

Universidad de Orán
Facultad de Letras, Lenguas y Artes
Sección de Español

Las imágenes de la mujer en El collar de la paloma de Ibn Házim

TESIS DOCTORAL

Opción: Literatura española

PRESENTADA POR:

Lahouaria NOURINE ELAID

DIRIGIDA POR:

Wissam TOUHAMI

MIEMBROS DEL JURADO:

Dra: Zoubida KHELLADI	Universidad de Orán	Presidente
Dr . Prof: Wissam TOUHAMI	Universidad de Orán	Ponente
Dra: Saliha ZERROUKKI	Universidad de Argel	Examinadora
Dra: Meriem MOUSSAOUI	Universidad de Orán	Examinadora
Dra: Zohra HADJ AISSA CHERIEF	Universidad de Argel	Examinadora
Dr: Mounir SALAH	Universidad de Argel	Examinador

Curso académico: 2010-2011

A mi madre
A Omar, Amel y Abdelwahab
A todos los oprimidos que actúan para un futuro mejor

Agradecimientos

Me toca agradecer a las personas cuya ayuda me ha sido indispensable en el proceso de realizar esta tesis. Ante todo, quisiera agradecer a mi profesora Fatma Belhamamouche (Dios tenga en su gloria) por su gran ayuda y generosidad y por su constante apoyo moral. Sin su ayuda hubiera sido bastante difícil para mí realizar este trabajo.

Mi gratitud va dirigida al Prof. Dr. Wissam TOUHAMI sin él esta tesis no hubiera podido terminar, por aceptar dirigírmela y hacerlo con gentileza y buena gana.

También quisiera expresar mi gratitud al Prof. Dr. Luís Bernabé Pons y Prof. Dr. Abdelmouneim Bounou por haberme abierto el camino difícil pero muy grato de la investigación de post-grado.

A los profesores Dra. Zoubida Khalladi, Dra. Saliha ZERROUKKI, Dra. Meriem MOUSSAOUI, Dra. Zohra HADJ AISSA CHERIES y Dr. Mounir SALAH, por aceptar formar parte del tribunal y sufrir la lectura de este trabajo.

A los responsables de las bibliotecas: San Vicente, Ālsa'ūd y Dhar al- mahrāz que me acogieron en estos espacios de muy buena gana y me dotaron con una documentación muy importante.

También, quiero expresar mis sinceros agradecimientos a Juan Eslava Galán por haber contestado a todas mis cartas.

A todos aquellos quienes contribuyeron de una manera u otra a que se llevara a cabo el presente estudio.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	01
1. La elección del tema	05
2. La problemática.....	06
3. El sistema de transliteración.....	11
CAPÍTULO I: ASPECTOS POLÍTICOS DEL SIGLO XI	13
Introducción.....	14
1. Las componentes sociales de la península ibérica.....	14
1.1. Los árabes.....	14
1.2. Los beréberes.....	15
1.3. Al-Mawālī	16
1.4. La población indígena hispano visigoda.....	16
1.5. Los muladíes.....	17
1.6. Los judíos.....	18
1.7. Los esclavos.....	18
1.8. Los normandos.....	20
2. La Dinastía Omeya entre el Emirato (756-929) y el califato (929-1031).....	20
2.1. El emirato omeya de Córdoba (755-929).....	21
2.2. El califato Omeya de Córdoba (929-1031)	22
2.2.1. La supervivencia de los Omeyas.....	23
2.3. La crisis de los finales del siglo X y comienzos del siglo XI.....	23
3. La guerra civil de los comienzos del siglo XI.....	27
3.1. Muḥammad II al -Mahdī	28
3.2. ‘Abd ar-Raḥmān Sanchuelo.....	28
3.3. Sulaymān al-Musta‘īn.	29
3.4. ‘Alī ben Ḥamūd al-Nāṣir.....	30
3.5. ‘Abd ar-Raḥmān ben Muḥammad.....	30
3.6. Al-Qāsim ben Ḥammūd al-Ma’ mūn.....	31
3.7. ‘Abd ar-Raḥmān V.....	32
3.8. Muḥammad ben ‘Abd ar-Raḥmān ben ‘Abd Allāh	32
3.9. Yaḥyà al-Muḥtal.....	33
3.10. Hišām ben Muḥammad o Hišām III.....	34
4. Los reinos de taifas en el Andalus.....	40
4.1. Albarracín.....	41
4.2. Algeciras.....	41
4.3. Almería.....	41
4.4. Alpuente.....	42
4.5. Arcos.....	42
4.6.....	42
4.8. Baleares.....	42

4.7. Carmona.....	42
4.9. Córdoba.....	43
4.10. Denia.....	43
4.11.....	43
4.12.Huelva.....	44
4.13. Málaga.....	44
4.14. Mértola.....	44
4.15. Molina.....	44
4.16. Morón.....	45
4.17. Murcia.....	45
4.18. Niebla.....	45
4.19. Ronda.....	45
4.20. Santa María.....	45
4.21. Silves.....	46
4.22. Toledo.....	46
4.23. Tortosa.....	46
4.24. Valencia.....	47
4.25. Zaragoza.....	47
Conclusión.....	48
CAPÍTULO II: ASPECTOS CULTURALES, ECONÓMICOS Y SOCIALES DE LA ESPAÑA MUSULMANA DEL SIGLO XI.....	50
Introducción.....	51
1. Ciencia y Cultura de la España musulmana en el siglo XI.....	54
1.1. Astronomía.....	59
1.2. Agricultura.....	61
1.3. Filosofía.....	61
1.4. Gramática.....	62
1.5. Geografía.....	62
1.6. Historia.....	64
1.7. Jurisprudencia.....	65
1.8. Literatura.....	66
1.9. Medicina.....	75
1.10.Tecnología.....	78
2. Aspectos económicos de la España musulmana en el siglo XI.....	81
Conclusión.....	86

CAPÍTULO III: IBN HÁZM VIDA, PERSONALIDAD Y OBRA	87
Introducción.....	88
1. Rasgos biográficos de Ibn Házam.....	88
1.1. La cultura de Ibn Házam.....	90
1.2. Rasgos de la personalidad de Ibn Házam.....	95
1.3. El pensamiento de Ibn Házam.....	98
1.4. Persecución de Ibn Házam.....	100
1.5. Ibn Házam un autor atrevido.....	102
2. Presentación del <i>Collar de la paloma</i>	103
2.1. ¿Dónde y cuándo escribió Ibn Házam <i>El Collar de la paloma</i> ?	104
2.2. ¿Por qué este título?.....	107
3. La estructura interna y externa de la obra.....	108
4. Otras consideraciones.....	120
5. Difusión de la obra y sus posibles influencias.....	122
6. Realismo de Ibn Házam.....	124
7. Las coordenadas de la narración.....	126
7.1. El tiempo en <i>Fawq al-Ĥamāma</i>	126
7.2. El espacio y la libertad de la mujer en <i>Fawq al-Ĥamāma</i>	128
7. 2.1. El mercado.....	129
7. 2.2. La mezquita.....	129
7. 2.3. El baño.....	130
7. 2.4. El cementerio.....	130
7. 2.5. El velo como espacio ambulante de la mujer.....	131
8. Análisis de los personajes en <i>El collar de la paloma</i>	132
8.1. Aproximación semiológica de los personajes.....	134
8. 1.1. El nombre.....	134
8. 1.2. La representación que de él se hace.....	135
8. 1.3. Las dimensiones de los personajes en <i>El collar</i>	136
8. 1.4. La caracterización de los personajes en <i>El collar</i>	137
8. 1.5. La función dramática.....	138
8. 1.6. La función fática.....	138
9. Técnica y estilo de Ibn Házam.....	140
9.1. Humor.....	140
9.2. El simbolismo en <i>El collar</i>	141
9. 2.1. El cementerio.....	142
9. 2.2. Cementerio y harén simbolizan amor y liberación.....	142
9. 2.3. El símbolo del exilio.....	143
9. 2.4. El simbolismo de la noche.....	144
Conclusión.....	145

CAPÍTULO IV: LAS DIFERENTES IMÁGENES NEGATIVAS DE LA MUJER EN EL COLLAR DE LA PALOMA	147
Introducción.....	148
1. Las diferentes imágenes estereotipadas de la mujer en <i>El Collar</i>	149
1.1. Hacia un ideal femenino.....	150
1.1.1. Un nacimiento problemático.....	151
1.1.2. La noción del honor “ al-šaraf”	151
1.1.3. La niñez confiscada.....	153
1.1.4. El tema del honor y el culto de la virginidad.....	154
1.1. 4.1. La importancia de la virginidad en <i>El Collar de la paloma</i>	154
1.1.5. La sexualidad en la ética musulmana.....	154
1.1.6. El casamiento de la mujer.....	157
1.1. 6.1. El casamiento endogámico.....	159
1.2. La mujer como prenda de guerra o alianza de matrimonio.....	161
1.3. La poligamia..	162
1.4. Las mujeres en el alcázar: esposas y <i>ŷawārī</i>	164
1. 4.1. Las mujeres concubinas o <i>ŷawārī al-lad̄da</i>	165
1.5. El desarrollo de la condición femenina.....	166
1. 5.1. La imagen de la mujer entregada en la estructura familiar.....	167
1.5.1.1. Tener hijos es muy importante en <i>El collar</i>	168
1.5.1.2 El hijo varón.....	169
1. 5.2. La gravedad del adulterio.....	171
1. 5.3. El divorcio.....	174
1.6. La mujer amada	177
1.7. La mujer amante.....	183
1.8. Definición de <i>ŷāriya</i>	185
1. 8.1. La esclava en el Islam.....	185
1. 8.2. Las esclavas en el occidente musulmán del siglo XI.....	187
2. La mujer y el sexo.....	190
3. La mujer pecadora de buen grado.....	192
4. La mujer celosa.....	195
5. La imagen de la vieja.....	197
6. La mujer víctima.....	198
6.1. El amor y la muerte.....	198
6.2. El sufrimiento de la mujer.....	200
6.3. Mujer maltratada.....	201
6.4. Demencia y asesino de la mujer.....	201
7. Mecanismos de resistencia femenina.....	202
7.1. La astucia.....	202
7. 1.1. Aspecto dicotómico de la astucia.....	203

7. 1.2. La astucia femenina en las mitologías universales.....	204
7.1.3. La astucia en el mundo musulmán.....	206
7.1.4. La astucia en la literatura hispanoárabe.....	207
7.2. La estrategia de la seducción sexual.....	211
7.3. La importancia de la mirada en la seducción.....	212
8. La mujer y el poder político	214
Conclusión.....	216
CAPÍTULO V: EL NUEVO ESTATUTO FEMENINO EN <i>EL COLLAR DE LA PALOMA</i>.	218
Introducción.....	219
1. La mujer se expresa.....	221
2. La belleza femenina en la epístola hazmiana.....	226
2.1. ¿Qué prefiere Ibn Hâzm la rubia o la morena?.....	230
2.2. La imagen floral y animal de la belleza femenina.....	231
3. La mujer adquiere poder.....	234
4. La visión vanguardista de Ibn Hâzm acerca de la mujer.....	238
5. El nuevo perfil característico de la mujer.....	242
5.1. La mujer significativa.....	243
5.2. La mujer que guarda el secreto.....	243
5.3. La mujer modesta.....	243
5.4. La mujer valiente.....	244
5.5. La mujer respetuosa.....	244
5.6. La mujer juiciosa.....	245
5.7. La mujer leal.....	246
5.8. La mujer casta.....	249
5.9. La mujer tan deseada.....	250
6. La vida amorosa en <i>Fawq al- Hâmâma</i>	251
7. Igualdad en el pecado.....	253
8. El perdón.....	255
9. La figura femenina en el dahirismo hazmiano.....	255
Conclusión.....	260
CAPÍTULO VI: LAS ACTIVIDADES DE LAS MUJERES	262
Introducción.....	263
1. El nuevo estatuto de la mujer en <i>El collar</i>	264
2. Oficios femeninos destacados en el archivo histórico.....	265
3. Oficio político.....	267
4. La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz.....	268
4. 1. El Corán.....	269
4. 2. El Hadiz.....	270
4. 3. Trabajo de la mujer casada.....	270

4. 3.1. Libertad y obligaciones de la mujer.....	272
4.4. Los trabajos condenados por el profeta.....	273
4. 4.1. La cantora.....	274
4. 5. Los trabajos no reprobados.....	275
5. Las actividades más documentadas: mujeres de la corte, sabias, poetisas y esclavas.....	277
5.1. Mujeres sabias (Nisā' 'ālimāt) del siglo XI.....	279
5.1.1. Los maestros de estas sabias.....	283
5. 2. La actividad poética.....	285
6. Las actividades femeninas en <i>El collar</i>	288
6.1. El oficio de mensajera.....	289
6.2. El oficio de māšita	289
6.3. El oficio de mu'allima (la maestra).....	290
6.4. El oficio de kātiba (secretaria).....	293
6.5. El oficio de copista (nāsija).....	294
6.6. El oficio de hilandera y tejedora.....	294
7. Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān	297
7.1. El oficio de la ŷāriya cantora	299
7.2. Las esclavas del placer.....	301
7.3. Trabajo de la criada.....	302
8. Análisis del perfil femenino a través de <i>Fawq al-Ĥamāma</i>	303
8.1. Análisis del perfil negativo y positivo de la mujer a través del lenguaje.....	303
8.1.1. Nivel sustantivo.....	304
8.1.2. Nivel adjetivo.....	307
8.1.2.1. La belleza física.....	307
8.1.2.2. Cualidades morales.....	307
8.1.2.3. Cualidades culturales.....	307
8.1.2.4. Condición social.....	308
8.1.3. Nivel verbal.....	308
8.1.3.1. La mujer como sujeto.....	308
8.1.3.2. La mujer como objeto.....	313
8.1.4. Nivel adverbial.....	314
Conclusión.....	315
Conclusión general.....	319
Bibliografía.....	327
Anexos.....	352

Introducción general

En la historiografía española tradicional, los ocho siglos de la cultura musulmana se han visto mayoritariamente desde la perspectiva de “lo otro”, lo ajeno. La amenidad ha servido para marcar distancias negativas de integración entre las ideas, valores y propuestas de acción del observador y el observado: en definitiva, la historia se ha interpretado con una visión predominante dramática, como un largo combate entre sujetos enfrentados, de claros y determinados perfiles.

El tema de la mujer no recibió el interés que merece a pesar de los numerosos estudios que se han hecho sobre la historia y la literatura del Andalus. Efectivamente, hasta el momento, no disponemos de una historia rica de la mujer andalusí. La investigación en lo relativo a este tema siempre ha tropezado con la escasez de los datos proporcionados tanto por los repertorios biográficos como por las fuentes históricas; debido a que en estas obras sólo figuran las mujeres que pertenecían al grupo privilegiado o aquellas que ejercían una actividad cultural.

Como hemos notado, la mujer del Andalus más mencionada en los diversos tipos de fuentes literarias pertenece a los rangos superiores de la sociedad o está en relación con ella, a hora bien, cuando la conquista cristiana se va extendiendo por las tierras del Andalus, las élites musulmanas, tanto políticas como culturales, emigran y quedan las clases mudéjar. La situación mudéjar y después morisca resulta diferente a la del Andalus: las élites emigran; las fuentes literarias han dejado de componerse originalmente, y las fuentes documentales, a pesar de que eran pocas permiten una visión más directa de la realidad social.

Pero según Cristina Segura en su artículo «la metodología aportada por las nuevas corrientes historiográficas», tampoco era satisfactoria para el estudio de las mujeres. Ya que se preocupaba por la totalidad de la humanidad, la masa, el pueblo, etc. El resultado era que esta masa estaba integrada activamente por los hombres y pasivamente por las mujeres. Al estudiar las fuerzas productivas o las estructuras, las mujeres no aparecían.¹

Como constata Rosana Rosenda: «*La experiencia histórica de la feminidad será siempre irremediadamente, la zona de silencio está marcada por la ausencia de las fuentes*».²

¹ Cristina Segura Guaiño, « las mujeres medievales y su ámbito jurídico». Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Universidad Autónoma de Madrid, 1983, pp.7-8.

²Rosana Rosenda. «Sobre la cuestión de la cultura femenina», Débats n°7 (Marzo, 1984) pp.26-34.

Esta afirmación es válida para todas las sociedades y todos los tiempos: por ello la carencia de documentación será la principal dificultad con que tropiece cualquier trabajo que tenga como protagonista la mujer. Como sujeto histórico, su marginación, ha sido siempre en favor del hombre. Las mujeres aparecen de modo muy esporádico en los estudios, dada la escasa incidencia económica de sus quehaceres, y en las fuentes documentales las referencias a ellas son muy raras.

Con la difusión de nuevos modos de trabajo historiográfico, especialmente entre los cultivadores de la llamada “historia social” o “historia de la vida cotidiana”, los grupos no dominantes han ganado protagonismo y se ha despertado el interés por los procesos y las transformaciones lentas y por las zonas intermedias de transición o frontera entre sujetos. María Jesús Viguera en su artículo «Estudio preliminar» señala que: «*la bibliografía sobre la mujer es mucho más limitada*». Tampoco hemos encontrado fuentes sobre sus actividades, pero debemos advertir que forma parte de otra historia, la de la sociedad y la economía del Andalus, en que aún nos queda tanto por estudiar.

El gran islamólogo Claude Cahen observa, con toda razón, en las páginas introductoras a su libro *El Islam*³, que hoy por hoy no puede darse una visión tan exacta de la historia musulmana como de la historia europea. De un lado, y salvo escasas excepciones, no disponemos para al-Andalus de nada equivalente a los documentos de archivo sobre los que se basa la historia de la Edad Media europea. Por otro lado: «*los trabajos sobre al-Andalus llevan un siglo de atraso debido esto a las destrucciones voluntarias de las autoridades decisivas de aquella época*». Es preciso tratar de llenar el intervalo que separa los dos postigos de una historia donde no debería haber la distinción entre cristiano y musulmán. Pero mientras esto no ocurra, debemos simplemente advertir al lector que la imagen de la que vamos a proporcionarle continúa siendo incompleta y, sobre todo, provisional.

Pero no cabe duda que, para situar de modo conveniente nuestro tema, hay que tener en cuenta asimismo obras introductoras como las de L. Gardet⁴, Talbi⁵ o A. Miquel⁶, por

³Claude Cahen . *El Islam desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Traducción española, Madrid, 1972, p. 2.

⁴*La cité musulmane : vie sociale et politique*, Paris, 1954 ; *Les hommes de l'Islam*, Paris, 1977, donde plantea, en perspectiva histórica, cuáles fueron «les existences concrètes selon la diversité des pays et surtout des conditions sociales».

⁵*Lexique sociologique des Arabes, sexualité, parenté, groupe, antagonistes sociaux, richesse et pauvreté, gloire, qualification morales*, Paris, 1967.

mencionar sólo algunas de necesaria referencia. Sobre la mujer en el Andalus en general existen además de las referencias ya citadas, dos breves pioneras contribuciones de: F. J. Simonet, *La mujer árabe-española*⁷, y de L. Gonzalo, *La mujer musulmana en España*⁸, y también el intento de S. Khalis de estructurar los principales temas de la poesía andalusí del siglo XI⁹. Hay que tener en cuenta los capítulos de P. Guichard sobre «la mujer en la civilización andalusí clásica» y «La mujer y el linaje en la España musulmana del siglo VIII al siglo X» en su obra *Al Ándalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*.¹⁰

Si nuestro tema de la mujer arabo-española, está aún en su fase inicial de estudio también lo está la historia del trabajo en el Islam medieval.¹¹ Conocer un pasado del que nos han llegado restos no es nada fácil, pero si en arqueología los especialistas reconstituyen fragmentos por comparación y adaptación, algo así se puede intentar hacer en esta tesis. Aunque, sólo se llegue a aproximaciones a la realidad, creemos que puede iluminar esa realidad de la figura femenina andalusí. Nos hemos limitado, por ello, a ofrecer aquí los datos sobre la mujer en *El Collar de la paloma* de Ibn Hâzm al-qurtubî.

El telón de fondo de este texto es el amor, un sentimiento que Ibn Hâzm expresa abiertamente él el alfaquí cordobés. En efecto, el amor en oriente provoca “ *al-hâyâ* ” (la vergüenza) sentimiento que revela la castidad y la reserva pero en occidente además de esto, Ibn Hâzm el cordobés lo presenta confundido con impudencia y descaró tal como es la sociedad cordobesa de aquella época. La sexualidad en esta obra está relacionada con la noción de “ *al-hâram* ” (el pecado por excelencia) para la mujer libre (al-hûrra), mientras para la esclava, vuelve una función. Revelando estas realidades cordobesas, Ibn Hâzm, se encarga de educar a los jóvenes de su tiempo que aprenderán que esta práctica si está mantenida en un cuadro exclusivo y reglamentario, que sea el casamiento, no sería sinónimo de deshonor. Al contrario está vivamente favorecida por nuestro erudito. De otro lado, la muerte de seres

⁶No cabe duda que su admirable obra: *La géographie humaine du monde musulman jusq'au milieu du XIème siècle*, Paris-La Haye, 1970, resulta imprescindible de consultar como marco a nuestro tema.

⁷Memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas, Londres, 1891; publicada luego en Granada, en 1945.

⁸Conferencia pronunciada el 4 de abril de 1904, publicada ese mismo año en Madrid; de forma erudita reúne datos generales sobre poetisas y mujeres de la corte.

⁹Argel, 1966, capítulo III, pp.38-43: «la femme dans la société arabo-andalouse. La femme de la âmma; la femme dans la classe aristocratique; la femme libre; la femme esclave»

¹⁰*Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*, Paris, 1976. Traducción española, Barcelona, 1977.

¹¹María Jesús Viguera, *Estudio preliminar, La mujer en al-Andalus reflejos históricos de actividad y categorías sociales*. Universidad Autónoma de Madrid. 1989, p.22.

queridos, la ansiedad de la separación, la exposición de seres frágiles, de temas espinosos y todos los problemas existenciales van a desvelarse en este texto con una simbólica del devenir y la metamorfosis.

Ibn Hâzm ha declarado que en su tratado, no se propuso hablar del carácter de las mujeres, ni de sus cualidades innatas ni de las adquiridas... sino sólo del amor, pero muchas veces nos encontramos con párrafos dedicados a las mujeres o a una concreta. Eso no ha de extrañarnos, porque el tema del amor está muy relacionado con la mujer. Esta obra considerada como obra maestra de la literatura arábigo andaluza,¹² nos hace penetrar en la vida íntima de los andalusíes del siglo XI, en los harenes cordobeses, en el mercado frecuentado por las mujeres, en las reuniones dentro de los alcázares o en los jardines, donde las esclavas cantaban y tocaban el laúd.

También nos informa acerca de las profesiones ejercidas por las mujeres, lo que significa que la mujer en el Andalus, igual que en Oriente, vivía recluida en el harén, sobre todo las que pertenecían a las familias ricas, cosa que hizo que surgieran las alcahuetas en la sociedad andalusí. Éstas eran o bien mujeres que ejercían profesiones que les permitían frecuentar casas de grandes familias, como es el caso de las curanderas, vendedoras ambulantes, peinadoras...etc., o aquellas viejas que solían llevar báculo, rosarios y los dos vestidos encarnados. En cuanto a las esclavas, parece que tenían más libertad, por ejemplo: podían andar por las calles, ir al mercado. También asistían como cantantes o servidoras, a las fiestas organizadas por sus dueños. Por lo tanto, vamos a ver en este trabajo que podían fácilmente tener contacto con el exterior y con los hombres. Pero esto no significa que las señoras de las familias principales, recluidas en sus alcázares, no tenían ningún contacto con hombres: muchas veces, esta investigación nos revelará que se enamoraban de sus parientes varones.¹³

En otros casos se emplean mensajeras como aquellas que hemos señalado antes. También, solían ser empleadas las personas que tienen parentesco con aquellos a quien son enviadas, que por esta razón, no se retrae de ellas.¹⁴ Así, vamos a ver que los velos más protectores, las cortinas más espesas, los gabinetes más reservados y los muros más sólidos podían ser atravesados. Todo esto nos hace recordar las intrigas de “Las mil y una noches” pero el libro

¹²García Gómez, Emilio, «Un precedente y una consecuencia del Collar de la paloma», *Al -Andalus*, XVI (1951), p.310.

¹³ Ibn Hâzm. *El collar de la paloma*, 3ª edición. Alianza Editorial. Madrid, 1971, p.122.

¹⁴ V.: *El collar*, p.145.

de Ibn Ĥazm refleja meramente la realidad social andalusí tal como era, porque el autor- según declara en el prólogo de su obra- habla exclusivamente de lo que ha visto con sus propios ojos, o de lo que ha sabido por otras personas y le han contado las gentes de fiar de su tiempo.¹⁵

En esta investigación intentamos poner de relieve que Ibn Ĥazm escribe en un mundo musulmán, con unas connotaciones muy claras en lo que se refiere a la mujer, pero no por ello deja de tener importancia en su concepción del amor lo que ha aprendido y comprobado en las mujeres que han sido sus maestras en la primera adolescencia. Señalamos también un hecho de gran importancia, es que Ibn Ĥazm fue el primero que se atrevió a hablar del amor y del sexo con una sinceridad sorprendente, sobre todo cuando el relator es un alfaquí. Ĥasan Kāmil al-Sayrafī, uno de los que editaron el texto de *Tawq al-Ĥamāma*, reconoce en su introducción que había vacilado en publicar algunos párrafos o no, porque los encontraba muy atrevidos, pero finalmente decidió publicar el texto entero argumentando que si la mentalidad andalusí del siglo XI lo había aceptado porqué no lo iba a hacer la mentalidad del Cairo del siglo XX.¹⁶

1. El porque de la elección del tema

Viviendo una gran movilidad por esto y llevando un gran entusiasmo por el interés creciente que suscita cada vez más el tema de la mujer en general, decidimos emprender este trabajo con la finalidad de desvelar algunas parcelas poco conocidas dentro de la historia de la mujer arábigo andaluza. En este trabajo nos limitamos a estudiar una obra concreta que es *El collar de la paloma* del cordobés Ibn Ĥazm, la cual elegimos primero por su gran audacia y en segundo lugar porque nos ha llamado la atención desde la primera lectura, el vocabulario rico referido a la mujer. Es un tratado en el cual el autor pinta el amor, sus aspectos, causas y accidentes y cuanto en él o por él acaece.¹⁷

Precisamente por su carácter de piedra de toque, de límite o nudo difícil de desentrañar, las mujeres musulmanas, o mujeres del Andalus, se convirtieron para nosotros en un foco de atracción principal. ¿Se trata de enfrentarse a un “ellas” o un “nosotras”? El tema era sugestivo tanto desde sí mismo. Su relevancia o capacidad de estimulación en la reflexión teórica era evidente. A su luz surgía con nitidez el problema del aglutinamiento del sujeto mujer de su discontinuidad histórica. De modo inmediato requería respuesta a cuestiones

¹⁵ Ibid, p.95.

¹⁶ Ibn Ĥazm, *Tawq al-Ĥamāma*. Introducción de Ĥasan Kāmil al- Sayrafī. El Cairo, 1950.

¹⁷ V.: *El collar*, p.94.

inquietantes: ¿Por qué nos interesaba el tema? ¿Forman parte de nuestra identidad las mujeres andalusíes, del mismo modo que sus coetáneas de los reinos cristianos medievales?

El tema que evocamos en nuestra tesis es que la identidad colectiva del siglo XI y que era un asunto de deseos y decisiones ha intentado excluir de la memoria la mujer ignorándola. Pero a pesar de eso, ese personaje sigue en cierto modo vivo en la sociedad española del siglo XXI, como cimientos escondidos en los que prácticamente se apoya el sujeto colectivo, con independencia de lo que sobre ello digan y legislen los poderosos o los observadores.

2. Problemática

Cuando hemos decidido estudiar *El collar de la paloma*, nuestro proyecto inicial era tratar la imagen de la mujer en la versión española, es decir la traducción de Emilio García Gómez que ha realizado sobre el texto original *Tawq al-Ĥamāma*. Pero después de la lectura de esta versión, nos hemos sentido un poco decepcionada porque el texto no nos ha interpelado, debido eso posiblemente, a la traducción muy perfecta, muy literaria diríamos o por el hecho de leer esta obra en otra lengua que el árabe, desnaturalizaba el *Tawq* y no llegábamos a percibir el eco de las voces, elementos que acompañaban y encargaban el relato con mucho sentido.

Decidimos entonces ir a la fuente, es decir leer el *Tawq* en su lengua de origen, el árabe. Era una empresa cuyas dificultades desconocíamos, pero a pesar de eso hemos realizado eso casi intuitivamente porque nuestro conocimiento del árabe literario nos ayudaba y nos animaba mucho y el proyecto ha vuelto para nosotros no solamente una verdadera pasión sino un compromiso, por la importancia del *Tawq* como obra que trató los derechos de las mujeres muchos siglos antes que los occidentales actuales. Hemos consultado varias ediciones hasta llegar a la de Tāhar Makkī (*Tawq al-Ĥamāma*.2ª edición, El Cairo, 1977) y la del argelino Moḥammad Belqāyed (*Tawq al-Ĥamāma*, introducción de Ĥamdān Ĥaŷāŷī, edición, Mawfām li-l-nachr, Argel, 1988.), y la versión de Emilio García Gómez (*El Collar de la paloma*.3ª edición. Alianza Editorial. Madrid, 1971).

Desde entonces las elegimos como corpus de nuestro estudio por la lengua y el estilo no muy complicados que estos tres autores utilizaron, también por haber intentado conservar el contenido del manuscrito casi en su totalidad y aprovechar las correcciones que aparecieron

en las ediciones anteriores. Es verdad que hemos consultado el *Tawq* como texto árabe, pero nos hemos basado sobre la traducción española de E. G. Gómez, porque es la primera traducción española y la más cercana al texto árabe y también porque E. G. Gómez se considera como uno de los más importantes arabistas del siglo XX.

Según Américo Castro, estamos ante una obra vertida en un género literario sin paralelo en la literatura romántica hasta muy moderadamente. A través de esta investigación vamos a responder a estas preocupaciones: ¿Se trata de la confesión o de la autobiografía erótica?¹⁸ Esta modesta investigación es una contribución a una visión histórica, sociológica et literaria de la mujer árabo-andaluza del siglo XI a través de *Tawq al- Ĥamāma* de Ibn Ĥazm al-qurtubī. Nuestro estudio recuerda las condiciones psicosociológicas y literarias en las cuales se encuentra un gran número de mujeres andalusíes, en particular las cordobesas.

Este mismo estudio examina la epístola para extraer las diferentes imágenes de las mujeres que partían el entorno doméstico y cortés de los dignatarios de los palacios y las residencias lujosas. Intentamos mostrar de una parte cómo ciertas categorías de mujeres viniendo de las bajas clases sociales andalusíes podían escalar la jerarquía social y de otra, cómo los discursos y las prácticas alrededor del sexo femenino han vuelto al hombre muy vulnerable y falible. A lo largo de este estudio vamos a ver que paradójicamente, en pleno período de la fitna (la instauración de los reyes de taifas), la mujer andalusí iba a conocer en general un cambio sensible en su situación social.

¿Esto quiere decir que una concepción moralmente mejor le está reservada en la sociedad? ¿Cómo se sitúa la mujer en comparación con los trastornos que ocurrían durante la disolución del califato, de Córdoba? ¿*El collar de la paloma* es una obra que desarrollaba la emancipación de la mujer o al contrario agravaba su servidumbre? ¿A través de los modelos femeninos en el *Tawq*, el discurso trata solamente mujeres sometidas muy mal representadas, o va a reexpedir también la imagen femenina idealizada por la poesía en general y revelar el

¹⁸ Américo Castro, *España en su historia (cristianos, moros y judíos)*, Editorial Crítica: Barcelona, 1983, p.370.

contra-discurso que propone modelos de resistencia a un sistema ancestral con una estricta dominación masculina?

Entre realidad, sueños y fantasmas, el personaje femenino en el *Tawq* se presenta como un ser complejo y singular al mismo tiempo, sometido al poder del hombre que le anula como ser humano y le coloca en un segundo plano, o en ninguno, dentro de la sociedad cordobesa del siglo XI. Nuestra tentativa es resaltar y redefinir su estatuto, rol, esperas y necesidades para agarrar ciertos estereotipados difundidos por el imaginario colectivo. Para realizar esto nos hemos apoyado sobre *Tawq al-Ĥamāma* en su versión árabe y *El collar de la paloma* en su versión española como *Risāla*. Antes de continuar es necesario explicar ¿Qué es este tipo de composición? Como forma literaria viene en prosa o en verso, o bien en los dos (como en *El collar*). Pues aquí el autor se dirige, en primer lugar, a un receptor bien determinado, real o fingido, que se considera ausente. La forma epistolar se emplea para que su autor refiera circunstancias personales suyas al amigo ausente, bien buscando un estilo no excesivamente elevado para texto meditativo, moral, amoroso o de sátira...etc.¹⁹

Aquí, una primera motivación exige comprender cómo podemos concebir una literatura de la apología de la mujer en una época donde las autoridades califales parecen acordarle un estatuto inferior. Podemos preguntarnos también cómo una civilización tan resplandeciente como la andalusí sería transformada a reducir a la mujer a la esclavitud. Intentaremos comprender en fin el funcionamiento de estos fenómenos paradójicos en la sociedad andalusí del siglo XI. El discurso sobre / de la mujer sería absolutamente inconcebible sin referirse a la profunda transformación que el mundo de las ideas experimenta durante esta época de la historia andalusí.

Lo que se pretende con este trabajo es reconocer el valor de la mujer en estos tiempos de conquistas como elemento unificador de las “tres culturas” de la Península Ibérica y como parte activa en la evolución literaria, musical, espiritual y cultural andalusí. Por ello, se intentará desmitificar a la mujer andalusí y liberarla de la imagen clásica de cantora encerrada en un harén califal debido a la desacertada aportación de los orientalistas que ofrecieron esta imagen mítica de las mujeres islámicas. En este trabajo hemos emprendido un proyecto de identificación y

¹⁹Ángelo Marchese, Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Editorial Ariel, Barcelona, 7ª, edición, 2000, p.135.

recuperación de las mujeres en el Andalus, tanto desde la perspectiva de las relaciones sociales como desde la singularidad de algunas de ellas. Nuestra contribución al tema de la mujer andalusí es un símbolo esperanzador de nuestra atención al texto árabe traducido en lengua española.

La presente investigación se ha efectuado en una larga evolución realizada alrededor de una introducción, seis partes y un adjunto de textos extractos de la obra. La primera parte (capítulo primero), consiste en reconstituir el contexto político de la España musulmana del siglo XI. La segunda etapa (capítulo segundo) se ha interesado a la elaboración del contexto económico y cultural de la España del siglo XI en función de una cierta unidad. La tercera se ha encargado de la presentación de la vida de Ibn Hâzm, su pensamiento y su obra. En estas partes vamos a exponer algunos datos tipológicos sobre la España del siglo XI, sobre el autor Ibn Hâzm y sobre la mujer andalusí en función de su contexto sociocultural y literario. Para realizar eso, nos hemos apoyado –además de diferentes fuentes- sobre *El collar de la paloma* de Ibn Hâzm (994-1063) que nos parece ineludible porque nos aporta luces sobre las diferentes categorías de las mujeres andalusíes de esta época.

La cuarta parte (capítulo IV) es relativa a las diferentes imágenes negativas de la mujer en el *Collar de la paloma*. La quinta (capítulo cinco), concierne el nuevo estatuto de la mujer en *El collar*. La sexta (capítulo seis) se interesa a las actividades de las mujeres en *El collar*. El estudio se cierra con una conclusión y fragmentos textuales en árabe y español como piezas adjuntas extraídas del texto Hazmiano y de su traducción. Todas estas partes forman parte del análisis del corpus como enunciado en su triple perspectiva: histórica, sociocultural y literaria.

En cuanto a la concretización del estudio, pues se caracteriza como dificultoso porque nos separan muchos siglos de Ibn Hâzm y la casi inexistente documentación sobre nuestro tema. De las partes que intentarán poner en evidencia el ideal femenino tal como está representado en *El collar*, es la cuarta. Se trata de seguir el recorrido de este ser que parece problemático desde su llegada a este mundo hasta su edad madura. Su niñez está negada, su adolescencia está marcada por una educación rigurosa; el personaje femenino no se realiza sin el casamiento y la procreación. Veremos que la voz femenina transmite en *El collar* su inquietud, sus congojas y

ansias a causa de un estatuto que le concede un cierto reconocimiento social pero condicionado por un sistema patriarcal. En esta parte los roles destinados a las mujeres, están claramente determinados no sufrirán ninguna desviación, están al servicio de una orden destinada a perpetuar celosamente una ideología ancestral.

La quinta parte, revelará otras imágenes de la mujer que ni la historia ni la literatura antes de Ibn Házim se han atrevido demostrar. Esta parte marcará los mecanismos de resistencia femenina frente a un sistema masculino que las ha reducido a la sumisión y a la esclavitud. *El collar de la paloma* va a proponernos el revés del decoro, con modelos de comportamientos permitiendo a las mujeres escaparse del control riguroso de una estructura fundada sobre la preeminencia del macho. Como todos los seres sometidos, los personajes femeninos entran en disidencia, y no van a hacerlo abiertamente sino van a utilizar otras estrategias basadas en la superchería, la simulación, la ocultación, los engaños y las perfidias.

Cualquiera que sean los medios puestos en práctica y cualquiera que sean los objetivos, vamos a ver en *El collar de la paloma*, por primera vez otras imágenes femeninas no estereotipadas esta vez. Vamos a ver también que la resistencia femenina en el *Tawq* aparece siempre como una manera de expresar su oposición a la concepción masculina. En cuanto a la sexta parte, pues fija como objetivo las mujeres que se transforman, Ibn Házim las pinta como seres activos que intentan adquirir un arte manual o profesional que les lleva a la independencia económica. Descubrimos a mujeres que sacaron a su familia contándose sobre su propia actividad. En cuanto a las piezas adjuntas pues son fragmentos que han servido de corpus a esta investigación escritos en árabe y en español.

Es necesario explicar que nuestra tesis en lengua española, conserva ejemplos del *Tawq* en su lengua original es decir el árabe. Las razones que han motivado esta operación se limitan a dos: la primera es rendir culto u homenaje al gran alfaquí cordobés como precursor de los derechos femeninos y la segunda es una forma de respeto y fidelidad al texto árabe sobre el cual estamos trabajando. Cuando hemos abordado la transliteración del texto árabe a la lengua española, hemos acogido el sistema de la escuela de Estudios Árabes de Madrid, pero el problema es que algunas letras no figuran en los caracteres especiales del teclado.

Sistema de transliteración :

أ	A
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ǰ
ح	ḥ
خ	j
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ẓ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	‘
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	w
ي	y
ا	ā
اي	ī

Nos gustaría señalar un elemento importante en este contexto y que es la estructura del *Tawq*, que se caracteriza por la versificación, la métrica y los efectos fónicos específicos de la lengua árabe, la transposición de este contenido al español era prácticamente imposible. Por consecuencia, optar por el contenido y no por la forma de los pasajes poéticos inherentes a la narración, se nos ha revelado la única práctica si queremos quedar cercanos lo más posible del texto original.

Nuestra tesis se apoya sobre *El collar de la paloma* como Risāla, los estudios sobre este tipo de expresión literaria, necesitan diferentes métodos y permiten varios enfoques. Porque la Risāla como género literario, se pone en la encrucijada de diversas disciplinas tales como la literatura, la lingüística, la psicoanálisis, la sociología, la etnología, la antropología y la historia. Nuestra ambición metodológica no es recurrir a todas estas especialidades reunidas, sin embargo según los casos, conviene acudir a una u otra de estas disciplinas para aclarar los mensajes de nuestro corpus.

Capítulo I

Aspectos políticos del siglo XI

Introducción

El Collar de la paloma de Ibn Hâzm, es la única evocación eficaz que poseemos sobre lo que fue la civilización cordobesa en los últimos días del Califato Omeya en el siglo XI. Es una de las mejores obras de la literatura árabe, calificada por don Emilio García Gómez de auténtica joya literaria. Ibn Hâzm, escribió esta obra en un siglo que marcó al-Andalus de los Omeya y el mundo musulmán entero. Los comienzos de este siglo han sido muy decisivos para este gran autor y hasta para la presencia musulmana en la península ibérica. Para entender estos

sucesos, recorreremos la historia para descubrir el fenómeno de la islamización de la península, la llegada de los Omeya y la ejecución de su poder (emirato y califato) frente a los desafíos de las diferentes étnicas. Cuando llegaron los árabes y los musulmanes a la península ibérica a comienzos del siglo VII, encontraron una sociedad en plena crisis no solo en el sentido de la transformación, sino un verdadero decrecimiento económico, demográfico y de inestabilidad política.

El reino de Toledo no había sido capaz de frenar la evolución iniciada con la crisis del imperio Romano y estaba inmerso en un proceso de feudalización que era ya visible en muchos aspectos. Sobre esta realidad se superpondrán nuevos elementos llegados del otro lado de Gibraltar. Serán elementos heterogéneos: árabes y beréberes con distinto grado de islamización y arabización organizadas socialmente en tribus con las estructuras de un estado en plena expansión. Especialmente importante en este sentido, es la obra de Ibn Házim, *Yamharat Ansāb al-'Arab*²⁰ que nos pinta el panorama social que se describe durante los primeros tiempos de la existencia del al-Andalus. Como realidad política, resulta extremadamente compleja, podríamos distinguir hasta un total de ocho grupos que formaban la sociedad.

1. Las componentes sociales de la península ibérica

1.1. Los árabes

Es posible rastrear en gran medida los asentamientos de las tribus árabes, los qaysíes como los yamaníes, gracias a las fuentes y lo prolijo de sus referencias a genealogías y orígenes tribales. Las tribus árabes se instalaron especialmente en las zonas superiores del valle de Guadalquivir, formando las clases más destacadas del Andalus.²¹ Sus orígenes se remontan a la entrada de los ejércitos árabo-beréberes al mando de Mūsà bnū Nusayr, razón por la cual se llamaron al- Baladiyūn y según Ibn al-Qūtiyya, alcanzaron una cantidad de dieciocho mil personas, la mayor parte eran árabes y una élite beréber.²² Con anterioridad, asegura la crónica anónima *Ajbār ma'ymū'a*, que Mūsà bnū Nusayr había llegado a la península con un contingente de siete mil soldados al mando de Tāriq bnū ziyād, beréberes en su mayoría pero con pocos árabes.²³

²⁰Ibn Házim, *Yamharat Ansāb al-'Arab*, Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1948; Guichard, Pierre, *Al-Andalus*, pp.341-370.

²¹Mantran, R., *La expansión musulmana* (siglos VII al XI), Barcelona, Labor, 1982.

²²Ibn al-Qūtiyya Moḥammad Ibn 'Umar, *Tārīj Ifitāh al- Andalus*, Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1968, p.20.

²³Anónimo, *Ajbār ma'ymū'a*, *crónica anónima del siglo XI*, Traducida y anotada por Emilio Lafuente y Alcantara, Madrid, 1867, p.71.

Posteriormente, llegaron los árabes en los contingentes de “*yund*”, especialmente para un periodo de formación del emirato hacia 745. Según Lévi-Provençal, los árabes instalados en la península, conservaban sus linajes de los cuales se enorgullecían. Aún después de su mestizaje con otros elementos de al-Andalus, formaban los núcleos de la aristocracia y la burguesía en las ciudades.

1.2. Los beréberes

Son los habitantes del norte de África, o lo que se conoce por el Magreb, que se extienden desde la frontera occidental de Egipto, hasta la costa del océano atlántico.²⁴ Historiadores y escritores difieren al dar el nombre de “beréberes” a estas tribus. Según Ibn Jaldūn: «*uno de los reyes de Yaman invadió Marruecos y escuchó que sus habitantes hablaban un idioma desconocido. A este idioma se le denomina en árabe beréber, dándose de este modo el mismo nombre a sus habitantes*»²⁵. Algunos historiadores y escritores como Ibn Mansūr intentan remontar el linaje de los beréberes a orígenes árabes. Dice este autor: «*los beréberes provienen de los árabes, exactamente de la tribu de Qays ibn ‘Ailān. Se marcharon al Magreb y se establecieron allí.*»²⁶

Esta postura ha sido apoyada posteriormente por Filip Hâtī quien dice que «*un grupo de habitantes de la península arábiga emigraron al norte de África en 3.500 a. c. y se establecieron allí*»²⁷. Sin embargo esta afirmación no es posible sustentarla. La cuestión del origen árabe de los beréberes, fue incluso criticada por Ibn Hâzm, que afirmaba que:

*«no es posible definirla de una manera tajante y de forma tan ligera, si se tienen en cuenta el largo periodo de tiempo transcurrido; la sucesión de generaciones; el éxodo rural de un lugar a otro siguiendo las condiciones ambientales; el clima y las guerras.»*²⁸

Fuera cual fuese el origen de los beréberes, lo sabido es que se dividen en dos grandesgruptribales: Al-Batar y Al-Barānis que podría tener el mismo origen según algunoshistoriadores.²⁹

Los Barānis eran los beréberes que vivían en las costas y las zonas rurales, al-Batar vivían en estado más primitivo, en tiendas hechas con pieles, trabajan en el

²⁴Ibn Jaldūn, *Al-Muqaddimah*, Dār al-‘Ilm, El Cairo, 1966, p.59-60 .

²⁵ Ibn Jaldūn, *Al-Muqaddimah*. Op.Cit., P.61.

²⁶Ibn Mansūr Mohammad ibn Makram, *Lisān al-‘Arab*, Vol.1, Dār al-Sādir, Beirut, 1966, p.67.

²⁷ Hâtī Filip, *Tārīj al-‘Arab*, Vol.1, Dār al-Farābī, Beirut, 1978, p.10.

²⁸ Ibn Hâzm, *Yamharat Ansāb al-‘Arab*. Op.Cit., P.495.

²⁹ Mūnis Husaun, *Ma‘ālim tārīj al-magreb wa-l-andalus*, Ed. 1, Dār Matābi‘ al-Mustaqbal, Cairo, 1973, p.24.

pastoreo en las montañas, ríos y desiertos. Los beréberes fueron los primeros contingentes que entraron al Andalus. Su ejército encabezado por Tāriq, contaba al principio, siete mil soldados, y al encontrarse su país cerca de al Andalus, les facilitó la emigración hacia el territorio peninsular, donde se establecieron en zonas meridional y occidental por su parecido con el paisaje norteafricano.

1.3 . Al –Mawālī

Según Ibn al-Qūtiyya el mawla es el seguidor o el aliado que pide pertenecer a una tribu determinada, que satisface su petición. Los mawālī son musulmanes no árabes.³⁰ Una gran cantidad de los mawālī llegaron con el ejército de Mūsa bnū Nusayr. Gracias a éstos, ‘Abd al-Rahmān primero pudo fundar un estado independiente para los banū omaya en al-Andalus. Los banū omaya contaron mucho con ellos otorgándoles los más importantes puestos de la administración, como premio de su fidelidad y para contrarrestar el poder de las estructuras tribales árabes; entre ellos había escritores, ministros, dirigentes y jueces. Su origen fue en muchas ocasiones un problema, y para muchos surgió la necesidad de esconderlo, creándose una ascendencia árabe y una adscripción tribal para asemejarse a la clase dirigente. Así como dice y de nuevo Ibn al-Qūtiyya: «esos mawālī se consideraban árabes aunque entre ellos había de procedencia hispana, que, con el paso del tiempo, se auto consideraron de origen árabe».³¹

1.4 . La población indígena hispano-visigoda

Eran la población autóctona abrumadoramente mayoritaria aunque desconocemos las cifras. Muchos de ellos se convirtieron al Islam en un proceso de islamización y también de arabización de amplios sectores de esta población. Los árabes los bautizaron como musālīma, en cuanto a los que conservaron su religión como al ‘aḡam.³² Por lo que se refiere a los cristianos que permanecieron como tales, y que convivían con los musulmanes, hemos de decir que se mezclaron con ellos y aprendieron el árabe. Se les denominaba al- musta‘ribīn o mozárabes. En los primeros años de la conquista formaban la mayoría de la población, pero su número fue decayendo a medida que muchos de ellos se convirtieron al Islam.

De entre aquellos mozárabes, destacaron personalidades que cultivaron la lengua árabe, adoptaron nombres árabes y tuvieron un importante papel en el Andalus. Igualmente destacaron de entre ellos muchos traductores que llevaron al árabe una gran cantidad de libros

³⁰ Ibn al-Qūtiyya Mohammad Ibn ‘Umar, *Tārīj Ifitāh al- Andalus*. Ob.Cit., P. 17.

³¹ Ibn al-Qūtiyya Mohammad Ibn ‘Umar. Op.Cit., P.18.

³² Aḡmad Amīn, *Duhr al- Islām*, vol.3, Maktabat al- Nahda al- Masriyya, Ed.4, El Cairo,1966, p.153.

latinos y viceversa, gracias a su dominio de las dos lenguas. Esto convirtió al Andalus en un punto de encuentro entre la cultura árabe y europea. Entre ellos destaca Ýizun, un juez cristiano en Córdoba durante el califato de al- Hakam al- Mustansir. En algunas ocasiones hacía de intérprete entre el califa y las embajadas extranjeras.³³

1.5. Los muladíes

Normalmente con este nombre se hace referencia al individuo nacido de padres indígenas convertidos al Islam. Pero en realidad, la composición de este grupo social debió de ser más compleja, especialmente a medida que se fue haciendo el mayoritario conforme el número de conversiones crecía. Según el historiador al -Sa'īd 'abd al-'Azīz Salīm, es la generación que nació de padres musulmanes, ya fueron árabes o beréberes y madres españolas u otras, y crecieron en el Islam. Los Fātihūn árabes o beréberes, optaron con casarse con indígenas, muchos de los cuales lo hicieron con españolas. Por vía de este conducto, el Islam y su lengua se propagaron en el Andalus con la consiguiente mezcla de los conquistadores árabes y beréberes con la de los aborígenes, dando como consecuencia la aparición de la generación de los nativos.³⁴

Como decimos, este grupo formaba la inmensa mayoría de la población en la época omeya, hasta que llegó un momento en el que no tuvo sentido esta distinción. De entre estos muladíes destacaron muchos personajes, como el propio Ibn Hāzm. La pureza de la sangre era, cuando menos, un mito, a pesar de que se mantuvieran estructuras de tipo pánico o el recuerdo del linaje. Esta pureza no podía ser mantenida más seguramente que al nivel teórico. Ni siquiera los emires y califas omeyas pudieran haberla mantenido realmente, ya que muchos de ellos eran descendientes por línea materna de mujeres no árabes.³⁵

1.6. Los judíos

Los judíos formaban un grupo dentro de la población hispana desde antes de la conquista árabo-beréber. Pero su Situación política y social deteriorándose conforme se iban endureciendo las medidas contra ellos. En el Andalus en cambio, por lo general, gozaron de gran libertad en calidad de Dimíes, o protegidos. Tenían libertad religiosa, de trabajo, de

³³ Mūnis Husain, *Ma'ālim tārīj al-magreb wa-l- andalus*, Dār Matābi' al- Mustaqbal, El Cairo,1973, p.24.

³⁴ Al -Sa'īd 'abd al-'Azīz Salīm, *Tārīj al-muslimīn wa tārījihim fī al-andalus min al fath al 'arabī hatta suqūt al jilāfah fī qurtuba*, Dār al-Ma'ārif, Beirut,1962, p.128.

³⁵ Ibn Dhiyya, *Al -mutrib min aš'ār al- magrib*, Dār al-Ma'ārif, El Cairo, 1968, p.11.

circulación y de propiedad. Conocemos por las fuentes escritas, algunos de los lugares donde se encontraban importantes grupos de población judía, se trata de núcleos urbanos como Granada, llamada precisamente “la Granada de los judíos”.³⁶ Lo mismo ocurría en Córdoba, Toledo, Sevilla, Zaragoza y Málaga. Los judíos monopolizaban algunas profesiones y oficios que les aportaban grandes beneficios, como la trata de esclavos y el comercio de la seda y especias. “Gracias a su riqueza podían enviar remesas a sus hermanos de Marruecos, Oriente y Europa.”³⁷

Por eso los judíos desempeñaron un papel importante en el Andalus, tanto en la vida económica como en la cultural, había entre ellos médicos, filósofos, traductores y poetas. Uno de ellos es Hasdai Ben Šavrot, quien fue médico del califa al-Nāsir y al que atribuía la misión de recibir a muchos embajadores de países extranjeros. Los judíos estaban igualmente presentes en la vida política en tiempos de los reinos de taifas, especialmente en el reino de Granada. Allí uno de ellos, llamado Ibn Nagrīla alcanzo la categoría de ministro, llegando, a tener mucho poder, lo que hizo que los judíos ocuparan muchos de los puestos del estado. Los judíos eran un elemento muy importante en el comercio y la administración. Se confió a muchos de ellos puestos importantes en el estado, y “algunas profesiones fueron asignadas exclusivamente a ellos.”³⁸

1.7. Los esclavos

Este sobrenombre se daba en el siglo XI en al Andalus a los esclavos traídos de Europa y del norte de España.³⁹ La mayoría de éstos eran traídos siendo aún niños de las orillas del Danubio. Se les educaba en un sistema militar y se les entrenaba para formar parte del servicio de los palacios. También se les formaba militarmente para formar parte del séquito encargado de mirar por la seguridad del califa o del ejército. “Los que formaban parte del servicio de los palacios eran castrados para poder servir a las mujeres. La mayoría de los que comerciaban con ellos eran judíos, que tenían talleres especiales para castrar en Europa,

³⁶ Ibn al-‘Abār Abū ‘Abd Allāh Moḥammad Ibn ‘Abd Allāh, *‘Itāb al-Kitāb*, Ed. Mūnis Ḥusain, Vol.1,p.121.Ed. 2, Dār al-Ma‘ārif, El Cairo, 1985, p.122.

³⁷Ibid. P. 322.

³⁸ Mūnis Ḥusaun, *Ma‘ālim tārīj al-magrib wa-l- andalus*.Op.Cit, P.211.

³⁹ Al –Nusaybī Ibn Ḥawqāl, *Sūrat al- ‘ard*, Dār al- Ḥayāt, Beirut, 1965, p.333.

especialmente en Francia.⁴⁰ Esta práctica está prohibida en el Islam, sin embargo, aumentó el número de castrados en la época de ‘Abd al-Raḥmān al- Nāsir, llegando su número, solo en Córdoba, a trece mil setecientos cincuenta.⁴¹

Algunos historiadores creen que el objetivo por el cual los omeyas se apoyaron en este elemento étnico, fue limitar la presencia de árabes y beréberes, disminuyendo así su poder sobre el ejército. Se pretendía de esta forma controlar su influencia y su poder para evitar que pudieran utilizarlos en las rebeliones en contra del estado. Durante el emirato se habían producido una enorme cantidad de levantamientos y rebeliones que protagonizadas por los árabes y beréberes en contra fundamentalmente de los omeyas, pero también de luchas que tuvieron lugar entre árabes y beréberes. Así pues, en vez de producirse una rivalidad entre los elementos étnicos básicos, que eran los árabes y los beréberes, esta lucha se extendió a tres étnicas, lo que influyó negativamente en varios aspectos.⁴²

La influencia de los esclavos en la sociedad andalusí, puede verse fundamentalmente en algunas expresiones culturales. “Trajeron consigo desde sus países de origen, muchas de sus tradiciones, costumbres y artes. Estaban especializados en serie de estilos musicales y danzas populares que posteriormente les fueron asignados, como la música y la danza esclavas.”⁴³ El orientalista español Julián Ribera piensa que *«los esclavos representan el elemento étnico europeo en Al Andalus, y gracias a ellos se difundieron algunas formas poéticas que se extendieron desde el Andalus hacia las zonas europeas influyendo en ellas.»*⁴⁴

1.8. Los normandos

En realidad no se trata de un grupo social con una incidencia social significativa en el Andalus. Su presencia está atestiguada localmente por Al –Tamasānī:

*«es un elemento étnico que se introdujo en Al Andalus desde el año, 844 con las invasiones marítimas de las costas andalusíes. Muchos de ellos se integraron en familias locales. Se convirtieron al Islam y habitaron en los alrededores de Sevilla, mezclándose con sus gentes. Se dedicaron a la agricultura, a la cría de animales y a la fabricación de quesos.»*⁴⁵

⁴⁰ Metz, Adam, *Al- ḥadārā -l-‘arabiyya fī al- qarn al-rābi‘ al-ḥiṣrī*, Trad. Moḥammad ‘abd al-Hādī Reda, Vol.2, Ed.3, Maṭba‘a t Ḥannat al- Ta’līf wa al-naṣr, El Cairo, 1957, p.157.

⁴¹ Ibn al-Qūtiyya Moḥammad Ibn ‘Umar, *Tārīj Ifṭitāh al- Andalus*. Op. Cit., P.22.

⁴² Amīn Ahmad, *Duhr al- Islām*, Vol.3, Maktabat al-Nahda al- Nasriya, Ed.4, El Cairo, 1966, p.211

⁴³ Al-Tartūṣī, *Al- Ḥawādīṭ wa-l-Bida‘*, Al- ta‘ābi, Túnez, 1959, p.78.

⁴⁴ Al -Sa‘īd ‘abd al-‘Azīz Salīm, *Tārīj al-muslimīn wa tārījihim fī al-andalus min al fath al ‘arabī ḥatā suqūt al jilāfa fī qurtuba*, Dār al-Ma‘ārif, Beirut, 1962, p.97.

⁴⁵ As -Sa‘īd ‘Abd al-‘Azīz Salīm, *Tārīj al-Muslimīn*. Op. Cit., P.111.

2. La Dinastía Omeya entre el Emirato (756-929) y el califato (929-1031)

En este apartado intentamos acercarnos a los Omeya que marcaban la presencia de los musulmanes en la península Ibérica. ¿Quiénes son y de dónde provienen? ¿Cómo se desvanecía su imperio? La palabra Omeya significa un nombre y una dinastía musulmana de origen árabe y mequí, la de los Banū Umayya. Es un linaje de la tribu de Qurayš, a la que pertenecía también el Profeta Moḥammad. El más antiguo representante de la familia Omeya que se conoce, es ‘Abd Menāf (c.490), padre de ‘Abd Šams (c.515) y abuelo de Ummaya. La dinastía Omeya está integrada por dos ramas: la de los sufyaníes, a la que pertenecen los califas Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān (661-680) y Yāzīd ibn Mu‘āwiya (680-683) y la de los marwaníes con Marwān ibn Mu‘āwiya (684-685); esposo de ‘Āiša, la hija del Profeta Moḥammad y ‘Abd al-Malik (685-705), que fue abuelo de ‘Abd al-Raḥmān I de Córdoba (756-788).

El primer descendiente omeya que tomó poder, fue Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, quien derrotó a ‘Alī bnū Abī Fālib, así se abría un nuevo periodo para la civilización musulmana. El califato Omeya comenzó con el gobierno de Mu‘āwiya ibn Abī Sufyān, que había tomado el mando tras una larga guerra con el último califa de la época rāšīdī, ‘Alī bnū Abī Fālib habiéndose bautizado este año como el de la “*yamā‘ah*” ya que anunciaba la unidad de la “*umma*” la autoridad del califa. Con este gesto Mu‘āwiya que era conocido por su inteligencia y su política basada en la diplomacia, pretendía conquistar los corazones de sus discípulos. Después de la llegada de los musulmanes en la península ibérica, la mayor parte de esta tierra se convirtió en una nueva provincia del califato islámico de Damasco.

Al frente de este territorio se colocó a un gobernador que actuaba como delegado del califa musulmán, por entonces perteneciente a la dinastía Omeya, con capital en la ciudad de Damasco. Los musulmanes realizaron algunas incursiones por el norte de la península, pero fueron derrotados por los asturianos en Covadonga en 722. También penetraron en suelo franco, donde ocuparon ciudades como Narbona, pero sufrieron un duro golpe ante el ejército de los francos en las proximidades de Poitiers en 732. Esta batalla supuso el fin de la expansión árabe musulmana en Europa. A mediados del siglo VIII tuvo lugar un hecho clave, la dinastía Omeya fue víctima de la revolución Abasí, familia que se adueñó del Califato. Un miembro de la familia derrotada -se trataba de ‘Abd-al-Raḥmān I- logró escaparse,

refugiándose en el-Andalus, donde, gracias a los apoyos que encontró, se proclamó emir. Con él comenzaba en el Andalus el período conocido como emirato independiente.

2.1. El emirato omeya de Córdoba (755-929)

El único sobreviviente de los omeyas, ‘Abd al-Raḥmān I o al- Dājil, se exiliaba al Magreb, zona por entonces refugio de todas las disidencias debido a su alejamiento de las capitales califales (la anterior Damasco y la posterior Bagdad). Huésped de tribus beréberes junto a un puñado de aliados, ‘Abd al-Raḥmān recaba apoyos entre las tropas sirias de al-Andalus, hasta que en septiembre del año 755 desembarca en Almuñécar. Con el apoyo del “*Yund*” o ejército sirio de al -Andalus, venció al gobierno de los abbasíes en la batalla de Al-Musara en 756 y es nombrado emir por sus partidarios.

‘Abd al-ḥaḥmān I, llamado también al-Muhāyir (el emigrante), gobernará a la defensiva, esto es, pendiente de las conspiraciones de los partidarios de los abbasíes y otros grupos, particularmente los beréberes y los yemeníes, que se rebelarán varias veces entre los años 766 y 776. ‘Abd al-Raḥmān I se apoya en el ejército, que es aumentado en efectivos, y nombra para los cargos de la administración a miembros de su clientela. Se rodea también de una guardia personal de mercenarios, y para financiar todo ello aumenta los impuestos. El-Andalus se hace así políticamente independiente, aunque ‘Abd al-Raḥmān I evitará hacer explícito su no reconocimiento del califa de Bagdad para mantener la apariencia de unidad en la “*umma*” o comunidad de musulmanes. El Andalus siguió reconociendo al Califa Abasí como líder espiritual del mundo musulmán. ‘Abd al-Raḥmān I fijó su capital en la ciudad de Córdoba e inició la tarea de construcción de un estado independiente en el Andalus. Para ello necesitaba fundamentalmente tres cosas: un ejército, unos ingresos económicos, y sofocar las posibles revueltas de sus enemigos.

En primer momento convivieron en la península grupos heterogéneos que generaron posteriormente la sociedad andalusí. El proceso no fue sencillo, ni resulta fácil tampoco llegar a conocer los mecanismos exactos de la transformación y la aculturación que dieron como resultado el nacimiento de unas estructuras sociales relativamente homogéneas, sobre todo la consolidación del estado omeya a partir del siglo X. A su muerte, el-Andalus es un Estado totalmente estructurado, le sucederán otros cuatro emires antes de que el país se independice también en el plano religioso, dando lugar al califato de Córdoba.

2.2. El califato Omeya de Córdoba (929-1031)

En 929, ‘Abd al-Raḥmān III de Córdoba, después de someter a los mozárabes de la Sierra de Ronda, había proclamado el Califato Omeya en el Andalus, temiendo la expansión de la herejía chií en Túnez- la “*umma*” había quedado escindida por la creación del califato chií de los fatimíes y viendo que ya era nulo el poder religioso del califa Abbasí. Era un importante paso en el fortalecimiento de al-Andalus, cargo en el que confluían el poder político y el religioso. «*Nos parece oportuno que, en adelante, seamos llamado Príncipe de los Creyentes*», se escribía en una carta que el nuevo califa envió a sus gobernadores.

El Califa residía en el alcázar de Córdoba, situado junto a la gran mezquita. Unos años después de su auto proclamación, ‘Abd-al-Raḥmān III ordenó construir, al oeste de la capital, la impresionante ciudad-palacio de Madīnat al-Zahrā’⁴⁶, convertida en residencia califal y en el centro del poder político de Al-Andalus. Con ‘Abd-al-Raḥmān III, los omeyas consolidan su posición de poder y al mismo tiempo consolidan la posición del país en el exterior. Tras la ocupación de Melilla en 927, a mediados del siglo X, el poder del califato se extendía, asimismo, hacia el norte y en el 950 el Sacro Imperio Romano-Germánico intercambiaba embajadores con Córdoba. En el norte de la península Ibérica los pequeños reinos cristianos pasan a formar parte de las posesiones feudales del Califato, sometiéndose a su superioridad y arbitraje, soportando toda clase de imposiciones a cambio de la paz. Esta es la etapa política de mayor esplendor, en la península Ibérica, de la presencia islámica, aunque la misma durará poco tiempo, este esplendor no podía perdurarse sobre todo con la llegada de los beréberes y de los eslavos.

El desafío al poder central de Córdoba fue una constante en las grandes familias nobles musulmanas asentadas en las diversas regiones del Andalus y la población se dividió en tres grandes grupos: los andalusíes, los eslavos (Al-Saqāliba) y los beréberes. A esta consideración Montgomery Watt añade que, debido a la orografía de la península Ibérica, se producían problemas de comunicación con el gobierno central lo que hacía que cada región tendiese a formar una unidad política en sí misma de tal suerte que el poder efectivo lo ejercía cada gobernante local.

⁴⁶*Cuadernos de Madinat al-Zahra, Vol. 5.* Córdoba, 2004. Se recogen en este número las Actas de las IV Jornadas de Madinat al-Zahra, Nuevas investigaciones sobre el Califato de Córdoba en "Estudios" y la "Crónica del Conjunto" entre 1998 – 2003, pp.523-527 .

2.2.1. La supervivencia de los Omeyas

Tras la desintegración del califato de Córdoba, el linaje de los omeyas se diluye lentamente en la población de Al-Andalus. A finales del siglo XVI, el morisco granadino Fernando de Córdoba y Valor, descendiente de los omeyas, será elegido rey de los moriscos durante la llamada guerra de las Alpujarras, cambiando su nombre cristiano por el árabe Muḥammad ibn Umayya, que pasará a las crónicas como Abén Humeya. Algunos genealogistas y arabistas piensan que el apellido castellano Benjumea y sus variantes (Benhumea, Benhameda, Benumeya, etc.) procede del árabe Ibn Umayya y por tanto sus portadores podrían ser descendientes de los omeyas.

El color verde del estandarte omeya sobrevive hoy en la bandera de Andalucía (junto al color blanco de los almohades, ya que la enseña andaluza es la bandera andalusí, la arbondaira) y en las banderas de varios estados árabes, aquellos cuyas enseñas están formadas por los colores que representan a las grandes dinastías: negro en recuerdo de los abbasíes, blanco por los omeyas, rojo por los hachemíes, con adición, generalmente, del verde del islam. Son ejemplos de esta combinación de colores las banderas de Palestina, Sudán, Iraq, Kuwait o Sahara Occidental entre otras muchas.

2.3. La crisis de los finales del siglo X y comienzos del siglo XI

El collar de la paloma se considera como una fuente considerable de informaciones históricas, sociales y culturales. En el capítulo veinte descubrimos que el general Gálilb mató al hijo de Zakariya ibn Yahyà al-Tamīmī, sobrino del cadí de Córdoba Moḥammad ibn Yahyà en la famosa batalla de la frontera. Pero el capítulo de la risāla que nos da más acontecimientos es el veinte ocho, revela claramente y sin insiniasiones sucesos históricos interesantes como podemos ver en los siguientes ejemplos:

«انقطعت دولة بني مروان و قتل سليمان الظافر أمير المؤمنين و ظهرت دولة الطالبيّة و بويع علي ابن حمود الحسنی المسمى بالناصر بالخلافة و تغلب على قرطبة و تملكها و استمد في قتالها أياها بجيوش المتغلبين و الثوار في أقطار الأندلس.» (ص.174)

« Fue derribada la dinastía de los Banū Marwān, fue muerto Sulaymān al- Zāfir, Príncipe de los Creyentes, apreció la dinastía Tālibiya y 'Alī ibn Ḥammūd al- Ḥasanī, llamado al- Nāsir, fue proclamado Califa, conquistó Córdoba y se señoreó de ella tras valerse para asediarla de tropas rebeldes y de partidas alzas en las distintas comarcas de al- Andalus.»(cap.28,p. 278),

« دخلت أنا قرطبة في خلافة القاسم بن حمود المأمون » (ص176)

A través del *Collar de la paloma* se llega a significar la dimensión histórica e intrahistórica de Córdoba, y establecer la red semántica de los niveles ideológicos de la realidad cordobesa: «Murió mi hermano de la peste que hubo en Córdoba en el mes de dūlqi'da del año 401». (c.28.p.276). Además de estos sucesos que hemos retenido en el *Tawq*, hemos visto interesante en este capítulo, exponer al lector de esta tesis un cuadro panorámico del contexto político de la España musulmana del siglo XI, siglo más decisivo de la presencia musulmana en el Andalus y también acercarse del pensamiento de Ibn Ĥazm y ver en qué condiciones ha escrito su *Collar de la paloma*.

Un nombre marcaba el fin del siglo X y el principio del siglo XI, se trata de Muĥammad bnū Abī 'Āmir, محمد بن أبي عامر المنصور بالله (Algeciras, 940 - Medinaceli, 1002), conocido por los españoles como el Manzor, al -Manzōr o el Mensūr (el victorioso con Dios), fue un líder militar y político del Califato de Córdoba. Vino al mundo en el seno de una familia terrateniente árabe de origen yemení establecida en la región de Algeciras desde la conquista de la Hispania visigoda. Fue beréber de su linaje maternal, uno de sus antepasados, participaba con Tariq en 711 en su instalación en la península. Tras la toma de la antigua ciudad de Carteia, Tariq recompensó al fundador del clan amirí con el territorio de «Turrush», en la cora de Algeciras. Algunos amiríes ocuparon las funciones de cadí y de juristas relacionados con los yemeníes ma'afir.

A su padre, 'Abd Allāh, se le describe como un hombre piadoso, bondadoso y ascético, que murió en Trípoli cuando regresaba de su peregrinación a la Meca. Su abuelo materno se destacó en el reinado de 'Abd al-Raĥmān III como médico y ministro del Califa. Muy joven, el Mansor se trasladó a Córdoba, donde acabó sus estudios de derecho y de letras bajo la tutela de sus tíos. Después de ocupar un modesto puesto de memorialista en la Mezquita de Córdoba, el joven pronto destacó por sus cualidades, e inició su fulgurante carrera política como escribano y secretario de la sala de audiencias del qādī (juez) Ibn al-Salīm. Pronto llamó la atención del taimado visir Ŷa'far al-Mušafī, amo de la administración civil, que le introduciría en la Corte califal. En 967 se convirtió en intendente del príncipe 'Abd-al-Raĥmān, hijo y heredero del califa al-Ĥakam II y de su favorita, la esclava vascona Subĥ, con la cual estableció una relación privilegiada sumamente beneficiosa para su carrera.

En 968 fue nombrado tesorero del califa; al año siguiente, fue promovido a cadí de Sevilla y de Niebla y en 970, a la muerte del príncipe ‘Abd al-Raḥmān, (acaecida a los ocho años de edad) pasa a ser el administrador del joven heredero, Hišām II. Comenzó a llenar sus bolsillos con el dinero de las arcas reales, siendo acusado de malversación. Sin embargo, gracias a sus contactos, fue capaz de maquillar las cuentas y salir no ya impune, sino beneficiado del proceso. El Mansor recibe una disculpa oficial y obtiene el cargo de la shurta media (policía urbana), convirtiéndose así en un gran dignatario de al-Andalus. Siendo ya uno de los personajes más importantes del Califato, se hizo construir un suntuoso palacio en Al-Rusāfa, a una legua al norte de la capital. Poco después se convirtió en gran qādī de las posesiones omeyas en el Magreb, intendente del ejército del general Gālib en 972, lo que le permitió establecer estrechas relaciones con los jefes beréberes.

El califa al-Ĥakam, viéndose muy enfermo, designó oficialmente en febrero de 976 a su hijo Hišām como sucesor. Al- Ĥakam murió el 1 de octubre y dejó un rey niño de once años. Aliado con el al-Mušafī, Muḥammad desbarató inmediatamente una conspiración contra Hišām que vivía recluido en el palacio de Madinat al-Zahra sin ejercer en lo más mínimo el poder político. Dos años más tarde, en 978, ya tras haber convertido a Hišām II en una marioneta política y postergado a personajes tan influyentes como al-Mushafī y Galib, el Mansor se hizo nombrar ḥāyib, una especie de mayordomo de palacio o primer ministro, dignidad que le permitió ejercer una autoridad absoluta sobre todo el territorio hispanomusulmán. El Mansor logró hacerse del poder en 981, con el beneplácito de Hixán II.

En la práctica, controló él solo el poder desde 981 hasta 1002. Se caracterizó por una represión radical a la cultura, maltrata a los mozárabes y perseguía a los judíos que se refugiaron en el norte. Desde entonces sus expediciones asentarán su poder por encima del califa, al que dominará, y hará temblar a los reinos cristianos. El Mansor, que basó su poder en el ejército, integrado sobre todo por soldados beréberes, organizó terroríficas campañas contra los cristianos del norte peninsular. Su primera hazaña, fue en 977, y desde entonces, más de cincuenta campañas victoriosas realizó el Mansor entre los años 978 y 1001 en nombre de Allah. Su primera decisión fue expulsar del ejército califal a la mayor parte de los mercenarios eslavos los cuales, con el paso del tiempo, habían llegado a constituir una verdadera casta de privilegiados en la corte cordobesa y sustituirlos por unos 20.000 beréberes, reclutados por él mismo en el norte de África, medida que le proporcionó una enorme popularidad. Así mismo, emprendió una profunda reestructuración de sus tropas con el propósito de acabar con la organización tribal de éstas, lo que era fuente de continuos

conflictos, dispersando en diferentes unidades a los miembros más destacados de cada familia.

Dotado de una personalidad carismática y de un gran talento militar, entre los años 977 y 1002 llevó a cabo un total de 56 campañas en tierras cristianas sin conocer la derrota, razón por la cual recibió el sobrenombre de al-Manṣūr (el Victorioso), con el que pasaría a la historia. Organizó numerosas razzias en los reinos cristianos provocando la retirada de éstos de nuevo hacia la Cordillera Cantábrica. Sus campañas militares, durante los últimos años del siglo X, afectaron tanto al norte de África como a todo el norte de España: victorioso contra el rey de León Ramiro III en 978, reactiva la guerra santa en 980, batalla contra Zamora en 981, Barcelona 985, Coimbra 987, Según y Eslonza 988, Santiago de Compostela 997, 999 Pamplona, 1002 San Millán de la De. En 987 arrasó Asturias y derribó San Tiago de Compostela en 997.

La crónica comenta que este año fue terrible para los cristianos, el Mensor devastaba Santiago de Compostela y llevaba hasta Córdoba las Campanas de su catedral sobre los hombros de los prisioneros cristianos. Este caudillo muere el 10 de agosto de 1002 en Madīnat al-Salām la actual Medinaceli tras sufrir una derrota en Qal‘at al Nusūr hoy llamada Calatañazor. Le sucedieron sus hijos ‘Abd al-Malik y Sanchuelo hasta 1009, año que marcó el comienzo de la guerra civil “fitna” que inició el proceso de una larga etapa de fragmentación o de descomposición política del Andalus.⁴⁷

3. La guerra civil de los comienzos del siglo XI

Los síntomas de la descomposición del califato de Córdoba se mostraban claramente en la época de Hišām II (también conocido como Hixem II) nacido en 965 y muerto en 1013. Fue el tercer califa de Córdoba, de la dinastía de los Omeyas, este califa de Córdoba figuraba como gobernante, pero sin ninguna influencia política, en 997 fue forzado a ceder oficialmente el control absoluto del gobierno a el Mansor, con quien el Califato alcanzó su máxima extensión territorial a costa de los reinos cristianos. Estaba en el gobierno entre 976-1009 y 1010-1013. Hisham II sucedió a su padre al-Ĥakam II como Califa de Córdoba en 976 con tan solo 11 años de edad, su madre, la concubina vasca Subĥ, y el visir (primer ministro) Ja‘far al-Mušāfi

⁴⁷ M’hammad, Benaboud, «La caída de Córdoba según las fuentes andalusíes», en Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, en Andalucía entre Oriente y Occidente, Córdoba, 1986, pp.71-77.

como regentes. El general Gālib y Al-Manṣūr ibn Abī ‘Āmir (el Mansor), tutor de Hišām II, se las arreglaron para evitar que los eunucos pusiesen en el trono a un hermano de al-Ĥakam II como ya hemos mencionado anteriormente.

Tras la muerte de el Mansor en 1002 su hijo ‘Abd al-Malik al-Muẓaffar (1002-1008) se hizo con el poder, afianzando su posición con sucesivas campañas militares contra Navarra y Barcelona. Pero fue asesinado por ‘Abd al-Raĥmān Sangul (1008-1009). En 1009 un levantamiento popular encabezado por Muĥammad II al-Mahdī depuso a Sangul y Hišām II que fue encarcelado en Córdoba. En los siguientes años se produjeron varios cambios en el poder por la guerra entre beréberes y árabes. La desaparición del victorioso en los comienzos de este siglo, dio como resultado a una compleja crisis. El último rey omeya de Córdoba Hišām II, fue débil, según Ibn ‘Idārī y Ibn al-Jatīb:

«rubio, de ojos azules oscuros muy grandes, enjuto de rostro, barba rojiza, el cuerpo bien formado y las piernas cortas»,⁴⁸

«Hišām II no podía estar al tanto de ninguna administración, ya fuesen asuntos grandes o pequeños, pues era un ser débil, despreciable, y preocupado solamente por sus pasatiempos y juegos con niños y niñas.»⁴⁹

Este último rey débil del califato de Córdoba a pesar de que no ejecutaba el poder, guardaba el título oficial de rey durante treinta y siete años. Este largo tiempo de debilidad califal, condujo al aumento de las luchas entre los elementos étnicos de la sociedad, sobre todo después de la muerte del Mensor. En menos de treinta años nueve califas se sucedieron en el trono, en este apartado intentamos destacar los sucesos más sobresalientes en la escena de la guerra civil cordobesa.

3.1. Muĥammad II al -Mahdī

En árabe: المهدي بالله محمد بن هشام. (Córdoba, 980 – 23 de julio de 1010). Cuarto califa omeya del Califato de Córdoba entre 1009 y 1010. Muĥammad II, que adoptó el título de al-Mahdī billāh (el bien guiado por Alá), ocupó el trono califal en dos cortos periodos separados por

⁴⁸ Ibn ‘Idārī, *Bayān III*, pp. 56-58.

⁴⁹ Citado por Julio Baldeón en Cuadernos de Historia, N° 16, Universidad de Madrid, 1987.p.61.

apenas unos meses. Su primera etapa como califa se inicia el 15 de febrero de 1009 cuando un levantamiento popular triunfó en Córdoba y expulsó al nefasto Hišām II y a su hombre fuerte, ‘Abd al-Raḥmān que, como hijo de el Mensor, venía ejerciendo el poder real sobre el califato. Sin embargo, su enfrentamiento con la etnia beréber provocó que en el mismo año de su proclamación como califa perdiera el trono a manos de Sulaymān al-Musta‘īn que con el apoyo beréber y el del conde castellano Sancho García derrotó, el 1 de noviembre de 1009, al ejército califal en la batalla de Alcolea obligando a Muḥammad II a refugiarse en Toledo.

Su segunda etapa como califa se inicia el 10 de mayo de 1010 cuando tropas eslavas al mando del general Wāziḥ, apoyadas por tropas catalanas del conde Borrel II, derrotan al ejército de Sulaymān y reponen nuevamente a Muḥammad en el trono cordobés; en él se mantuvo hasta su asesinato, ocurrido el 23 de julio de 1010, por orden de su jefe militar, el general Wāziḥ. Tras este suceso, fue repuesto en el trono Hišām II, que así volvía a ocupar el califato por la segunda vez.

3.2. ‘Abd al-Raḥmān Sanchuelo

Caudillo amirí del Califato de Córdoba y valido de Hišām II (Córdoba, 983 - Córdoba, 1009), hijo de el Mensor, fue ministro del califa Hišām II. Los cordobeses se sublevaron contra él debido a su designación como heredero del califato. Se granjeó la enemistad de los omeyas que, acaudillados por el príncipe Muḥammad II al-Mahdī, le asesinaron. Los cronistas de la época le llamaban Sanchuelo porque se parecía mucho a su abuelo materno Sancho Garcés II, rey de Navarra, quien entregó a su hija Abda (Urraca) de Navarra al Mansor como parte del pacto de paz negociado; no renegó nunca del cristianismo.

3.3. Sulaymān al-Musta‘īn

En árabe: سليمان الثاني, quinto califa omeya del Califato de Córdoba en 1009 y desde 1013 a 1016. En su primera época como califa (1009) ocupó el trono tras derrocar, apoyado por los beréberes y por el conde castellano Sancho García, a Muḥammad II al-Mahdī al que venció el 1 de noviembre de 1009 en la batalla de Alcolea, y adoptó el título de al-Musta‘īn billāh (el que busca el auxilio de Alá). La huida a la ciudad de Toledo de Muhammad II permitió al califa depuesto organizar un poderoso ejército eslavo al mando del general Wāziḥ y, con el apoyo de tropas catalanas al mando del conde Borrell II, venció a Sulaymān en mayo de 1010 obligándolo a dejar Córdoba y el trono. La recuperación del trono por Muḥammad II fue efímera ya que el 23 de julio de 1010 fue depuesto y tras morir asesinado, sustituido por el antiguo califa Hišām II que el mismo había obligado a abdicar. Hišām II no fue reconocido

por Sulaymān quien, apoyado por las tribus beréberes, mantuvo una guerra civil hasta que el 9 de mayo de 1013 ocupó la capital cordobesa iniciando, tras hacer asesinar a Hišām II, su segunda etapa como califa (1013-1016). Esta victoria había sido debida a su aliado Sancho García, Conde de Castilla del 995 al 1017, que se llamaba también el de los buenos Fueros.

Sucedió a su padre García Fernández, Salió al encuentro del Mansor en la Batalla de Cervera en el año 1000 y fue derrotado no sin antes causar un gran número de bajas en las filas del Mansor. Participó junto con Sancho III de Navarra y Alfonso V de León en la famosa batalla de Calatañazor donde el Mansor sufrió su primera derrota importante. Este Sancho, apoyó Sulaymān al-Musta‘īn en las luchas civiles cordobesas, recibiendo a cambio varias plazas en la línea del Duero (Osma, San Esteban de Gormaz, Clunia, Berlanga de Duero, Sepúlveda, Peñafiel) .Conocido como "el de los Buenos Fueros" por los privilegios que dio a diversas poblaciones de Castilla. Fue el fundador del Monasterio de San Salvador de Oña en 1011, donde actualmente está enterrado.

Para aplacar a las distintas etnias que dominaban el califato, árabes, beréberes y eslavos, Sulaymān al-Musta‘īn inició una política de concesión de cotas de poder a las principales familias que realmente eran las que dominaban las distintas provincias ya que el poder real de Sulaymān estaba localizado exclusivamente en Córdoba. Con esta medida, en la que puede verse el germen de los futuros reinos de taifas, Sulaymān no logró el objetivo perseguido ya que en 1016 el gobernador de Ceuta, ‘Alī ben Ĥamūd al-Nāṣir, se puso en marcha contra Córdoba al frente de un poderoso ejército haciendo su entrada en la capital el 1 de julio y, tras ejecutar a Sulaymān se proclamó califa.

3.4. ‘Alī ben Ĥamūd al-Nāṣir

En árabe: علي بن حمود الناصر , sexto califa del Califato de Córdoba, primer perteneciente a la dinastía hammudí, desde 1016 a 1018. Fue nombrado gobernador de Ceuta por el califa Sulaymān al-Musta‘īn, dentro de su línea política de distribuir el gobierno del califato entre las distintas familias con influencia para así acabar con la anarquía en que se hallaba sumido el reino. ‘Alī ben Ĥamūd pronto fijó su objetivo político en hacerse nombrar califa, para lo cual no dudo en presentarse como descendiente directo de ‘Alī, el yerno del Profeta Mahoma. Tras desembarcar en Algeciras y apoderarse de Málaga, se dirigió a Córdoba, conquistándola el 1 de julio de 1016. Tras decapitar a Sulaymān al-Musta‘īn, se proclamó califa adoptando el título de al-Nāṣir li-dīn Allāh (el defensor de la religión de Alá).

Su política de estricta observancia de las leyes, junto al trato igualitario dado a las distintas etnias dominantes en el califato, hizo que fuera inicialmente aceptado por el pueblo. Pero la aparición en escena de un pretendiente al trono en la figura del omeya ‘Abd al-Raḥmān IV, hizo que ‘Alī ben Hamūd -hasta entonces prudente- buscara apoyo entre los beréberes y se apartara tanto de árabes como de eslavos. Ello hizo que perdiera la aceptación popular de la que había gozado hasta entonces y fuese asesinado el 22 de marzo de 1018. A su muerte, y junto a ‘Abd al-Raḥmān IV, surgió otro pretendiente al trono: el hermano de ‘Alī ben Ḥamūd y gobernador de Sevilla, al-Qāsim al-Ma’mūn.

Como sucesor de ‘Alī se considera a ‘Abd al-Raḥmān IV quien, aunque fue proclamado califa el 29 de abril de 1018, nunca llegó a penetrar en Córdoba para hacer valer sus pretensiones, por lo que su califato fue exclusivamente nominal. Los Hammudies o Banū Ḥamūd , en árabe: بنو حمود , constituyen una dinastía de etnia beréber fundada por ‘Alī ben Ḥamūd al-Nāṣir, y cuyos ancestros se encuentran en los idrisíes al descender del fundador de éstos, Idrīs I. Esta dinastía ḥamūdī proporcionó al califato de Córdoba tres califas, ‘Alī ben Ḥamūd al-Nāṣir, al-Qāsim al-Ma’mūn. y Yaḥyà al-Muḥtal.

3.5. ‘Abd al-Raḥmān ben Muḥammad

En árabe: عبد الرحمن بن محمد (Córdoba ¿? – Guadix, 1018), también conocido como ‘Abd al-Raḥmān IV. Séptimo califa del Califato de Córdoba, sexto perteneciente a la dinastía omeya, en 1018. Miembro de la familia omeya, se retiró de la corte cordobesa al iniciarse las luchas por el poder en tiempos del califa Hisham II. Estando refugiado en Valencia, donde se encontraba al acceder al trono el hamudí ‘Alī ben Ḥamūd al-Nāṣir, en 1018 fue convencido por los partidarios de la familia de los omeyas para presentarlo como pretendiente legítimo al califato. Al frente de un poderoso ejército, cuando ‘Abd al-Raḥmān se disponía a marchar contra Córdoba, tras haber conquistado Jaén (marzo), conoció la noticia de que ‘Alī ben Hamūd al-Nāṣir había sido asesinado y que sus partidarios habían reclamado al hermano de este, que ejercía de gobernador de Sevilla, para que ocupara el trono vacante.

Los seguidores de los omeyas reaccionaron, proclamando a ‘Abd al-Raḥmān como califa (29 de abril de 1018), que adoptó el título de al-Murtadà (El que goza de la satisfacción divina). ‘Abd al-Raḥmān no resultó ser, sin embargo, el gobernante manejable que sus

patrocinadores habían creído. Así, aprovechando el ataque que las tropas omeyas realizaban contra Guadix, fue traicionado, y tras ser derrotado en el campo de batalla, asesinado.⁵⁰

3.6. Al-Qāsim ben Ḥammūd al-Ma'mūn

En árabe: القاسم بن حمود المأمون, fue el octavo califa del Califato de Córdoba y el segundo perteneciente a la dinastía hammudí. Gobernó entre 1018 y 1021 y en 1023, su primer califato, empezó tras el asesinato de su hermano el califa 'Alī ben Ḥamūd al-Nāsir el 22 de marzo de 1018. Este gobernador de Sevilla, acudió a Córdoba durante el vacío del poder producido tras el asesinato de su hermano, para proclamarse nuevo califa asumiendo el título de al-Ma'mūn (el que inspira confianza). Simultáneamente, los omeyas proclamaban califa a un miembro de su familia, 'Abd al-Raḥmān IV, quien al frente de un poderoso ejército se puso en marcha hacia la capital califal. Este primer escollo en el reinado de al-Qāsim se solucionó cuando 'Abd al-Raḥmān IV fue traicionado por sus aliados y encontró la muerte en el asedio a la ciudad de Guadix.

Ello le permitió gobernar durante tres años en una relativa calma, hasta que, en 1021, su sobrino Yaḥyà al-Muḥtal reclamó el trono alegando ser el legítimo heredero de su padre, el anterior califa 'Alī ben Ḥamūd al-Nāsir, y al frente de un ejército se dirigió a Córdoba. Al-Qāsim, sin el apoyo beréber que hasta entonces lo había mantenido en el trono, abandonó la capital califal y se refugió en Sevilla, lo que permitió a Yaḥyà proclamarse califa el 13 de agosto de 1021. Durante poco más de un año coexistieron dos califas, uno en Córdoba y otro en Sevilla, pero la incapacidad de Yaḥyà para sofocar las continuas rebeliones que se produjeron en su corte le obligó, en febrero de 1023, a abandonar su capital y a dejar libre el camino a su tío al-Qāsim, que así pudo regresar a Córdoba y recuperar el califato.

El segundo periodo como califa sólo se extendió hasta agosto de 1023, cuando al-Qāsim, ante la sublevación de los cordobeses por su mal gobierno, se vio obligado a refugiarse en Jerez, siendo sustituido por un califa omeya: 'Abd al-Raḥmān V. Durante su exilio, es hecho prisionero por su sobrino Yaḥyà al-Muḥtal y encarcelado en Málaga, donde sería ejecutado unos años después.

3.7. 'Abd al-Raḥmān V

⁵⁰ Ángel Lazaría, «Estructura social en al-Andalus durante el período de los Taifas, la cuestión del tribalismo», Actas del Segundo Coloquio Hispano marroquí de Ciencias Históricas», Granada del 6 al 10 de noviembre de 1989, pp.63-71.

En árabe: عبد الرحمن الخامس fue décimo califa del califato de Córdoba y séptimo perteneciente a la dinastía omeya, entre 1023 y 1024. Hermano de Muḥammad II al-Mahdī, el que fuera cuarto califa cordobés, fue elegido el 2 de diciembre de 1023 cuando los cordobeses decidieron expulsar del trono a la dinastía hammudí, entonces representada por al- Qāsim y sustituirla por la omeya legítima. Convertido en un mero títere de las distintas facciones que pululaban por la capital del califato, ‘Abd al-Raḥmān V, que adoptó el título de al-Mustansir billāh (El que implora el socorro de Alá), fue incapaz de sofocar los continuos disturbios. Su reinado apenas se extendió durante dos meses y medio ya que, el 17 de enero de 1024 fue ejecutado en el transcurso de uno de los motines que asolaban la ciudad por orden de su primo Muḥammad III⁵¹, a quien los amotinados habían proclamado nuevo califa.

3.8. Muḥammad ben ‘Abd al-Raḥmān bnu ‘Ubayd Allāh

En árabe: محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله, más conocido como Muḥammad III. Décimo primer califa del Califato de Córdoba y octavo perteneciente a la dinastía omeya entre 1024 y 1025. Fue elegido califa el 17 de enero de 1024 por los amotinados de una de las numerosas revueltas que asolaban Córdoba. Adoptó el título de al-Mustakfī billāh (el que se satisface con Alá) e inmediatamente mandó ejecutar a su predecesor y primo ‘Abd al-Raḥmān V. Su pésimo gobierno, caracterizado por medidas arbitrarias y crueles, le hizo perder cualquier apoyo popular. Así, en 1025, cuando tuvo noticias de que Yaḥyà al-Muḥtal uno de sus predecesores en el trono del califato, estaba organizando un ejército para dirigirse a Córdoba, decidió huir de la capital disfrazado de mujer y se refugió en la Marca Superior, la zona fronteriza con la capital en Zaragoza, pero antes de poder llegar, fue asesinado en Uclés (Cuenca).

3.9. Yaḥyà al-Muḥtal

En árabe: يحيى بن علي المعتلي, noveno califa del Califato de Córdoba; tercero y último perteneciente a la dinastía hamudí, entre 1021 y 1023 y entre 1025 y 1026. Hijo del califa ‘Alī ben Ḥamūd al-Nāsir, se negó a reconocer como sucesor de su padre y a su tío - al- Qāsim por lo que en 1021 abandonó el gobierno de la ciudad de Ceuta, que había heredado de su difunto padre cuando este accedió al califato. Tras desembarcar en Málaga, se dirigió al frente de un ejército beréber hacía Córdoba. Ante la inminente llegada de Yaḥyà, al- Qāsim huyó de la capital del califato y se refugió en Sevilla, dando lugar al primer periodo de gobierno de su

⁵¹M’ḥammad Benaboud, «La sociedad y la literatura andalusíes durante el período de los taifas», en Foro Hispánico, La sociedad Andalusí y sus Tradiciones Literarias, Groningen, N°.7, Octubre, 1994, pp.122-165.

sobrino Yaḥyà al-Muḥtal que adoptará el título de al-Mu‘talī billāh (El elevado por Alá) y que se prolongó hasta febrero de 1023, fecha en la que al- Qāsim recuperó brevemente el trono.

Tras verse obligado a abandonar nuevamente el trono califal, al- Qāsim tuvo que abandonar por segunda vez Córdoba, hecho que sin embargo no sirvió para que Yaḥyà al-Muḥtal recuperara el trono, ya que los partidarios de los omeyas cordobeses eligieron como nuevo califa a ‘Abd al-Raḥmān V y posteriormente a Muḥammad III. Durante la etapa en la que en Córdoba volvió a gobernar la dinastía omeya, el hamudí Yaḥyà al-Muḥtal, asentado en Málaga, apresó a su tío al- Qāsim que se había refugiado en Jerez de la Frontera, haciéndolo ejecutar, y esperó su oportunidad para recuperar el trono cordobés. La ocasión se le presentó en 1025, cuando el entonces califa Muḥammad III, al recibir la noticia de que Yaḥyà preparaba un ejército para conquistar Córdoba, huyó de la ciudad, lo que facilitó que éste entrara en la ciudad el 9 de noviembre con lo que inició su segundo periodo como califa.

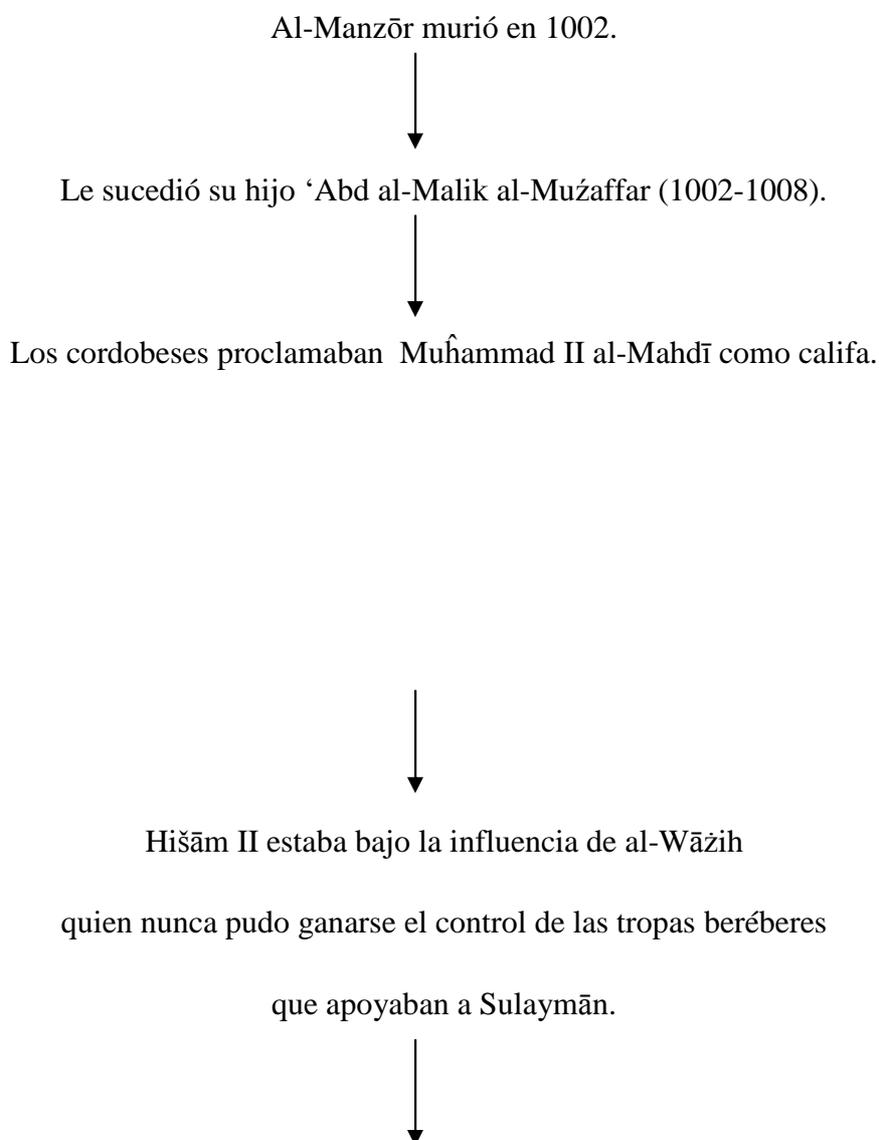
Su gobierno se caracterizó de especial por el hecho de que delegó a su visir Abū Ŷa‘far Aḥmad ben Mūsà en Córdoba, mientras él se instalaba en su más seguro feudo de Málaga. Esto demuestra que la famosa Córdoba carecía de inseguridad en este tiempo de la guerra civil. Este hecho, junto a los desordenes que se sucedieron en Córdoba, hicieron que la dinastía hamudí fuera definitivamente expulsada del califato de Córdoba, cuando en junio de 1026 los cordobeses expulsaron al visir que Yaḥyà al-Muḥtal había dejado en la ciudad y eligieron al que sería el último califa del califato, el omeya Hišām III.

3.10. Hišām ben Muḥammad o Hišām III

En árabe: **المعتد بالله**, هشام بن محمد (Córdoba, 975 – Lérida, 1036). Fue el decimosegundo y último califa del Califato de Córdoba, desde 1027 a 1031. Hermano de ‘Abd al-Raḥmān IV, el que fuera séptimo califa del califato cordobés, el omeya Hišām III ocupó el trono cordobés tras permanecer éste vacante durante casi un año tras la huida protagonizada por el anterior califa, el hamudí Yaḥyà al-Muḥtal. Proclamado califa en junio de 1027 adoptó el título de Al-Mu‘ttad billāh (El que confía en Alá), no pudiendo entrar en Córdoba hasta diciembre de 1029 al estar la capital en manos de los partidarios de los hamudíes. Inmediatamente delegó

las tareas de gobierno en su primer ministro, el visir al-Ĥakam ben Sa'īd, quien provocó la práctica quiebra económica del reino al imponer un aumento de impuestos que los ulemas consideraron contrarios a la ley coránica. Por ello, éstos alentaron un levantamiento popular que, tras asesinar al visir, provocó el destierro de Hišām III. Este se refugio en Lérída donde falleció en 1036, poniendo, así, fin al califato de Córdoba y abriéndose el periodo de los reinos de taifas.⁵²

Para que el lector no se pierda en esta compleja “fitna” o guerra civil que asolaba Córdoba al principio del siglo XI, intentamos sintetizar en este esquema, los sucesos más destacados y los diferentes califas de las dinastías omeya y hamudí que influyeron en la escena política de Córdoba, varios de ellos con pérdida y recuperación del trono, en una anarquía total:



⁵²La bibliografía del período de los Taifas durante las últimas dos décadas está en La Revista de la Facultad de Letras de Tetuán, No.6, 1993, pp.15-31.

Muhammad II al-Mahdī perdió el trono ante Sulaymān al-Musta‘īn en 1009 pero lo recuperó en 1010.



Finalmente las tropas mercenarias eslavas del Califato, bajo el mando de al-Wahdid, restituyeron a Hišām II como Califa entre 1010 y 1013.



En 1013 los beréberes tomaron Córdoba saqueando y destruyendo todo a su paso. Se supone que Hišām II fue asesinado el 19 de abril de 1013 por los beréberes. En cualquier caso Sulaymān al-Musta‘īn (1013-1016) se convirtió en Califa.



Sulaymān al-Musta‘īn inició una política de concesión de cotas de poder a las principales familias que realmente eran las que dominaban las distintas provincias puede verse el germen de los futuros reinos de taifas.



‘Alī ben Ḥamūd primer perteneciente a la dinastía hamudí,
desde 1016 a 1018, decapitó a Sulaymān al-Musta‘īn,
se proclamó califa adoptando el título de al-Nāsir lī-dīnī llāh.



Buscó apoyo entre los beréberes y se apartó tanto de
árabes como de esclavos y fue asesinado el 22 de marzo de 1018.



A su muerte y junto a ‘Abd al-Raḥmān IV, surgió otro
pretendiente al trono: el hermano de ‘Alī ben Ḥamūd y
gobernador de Sevilla, al-Qāsīm al-Ma’mūn.



Su primer califato, empezó tras el asesinato de su hermano
el califa ‘Alī ben Hamūd al-Nāsir el 22 de marzo de 1018.



Simultáneamente, los omeyas proclamaban califa a
un miembro de su familia, ‘Abd al-Raḥmān IV
el 29 de abril de 1018.



Asesinado ‘Abd al-Raḥmān IV por sus patrocinadores.



Gobernó al-Qāsim ben Ḥammūd al-Ma’mūn entre
1018 y 1021 y en 1023.



Los cordobeses se sublevaron contra al-Qāsim ben Ḥammūd
al-Ma’mūn por su mal gobierno y lo sustituyeron por
un califa omeya ‘Abd al-Raḥmān V.



Yaḥyà al-Muḥtal hijo del califa ‘Alī ben Ḥammūd al-Nāsir,
se negó a su tío al-Qāsim ben Ḥammūd al-Ma’mūn lo
ejecutó. Se proclamó califa el 13 de agosto de 1021.

Durante poco más de un año coexistieron dos califas,
‘Abd al-Raḥmān V en Córdoba y Yaḥyà al-Muḥtal en Sevilla.



Entre 1021 y 1023 y entre 1025 y 1026, guerra civil entre
la dinastía omeya representada en ‘Abd al-Raḥmān V y
Moḥammad III y la dinastía hamudí representada en
al-Qāsim y su sobrino Yaḥyà al-Muḥtal.



Nombrado califa en 1024, Muḥammad ben ‘Abd al-Raḥmān
ben Abd Allāh o Moḥammad III, mando inmediatamente
ejecutar a su primo ‘Abd al-Raḥmān V.



En 1025 Yaḥyà al-Muḥtal recupera el trono de Córdoba
y Moḥammad III huye disfrazado en mujer.



En 1026 los cordobeses expulsaron al visir de Yaḥyà al-Muḥtal
en la ciudad y eligieron al que sería el último
califa del califato, el omeya Hišām III.

Ya que, en la práctica, su apogeo acaba en el 1010, oficialmente, el califato continuó existiendo hasta el 1031, año en el que fue abolido como consecuencia de la fitna o guerra civil provocada por la posesión del trono entre los partidarios del último califa legítimo, Hišām II y los sucesores de su primer ministro o hāyib, el Mansor. El final del califato dio paso a la fragmentación de al-Andalus en diversos reinos conocidos como reinos de Taifas.⁵³ Cuando el último califa Hišām III es depuesto, todas las provincias del al-Andalus se autoproclaman independientes si es que no la habían hecho aún, distinguiendo según quienes mantuvieran el poder entre taifas árabes, beréberes o esclavas (esclavos libres de origen centro europeo o del norte peninsular).

En un principio el Califato se fragmentó en treinta y nueve taifas. Los más débiles fueron desapareciendo y fueron anexionados por los más poderosos. Fueron independizándose del poder central de Córdoba, estos pequeños reinos, mucho más débiles que el Califato, se mostraron sumisos hacia los dirigentes cristianos, a los que entregaban unos tributos llamados parias. Mientras tanto, el avance de la reconquista cristiana culminó con la conquista de Toledo en el 1085.⁵⁴

⁵³ La bibliografía y los estudios sobre esta etapa de la historia del Andalus son numerosos y abundantes; nos limitamos a citar, como obra clave y completa de referencia la coordinada por María Jesús Viguera, *Los reinos de taifas. Al Andalus en el siglo XI*, t.VIII/1 de la Historia de España dirigida por Menéndez Pidal, y posteriormente por Jover Zamora, Madrid 1994.

⁵⁴ M'hammad Benaboud, «El papel político y social de los ulemas en Al-Andalus durante el período de los Tafias». Cuadernos de Historia del Islam, No.11, 1984, pp.1- 46.

4. Los reinos de taifas en al -Andalus



Desde que el califa Hišām II es obligado a abdicar en el 1009 hasta el año de la abolición formal del califato en el 1031, se suceden en el trono de Córdoba nueve califas de dinastías omeya o hamudí en medio de una anarquía total que se refleja en la independencia paulatina de las taifas o banderías de Almería, Murcia, Alpuente, Arcos, Badajoz, Carmona, Denia, Granada, Huelva, Morón, Silves, Toledo, Tortosa, Valencia y Zaragoza. Los más importantes de estos reinos regidos por clanes árabes, berbères o eslavos, se relacionan a continuación y se detallan los que hoy día forman parte del territorio andaluz. Cada taifa se identificó al principio con una familia, clan o dinastía. Así surgen la taifa de los amiríes (descendientes del Mansor) en Valencia; la de los tuyibíes en Zaragoza; la de los aftasíes en Badajoz; la de los birzalíes en Carmona; la de los ziríes en Granada; la de los hamudíes en Algeciras y Málaga; y la de los abadíes en Sevilla.

Con el paso de los años, las taifas de Sevilla, Badajoz, Toledo y Zaragoza, constituían las comunidades islámicas peninsulares. Una vez rota su unidad, Al-Andalus estuvo a merced de los cristianos del norte, que procedieron a la ocupación paulatina de los territorios que habían estado bajo el poder musulmán. No obstante, ese proceso no fue lineal, pues hubo momentos de corta duración en los que la unidad andalusí pudo reconstruirse. La pérdida de Toledo en el año 1085 fue un duro golpe para los musulmanes del Andalus. La reacción fue llamar en su ayuda al poder que se había hecho fuerte al otro lado del estrecho de Gibraltar: el imperio almorávide.

La superioridad cristiana se vio dos veces interrumpida por la irrupción en al-Andalus de dos invasiones norteafricanas que consiguieron de forma efímera recuperar la unidad de la España musulmana. En el año 1086 llegaron los almorávides, agrupación de tribus beréberes dedicadas a la ganadería, que poco antes habían creado un imperio en el norte de África. Caracterizados por el rigor religioso, los almorávides lograron contener el avance de los cristianos hacia el sur. Sus éxitos militares más importantes fueron las batallas de Sagrajas en 1086 y de Uclés en 1108.

En este siglo, al Andalus sufría de una parte de los ataques y contra ataques de los reinos de taifas, varios de ellos con pérdida y recuperación del trono y de otra, del avance de la reconquista cristiana. Lo que sigue son las principales taifas presentadas en orden alfabético:

4.1. Albarracín (Teruel).

Pequeña taifa de los beréberes arabizados Banu Razín desde 1013 hasta el 1104 que fueron conquistados por los almorávides.⁵⁵

4.2. Algeciras (Cádiz).

Dinastía árabe muy vinculada al Magreb y que gobernaba también en Málaga, Ronda, Ceuta y Tánger hasta aproximadamente 1048. Una rama de la familia en la persona del príncipe Muḥammad independiza la plaza hasta que en el 1055 es conquistada por Sevilla.

4.3. Almería.

El eslavo Jayrán, destacado ex esclavo palatino se impone hacia el 1014 en el importante puerto y plaza de Almería siendo sucedido a su muerte en 1028 por otro eslavo, Zuhayr. En 1038 se sometió al rey de Valencia Abd al-‘Azīz, nieto del Mansor que envió como gobernador al wālī Man que se independiza a su vez encabezando una dinastía que se prolonga con su hijo y su nieto hasta que en 1091 los imparables almorávides africanos que habían invadido la península acaban también con la independencia inicial de este reino.

⁵⁵El fundador de la secta de los almorávides se llamaba ‘Abd Allāh ibn Yasīm, natural del Sus, la región más meridional de Marruecos por aquel entonces. Se dedicó este hombre a predicar entre las tribus beréberes de Gudala y Lamtuna, nómadas saharauis, fundando entre ellos rábitas o monasterios de guerreros que luchaban contra los infieles del desierto. De ahí el nombre de al-morābit.

4.4. Alpuente (Teruel).

La pequeña taifa de Alpuente o al-Sahla es como la de Albarracín de asentamiento antiguo beréber, los Banū Qāsim serán reyes desde el 1009 hasta el 1107.

4.5. Arcos (Cádiz).

Los beréberes Zanata del clan Jizrún llegados a estas tierras apenas veinte años atrás se alzan en esta ciudad hacia el 1011 sucediéndose tres reyes sobre las comarcas de Arcos, Jerez, Cádiz y la Janda hasta que el poderoso vecino del norte, Sevilla, los anexiona hacia el 1069.

4.6. Badajoz.

Fueron de los primeros en no reconocer al califa de Córdoba, desde principios del siglo XI, el eslavo Sabur gobernaba independientemente en un extenso reino que incluía a Lisboa y a Mérida, a su muerte los Aftasíes, beréberes arabizados se entronizan teniendo que pagar parias o tributos al rey Fernando I de Castilla en 1057. Amenazado su reino y finalmente exterminados por los almorávides en 1094 el último de los aftasíes huyó a Castilla.

4.7. Baleares.

Otro eslavo, el ya rey de Denia Muḡāhid ocupa las Baleares en 1014, a la caída de esta ciudad en manos de Zaragoza se proclaman independientes hasta que en el 1114 al ser atacada por los cristianos piden ayuda a los almorávides que la unen a su imperio en 1116.

4.8. Carmona (Sevilla).

Junto a Morón, Arcos, Niebla o Ronda forman un arco de pequeñas taifas que bordean la poderosa Sevilla. Los beréberes Birzalíes de la tribu Ṣanhāḡa gobernarán conociéndose cuatro príncipes soberanos hasta que fue conquistada por Sevilla hacia 1067.

4.9. Córdoba.

Como sede del califato fue la última en proclamarse independiente en 1031. Regida por los Banū Ŷa‘far, familia árabe asentada tres siglos antes, padre, hijo y nieto se sucederán en el gobierno hasta ser conquistados por los sevillanos en 1070. Entre 1075 y 1078 cayó en manos del reino de Toledo y tras ser recuperada por Sevilla, la tomaron los almorávides en 1091.⁵⁶

4.10. Denia (Alicante).

Desde 1015 un eslavo gobernaba en estas tierras levantinas siendo sucedido por su hijo que en 1076 fue destronado por el rey de Zaragoza.

4.11. Granada.

Conocida como Elvira hasta este siglo en que el Mansor formó un gran ejército con mercenarios Ziríes⁵⁷ de la tribu sanhāya (1012-1069), durante su gobierno en Córdoba (978-1002), para luchar contra los cristianos del norte de la península (saqueo de Barcelona en el 985, León en el 988 y Santiago en el 997). Muerto este gran caudillo e incapaces sus descendientes de mantener el poder, las tropas Ziríes querían apoderarse de Córdoba en 1013, la saquearon junto a Medina Zahara provocando la muerte o desaparición del Califa Hišām II. Cuando regresaban a África, camino de Almería, los habitantes de la antigua ciudad de Elvira ofrecieron a su jefe, Zāwī ibn Zīrī, el gobierno de la ciudad en calidad de emir independiente hacia 1013.

Zāwī ibn Zīrī aceptó esta cora siendo su primer emir como premio a su participación en los últimos episodios califales, trasladando la ciudad a un lugar más alto y construyendo en él una fortaleza de ladrillo rojo que por su color sería llamada Alambra. Nació así en el año 1012 la ciudad y el reino taifa de Granada. Le sucede Habus (1019-1020) y Badis, que conquistará el reino de Málaga en 1057 engrandeciendo su estado. En 1090 el rey ‘Abd Allāh fue destronado por los almorávides, pero conocerá su esplendor cuando Muḥammad al -Aḥmar funde el reino nazarí en 1240.

⁵⁶ María Jesus Viguera, *La fragmentación del califato de Córdoba*. Historia 16, Número 201. Ed. Información y Revistas S. A. Madrid, 1993.

⁵⁷-Los Ziríes de Qayrawān aprovecharon la descomposición del califato de Córdoba para conquistar las posesiones andalusíes en el norte de África. En el año 1041, siguiendo el ejemplo de sus parientes de Granada, se proclamaron independientes del califato Fatimí. Sin embargo, su poder comenzaría pronto a declinar, porque por aquel entonces, en el límite de Marruecos con el Sahara, apareció una secta que se extendería por casi todo el Magreb, incluido al -Andalus.

-Mármol Carvajal, Luís, *Historia de la rebelión y el castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Edición digital a partir de la Biblioteca de Autores Españoles: historiadores de sucesos particulares, tomo I, Madrid, M. Rivadeneira, 1852, pp. 123-365. Localización: Biblioteca General de la Universidad de Alicante. Sig. FL RS/284.

Poco después todo al -Andalus se disgregaba en decenas de pequeños reinos que luchaban entre sí por la supremacía.

4.12. Huelva.

Hacia el 1012 la actual capital onubense se proclama rey al árabe Izz al-Dawla gobernando una zona conflictiva muy disputada entre pequeños reinos como Niebla, Mértola o Silves, hasta que en 1051 fue conquistada su tierra por Sevilla poniendo fin a su independencia.

4.13. Málaga.

Capital de los hamuditas, noble familia árabe muy berberizados por su larga permanencia en el Magreb. ‘Alī ben Hammūd que había participado en las guerras civiles califales, cruza desde sus posesiones en el Magreb al-Andalus tomando Algeciras, Málaga, Almuñécar y la capital Córdoba donde se proclama califa en el 1016. Su hermano al-Qāsim le sucede como califa de Córdoba hasta 1021 pero pierde esta ciudad mientras en Málaga su sobrino Yaḥyà ibn ‘Alī se proclamará califa recuperando poco después Córdoba, capital que abandona pocos años después. No interesaba económica ni políticamente mantenerla, concentrándose en su reino de Málaga donde los hamuditas ostentarán el título de califas, únicos que así lo harán en al-Andalus por ser descendientes del profeta.

A Yaḥyà I le sucede su hermano Idrīs I (1027-1039) que tendrá un próspero reinado y defendió al señor de Carmona en guerra con Sevilla. Con su sobrino Idrīs II (1039-1046 y 1053-1055) empieza la decadencia hamudita pues arrebató el trono al heredero Muḥammad I y se agudizan las luchas internas. Moḥamed I logra ser proclamado rey (1046-1053) pero Idrīs II se mantiene en Tánger, Ceuta y Ronda y Algeciras se independiza. Muḥammad II, hermano de Muḥammad I gobierna desde 1055 a 1057, cuarto hijo de Idrīs I, no pudo oponerse al avance de los ziríes granadinos que aprovecharon la debilidad para anexionarse este reino.

4.14. Mértola (Portugal).

Como Huelva es gobernada por un antiguo linaje árabe-andalusí y sigue la misma suerte al ser conquistada por Sevilla en 1044-1045.

4.15. Molina de Aragón (Guadalajara).

Inicialmente dependiente de Toledo, por su posición estratégica entre el Tajo y el Ebro, será campo de luchas entre Toledo y Zaragoza, si bien obtendrá una práctica independencia que es reflejada en el “Cantar del Mío Cid” que cuenta como gobierna la ciudad Ben Galbón a finales del siglo XI.

4.16. Morón (Sevilla).

En manos de los Dammaríes, clan de la tribu Zanata oriundos de Túnez, conocerá tres emires entre 1013 y 1066 en que son conquistados, como no, por Sevilla.

4.17. Murcia.

Unida inicialmente a los esclavos de Almería, y a Valencia hasta que en 1063 los Banū Tāhir, de origen árabe, se independizan hasta que son conquistados por Sevilla en 1078, manteniéndose en rebeldía latente hasta ser conquistados por los almorávides en 1091.

4.18. Niebla (Huelva).

Los árabes Yahsubíes gobiernan esta plaza de fuertes murallas aún hoy conservadas, tres reyes se suceden hasta ser dominados por Sevilla en el 1053-1054.

4.19. Ronda (Málaga).

Los beréberes Yafraníes gobiernan la ciudad desde 1014 o 1016, su primer emir ‘Abū Murr fue apresado en Sevilla y son codiciados por estos y por Málaga que la domina algún tiempo, su tercer rey murió luchando contra los sevillanos que la toman en 1065.

4.20. Santa María del Algarbe (Faro, Portugal).

Hoy ciudad de Faro, se independizó con el muladí ibn Hārūn hacia 1013 hasta 1041. Sucedió por su hijo que no sucumbió ante el imparable avance expansionista del reino de Sevilla en 1051-1052. Fundado el reino por los cadíes Abbadíes de origen árabe en 1023, se suceden Ismā‘īl, Muḥammad, que tiene en su corte a un individuo que decía ser el califa omeya Hišām II y que utilizó para intentar unir las taifas árabes contra las beréberes. Al-Mu‘taẓiz (desde 1042 hasta 1069), anexiona Mértola, Niebla, Huelva, Faro, Silves, Algeciras, Ronda, Morón, Carmona y Arcos y su hijo al-Mu‘tamid, gran poeta, que conquista Córdoba y Murcia hasta que fue deportado por los almorávides (1091) al Magreb muriendo en Agmat donde se conserva su tumba.

4.21. Silves (Algarbe, Portugal).

El notable árabe ‘Īsá se alzó independiente en este pequeño estado cercano a Faro, hasta que dos o tres descendientes después fueron destronados por los sevillanos hacia 1063.

4.22. Toledo.

Cuando el poder califal agonizaba hacia 1010, los toledanos dejaron de obedecer a Córdoba, en 1018 los Zennún, beréberes arabizados, llegan al poder siendo su rey al-Ẓafir. Le sucedió el gran al-Ma‘mūn, que tomó Córdoba pero tuvo que pagar parias al rey Fernando I de Castilla. Desde 1058, al-Qādir perdió Córdoba y otras tierras ante Sevilla y tenía que pagar cada año mayores tributos o parias al rey castellano por su ayuda, hasta que su pueblo lo destronó en 1080. Recuperó el trono en 1081 con la ayuda de Alfonso VI de Castilla que utilizó la rivalidad entre los reinos de taifas, con una inteligente política de alianzas, para acelerar el proceso de la reconquista en esta zona, muy delimitada geográficamente por la cordillera central al norte y el curso del río Tajo al sur.

Efectivamente, la conquista de Toledo se convirtió en el principal objetivo de los reyes cristianos por las especiales connotaciones religiosas e históricas de la ciudad. Viendo la debilidad de Toledo, Alfonso VI hijo de Fernando I de Castilla se apoderó de este enclave el 25 de mayo de 1085-después de varias incursiones y un cerco que se prolongó con distinta intensidad entre los años 1081 y 1085 instalando en Valencia al depuesto rey toledano. Estratégicamente el poderío musulmán en Al Andalus, antaño protegido por la Marca Media y Superior, ya no contaba con este escudo protector. Precisamente la caída de Toledo y la influencia sobre Valencia decidió a los reyes de taifas a pedir auxilio a los almorávides que estaban conquistando todo el Magreb. Los almorávides desembarcaron y vencieron a los castellanos en Sagrajas (en otras fuentes Salaqa) en 1086 pero terminaron imponiéndose sobre todas las taifas.

4.23. Tortosa (Tarragona).

Como en el resto del Levante fue un reino eslavo conociéndose cuatro reyes hasta que fueron conquistados por la taifa de Zaragoza y por los almorávides en los primeros años del siglo XII.

4.24. Valencia.

Independiente de Córdoba desde 1009, dos esclavos, Mubārak y Muẓaffar gobernarán la comarca hasta su muerte, entonces se proclama rey a un nieto del Mansor, que instaure la dinastía amirí hasta 1065-1075 que fueron conquistados por Toledo, y 1075-1086 fecha en que al-Qādir de Toledo con la ayuda castellana recuperó la ciudad que la gobernó hasta su asesinato en 1092. Tras duros asedios el Cid entra en Valencia en 1094, y en 1102 la ganaron los almorávides.

4.25. Zaragoza

La familia arábigo-andaluza de los Tuchibíes, gobernadores de la región desde siglos atrás gobierna hasta 1039 que Sulaymān ibn Hūd instaure su dinastía. Cinco reyes hudíes se suceden y en este tiempo se escinden temporalmente las taifas de Tudela, Huesca y Calatayud. En el trasfondo del derrumbamiento del califato de Córdoba, se hallaban problemas muy profundos.

Conclusión

Las luchas por el trono califal no hacían sino reproducir las luchas internas que siempre habían asolado el emirato y el califato por causas raciales (árabes, beréberes, muladíes, esclavos, esclavos libres de origen centroeuropeo o del norte peninsular). También influían la mayor o menor presencia de población mozárabe, el ansia independentista de las áreas con mayores recursos económicos y también la agobiante presión fiscal necesaria para financiar el coste de los esfuerzos bélicos. La disgregación del califato en múltiples taifas, las cuales podían subdividirse o concentrarse con el paso del tiempo, hizo evidente que sólo un poder político centralizado y unificado podía resistir al avance de los reinos cristianos del norte. Careciendo de las tropas necesarias, las taifas contrataban mercenarios para luchar contra sus vecinos o para oponerse a los reinos cristianos del norte.

Incluso guerreros cristianos, como el propio Cid Campeador⁵⁸, sirvieron a reyes musulmanes, luchando incluso contra otros reyes cristianos. Sin embargo, esto no fue suficiente y los reinos cristianos aprovecharían la división musulmana y la debilidad de cada taifa individual para someterlas. Al principio el sometimiento era únicamente económico, forzando a las taifas a pagar un

⁵⁸El Cid, entró en el servicio de Yūsuf al-Mu'tamin rey de Zaragoza en 1072 y derrotó a Sancho I Ramírez. En 1090, coleccionó sus victorias contra sus adversarios, incluso al Duque Barcelona, Berenguer Ramón II. En 1094, el Cid se alió con Pierre I de Aragón y con el duque Ramón Berenguer III de Barcelona, con la intención de frenar los Almorávides. Casó a su hija Doña Sol en el poema con el duque de Barcelona. Su otra hija, Elvira la casó con Ramiro de Navarra. Murió el 10 de Julio de 1099: *La sociedad y la literatura andalusíes durante el periodo de los taifas*, M'hammad Benaboud. Op.Cit., pp.185-186.

tributo anual (las parias) a los monarcas cristianos. Sin embargo, la conquista de Toledo en 1085 por parte de Alfonso VI de León y Castilla, hizo palpante tal amenaza, los reyes de las taifas pidieron ayuda al sultán almorávide del norte de África, Yūsuf ibn Tašfīn⁵⁹, el cual pasó el estrecho y no sólo derrotó al rey leonés en la batalla de Zallāqa en (1086), sino que conquistó poco a poco todas las taifas.

El siglo XI (V.º de la Hégira) de la historia del Andalus, conocido por la época de los reinos de Taifas, que por su turbulencia y confusión es todavía poco estudiado, quizá, por la complicación y la multitud de sus reinos, la divergencia de la política de sus reyes, las luchas internas en la parte musulmana, así como en la cristiana, le hizo ser "un siglo de desmembraciones fraternales de reinos y el siglo de los fratricidios". El siglo XI de las taifas es la transición entre dos períodos; la época del Califato Omeya, que representa el tiempo más estable, poderoso y floreciente de la historia del Andalus y el período influencia africana: la protección de los Almorávides y los Almohades. Este período transitorio, el más descuidado por los historiadores, se caracteriza por la descentralización del poder musulmán y la creciente reorganización de los estados cristianos.

En general, el siglo XI nos presenta un nuevo panorama político de España, tanto en la parte árabe musulmana como en la cristiana: la agonía del Califato Omeya y su desmembración en múltiples pequeños estados independientes y el período del avance cristiano en las tierras de sus vecinos. Este siglo nos presenta también otro aspecto en el que se caracteriza el período de las taifas: la Cultura. A la decadencia política de las taifas, corresponde un extraordinario progreso intelectual. Es la época de mayor esplendor cultural del Andalus, el siglo de oro de la literatura. Las taifas miraban hacia Oriente, al esplendor de la civilización de Bagdad, haciendo cada una de su capital otra pequeña Bagdad,y, según decía García Gómez «*bajo estos reinos, con sillares españoles se construyó un edificio oriental*».

⁵⁹El pueblo debía de clamar por la venida de los almorávides y una embajada, compuesta por los cadíes de Badajoz, Granada y Córdoba y el visir de Sevilla, Abu Béquer ben Zaidún, pasó a África entrevistarse con Yūsuf ben Tašfīn”, declaración de Gonzáles Palencia, *Historia de la literatura árabe-española*, Madrid, 1945. P.25.

Capítulo II

Aspectos culturales, económicos y sociales de la España musulmana del siglo XI

Introducción

No es posible entender la obra de Ibn Hâzm ni concebir su pensamiento sin darse vuelta hacia su época para intentar descubrir en qué ambiente sociocultural y económico ha vivido. Los historiadores caracterizan el siglo XI como el más explosivo y revuelto de los casi ocho siglos de la presencia musulmana en la península ibérica. Se califica en el Andalus como un siglo de gran movilidad política y social, vértice y cruce, centro y eje, el más revolucionario y explotador, decisivo de la historia del Occidente musulmán y, en definitiva, de la historia del Islam.

El continuismo ‘Āmirī de los nueve primeros años del siglo-los últimos años de al-Mansūr y los gobiernos de sus hijos ‘Abd al- Malik y ‘Abd-al-Raĥmān- se ve violentamente cortado por un golpe de estado que abre una etapa revolucionaria y desemboca en una ruptura política y social que, por serlo, fragmenta , desune, debilita y, a la larga, lleva a la humillación, a implorar ayudas extrañas a lo andalusí, pese al nexo religioso islámico, y a una unificación, forzada y forzosa en el orden político, impuesto por hombres del otro lado del estrecho.

La revolución iniciada por Moĥammad ibn ‘Abd al-Īabbār el 15 de febrero de 1009, originó una “fitna” que conmovió las instituciones, debilitó y derrocó una dinastía secular, instauró un nuevo régimen, agitó a las gentes, enfrentó a unos con otros (los partidarios omeyas contra los Amiríes) engendró partidos o facciones, quebrantó estructuras, cambió el juego de las fuerzas y produjo una alteración de valores. Los beréberes, ayudados por el rey Sancho de Castilla, saquearon Córdoba y se apoderaron de Medina zahara en el año 1010, incendiándola. Este desequilibrio político y social arruinó y dispersó familias como la de nuestro autor Ibn Hâzm, que sufrió a partir de estos tiempos, la desgracia que le acompañaba toda su vida. El sentimiento se debilitó, mucha gente se desviaron del recto camino y desde entonces se alteró el equilibrio social.

Este caos político estimuló a los reinos cristianos en la empresa de la “reconquista”. Bastó para ello el tiempo escaso de una generación, pero las consecuencias hubieron de conocerlas y vivirlas tres generaciones que llenan la historia de este apasionante y apasionado siglo XI. Empezaban a cambiar las conductas y cualquier pretexto era bueno para desacreditar a las autoridades. No en vano se lamentaron Ibn Hâzm, Ibn Hâyyān y otros espíritus sensibles de aquel siglo. Entre andalusíes y magribíes aumenta el odio, los beréberes exigen tierras donde establecerse y sacar medios necesarios para su subsistencia, sin dependencia del régimen y funcionarios sin escrúpulo buscan intereses personales, dominados por la envidia: es un “mal incurable” dice Ibn Hâyyān. Ninguno, de los que ostentaron el poder quería ser llamado rebelde del poder legítimo.

El Andalus era una sociedad heterogénea en sus componentes, formas y creencias, que llenaban este siglo crucial y vértice de la historia del Islam. Si tenemos que analizar la trama en que se producen los hechos, es necesario entender los textos de Ibn Ḥayyān, Ibn Bassām, Ibn Ḥazm, Ibn al- Kardabūs, Ibn al- Abbār, Ibn ‘Idārī, Ibn al-Jaṭīb y al-Maḡarrī, entre tantos otros, sin olvidar a ‘Abd Allāh bnū Bulugīn y demás cronistas, literatos, biógrafos y juristas de la época. Estos autores han recopilado testimonios presenciales, hechos, las versiones y juicios de gran importancia de este siglo. Juan Vernet Ginés,⁴¹ traza cinco etapas decisivas de esta época: la de continuidad (1000-1009), la de la revolución y la ruptura,(1009-1031), la del primer período de taifas o de euforia (1031-1045), la del segundo período de taifas o de eclosión y de humillación progresiva (1045-1090) y la de la primera década almorávide o de sustitución y reemplazo (1090-1100). Para Vernet el siglo XI es «*Complejísimo y enmarañado*».

Kitāb *al-bayān al-muḡrib fī ijtīṣār ajbār mulūki- l-andalus wa-l-maḡrib* de Abū-l-‘Abbās Aḥmed ibn Moḥammad ibn ‘Idārī al- Murrākuṣī ⁴², descubre en este siglo, dos posturas y dos actitudes opuestas: la de los gobernantes y sus partidarios y la de los que aspiran a suplantar a aquéllos del poder. Antes de terminar la primera década del siglo, el pueblo de Córdoba había acabado, de hecho, con la dinastía ‘āmirī. Un hombre ambicioso y con pocos escrúpulos, de la familia Omeya, Muḥammad ibn ‘Abd al- Ḥabbār al hacerse con el califato, tomó el título de al-Mahdī Moḥammad se presentó como el salvador del pueblo oprimido y se llegó a la ruptura, la erosión continua, la falta de una conciencia de solidaridad andalusí, la exaltación de las particulares “asabiyyas” de unos grupos y otros grupos étnicos, enfrentados entre sí, luchadores por el poder más que por la justicia, allanaban el camino para la formación de los llamados “reinos de taifas”. Sesenta años del siglo XI en lucha revolucionaria entre “Ahl al- Andalus y Ahl al-Barbar”.

⁴¹*La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Ariel, 1978, publicada posteriormente como *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona: El Acantilado, 1999. P.89.

⁴² Texto árabe publicado por la primera vez según un manuscrito encontrado en Fes por Évariste Lévi-Provençal en 1930. Este libro fue traducido al español por Ambrosio Huici Miranda en 1953. En 1983 Beirut edition published de Ihsān Abbās incluía la tercera parte incompleta. Hay numerosas traducciones al español, la más notable es la de Huici Miranda. Está en tres tomos: I *Historia del Magreb desde la llegada del Islam hasta el siglo XII*. II *Historia de Al-Andalus sobre el mismo periodo histórico*. III *Historia de los Almorávides y de los Almohades*. Libro de la increíble historia de los reyes de España y Marruecos es un importante texto medieval de la historia del Magreb y la península ibérica, escrito en árabe en Marrakech en torno al año 1312. Es tomado como guía de referencia por los investigadores actuales como contenido de una importante fuente de información no registrada en otros sitios. Incluye extractos de otros antiguos libros perdidos en la actualidad. Generalmente, se le conoce por su nombre corto al-Bayān al-Muḡrib.

Las generaciones que llenan este período viven esquilmadas y explotadas por los amiríes o señores de taifas, por encontrarse sometidas al final a un poder militar norteafricano, de origen sahárigo y extraño a lo andalusí, en la última década del siglo. Los nuevos jefes del califato de Córdoba, escribe Ibn al- Jafīb «*se repartieron las grandes ciudades y se dieron aires de reyes.*» Había las autonomías entre 1013 y 1031, las independencias después entre 1031 y 1090, como fruto de una ruptura total y la supresión del califato. ¿Qué consiguieron los andalusíes? ¿Por qué y para qué habían luchado? «*Escándalo infame y contrario a todas las leyes del Islam*» clamaría Ibn Hāzm. Los emires, los alfaquíes, gobernantes, guías religiosos y jurídicos de la sociedad nota Ibn Hāyān cuya objetividad histórica está fuera de toda duda:

*«no fueron buenos en nuestro siglo XI, eran como la sal para la comida.
Al ser malos hicieron a la gente mala, pues condujeron al pueblo a la
desunión y se alejaron de la unidad y del recto camino. Una tierra en la
que crece la semilla del mal acaba por sumirse en la ruina y en la miseria».*

Si en el terreno político y militar, la posición preeminente del Andalus va a cambiarse por otra de dominio cristiano, en todos los reinos de taifas que surgen a comienzos del siglo XI, se da una emulación de la Córdoba Omeya: las pequeñas cortes que surgen en muchas ciudades andalusíes, intentan imitar e incluso superar el esplendor de los califas cordobeses del siglo X. Esto influirá positivamente en la vida cultural y científica del Andalus. Durante el apogeo de los reinos de taifas (siglo XI y después a mediados del siglo XII), los reyes de las taifas compitieron entre sí no sólo militarmente, sino sobre todo en prestigio. Para ello, trataron de patrocinar a los más prestigiosos científicos, poetas y artesanos.

1. Ciencia y Cultura de la España musulmana en el siglo XI

Es verdad que el siglo XI, se caracterizaba de gran movilidad política y desde entonces social, pero la cultura a pesar de eso vivió un gran avance. Ortega y Gasset nos pinta el cuadro cultural de este siglo poniendo de manifiesto las curvas generales de la cultura islámica en la Edad Media y sus relaciones con la Europa:

«desde hace muchos años sostengo que la Edad Media europea no puede ser bien vista si la miramos centrandó la historia de aquellos siglos en la perspectiva exclusiva de las sociedades cristianas. La Edad Media europea es, en su realidad, inseparable de la civilización islámica, ya que consiste precisamente en la convivencia sobre un área común impregnada por la cultura greco-romana... Germanos y árabes eran pueblos periféricos, alojados en los bordes de aquel Imperio Romano, y la historia de la Edad Media, por una de sus caras, es el proceso de una gigantesca recepción, la de la cultura antigua por pueblos de cultura primitiva. Y la génesis cristiana del islamismo no es sino un deseo particular de esa recepción, producida por el mismo mecanismo histórico que llevó a los árabes del siglo IX recibir a Aristóteles y a Hipócrates y a Euclides y a Diofanato y a Tolomeo...No es sólo de Siria de donde sopla sobre los árabes el gran viento de la Antigüedad, sino de Persia, de la Bactrania y de la India”⁴³

Para Cruz Hernández el siglo de oro en el Andalus empieza del año 929 hasta el 1031.⁴⁴ Antes de exponer los campos del florecimiento cultural del siglo XI, el siglo de nuestro autor Ibn Házim, intentamos en este capítulo, descubrir el secreto de tal avance cultural en aquella época. En realidad el secreto reside en los métodos de difusión de la lengua y la cultura árabe en el Andalus. En la España musulmana, existía no sólo una situación de bilingüismo, árabe -romance, que se hablaban simultáneamente hasta el siglo XIII, sino también la diglosia (árabe coloquial-árabe clásico), este último era fenómeno común a todo el mundo árabe y no excluido del Andalus. Si los andalusíes tendían cada vez más a diferenciarse, por sus características étnicas del resto de los musulmanes, incluso de sus más cercanos vecinos magrebíes, continuaron siendo orientales por el uso general que hacían de la lengua árabe. En sus relaciones cotidianas, tanto al nivel público como doméstico, podían servirse del árabe dialectal, del beréber o de las lenguas romances, pero en sus relaciones oficiales y en la correspondencia administrativa tan solo empleaban el árabe clásico.

Si bien el uso del árabe clásico correspondía a una necesidad de las cancillerías, también era consecuencia de un gusto real por la cultura literaria. El florecimiento de letrados que tuvo lugar en el siglo XI no sólo fue debido a la protección y a la libertad que los gobernantes otorgaron a todas las manifestaciones intelectuales y filosóficas, sino a la manera en que se implantó la enseñanza del árabe clásico en el Andalus. Para entender la metodología pedagógica al uso en el al-Andalus de aquel periodo, tenemos que consultar textos como el capítulo especial de los Prolegómenos (Al- 'Ibar obra en tres volúmenes) de Ibn Jaldūn (1332-1406), que nos aportan una información muy valiosa sobre la enseñanza musulmana en sus variantes andalusí y magrebí. *Kitāb Ta'līm al-Muta'allim wa Farīq at-ta'allum*, (Instrucción del estudiante y el método de aprender), escrito en el año 1203 en el norte de Persia, es otra fuente muy importante de su autor, el sabio jurista hanefita Burhānu Dīn al- Zzarnūjī.

Preocupado por las dificultades que encontraba el estudiante que acudía a las grandes ciudades en busca de maestro, al- Zzarnūjī se decide a escribir un tratado especial para enseñar las condiciones que han de ser observadas tanto por los maestros como por los estudiantes para optimizar la enseñanza que hoy llamaríamos universitaria. La "Instrucción del estudiante" es el primer tratado conocido en su género y se convierte con los siglos en un clásico cuyas indicaciones siguen vigentes en el mundo islámico hasta fechas bastante recientes. Su importancia histórica es puesta de manifiesto en la cultura europea desde Alfonso X el Sabio, quien sigue las indicaciones de al- Zzarnūjī a la hora de concebir la reforma de las enseñanzas universitarias. La "Instrucción del estudiante" es un tratado eminentemente práctico, un manual de estudio sobre la forma de obtener el conocimiento, un compendio excepcional de las costumbres y motivaciones de los estudiantes del siglo XIII y un estudio profundo sobre la psicología del conocimiento, que contiene todavía vigencia en muchos de sus principios.⁴⁵

⁴³ Ibn Ḥazm, *El Collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido del árabe por Emilio García Gómez con un prólogo de Ortega y Gasset. Madrid, 1952, P. 13

⁴⁴ Cruz Hernández, «El pensamiento de Ibn Ḥazm y el encuentro de culturas en la España musulmana del siglo XI» Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval, Madrid, 1979, P.27.

El cadī Abū Bakr Ibn al-‘Arabī –citado en la *Muqaddima* de Ibn Jaldūn– propone a los musulmanes orientales el método de enseñanza adoptado por los andalusíes, en el que la poesía – desde la preislámica hasta la contemporánea del periodo abbasí– era estudiada antes que cualquier otra disciplina:

«Como los poemas eran, para los antiguos árabes, registros en los cuales incluían todo lo que les parecía importante, hacía falta comenzar por el estudio de la poesía y su lengua. La corrupción gradual del lenguaje hablado lo exige imperiosamente. El alumno pasaría a continuación al estudio del cálculo...después se pondría a leer el Corán, cuyo estudio le resultaría fácil gracias a estos trabajos preliminares»

Abū Bakr Ibn Jayr, autor del siglo XII, nos ha dejado “*al-Fahraṣa*”, un documento de gran importancia sobre los estudios que en su época se hacían en el Andalus, y entre los que se incluían antologías poéticas con o sin comentarios, misceláneas literarias, monografías lexicográficas o rarezas filológicas “*Al-Nawādir*”. La lista de Ibn Jayr está lejos de estar completa, pues no cita más que una pequeña parte de las obras leídas y estudiadas. No obstante, nos proporciona una visión general y bastante aproximada del panorama literario del Andalus de los siglos XI y XII.

La *Risāla* de Ibn Ḥāzm, las *Analectas* de al-Maḡarrī son buenas fuentes de información a este respecto. Así, Ibn Ḥāzm cita el libro *al-ḡarīb al- Muṣannaf de Ibn Sallām al-Harāwī* como la obra más perfecta para llegar a conocer el vocabulario árabe. Hasta tal punto esta obra llegó a causar impactó en la sociedad andalusí que el poeta al- ‘Abyaḏ se encadenó los pies y prometió no quitarse las cadenas hasta aprender este libro de memoria. La obra *al-‘Umda* de Ibn Rāṣīq, constituye otro manual fundamental para conocer los estudios literarios de la época y nos puede servir de excelente guía para trazar el recorrido de la poesía árabe desde la época preislámica hasta la época dorada de la poesía andalusí durante los siglos X y XI. La aceptación del árabe como lengua común y su uso literario fue, indudablemente, una de las claves del éxito, que se logró en buena parte por el prestigio religioso de que gozaba porque el Corán nos incita a investigar científicamente.

⁴⁵ Olga Kattan, profesora del Brooklyn College de la Universidad de Nueva York, ha realizado la traducción, el estudio preliminar y las notas que acompañan al texto. Muy conocida en España por sus cursos sobre Cervantes en la Universidad de Sevilla, es una profunda conocedora del pensamiento y literatura árabe medieval.

Los cultivadores musulmanes de la lengua árabe demostraron un ingenio excelente a la hora de transmitir saberes de la antigüedad o de otras civilizaciones y de conseguir nuevos descubrimientos en diversos campos. En este aspecto, más que en otros, la cultura clásica musulmana fue un eslabón imprescindible en la cadena histórica del conocimiento. A partir del siglo XI, sobre todo, hay un auténtico renacimiento en el Occidente del Mediterráneo, junto a los estudios relacionados con los pasajes coránicos se estudian los textos griegos y latinos que fluyen al Islam desde Bizancio y se desarrolla una notable actividad en torno al estudio de las Ciencias y sobre todo de las Humanidades. La época áurea de la cultura clásica musulmana fueron los siglos IX , X y XI, cuando se tradujeron y se asimiló el contenido de numerosas obras filosóficas y científicas griegas, y también de otras iránicas.

En el siglo IX, son traducidos al árabe muchos textos clásicos griegos, latinos y también antiguos textos persas y babilonios. Desde allí, esos textos en árabe circulaban rápidamente por el Islam hasta desembarcar en España. Esos textos contenían sobre todo, secretos científicos y saberes técnicos:

*«Los árabes, inteligentemente, se hacían pagar por los bizantinos con manuscritos clásicos, y así iban vertiendo al árabe los mejores saberes de persas y griegos, ¡todo Aristóteles incluido! En astronomía, matemáticas y física, en medicina, en navegación, en filosofía, en literatura, arquitectura, alquimia, zoología, botánica, geología».*⁴⁶

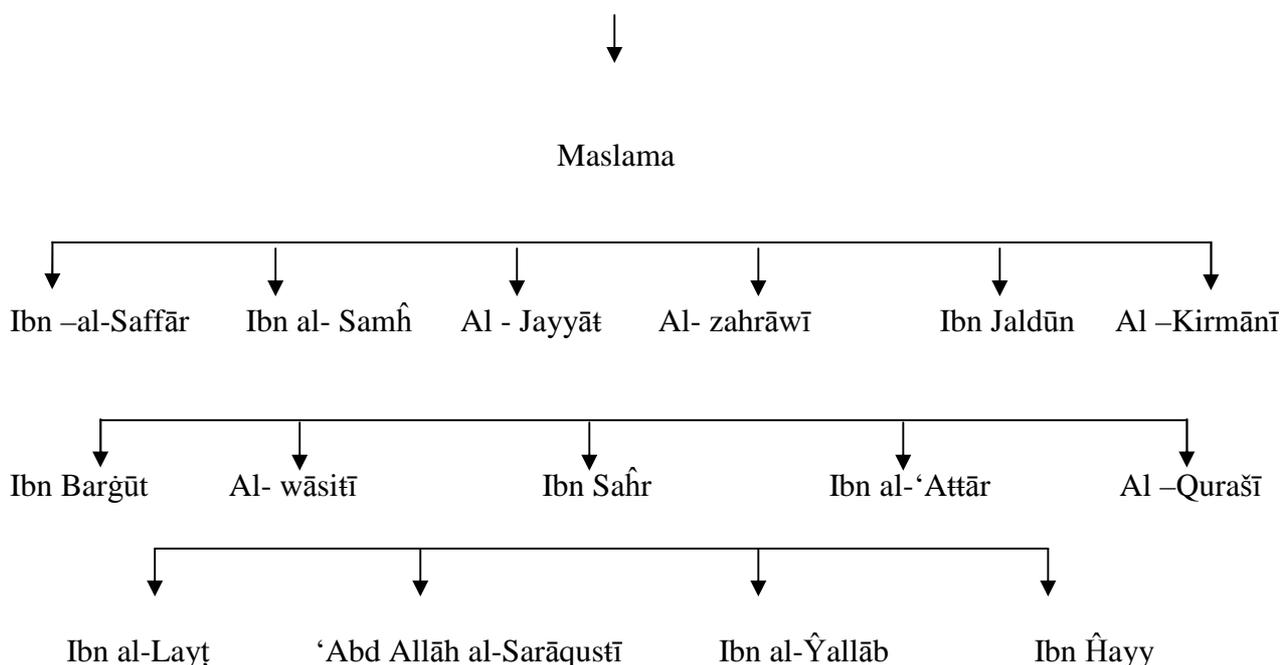
La ciencia andalusí, como en general la cultura hispanoárabe, alcanza en el siglo XI la plenitud de su madurez⁴⁷. Difundiera el uso del cero, de origen indio y de los guarismos, que los europeos no aceptarían plenamente hasta el siglo XI. Sa'īd de Toledo nos da datos muy significativos acerca de los viajes de los Ulemas a Oriente. Pero un mayor indicio claro de la mayor orientalización de la ciencia andalusí en el siglo XI, lo obtenemos gracias a *Kitāb al -anwā' wa -l-azmina wa ma'rifat a'yān al-kawākib* de Moḥammad ibn Aḥmad Sulaymān al-Fuḡyībī resumido por 'Abd Allāh ibn Ḥusayn ibn 'Āṣim (m.1012-1013) y conservado en un manuscrito en Istanbul ⁴⁸.

⁴⁶ José María Millas Vallicrosa, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid, 1942. P.95.

⁴⁷ Juan Vernet, nació el 31 de julio de 1923 en Barcelona. Arabista y historiador de la ciencia árabe, doctor en filología semítica, catedrático de árabe en la UB y miembro de la Real Academia de la Historia y del Institut d'Estudis Catalans. Un buen monoteísta, ha escrito *«Astrología y astronomía en el Renacimiento»*, *«Los orígenes del Islam»* y *«Lo que Europa debe al Islam de España»*. Juan Vernet es uno de los principales promotores de los estudios especializados en ciencia árabe y en la evolución de la ciencia medieval (especialmente la astronomía y la cartografía náutica) y renacentista, temas que ha sistematizado magistralmente en numerosos libros (39) y artículos (más de 300).

⁴⁸ -Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica (1978), la Universidad Autónoma de Barcelona, Madrid, 1981.

Este *Kitāb al -Anwā'* de Ibn 'Āsim, llamado también *al- Girbāl (cedazo)*, es, a lo que parece, una de las fuentes utilizadas por Ibn al-bannā' al-Murrākuṣī para la redacción de su célebre calendario.⁴⁹ La ciencia hispanoárabe en el siglo XI se desarrolla entre una influencia oriental predominante y la floración de un posible sustrato latino-muzárabe, contrariamente a lo que pretende Juan Vernet: «*En el siglo XI once por ciento de los musulmanes oriundos del Valle del Ebro que viajan lo hacen hacia Oriente*»⁵⁰. Lo cierto es que la madurez de la ciencia andalusí en esta época implica el que cualquier estudioso pueda prescindir del viaje a Oriente si desea formarse científicamente. Los datos que nos ofrece Sa'īd de Toledo nos permiten reconstruir con facilidad la importancia que tuvo en este siglo la escuela científica de Maslama:



⁴⁹Contiene 67 folios y está fechado en 497/1103-1104. La obra trata de cuestiones de cosmografía, calendario y meteorología (Fols.1 a 23a. 48b-67a) e incluye un calendario propiamente dicho (Fols. 23a. 48b) según los meses del año siriano y juliano.

⁵⁰ H. P.J. Renaut, *Le Calendrier d'Ibn al-bannā' de Marrakech*. Paris. 1948. P. 7.

“El Valle del Ebro como nexo entre Oriente y Occidente». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. 1950.pp.165-170.

Sa'īd de Toledo en su *kitāb Fabaqāt al-'Umam* hace especial hincapié en los trabajos de los astrónomos musulmanes sobre el Sind-Hind como Maslama, y sus discípulos Ibn al- Zafra, Ibn al- Samh, 'Abd Allāh ibn Moḥammad al-Sarāqstī y otros.

Ibn al- Hayṭam escribió *Ma'ā -l-fayr wa-l-Šafaq* conservado en versión latina y hebrea y que tuvo gran difusión en la Edad Media. Lo que sigue es una exposición en orden alfabético de los campos científicos y culturales en que los musulmanes de este siglo XI se han destacado:

1.1. Astronomía

Los árabes la usaban para cuestiones de carácter religioso y para la navegación; las cartas náuticas, los derroteros y la brújula son aportaciones árabes a Europa traídas desde el Índico. Ya los fenicios navegaban guiándose por la estrella polar, pero era un secreto. Destaca en este campo al-Zzarqalī, un famoso astrónomo del Andalus, conocido en Occidente como Azarquiel, nacido en Córdoba aunque se desconoce la fecha exacta. Se trasladó a Toledo donde estuvo trabajando desde el año 1060 hasta el año 1080, siendo la figura más destacada del grupo de astrónomos y matemáticos reunidos por el Qādī ibn Sa'īd. Ante la inminente conquista cristiana de la ciudad se trasladó a Sevilla y posteriormente a Córdoba, donde murió el 15 de octubre de 1100. Azarquiel trabajó como herrero y luego orfebre para orientarse después hacia trabajos de astronomía. Su gran habilidad llamó la atención de sus contemporáneos y pudo dedicarse a la investigación teórica.

Realizó observaciones del sol, la luna y las estrellas durante al menos 25 años con instrumentos que él mismo construía y escribió obras sobre astronomía, algunas de las cuales han perdurado hasta nuestros días, como sus tratados sobre la azafea, el ecuadorio, la esfera armilar, el año solar y las estrellas fijas. Inventó “al-sfiha” o azafea, tipo de astrolabio⁵¹ - probablemente a petición de los astrónomos árabes y hebreos del reino taifa de Toledo-que reproducía los movimientos de los astros en una superficie única, de la que creó dos variedades, una más sencilla y otra más complicada cuyo dorso está dividido por dos diámetros en cuatro cuadrantes graduados, de los que el inferior derecho contiene un cuadrante de senos de 0 a 90°. Sobre el radio dividido en 60 partes se levantan 60 perpendiculares, constituyendo cada una el seno de un ángulo. Es el segundo cuadrante de senos que se conserva y da cuenta del uso de la trigonometría en el Andalus. La “Azafea”, una variedad del astrolabio permitía que el observador no necesitara encontrarse en un lugar determinado para desarrollar los cálculos astronómicos, sino que podía ser usado en cualquier latitud terrestre, lo que le convertía en un instrumento ideal para ser usado en la navegación.

Su obra la conocemos fundamentalmente a través de las traducciones que hicieron los especialistas en astronomía encargados de la obra científica del scriptorium real de Alfonso X el Sabio. Así, entre 1225 y 1231 el judío toledano Yehuda ben Moshe y Guillelmus Anglicus tradujeron su Tratado de la “azafea” al latín, que fue vertida en los años 1260 al castellano por el mismo judío toledano, llamado en los prólogos de las obras alfonsíes Yehuda Mosca o Mosca el Coheneso. Azarquiel es autor también de las “Tablas Toledanas” y también otras obras de astronomía importantes como *Kitāb al-Kawākib al sab‘* (los siete planetas).⁵²

Si Azarquiel se destacó en occidente, su contemporáneo al-Bayrūnī, fue muy famoso en oriente. Su nombre completo es, Rayḥān Abū Muḥammad ibn Aḥmad al-Bayrūnī nació el 5 de septiembre de 973 en Jawārizm, hoy día Uzbekistan. Era un gran erudito del siglo XI, estará colega del filósofo y médico Ibn Sīna, al-Bayrūnī brilló en astronomía, filosofía, historia, geología, física, antropología y matemáticas entre tantas otras disciplinas. George Saton que trata mucho la historia de la ciencia le describe como uno de los más grandes sabios del Islam. Los libros que al-Bayrūnī ha escrito llegan a 146 según los cronistas, 35 en astronomía es porque le colocamos en este apartado junto al famoso Azarquiel. Este gran científico musulmán, terminó en 1031 su vasta enciclopedia astronómica *Al -Qānūn al- Mas‘ūdī*. Al-Bayrūnī, es el primer científico que demostró el movimiento de la rotación de la tierra 600 años antes que Galileo y calculó su diámetro 700 años antes que Newton.⁵³ La primera distinción semántica entre astronomía y astrología fue dada por al-Bayrūnī en el siglo XI. Murió el 13 de diciembre de 1048 en Ghazni, actualmente Afganistán; de su obra además de lo ya citado, se cita hasta hoy día: *Ŷamāhīr fī -ma‘rifat al-ŷawāhir*, (el vulgo aprende joyas).

⁵¹ Entrevista de Víctor, M. Ámela. «Sí, es árabe. Determinaba la latitud mediante las estrellas», aparecida en el Mundo Islámico el 21/09/2002 .Fuente: La Vanguardia disponible en el Sitio Web: <http://www.webislam.com>

⁵² José María Millas Vallicrosa, *Estudios sobre Azarquiel*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1943-1950, pp. 460-479; Rico y Sinobas, *Libros del saber III*, 272-284.

-*Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España*. Discurso leído, el día 23 de mayo de 1943 en la recepción pública / José María Millas Vallicrosa / Impr. Escuela de la Casa Provincial de Caridad (Barcelona).1943.

1.2. Agricultura

En el siglo XI, además de un notable desarrollo en el campo de las ciencias exactas, tiene lugar en el Andalus la aparición de una importante escuela cultivadora de la agronomía. Los estudios, de carácter general, sobre esta ciencia aplicada son, fundamentalmente, los de Millás.⁵⁴

1.3. Filosofía

A pesar de que el cordobés Muḥammad ibn Masarra es del siglo X (883-931), le citamos en este capítulo, porque tuvo gran influencia sobre sus contemporáneos y generaciones posteriores, hasta Ibn Ḥazm, fue influido por este gran filósofo. Muḥammad ibn Masarra⁵⁵ es el primer pensador original que produce la España musulmana, a donde ya habían llegado las corrientes filosóficas nacidas a partir de las traducciones de la filosofía griega, llevadas a cabo en Oriente durante el siglo IX. Partiendo de presupuestos del conocimiento del Islam y la filosofía y de acuerdo con las formas gnósticas y unitarias, sus teorías acerca del origen de la materia y del origen de la existencia, se apoyarían sobre explicación comprensiva de la existencia como problema.

En su teoría acerca de la existencia, Ibn Massarra mantiene que en todo lo creado (a partir del axioma de la creación), existe algo paciente o receptor que se hallaría frente al actor creador en sí. Ese algo paciente puede ser comparado, de forma simbólica, con una materia, a partir de la cual estaría hecho el mundo. O con otras palabras, y para evitar el gravísimo error teológico de pensar la posibilidad de que un dios creara el mundo a partir de algo existente fuera de él, afirma que la realidad es el acto puro y la recepción pura, inseparables dentro de la esencia divina, enfrentándose en la existencia finita. Todo ello caracterizaría a las criaturas, es decir, a lo finito o creado. Acto y recepción, acción y pasividad, etcétera, se diferencian, como polos extremos, entre los cuales se desarrollan las criaturas.

⁵³ Wil Durant, *The Age of Faith*, 1950. p. 244. Simon and Shuster, New York. (Khawarizm, Foundation for Science Technology and Civilisation).

⁵⁴ José Millás Villacrosa, *La ciencia geopónica entre los autores hispanoárabes*, “‘Ilm al- Filāha”. C.S.I.C. Madrid, 1954. P.46.

⁵⁵ A sín Palacios. M, *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid, 1914, p.107.

1.4. Gramática

Jonah Ibn Genach (יונה אבן גנאח), Rabbi Jonah o Abū al-walīd Marwān ibn Janah musulmán de origen judío (Córdoba, nacido hacia 990 – muerto hacia 1050), fue el más importante gramático y lexicógrafo hebreo de la Edad Media. Estudió en Lucena tras abandonar su ciudad natal en el 1012. Tras recorrer la Península Ibérica, finalmente se asentó en Zaragoza. Parece ser que tenía conocimientos de medicina y se le menciona como autor de un texto médico. Sin embargo, su pasión parece haber sido el estudio de la lengua hebrea y árabes. A pesar de que no escribió ningún comentario sobre la Biblia, sus trabajos filológicos ejercieron la mayor influencia en la exégesis judía y forma la base de muchas interpretaciones modernas. Su primera obra, *al-Mustalhaq* (Complemento), es una crítica y expansión de la obra de David Hayyuj, fundador de los estudios sistemáticos de la gramática hebrea.

Pero realmente se conoce por *Kitāb al-Tanqīh* (El libro de la exacta investigación), que está dividido en dos partes: *Kitāb al-Luma* (El libro del parterre de muchos colores) y *Kitāb al-'Uṣūl* (El libro de las raíces). El primero se centra en la gramática del hebreo, el segundo su diccionario. Su última obra, es *Kitāb al-Tafnīd* (El libro de la refutación), está perdido en su mayoría. Como era el caso de la mayoría de las obras medievales escritas por judíos en España, es porque la mayoría de su producción está escrita en árabe.

1.5. Geografía

Abū 'Ubayd 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz ibn Muḥammad al-Bakrī o 'Abū 'Ubeyd el-Bakrī transcrito en el siglo XIX como el Bekri. Nació en Saltés (Huelva) en 1014. Era hijo del gobernador musulmán de la provincia de Huelva y Saltes. Pronto se destacó como poeta, historiador y botánico, aunque su mayor fama vendrá de la mano de la geografía. Fue en Córdoba donde al -Bakrī pasó la mayoría de su vida donde le valió el sobrenombre del cordobés (al-Qurtubī) en ella conoció a Ibn Hayyān. A la muerte de su padre se trasladó a la fastuosa corte de Almería, cuyo príncipe al Mu'taṣim realizaba una labor de mecenazgo hacia todos los poetas y artistas de su reino. Más tarde al -Bakrī pasó a Sevilla, donde permaneció al lado del rey-poeta al-Mu'tamid. Al -Bakrī profesaba un gran cariño a los libros. Tenía la costumbre de envolverlos en seda, como muestra del afecto que le merecían. Se cuenta también de él, que era muy aficionado a la bebida, refiriendo algunos de sus biógrafos que su cabeza nunca se hallaba libre de los sopores del vino.

Emprendió otro trabajo, lamentablemente perdido, en el que describía de modo enciclopédico el mundo entero. Es su *Kitāb al- masālik wal-mamālik*,⁵⁶ (Libro de los Itinerarios y de los Reinos) que es una impresionante recopilación sobre la expansión almorávide en el Magreb, por lo que aporta datos de incuestionable valor histórico y etnográfico sobre los pueblos del sur del Sahara y de las orillas del río Senegal, en torno al año 1040. En su obra *Kitāb al- masālik wal-mamālik*, terminado en 1068, describía las costas marroquíes y españolas afirmando que una serie de puertos de África están enfrente de otros tantos españoles. Los detalles de esta descripción no pueden explicarse de modo exclusivo, por la visión de accidentes de modo exclusivo, o por la visión de accidentes topográficos de ambas costas desde el centro del trayecto ni por la utilización de observaciones astronómicas. Es forzoso admitir que la descripción de al- Bakrī se debió hacer con la ayuda de una brújula. Parece pues claro que desde el siglo XI, por lo menos se conocía la brújula y se estaban levantando los derroteros del Mediterráneo Occidental.

Es autor también de una completa obra enciclopédica en la que se describen alfabéticamente todos los pueblos, lugares y monumentos de la España árabe. Un hecho paradójico en la obra de al -Bakrī es la circunstancia de que nunca salió del- Andalus, por lo que su obra geográfica no puede ser sino recopilaciones, valiéndose de numerosas fuentes, sobresaliendo su curiosidad y sus dotes de ordenación, que hacen de él uno de los principales geógrafos del Andalus. Al-Bakrī hubo de consultar la parte geográfica de las Etimologías de San Isidoro, ya que algunos pasajes de su obra son parecidos al del arzobispo de Sevilla. Otra obra geográfica de al -Bakrī es un diccionario de nombres difíciles que consiste en un vasto repertorio de topónimos, en su mayoría referentes a Arabia. Escribió igualmente obras de carácter filológico, realizando algunos comentarios a varias obras. Murió en Córdoba en 1094. Al -Bakrī fue nombrado “El cráter de la Luna” así en su honor.

⁵⁶Vernet J, «Dictionary of Scientific Biography» I, (New York, 1970, pp. 413-414. También ‘Abd Allāh Yūsuf al- Ġanīm, *Masādir al- Bakrī wa manha’uhu al-ŷuġrāfī*. Kuwayt, 1974. P.126.

1.6.Historia

Abū Marwān Ḥayyān Ibn Jalaf Ibn Ḥayyān, nació en Córdoba en 987, es un historiador hispano-musulmán y autor de *al-Muqtabis*, obra en la que relató el período del predominio musulmán en España. Este texto fue la base de la España *musulmana* de Lévi Provençal. Había sido un funcionario de la dinastía amirí y del periodo final del Califato, redactó diversas obras de temática histórica que se nos han conservado de forma parcial y que constituyen una de las principales fuentes para el estudio del final de la dinastía amirí, las revueltas de Córdoba y el comienzo de los reinos de taifas.

Hay diversas dudas a propósito de su origen, mientras algunos estudiosos le consideran familia e incluso hijo del Mansor, otros le consideran descendiente de una notable familia muladí. Al igual que Ibn Ḥāzm, se destaca como un defensor de la dinastía de los Omeyas, criticando la caída de ésta, con la consiguiente ruptura del centralismo andalusí y la creación de las distintas taifas. Entre sus obras más importantes destacan *al-Matīn* y *al-Muqtabis*.⁵⁷ Esta última tiene un especial significado por el tratamiento prácticamente moderno que hace de los hechos y personajes históricos, Según María Luisa Ávila, esta famosa obra fue escrita entre 1039y 1058.⁵⁸

⁵⁷Sobre la obra histórica de Ibn Ḥayyān véase García Gómez, a propósito de Ibn Ḥayyān: «Resumen del estado actual de los estudios hayyaníes», *Al Andalus*, XI (1946), pp. 395-423; P. Chalmeta Gendrón, «Historiografía medieval hispana: arábiga», *Al Andalus*, N^o XXXVII (1972), pp. 353-359; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas min anba' ahl al-Andalus*, ed. M. Makkī.Beirut, 1973.

-Nos han llegado fragmentos de sus libros: II (2b, final del reinado de al-Ḥakam I y comienzo de 'Abd al-Raḥmān II, ed. Facsímile J. Valvé, Madrid, 1999; ed. crítica M.'A. Makkī, Riyād, 2003; trad. Makkī y Corriente 2001; 2c, final del reinado de 'Abd al-Raḥmān II y comienzo de Muḥammad, ed. M. 'A. Makkī, Beirut,1973, III comienzo del reinado de 'Abd Allāh, ed. M. Martínez Antuña, París, 1937; trad. Guráieb, 1950-1960; V comienzo del reinado de 'Abd al-Raḥmān III, ed. P. Chalmeta, Madrid, 1979; trad. Viguera y Corriente, 1981; VII cinco años del reinado de al-Ḥakam II, ed. al-Ḥayyī, Beirut, 1965; trad. García Gómez,1967.

⁵⁸ Guráieb, J. E., «Al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān», *Cuadernos de Historia de España*, 1950-1960. pp. 13-32.

-Soravia, B., *Ibn Ḥayyān, historien du siècle des Taifas. Une relecture de Dahira I/2*, 1999. pp.573-602, *Al-Qantara*, 20, 99-117.

- «Une histoire de la fitna. Autorité et légitimité dans le Muqtabis d'Ibn Hayyān», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*. 2004, pp. 5, 81-90.

1.7. Jurisprudencia

Fue conocido Ibn ‘Abd al- Barr como uno de los andalusíes más versados en materia de “Fiqh y Ḥadīṭ”. Uno de sus maestros y contemporáneos, Abū -l-Walīd al- Bāyī, decía que nadie en el Andalus podía igualarle en conocimiento de la tradición; y no son pocos los elogios que mereció su *Kitāb al-Tamhīd*. Ibn Ḥāzm dice de esta obra lo siguiente: «no conozco ninguna obra que le asemeje, y menos aún que le supere». No dejemos de reseñar por último, que Ibn ‘Abd al- Barr, alfaquí al tiempo que tradicionalista y literato, fue primero de tendencia Zāhirī, como su amigo Ibn Ḥāzm ,para inclinarse luego a un malikismo teñido de tendencia šāfi‘ī. Con la caída de Córdoba, este sabio andalusí del siglo XI, cambia de residencia orientándose hacia las cortes de mayor desarrollo cultural como Levante donde Muḡāhid al-‘āmirī había creado un centro intelectual de gran importancia.⁵⁹

Otra figura de esta tendencia la representa Abū -l-’Asbag ‘Īsā bnū al- Sahl bnū ‘Abd Allāh al-’asādī, ⁶⁰ nacido en la Cora de Jaén, en el año 413/1022. Se afincó en Córdoba en 439/1047 y allí culminó su formación, entre otros y sobre todo, con el insigne jurista Muḡammad bnū -l- ‘Attāb. Luego, posiblemente la inquietud de aquella época de taifas llevó a Ibn al- Sahl a residir en distintos lugares de al-Andalus, hasta que por fin fijó su residencia en Granada, donde llegó a ejercer como juez supremo, aunque fue luego destituido y murió, seguramente, el 5 de muḡarram 486/ 5 de febrero 1093. Había consagrado su principal actividad a la jurisprudencia. En su recopilación de fetuas, titulada *Kitāb al-’Aḡkām al-Kubrā* del cadí cordobés Abū -l- ’Asbag, se encuentran multitud de datos relativos a todo tipo de aspectos de la vida social de al-Andalus hasta la época del autor, según suele ocurrir en los tratados jurídicos prácticos, que reflejan la realidad cotidiana más allá de la ordenación jurídica. La importancia de los *’Aḡkām* de Ibn al- Sahl se manifiesta por su abundante transmisión manuscrita, pues hoy se conocen casi una decena de copias, por la valoración explícita que la investigación otorga a dicha recopilación.

⁵⁹Samelli Cerquo, *La vita intellettuale alla corte di Muḡāhid al-‘āmirī*. A.I.U.O., XIV (2) , 1969. pp. 597-622.

⁶⁰Luisa Aguirre de Cárcer, *Los diccionarios biográficos como fuentes para el conocimiento del mundo jurídico de al-Andalus : características y reflexiones* / Juan Martos Quesada. pp. 45-64.

1.8. Literatura

Los andalusíes de cualquier clase social mostraban tal gusto por la poesía que se diría que todos hubieran nacido para hacer versos o por lo menos para sentir la belleza encerrada en las sílabas rimadas. No sólo aquellos que por su rango social o económico podían adquirir una alta formación cultural, sino incluso los más modestos económicamente o las gentes del pueblo privadas de cultura literaria gustaban de versificar y escuchar poesía. Así, un autor como Ibn Bassām, en el prefacio de su *Dajira*, nos dice que en cada ciudad habitaba «*un hábil secretario y un poeta indiscutible*».

Lo que nos ha llamado la atención en *El collar de la paloma* es que su autor no se refirió a Wallāda su contemporánea y la figura femenina emblemática en el campo de la poesía. Posiblemente por el hecho de que esta mujer se ha impuesto suficientemente en la sociedad cordobesa de su tiempo, o porque no representa el perfil de la mujer que Ibn Ĥazm canta. En nuestro capítulo citamos a Wallāda Bint al-Mustakfī y Ibn Zaydūn como dos amantes y poetas famosos del siglo XI. ¿Por qué hemos escogido especialmente estos dos poetas? Los hemos elegido por dos razones: primero porque han marcado la poesía andalusí de su siglo y tiempos posteriores tratando el tema del amor, los celos, traición y arrepentimiento. Temas tratados en *El collar* y segundo, porque el estudio que intentamos llevar a cabo fija la mujer a través *El Collar de la paloma* de Ibn Ĥazm el cordobés y Wallāda es una mujer que forma parte de la misma época que nuestro autor y figura relevante en su espacio político y literario.

Wallāda nació en Córdoba, en el año 994 de la era cristiana, era hija de Muḥammad III al-Mustakfī, uno de los últimos califas cordobeses, por lo que ostentó el título de princesa. Su infancia coincidió con el esplendor de la carrera política del Mansor que, en 996, se autoproclamó Malik Karīm (noble rey), bajo la protección de Sobḥ (Aurora) madre del pequeño heredero Hišām II. Su adolescencia transcurre paralela a la agonía del Califato, en uno de los contextos históricos más sangrientos de la historia de Córdoba, cargado de intrigas palaciegas y guerras internas, desencadenadas tras la muerte del hijo del Mansor, al-Muẓaffar. El padre de Wallāda fue uno de los numerosos califas que durante la fitna o guerra civil llegaron al trono cordobés mediante el asesinato y las puñaladas. ‘Abd al-Raḥmān ‘Ubayd Allāh al-Mustakfī, padre de la más célebre de las poetisas del Andalus, mató en 1023 a ‘Abd-al-Raḥmān al-Mustaẓhir, el fugacísimo califa elegido en la Mezquita de Córdoba, que hizo ministros al gran Ibn Ĥazm y su amigo Ibn Šuhayd pero cuyo reinado sólo duró siete semanas.

Al- Mustakfī había accedido al trono el 11 de enero de 1024, después de provocar una revuelta popular contra el monarca legítimo, el también Omeya ‘Abd-al-Rahmān V. Diecisiete meses después, al-Mustakfī tuvo que abandonar el palacio califal, disfrazado de mujer y fue envenenado, días más tarde, por uno de sus oficiales en Uclés. Hay cierto consenso en considerar al Mustakfī como uno de los tipos más viles de cuantos poblaron el caos entre el Mansor y los almorávides. Nada sabemos de la madre de Wallāda la poetisa, ni de ninguna de las mujeres del serrallo de al-Mustakfī. En las numerosas crónicas (donde es catalogado como un personaje vulgar y frívolo) sólo hallamos la referencia de Ibn Ḥayyān, que lo acusa de dejarse mandar por una mujer perversa. La falta de información, en este sentido, se agrava por la circunstancia de que el califa no tuvo descendencia masculina, acontecimiento que solía ir acompañado de algunos privilegios para la madre.

Sin embargo, la inexistencia de un heredero, permitió a Wallāda disponer de los derechos reales de su padre. Adquirió así respaldo para el modo de vida que había elegido: la independencia completa.⁶¹ Tras la muerte de su padre (1025), con apenas 17 años y gracias a los fondos que al-Mustakfī supo guardar, Wallāda abrió palacio y salón literario en Córdoba, donde ofrecía instrucción a hijas de familias poderosas y acaso instruía a esclavas en la poesía, el canto y las artes del amor. La ajetreada, tumultuosa y libérrima peripecia vital de Wallāda nos ha llevado a pensar que las mujeres del Andalus, por supervivencia de las costumbres cristiano-visigóticas (era hija de una cristiana) o por cierto matriarcalismo beréber, disfrutaron de una libertad que no tienen las mujeres en ninguna sociedad islámica. Las estudiosas más modernas, como Rubiera Mata, apuntan que en la sociedad andalusí sólo hay dos grupos a los que se permiten imprecisas y amplias libertades: las solteras o las viudas ricas y las prostitutas. Sólo había libertad sin honor o sin marido. Lo denunció el propio Averroes (Ibn Rušd):

*«Nuestro estado social no deja ver lo que de sí pueden dar las mujeres.
Parecen destinadas exclusivamente a dar a luz y amamantar a los hijos y
ese estado de servidumbre ha destruido en ellas la facultad de las grandes cosas.
He aquí por qué no se ve entre nosotros mujer alguna dotada de virtudes morales»*

⁶¹ Garulo Teresa, *Diwan de las poetisas andaluzas de al-Andalus*. Madrid, Ediciones Hiperión, 1985, P. 165.

Sin embargo, dos costumbres palaciegas de buen tono, la poesía y la caligrafía, alumbraron poetisas andalusíes. La primera, en el siglo VIII, fue Ḥassānah al-Ttamimiyya. Pero es en el siglo XI cuando surgen mujeres de buena posición dedicadas a las letras, como la cordobesa ‘Āiša bint Aḥmed ibn Qadīm, o la piadosa -única que peregrinó a La Meca- Maryam bint Abū Ya‘qūb al-’Anṣārī, de Silves. La mejor, por el número de poemas conservados y por su trágica historia de amor con Abū Ŷa‘far ben Sa‘īd, es la granadina Ḥafsa bint al-Rākuniyya. También granadinas fueron interesantes en el campo poético como la sutil ‘Umm al-Hannā’ y la descarada Nazun bint al-Qalai. De Guadalajara, Umm al-‘Alà, y de Sevilla, citamos dos princesas: Buṭayna hija de Al-Mu‘tamid, y la almeriense ‘Umm al-Kirām, de Summadih. Pero Wallāda ha eclipsado a todas estas poetisas.

Al cabo ella era hija de una esclava cristiana enviada a cultivarse a Medina, y su nodriza y maestra fue la esclava negra Safia. Cuando tenía unos 20 años conoció al hombre que marcó para siempre su vida. Era un encuentro de famosos, buscado por ella. Ibn Zaydūn era un noble de excelente posición, con gran influencia política y sin duda el intelectual más elegante y atractivo del momento. Wallāda era la mujer más culta, famosa y escandalosa de Córdoba. Se paseaba sin velo por la calle y, a la moda de los harenes de Bagdad, llevaba versos suyos bordados en la orla de su vestido o en túnicas transparentes. Los del lado izquierdo dicen: *«Por Alá, que merezco cualquier grandeza/ y sigo con orgullo mi camino»*; los del derecho dicen: *«Doy gustosa a mi amante mi mejilla/ y doy mis besos para quien los quiera»*. Era una belleza apabullante: hermosa figura, tez blanca, ojos azules, rubia-pelirroja... el ideal de la época.

Wallāda era una mujer acostumbrada a mandar, en la calle, en la casa y en la cama. Se enamoró de Ibn Zaydūn y su historia de amor y desamor con él se convirtió en una leyenda. En una noche de fiesta poética, jugando a completarse poemas según la costumbre cordobesa de entonces, fue el choque de dos vanidades literarias, en la que ella tomó la iniciativa. Pero tras unos amores estrepitosos, apasionados, públicos y versificados, pronto se rompió el idilio. ¿Cuál fue la razón? Wallāda escribe: *«Sabes que soy la luna de los cielos/ mas, para mi desgracia, has preferido a un oscuro planeta»* ¿Una amante negra, esclava de la propia Wallāda? La traición con un amante negro es una convención de la poesía islámica, no debe tomarse literalmente. La tradición no la niega Ibn Zaydūn, pero ¿Con quién?

Es posible que fuera con la propia mujer fatal de Wallāda, Muh̄ya bint al-Fayyāyinī fue una poetisa cordobesa del siglo XI, apenas se tienen datos de su biografía: hija de un vendedor de higos a la que nuestra princesa encontró en la calle y a la que, fascinada por su belleza, compró, educó, convirtió en poetisa desvergonzada- profesión que gozaba de gran reconocimiento en la sociedad hispanomusulmana- y que finalmente la abandonó. Los cronistas han guardado estos versos atacando a *Wallāda*:

*«Wallāda ha parido y no tiene marido;
se ha desvelado el secreto.
Aleja de la aguada de sus labios
a cuantos la desean,
igual que la frontera se defiende de cuantos la asedian,
a una la defienden los sables y las lanzas,
y a aquéllos los protege la magia de sus ojos».*

Otra posibilidad que no podemos ocultar es que probablemente, Wallāda, hubiera sorprendido a Ibn Zaydūn con un amante masculino, porque eso lo reprocha luego ferozmente en sus sátiras:

*«Si Ben Zaydun hubiera visto falo en las palmeras
sería pájaro carpintero».*

Lo cierto es que Wallāda no le perdonó nunca. Se hizo amante del hombre fuerte de Córdoba, el visir Ibn ‘Abdūs, rival político y enemigo personal de Ibn Zaydūn, al que privó de sus bienes y acabó metiéndole en la cárcel. En esa época de cautiverio físico y amoroso escribió Ibn Zaydūn sus poemas más famosos. Pero Wallāda no quiso volver a verle, Eso es lo que creó realmente la leyenda. Wallāda fue considerada una mujer altiva y rebelde,⁶² su salón literario y escuela para jóvenes damas le atrajo numerosas críticas, intervenía libremente en las tertulias que allí celebraba, discutiendo con hombres y mujeres por igual. En una sociedad que sólo permitía a las mujeres la relación con parientes y obligaba a recibir o impartir formación ocultas tras una cortina: la actitud de Wallāda fue un escándalo. Sin embargo, encontró firme defensor en el visir Ibn ‘Abdūs, que estuvo a su lado hasta el final ofreciéndole siempre su protección.

⁶² Viguera, María Jesús, *La mujer en Al-Andalus*. Sevilla, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, S.A. 1989. P.186.

Arruinada en su fortuna y su crédito, Wallāda recorrió la España de los reinos de taifa, quizá también la cristiana, exhibiendo su talento y acaso otorgando sus favores, pero siempre volvió a Ibn ‘Abdūs en cuyo palacio acabó viviendo aunque sin casarse con él y bajo cuya protección le sobrevivió, siempre altiva y hermosa, hasta cumplidos los 90 años (muere en Córdoba en 1091), no se casó ni negoció matrimonio alguno. Junto a su falta de respeto por las convenciones sociales,⁶³ Wallāda entró en la historia por su relación con también el poeta Ibn Zaydūn. Su relación está ampliamente documentada en los poemas que se dirigieron mutuamente. Reflejan estos una intensa pasión, marcada por los celos, que se vio interrumpida por la infidelidad de Ibn Zaydūn. A partir de este momento, se suceden los versos de dolor primero y sátira después, escritos por ella, y los de arrepentimiento de él.⁶⁴

Aḥmad bnu ‘Abd Allāh bnu Zaydūn en árabe: أحمد بن عبد الله بن زيدون, más conocido simplemente como Ibn Zaydūn, nació en Córdoba en 1003, fue un poeta árabe andalusí, como se nota fue un contemporáneo de Ibn Ḥāzm, destacó sobre todo por la renovación de la lírica amorosa árabe, infundiéndole un nuevo tono de experiencia personal y sensual que supuso ser considerado el mejor de los poetas amorosos de la España musulmana. Apenas se conocen datos sobre su vida hasta que conoció a la atractiva princesa y poetisa Wallāda. Durante mucho tiempo fue favorito del califa de Córdoba Abū-l-Ḥāzam ben Chawar. Sostuvo apasionados y tormentosos amores con la atractiva princesa Wallāda que traicionó luego. Estos amores tuvieron un final tempestuoso, después de que Abū -l- Ḥāzam ben Chawar se hiciera con el poder en Córdoba. Tras la ruptura, la correspondencia mantenida entre los amantes se convierte en una sucesión de sátiras feroces, donde aparece el nuevo rival que ha obtenido los favores de Wallāda, Abū ‘Āmir ibn Abdūs, que también se convierte en destinatario de las duras imprecaciones de Ibn Zaydūn. La nueva actitud se muestra en estos versos:

*«Me censuráis que él me suceda,
en los afectos de aquella a la que amo;
mas no hay en eso infamia:
era un manjar apetitoso,
y la mejor parte me tocó a mí,
el resto se lo dejé a esa rata».*

⁶³ Sobh, M, *Poetisas arábigo-andaluzas*. Granada, Diputación Provincial, 1994. P.247.

⁶⁴ Garulo, Teresa, *Dîwân de las poetisas de Al-Andalus*. Madrid. Hiperión . 1998. pp. 254-255.

Ibn ‘Abdūs le encarceló por delirio común, pero logró evadirse de la prisión y desde el destierro quiso hacerse perdonar de Wallāda por medio de encantadoras epístolas y poemas, lo que no logró.⁶⁵ Ibn Zaydūn, tras recobrar la libertad, recorría de noche los palacios arruinados de Medina al-Zahara (Al -Madīna Zahrā’), símbolos de una pasión destruida. Toda Córdoba lo vio errante y ojeroso, enfermo de amor, y quiso de sus poemas sumisos implorar el perdón que nunca le fue concedido. Vivió en varias ciudades del Andalus, principalmente en Sevilla, donde fue ministro de al-Mu‘taẓiz y al-Mu‘tamid, monarcas cultos y a su vez excelentes poetas. Algunos creen que Ibn Zaydūn utilizó la forma de amor ‘Udrī, precedente del amor cortés occidental, para expresar su pasión. Otros, como Nykl, piensan que su relación con Wallāda es como la de Musset con Georges Sand. Ciertamente parece la de una *deminatrix* con un *esclavo voluntario*, pero el secreto a voces no deja de ser secreto y la poesía lo mejora.

Encuentro trascendental de él pues arranca la revitalización de la poesía amorosa árabe, que adquiere un tono personal inusitado hasta su obra. Hasta entonces el tratamiento del amor en la poesía árabe estaba determinado por la reelaboración de tópicos basados en una reflexión sobre el aspecto espiritual de la relación amorosa que evitaba tratar el amor carnal, y que es conocido como “amor udrī”. Es lo que encontramos en la poesía de su contemporáneo Ibn Ḥāzm. Tras su obra, se reúnen los conceptos del amor neoplatónico con la descripción de experiencias físicas de un modo natural. Otra de sus innovaciones y que existe también en *El collar* es la del amor concebido como religión. Se trata de una nueva profesión de fe que presenta rasgos de lo que conocemos como amor cortés: sumisión del amante a la voluntad de la amada, perenne fidelidad y constancia, paciencia para esperar la consumación de los amores, concepto de amor como prisión, mantenimiento del secreto de la identidad de esta e idealización de la persona amada, junto con otros rasgos que no distan demasiado de la poesía que en esta misma época se está gestando en occidente. Estos rasgos los podemos observar en los versos siguientes:

*«Podría haber entre nosotros, si quisieras, algo que no se pierde,
un secreto jamás publicado, aunque otros se divulguen.
Te bastará saber que si cargaste mi corazón
con lo que ningún otro puede soportar, yo puedo.
Sé altanera, yo aguanto;
remisa, soy paciente;
orgullosa, yo humilde.*

⁶⁵ López de la Plaza, G, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*. Málaga, Universidad de Málaga, 1992. P.74.

*Retírate, te sigo;
habla, que yo te escucho;
manda, que yo obedezco.»⁶⁶*

Otra novedad en el tratamiento poético del amor es el nuevo papel que desempeña la naturaleza, que se compara con las emociones del poeta, lo que le confiere una sensibilidad que hoy llamaríamos romántica. Véase en estos versos:

*«Hoy, triste, me distraigo con las flores,
de los ojos imán, donde la escarcha
juega vivaz hasta inclinar su cuello.
Pupilas son, que, al contemplar mi insomnio
sollozaron por mí; por eso el llanto
irisado resbala por su cáliz.»*

Recorrió distintas cortes (Sevilla, Badajoz, Valencia), para instalarse por último en 1049 en la corte sevillana como secretario, cargo que desempeñará hasta su muerte. En este periodo escribirá poesía áulica al servicio de sus nuevos protectores, los abbadíes sevillanos, renovando el panegírico, sobre todo en los destinados al joven príncipe y poeta, al-Mu'tamid, por quien sentía un cariñoso afecto y respeto a su calidad como lírico. Ibn Zaydūn rehízo su vida y su carrera política en Sevilla, a la sombra del feroz al-Mu'ta'iz. Vivió rico y poderoso, quizá remotamente nostálgico de aquel amor que ya sólo vivía en las antologías poéticas. Murió el mismo día que los almorávides entraron en Córdoba el 18 de abril de 1070.

Sea quién fuere, los versos del poeta dejan ver su arrepentimiento, de la que toda Córdoba fue testigo. Destacó sobre todo por la renovación de la lírica amorosa árabe, infundiéndole un nuevo tono de experiencia personal y sensual que supuso ser considerado el mejor de los poetas amorosos del Ándalus. Su poesía sigue la línea neoclásica oriental, que, por su aire nostálgico, se ha comparado con la de Garcilaso de la Vega. La obra poética de Ibn Zaydūn se considera como un modelo para toda la poesía árabe occidental y se le ha llamado el "Tibulo árabe", el mejor poeta neoclásico ⁶⁷del Andalus y sus intensos amores con la princesa y poetisa Wallāda inspiraron no pocas obras en el mundo árabe, así como piezas de teatro.

⁶⁶ Garulo, Teresa, *La literatura árabe de Al-Andalus durante el siglo XI*. Madrid, Hiperión, 1998.

-González Palencia, Ángel, *Historia de la literatura arabigoespañola*. Barcelona: Lábor, 1928.

⁶⁷ En este siglo brilló también Yūsuf Ibn Harūn al-Ramādī (m.1012), conocido como Abū Ceniza, que fue conocido como el auténtico poeta neoclásico y oficial de la corte del Mansor.

En este apartado, intentamos citar en orden alfabético los contemporáneos de Ibn Hâzm –no mencionados anteriormente- en el dominio de la literatura porque es nuestro espacio de investigación: ‘Abd Allāh (n.1056), rey zīrī destronado por los almorávides en 1090, autor de memorias, su trayectoria es paralela a la de al -Mu‘tamid. ‘Abd al- Raḥmān V al-Mustaẓhir (m.1024), fue poeta reconocido y con un califa como éste, vemos el crepúsculo del califato. Abū ‘Umar ibn ‘Abd al-Bar (978-1070) es autor de unas vidas de los alfaquies de Córdoba. Abū Ishāq (m.1067) poeta de Elvira primordialmente ascético, se había atacado como lo había hecho Ibn Hâzm a los poderosos judíos que ocupaban los más altos cargos del poder en Granada, incluso el de visir. Contra éstos escribió Abū Ishāq una qasīda en que se leen conceptos como los siguientes:

*«Estos judíos que antes buscaban en los basureros un harapo
coloreado con que amortajar a sus difuntos..., ahora se han repartido
Granada, cobran los tributos, visten con elegancia, degüellan reses en
los mercados, y el mono de José ha solado de mármol su casa».*

Divulgada esta qasida, fue una de las causas del terrible tumulto de Granada del 30 de diciembre de 1066, nueva demostración inhumana y trágica del gran influjo que ejercía la poesía entre los hispanoárabes. El reino de Granada, no ha dejado buena imagen de su aprecio por la literatura pese a la protección que el rey otorgó al filósofo judío Ibn Nagrella (m.1066).

Abū-l- Qāsim ibn ‘Abbād (1023-1042), se inicia con él el reino taifa de Sevilla, en cuya corte vivieron poetas de la primera generación de taifas, como Ibn al- Bar de Almería (m.1038), autor de epístolas, Abū ‘Āmir ibn Maslama (m.1048) o Abū-l-Walīd al-Ĥimyarī (1023-1069), recopilador de las obras de estos poetas en *Kitāb al- badāi‘ fī waṣf al-rabī‘*, antología floral. Otra figura de la época que sobre sale en la literatura, es Aḥmad Abū ‘Āmir ibn šuhayd de Córdoba (992-1035), protegido del Mansor y autor de la antología poética *Hānūt al- Aḥār*(almacén de perfumería), y *Risālt at-Tawābi‘ wa-l-Zawābi‘* (epístola de los genios) o viaje sobrenatural, semejante a la Comedia de Dante, en que habla a los daimones de diversos poetas. Al- Muẓaffar (1045-1062) rey de Badajoz, fue autor de una extensa obra enciclopédica semejante al adab, llevó su nombre: *al-Muẓaffariyya*.

Mencionamos otro sobresaliente en el campo literario y es Ibn al-Darrāy al-Qaštālī (Jaén, 958-1030)- considerado como casi gongorino- porque participó en las brillantes empresas militares del general victorioso el Mansor y narró sus hazañas y su política sobre todo en las empresas y correrías de León y Cataluña. Después de la guerra civil cordobesa, se retiró en la corte de Zaragoza para servir al Mundir. Ibn ‘Ammār, fue visir del rey al-Mu‘tamid de Sevilla y poeta de su corte, de estos dos se cuenta una anécdota que revela la importancia que tenía la poesía en estas cortes hispanoárabes. Paseándose por las orillas del Guadalquivir, el rey inició la improvisación de una poesía con el hemistiquio «*Labra el viento en esta agua fina malla...*», y se interrumpió para que ibn ‘Ammār completara el verso. Este no acertó a hacerlo, pero lo hizo una joven lavandera llamada al-Rumayqiyya, así: «...*si se helase, ¡Qué defensa en la batalla!*».

Esto le valió ser esposa del rey, al que dio varios hijos que fueron también poetas. Ibn al-Kinānī, autor de *Mohammad wa Su‘dā*, un tipo de romance. Ibn Ḥayyān de Córdoba (987- 1067), trató a Ibn Ḥazm y dejó una brillante historia *Kitāb al-Moqtabas* que sigue a historiadores anteriores. Ibn Jafāyā de Alcira (1058-1138), maestro en las descripciones de jardines. Abundan en él las comparaciones insólitas, pero de gran valor visual, como en la breve poesía dedicada a un nadador negro. Fue tío de Ibn al-Zaqāq.

Al margen de estos nombres, se deben citar los de autores que debieron emigrar, generalmente a oriente, por los acontecimientos catastróficos de la época: el historiador mallorquín al -Ḥumaydī (1025-1095), discípulo de Ibn Ḥazm, incluyó a su maestro en *Yadwat al- Muqtabis*. Murió en Bagdad y su obra la amplió al- Dābī (m.1202) como *Buḡyat al-Multamis*. También discípulo de Ibn Ḥazm quién emigró a Oriente, fue Abū Bakr de Tortosa (1059-1130), cuyo *Sirāy al-Mulūk* (Antorcha de los reyes) es un manual de regidores. El zaragozano Ibn Bāyā, llamado Avempace (muerto en 1138), formaba parte de la corriente aristotélica, iniciador de la filosofía peripatética y de tratados originales.

1.9. Medicina

Es otro campo tan interesante del florecimiento cultural del siglo XI, citamos aquí una figura del siglo X porque su influencia es muy significativa de este siglo. Se trata del famoso al-Rāzī,⁶⁸ cuyo nombre completo es Abū Bakr Muḥammad ibn Zakariyyā al-Rāzī conocido en persa y en latín como Rhazes o Rasis. Según al-Bayrūnī, nació en Rayy, provincia de Teherán, (Irán) en el año 865, y murió en la misma ciudad en 925. Al-Rāzī fue un sabio persa, médico, filósofo, y académico que realizó aportes fundamentales y duraderos a la medicina, la química y la física, escribiendo más de 184 libros y artículos científicos. Era un gran conocedor de la medicina griega a la que realizó aportes sustanciales a partir de sus propias observaciones. Al-Rāzī es reconocido por haber descubierto el ácido sulfúrico, verdadera "locomotora" de la química moderna y la química industrial. También descubrió el etanol así como su refinamiento y uso en medicina.

A él se atribuye la invención del Alambique y la primera destilación del petróleo para la obtención de queroseno y otros destilados. Enseñó e investigó en la universidad de Bagdad, Bayt al -Ĥikma (la Casa de la Sabiduría), donde atraía un gran número de estudiantes de todas las disciplinas. Se decía de él que era un hombre compasivo, amable, justo, y devoto por el servicio de sus pacientes, fueren ricos o pobres. Ha sido indiscutiblemente uno de los grandes pensadores del Islam, y su influencia en la medicina y la ciencia europea fue enorme. Al-Rāzī era un racionalista, que creía en el poder de la razón. Era considerado por sus contemporáneos y biógrafos como “un hombre liberal y libre de todo prejuicio.”. Viajó mucho y prestó servicios a varios príncipes y gobernantes, especialmente en Bagdad donde tenía su laboratorio.

El moderno Instituto al-Rāzī cerca de Teherán (Irán) fue denominado así por él. Asimismo en Irán se conmemora el Día de Razi, como el Día de la Farmacopea, cada 27 de agosto. Suele considerársele un buen representante del movimiento filosófico y elogioso “*al-Mutakallimūn*”. El persa al-Rāzī, entendía la realidad a partir de cinco principios eternos (Demiurgo, alma universal, materia, espacio y tiempo), introduciendo elementos maniqueos y otros relativos a la eternidad del mundo que no eran compatibles con el Islam: en él se hallan los grandes temas que preocuparon a aquellos filósofos, tales como la condición creada del universo o la suerte del ser personal más allá de esta vida.

⁶⁸ Emilio Tornero Poveda, *Al-Rāzī la conducta virtuosa del filósofo: traducción, introducción y notas*, Madrid. 2004. Más informaciones sobre al -Rāzī, véase los siguientes sitios web:
-<http://en.wikipedia.org/wiki/Rhazes> Al-Razi en Wikipedia en Inglés: Extensa biografía de Razi en inglés.
-http://perso.wanadoo.es/aniorte_nic/trabaj_medicina_islam.htm

Citamos en este capítulo otra figura médica que marcó el siglo XI, se trata del cordobés Abū-l-‘āšim ibn Jalaf ibn al-‘Abbās al-Zahrāwī también conocido como Abulcasis. Nació en Medina Zahra (en 936 a unos diez kilómetros al noroeste de Córdoba y pertenecía a la tribu árabe de los Ansar. Se saben muy pocas cosas de su vida más allá de los que explica en sus propias obras, no obstante su nombre aparece mencionado por primera vez en una obra de Abū Muḥammad ibn Ḥāzm que lo cita entre los médicos más famosos del Andalus. La primera biografía detallada se escribió sesenta años después de su muerte por al-Ḥumaydī, en su obra *Ŷadwat al-Muqtabis*.

Abulcasis, considerado como el fundador de la cirugía moderna, fue un médico y científico andalusí que escribió una completísima enciclopedia de medicina *Al- Taṣrīf* que llegó a contar con treinta volúmenes, donde recopiló todo el conocimiento médico y farmacéutico de la época. En sus textos, combinaba las enseñanzas clásicas greco-latinas, con los conocimientos de la ciencia del próximo oriente. Eso fue la base de los procedimientos quirúrgicos europeos hasta el renacimiento. Sabemos no obstante que vivió la mayor parte de su vida en Medina Zahra, donde estudió, dio clases y practicó la medicina hasta poco antes de su muerte, dos años después del saqueo de su ciudad natal por tropas cristianas en 1013.

Fue, asimismo, un gran innovador en las artes médicas, siendo el primero en emplear el hilo de seda en las suturas. Especialista en cirugía, en su obra describe los procedimientos que utilizaba en sus operaciones de ojos, oídos, garganta, amputaciones, implantes de dientes, etc. Desarrolló innumerables instrumentos quirúrgicos que describe en el último libro de su magna enciclopedia, la cual fue profusamente estudiada en toda Europa durante más de cinco siglos después de su muerte.

Otro sobresaliente del famoso siglo XI, es Avicena⁶⁹ esta apelación, es la latinización del nombre por el que se conoce en la tradición occidental. Abū ‘Alī al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh ibn Sīnā nació el 7 de agosto del año 980 en Afshana (provincia de Jorasán, actualmente en Uzbekistán), cerca de Bujara y muerto en Hamadán 1037. Contemporáneo de Ibn Ḥāzm, fue médico, filósofo y científico persa, escribió alrededor de 450 libros de diversas materias. Su obra cubre toda la extensión del saber de su época: lógica, lingüística, poesía, física, psicología, medicina, química, matemáticas, música, astronomía, ciencias económicas, metafísica, mística y comentarios del Corán.

⁶⁹ Julio César Cárdenas Arenas, «Revisión de la Filosofía Oriental de Avicena», *Transoxiana*, N^o 10, Julio, 2005.pp.122-128.

Se interesó también por el estudio de la filosofía de Aristóteles, definiendo las relaciones entre el ser y su esencia y entre el posible y el necesario. Dios sería el ser necesario donde coinciden esencia y existencia. De esta manera Avicena se pone de manifiesto una doctrina que provocará interesantes debates durante la Edad Media y el Renacimiento. La finalidad personal del filósofo encontró su acabado en la filosofía oriental *al-Ĥikma- l-mašriqiyya* que tomó la forma de la compilación de veintiocho mil temas. Esta obra desapareció de Isfahán en 1034, y no quedan más que algunos fragmentos. De una amplitud variable según las fuentes (276 títulos para G. C. al-Nawāṭī, 242 para Yahyà Mahdawī), la obra de Avicena es numerosa y variada.

Avicena ha escrito principalmente en la lengua sabia de su tiempo, el árabe clásico, pero a veces también en la lengua vernácula, el persa. Antiguamente sus obras han sido publicadas en árabe, en Roma, en 1593, en *Folio*. Se han traducido en latín y publicado sus *Cánones o Preceptos de medicina*, en Venecia en 1483, 1564 y 1683 sus obras filosóficas en Venecia, 1495. Pierre Vattier había traducido todas sus obras en francés; sólo se publicó la *Lógica*, (París, 1658), en octavo. Del conjunto de su obra nos han llegado 105 volúmenes, algunos de marcado carácter enciclopédico como su otra gran obra conocida: el *Libro de la curación*. Sus libros más famosos fueron *El libro de la curación* y *El canon de medicina* (también conocido como Canon de Avicena). Sus discípulos le llamaban Cheikh el-Raïs, (príncipe de los sabios), el más grande de los médicos, el Maestro por excelencia, el tercer Maestro (después de Aristóteles y Al-Farābī).

Además de su fama como filósofo, es considerado como uno de los más grandes médicos de todos los tiempos. Cuando tan sólo contaba con 32 años, Avicena inició su obra maestra, el celeberrimo *Canon de medicina* traducida al latín por Gerardo de Cremona en el siglo XII, y se convertirá en el texto indispensable en las universidades occidentales. Contiene la colección organizada de los conocimientos médicos y farmacéuticos de su época en cinco volúmenes. Durante varios siglos, hasta el siglo XVII, su *Qānūn* (Canon), su obra monumento fue la base de la enseñanza tanto en Europa donde destronó a Galeno, como en Asia. " ~ %ŠJ.T.VŪ *Kitāb al- Qanūn fī al-Fibb* (Libro de las leyes médicas), compuesto por cinco libros, es la obra médica mayor de Avicena. Tuvo mucho éxito, eclipsando trabajos anteriores de Hali-‘Abbās (930–994) y de Abū al-Qāsim (936–1013) e incluso los de Ibn al-Nnāfīs (1210–1288), que le son posteriores.

Las cruzadas del siglo XII al siglo XVII trajeron de nuevo a Europa el Canon de la medicina, que influyó la práctica y la enseñanza de la medicina occidental. La obra fue traducida en latín por Gerardo de Cremona entre 1150 y 1187, e impresa en hebreo en Milán en 1473, después en Venecia en 1527 y en Roma en 1593. Su influencia fue duradera y el Canon sólo fue puesto en duda a partir del Renacimiento: Leonardo da Vinci rechazó la anatomía y por celos lo quemó. Fue el desarrollo de la ciencia europea lo que provocaría su obsolescencia, por ejemplo la descripción de la circulación de la sangre por William Harvey en 1628. Sin embargo esta obra marcó durante mucho tiempo el estudio de la medicina e incluso en 1909, se dio una clase sobre la medicina de Avicena en Bruselas. Avicena se destaca en los ámbitos de la oftalmología, de la ginecología y de la psicología. Se detiene mucho en la descripción de los síntomas, describiendo todas las enfermedades catalogadas de la época, incluso aquellas que atañen a la psiquiatría.

Ibn Sīnā puede ser considerado el inventor de la traqueotomía⁷⁰, cuyo manual operatorio sería precisado por el célebre cirujano árabe Abū al-Qāsim de Córdoba. En el Renacimiento se encontró información de una intervención semejante, llevada a cabo por el médico italiano Antonio Musa Brasavola (1490–1554). Pero ante todo, Avicena se interesa por los medios de conservar la salud.⁷¹Recomienda la práctica regular de deporte o la hidroterapia en medicina preventiva y curativa. Insiste en la importancia de las relaciones humanas en la conservación de una buena salud mental y somática. La medicina de Avicena podría resumirse en la frase de introducción de *‘Urdjuza Fī-Fib* (Poema de medicina): «*La medicina es el arte de conservar la salud y eventualmente de curar la enfermedad ocurrida en el cuerpo*».

1.10. Tecnología

Se sabía poco de esto si exceptuamos las vagas referencias a la “Minqana” regalada por ‘Abbās Ibn Firnās al emir Muḥammad. Una obra se destaca en el siglo XI por su tratamiento tecnológico es, *Kitāb al-Asrār fī natāiy al-afkār* (El Libro de los secretos) del ingeniero, Jalaf ibn al-Murād. Según el investigador Donald R. Hill es el del siglo XI, y describe 31 tipos distintos de artificios mecánicos entre los que predominan los relojes aunque también hamáquinas de guerra, máquinas para elevar agua de los pozos y un reloj de sol universal. La fuerza motriz que mueve estos relojes suele ser el agua pero hay relojes de mercurio abundante en Andalucía. En *Kitāb al-Asrār* hay el modelo n.º 5 que utiliza

⁷⁰ Miguel Cruz Hernández, *La metafísica de Avicena*, Granada: Publicaciones de la Universidad, 1949.

⁷¹ Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden: Brill. 1988.

una noria, situada fuera de la máquina, como fuente de energía: el movimiento de la noria debía ser controlado por un escape y el mecanismo utilizado en *Kitāb al-Asrār* recuerda mucho el del gran reloj astronómico de Su Sung,⁷² construido en 1088.

La única copia, con fecha de 1266, se recuperó de la Biblioteca Laurentidas Médicis en Florencia, transcrita en árabe y traducida al italiano, Inglés y francés, mientras que los instrumentos y autómatas que describe pignolería vuelto a la vida a través de los ojos de los ingenieros y la potencia de los ordenadores. Un equipo italiano formado de Leonardo, con Massimiliano Lisa Mario Taddei y Eduardo Zanon, apoyado por el patrocinio del Jeque Ĥamād ben Jalīfa al-Ṭānī, se ha interesado a este proyecto y que ahora expone la empresa en el nuevo Museo de Arte Islámico de Doha en Qatar: una interactiva y digital de reconstrucción del manuscrito y, sobre todo, de su tecnología avanzada de un millar de años atrás.

Concluimos este apartado, después de haber pasado revista rápida a las diferentes realizaciones culturales del siglo XI en el Andalus, época en que nació, se educó y se desarrolló Ibn Ĥazm. La primera consideración que se impone, es la enorme importancia de la labor realizada por los musulmanes del Andalus en esta época. Además de los sabios y figuras que marcaron el siglo XI - citados más arriba-, los trabajos importantes de Toomer sobre el modelo solar muestran que Copérnico propuso en el siglo XVI el modelo astronómico que hoy aceptamos: la tierra y los demás planetas giran en torno al Sol. Al- Bayrunī desarrolló este tema ya en el siglo XI. Millás puso de relieve que los árabes trajeron a la península ibérica la técnica del molino de viento, originaria de los confines de Persia, la "tahuna" o el molino pasó a toda Europa en el siglos XI.

Juan Vernet uno de los mejores arabistas que estudió la ciencia de la España musulmana, lo conoce al dedillo que las aportaciones de los musulmanes andalusíes, acabasen modelando en muchos aspectos la cultura europea, la cultura occidental. Además de los elementos citados anteriormente los musulmanes andalusíes introdujeron en España como lo dice Juan Vernet los números:

⁷² Joseph Needham, *Science and Civilisation in China 4-2*. Cambridge University Press-Cambridge, 1965. P.142. *-La gran titulación. Ciencia y Sociedad en Oriente y Occidente*. Alianza Universidad. Madrid, 1977. pp. 81-82.

«los números que hoy usamos, trayéndolos desde India. Pusieron las bases del cálculo infinitesimal, que luego desarrollaría Leibniz. Y trajeron también el juego del ajedrez: se jugaba desde hacía siglos en Oriente Próximo y lo trajo a Córdoba el músico iraquí Ziryab en el año 857»,

Juan Vernet atestigua también que:

«Abulcasis muerto en el siglo XI inventó el fórceps y el catéter de plata, y describió sus amputaciones, operaciones de fístula, hernia, trepanaciones, uso del cauterio... Y fue un precursor de Lavoisier en su enunciado de la conservación de la materia. Europa copió de la medicina árabe la institución de los manicomios, en España hubo ya manicomios antes del siglo XIII, y desde aquí se extendieron hacia el resto de Europa. Los árabes cultivaron la neurología, tenían colecciones de sueños escritas para interpretarlos. Al Manzor lo hacía, y también Alfonso VI (1040-1109)».⁷³

La guerra civil cordobesa motivó la huida de Córdoba de gran número de intelectuales que buscaron la paz en las regiones periféricas del Andalus. Los reyes de taifas se vanagloriaron de sus escritores y de sus sabios, y no teniendo potencia para asimilar en bloque a todos los fugitivos, escogieron, según sus aficiones, a unos con preferencia a otros. Así a mediados del siglo XI Sevilla era el paraíso de los poetas y Toledo de los científicos.

⁷³Vernet, Juan, *Historia de la ciencia española*. Madrid, 1975, p.86.

2. Aspectos económicos de la España musulmana en el siglo XI

Hemos recorrido el siglo XI, y nos hemos maravillado por sus vestigios culturales, pero el campo económico queda todavía a descubrir. Cuando el Mahdī se revela en 1009 contra los banū ‘Āmir, cuenta con un ejército popular formado por tejedores, carniceros, cabreros, carpinteros, etc. Este ejército entusiasta y que parece poco eficaz, no tira sus raíces de las ilustres familias de la oligarquía árabe, ni de los beréberes y ni siquiera de los mawlas.⁷⁴ El nuevo califa al- Mahdī nombra a su primo Muḥammad ibn ‘Abd al- Ŷabbār ibn al- Muḡīra hāyib y le encarga de los asuntos militares. La primera medida de éste fue armar al pueblo e incluirlo en los registros complementarios de la escalilla militar.

El objetivo de esta estrategia fue dar a su revolución un aspecto popular contra la dictadura amirí. Este ejército popular ocupa sin gran resistencia el palacio real de los Omeyas y poco después consigue rendir la resistencia de los amiríes en al- Madīna Zāhira, al este de la capital. Después de cuatro días de saqueo consentido por el Mahdī, este pudo recuperar parte del tesoro del Estado. La suma se elevó a 7.200.000 dinares de oro, y 200.000 dinares en hojas o lingotes escondidos en jarras enterradas.⁷⁵ Según Ibn al-Jatīb, el califa ‘Abd al-Raḥmān III dejó al morir en las arcas reales cinco millones de dinares, este tesoro real fue acrecentado en la época de al-Ĥakam II y Hišām II, pero a los pocos años de la fitna o revolución se había esfumado.⁷⁶

En estos mismos días del saqueo de al- Madīna Zāhira muere el gran Fatà Fātin, quien –antes de su muerte- entrega un acta que comprendía una relación detallada de todos los bienes de la casa real Omeya. Al- Mahdī anunció el 26 de abril de 1009 la muerte de Hišām II y da el pésame a Hišām ibn ‘Ubayd Allāh, nieto de ‘Abd al-Raḥmān III y primo hermano de Hišām II como jefe de la casa real. El Mahdī promete una almunia como herencia con tal de que renuncie a todos sus derechos y el príncipe acepta.⁷⁷ El califa al- Mahdī decreta que los africanos no pueden cabalgar, ni portar armas ni presentarse en el alcázar. Las casas de los beréberes en al- Rusaza son saqueadas y se multiplican los ataques a las guarniciones asentadas en Madīna al- Zāhira.⁷⁸

⁷⁴ Ibn Idarī, *Bayān III*, p. 54-56.

⁷⁵ Ibidem, 61; Ibn al- Jatīb, *Kitāb al- A ‘māl*, ed, Beirut, 1956, p.111.

⁷⁶ Ibn Jaldūn, *Al- Muqaddima, II*, El Cairo, 1957, p. 504.

⁷⁷ Ibn Idarī. Op. Cit., P. 78.

⁷⁸ Ibidem, p, 74 -78.

Hubo un intento de estos licenciados cuando recurren a un biznieto de ‘Abd al- Raḥmān III, llamado Hišām ibn ‘Abd al- Malik. Los beréberes vencidos y al- Maḥdī ordena la persecución de los beréberes e incluso anuncia que se gratificará a todo aquél que traiga la cabeza de un africano. Muchos de éstos son muertos y sus mujeres son vendidas en Dār al- Banāt (la casa de las mujeres). Esta xenofobia alcanza a sirios, persas y otros extranjeros.⁷⁹ Los beréberes se agrupan en torno a un pretendiente omeya, Sulymān, también biznieto de ‘Abd al- Raḥmān III. Consigue la ayuda del Conde de Castilla, Sancho García, nieto de Fernán González, a cambio de la entrega a Castilla de importantes plazas fuertes en la cuenca del Duero como San Esteban de Gormaz, Osma, Berlanga, etc. Los castellanos proveen al ejército de Sulymān al- Musta‘īn con mil carros de harina y otros alimentos, mil bueyes, cinco mil ovejas, carbón, sillas de montar, etc. Al mismo tiempo que un ejército al mando de Sancho García se incorpora a las huestes de al- Musta‘īn para intentar ocupar Córdoba.⁸⁰

Ante esta situación, Wāzih, gobernador general de la frontera Media, con sede en Medinaceli, acude a Córdoba en socorro de al- Maḥdī con 400 hombres a caballo, mientras que su “gulām” (esclavo) Qaysar aporta 200. Pero los beréberes y castellanos, después de vencer a los cordobeses en la batalla de Qantīš, entran en la capital, en el 5 de noviembre de 1009, donde permanecerá una guarnición castellana de 100 hombres.⁸¹ Al- Maḥdī y el general Wāzih huyen de Córdoba pero se pacta con los catalanes que aceptan participar en la reconquista de la capital al mando de Ramón Borrel III de Barcelona y su hermano Ermengol, conde de Urgel. Uno y otro recibirán una soldada diaria de 100 dinares y cada soldado 2 dinares, además de comida y bebida y todo el boletín que consigan. El contingente catalán estaba formado por 10.000 hombres. Para pagar a estos mercenarios al- Maḥdī tenía que contar con más de 600.000 dinares al mes, cantidad realmente fabulosa.

Si los catalanes estuvieron unos cinco meses en territorio musulmán cabría evaluar en tres millones de dinares el costo de participación cristiana, prácticamente la totalidad de los ingresos anuales del Califato de Córdoba en la época de ‘Abd al-Raḥmān III y de sus inmediatos sucesores. Después de la batalla del Vacar (‘Aqabat al- Baqar o Cuesta de los Bueyes), en la que muere el conde Ermengol, al- Maḥdī recupera Córdoba. Los cordobeses saquean Medina al- Zāhira cuando se retiran los beréberes, llevándose esteras, candiles, planchas de puertas, etc.⁸²

⁷⁹ Ibidem, 77 -81.

⁸⁰ Ibidem, 83 -86.

⁸¹ Ibidem, 90 -91.

⁸² Ibidem, 93 -95.

El tesoro real se había agotado de tal manera que el califa de Córdoba tuvo que recurrir a impuestos extraordinarios como la “*Taqwiya*” que consistía en una derrama o impuesto que se recogía rápidamente, de casa en casa, en calidad de préstamo y equivalía a la manlieva de los cristianos. Según Ibn ‘Idārī, el pueblo cordobés reunió la cantidad solicitada “en préstamo”, y a pesar de algunos incidentes, el pueblo recibió a los catalanes triunfantes y los consideró como “un ejército de salvación”. Los trató con todos los honores y para contentarlos asaltaron los cordobeses la Mansura de la mezquita aljama de Córdoba y entregaron el tesoro de manos muertas a los catalanes.⁸³ En la decisiva batalla del Guadiaro (21 de junio de 1010) al- Mahdī con sus 9.000 francos y 30.000 andalusíes está derrotado por los beréberes que a la desesperada intentaban pasar a África. Allí mueren 3.000 catalanes entre ellos un judío que era el tesorero del Conde de Barcelona. En su tienda encontraron 30.000 dinares de oro y en los francos muertos cinturones llenos de dinares y dirhemes. Los supervivientes abandonan Córdoba, que esta sitiada otra vez por los beréberes.

Al- Mahdī impone a los cordobeses una nueva carga o contribución obligatoria (Farda = al-farda),⁸⁴ mientras que los beréberes van ocupando las ciudades del sur imponiendo pesados tributos o multas “*ġarāma*”. A los malagueños imponen el pago inmediato de 70.000 dinares como represalia por la matanza de beréberes habida unos meses antes. Cuando ocupan Algeciras, los hombres de la ciudad son encerrados como cautivos de guerra en las atarazanas, y para su liberación exigen los beréberes elevados rescates.⁸⁵ Córdoba sitiada padece hambre, epidemias y toda clase de calamidades.

Al- Mahdī es asesinado y Wāziḥ, dueño absoluto de la capital, consigue del qādī-l-ŷamā‘a (juez supremo de la comunidad musulmana del- Andalus) la promesa de equipar 500 hombres a caballo con los fondos de los bienes habices, depositados en la Mezquita Mayor, pero no hay dinero suficiente y pide en vano un préstamo a los mercaderes de la ciudad. Finalmente, vende parte de la Biblioteca Real de al-Ĥakam II, mientras que el califa Hišām II, “resucitado” por Wāziḥ, tiene que enajenar joyas, trajes de gala, libros, arcas, instrumentos, medicamentos y especias. Cuando la situación se hace desesperada, está asesinado Wāziḥ, el 16 de octubre de 1011.⁸⁶

⁸³ Ibidem, 96 -98.

⁸⁴ Ibidem, 98 -99.

⁸⁵ Ibidem,102; Ibn Baškuwāl, *Silla*, ed. El Cairo, núm.405.p.175.

⁸⁶ Ibn Idarī, *Bayān III*,104; Ibn al- Jatīb, *Kitāb al- A‘māl*, p.117.

Córdoba se rinde el 9 de mayo de 1013 a Sulaymān al- Musta‘īn y sus beréberes. El nuevo califa impone elevadas multas a los cordobeses y asienta a las tribus beréberes en distintos puntos de la península. Los impuestos que antes pagaban a la Administración Central servían ahora exclusivamente para el mantenimiento de estas fuerzas mercenarias. Aunque la España musulmana estaba rota, oficialmente seguía la ficción califal y los califas se sucedían unos a otros con gran rapidez y en medio de revoluciones sangrientas. El califa beréber ‘Alī ibn Ḥamūd (1016-1018), poco antes de su muerte, desconfía de la lealtad y fidelidad de sus súbditos y les agobia con multas y confiscaciones. Desarmó a los cordobeses, destruyó sus casas, impidió a los jueces la práctica de la justicia y fue él quien la aplicaba multando al pueblo.

Este clima de terror obligaba a los habitantes de la capital a esconderse de día y salir de noche. El califa persiguió a los que habían servido a Sulaymān al- Musta‘īn, a los que exigía dinero después de ser detenidos. Ibn Ḥawār e Ibn Burd al- Akbar sufrieron suplicio y pagaron elevados rescates para recobrar su libertad. Esta situación acabó cuando fue asesinado ‘Alī ibn Ḥamūd por tres esclavos suyos el 22 de marzo de 1018.⁸⁷ Sin embargo, su hermano y sucesor, Al - Qāsim trata de atraerse a los cordobeses y les exime del pago de la “*Taqwiya*”. A pesar de sus buenas intenciones el odio de los cordobeses a los africanos cada vez es más intenso y terminan por expulsarle.⁸⁸ La situación económica era ya insostenible cuando ocupó el poder el califa ‘Abd al- Raḥmān V, al- Mustazhir en diciembre de 1023.

En su brevísimo reinado de 47 días y asesorado por sus ministros, entre los que destacaban los famosos poetas y literatos Ibn Šuhayd e Ibn Ḥazm, llevó a cabo una reorganización completa de los servicios públicos con más buena voluntad que eficacia. Su séquito o guardia real “Al- dāira” le destronó por alojar en el palacio real a unos caballeros beréberes.⁸⁹ Cuando reina el último califa, Hišām III al -Mu‘tadd entre 1027 y 1031, el tesoro real ya estaba completamente agotado. Su jefe de gobierno, al- Ḥakam ibn. Sa‘īd, quiere reclutar un ejército a base de mercenarios beréberes.

⁸⁷ Ibn Bassām, *Al- Dajira*, I, 1.a parte, p.78.

⁸⁸ Ibn ‘Idarī. Op. Cit., P. 122 y130.

⁸⁹ Ibn Bassām. Op. Cit., 1.a parte, P.34

⁹⁰ Ibn ‘Idarī. Op. Cit., P.145.

Confiscaba el dinero a los comerciantes y exigía a los contadores a alamines (controladores de los pesos en los mercados) y albaceas (quien ejecuta la waziyya) la entrega de los fondos depositados en las mezquitas y de los bienes de los ausentes. En esta época la Mezquita funcionaba como banco moderno y cobraba determinados derechos.⁹⁰

Durante estos años los qādīes y otros funcionarios de la administración omeya aprovechan la situación reinante para enriquecerse, como Ibn Zawba de Ceuta, este recibe un préstamo de qādī-l- ŷamā'a, Ibn Daqwān, y lo empleaba en la exportación de aceite en su propio nombre y se enriqueció rápidamente.⁹¹A la caída del califato, Ibn ŷahwar, rey de Córdoba, intentó apoderarse de los bienes habices de la Mezquita de Córdoba para hacer frente a gastos de interés público, pero Abū Bakr Ibn Dakwān (1005-1043), qādī-l- ŷamā'a se opuso con toda energía. Las fuentes árabes citan los esfuerzos de este rey de Córdoba para enderezar la precaria situación económica. Entre las medidas que adoptó cabe destacar la militarización de los comerciantes y congelación de sus bienes. Éstos podían percibir los intereses, pero el capital permanecía fijo y bloqueado.⁹²

A lo largo del siglo XI, la presión de los cristianos se va acentuando y los reyes de taifas se ven obligados a pagar parias para comprar la paz o para solicitar ayuda contra sus rivales y vecinos. Cuando el rey al-Muqtadir de Zaragoza se entera que su hermano Yūsuf de Lérida abastece a la ciudad de Tudela a través del reino cristiano de Aragón, negocia con Sancho Ramírez. Le paga el doble de lo que recibía de Yūsuf y consigue el permiso para tender una emboscada a las tropas de su hermano en territorio aragonés.⁹³Durante el sitio de Córdoba y según al-Nuwayrī, se vendió el almudī (Almud, es una unidad de peso en aquella época) de trigo en 300 dirhemes, cuando un siglo antes y en época de carestía llegó a costar 3 dinares(entre 30 y 60 dirhemes).⁹⁴

⁹¹ 'Iyād, *Kitāb tartīb al- Madārih*, IV, pp.32-33.

⁹²Ibn al- Abbār, *Al-Hulla al- Siyāra*,ed. Mu'nis, II, pp. 32-33.

⁹³ Ibn 'Idarī. Op.Cit., P.222. Remitimos a nuestros lectores a José María Lacarra quien ha esbozado brillantemente estos problemas en su artículo «Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1012)», in Homenaje a Vicente Vives. Universidad de Barcelona, I (1965), pp.254 -277.

⁹⁴Dozy, R., *Supplément aux Dictionnaires arabes*, II, P. 575 - 576.

Conclusión

En este capítulo dedicado a la cultura, la economía y la sociedad del siglo XI, reconocemos que los datos que acabos de mencionar nos ayudarán a entender Ibn Hâzm y su *Collar de la paloma*. El dominio cultural de esta época regurgitaba de figuras maravillosas que marcaban la Edad Media y los siglos posteriores y que la historia nuestra nunca puede reproducir. En este ambiente de excelencia y de almas creativas, nuestro Ibn Hâzm no puede sino estar marcado y desde entonces destacarse. Sin embargo en el dominio económico, hemos visto cómo Córdoba la joya del Andalus en poco tiempo pasó del lujo y el refinamiento, al sitio y a partir de ese momento padecía hambre, epidemias y todo tipo de desgracias. Esta situación de desesperación y este ambiente de pérdidas en el ser y en los bienes son muy presentes en el *Tawq* de Ibn Hâzm como vamos a descubrir en adelante.

Capítulo III

Ibn Hâzm vida, personalidad y obra

Introducción

Nadie elige la época en que ha de nacer, y a Ibn Hâzm de Córdoba le tocó vivir en los más trágicos momentos de la España musulmana y en la crisis decisiva del Islam en el andalus. Su vida, ha sido quebrantada con la disolución del califato y la primera y suicida anarquía de los reinos de taifas. Esa ciudad que fue durante siglos el centro de irradiación de la cultura de toda Europa, en ella concurrieron y se enriquecieron mutuamente, a través del Islam, las culturas de Oriente y Occidente. No obstante, cuando esto ocurre, la capital de la España Musulmana se encontraba en uno de los momentos más trágicos de su historia, pues el califato cordobés había dado muestras de su debilidad y los primeros síntomas de su descomposición se hacían evidentes.

1. Rasgos biográficos de Ibn Hâzm

Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Hâzm, más conocido como Ibn Hâzm, nació el miércoles 7 de noviembre del año 994 en Córdoba, y murió en Huelva el 15 de agosto de 1063. Era un filósofo, teólogo, historiador, narrador y poeta hispanoárabe conocido también por el cordobés. Ibn Hâzm pertenecía a una familia muladí (indígena español recién convertido al Islam), aspecto éste que tratará de ocultar. Su abuelo, Sa‘īd,⁶⁰ abandonó Huelva donde vivía dedicándose a la explotación de fincas rústicas, y se instaló, en el siglo X en la esplendorosa ciudad de Córdoba en busca de la fortuna. El padre de Ibn Hâzm, Aḥmad, hombre culto, supo moverse dentro de los medios políticos llegando a ser nombrado visir de al-Mansūr, motivo por el cual abandonó la casa en la que vivía con su familia en el barrio de Balāt Muḡīt, al poniente de la ciudad, de la que tan buenos recuerdos tenía Ibn Hâzm como señala en *El collar de la paloma*, para instalarse cerca de Al-Madīna -l-Zāhira, la nueva ciudad próxima a Córdoba, donde al-Mansūr había ordenado trasladar la corte.

Los primeros años de la vida de este ilustre poeta transcurrieron en el ambiente de su familia de la nueva aristocracia, viviendo con lujo y bienestar, en el más alto nivel de la vida cordobesa. Ibn Hâzm como él mismo menciona en *El collar de la paloma* se educó dentro del harén o harem⁶¹ donde se le revelaron temprano los misterios de la vida sexual y los tejemanejes del serrallo:

⁶⁰ García Gómez: «Las noticias que poseemos sobre la vida cordobesa de Sa‘īd el abuelo, son escasas y nada claras», *EL Collar de la paloma*, versión e introducción de Emilio García Gómez. Madrid, Alianza Editorial, 1971. P. 32

⁶¹Espacio reservado a las habitaciones de las mujeres en los palacios orientales y luego en la España musulmana.

«و لقد شاهدت النساء و علمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري لأنني ربيت في حورهن و نشأت بين أيدهن و ثم لا أعرف غيرهن و لا جالست الرجال إلا و أنا في حد الشباب و حين يتقبل وجهي و هن علمني القرآن و رويني كثيرا من الأشعار و دربني في الخط ولم يكن وكدي و أعمال ذهني مذ أول فهمي و أنا في سن الطفولة جدا إلا تعرف أسبابهن و البحث عن أخبارهن و تحصيل ذلك و أنا لا أنسى شيء مما أراه منهن و أصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها و سوء ظن في جهتهن فطرت به فأشرفت من أسبابهن على غيري قليل». (ج17، ص80)

«Yo he intimidado mucho con mujeres y conozco tantos de sus secretos, que apenas habrá nadie que los sepa mejor, porque me crié en su regazo y crecí en su compañía, sin conocerá nadie más que a ellas.... me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron a tener buena letra...No olvidé nada de lo que en ellas vi. Acaso por esto nació en mí una intensa desconfianza contra las mujeres, y la mala opinión que las tengo, que se ha hecho congénita en mi alma». (C.17. p.34)

Ibn Ḥazm recibió la educación de manos de los maestros más célebres de Córdoba, entre ellos citamos aquí a: Ibn Dahūn en el Fiqh de quien dijo ibn Ḥazm: «*fue el más excelente qādī que yo he conocido, en religión, inteligencia y continencia, con extensos conocimientos científicos*»; el historiador Ibn Farādī, Ibn Fawdī qādī de Valencia, le enseñó derecho y la lógica (al-mantiq), al- Katānī la literatura, Abū ‘Alī al- Ḥusayn ibn ‘Alī al- Fāsī la tradición. Ibn Ḥazm en *El Collar de la paloma* presentó también a Abī Yāzīd al-Azdī como su jeque y maestro doctrinal:

«كان أبو علي عاقلا عاملا ممن تقدم في الصلاح و النسك في الدنيا و الاجتهاد للأخرة، ما رأيت مثله جملة علما و عملا و ديننا و ورعا فنفعني الله به كثيرا و علمت موقع الإساءة و قبح المعاصي». (ج29، ص187)

«Era Abū ‘Alī hombre avisado, practicante del bien, sabio, de los primeros en punto a honestidad y a verdadero ascetismo, tanto en la renuncia a las cosas del mundo, como en su celo por ganar la otra vida. Nunca vi otro como él en doctrina, conducta, fe y continencia. Dios dispuso que me fuese de gran provecho, pues él me hizo ver los efectos de la depravación y la fealdad del pecado». (c, 29p.292)⁶²

Citamos éstos entre muchos más, según recogen sus biógrafos: Dozy, Lévi-Provençal, Asín Palacios y Al-Ḥumaydī (1095) quien dedica al poeta cordobés cálidos elogios.

⁶² N.B: La traducción española de los pasajes árabes es de García Gómez Emilio.

1.1. La cultura de Ibn Hâzm

Es universal y lo demuestra en *El collar* cuando cuenta lo que ocurrió a Platón con el rey de su época que le encarceló por injusticia:

«و ذكر أفلاطون أن بعض الملوك سجنه ظلما فلم يزل يحتج عن نفسه حتى أظهر براءته» (ج1، ص12).

Reconoce haber leído la Tora y en el primer capítulo (P.108 de la versión española) nos cuenta lo que ha hecho el profeta Jacob para pagar la dote de la hija de su tío materno:

«En el libro primero de la Tora, he leído que por los días en que el profeta Jacob apacentaba el ganado de su tío materno Labán, para ganar la dote que había de darle por su hija, convinieron entrambos, para repartirse las crías del rebaño, que todas las ovejas oscuras serían de Jacob y las manchadas de Labán».

«وقرأت في السفر الأول من التوراة أن النبي يعقوب عليه السلام أيام رعيه غنما للأبان خاله مهرا لابنته، شارطه على المشاركة في أنسالها فكل بيهم ليعقوب و كل أغر للأبان». (ج1، ص13)

Antes que Ibn Hâzm publicase ninguna obra importante, salvo poemas cortos o breves composiciones, y sin tener tampoco un empleo estable, cuando contaba 19 años, su padre, de quien había recibido numerosas recomendaciones sobre su actitud, muere en 1013.

Entre los recuerdos juveniles de Ibn Hâzm sobre las recomendaciones que le hizo su padre hay uno que se menciona a menudo y que queda reflejado en este verso:

«Si quieres ser rico, procura contentarte con una posición social inferior a la que posees».⁶³

Al año de morir su padre, Córdoba estaba destruida y pasó a manos de los beréberes. Comenzaba el feroz saco de Córdoba, con incendios, matanzas, asesinatos y destrucciones sin cuento y la casa de Ibn Hâzm fue saqueada y él fiel a la dinastía de los Omeyas, se vio obligado a salir de Córdoba y se instaló en Almería con su amigo Ibn Ishāq como nos cuenta Hāmdān Hāyāyī:

«أخرج من المدينة الزاهرة و استولي على قصوره و أمواله فاضطر إلى الالتجاء بمدينة ألمرية».⁶⁴

*«La casa de Ibn Hâzm en Balāt Muḡīt quedó del todo arruinada y nuestro escritor hubo de emigrar a Almería el primer de Muḡarram 404, 13 de julio 1013».*⁶⁵

⁶³ Teres, E. «Enseñanzas de Ibn Hâzm en la Ŷadwat al-Muḡtabis de Al-Ĥumaydī». *Al-Andalus*, XXIX, 1964, pp. 147-178.

⁶⁴ Prólogo de *Tawq Al- Hamāma*. P.13

⁶⁵ *El collar de la paloma*, Introducción de García Gómez. P.39

La tranquilidad que allí encontraron al principio, no duró mucho, pues estos dos jóvenes legitimistas omeyas fueron acusados de conspiración y fueron desterrados. Ibn Hâzm se refugia en Aznalcázar, lugar situado entre Málaga y Murcia, durante un corto tiempo, pues enterado de que en Levante un nuevo pretendiente omeya se estaba preparando para enfrentarse a la dinastía de los Hammudíes, se dirigió junto con su amigo a aquel lugar para prestarle su ayuda. No tuvieron éxito e Ibn Hâzm, después de sufrir cautiverio, se refugió en Játiva. A partir de entonces los datos que tenemos de él serán en relación con sus obras, pues muy poco se nos ha transmitido de su vida privada. Cuando se hallaba en el exilio, Ibn Hâzm pide a un amigo que le retiñese lo que sucedía en Córdoba, y aquel le cuenta el estado ruinoso en el que se encontraban sus casas:

«و لقد أخبرني بعض الوراد من قرطبة و قد استخبرته عنها أنه رأى دورنا ببلاط مغيث في الجانب الغربي منها وقد أمحت رسومها و طمست أعلامها وخفيت معاهدها وغيرها البلى وصارت صحاري مجدبة بعد عمران و فيا في موحشة بعد الأانس وخرائب مفضعة بعد الحسن» (ج24، ص140).

«Uno de los que han venido hace poco de Córdoba, a quien yo pedí noticias de ella, me contó cómo había visto nuestras casas de Balāt Mugīt, a la parte de poniente de la ciudad. Sus huellas se han borrado, sus vestigios han desaparecido, y apenas se sabe donde están. La ruina lo ha trastocado todo. La prosperidad se ha cambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza, en desparramados escombros.» (c.24. p.240)

Al amparo del emir Jayran, quien les mantuvo en su corte hasta que las aspiraciones de la restauración omeya profesadas por Ibn Hazm le hicieron incómodo en aquel entorno, debiendo poner tierra de por medio cuando Jayran apoyara al gobierno beréber instalado en la capital del califato.

Esta nueva hégira le lleva a levante, posiblemente conociera entonces Játiva, donde se instalará largo tiempo y la que es asiento de gran parte de su producción literaria. Participa en la expedición desde Játiva que emprende él allí proclamado califa omeya Murtaẓà, apoyado por Jayran de Almería y Mundir de Zaragoza, de cuya traición es consecuencia de derrota de su ejército en las inmediaciones de Granada, siendo cautivo Abū‘Alī ibn Hâzm. Tras este periodo, vuelve nuevamente a Játiva, hacia el año 1019. Es en esta ciudad donde se considera que escribió su obra más célebre, *El collar de la paloma*, considerado como el más bello libro escrito sobre el amor, en lengua árabe. Vuelve la restauración omeya a Córdoba en el año 1023, de manos de ‘Abd al-Rahmān al Mustāẓhir, elegido popularmente en la mezquita aljama de la ciudad el 16 de ramadán de 414 (2 de diciembre de 1023).

Ibn Ĥazm regresa a Córdoba, donde es nombrado visir junto a Ibn Šuhayd y su primo ‘Abd al-Wahhāb ibn Ĥazm. Este gobierno, emula o supera en brevedad a los anteriores y termina en apenas un mes, en el año 1024, dado nuevamente con Ibn Ĥazm en la cárcel. Al salir de la prisión, renuncia definitivamente a la militancia política activa y se centra en la producción literaria y su carrera filosófica y teológica. Pero lo único a que no pudo renunciar porque lo lleva en la sangre, es el espíritu de inconformismo, de originalidad y de audacia revolucionaria que siempre presidió su vida. Su pensamiento no pudo anclarse en el malikismo angosto y rutinario que, aliado tantas veces con el poder público y con las prebendas oficiales, reinaba como señor absoluto en las escuelas de Córdoba, y tras revolotear por la escuela jurídica safi‘i, más conciliadora y equilibrada, acabó aferrándose al zahirismo literalista.

Discípulo del maestro zahirí abū l-Jiyār de Santarem, explicaba con él cursos de dicha doctrina en la mezquita mayor de Córdoba. Los malikiés y el vulgo les denunciaron como corruptores del pueblo fiel y peligroso para la fe. Se les prohibió la enseñanza, y todavía nuestro erudito se consagra con más fervor a la ciencia. Desde entonces empezamos a saber mucho menos de él, porque ya la historia de su vida se ha transformado en historia de los libros. El califato se da por terminado en 1031, iniciando el primer período de Taifas de al-Andalus. Convertido en un agrio intelectual, recorría los reinos de taifas, enzarzándose en coléricas disputas. Ninguno de los reyes de taifas quería en su territorio huésped tan incómodo, no solo por sus ideas religiosas, sino también por las políticas. Aferrado al legitimismo omeya, no quiso plegarse al complicado juego de la política de su época ni abrazó la causa de ninguno de los partidos opuestos.

A pesar de esta azarosa vida, en la que da sensación de no haber el sosiego y el asiento, su obra literaria se cifra en unos 400 volúmenes, con un total aproximado de 80.000 folios manuscritos. Entre ellas figuran algunas de primísima importancia en la ciencia musulmana de todos los tiempos, y alguna de aliento y ambición que sólo en Europa del siglo XIX ha podido encontrar paralelo. “La fortaleza consiste en sacrificar la propia vida en defensa de la religión o de la familia, o del prójimo oprimido, o del débil que busca apoyo contra la injusticia de que es víctima o de la propia fortuna o del honor propio menoscabado inicuamente, o de cualquier otro derecho; y esto sean pocos los adversarios o sean muchos”. Terminó sus días en Montíjar en el año 1064, lugar de la actual provincia de Huelva, donde vivió su familia antes de marchar a Córdoba en tiempos de su abuelo Sa‘īd.

Su vida conoció tres distintos períodos: el primero, desde su nacimiento al golpe de estado cordobés, en 1009, creció a la sombra de la corte, donde su padre Aĥmad era visir del Mansor; se ocupó preferentemente de la política y la literatura, sufrió y se implicó en los quebrantos de la guerra civil, entre 1009 y 1031, procurando con sus acciones (peleó contra los ziríes y fue hecho prisionero en 1018 en la batalla de Granada) y sus escritos defender a los omeyas; la fama de su nombre, que hubiese estar a la altura de Averroes, Ibn ‘Arabī, al-Gazālī o Maimónides, ha estado empañada hasta hace relativamente poco tiempo, coincidiendo con los albores de la tipografía árabe y el esplendor del orientalismo.

En el segundo, abandonó totalmente la política consagrándose casi exclusivamente a la teología y al derecho, y el tercero, ya en la declarada fragmentación de al Andalus en múltiples y anárquicos reinos de taifas (del árabe, "bandería", "grupo", "facción") sin aquel califato de Córdoba que, para el corazón y la mente de Ibn Ĥazm, centraba el esquema del orden, del único admisible, y que vio abolir, sin poder hacer nada, entre 1031 y su muerte, en Montija, Huelva, en 1064. Convertido en un inquebrantable defensor de los principios del Islam, recorría los reinos de taifas, entreverándose en coléricas disputas, como las que consta mantuvo en Córdoba, Talavera, Almería y, sobre todo, en la isla de Mallorca. Fue enemigo acérrimo de la dinastía berebere de los Ziríes de Granada.

También arremetió contra el abadi al-Mu‘taẓiz, régulo de la taifa de Sevilla entre 1042-1069. Este hipócrita y reyezuelo se enojó muchísimo con las críticas con lo que lo apostrofó el polígrafo cordobés y ordenó hacer una hoguera con los libros de ‘Abū ‘Alī Muĥammad. Fue entonces cuando Ibn Ĥazm compuso aquellos famosos versos, citados por el escritor oriundo del arrabal cordobés de Saqunda y radicado en Sevilla, al -Šāqundī (m. 1231), en su *Risāla fī fāzli l- Andalus*, traducido por Emilio García Gómez con el título «Elogio del Islam español»:

*«Dejaos de quemar pergaminos y vitelas,
y hablad de cosas de ciencia para que vea
la gente quien es el que sabe...
Aunque queméis el papel, no quemaréis
lo que el papel encierra; antes bien,
quedará guardado en mi pecho».*

Ibn Ĥazm llora el estado actual de su preciosa ciudad y resucita los días que había pasado en aquellas casas, los placeres que había gozado en ellas y los meses de su mocedad que allí transcurrieron:

«تنزهت أنا وجماعة من إخواني من أهل الأدب و الشرف إلى بستان لرجل من أصحابنا (...) فتمددنا في رياض فيها منفسح و للنفس لديها مسرح بين جداول تطرد كأباريق اللجين و أطيار تغرد بألحان تزرى بما أبدعه معبد و الغريص و ثمار مهدلة قد دللت للأيدي و تدلت (...) و الثياب المدبجة و ماء عذب يوجدك حقيقة طعم الحياة و أخلاق جلاس تفوق كل هذا في يوم ربيعي.» (ج25، ص. 149)

«Un día salí de paseo, en compañía de un grupo de amigos, gente letrada y principal, por el jardín de uno de nuestros camaradas. Nos repartimos por vergeles espaciosos, frente a un vasto paisaje que ofrecía dilatado campo a los ojos y donde hallaba el alma esparcimiento. Estábamos entre arroyuelos que se cruzaban como espadas de plata; entre pájaros que gorjeaban melodías capaces de desacreditar las invenciones de Ma'bad y al- Garīd⁶⁶; entre frutos que pendían en los árboles, ofreciéndose a las manos, entre aguas dulces que te hacían gustar el verdadero sabor de la vida; y los caracteres de los que formaban la partida superaban todavía a todo eso».(c.25.p.249)

Pero este lujo y esta vida suave desaparecieron con la suicida guerra de los taifas y Ibn Ĥazm llora mucho en su destierro el saqueo de su ciudad como se nota en estos pasajes:

«و ما انتفعت بعيش و لا فارقتي الإطراق و الانغلاق بطرقتي و مذ دقت فراق الأحبة وأنه لشجي يعتادني وولعهم ما ينفك لقد نغص تذكري ما مضى كل عيش أستأنفه وأني لقتيل الهموم في عداد الأحياء و دفين الأسى بين أهل الدنيا» (ج6، ص. 38)

«Ningún provecho he sacado de la vida ni, desde que saboreé el amargo manjar de la separación de mis amigos, me han abandonado el pesar ni el abatimiento (...) El recuerdo del pasado me conturba cuando quiero empezar un nuevo período de mi vida. Soy entre los vivos un hombre asesinado por los sinsabores y estoy entre los mortales como sepultado por la desgracia». (c. 6. p.132)

Ibn Hazm realizó interesantísimos estudios sobre religiones, sectas y escuelas y tuvo frecuentes debates con sabios judíos y cristianos sobre la Biblia y el monoteísmo.⁶⁷ Se le atribuyeron 400 composiciones, unas 80.000 páginas, no todas conservadas, y sobre muy variados temas: jurídicos *Kitāb al-iḥkām fī 'usūli-l- aḥkām*, libro de los principios de los fundamentos jurídicos, *Kitāb al-Muḥalla*, ocupándose entre otros aspectos de la guerra santa y del estatuto de la mujer. En teología citamos *Kitāb al- fiḥāl wa l- nizāl*, libro de las soluciones divinas, historia crítica de las ideas religiosas. Destacó y fue pionero en el estudio y la elaboración de la historia comparada de las religiones, haciendo gala de su erudición bíblica, distinguiendo a la perfección las sectas judías. En filosofía *Kitāb al- ajlāq wa-l-siyar*, libro de

⁶⁶ Es decir, Hišām I, hijo de 'Abd al- Raḥmān I. Sobre Al- Šabānisī, véase Dhabi, Buġya (Bibl. Arab.Hisp.,III), núm.1296

⁶⁷Cfr. Camila Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. From Ibn Rabban to Ibn Hamz, Leiden, 1996.

los caracteres y de la conducta, en ciencia *Kitāb fī marātib al-‘ulūm*, libro sobre las clasificaciones de las ciencias.

Citamos también la *Chamhara* o *yamharat Ansāb al -‘Arab*, completísimo repertorio de genealogía árabe del occidente musulmán y al final *Naqt al- ‘Arūs*, risāla apologética del Andalus y sus sabios. Ibn Ḥazm escribió con gran maestría sobre diferentes materias filosóficas, jurídicas, teológicas, históricas o puramente literarias. Lo esencial de su pensamiento está centrado en los problemas, y en la respuesta que da a cada uno de ellos, revitaliza el pensamiento islámico de Occidente. La obra que nos interesa y es nuestro campo de estudio, en esta producción eminente es su tratado sobre el amor, *Tawq al-ḥamāma* o *El collar de la paloma*, traducido y comentado por el eminente islamólogo español Emilio García Gómez (1905-1995) y publicado por la Sociedad de Estudios y Publicaciones (Madrid, 1971 y 1979). Esta obra magnífica consta de treinta capítulos donde se detallan y analizan todas las manifestaciones del amor: desde el profesado al creador hasta el que se experimenta por los placeres inmundos. Ibn Ḥazm en esta obra nos dejó un testimonio del elevado rango que tenían las mujeres musulmanas cordobesas:

« yo mismo he observado a las mujeres y he llegado a conocer sus secretos hasta un punto casi incomparable, porque fui criado y crecí entre ellas, sin conocer otra sociedad. Nunca alterné con hombres hasta que ya fui adolescente y me había empezado a despuntar la barba. Fueron las mujeres que me enseñaron el Corán, me recitaron mucha poesía, me enseñaron la caligrafía».

1.2. Rasgos de la personalidad de Ibn Ḥazm

Debido a su calidad como historiador, literato, teólogo y jurista, ha sido según García Gómez como *«una de las más puras encarnaciones del alma de la España musulmana»*.

No obstante, son de enorme interés los rasgos de su personalidad que el propio Ibn Ḥazm nos ofrece en distintos capítulos de su obra, cuando manifiesta ciertas reflexiones sobre su modo de pensar, de actuar, de sus amores, de sus cualidades y creencias. Ibn Ḥazm valoraba la amistad y son muchas las referencias que a ella hace en *El collar de la paloma*.⁶⁸ Así, por ejemplo, manifiesta, al referirse al afecto que había perdido con uno de sus amigos, que *«era de naturaleza ponderado, sufrido y manso en cuanto podía., y, por ello, encontró la manera de restablecer su amistad »*.

⁶⁸ V.: *El collar*. págs. 179-207-256 y 207.

En su carácter, como el mismo pone de manifiesto, existían dos rasgos congénitos, por los cuales no le había sido agradable jamás la vida: uno de ellos es la lealtad, nacida de una propensión social que hace que su alma no pueda apartarse de quien ha conocido ni desear la desaparición de quien ha tratado; el otro es un amor propio que rechaza toda ofensa, se afecta por la más pequeña mudanza que advierte en los amigos y prefiere la muerte a sufrirla.

La conjunción de estas dos cualidades, cada una de las cuales le atrae a su bando, le llevaban a padecer un gran tormento.⁶⁹ Más adelante en prosa y verso, se jacta, de nuevo, de ser leal, pues nada había para él más insoportable que la traición, y nunca se perdonaría a sí mismo pensar en hacer daño a aquél con quien le ha unido la menor obligación por muy grande que fuese su delito y por muchas faltas que hubiese cometido en contra suya:

"و عني أخبرك أني لأبرم بحياتي باجتماعهما و أود التغيب من نفسي أحيانا لأفقد ما أقاصيه من النكد من اجلهما و هما وفاء لا يشوبه تلون قد استوت فيه الحضرة و المغيب و الباطن و الظاهر تولده الألفة التي لم تصرف بها نفسي عما دريته و لا تتطلع على عدم من صحبتته و عزة نفس لا تفر على الضيم مهمته لأقل ما يرد عليها من تغير المعارف مؤثرة للموت عليه فكل واحدة من هاتين النسجيتين تدعو إلى نفسها و إني لأجفى و استعمل الأناة الطويلة و التلوم الذي لا يكاد يطيقه أحد فإذا أفرط الأمر و حميت نفسي تصبرت و في القلب ما فيه وفي ذلك أقول:
 لي خلتان أذاقني الأسى جرعا و نغصا عيشي و استهلكا جلدي
 وفاء صدق فما فارقت ذا مفت فزال حزني عليه لآخر الأبد
 و عزة لا تحل الضيم ساحتها صرافة فيه بالأموال و الولد". (ج27،ص169)

«Existen en mí dos rasgos (...) que, por su reunión, me han hecho aborrecer la existencia y hasta desear perder conciencia de mí mismo, para liberarme del tormento que por ello sufro. Es uno de ellos la lealtad, que nunca ha sufrido trastorno y que siempre ha sido la misma, en presencia y en ausencia, en privado y en público; nacida de una propensión social que hace que mi alma no pueda apartarse de quien ha conocido ni desear la desaparición de quien ha tratado. El otro es un amor propio que rechaza toda ofensa, se afecta por la más pequeña mudanza que advierte en los amigos y prefiere la muerte a sufrirla. Cada una de estas dos cualidades me atrae a su bando. Así, cuando me tratan mal, aguanto, contemporo largamente y sufro lo que casi nadie podría; pero, cuando las cosas pasan de la raya y mi ánimo se irrita, me esfuerzo por olvidar, pase en el corazón lo que pase. Sobre este asunto compuse una poesía de la que son estos versos: La lealtad a toda prueba: nunca me separé del amado».

«La otra es el amor propio, en cuyo patio no puede parar la ofensa.» (c.27.p.272).

Esa amistad tratará de mantenerla incluso con el amigo que acabó portándose mal con él, después de haberse tenido un sincero afecto, al divulgar todo lo que por el grado de confianza que entre ellos había, pero Ibn Házim, en vez de corresponderle de igual manera, contando todo lo que sabía de él, le escribió una poesía en que lo tranquilizaba y le hacía saber que no pensaba medirle con el mismo rasero:

⁶⁹ García Gómez. Op. Cit., P. 50

و ليس يحمد كتمك كتمان لمكتتم
كالجود بالوفر أسنى ما يكون إذا
لكن كتمك ما أفساه مفشيه
قل الو جود له أ وذن معطيه". (ج22،ص122)

«Ningún mérito tiene guardar un secreto a quien lo guarda,
sino guárdaselo a quien él mismo lo publica.
Es como la generosidad espléndida, que es más sonada
cuando la dádiva es rara o el donante es avaro». (c.22.p.219)

En suma, para concluir estos datos biográficos, citaremos unos versos del arrogante Ibn Ḥāzm describiéndose a sí mismo:

«Cuando no estoy hacen muchos prodigios,
se hecha menos la presencia del león, cuando está tumbado.
Claramente distingo hasta el rostro de las hormigas,
mientras a ellos se les oculta los refugios de los elefantes.» (c.23.p.223)

Tawq al-Ḥamāma desvela las aspiraciones inquietas de su autor, que no se vería satisfecho incluso si le fuera posible ir a Irak, objeto de sus ansias:

«Del cielo de la sabiduría, soy el sol,
pero sobre mí pesa una maldición:
la de nacer en Occidente».
«Si yo apareciese en Oriente,
¿cómo se apresurarían a tomar todo lo que
se ha perdido de mi renombre?».

Ibn Ḥāzm sabía que Irak le defraudaría tanto como España, y en otros pasajes del *Collar* pensaba que era inútil ir a buscar lejos lo que se tenía al alcance de la mano. A pesar de todo, él se siente orgulloso⁷⁰ de su origen como lo confiesa:

«ببلدنا هذا على بعده من ينبوع العلم و نأيه من محلة العلماء قد ذكرنا من تأليف أهله ما إن طلب بفارس و الأهواز و ديار
مضر و ربيعة و اليمن و الشام»⁷¹

Este erudito de buena cuna y de alto grado es también muy modesto y lo explica él mismo cuando cita a Abū Ishāq ibn Sayyān al-Nazzām jefe de los mu‘taziles⁷², Abū Tammām, y

Al –Buḥturī refiriéndose al espectro en este pasaje de la *Risāla*:

«أقول من غير أن أمثل شعري بأشعارهم فلهم فضل التقدم و السابقة و إنما نحن لاقطون و هم الحاصدون و لكن اقتداء بهم
و جريا في ميدانهم و تتبعا لطريقتهم التي نهجوا و أوضحوا قلت أبياتا بينت فيها مزار الطيف:
زار الخيال فتى طالت صبابته
على احتفاظ من الحراس و الحفظة
فبت في ليلتي جدلان مبتهجا
و لذة الطيف تنسى لذة اليقظة». (ج25،ص146)

⁷⁰ Peres, Henri, *Esplendor de Al-Andalus*. Madrid: Hiperión, 1983, p. 451.

⁷¹ Prólogo de Ḥamdān Ḥaḥyāyī, ed. 1988, Colección Anís. Coordinación, Mohammad Belkaid. Casa de edición, Mawfim lil- nachr. Argel.

⁷² Célebre teólogo mu‘tazil de la escuela de Basora, a más de poeta sutil y celebrado filósofo y dialéctico, muerto en Bagdad entre 835 y 845. Él es quien inicia la lucha del Islam contra la filosofía del helenismo asiático. Véase Enciclopedia del Islam, III, 953-4 (Nyberg).

«No quiero medir mis versos con los suyos, puesto que ellos tienen el indiscutible privilegio de la presencia y de la prioridad, y nosotros no hacemos sino respirar lo que ellos segaron, pero imitando sus modelos, discurriendo y prosiguiendo por el camino que ellos abrieron y ilustraron, compuse estos versos, que forman parte de una breve poesía, en los que explico así la visita del espectro nocturno: Por ti tengo celos hasta que te alcance mi mirada, y temo que hasta el tacto de mi mano te disuelva. Y me propongo unirme contigo mientras duermo. [...], para unirse contigo, la unión de las almas Es mejor mil veces que la unión de los cuerpos.»(c.25. p.247)

De manera general podemos definir el carácter de Ibn Házim como celoso, modesto, de áspero y virulento verbo, fiel a quien conoce y un incasable polemista como vamos a ver en el apartado siguiente.

1.3. El pensamiento de Ibn Házim

Fue un ingente polígrafo, cuyas miles de páginas no pueden reducirse a una breve explicación. Ibn Házim escribió con gran maestría sobre diferentes materias, filosóficas, jurídicas, teológicas, históricas o puramente literarias.

Escribió obras de tema polémico teológico es *Risālat fī radd ‘alā ben Nagrīla* (Polémica teológica con Ibn Nagrella), en la que ataca violentamente el judaísmo. Su obra más famosa es *Tawq al-Ĥamāma* o *El collar de la Paloma* en la que trata el tema del amor.

Fue escrito en Játiva hacia 1023, se trata de un libro de reflexiones sobre la verdadera esencia del amor, intentando descubrir lo que tiene de común e inmutable a través de los siglos y las civilizaciones de influencia neoplatónica, que fue llamado "amor udri", incluyendo detalles autobiográficos y documentales. Constituye también un diwan, o antología poética de tema amoroso, pues está empedrado de composiciones elegantes y refinadas. También escribió numerosas obras filosóficas, su pensamiento se basaba en Aristóteles y se esfuerza en distinguir lo verdadero de lo falso, lo que lleva a un sexto sentido o sentido común por el cual se demuestran las verdades. Dichas verdades están en estrecha relación con la fe por lo que un conocimiento cabal de la filosofía puede relacionar a estas verdades con la teología.

De este modo, elabora una teología natural acercándose a los postulados de Santo Tomás y desarrollando el tema de la esencia y la existencia, concluyendo que son idénticas solo en Dios, pero con un significado diferente que la doctrina tomista. Pero quizás su aporte más significativo esté dado por su testimonio acerca del motivo de la actividad del hombre, cuando indica que todo lo que hace el hombre lo hace para evitar la preocupación, para distraerse. ¿Distraerse de qué? De la muerte. Lo esencial de su pensamiento lo podemos descubrir en las obras que nos llegan de los especialistas de la Edad Media en las que revitaliza el pensamiento islámico de Occidente.

En filosofía, se destaca su obra *al -Ajlāq wa-l-siyar fī mudāwāti Nnuḥfūs*, sobre derecho, especialmente, es famosa su obra *Kitāb al-Muhallà*, ocupándose entre otros aspectos de la guerra santa y del estatuto de la mujer. Sobre la religión, destacó su obra *al -Faṣl fī-l-milal wa-l-ahwā' wa-l-niḥal* (Historia crítica de las religiones, sectas y escuelas) haciendo gala de su erudición bíblica, distinguiendo a la perfección las sectas judías. Ibn Ḥāzm ya se dirigía a quienes pensaban que, indudablemente, entre todas las religiones del mundo, debe existir una verdadera, pero pensaban que esta religión no se manifestaba a nadie con claridad y certeza, por lo cual Dios, no impide a nadie la obligación de profesarla. De esta obra hizo una traducción admirable Asín Palacios⁷³ de esta obra solo ha podido encontrar paralelo en la Europa del siglo XIX.

Hay que tener presente, como resalta don Emilio García Gómez, que toda esta extensa obra la realizó en unas duras condiciones, pues sobre él iban dirigidas las críticas de los reyezuelos y las autoridades religiosas. Buena parte de su producción conserva un tono polémico y ninguno de los reyes de taifas - sobre todo el rey de Sevilla, al-Mu'taḥiz (1042-1069), que Ibn Ḥāzm criticó duramente por su impiedad y crueldad- quería tenerlo en su reino no sólo por sus ideas religiosas sino también por las políticas. De su credibilidad Ibn Ḥāzm nos habla en el capítulo dos de su *Tawq*(p.79), que hay gente en cambio, quien tiene los ojos secos y faltos de lágrimas, y que él es uno de estos últimos pero sus ojos siguen insensibles a no ser en rarísimas ocasiones en que sueltan unas pocas lágrimas:

«و منهم جمود العين عديم الدمع و أنا منهم ...و تكاد تشوقني النفس أحيانا و لا تجيبني عيني البتة إلا في الندرة بالشيء اليسير من الدمع».

⁷³Abenhamaz de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas (publicada en 5 vols. Madrid 1927-32).

Reconoce en el capítulo quinto (p.90) de la versión árabe, que sus ojos no derraman lágrimas y es su corazón que envió las lágrimas para vengarse de sus ojos:

« عيني جنت في فؤادي لوعة الفكر فأرسل الدمع مقصا من البصر. »

En conclusión y para definir la imagen de Ibn Ḥāzm, nos contentamos de lo que ha dicho Ḥamdān Ḥayyāyī en su prólogo de *Tawq al-Ḥamāma* (p.10):

« كان ابن حزم صادقا مخلصا قويا ذا ديانة و حشمة و سؤدد و كان مخلصا لأصحابه يتفانى في سبيلهم لدودا في خصومه لا يصفح و لا ينسى ثأره و كان وسطيا في إيمانه لا هو ساذج يقبل كل شيء و لا هو متشدد لا يقبل إلا حكم العقل بل هو أقرب إلى العقليين منه إلى العاطفين. »

1.4. Persecución de Ibn Ḥāzm

A pesar de todo, en 1024, cuando el califato Hamudí, que había gobernado en Córdoba, toca a su fin, Ibn Ḥāzm volvió a la vida política siendo nombrado visir del nuevo califa omeya, Mustāẓhir; cargo que desempeñó mes y medio, pues al- Mustāẓhir fue ejecutado e Ibn Ḥāzm conducido, de nuevo, a la cárcel. Cuando Ibn Ḥāzm abandona el cautiverio se da cuenta de que todo está perdido:

"هذا الزمان الذي قد ذهب خيره و أتى شره". (ج.30،ص210)

“*Tiempos como éstos, de los que está ausente todo bien y presente todo mal*” (c.30 p.317)

Córdoba tardó 7 años más y el califato se disoció en 1031y nuestro Ibn Ḥāzm se retiró definitivamente de la política activa, para dedicarse al estudio de la ciencia jurídico-teológica por la que siempre se había interesado. Su pensamiento, se aferró a la escuela zahirí, mantuvo una voluntad sistemática de sujetarse a la letra del Corán y de la Sunna. Preocupado por proclamar lo que está permitido y lo que no lo está, no tiene mucha cuenta ni de lo real ni de lo posible, únicamente consideró lo que debe ser.⁷⁴ Su pertenencia a esta corriente le granjeó numerosos enemigos entre los alfaquíes de la escuela maliki imperante en Córdoba.⁷⁵

Ḥamdān Ḥayyāyī en su prólogo de *Tawq al- hamaca* (P.9), nos informa que Ibn Ḥāzm sufrió mucho por haber consagrándose en absoluto a la ciencia jurídico-teológica “Al zahirismo”, por la que siempre se había interesado, aun en medio de los innumerables azares de su carrera:

⁷⁴Garaudy, R., *El Islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Madrid, Breogan, 1987.

⁷⁵García Gómez.Op. Cit., P.50.

«و قد اختار بن حزم المذهب الظاهري و هو مذهب يعتمد على المعنى اللفظي لتفسير القرآن الكريم رافضا التأويل إطلاقاً. كان الظاهريون آنذاك أقلية بينما كان المذهب المالكي منتشرًا و قويا و أنصاره ذوي نفوذ في المجال السياسي و الاجتماعي و الثقافي و الديني فاصطدم ابن حزم بأئمة الذين أنكروا عليه ما كان يدرسه فحذروا السلطات من فتنته و استطاعوا أن يمنعوه من التدريس بمسجد قرطبة. فتنقل من منطقة إلى أخرى داعيا لمذهبه رغم اضطهاد أعدائه من المالكيين و أمراء الطوائف إذ ندد بهم فسروه عن ممتلكاتهم و ذهب المعتمد بن عباد إلى جمع كتبه فمزقت و أحرقت بأشيلية».⁷⁶

Su pensamiento no pudo anclar en el Maliquismo angosto y rutinario que, aliado tantas veces con el poder público y con las prebendas oficiales, reinaba como señor casi absoluto en las escuelas de Córdoba. Junto a su maestro dahirí Abū-l-Jiyār de Santander, explicaba cursos de dicha doctrina en la mezquita de Córdoba. Eran los últimos días del califato por 1029, los málikiés y el vulgo denunciaron a ambos dahirés como corruptores del pueblo fiel y peligroso para la fé. Debió Ibn Ḥāzm. Exiliarse en diferentes taifas de al-Andalus tras la crisis del califato y al - Muṣtamid les prohibió la enseñanza y la mayor parte de sus libros no traspasaban ya el umbral de su puerta, porque los estudiantes tenían prohibido leerlos y los príncipes los quemaban. La célebre quema pública de sus libros en Sevilla le inspiró un conocido poema que recogen todos sus biógrafos y que empieza así:

«وقولوا بعلم كي يرى الناس من يدري
دعوني من إحراق رَقِّ وكاغِدِ
فإن تحرقوا القرطاسَ لا تحرقوا الذي
تضمَّنه القرطاسُ، بل هو في صدري
يسيرُ معي حيث استقلتُ ركائبي
وينزل إن أنزل ويُدفنُ في قبري.»

*«Y es que aunque queméis el papel
nunca quemaréis lo que contiene,
puesto que en mi interior lo llevo,
viaja siempre conmigo cuando cabalgo,
conmigo duerme cuando descanso,
y en mi tumba será enterrado luego».*⁷⁷

Miguel Cruz Hernández dice en este contexto que lo único a que no pudo renunciar, porque lo llevaba en la sangre, es el espíritu de inconformismo, de originalidad y de audacia revolucionaria que siempre presidió su vida.⁷⁸ Sus contradictorios le incriminaron y le injuriaron diciendo que defendía lo falso con sus argumentos, por la incapacidad en que se veían de refutar lo que él había dicho en defensa de la verdad y de sus partidarios como nota aquí el mismo Ibn Ḥāzm:

⁷⁶ Introducción de Ḥamdān Ḥaḡḡāyī en *Tawq al-Ḥamāma fī -l- ulfati wa-l- ulaf*, Al- Mu'asasa -l- wataniyya lil-funūn al-matba'iyya. Rgāya, al-Ḥazā'ir. 1988. p.9

⁷⁷ Trad. de José Miguel Puerta Vilchez, retomada en *Introducción del Collar de la paloma* por García Gómez, P.50.

⁷⁸ «Los problemas del pensamiento islámico andalusí en el siglo X». Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e islámica (1978), Madrid: Instituto Hispano- Árabe de cultura, 1981, p.311-318.

« قوما من مخالفي شرفوا بي فأساءوا العتب و قذفوني بأنني أعضد الباطل بحجتي عجزا منهم عن مقاومة ما أوردته من نصر الحق و أهله و حسدا لي». (ج.22، ص.125)

¿Por qué los contemporáneos de nuestro autor -los árabes sobre todo- le guardan tanto rencor y tanta envidia? Según nuestro parecer, estos habitantes sienten esta enorme envidia por el sabio Ibn Hâzm porque entre ellos surge y alcanza maestría en su arte. Su odio hacia este alfaquí lo tradujeron por exagerar y abultar sus errores ligeros; negar y censurar sus aciertos, callar sus méritos; apostrofarle y increparle por sus descuidos, con lo cual sentirá decaer su energía, desalentarse su alma y enfriarse su entusiasmo.

Aunque Ibn Hâyyān⁷⁹ acusa a Ibn Hâzm de no haber entendido su ambiente político, el cordobés supo como oponerse a la presión de los malikíes de su tiempo. Su erudición como señala García Gómez era: «*asombrosa, su energía sin límites, su tenacidad y violencia sin ejemplo*». Todas estas cualidades jugaban contra corriente de la ciencia oficial y daba como fruto en la España musulmana obras importantes entre ellas el *Collar de la paloma* que estamos estudiando en esta tesis.

1.5. Ibn Hâzm un autor atrevido

Eligió una de las más raras doctrinas, el “Zahirismo”, hasta entonces desconocida en occidente-musulmán y una de las escuelas más rígidas, ya que admitió una lectura estrictamente literal de los textos sagrados. Ese espíritu también desatado quería someterse a una regla tan estrecha ya merece un comentario largo, que no encontrará aquí su lugar. Pero que este musulmán deliberadamente austero sea preocupado del amor sorprende todavía más.⁸⁰ Debido a que el tema no era sólo frívolo, sino escandaloso pero hay aún más increíble, con toda probabilidad. El collar fue escrito más tarde que cerca de 1030, es decir, en el gran incendio de la guerra civil de 1009-1030 que puso fin al califato omeya de Córdoba.

⁷⁹ Al -Ḍajīra, ed. El Cairo, I-1,140.

⁸⁰Gabriel Martínez, «Le collier de la colombe d'Ibn Hazm.L'homme et l'œuvre : Contradictions». Atalaya, Revue française d'Études Médiévales Hispaniques, Numéro1, Printemps, 1991.pp.6-25.

No era tiempo de dulce amor. Mucho menos para Ibn Hâzm, comprometido en una batalla política en la que iba a dejar vencido a continuación. ¿Pues nos hemos equivocado de autor? O más simplemente que El collar es una pieza corta de juventud que el teólogo de la mediana edad ha repudiado? Es poco probable, al final de su vida, Ibn Hâzm regresó al mismo tema en otro libro, los caracteres y la conducta. El collar era realmente propiedad suya y el amor nunca dejó de atormentarlo, tal vez, para alimentar su escrito de todos modos:

«L'amour n'a jamais cessé de le tourmenter peut-être, d'alimenter son écriture en tout cas».
81

2. Presentación del *Collar de la paloma*

Cada civilización tiene una visión sobre el amor, el califato de Córdoba tuvo su visión del amor en su cronista Ibn Hâzm⁸² quien narra con detalle como amaron los andalusíes cuando los omeyas reinaron en al- Andalus en su obra *El Collar de la paloma*. Este texto ha sido, para algunos estudiosos, no sólo la mejor obra de su autor sino la mejor en toda la literatura árabe, como manifiesta el historiador A.G. Chejne, quien la califica de obra maestra. *Tawq al-Ĥamāma* está escrita en árabe purísimo, en opinión del arabista Emilio García Gómez, en rica prosa en la que se intercalan versos, a veces, con un profundo sentimiento, llena de historias de amor y de observaciones sobre la vida cotidiana de su tiempo. No es una disertación académica sobre el sujeto del amor, sino que narra aspectos del amor basados, en gran parte, en los sentimientos interiores de Ibn Hâzm, en sus experiencias y en sus observaciones. Desde su juventud fue un gran observador de los hechos, e hizo reflexiones de índole estética y moral, que son un exponente de su penetración y retentiva.

A pesar de lo mundano del tema, *El collar* revela la sensibilidad religiosa de su autor, quien en la introducción de su trabajo aclara que teme ser acusado de frivolidad por ahondar en semejante asunto. *El collar* es un libro de intención purísima, limpia y hasta el final, ascética y piadosa. Todo ello obedece a determinadas circunstancias sociales y de ambiente moral y religioso. Hoy día ciertas observaciones psicológicas del libro nos puede parecer pueriles, pero hay que tener presente que la obra se escribe a comienzos del siglo XI, en un momento de vacío total en la península ibérica.

⁸¹ *Al-ajlāq wa siyar*, editado y traducido por Nada Tomiche. Beirut-París: Unesco, 1961. La traducción española es de Miguel Asín Palacios, *Los caracteres y la conducta*. Madrid: Maestre, 1916.

⁸² Entre los textos históricos cabe recordar la *Chamhara*, el mejor repertorio de genealogía árabe del Occidente musulmán editado por Levi-Provençal en 1948, *El Naqt* original y descarnado opúsculo histórico Véase García Gómez. Op. Cit., P. 42 y Garaudy. Op. Cit., P. 253.

Levi-Provençal, buen conocedor de la vida y las costumbres marroquíes, escribía, que las escenas que Ibn Házim nos refiere en *El collar*, le recordaban exactamente la atmósfera de Fes la ciudad marroquí como a comienzos de este siglo.

2.1. ¿Dónde y cuándo escribió Ibn Házim *El Collar de la paloma*?

Esta obra ha sido calificada por don Emilio García Gómez de auténtica joya literaria y su autor, el ilustre polígrafo cordobés, Ibn Házim (994-1064), comenzó a escribirla en el año 1022. Sucedían duras condiciones, como ya hemos explicado antes, una vez que Ibn Házim se retiró de su actividad política, se consagraba a la redacción de su *Tawq*, después de que Córdoba había sido saqueada y medio destruida por los beréberes. Por ello don Emilio García Gómez, dice que *El collar* es una «*elegía andaluza*», una nostálgica resurrección en el recuerdo de la gran capital del Califato, en la que el autor había nacido, bajo el poder del Mansor, y en la que había transcurrido su adolescencia dichosa y elegante.⁸³No fue fácil para Ibn Házim escribir *Tawq al- Hāmāma*, él mismo lo manifiesta, así, en el epílogo de la obra:

«و إن حفظ شيء و بقاء رسم و تذكر فانت لمثل خاطري لعجب على ما مضى و دهمني فانت تعلم أن ذهني منقلب و بالي مصهم بما نحن فيه من نبو الديار و جلاء عن الأوطان و تغول الزمان و نكبات السلطان و تغير الإخوان و فساد الأحوال و تبدل الأيام و ذهاب الوفر و الخروج عن الطارف و التالد و اقتطاع مكاسب الأبياء و الأجداد و الغربية في البلاد و ذهاب المال و الجاه و الفكر في صيانة الأهل و الولد و اليأس عن الرجوع إلى موضع الأهل و مدافعة الدهر و انتظار الأقدار» (ج30،ص222)

«milagro es que un ánimo como el mío haya siquiera podido acordarse de algo, conservar alguna huella y evocar el pasado, después de lo ocurrido y de lo que me cayó encima. Pues tu sabes que mi cabeza está destronada y destrozado mi ánimo a causa de la situación en que me hallo; desterrado de mi hogar, alejado de la patria ,acosado por el sino, en desgracia con los poderosos; padeciendo deslealtad de los amigos, circunstancias adversas, cambios de suerte, pérdidas de fortuna, privado de mis bienes propios y heredados, desposeído de lo que ha llegaron mis padres y abuelos, errante por esas tierras, sin dinero ni poder, pensando siempre cómo sacar adelante mi familia y mis hijos, desesperando de volver a casa de los míos, juguete del destino y en espera de lo que decidan los decretos de Dios.»(c30.p.332).

⁸³ Chejne, A.G, *Ibn Hazm*. Chicago, Kazi Publications, 1982, pp. 132-138.

En esa composición Ibn Hâzm va a hablar de lo que ha visto a lo largo de su vida, y también de lo que le han contado personas de fiar. Tampoco va a nombrar a nadie que sufra daños morales, físicos o materiales por ese nombramiento, piensa remitirse a narrar el presente y no el pasado. Nos narra aspectos del amor basados en su propia experiencia, transmitiendo, en suma, como amaron las gentes del-Andalus durante el gobierno de la dinastía omeya; por este motivo, algunos consideran, en parte, este libro como la autobiografía de su autor y de las gentes que le rodearon. Este texto refleja sentimientos de amor entre el amante y el amado de una forma indirecta, se deja entrever en ciertos fragmentos, pero nunca directamente. Esto es debido a la época y a la sociedad a la que corresponde. En contraposición, el ideal de amor a los ojos de un occidental es directo ya que le ha educado así la sociedad liberal en la que se encuentra actualmente.

En la obra se muestra un amor muy ligado a la religión; Dios representa un papel fundamental en todas las situaciones y es nombrado continuamente a lo largo de la composición. En nuestra opinión es una obra difícil de comprender en ciertos aspectos para un lector occidental, en algunos casos por el léxico, y en la mayoría por la exposición que ha llevado a cabo el autor. Durante todo el prólogo se aprecia la censura con la que se restringe al pueblo musulmán; Abū Muḥammad debe buscar la forma de dejar entrever lo que desea escribir sin llegar a descubrirlo totalmente. De alguna manera el texto descoloca al lector occidental porque le cuesta aceptar la diferencia de religión, es difícil para él aceptar que todas las situaciones de la vida guardan relación con Dios. Quizás sea, entre otras cosas, esta, la razón por la que esta obra se le torna complicada a la hora de comprender. ¿Por qué o para quién escribió Ibn Hâzm *El collar* en Játiva en las malas circunstancias anteriormente evocadas?

La primera respuesta nos la transmite el propio Ibn Hâzm en el prólogo de su obra que fue por encargo de un amigo suyo -que no revela su identidad- quien le pidió a través de una carta que le compusiera una Risāla en la que pintase el amor, sus aspectos, causas y accidentes y cuanto en él o por él acaece. Declarando cómo es y cómo se presenta, con la mayor veracidad posible. Este amigo anónimo y por la amistad que les une le pidió ayuda para alcanzar la verdad:

« و كلفتني أعزك الله أن أصنف لك رسالة في صفة الحب و معانيه و أسبابه و أعراضه و ما يقع فيه و له على سبيل الحقيقة لا متزيذا و لا متقننا لكن موردا لما يحضرنني على وجهه و حسب وقوعه». (ج 1، ص 3)

Pero nos parece que la lealtad a un amigo fiel no es suficiente para satisfacer un deseo de esta importancia, por eso proponemos una segunda respuesta y es que Ibn Hâzm posiblemente había pensado en este tema pero no se atrevió tratarlo, pero cuando su amigo le pidió el asunto, le liberó en cierta forma de sus obligaciones jurisperitas:

«و الأولى بنا مع قصر أعمارنا ألا نصرفها الا فيما نرجو به المنقلب و حسن المآب غدا» (ط ح، ص 11)

«Y ser nuestra vida tan corta que no conviene que la usemos sino en aquello que esperamos ha de hacer más llevadera nuestra existencia futura más placentera nuestra eterna morada el día de la resurrección».(prólogo del Collar. P. 97)

Otra posibilidad de la redacción del *Collar* reside en el hecho de que Ibn Hâzm quitó su ciudad obligado tras la suicida guerra civil mencionada más arriba y conoció la humillación después del lujo y el bien estar. Por eso quería distraer su alma herido refugiándose en su juventud, en estos tiempos gloriosos en compañía de la familia y los buenos amigos. En este contexto Abū -l- Dardā⁸⁴ dijo una vez: «*Dejad que las almas se explayen en algunas niñerías*». En este contexto una tradición del profeta reza: «*Dejad descansar a las almas, porque, si no, toman moho como el hierro*».

García Gómez en su introducción al *Collar de la paloma* (p.54), pinta esta obra como:

«una elegía andaluza y una nostálgica resurrección en el recuerdo de la gran metrópoli del Mediodía, en la que había transcurrido su adolescencia dichosa y elegante».

Esta obra se halla escrita fundamentalmente por Ibn Hâzm el literato, más aun, el poeta; pero el carácter de la obra, la índole de algunos temas y su temperamento de escritor llevan en ocasiones a Ibn Hâzm a un terreno estrictamente filosófico, ascético, o perteneciente a la ciencia de las tradiciones proféticas. *El collar de la paloma* ha tenido una gran divulgación, siendo traducido a las principales lenguas, y en él han querido encontrar, los estudiosos de la literatura medieval ciertas similitudes. Ibn Hâzm menciona la situación en la que se encuentra: desterrado de su hogar, alejado de la patria, padeciendo la deslealtad de los amigos, la pérdida de la fortuna; el metido, en fin, en un cúmulo de circunstancias adversas que habían destrozado su ánimo. Para su elaboración, Ibn Hâzm habla de lo que él vio con sus ojos, de lo que ha sabido por otras personas y le habían contado gentes de fiar. Al mismo tiempo se excusa por no citar ciertos nombres o desfigurar algunos, por tratarse de faltas que no es lícito declarar, o por miramiento a amigos queridos o a personas importantes.

⁸⁴ Uno de los famosos compañeros del profeta Moḥammad que Dios lo bendiga y tenga en gloria.

A este respecto recuerda que los musulmanes están obligados a respetar los derechos de los príncipes y no deben dar más noticias que aquellas que hablen de su firmeza y de sus trabajos; por lo cual no puede tratar las numerosas historias que él conoce de lo que sucede en el interior de los alcázares, cuando los personajes principales y pilares de sus reinos andan entre los amantes. Ibn Házim elude citar casos, cuya veracidad le constaba, que podrían dejar perplejos a los más entendidos y llenos de asombro a los más avisados, pero no se había propuesto declarar los ardides ni contar las mañas de los enamorados. Solamente citará a aquellos que con su mención no sufran detrimento, o porque su asunto sea de todos conocido, o porque aquél de quien se trate consienta en que se publique su aventura y no tenga inconveniente en que se refiera.⁸⁵

¿Qué fin tenía Ibn Házim en mente al iniciar la obra? Así como Dante al escribir la Divina Comedia afirma que «*toda la obra fue emprendida no con un fin especulativo, sino práctico*»... y que su propósito era apartar del estado de miseria a los que viven en esta vida y conducirlos hacia el estado de bienaventuranza. Ibn Házim hace una declaración similar, *El collar de la paloma* es la «ayuda» que Ibn Házim ofrece a un amigo, por el afecto que mutuamente se tienen y sin esperar más premio que la correspondencia, para que éste alcance la verdad. En principio, el tema amoroso es un asunto «liviano», pero si el alma profundiza y se explaya, el «amor» puede ser «usado» para hacer más llevadera nuestra existencia futura y más placentera nuestra eterna morada el día de la resurrección.

2.2. ¿Por qué este título?

Ahora bien, como un aspecto inicial, notamos que en el título ya se aprecia el cifrado escrito del autor, pues ¿A qué debemos remitirnos cuando se habla de *El collar de la paloma*? Al parecer, se trataría de una influencia sufí, siendo la paloma un símbolo del alma; el collar por su parte, del destino marcado por Dios. Así, el amor viene a ser “algo natural, ineluctable, como un collar colgado del cuello de la paloma del alma, el amor es el collar de la paloma”. Mencionó lo anterior para mostrar cómo inicialmente, a partir del título, se puede vislumbrar el uso de simbolismos en toda la obra. El título mismo del libro *Tawq al-Ĥamāma* (*El collar de la paloma*) tiene un profundo significado vinculado con la filosofía amorosa neoplatónica tal como fue desarrollada por sus autores islámicos.

⁸⁵ García Gómez, Op. Cit., p. 309-310.

Ibn Hâzm no tuvo acceso directo a Platón, pero había sentido su pensamiento y espíritu a través de las obras y los trabajos de los neoplatónicos de Alejandría, como dejan constancia las múltiples alusiones que aparecen ya en *El collar*. Según Ibn Dāwūd, hijo del fundador de la escuela dahirita en Bagdad, (esta frase necesita aclaración) en cuya obra «El libro de la flor» se inspiró Ibn Hazm, y al que se cita en *El collar*, aquello que entre los hombres se llama «amor», entre los dioses iniciados se llama «Pteros» o «paloma revolotante».

Avicena (980-1037) contemporáneo de Ibn Hâzm, confirma la costumbre existente entre los poetas neoplatónicos de vincular a la paloma con el alma afirmando que la paloma es el alma caída: «*una paloma hay en ti, noble y orgullosa, caída de lo más alto del cielo*». Esta paloma al adaptarse al cuerpo ha olvidado su «mundo original». Así, el motivo poético de una paloma portadora de un collar alude a la doctrina sufí: si bien es cierto que la paloma del alma tiene y es controlada⁸⁶ por un «Amo Divino» que dispone de ella (Predestinación), ella será juzgada según sus actos (Libre Albedrío). El alma es libre de tejer su propio collar, su propio destino, pero ella no puede alterar la naturaleza misma del Ser que la engendró. En suma, podemos afirmar que la influencia de la obra de Ibn Dāwūd y de las enseñanzas platónicas quedan reflejadas en *El collar de la paloma*. Probablemente, Ibn Hâzm no conoció por modo directo la obra platónica, sino a través del «Libro de la flor» de Ibn Dāwūd. En el último capítulo (XXX) del *Collar*, Ibn Hâzm llega a insinuar el significado del título de su libro con un versículo del Corán:

«و كل إنسان أئتمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا. اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا» (ج30، ص303)

«A todo hombre le hemos atado al cuello su suerte, y el día de la Resurrección le sacaremos fuera un escrito que encontrará desplegado. Lee tu escrito, le diremos: hoy basta con que tu propia alma te saque la cuenta[*XM*], 14-15]». (c. 30, 314).

3. La estructura interna y externa de la obra

El collar nos revela que en la juventud, el amor es ante todo una fuerza secreta destructora, una subversión de una infancia rebelde. Por el contrario, en la mediana edad, el amor es una fuerza de la lealtad a la infancia y finalmente el amor es un pasado que debemos superar como la caída de los omeyas. A grandes rasgos se pueden distinguir tres modos de escritura en *El collar*, casi igualmente representados, uniéndose a los tres tiempos que acabamos de describir:

-Al “kalām” (discurso racional), se opone a la afectividad amorosa y la juzga, marca el primer tiempo del conflicto. Ese propósito universal no está nunca sexuado, aquí es una cuestión solamente de amante y amado.

⁸⁶-Mújica Pinilla, *El Collar de la paloma del alma*. Madrid. Hiperión, 1990, p. 34.

- Garaudy, R. Op. Cit., p. 78.

-La poesía es por excelencia la lengua de la expresión interior, de la fidelidad a la memoria y a la pre-islámica, es también el lenguaje de la infancia de los árabes.(Indica aquí la segunda escritura).

-La anécdota, “jabar”, cuyo plural, “ajbār”, significa la historia. Sólo insinúa el espesor del tiempo en la edad de la vejez, recuerda a la palabra viva, el pasado; transmite la experiencia interior a la escucha, y más allá, a la comunidad. Traza la trayectoria de la niñez hasta la edad adulta, y reconcilia lo que el discurso racional contrapone y lo que la poesía confunde.⁸⁷

En la medida en que la historia se refiere, por definición, a un episodio en particular y concreto, es el único idioma sexuado. Sobre las 78 historias, largas de unas líneas a varias páginas, a lo largo del *Collar*, 24 sin embargo, arrojan luz sobre el sexo de su héroe, otra vez “amante” y “amado”, 11 de ellas son aventuras homosexuales, y 43 representan mujeres.

En los sucesivos treinta capítulos de que consta *El Collar*, el autor nos habla de los fundamentos del amor, entre los que destaca, la esencia del amor, las formas de enamoramiento, de los accidentes del amor y de sus cualidades loables y vituperables; de las malaventuras que sobrevienen al amor, de la fealdad del pecado y de la castidad. No obstante, a pesar del plan previo establecido por el autor, estos temas se mezclan unos con otros, y de ello se excusa Ibn Hâzm:

« لقدنا خالفنا في نسق بعض هذه الأبواب هذه الرتبة المقسمة»

«*La disposición ha quedado un tan variada en algunos capítulos. ¡A Dios pedimos ayuda!*» (c. I.101)

Según el mismo Ibn Hâzm -que explica en el primer capítulo de su obra- el contenido de la Epístola⁸⁸ o Risāla, se reparte en treinta capítulos, diez versan sobre los fundamentos del amor: sobre la esencia del amor, sobre las señales del amor, sobre el que se enamora en sueños, sobre el que se enamora por la pintura del objeto amado, sobre el que se enamora por una sola mirada, sobre aquel cuyo amor no nace sino tras un largo trato, sobre las alusiones verbales, sobre las señas hechas con los ojos, sobre la correspondencia amorosa y sobre el mensajero:

« و قسمت رسالتي هذه على ثلاثين بابا منها في أصول الحب عشرة فأولها هذا الباب ثم باب في علامات الحب ثم باب فيه ذكر من أحب في النوم ثم باب فيه ذكر من أحب بالوصف ثم باب فيه ذكر من أحب من نظرة واحدة ثم باب فيه ذكر من لا تصح صحبته إلا مع المطاولة ثم باب التعريض بالقول ثم باب الإشارة بالعين ثم باب المراسلة ثم باب السفير» . (ص4)

⁸⁷Gabriel Martínez, «Le collier de la colombe d'Ibn Hâzm. L'homme et l'œuvre : Contradictions». Op. Cit., p. 9.

⁸⁸Tipo de imposición en la que el autor se dirige, en primer lugar, a un receptor bien determinado, real o fingido, que se considera ausente. Como forma literaria en prosa y poesía su uso se remonta a las Epístolas familiares de Cicerón, que sirvieron de modelo para las construidas en el Renacimiento. En esta época se utiliza como forma primaria del ensayo. En la narrativa, la novela epistolar constituye un verdadero subgénero notable en la literatura española por lo menos desde las novelas sentimentales de Diego de San Pedro.

Doce capítulos versan sobre los accidentes del amor y sobre sus cualidades loables y vituperables: sobre el amigo favorable, sobre la unión amorosa, sobre la guarda del secreto, sobre su revelación y divulgación, sobre la sumisión, sobre la contradicción, sobre el que habiendo amado una cualidad determinada, sobre el que no puede amar ya después ninguna otra contraria, sobre la conformidad, sobre la lealtad, sobre la traición, sobre la enfermedad y sobre la muerte:

« ومنها في أعراض الحب و صفاته المذمومة اثنا عشر بابا [...] و هي باب الصديق المساعد ثم باب الوصل ثم باب طي السر ثم باب الكشف و الإذاعة ثم باب الطاعة ثم باب المخالفة ثم باب من أحب صفة لم يحب بعدها غيرها مما يخالفها ثم باب القنوع ثم باب الوفاء ثم باب الغدر ثم باب الضنى ثم باب الموت». (ص 5)

Seis capítulos versan sobre las malaventuras que sobrevienen en el amor, y son las siguientes: sobre el que saca faltas, sobre el espía, sobre el calumniador, sobre la ruptura, sobre la separación y sobre el olvido:

« و منها في الآفات الداخلية في الحب ستة أبواب و هي باب العاذل ثم باب الرقيب ثم باب الواشي ثم باب الهجر ثم باب البين ثم باب السلو». (ص 5)

Dos capítulos más cierran la Risāla, y versan sobre: la fealdad del pecado, y las excelencias de la castidad:

«بابان ختمنا بهما الرسالة و هي باب الكلام في قبح المعصية و باب فضل التعفف لتكون خاتمة ارادينا و آخر كلامنا الحض على طاعة الله عز و جل و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فذلك مفترض على كل مؤمن». (ص 5)

El fin y la conclusión de su exposición van dirigidos a predicar la sumisión a Dios Honrado y Poderoso, y a prescribir el bien y vedar el mal, como es deber de todo creyente. En cada uno de estos capítulos Ibn Ḥazm nos ofrece un reflejo de lo que sucedía en lo tocante al amor entre los andalusíes de Córdoba, al tiempo que él mismo nos transmite su propio pensamiento acerca del amor.

El primer tema que aborda Ibn Ḥazm después de exponer la disposición de su Risāla, es sobre «*la esencia del amor*». Lo primero que señala es que el amor no está reprobado por la fe ni vedado en la Santa Ley, por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso, y buena prueba de ello es que, entre los amantes, se cuentan no pocos bien guiados califas y rectos imanes. Ibn Ḥazm, fiel dahirí, refiriéndose directamente al Corán y a la Sunna, subraya el carácter sagrado del amor. Insiste repetidas veces ya que había sido perseguido a causa de sus planteamientos en este terreno por el alfaquí, Abū Ishāq de Elvira.

La concepción hazmiana acerca del amor es muy presente en *El collar*, retenemos nosotros algunos ejemplos: «*La unión de los amantes es la vida renovada, la existencia sublime, la alegría y los gozos duraderos, y, sobre todo, es una gran merced de Dios*». (c.20) Abū ‘Alī insiste en el capítulo veinte nueve sobre el hecho de que «*El amor tiene siempre su culminación bajo la mirada de Dios*». Rechaza la concepción platónica, defendida por Ibn Dāwūd; según la cual los amantes serían los dos segmentos de una esfera partida. Para el poeta cordobés la naturaleza del amor consiste en la unión entre partes del alma que, en este mundo creado, andan divididas, en relación a cómo eran en su elevada esencia.

El amor es algo que radica en la misma esencia del alma. El verdadero amor, basado en la atracción irresistible, se adueña del alma y no puede desaparecer sino con la muerte. El auténtico amor es una elección espiritual y una fusión de las almas, este es el amor irresistible que no depende de otra causa que de la afinidad de las almas. Todos los demás amores que nacen por otras causas: amor a los parientes, el de afectuosa costumbre, el que engendra la amistad y el conocimiento, el que se encamina para la obtención de un placer y la consecución de un deseo, etc, todos ellos variarían, cesarían o aumentarían en relación con la causa que lo ha creado. Acerca de esto Ibn Ḥāzm compuso unos versos:

*«Mi amor por ti, que es eterno por su propia esencia,
llegado a su apogeo, y no puede menguar ni crecer.
No tiene más causa ni motivo que la voluntad de amar».*

Respecto al hecho de que «nazca el amor», Ibn Ḥāzm piensa que, en la mayor parte de los casos es por la belleza; es evidente que el alma es bella y por tanto, suspira por todo lo hermoso, y siente inclinación por las imágenes perfectas; y si luego distingue tras esa imagen alguna cosa que le sea afín, se une con ella y nace el verdadero amor; pero si no distingue tras esa imagen nada afín a sí, su afección no pasa de la forma y se queda en apetito carnal. En suma, manifiesta que:

*«el amor es una dolencia rebelde, cuya medicina
está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia
deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que quien se ve
libre de él reniega de su salud y el que lo padece no quiere sanar».*

Ibn Ḥāzm reconoce que, mientras las ciencias médicas son útiles para estudiar los «accidentes» del amor. Las «causas» del amor sólo pueden ser discernidas a la luz de la metafísica. Lo físico y lo psíquico no pueden ser comprendidos independientemente de lo espiritual y de lo divino.

El amor, además, torna bello a ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le halla lo que antes le parecía difícil, hasta el punto de trastornar el carácter innato y la naturaleza congénita. Por amor, los tacaños se hacen desprendidos; los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian; los viejos se las dan de jóvenes; los ascetas rompen sus votos, y los castos se tornan disolutos. Estas y otras muchas más son las señales e indicios de amor; aunque podríamos citar, también, la animación excesiva, el estar juntos donde hay mucho espacio, el deseo de oír el nombre del amado, la afición a la soledad, que el amante espíe al amado, tome nota de cuanto diga, investigue cuanto haga, sin que se le escape cosa alguna, y le siga en sus movimientos.

Ibn Hâzm puntualiza que en este asunto se podrá comprobar como los necios se vuelven listos y los incautos, agudos. A propósito de los síntomas o señales del amor, Ibn Hâzm relató un suceso que le contaron en Almería. Un personaje le preguntó a un médico judío experto en el arte fisiognómico que pensaba acerca de un joven que pasaba por delante de su tienda, el médico le miró un momento y dijo: es un enamorado. Acertaste dijo quien se lo había preguntado; pero ¿Cómo lo sabes? No más que por la excesiva abstracción que lleva pintada en el semblante, sin entrar en otros ademanes, por ello he deducido que se trata de un enamorado. En este contexto el salmantino Juan del encina (1468-1529) compuso este villancico que dice: *«más vale trocar placer por dolores que estar sin amores o mejor es sufrir pasión y dolores que estar sin amores o mejor es penar sufriendo dolores que estar sin amores»*.⁸⁹

Uno de los aspectos del amor es *«la unión amorosa»*, que constituye una sublime fortuna, un grado excelso, la vida renovada (semejanza con la obra de Dante *«La vita nova»*), la existencia perfecta, es la serenidad imperturbable, la perfección de los deseos y el colmo de las esperanzas. Ibn Hâzm reconoce haber tenido otros muchos placeres como: el favor del sultán, el dinero, el ser algo tras no ser nada, etc., pero nada de todo eso le ha encendido la pasión, ni nada puede causar más placer que el que siente el amante en la unión amorosa. Incluso cuando el amante no puede conseguir la unión amorosa, tiene que conformarse con lo que pueda obtener, en ello existe alguna distracción para el alma, al menos un cierto alivio, y recuerda como alguien conocido suyo había dicho a su amado:

⁸⁹ Mújica Pínula, Op. Cit., p. 69.
García Gómez, Op. Cit., p. 102 y 110.

«Hazme una promesa, aunque no la cumplas». Recuerda y nos transmite sus sentimientos personales en una ocasión que se reunía con una de sus amadas, y refiere que cuanto más se acercaba a ella, más crecía su agitación, y el pedernal del deseo encendía con mayor fuerza el fuego de la pasión en sus entrañas. Acerca de esto compuso estos versos:

*«Me gustaría rajar mi corazón con un cuchillo,
meterte dentro de él y luego volver a cerrar mi pecho,
para que estuvieras en él y no habitaras en otro,
hasta el día de la resurrección y del juicio».*

Afirma Ibn Hâzm que no hay en el mundo condición que iguale a la de los amantes cuando se equiparan en sus gustos y se corresponden en el amor. Pero, añade, que es ésta una gracia que muy pocos logran y un regalo que no se otorga a todo el que lo solicita. A propósito de esto cuenta una anécdota de Ziyād Ibn Abī Sufyān quien dijo a sus comensales:

*«¿Quién es el hombre que lleva la vida más feliz?, le respondieron:
El Príncipe de los Creyentes», pero él objetó ¿Y dónde dejáis lo
que tiene que sufrir con los Qurays?», y le dijeron: «Entonces eres tú»,
pero él objetó: ¿Y dónde dejáis lo que tengo que sufrir con los Jarichies
y con la defensa de las fronteras?, Le dijeron: «Entonces ¿quién es?
y contestó: «Un hombre musulmán que tenga mujer musulmana,
con medios bastantes para vivir; que se gusten él a ella y ella a él;
que no nos conozca y a quien no conozcamos».⁹⁰*

Ibn Hâzm habla también de «la unión clandestina», que burla a los espías y se resguarda de los presentes, que se declara en sonrisas a hurto, toses fingidas, señales hechas con las manos, y que produce en el alma una sensación deleitosa. A este respecto recuerda la historia que le contó un amigo suyo de lo que le había ocurrido cuando era joven. Y era que estando enamorado de una esclava que vivía en una de las casas de su familia y que era inaccesible para él y por ella tenía perdida la cabeza, se celebró una fiesta en el campo, en el llano que hay a poniente de Córdoba, de pronto comenzó a llover y como en las cestas de las viandas no había mantas para todos, su tío, anfitrión de la fiesta, mandó traer una de las mantas, se la echó encima y mando a la esclava que se cobijara con él, y dice textualmente: ¡Imagínate lo que fue aquella posesión ante los ojos de todos y sin que se dieran cuenta! Añade, ¡Jamás olvidaré aquél día! Sobre este asunto Ibn Hâzm compuso una poesía:

*«Ríe el jardín, mientras las nubes lloran,
como el amado cuando lo ve el afligido amante».*

⁹⁰V.: *El collar*, c 2. p.118.

Ibid. P. 231.

A veces, la unión amorosa viene a ser tan dulce y los corazones se unan de tal modo; que los amantes llegan a despreciar el qué dirán, a no cuidarse de los chismeros, e incluso las hablillas acrecientan su deseo. Sobre ello compuso otro poema:

*«¡Cuántas vueltas di en torno del amor,
fiesta caer en él, como la mariposa a la luz!».*

De todos los demás capítulos el más difundido del libro y el que independientemente ha pasado a otras obras es el capítulo referente a *«las señales del amor»*. Tiene el amor señales que persigue el hombre avisado y que puede llegar a descubrir un observador inteligente. Señala como la señal principal de todas, la insistencia de la mirada porque es el ojo, la puerta abierta del alma, que deja ver sus interioridades, revela su intimidad y delata sus secretos.⁹¹ Sobre esto compuso estos versos:

*«Mis ojos no se paran sino donde estás tú.
Debes de tener las propiedades que dicen del imán.
Los llevo adonde tú vas y conforme te mueves,
como en gramática el atributo sigue al nombre».*

Los ojos juegan, a este respecto un laudable papel y rinden efectos maravillosos. Con la mirada se aleja y se atrae, se promete y se amenaza, se ordena y se veda, los ojos hacen a menudo de mensajeros, con ellos se da a entender lo que se quiere. La vista, para Ibn Házam, es el más eficaz de los sentidos y el que produce los más eficaces resultados. Otras señales son: que no pueda dirigir el amante la palabra a otra persona que no sea su amado, aunque se lo proponga, que calle embebecido cuando hable el amado; que encuentre bien lo que diga aunque sea un puro absurdo, que el amante vuele presuroso hacia el sitio en que está el amado, que busque pretextos para sentarse a su lado y acercarse a él; la sorpresa y ansiedad que se observa en el rostro del amante cuando impensablemente ve a quien ama, o éste aparece de súbito.

Otros capítulos están dedicados al modo de enamorarse, hablan de aquellos que se enamoran en sueños; o quienes se enamoran por oír hablar del ser amado; o quienes se enamoran *«por una sola mirada»* esta página es una de las más bellas del libro. En este caso lo que puede ocurrir es que el amor se consuma rápidamente o perdure. Para Ibn Házam, *«las cosas que crecen de prisa, de prisa se consumen, en tanto que las que tardan en nacer tardan también en acabarse.»*

⁹¹V.: *El collar*, c.19. p. 186.

Ibid, p. 188-89.

No obstante, cuenta el caso de lo que le sucedió al conocido poeta al-Ramādī, historia muy conocida y divulgada, que cuando pasaba por la Puerta de los Drogueros de Córdoba, que era el sitio de reunión de las mujeres, el viernes el día en que salían las mujeres, los caminos de los cementerios se llenaban una vez terminada la oración en la Mezquita Mayor, de una multitud de ambos sexos. Cordobeses y cordobesas se dirigían sobre todo a la metrópolis del Arrabal, atravesando el Puente Romano hacia Secunda. Los jóvenes buscaban aventuras y acechaban a las mujeres solas⁹².

Al-Ramādī vio a una muchacha que, según el mismo refirió, «*se apoderó de todas mis entretelas de mi corazón y cuyo amor se filtró por todos los miembros de mi cuerpo*»; dejó entonces el camino de la Mezquita a donde se dirigía y comenzó a seguirla, describe los lugares por donde pasaron, el Arrabal, los jardines de los Banū Marwān trazados sobre sus tumbas, etc., y ella al ver que la seguía le preguntó ¿qué deseaba de ella y por qué la seguía? Él le manifestó el gran tormento que por ella sentía. Ella le dijo que dejase esas cosas y que no la buscase la perdición, él manifestó que se contentaba con mirarla, le preguntó si era libre o esclava, a lo que ella respondió que era esclava y que se llamaba Jalwa (soledad), le preguntó quien era su amo, y donde podría volver a verla, ella le citó en el mismo lugar el siguiente viernes; pero ella no volvió. Él la recuerda en múltiples poemas y viajó a Zaragoza en su búsqueda.

Continuando en este contexto de la mirada, Ibn Ḥāzīm describe las señas que se hacen con los ojos: Una mirada lánguida es prueba de aceptación; la persistencia de la mirada es indicio de pesar y tristeza; la mirada de refilón es signo de alegría; el entornar los ojos da a entender amenaza. El mover la pupila con rapidez desde el centro del ojo hacia la comisura interna indica imposibilidad. Mover ambas pupilas desde el centro de los ojos es prohibición absoluta, etc. Las demás no pueden comprenderse sino viéndolas.⁹³ Otros, por el contrario, se enamoran después de un «*largo trato*» de mucho verse y de una dilatada convivencia y a ellos dedica otro capítulo Ibn Ḥāzīm. Este es el amor que suele durar y en el que no hace huella el paso del tiempo. Por que según dice un proverbio: "*Lo que entra con dificultad no sale con facilidad*".

⁹² Levi-Provençal, *La España Musulmana*, T.V. de la Historia de España dirigida por Menéndez Pidal, R. Madrid. Espasa Calpe, 1973, p. 285.

⁹³ García Gómez. *Op. Cit.* P. 140.

Ibn Házim refiere como notaba que entre las gentes que él conoció había algunos que al notar en su alma afecto naciente o al advertir en sus gustos determinada inclinación por ciertas imágenes, recurrían a la huida y a cortar toda visita, para que sus sentimientos no aumentasen. El mismo se confiesa y declara que jamás prendió ningún amor en sus entrañas: «*sino después de haber pasado mucho tiempo, luego de haber convivido largamente con una persona y de haber compartido con ella chanzas y veras*». Vuelve a incidir, como ya hizo en otro capítulo anterior, que lo que ocurre en un primer momento sólo son accidentes de atracción corporal y de aprobación visual, que no van más allá de las apariencias físicas y ahí radica el secreto del apetito carnal. Este apetito solamente tomará el nombre de amor, cuando traspase estos límites, siempre que su rebosamiento coincida con una unión espiritual en que tengan parte el alma y sus cualidades naturales.

Un capítulo que reviste interés por su relación con las costumbres y su posible influencia posterior es el referente al «*mensajero*» a quien habrá que buscar con el mayor cuidado posible. Las personas más empleadas por los amantes para comunicarse con los que aman son, o bien los criados, en quien nadie despiertan recelos por su corta edad;⁹⁴ o bien, por el contrario, personas respetables, y fuera de sospecha por la piedad que aparentan o por la avanzada edad a la que han llegado; o también las personas que tienen oficio que suponen trato con las gentes: vendedoras, curanderas, plañideras, cantantes, etc. o aquellas otras que tienen parentesco con aquél a quien son enviadas. Nos recuerda a las futuras Trotaconventos y Celestinas. También señala como algunos amantes usaban como mensajero a una paloma amaestrada, en cuyas alas ataban las cartas.

Otra de las señas del amor suele ser que el amante refrene su lengua por muchos motivos: a veces se encubre el amor porque el amante se retrae de presentarse ante la gente como un enamorado, porque a su juicio, es condición de gente de poco seso, y por ello huya de él y se abstenga de usarlo. Para Ibn Házim esto no es razonable, pues el musulmán debe abstenerse de las cosas que están vedadas por Dios, pero el hecho de que el amor se apodere de uno, es cosa natural, que no está mandada ni vedada. Cuenta como conoció a uno a quien el amor se había aposentado en su pecho y él pretendía negarlo, hasta que la cosa creció de tal modo que podía leerla en su rostro tanto el que quería saberlo como él que no; él trataba siempre de negarlo hasta que un día pasó de improviso su amada y a éste se le demudó la color, y sus razones que

⁹⁴ Levi-Provençal, «En relisant le Collier de la Colombe», *Al-Andalus*, V, 1950, p. 340, nota 3.

eran antes muy concertadas se tornaron incoherentes, hasta el punto de que el interlocutor dejó de hablarle.

Otra de las causas del encubrimiento del amor es, a veces, el deseo del amante de salvaguardar a su amado, lo cual es señal de lealtad y de noble condición. Otro motivo, es el miedo del amante por su propia vida, si revela su secreto por el alto linaje del amado, como sucedió a un poeta de Córdoba que compuso unos versos amatorios dedicados a Subh, madre de Hišām II, quien contribuyó al encumbramiento del Mansor. Un día una esclava cantó aquellos versos ante el Mansor para ver si la compraba, pero el efecto que produjo fue el contrario, pues el Mansor, indignado, mandó matarla.

Una de las cualidades que destaca Ibn Hâzm en *El Collar de la paloma*, tanto en el amor como en otros aspectos, es «*la lealtad*». El hombre debe ser leal a quien lo es con él e incluso con quien es traidor. Ésta es una obligación, tanto para el amante como para el amado, y únicamente se apartan de ella las gentes de baja cuna, los males criados y en quienes nada bueno puede hallarse. En este sentido recuerda uno de los casos más conmovedores que él conoció. Un amigo consistió en romper con su amado, la persona que le era más cara y querida, por guardar un secreto que tenía confiado. Su amado le obligó bajo solemne juramento a no dirigirle jamás la palabra y a cortar las relaciones, a menos que le contase aquel secreto; pero el amante rehusó hacerlo y persistió en ocultarlo, el tiempo los separó. Ibn Hâzm como ya vimos, se jacta de ser muy leal.

Señala Ibn Hâzm dentro de «*los accidentes del amor*»: la enfermedad y la muerte. Las dolencias de amor es algo frecuente y las sufren aquellos amantes, cuyo amor es sincero y no pueden gozar de la unión amorosa, por diversas circunstancias. A veces, la dolencia del amante puede llegar a hacerle perder del todo la razón, a trastornar su inteligencia y a obsesionarle, el motivo no es otro que la idea fija. Ibn Hâzm cita dos casos concretos de personas conocidas que se volvieron locos al enamorarse perdidamente de una esclava, cuyo amor no fue correspondido pues se vendieron a otras personas, en el primer caso, la vendió un hermano, y en el segundo, la vendió la madre del joven. A veces, esta dolencia amorosa puede llevar incluso a la muerte. Tal es el caso del secretario, Ibn Quzman, que anduvo tan perdido por mancebo verdadero portento de hermosura que este amor le hizo caer en cama y acabó por llevarlo a la muerte. El mancebo lo trataba mucho y lo visitaba a menudo, pero nunca

supo que él mismo era la causa de su enfermedad, hasta que Ibn Quzman murió de pena y tras larga dolencia.

Algo similar ocurrió a la mujer del hermano de Ibn Hâzm, llamada, 'Ātika, quien durante el tiempo que duró la separación de su esposo, ocho años, motivada por un enfado, el amor que sentía por él la hizo adelgazar, la pasión la extenuó de tal forma que se quedó como un espectro. Murió al año siguiente de morir su esposo a causa de la peste que hubo en Córdoba. Respecto a *las malaventuras* que sobrevienen en el amor, Ibn Hâzm hace referencia al espía, al cual compara con una fiebre oculta, o una pleuresía crónica. Cita como caso curioso la historia de dos enamorados que amaban a la misma mujer, él recuerda que cada uno era el espía de su contrincante, sobre este asunto compuso estos versos:

*Estos dos jóvenes... «se parecían al perro del establo,
que no come cieno y no lo deja comer a ningún otro» .*

Otra de las penalidades del amor es «*la ruptura*» que puede estar producida por muchísimos factores: por la coquetería, el odio, los maldicientes, el hastío, etc. A ella se refiere así Ibn Hâzm:

*«¡Qué fea la ruptura tras la unión
y qué bella la unión tras la ruptura!
Esto es como ser rico tras ser pobre;
aquello, como ser pobre tras ser rico».*

Pero peor que la ruptura es «*la separación*», hay mucha gente que se acoge a la ruptura por miedo a la separación, pero no recuerda ningún caso contrario, que se acogía a la separación por miedo a la ruptura. La separación puede durar un espacio de tiempo determinado pero, a pesar de ello, produce desasosiego en el corazón, que no desaparece sino con la vuelta. Narra como un amigo suyo que residía en Almería tuvo que ir a Játiva por motivos de trabajo y se alojó en su casa, pero por causa de la guerra se demoró su regreso a Almería donde había dejado un amor, y, por ello, a punto estuvo de morir de pena. El propio Ibn Hâzm confiesa haber sufrido por la separación de la esclava Nu'm. A propósito de ello se detiene en analizar ¿Qué situación es la peor la separación, la ruptura o la muerte? Siendo, para él, preferible ésta última a la separación.

Por último y para finalizar este repaso a la estructura de la obra vamos a referirnos a los dos últimos capítulos, referentes a «*la fealdad del pecado y a la castidad*».

Ibn Hâzm recuerda que Dios puso en el hombre dos naturalezas opuestas: una de ellas, que es el entendimiento guiado de la justicia, no lleva sino a la virtud; la otra, que es la concupiscencia, guiada de la pasión, lleva a los apetitos y no aboca sino a la perdición:

«و قد علمنا أن الله عز و جل ركب في الإنسان طبيعتين متضادتين إحداهما لا تشير إلا بخير و لا تحض إلا على حسن و لا يتصور فيها إلا كل أمر مرضي و هي العقل و قائده العدل و الثانية ضد لها لا تشير إلا إلى الشهوات و لا تقود إلا إلى الردى و هي النفس و قائدها الشهوة». (ج29،ص181)

Así se recoge en el Corán «*En verdad el instinto arrastra al mal*» (XII, 53). Esas dos naturalezas son como dos polos, entre ellas están en guerra perpetua y en continuo litigio. Si el entendimiento vence a la concupiscencia entonces obra el hombre con cautela; pero si la concupiscencia vence al entendimiento, entonces el hombre cae en el abismo de la perdición. En este sentido hombres y mujeres son iguales ante la inclinación por los pecados de maledicencia y concupiscencia y no solamente la mujer es el demonio del pecado como muchos suelen pintarla.

Ibn Hâzm confiesa ser puro en sus costumbres; e incluso jura que jamás desanudó su manto para un coito ilícito y que Dios no habría de pedirle cuenta de ningún pecado grave de fornicación desde que tuvo uso de razón hasta el momento en que redacta esta obra. Este proceder suyo es debido a la educación estricta y a las enseñanzas que recibió de sus maestros entre ellos Abū ‘Alī, quien le hizo ver los efectos de la depravación y la fealdad del pecado.

Refiere como estando en casa de una mujer conocida suya encontró en ella a una joven con la cual se había criado, era una muchacha muy bella, confiesa que estuvo a punto de caer en los devaneos juveniles pero se abstuvo de volver a entrar en aquella casa, porque nunca hay que fiarse de que el demonio no nos asalte de improviso:

«و لقد امتنعت بعد ذلك من دخول تلك الدار خوفا على لبي أن يزدهيه الاستحسان و لقد كانت هي و جميع أهلها ممن لا تتعدى الأطماع إليهن و لكن الشيطان غير مأمون الغوائل». (ج29،ص188)
«فيجب على اللبيب الاستجارة بالله مما يورطه فيه الهوى». (ج29،ص196)

Dedica una atención especial al adulterio, a las relaciones ilícitas, a las cuales condena, y únicamente se atreve a decir que si el instinto sexual no estuviese tan arraigado en el hombre, Dios no hubiera sido tan benigno con los solteros y, en cambio, tan rígido con los casados. Puntualiza que esto es así tanto en la Ley islámica como en las otras antiguas reveladas por Dios. Refiere en este sentido (tomándolo de Abū -l- ‘Abbāss al- Walīd ibn Ġānim) lo que sucedió al emir Muḥammad, hijo de ‘Abd al- Raḥmān ibn al-Ĥakam cuando su padre tuvo que ausentarse del alcázar por unos meses para una de sus correrías militares, ordenó que su hijo Muḥammad estuviese en la azotea sin poder salir para nada, y que cada noche le acompañase uno de los visires y uno de los grandes fatás (funcionario palatino), y refiere Abū -l- ‘Abbāss que una noche le tocó su turno de guardia junto a uno de los fatás más hermosos y pensó que aquella noche el emir Muḥammad sucumbiría a los embates del pecado.

Durante la noche observó como el príncipe se incorporaba varias veces en la cama y luego volvía a acostarse, y la tercera vez que lo hizo echó los pies fuera de la cama, estuvo así durante unos momentos y, por fin, llamó al paje por su nombre, y cuando éste le respondió le dijo: «*sal de la azotea y quédate en el pórtico que hay debajo*». El joven salió y Muḥammad volvió a su lecho. Desde aquel momento concluyó Abū -l- ‘Abbāss: «*entendí que Dios lo quería bien*».

4. Otras consideraciones

¿Fue sincero Ibn Ḥazm al escribir *El collar de la paloma*? La «sinceridad» del poeta se ha puesto en entredicho por varios autores. Dozy, al igual que Miguel Asín Palacios, defiende la sinceridad del autor y pone ejemplos de como transmite su propia ingenuidad y encanto, y, es más, Ibn Ḥazm a su juicio, el más «*casto, y me atrevería a decir que el más cristiano de los poetas musulmanes, no era de sangre árabe*»⁹⁵. Por eso según Dozy siempre algo quedaba siempre en el fondo del corazón de Ibn, Ḥazm, algo limpio, delicado y espiritual, que no era árabe. Es cierto que se observa en sus poemas reminiscencias de su formación cristiana, alude a las damas, mediadoras, que portaban rosarios, y, también compuso un poema que dice:

«*Viniste a mí cuando la media luna salía en el cielo
un poco antes de que tocasen las campanas los cristianos*».

⁹⁵ García Gómez. Op. Cit. p. 62 .Véase. *Histoire*, ed.Lévi-Provençal, II, 328-332.

Para Asín Palacios, Ibn Házim sería un romántico amateur, víctima fiel de una sola pasión no correspondida:

« el amor juvenil de nuestro héroe pierde, sin duda, algunos puntos de su sinceridad y platonismo, aunque no puede negarse que en él siguen brillante todavía las delicadezas de una sensibilidad nada carnal». ⁹⁶

Emilio García Gómez afirma que el toque al que aquí se alude corresponde al ángelus vespertino. ⁹⁷ Don Emilio García Gómez se queda en un término medio. Ibn Házim escribió con gran sinceridad, pero también es verdad que se ajustó a las normas poéticas:

« أرعى النجوم كأنني كلفت أن
فكأنها والليل نيران الجوى
أرعى جميع ثبوتها و الخنس
قد أضرت من فكري في حندس». (ج2، ص22)

Ibn Házim mismo aclara que si lo escribió de este modo era para ajustarse a las normas de la poesía que así lo establecen:

«و لم أمتنع أن أورد لك في هذه الرسالة أشياء يذكرها الشعراء و يكثرون القول فيها موفيات على وجوهها و مفردات في أبوابها و منعمات التفسير مثل الإفراط في صفة النحول و تشبيهه الدموع بالأمطار [...] و عدم النوم البتة و انقطاع الغداء جملة إلا أنها أشياء لاحقيقة لها». (ج30، ص219)

También alude en otra ocasión, en el epílogo de su obra, a que había tratado de no salirse de los «*métodos y costumbres de los poetas*».

Como criterio personal nuestro en esta cuestión, es que no conviene quedarnos en un prudente término medio. Sinceridad y expresión literaria no emparejan nunca bien del todo; menos en la Edad Media, y todavía menos tratándose de una sociedad y de una literatura alejadas de nosotros en la sensibilidad y en el tiempo y cuyos resortes íntimos se nos escapan con frecuencia. García Gómez dice en este contexto que Ibn Házim: «*nos parece escribir con la máxima sinceridad que es compatible con la literatura.*» ⁹⁸

De lo que hemos visto hasta aquí deducimos que el libro es personal. La obra es, en cierto modo, su autobiografía y la autobiografía de las gentes que le rodearon, sin bien como vimos Ibn Házim prescindió de dar nombres propios de personajes conocidos:

« و الذي كلفتني فلا بد فيه من ذكر ما شاهدته حضرتي و أدركته غيابتي و حدثني به الثقات من أهل زمانني». (ج1، ص3)

La obra es en definitiva la única evocación eficaz que poseemos sobre lo que fue la civilización cordobesa en los últimos días del Califato.

⁹⁶ Abenhazm, I, p.51.

⁹⁷ Pp. 281 y 330, nota 18.

⁹⁸ García Gómez Emilio, Introducción del *Collar*, Op.Cit., p.61

5. Difusión de la obra y sus posibles influencias

El collar de la paloma es un libro que tuvo una gran divulgación pues, ha sido traducido a las principales lenguas. En 1841 el gran arabista holandés Dozy describió y descubrió en la primera edición del catálogo de los manuscritos orientales de la universidad de Leiden (Holanda), el número 461 de la Colección Warneirana, único existente *del Collar*. En 1914 el orientalista ruso D.K. Petrof, sacó a la luz una edición completa *del Collar* en árabe con una introducción en francés en la imprenta Brill, de Leiden. En 1928 William Marçais emprendía una revisión total del texto. La obra fue traducida al inglés por Nykl en 1931, en 1933 fue traducido al ruso por A.Salie en Leningrado.

En 1941 aparece una versión alemana de Max Weisweiler y en 1949 aparece la edición de Leon Bercher en árabe con una traducción francesa en Argel. La edición italiana aparece en el mismo año con Francesco Gabrieli. La versión española aparece por fin en 1950 por García Gómez Emilio. De las ediciones más destacadas de *Tawq al-Ĥamāma* en lengua árabe y por árabes-nos referimos aquí a fuentes directas-citamos la de Damaso en 1930, la de Cairo en 1950 con una introducción del doctor Fāiq al-ġawhrī, otra edición en lengua árabe aparece en Cairo también en 1958 con una introducción de Ibrāhīm al- Abyārī y el prólogo es de Ḥasan al-ṣayrafī, y por fin la edición de Beirut aparece en 1968.

En el mundo árabe se hicieron varias ediciones, la más interesante, es la de Ihsān ‘Abbās en el año 1980, en que el texto de *Tawq al-Ĥamāma* viene junto a varias epístolas bajo el título *Rasā’il Ibn Ḥāzm*. La editorial fue al- Mu’assa al- ‘arabiyya en Beirut. Las ediciones que hemos manejado a lo largo de este trabajo han sido: la de Aḥmed Tāhar Makkī (*Tawq al-Ĥamāma*.2ª edición, El Cairo, 1977) y la versión de Emilio García Gómez (*El Collar de la paloma*.3ª edición. Alianza Editorial. Madrid, 1971).

Sobre el aspecto de las influencias recibidas y aportadas de/a otras literaturas, también encontramos disparidad de criterios, pues la conocida pugna entre Américo Castro y Sánchez Albornoz queda reflejada en este punto. Para Américo Castro *El collar de la paloma* guarda semejanzas con el *Libro del Buen Amor* del Arcipreste de Hita en el que Castro ve un reflejo de la estructura literaria de la obra de Ibn Ḥāzm. La narración seguida de glosa moral, la reiteración de temas análogos, el doble y reversible sentido de cuanto se dice, todo ello se encuentra en *El collar* y en otros tratados árabes de ascética y mística.

El libro de Ibn Házim se conserva en una refundición del siglo XIV, pero Castro ignora si Juan Ruíz lo conoció por tradición escrita u oral, viva ésta última en cualquiera de las miles de personas capaces de entender lo esencial de ambas lenguas. Américo Castro señala los paralelismos existentes entre los «indicios del amor lascivo» del carmelita fray Joseph de Jesús María, según aparecen en su libro «*Excelencias de la virtud de la castidad*» (Alcalá, 1601), y el capítulo «sobre los síntomas del amor» de *El collar de la paloma*. Deduce de ello que este capítulo, fue conocido, de alguna manera, por los médicos árabes⁹⁹ y transmitido, por ellos, a los autores hispanos de los siglos XVI Y XVII.

Por su parte, Sánchez Albornoz no está de acuerdo en enmarcar el libro del *Buen Amor* en la tradición literaria hispano-arábiga. Para don Claudio existen grandes diferencias tanto en la vida como en las obras de Juan Ruíz y de Ibn Házim. Este último tuvo, como vimos, una vida inquieta, muy opuesta por tanto a la del clérigo castellano: sedentario, cauto, humilde, anclado en lo popular y contagiado del naciente espíritu burgués.

Y esta misma divergencia se observa en sus obras. El poeta cordobés tiene del amor la ambigua idea de los andaluces de su generación, que no excluía las «amistades particulares», ni la sentimental inclinación de varón a varón. Mientras que en la obra del Arcipreste de Hita triunfa la simplista concepción heterosexual del amor de la Castilla de su época, enmarcada en la monogamia. Sánchez Albornoz piensa que si el Arcipreste hubiese conocido la obra de Ibn Házim habría tenido a su disposición una magnífica e inagotable cantera de ideas, reflexiones, noticias que aprovechar en su *Buen Amor*.

Respecto a la figura de «Trotaconventos», Sánchez Albornoz piensa que la tercería debió de estar muy arraigada en la corrompida sociedad del primer siglo del Imperio Romano e iría creciendo a medida que la renovación de la moral por obra del cristianismo y la crisis creciente de la vida urbana fueron dificultando el libre juego del amor. Por lo que afirma que de la España musulmana sólo aceptaron los cristianos el nombre, no la institución, como ocurrió con otros términos.

⁹⁹Ver, Samsó, J. «En torno al Collar de la paloma y la medicina», *Al-Andalus*, XL, 1975, p. 213. También en la obra de Américo Castro, *La realidad histórica de España*, ed. 1954, podemos leer las analogías literarias de ambas obras en las páginas: 424 - 429.

6. Realismo de Ibn Hâzm

Cuando pinta la naturaleza, su interés se orienta más hacia los elementos concretos que abstractos. Parece que estaba empuñado por los métodos de la escuela andalusí que se interesa particularmente a la belleza de la naturaleza. Pero en el Tawq, el autor nos describe también con más detalles los rasgos del Andalus tanto en sus aspectos naturales como industriales y sociales. A propósito de los tumultos de Córdoba y la caída de los Omeya dice Ibn Hâzm al amparo del emir Jayran, quien les mantuvo en su corte hasta que las aspiraciones de la restauración omeya profesadas por él le hicieron:

«incómodo en aquel entorno, debiendo poner tierra de por medio cuando Jayran apoyara al gobierno beréber instalado en la capital del califato». (c.24.p.240)

Así el autor aparece en historiador que expone causas y efectos de los acontecimientos. Relaciona las personas efectivas a su espacio y a sus costumbres sociales. Estas personas aparecen y desaparecen a través esta narración histórica según el rol que desempeñan en el amor. Mientras la personalidad de Ibn Hâzm se manifiesta desde el principio de la obra para permanecer familiar al lector desde el primer capítulo hasta el último:

«Yo he alcanzado a Zakariyyā' ibn Yaḥyà al-Tamīmī el llamado Ibn Bartāl hermano de Muḥammad ibn Yaḥyà, que fue gran cadí de Córdoba, su hijo, visir y general a quien mató Ġālib en la famosa batalla de la frontera». (c.20.p.198)

«a tercero día de que el Príncipe de los Creyentes Muḥammad al-Mahdī se alzase con el Califato, mi padre el visir se mudó desde nuestras casas nuevas en el arrabal de al-Zāhira, a nuestras casas viejas. Ocurría esto en Yumādà II del año399»,

«Abū-l- Qāsim 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Yazīd al-Azdī, mi maestro en teología y dialéctica». (c.27.p.266).

En su Tawq relata los acontecimientos del Califato Omeya a Córdoba en su apogeo y su decadencia. Para él este poder protege el inocente y el perseguido; es el símbolo del estado que permite a la gente tener confianza en sí misma, y a través de eso la vida adelanta. Por eso defiende esta :

«Légitimité constitutionnelle –selon la langue d'aujourd'hui- avec toutes ses forces et avec un courage exceptionnel. Mais il la voit s'écrouler et avec cet écroulement, c'est la chute de la société, de l'état et de toutes les bonnes valeurs. C'est alors qu'il déclare la guerre à tout prince traite, à tout religieux corrompu et à tout poète trivial ; et il ne dépose les armes que lorsqu'on porte le cercueil dans lequel son corps inerte va reposer dans sa tombe.»¹⁰⁰

¹⁰⁰Tāhar Aḥmed Makkī. Op.Cit., p.224.

Pero eso no nos impide ver Ibn Hāzm tratar el amor con franqueza conciliando esta pasión con la ley musulmana. A través de los acontecimientos históricos llegamos a entrever verdaderas aventuras amorosas a veces suyas y otras de otras personas. Es este aspecto verídico del Tawq que ha empujado al investigador español Miguel Asín Palacios a rechazar la tesis de Dozy :

*«On ne doit pas oublier deux raisons très importantes du réalisme d'Ibn Hazm. La première, c'est l'abondance des anecdotes d'amour platoniques surtout dans les pages de son Tawq. Ensuite les scènes de luxure et d'amour charnel dont le réalisme pornographique ne se concilie guère avec l'origine chrétienne que Dozy veut attribuer au livre et à son auteur».*¹⁰¹

La vida del autor y los demás es un medio de consolidar sus opiniones sobre el amor. Sin embargo es por esa razón que se interesa más a las personas que a las cosas. Este fenómeno es debido a su educación infantil. No hemos encontrado ni una persona de los que se han acercado al Tawq notar este fenómeno. El libro de Ibn Hāzm es realista a pesar de su estudio psicológico:

*«Ibn Hazm s'est habitué à observer plus profondément les hommes que les choses à travers lesquelles bougent ces personnes».*¹⁰²

¹⁰¹ Mounir 'Abd Allāh. Op.Cit., p.146.

¹⁰² Tāhar Ahmed Makkī. Op. Cit., p. 168.

7. Las coordenadas de la narración

La técnica del arte narrativo—señala Wolfgang Kayser— se deriva de la situación inicial de “narrar”; existe un acontecimiento que se narra, existe un público a quien se narra y existe un narrador que sirve de intermediario entre ambos.¹⁰³ El espacio y el tiempo son, pues, el ubi y el quando y las dos coordenadas son necesarias a cualquier relato novelesco, por lo que hay acuerdo unánime en considerarlas coordenadas estructurantes. Sobre la base del espacio y del tiempo se construye la narración de cualquier suceso con sus personajes y su acción. Ellas son las que confieren a lo narrado el estatuto de la verosimilitud y la coherencia, anclaje mínimo necesario tanto a la formulación de los hechos novelados como a su descodificación.

En *El collar de la paloma*, el presente y lo inmediato no hallan eco, sino por semejanza con el pasado y por indicio de futuro.¹⁰⁴ Del mismo modo que hay acuerdo unánime en que no puede haber una novela sin tiempo, llegándose a afirmar, por ejemplo que: «*si el tiempo no es la sustancia de la literatura, sí es la más aguda de sus obsesiones*».¹⁰⁵

7.1. El tiempo en *Tawq al-Ĥamāma*

El que el tiempo esté fragmentado y dispuesto arbitrariamente, revela una clara voluntad de estilo: presente, pasado o presente, futuro etcétera. Esta voluntad de estilo se concreta en la disposición del *Tawq*, en el hecho también de que haya un juego de información que nos brinda el autor a través de los narradores y ciertos hechos desperdigados en la epístola como es el caso en el capítulo veinte siete (p.266-267) de la versión española, cuando Ibn Ĥazm nos narra la disolución del califato Omeya y todas las desgracias que sufrió él personalmente y la sociedad cordobesa. Describe sus intercambios culturales y teológicos en la mezquita de Córdoba delimitando claramente el tiempo: «*Contónos el año 401 en la mezquita de al-Qamarī al-Hamadānī, que se lo oyó el año 375, en el Jurasān, a Ibn Sibawayh* »(c.29.p.304 de la v.esp) .

¹⁰³ Kayser, 1985, p. 261.

¹⁰⁴ Véase al respecto y a título puramente indicativo, Jean Pouillon, *Temps et roman*, Paris, Gallimard, 1946; *Études sur le temps humain*, Paris, Plon, 1950; Pedro Ramires Molas, *Tiempo y narración*, Madrid, Gredos, 1978; Darío Villanueva, *Estructura y tiempo reducido en las novelas*, Barcelona, Anthropos, 1992.

¹⁰⁵ Salvador Elizondo, *Contexto*, México, Septiembre, 1973, p.157.

Ibn Hâzm está en un vaivén en todos los niveles de su época, permitiéndonos integrar el pasado, el presente y el futuro en la magnitud de un tiempo viviente en el cual el individuo y la sociedad pueden ser las dos caras de una sola moneda. Estilísticamente, este libro revela mucha mayor maduración. De hecho, la subversión y la dislocación del tiempo en la epístola tienen una estrecha relación con la estructura de la obra:

«El hombre parte “exodus” y retorna “reditus” a su lugar de origen como una especie de rito simbólico con miras a obtener una regeneración existencial. Estamos ante el eterno retorno del tiempo circular donde el tiempo presente queda regenerado para poder seguir viviendo, es decir, proyectarse en el tiempo futuro. Y como afirma Eliade, aquí está presente, en la imagen cosmogónica del “illo tempore” dichoso, el “recuerdo”, la añoranza de un paraíso perdido y la esperanza de una recuperación hacia delante, una escatología.»¹⁰⁶

También hay acuerdo, igualmente unánime, en que el espacio es primordial en la narración novelesca. Tanto es así que se considera que es el espacio que funda el relato mismo.¹⁰⁷

«Il y’a une corrélation essentielle des rapports spatio-temporels, telle qu’elle a été assimilée par la littérature. Dans le chronotope de l’art littéraire a lieu la fusion des indices spatiaux et temporels en un tout intelligible et concret. Ici, le temps que l’espace s’intensifie, s’engouffre dans le mouvement du temps, du sujet, de l’histoire. Les indices du temps se découvrent dans l’espace, celui-ci est perçu et mesuré d’après le temps.»¹⁰⁸

Teniendo en cuenta que una de las características de la producción de Ibn Hâzm en general, es la preocupación por la verdad y la autenticidad de lo narrado, este autor se interesa mayormente por ubicar la acción de sus obras en espacios referenciales que pudieran dar a su producción la apariencia de la verdad:

«C’est le lieu qui donne à la fiction l’apparence de la vérité. Le nom du lieu proclame l’authenticité de l’aventure par une sorte de reflet métonymique qui court-circuite la suspicion du lecteur : puisque le lieu est vrai, tout ce qui lui est contigu, associé, est vrai.»¹⁰⁹

¹⁰⁶ Eliade, 1983, cap. IV.

¹⁰⁷ Entre las numerosas obras que se pueden citar al respecto, véanse Gaston Bachelard, *La poétique de l’espace*, Paris, Presses Universitaires de France; 1957 (1978, 9^a para la edición que manejamos); Roland Bouneuf y Réal Ouellet, *L’univers du roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972 (1985, 4^a para la edición que manejamos); Ricardo Guillón, *Espacio y novela*, Barcelona, Antoni Bosch editor, 1980; A. Fossion y J. P. Laurent, *Pour comprendre les lectures nouvelles*. Linguistique et pratiques textuelles, Paris, J.Duculot, 1981; J.P.Goldenstein, *Pour lire le roman*, Paris, J.Duculot, 1989; María del Carmen Bobes Naves, *La novela*, Madrid, Editorial Síntesis, 1993 y Darío Villanueva, *El comentario de textos novelescos: La novela*, Gijón, Ediciones Júcar, 1995, 3^a edición (1^a en 1989).

¹⁰⁸ Mikhail Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1984, P.237.

¹⁰⁹ Henri Mitterand, *Le discours du roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1980, P.194.

De esta forma, los espacios utilizados en el *Tawq* son, por regla general, espacios caracterizados por la autenticidad y la historicidad, espacios perfectamente localizados al nivel geográfico real. Las localidades, poblados o ciudades aparecen en la obra con los mismos nombres que tienen en la realidad: Córdoba, su gran mezquita, Almería, Játiva, Cecilia, Sudan, Meca, Medina Zāhira, Balāt Muġīt, Berbería...etc.

Por otro lado, la naturaleza colectiva del *Tawq* (héroe = masa en movimiento) imponía un espacio de dimensiones tales que pudieran caber y desenvolverse en él los personajes, numerosos, que integran la acción, así como la multiplicidad de acciones y movimientos llevados a cabo por los protagonistas de esta obra. El espacio es pues, por un lado colectivo cerrado como el mencionado en el capítulo quinto (p. 128) de la versión española (cementerio de los banū Marwān o el mercado de los perfumes, mezquitas, alcázares, medersas, reuniones de investigaciones, ...) y por otro, abierto (jardines, ciudades, campos, viajes, calles, batalladas ...).

7.2. El espacio y la libertad de la mujer en *Tawq al-Ĥamāma*

Es interesante recordar aquí que diversos estudios de la vida del Andalus hayan llegado a la conclusión de que las mujeres disfrutaban en la Península Ibérica de una mayor libertad que en Oriente.¹¹⁰ Como situación no muy corriente, se nos informa de que, a veces, el novio podía ver a la novia cuando aún estaba en la casa paterna y antes de ser conducida a su residencia conyugal.¹¹¹ Es importante señalar que uno de los campos de batalla en el que más frecuentemente se han encontrado los que discuten sobre el carácter oriental u occidental del Andalus es precisamente el de la libertad espacial de la mujer hispanoárabe en relación con la del resto del mundo islámico. La gran investigadora de la poesía árabe andaluza, María Luís Ávila, explica claramente este fenómeno:

«Pretender que *la mujer hispanoárabe gozaba de libertad parece fuera de lugar. Por el contrario, resulta lícito deducir de los datos que se podía reunir que en el ámbito social en el que se movían estas mujeres, dejando a un lado las esclavas, su vida se desarrollaba únicamente en su entorno familiar y sus relaciones se circunscribían a los parientes y a otras mujeres*».¹¹²

¹¹⁰ Por ejemplo, H. Pérès, en *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*, Paris, 1953.

¹¹¹ Al-Juṣānī, *Quṣāt Qurtuba*. Ed. y trad. J. Ribera. Madrid, 1914, p.35.

¹¹² «Las mujeres sabias en al-Andalus», in *La mujer en al-Andalus*. Op. Cit., p.148.

La casa, hasta con sus apéndices eventuales de establos o terrazas y jardines, es el lugar familiar por excelencia, siempre lleno de gente donde el control de las relaciones hombre-mujer es más fácil y, por tanto, donde la mujer tiene la máxima libertad de acción.¹¹³

Con *El collar de la paloma*, vamos a ver que Ibn Házim, suministró argumentos poniendo de relieve la idea de que la sociedad hispanoárabe se diferenciaba radicalmente de la musulmana y uno de esos argumentos era el supuesto espacio libre de la mujer.

La salida de la mujer del ámbito de la casa hacia el mundo exterior se ve restringida por una serie de normas que la sociedad andalusí imponía, entre las que cabe destacar la prohibición de que viaje sola, teniendo que ir acompañada bien por su marido bien por una persona con la que tenga un grado de parentesco que constituya impedimento al matrimonio.¹¹⁴ Ibn Házim desafía esta situación cuando expone a mujeres peregrinas viajando solas a la Meca sin ninguna compañía masculina no una vez sino cinco veces (c.29.p.299 de la versión española).

7.2.1. El mercado

En la zona del mercado tienen acceso las mujeres, generalmente en grupo o acompañadas por niños, durante el día y especialmente a primeras horas de la tarde. Pero *El collar de la paloma* nos informa de la famosa Jalwa que estaba sola cuando la percibió al-Ramādī en el mercado de los perfumes mencionado en el capítulo quinto (p. 128). Además de eso las fiestas de bodas y circuncisiones, constituyen ocasiones más frecuentes de salida de casa de las mujeres musulmanas tradicionales.

7.2.2. La mezquita

Otro lugar público es la mezquita, con sus diversas funciones, la mujer puede ir a orar, generalmente acompañada, tanto en las grandes mezquitas, como en las de barrio. Salvo en su infancia, no tendrá acceso a lugares públicos de enseñanza pero sí podrá: «*recibirla en su casa o en la de sus vecinos o parientes, bajo estricto control familiar*».¹¹⁵

¹¹³ Ibidem, p.57.

¹¹⁴ V.: Mi'yār, Romm XII (1972), n° 80, el caso de una mujer de oficio peluquera (māšīta), en cuyo contrato matrimonial se estipula que el marido la permitirá continuar con su oficio una vez casada; el marido consiente, pero tras el matrimonio se desdice de lo estipulado.

¹¹⁵ Ibid, p.56

7.2.3. El baño

Especial mención se merecen los baños como espacios femeninos por excelencia, donde la mujer suele ir al menos una vez por la semana, acompañada de parientes y niños de corta edad, de ambos sexos. Los baños son estrictamente reservados para cada sexo, sea en edificios diferentes, sea en horas diferentes. Como tienen una mera función higiénica, sino también de relación social múltiple y de diversión, se emplea mucho tiempo en el baño, por otra parte también por el hecho de que es un lugar de salud física y espiritual. Las mujeres suelen ir al baño a primera hora de la tarde: «*En la España musulmana, había horarios reservados para judíos cristianos y musulmanes, en ciertas ciudades*». ¹¹⁶

7.2.4. El cementerio

El cementerio es el espacio femenino de predilección. Es un lugar de encuentro, una ocasión de salir, de dejar notar su belleza o dejarse ver por su novio (al-Ramādī). Aquí se cambian las informaciones y traman las intrigas. Los hombres no se admiten en estos espacios reservados únicamente a las mujeres durante el día, sino faltarán a las reglas de la segregación del espacio y desde entonces sufrir las consecuencias. Las visitas a cementerios, a personajes religiosos (masculinos o femeninos) o a ceremonias colectivas de piedad están estrictamente controladas, pero suele ser un derecho femenino reconocido. Salen las mujeres acompañadas el viernes al mediodía, asistir a sesiones de piedad u oratorios a tumbas de santos. Salen también los jueves por la noche o las noches de Ramadán para visitas de tratos familiares:

«Las mujeres pueden desplazarse durante el día, generalmente acompañadas, para acceder a esos lugares públicos. Al atardecer, es más raro verlas, pero si transitan por esas vías se supone que es por causas excepcionales justificadas. Mención aparte se merece el mes de Ramadán.» ¹¹⁷

Rachel Arié define esta actividad como una de las escasas salidas fuera del domicilio que realiza la mujer casada de una cierta posición social a lo menos. ¹¹⁸ Así pues, los viernes, después de la oración comunitaria del mediodía en la mezquita mayor, las mujeres se dirigen en grupos, solas o acompañadas por niños pequeños, a los cementerios para rezar a los parientes desaparecidos. Van vestidas de blanco, el color de luto islámico.

¹¹⁶Ibidem, p.58.

¹¹⁷ Mikel de Epalsa, «La mujer en el espacio urbano musulmán», in *La mujer en al-Ándalus.Op.Cit.*, p.55.

¹¹⁸ Arie, *España musulmana.Op.Cit.*, p. 272.

Esta ocasión suele ser aprovechada por los hombres para abordar a las mujeres ayudados a veces por alcahuetas. Según el tratado de al-Tilimsānī (sigloXV):«*los cementerios eran lugares de paseo, hombres y mujeres se citaban allí*». Este autor rechazaba estos ritos y también la costumbre femenina de instalar tiendas entre las tumbas que parece derivar de la tradición según la cual ‘Ā’iṣā, la esposa del Profeta; levantó una tienda junto a la tumba de su hermano ‘Abd al-Raḥmān para poder llorarle sin ser vista.

7.2.5. El velo como espacio ambulante de la mujer

Una vez en la residencia conyugal, esposas legales o ŷawārī desaparecen literalmente tras un velo. El velo es un símbolo de clausura y aislamiento pero al mismo tiempo es un instrumento de instaurar poder. Ibn Ḥāzm en su *Collar* reconoce que en ciertas ocasiones las mujeres quedan sin velo delante hombres de parentesco que constituya impedimento al matrimonio; pero lo que hemos resaltado en palabras del mismo autor: «*Pasé a su lado tres noches seguidas, en que no ocultó su rostro a mis ojos*».(c.29.p.291 de la v.esp)

Él no era un parentesco de esta ŷāriya que había en la casa de la mujer que conocía él. Otra cosa es que en la versión árabe encontramos una frase que no figura en la versión española:

«فبت عندها ثلاث ليال متواليه و لم تحجب عني على جاري العادة».

Entonces la “‘Āda” (costumbre) era que las esclavas no se cubrían la cara ante hombres.

La función especial del velo femenino en la sociedad musulmana es la de reservarle un espacio propio, sin la promiscuidad que aparentemente supone el codearse con “desconocidos” del otro sexo, en los lugares públicos. El solo hecho de llevar el velo no sólo impide al hombre el velar a la mujer sino también el hablarle, a no ser que ella quien se dirija a él, por ejemplo en los comercios o en las consultas jurídicas. Con el velo, en sus diversas formas, se crea, en las zonas públicas de la ciudad y por tanto comunes a hombres y mujeres, un nuevo espacio reservado a la mujer. Si la mujer lleva el velo, puede transitar en principio por todos los lugares en que puede convivir con el hombre, aunque sea un desconocido.

Pero aún con el velo, la mujer difícilmente tendrá acceso a algunos espacios urbanos en los que por definición están para entrar en acceso- no precisamente físico- con otros hombres “desconocidos”: la venta en los comercios; el trabajo en común en la administración pública, el ejército o la artesanía; los lugares de relación abiertos, como los cafés o los baños masculinos. Allí, la presencia de la mujer está estrictamente controlada, con una exclusión casi absoluta, como lo es la exclusión del hombre en los lugares equivalentes de las mujeres (baños, fiestas de bodas y circuncisión, trabajos domésticos, artesanía femenina...).

En conclusión, los espacios públicos son, salvo contadísimas excepciones, accesibles a hombres y mujeres, son comunes a ambos. Pero sobre esos espacios y en función de los tiempos y las actividades, sí que se realiza una separación bastante general de los sexos. Esta separación puede ser absoluta (baños) o de mayor frecuencia (casa). Pero aun en los lugares públicos se da una promiscuidad controlada donde la separación de los sexos se hace efectiva por el porte del velo.

Además de estos diferentes modos de vida que este apartado nos ha ofrecido, vamos a echar luego una ojeada analítica sobre estos personajes femeninos que defilan en el *Collar* en que Ibn Házim nos aparece en historiador que expone causas y efectos a los acontecimientos. Relaciona los personajes existentes a sus espacios y sus costumbres sociales. Estos personajes aparecen y desaparecen a través de esta narración según el rol que desempeñan en el amor. Sin embargo la personalidad de 'Abū 'Alī « *se manifeste dès le début de l'ouvrage pour demeurer familière au lecteur depuis le premier chapitre jusqu'au dernier*». ¹¹⁹

8. Análisis de los personajes en *El collar de la paloma*

Además del tiempo y del espacio, el otro elemento constitutivo de la narración literaria, es el personaje, llamado también como instancia de la narración. En este capítulo ponemos el acento sobre el personaje femenino en el *Tawq* que podemos calificar de epístola de personajes dado que en ella la elaboración de toda la obra se articula en torno a una figura central del autor Ibn Házim alrededor de quien giran los demás personajes y quien se presenta también como el foco mismo desde el cual se establece la percepción de los hechos y su misma narración.

A Ibn Házim le interesa la figura femenina y trata de representarla recogiendo de ella los materiales de una tradición cultural múltiple, propia del ser cordobés allá donde se encuentre. ¿Por qué estudiar los personajes? Por lo general, los personajes juegan un papel muy central en la narración. Los personajes literarios son, por supuesto, construcciones textuales, compuestas de cierta cantidad variable de características físicas o psicológicas.

¹¹⁹ Mounir 'Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d'Ibn Hazm et du traité de l'amour courtois d'André le chapelain*. .Op. Cit., p.145.

Una de las constantes en la escritura del autor cordobés es el hecho de desvelar sus personajes narrando sus obsesiones, tomando como hilo conductor la idea de la posibilidad del cambio, o mejor dicho, la obsesión por lo posible. No solamente expone un estereotipo de la mujer de aquella época, sino se acerca de mujeres de diferentes clases de la sociedad con sus fuertes caracteres y a veces con sus debilidades.

Las fuentes de información sobre los personajes en *El collar* son en principio dos: el narrador o la narradora, y los personajes del texto. Al hablar de la primera fuente, hay que considerar si se trata de un narrador en primera persona o un narrador en tercera persona. Ibn Házim narra en primera persona, tiene un punto de vista más limitado que el narrador en tercera persona. Sus conclusiones acerca de la vida interior del resto de los personajes están basadas en sus observaciones y su capacidad de interpretación: es decir; no tiene acceso directo a sus cabezas. Para superar este obstáculo, Ibn Házim se orienta a la narración en tercera persona y otros testigos reales que le informan que sean hombres o mujeres. Lo nuevo en esta obra es que cada vez que cita una fuente femenina añade la palabra “de fiar”: «*una mujer de quien me fío me contó como ella conocía a un mancebo*». (c.20.p.197)

En los años sesenta del siglo XX, la crítica estructuralista tendió a privilegiar en el estudio del personaje novelesco su “función” y su papel de “actante” en detrimento de su dimensión psicológica. Son conocidos, en este contexto, los trabajos de Roland Barthes, Tzvetan Todorov y Greimas,¹²⁰ entre los más importantes. Por otra parte, también son conocidos los trabajos, ya clásicos de Phelippe Hamon¹²¹ y Claude Brémond que vinieron a completar aquéllos restituyendo al personaje novelesco su dimensión personal que la crítica estructuralista había tendido a abandonar a favor de su único funcionamiento. Sobre el personaje como elemento constitutivo de la narración novelesca, existen numerosas y variadas aproximaciones teóricas que han ido evolucionando tanto en función de la evolución del mismo género novelesco y el tratamiento que en él fue recibiendo el personaje, como en función de la evolución de los mismos planteamientos teórico-técnicos.

¹²⁰Véase, sobre todo, «Introduction à l'analyse structurale des récits», en Poétique du récit, Paris, Editions du Seuil, 1977, pp.7-57.

¹²¹Philippe Hamon, «Pour une sémiologie du personnage ». Op. Cit., y *Le personnel du roman*, Op. Cit., fundamentalmente.

Sin embargo, e independientemente de las diferencias que existen entre dichas aproximaciones, han tendido todas ellas a abordar el estudio del personaje a partir de tres elementos fundamentales a saber: el nombre que recibe el personaje y que sirve para designarle y conferirle individualidad y singularidad, la representación que de él se hace, ya sea por él mismo, por otro(s) personaje(s) o por el narrador y que contribuye a que el lector disponga de una caracterización física y moral del personaje y por último, su función dramática, correspondiente al conjunto de las acciones que cumple, y es inclusiva de su función fática, es decir su capacidad de producir discurso tanto sobre sí mismo como sobre los demás personajes o sobre las situaciones en las que, de modo directo o indirecto, se ve involucrado.¹²²

8.1. Aproximación semiológica de los personajes

8.1.1. El nombre

El primer elemento que permite entrar en contacto con el personaje en la *Risāla* es su nombre. Este puede ser completo: apellidos «*Moḥammad ibn Aḥmad ibn Wahb- conocido por Ibn al-rakīza, uno de los descendientes de Badr, el que entró en España con el Imām ibn Mu‘āwīya*»,¹²³ o nombre de pila como *Hind* o *‘Ātika* entre otras, había como puede ser solamente uno de estos elementos. Otras veces, es un apodo o un sobre nombre, o un nombre común que designa su origen, profesión u ocupación o el rango que ocupa en su trabajo. Ibn Ḥazm nos da un ejemplo de eso de la lechera madre del poeta ibn al-Labbāna, que le dio el apodo con el que fue conocido. En todos estos casos, hay dos hechos importantes que se deben señalar: por un lado, se trata de singularizar al personaje, individualizarlo y distinguirlo de esta forma del resto de personajes que aparecen junto a él en el transcurso de la acción y la narración, por otro lado, el nombre resulta ser siempre significativa como lo confirma aquí Milagros Ezquerro:

*«L’analyse montre que, quelle que sois la forme du nom, celui-ci est toujours signifiant à différents niveaux. Il ne sert pas seulement à désigner le personnage, il le caractérise, révèle certaines de ses qualités et parfois même, il constitue à lui seul une sorte d’emblème du personnage».*¹²⁴

¹²² Entre los trabajos dedicados al, personaje, citaremos los siguientes que tendremos la oportunidad de utilizar: Philippe Hamon, *Pour un statut sémiologique du personnage*, en *Poétique du récit*, Paris, Editions du Seuil, 1977, pp.117-180 y *Le personnel du roman. Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d’Emile Zola*, Genève, Librairie Doz, 1983 ; *Le personnage en question*, Actas del IV Coloquio del S.E.L., Publicaciones de la Universidad de Toulouse –Le-Mirail, 1984 ; Marina Mayoral , *El personaje novelesco*, Madrid, Cátedra / Ministerio de Cultura, 1990 y Vincent Jouve , *L’effet- personnage dans le roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

¹²³ V.: *El collar*, c.22.p.219.

¹²⁴ Milagros Ezquerro, *Théorie et fiction. Le nouveau roman hispano-américain*, Montpellier, Editions du Centre d’Etudes et de Recherches Sociocritiques, 1983, p.121.

Por regla general, en efecto, el nombre suele ser elegido por el autor de modo que vaya acorde con la caracterización, que precede y/o sigue, del personaje. De este modo se anuncian rasgos de su personalidad o de las características que el autor quiere que sirvan para reconocerlo y distinguirlo de los demás personas o que sean sus señas de identidad en relación, con algún símbolo o idea que este mismo personaje venga a representar dentro del universo narrativo como es el caso en *El collar* de la amada de Ibn Ĥazm “*Nu‘m*”(delicia). Vemos, pues, por este breve recorrido por las significaciones de los nombres de algunos personajes del *Collar*, que el nombre viene a ser significativo en relación con la elaboración del personaje así como en relación con su trayectoria vital o con la carga simbólica y emblemática de la que el autor lo representa. En este contexto citamos a Subĥ la madre del Mustanĥir que Ibn Ĥazm califica en el capítulo uno (p.102 de la v. esp) de mujer de carácter que desempeñó un rol decisivo en la historia de la España musulmana.

El collar encubre nombres sensuales de *ĥawārī*, la explicación de este fenómeno la encontramos en la tradición literaria árabe que nos informa que un hombre pedía a otro el por que dar a sus hijas nombres evocando la firmeza y la dureza como Kaltūm (mujer con gruesas mejillas, mujer imponente), Fātima (mujer con decisiones rectas), ‘Āicha (mujer que se adapta a todas las circunstancias rudas de la vida), y atribuyen a sus *ĥawārī* nombres muy atrayentes y sensuales como Yumn (felicidad), Yaqūt (jacinto), Qatr al- nadà (gota del rosillo).Y el otro le responde: «*nombramos nuestras hijas para impresionar los demás y nombramos nuestras ĥawārī para nuestros propios placeres*». Debemos señalar, por otra parte, que por regla general un personaje de novela no se da casi solo, aislado; aparece siempre asociado a otros personajes que constituyen, con él, el microsmos narrativo. Este personaje es, en palabras de Quillet y Bourneuf: «*indissociable de l’univers fictif auquel il appartient*»¹²⁵.

8.1.2. La representación que de él se hace

Ante todo es necesario hablar, como lo hace Phellipe Hamon, de un “sistema de personajes”.¹²⁶ Dentro de este sistema, los personajes mantienen relaciones de oposición y/o identificación e interdependencia que Humberto Eco define como relaciones estructuralmente necesarias:

*«C’est uniquement parce qu’il entretiennent des relations structurellement nécessaires que deux ou plusieurs personnages d’une fabula peuvent être entendus comme des acteurs incarnant des positions actanciennes données».*¹²⁷

¹²⁵ Roland Bourneuf y Réal Quillet: *L’univers du roman*, Paris, Presses universitaires de France, 1985, 4^a ed. (1^a en 1972).

¹²⁶ Phellipe Hamon: *Le personnage du roman*. Op. Cit., p. 25.

¹²⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985, p. 206.

La existencia y el desenvolvimiento del personaje dentro de este sistema es lo que le convierte en actor social¹²⁸ dotado de conciencia y de profundidad psicológica que le permiten representarse para evaluarse posteriormente. En *El collar* ocurrió esto a la esclava que perdió su virginidad al ofrecerse a su novio:

«lo juro que me has llevado a un extremo que jamás me pasó por las mientes y a una cosa en la que nunca pensé acceder a nadie»(c.29.p.286-287).

8.1.3. Las dimensiones de los personajes en el *Tawq*

Descubrimos a través de este trabajo que *El collar de la paloma* contiene tres modalidades narrativas: narración en primera persona, narración omnisciente y narración heterogénea o narración plural como aparece en estos ejemplos entre muchísimos otros:

«Yo sé no poca cantidad de secretos muy bien guardados por hombres y mujeres» (c.29.p.288),

«Una seña con el rabillo de un solo ojo denota veto de la cosa pedida. Una mirada lánguida es prueba de aceptación» (c.9. p.144),

«Nuestro amigo Abū -l-Sarī ‘Ammār ibn Ziyād, que lo tenía de una persona fidedigna, me refirió que el secretario Ibn Quzmān anduvo tan perdido por Islam ibn ‘Abd al-‘Azīz »(c.28.p.274).

El autor del *Collar*, pone al descubierto dos niveles de la realidad: una realidad histórico-social y una realidad íntima. La influencia de estas dos representaciones de la realidad actúa sobre el conocer transformándolo en una materia compleja y multiforme. Tales procedimientos, conllevando a la figura del narrador, adquieren una extraordinaria dimensión de diversidad. Asistimos en esta obra a una instancia doble Ibn Ĥazm /sus personajes, a veces identificados, otras no. Este procedimiento de auto engendramiento se sitúa en el orden de la escritura, es decir, que el héroe que se auto engendra aquí, es el héroe de la escritura o el sujeto de la escritura. Este carácter doble de la instancia narrativa remite claramente al principio del desdoblamiento como lo explica Milagros Ezquerro :

¹²⁸ Kristina Horváth: «Le personnage comme acteur social », en *Palimpszeszt*, n°11, Julio de 1998, disponible en el sitio web : <http://www.btk.elle.hu/palimpszeszt/pli11/09.htm#Heading2>.

«En somme, cette vérité-vécue, dont nous cherchons à déchiffrer l'énigme, c'est l'histoire de la naissance du sujet d'écriture, histoire réellement vécue par l'auteur, et dont il ne peut témoigner dans la fiction qu'a travers l'utilisation du narrateur en première personne, la seule susceptible de s'auto engendrer. Le caractère double de l'instance ainsi engendrée est requis par la nature même de ce Moi qui, en tant que sujet d'écriture donc soumis au principe de dédoublement». ¹²⁹

Por otra parte, las dimensiones tanto social como psicológica interna del personaje son transmitidas al lector por medio de varias voces: la de Ibn Házim cuando asume la narración en primera persona o en forma monologada, la de otros personajes en forma dialogada como un medio a través del cual libera a sus personajes femeninos dotándolos de la capacidad de expresarse con naturalidad o a través de narraciones, juicios o descripciones de un narrador omnisciente, es lo que hizo Ibn Házim cuando exponía el personaje de Hind la peregrina estando con un marinero una noche de vuelta de la Meca:

«Por la noche vino, según tenía por costumbre, y, cuando quiso hacer como otras veces, dijo la vieja: Ahora las pagarás todas juntas, y tomando una navaja. Vio la navaja se asustó y se levantó para irse [...] le dijo: no, no te irás, hasta que tome de ti lo que me corresponde. [...] Pido perdón a Dios». ¹³⁰

Del conjunto de estas voces se va configurando en el lector una imagen del personaje que se completa avanzando en la lectura de la obra como lo define Ducrot: «La configuration du personnage est l'ensemble des attributs qui ont été prédiqués au sujet au tours d'un récit». ¹³¹

8.1.4. La caracterización de los personajes en *El Collar*

Es el conjunto de elementos o datos proporcionados tanto por un personaje sobre sí mismo, como por otros personajes o por el narrador, y que contribuyen a que el lector disponga de una caracterización física y moral de este personaje. Es, en palabras de Milagros Ezquerro, «L'ensemble des caractéristiques que le texte attribue au personnage et qui contribuent à le définir et à le caractériser». ¹³² La técnica más utilizada en el *Tawq* para la caracterización de un personaje, es el retrato físico y/o moral y que conlleva, como es sabido, un esfuerzo importante de representación y descripción que suele correr a cargo del narrador.

¹²⁹ Ezquerro, 1983, p. 216.

¹³⁰ V.: *El collar*, c.29.p.299.

¹³¹ Oswald Ducrot y Tzevetta Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Editions du Seuil, col. "Points", 1972, p. 288.

¹³² Ezquerro. Op. Cit., p.125.

En efecto, la representación-retrato, o descripción llevada a cabo por el narrador, sólo está dada en las secuencias dirigidas en tercera persona. Es lo que podríamos llamar, emprstando el término a la lingüística, la representación “diacrónica”:

« *Querría saber quien era y cómo vino de noche
¿Era la faz del sol o era la luna?* »¹³³

Hay que señalar, sin embargo, que la caracterización global de un personaje sólo puede ser resultado de la suma de varios elementos, a saber el mismo nombre, la descripción física y moral, pero también, las dos funciones dramática y fática del personaje.

8.1.5. La función dramática

Esta función consiste en caracterizar al personaje a medida que éste va haciendo cosas. Por otra parte, las vías de transmisión o comunicación de esta función son varias: generalmente es el narrador el que se encarga de describir al personaje mientras actúa:

«*Nos hallábamos en aquella nave hasta cinco mujeres,
todas peregrinas, e íbamos cruzando del Mar Rojo.
Cuando no quedaba sino una, que era yo[...]y cuando
quiso hacer como otras veces, vio la navaja*».¹³⁴

Aquí es el mismo personaje que hace la acción y la narra como también, a veces, se encargan otros personajes de hacerlo.¹³⁵

8.1.6. La función fática

Además de esta función dramática, En el *Tawq*, el lector aprecia también la función fática. Se trata del discurso del personaje en la obra, puede ser directo como lo apoya aquí Milagros Ezquerro:

«*Si le nom, la représentation sous ses différents aspects,
et la fonction dramatique sont des éléments constitutants du statut
sémiologique du personnage, il en est un autre qui peut être considéré
comme le noyau même de ce statut, encore qu'il ne sois au vrai qu'une
forme d'action: sa faculté de produire du discours.*»¹³⁶

¹³³ V.: *El collar*, c. 2. p.12.

¹³⁴ *Ibid.* c.29, p.299.

¹³⁵ Milagros Ezquerro se refiere a ello en estos términos: «*Cette fonction dramatique du personnage est en général prise en charge par le récit qui décrit le personnage en train de faire quelque chose, ou, plus fréquemment, décrit les actions révolues du personnage. D'autres fois, c'est le personnage lui-même qui raconte ce qu'il fait ou ce qu'il a fait, soit dans le cas d'un personnage-narrateur, soit à travers un dialogue ou un monologue*». Op. Cit., p.150.

¹³⁶ Oswald Ducrot. Op. Cit., p. 387.

En *El collar* es 'Ática que expresaba ante su madre y las demás esclavas de la casa, un discurso muy revelador de su estado de ánimo:

*«La sola cosa que me da fuerzas para resistir y me conserva el aliento para poder seguir en el mundo más de una sola hora después de su muerte, es la alegría que me estar segura que ningún lecho podría jamás reunirlo con otra mujer».*¹³⁷

El personaje puede expresarse también a través sus monólogos. Estos monólogos permiten al lector acceder sin mediaciones a la interioridad conflictiva de los personajes y apreciar así su profundidad psicológica. En *El collar* las mujeres son actoras sociales dotadas de conciencia, lógicamente, deben formular, eso es: dar forma y expresión a sus reacciones ante el universo que las rodea y del que forman parte o con el que tienen una relación conflictiva, lo cual pondrán a prueba sus capacidades para producir discurso: Pero también, como tales sujetos concientes y como tales actoras sociales, reaccionan ante las situaciones en las que voluntaria o involuntariamente, se ven implicadas, por lo cual se pondrán a prueba sus capacidades para actuar. Por lo tanto, su caracterización sólo será completa en la mente del lector al finalizar la trayectoria vital de estos personajes dentro del universo narrativo, con lo cual se habrá podido apreciar su ser, su pensar y su actuar.¹³⁸

En conclusión, podemos decir que el discurso sobre los personajes femeninos en el *Tawq*, se transforma en discurso sobre la historia que es a su vez, expresivo de la conciencia objetiva y la visión crítica frente a esta historia que ha siempre concebido la mujer como un ser inferior. Ibn Házim en *Tawq al- hamāma* desmitifica la concepción del ser femenino que tenía la sociedad árabe andaluza del siglo XI. Este religioso dahirí, se atrevió exponer la mujer como un ser oprimido e veces opresor en la sociedad cordobesa de aquella época, siglos antes de los defensores de los derechos humanos en Estados Unidos y en Europa a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Queremos insistir en que, para nosotros la representación o caracterización cabal del personaje sólo se puede dar cuando se combinan todas las funciones del estatuto semiológico del personaje. Su separación, tanto en los trabajos de Phillippe Hamon como en los de Milagros Ezquerro se debe, a nuestra opinión, a motivos pedagógicos de claridad en el proceder y en la exposición. Entendemos, en efecto, que dicha representación corresponde a la suma

¹³⁷V.: *El collar*, c.28 p.276.

¹³⁸ Por ello también es por lo que, en este aspecto del estudio del personaje, la representación ocupa mucho mayor espacio que el análisis de las funciones dramática y fática.

combinada del nombre, con sus múltiples significaciones, con la caracterización física y moral así como la facultad del personaje para actuar y que, a su vez, incluye su capacidad para producir discurso. Lo que queda en la mente del lector al finalizar la lectura de la epístola, eso es el “*efecto personaje*” como lo llaman Phillipe Hamon et Vincent Jouve, es la suma de todos los elementos que contribuyen a la construcción en el lector de una imagen global del personaje.

9. Técnica y estilo de Ibn Hâzm

9.1. Humor

La originalidad de *Tawq al-Ĥamāma* se nota en la cohabitación armoniosa de lo serio y lo humorístico al mismo tiempo para animar al lector y atraerle:

«يختلط فيها الهزل بالجد و هي من خصائص الأدباء العرب و قد كانت الغاية منها الترفيه عن نفس المتعلم برواية قصص أو ملح أو نكت حتى لا يعتريه الملل» (ص.13)

El Tawq utiliza también el fenómeno de la similitud, si Ibn Hâzm no cita a algunos de sus contemporáneos, es para evitar las repercusiones que puede este acto ocasionar. Citamos en este contexto lo que ocurrió a Ibn al-Muġīt hijo de una gran familia de Córdoba cuando admiraba en sus versos una hija de un califa, la sentencia fue que lo han asesinado y los miembros de su familia altos funcionarios fueron licenciados y expuestos a la miseria y a la desgracia.

La autenticidad en *El Collar de la paloma* se observa esencialmente a través de la renovación estilística que hace que su prosa adquiriera una tónica nueva. Su lenguaje es templado, sobrio, mesurado y formalmente sencillo y, sin embargo, con mayor sugerencia espiritual. Al mismo tiempo renuncia a la ingenuidad retórica para iniciar la búsqueda de un lenguaje propio, un lenguaje capaz de instrumentar vivencias singulares y proyectar su espíritu en el tiempo. Estilísticamente, *El collar de la paloma* revela una precisión léxica y un barroquismo de vocabulario que se complementa con el nivel de unos indicadores estilísticos donde se localiza un buen número de figuras como la metáfora, la sinestesia, el símil, la hipérbole, la ironía, la antítesis y la onomatopeya.

9.2. El simbolismo en *El collar*

9.2.1. El cementerio

La primera de las tres secuencias que forman los diez primeros capítulos que forman *El collar*, no es por lejos la más rica en anécdotas: sólo 13, incluyendo 6 en las que aparece un personaje femenino. La más larga y más llamativa es sin duda la de Jalwa y el poeta Yūsuf al-Ramādī, en el capítulo V, «*aquellos que se enamoran a primera vista*». Viernes, el poeta al-Ramādī fue para la oración en la mezquita cuando, al pasar por la puerta de Perfumistas, vio a una joven que le deleita el corazón, a primera vista. Abandonando su camino, la siguió a medida que pasó los límites de la ciudad y cuando cruzó el puente a la orilla sur del Guadalquivir, le comunica su malestar. A este tiempo, la ribera está vacía, ya que hace dos siglos, el emir al- Ĥakam la arrasó como castigo a una rebelión, sin embargo, todavía llaman "los suburbios" (Arrabal).¹³⁹

Los Omeyas se han estado organizando su cementerio y construyendo sus tumbas en medio de un jardín. Hacia estas tumbas se ejecuta la niña, siempre seguida por al- Ramādī. Ellos están solos, todo el mundo se encuentra en la mezquita. Súbitamente, la joven aparece entre las tumbas, regresa desvelada y con una palabra, prohíbe toda esperanza al joven que le arrebató su nombre, sin embargo, Jalwa " retiro ", le promete una cita, en el mismo lugar el viernes siguiente. Entonces ella se aleja, asegurándose de que no la sigue, atraviesa el puente y se desvaneció en Córdoba. Al- Ramādī, no volverá a verla jamás.

No hay historia donde el divorcio entre el amor y la comunidad sea mejor dicho que en ésta. Para seguir Jalwa, , al- Ramādī se aleja de la mezquita que reunirá el viernes a los creyentes, la lengua árabe es aún más clara ya que la palabra "mezquita" y "Viernes", dependen del mismo radical "reunir". La mujer está aquí, en contra de la comunidad, representa el fermento del desorden en el arrabal que se califica como el ejemplo de la rebelión. Disidencia subrayada por el obstáculo del río que se pone entre los amantes y la ciudad, y entre la ciudad y el amante, también por esa mirada preocupada, que domina este episodio casi en silencio, y sigue siendo, a lo largo del *Collar* junto con la distancia de separación en el espacio y en el tiempo. Pues el espacio recobra aquí el mismo interés que el tiempo, el viernes.

¹³⁹ En el año 818después de J.C

9.2.2. Cementerio y harén simbolizan amor y liberación

El cementerio en una historia de amor no nos choca ni sorprende, por el contrario, es uno de las imágenes de este género literario: «*il fait partie des clichés du genre*». ¹⁴⁰

La visita al cementerio es de hecho una de las pocas oportunidades para las mujeres bien guardadas del Islam. El cuidado de los muertos es de ellas, hasta el punto que no es raro verlas en este recinto casi exclusivamente femenino, descubiertas como si fueran en su interior:

«Loin d'évoquer seulement le deuil, le cimetière est souvent, dans la littérature amoureuse, synonyme d'évasion et de plaisir. Mais ici ce décor conventionnel s'oppose clairement à la Communauté qui prie. Car ce n'est pas seulement une femme qu'on y cherche, mais les femmes, le harem, le monde secret que chaque homme garde en lui, puisqu'il y a vécu son enfance, et qui menace sans cesse l'espace de l'Islam ouvert et masculin. Monde d'autant plus secret qu'il est associé aux stèles, à la mémoire des Omeyyades, cette famille plus ancienne que l'Islam dans l'Histoire des arabes ». ¹⁴¹

Lejos de evocar sólo el luto, el cementerio en la literatura amorosa es a menudo sinónimo de evasión y de placer. Pero aquí este decoro convencional se opone a la comunidad que reza. Pues no se trata aquí sólo de una mujer que estamos buscando, pero de las mujeres, el harén, el mundo secreto que cada uno lo mantiene en si mismo ya que había pasado su infancia allí y que amenaza constantemente el espacio del Islam abierto y masculino. El harén es un mundo aún más secreto que se asocia con las estelas en memoria de los Omeyas, la familia más antigua que el Islam en la Historia de los árabes:

«La femme Khalwa ce n'est rien moins que cette double intimité, dangereuse et désirée, que l'Islam n'a pas su réduire : le harem, et la mémoire du désert ». ¹⁴²

¹⁴⁰ Gabriel Martínez. Op. Cit., p.10.

¹⁴¹ Ibidem.

¹⁴² Ibidem.

En la segunda secuencia del *Collar*, que va de los capítulos XI a XX, el amor se cumple. Hay 22 historias, de las cuales 13 representan mujeres, siete de ellas se agrupan en el último capítulo de esta segunda parte, titulada «*La unión o el contacto*» aquí, los valores del harén triunfarán. En efecto, la mujer reina aquí como dueña querida, es ella quien asegura la protección de los hombres, toma el rol del amante y se encarga del amor. Es el objeto de la tercera parte del *Collar*, los capítulos fijados son de los XXI a XXX. De las cuarenta y tres anécdotas que esta parte contiene, veinte cuatro exponen a mujeres en roles diferentes. Las más largas pertenecen a los dos capítulos de la muerte y de la renuncia. El tono se ha dado ya, las mujeres que eran antes amantes y protectoras como hemos visto en la aventura de Jalwa y al-Ramādī, en esta parte del *Collar*, se consolidaron con la muerte, que saben más que nadie mantener sus ritos.

Un joven andaluz llegó a Bagdad un día para perfeccionar sus conocimientos, se comprometió por error en un callejón sin salida, en el fondo dio a conocer a una joven descubierta, al igual que Jalwa pronunció la palabra prohibida: "No se puede pasar." El estudiante vuelve a salir, pero la imagen de la manceba continuará persiguiéndole hasta la muerte, que no tardó en llegar. El harén- y el callejón forman un solo hecho puesto que la muchacha pensó adecuado divulgarse - se ha convertido en una trampa mortal cuando el amor prohíbe al mancebillo salir. No es inútil señalar que este harén Bagdadí está en el corazón del Islam oriental, la tierra de la infancia árabe. El destino del estudiante se junta a él de su pueblo: los que no han podido dejar la cuna oriental han fallecido, alusión posible a la decadencia de la dinastía abasí. Pero la anécdota la más larga y también la más sutil de toda la obra y posiblemente la más luminosa con respeto a la vida y la muerte es cuando Ibn Hâzm mismo se pone en escena.¹⁴³

9.2.3. El símbolo del exilio

Partiendo de una definición propuesta por la real Academia Española, la palabra exilio tiene la acepción siguiente: expatriación, generalmente por motivos políticos.¹⁴⁴ Exilio es sinónimo de destierro, o sea una pena impuesta por el poder político o civil, en función de la que le está negado al depositario de ese castigo vivir en su propia tierra, por un lapso transitorio o definitivo.

¹⁴³ V.: *El collar*, p.282-291.

¹⁴⁴ Real Academia, Española, *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid, Espasa –Calpe, 1989, p.325.

Sin embargo, la experiencia de desarraigo que supone el exilio implica una serie de pérdidas que sufrió Ibn Házim que sea en bienes, en estatuto social, en la carrera profesional o en el, espacio y tiempo: «*Tiempos como éstos, de los que está ausente todo bien y presente todo mal*». (c.30 p.317 de la v.esp)

La pérdida del espacio, la de la tierra natal como medio relacionado con la naturaleza y con el hábitat social. La pérdida de la dimensión temporal: el desterrado está ceñido por dos vidas: la anterior, mitificada y convertida en lo único valioso; y la futura, representada por la ilusión de conseguir volver al país de origen. Aquí el tiempo presente está negado. Esta imposibilidad de desentenderse de las pautas socioculturales que afronta el individuo en el exilio, explica la recurrencia del pasado en las imágenes mentales y en las ensoñaciones del desterrado. Al desarraigo se le suma entonces una nostalgia radical, que es justamente la que hace de obstáculo para que el sujeto pueda adaptarse integralmente al nuevo medio en el cual le toca en suerte desenvolverse.

9.2.4. El simbolismo de la noche

Ni palabra, ni siquiera mirada aquí, todo se extingue por la oscuridad de la noche, por el contrario adecuada al tacto del cuerpo. La noche hasta el momento cómplice se hace hostil. Un devoto joven hermoso visitaba a un amigo suyo en su casa, el propietario salió para un asunto urgente pero la guardia nocturna evitará que el marido volviese. La esposa se ofreció a él pero esta última quema su dedo a la llama de una vela para resistir el deseo. Por último, la noche termina, el día se rompe y la prueba de la mujer se consuma. (c. 30. p.316 de la v. esp). En su juventud, Ibn Házim estaba enamorado de una esclava, apenas mayor que él, ella había seise años, él trece o catorce. Ella era tan inteligente y tan reservada que había logrado no sólo rechazar sus avances, sino hacerlo sin que nadie en la gran casa, del ministro el padre del narrador, pueda percibirse de los sentimientos que el chico le guardaba. Un día las mujeres de la casa se ofrecen una fiesta para sus amigos y clientes, aprovechando la confusión, Ibn Házim intentaba acercarse de ella para su tacto y así obtener un asentimiento silencioso. Pero, aprovechando el movimiento general, se mueve a una ventana, fue todo lo que obtenía de ella: «*el intercambio del dolor*»¹⁴⁵

¹⁴⁵ Gabriel Martínez.Op. Cit.,p.14

Conclusión

Todo el libro constituye un análisis de los sentimientos amorosos y del comportamiento de los amantes, ilustrado con múltiples anécdotas concretas, aunque no siempre resulta fácil determinar quién es el ser amado, si se trata de una muchacha o bien de un joven, ni cuál puede ser su condición social, pues por regla general se le designa muy vagamente. Lo que si destaca el libro, es que casi todas las mujeres a las que hace referencia son de condición esclavas, esto es lógico si pensamos que las mujeres de condición social elevada solían vivir recluidas en las viviendas, y las mujeres de las que cabía fácilmente enamorarse eran de las que no llevaban velo y exhibían su rostro en fiestas, y éstas eran, por regla general las esclavas, que disfrutaban de una libertad mucho mayor que las mujeres libres.

De la lectura del *Tawq* podemos deducir que las relaciones entre el medio masculino y femenino no eran muy distintas en la España Musulmana y en las demás regiones del mundo islámico. En España del siglo XI, las relaciones entre los amantes son muy semejantes a lo que ya encontramos, dos siglos antes, en la corte de Bagdad. La protección del honor de las mujeres legítimas, que se confunde con el del linaje, llevaba consigo un enclaustramiento rígido y las mujeres con las cuales se contrae matrimonio no son, salvo casos contados, aquéllas a las que se ama.

En resumen, sea lo que fuere, lo cierto es que Ibn Ḥazm fue la máxima figura de la literatura árabe andaluza, y tiene el honor de ser una de las más puras encarnaciones del alma de la España musulmana. Pues su obra es, en definitiva, la única evocación eficaz que poseemos sobre lo que fue la civilización cordobesa en los últimos días del Califato.¹⁴⁶

Ḥamdān Ḥaḡāyī en su introducción de *Tawq al- Ḥamāma*,¹⁴⁷ pone de relieve que la *Risāla* de Ibn Ḥazm es a la vez seria y humorística y contiene informaciones muy importantes sobre su vida, su carácter y también sobre las mujeres de los palacios y sus aventuras amorosas dentro del marco político, económico y social de Córdoba en los últimos días del califato:

«إذا كان طوق الحمامة في الألفة و الألاف يوحى لأول وهلة بالهزل بالجدة و هكذا يكون ابن حزم قد مزج بين هذين اللونين و هذه الطريقة التعليمية التي يخلط فيها الهزل بالجدة هي من خصائص الأدباء العرب و قد كانت الغاية منها الترفيه عن نفس المتعلم [...] و أن ابن حزم في رسالته هذه يأتينا بمعلومات قيمة حول حياته و شخصيته [...] كما يأتينا بمعلومات طريفة حول النساء و طبيعتهن معتمدا على ما لاحظته في صدر حياته حول سلوك الجوارى و القيان اللواتي كن في ذهاب و إياب أمامه في أبهاء قصوره فرفع الستار على ما كان يجري خفية».

¹⁴⁶ - Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, pág. 169.

-*El collar de la paloma*. Madrid, Alianza Editorial, 1997. Prólogo y Álbum de M. J. Viguera Molins, pág. 70

¹⁴⁷ Ḥamdān Ḥaḡāyī, *Introducción de Tawq al- Ḥamāma*, Edición de la Mu'asasa al-wataniyya li l-funūn al-matba'iyya. Argel.1988. pp. 13-14 y15.

De la vida amorosa de Ibn Házim sabemos lo que él mismo confiesa al escribir *El collar de la paloma*. Recuerda como, en ocasiones, se sintió atraído por jóvenes esclavas que había en su casa, una de las cuales, que no le correspondía, tañía el laúd de forma maravillosa; pero fue amoroso de una esclava, llamada Nu‘m, que tuvo cuando tenía 20 años, de quien se enamoró perdidamente, sintiendo una pasión como nadie tuvo. Fue para ella su primer amor, pero la muerte prematura se la arrebató. Confiesa que siete meses después de perderla estuvo sin desnudarse de sus ropas, y que jamás, después de perderla, encontró placer en la vida. Su amor por esta muchacha borró todos los que le precedieron e hizo imposibles los siguientes. Poco más refiere Ibn Házim de su etapa posterior, sabemos que tenía mujer e hijos, pues a ellos alude al final de su obra, al referir como se esfuerza por sacarlos adelante.¹⁴⁸ Concluimos este capítulo dedicado a la personalidad de Ibn Házim y su obra con una imagen de este autor pintado por García Gómez:

«es una continua ambivalencia, un continuo diptongo no fundido entre exquisitez y aspereza, entre sentimientos delicados y feroces, entre nobleza y plebeyez, es lo que nos hace más la figura de Ibn Hazm.»¹⁴⁹

¹⁴⁸ V.: *El collar*, pp. 210-211. 223-249 y 250.

¹⁴⁹ *Ibidem*. p. 52.

Capítulo IV

Las diferentes imágenes negativas de la mujer en *El collar de la paloma*

Introducción

En España el interés por el estudio de la mujer se manifiesta desde las primeras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria (abril, 1980), pero fue en la primavera de 1985 cuando pudo dedicarse una sesión monográfica al estudio de este tema. La investigación en lo relativo a este tema siempre ha tropezado con la escasez de los datos proporcionados tanto por los repertorios biográficos como por las fuentes históricas; debido a que en estas obras sólo figuran las mujeres que pertenecían al grupo privilegiado o aquellas que ejercían una actividad cultural.

El objetivo de nuestro trabajo es la recuperación de la memoria de un colectivo social mal conocido. Esta recuperación o reconstrucción de la memoria puede hacerse bajo dos formas excluyentes del mirar: la mirada desde dentro que convierte al objeto estudiado en parte del “nosotros” y la mirada desde fuera que le confiere la condición del “otro”, extranjero. Adoptamos esta concesión porque la mujer aparece en las obras literarias desde mucho tiempo más como un concepto condensador que no debe encubrir las diferencias de ideología, de épocas, de clases y de localidades.

Esta investigación propone avanzar mediante la descomposición y la síntesis, las mujeres del Collar, nos obligan a reconocer la fragmentación de nuestro estudio, para presentar las múltiples imágenes femeninas, se trata de ver cómo a través del Collar de la paloma como producción literaria, las mujeres van a hablar de ellas mismas, describirse, exponerse, comprenderse, comprometerse, pero también proponer estrategias para realizarse como un ser social. Intentamos de comprender ¿Por qué y cómo estas mujeres van a ponerse en valor o poner en tela de juicio las normas sociales y culturales que definen la sociedad en la cual se desarrollan? Es una sociedad de tipo patriarcal que se afana a convencerlas de su inferioridad inherente a su sexo.

Nuestra voluntad sería de descubrir en *El Collar* otros niveles de la realidad femenina en la Córdoba del siglo XI tan compleja que sea en su aspecto social y cultural. *El Collar* fue escrito en una época muy crítica en la historia de la España musulmana, es porque su autor Ibn Hâzm, oculta muchas situaciones y nombres de personas para evitar el choque con la ideología dominante. Por esta razón nuestra tarea se fija como objetivo buscar las sombras ocultadas, los deseos disimilados, las voces diseminadas aquí y allá expresando otro discurso que aquel fijado como finalidad en la sociedad de aquella época.

1. Las diferentes imágenes estereotipadas de la mujer en *El Collar*

Este estudio se fija como objetivo poner de relieve el ideal religioso y el ideal profano que se confrontan frente al culto de la mujer, en pleno apogeo de la civilización andalusí del siglo XI. Esta época de oro ha contribuido ciertamente a la formación del ideal femenino, caracterizado por la presencia de diferentes tipos de mujeres atadas entre sí con el único lazo común: servir y satisfacer al dueño. En esta epístola, distinguimos *ŷawārī al-jadam* (esclavas criadas), *ŷawārī al-lad̄da* (esclavas –concubinas) y las *qiyān* (esclavas-cantoras), las mujeres libres, las madres concubinas (*‘Ummahāt ‘awlād*) y las esposas legítimas quienes cantaban y adulaban los árabes de todos los tiempos.

El espejo unitario que evoca un solo rostro femenino se rompe en *El Collar* en muchas caras dispares, más concretas y reconocibles. Los fragmentos se multiplican con la evocación de lugares, sucesos, costumbres, ideologías, personas políticas y religiosas.

Sin esta previa descomposición no sería posible un avance en la comprensión sintetizadora de la imagen de la mujer en la sociedad española del siglo XI que ‘Abd Allāh Benaisa, considera como particular:

*«malgré le processus de l’arabisation et d’islamisation, la femme arabo-andalouse a vécu dans un milieu hétérogène complètement étranger à son éducation religieuse et sexuelle. L’influence de l’arianisme, la fréquentation des autochtones et les mariages mixtes ont considérablement modifié son comportement dans les relations sociales. Ainsi son image s’est reflétée et distinguée en fonction de son appartenance sociale».*¹⁵⁰

Un primer paso sería considerar la representación de las mujeres y el cómo vienen representadas en *El Collar* de la paloma del cordobés Ibn Hazm. Esta *Risāla* nos sirve más bien para conocer tanto las pautas de conducta de la sociedad, la familia o el individuo que es la mujer. *Tawq al-Ĥamāma* como título original de la obra, nos permite resaltar la imagen de la mujer dentro de sus diferentes papeles sociales. Los roles o papeles tradicionales están y hayan estado en general bastante identificados y definidos. Siempre en relación o generalmente fundados y centrados en la denominada esfera privada o doméstica, al cuidado de la casa y la familia, en el matrimonio y la maternidad.

¹⁵⁰ ‘Abd Allāh Benaisa, «La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI siècle au fil de l’épître *Tawq al-Ĥamāma* d’Ibn Ĥazm de Cordoue». Op. Cit., p.4.

1.1. Hacia un ideal femenino

El objetivo de esta parte es revelar las diferentes representaciones de la feminidad tal como aparecen en *El Collar de la paloma*. Se trata de seguir el recorrido de este individuo problemático desde la niñez hasta el casamiento y la procreación. El estatuto de la madre es el único estatuto adquirido por la mujer dentro la sociedad patriarcal.

El discurso del *Tawq* mostrará cómo la discriminación recibe el nacimiento de la niña, y se sigue durante toda su niñez y adolescencia a través la educación recibida, que es un verdadero enderezamiento destinado a preservar su integridad física como única garantía del honor familiar. La sumisión total a los miembros de sexo masculino certificará igualmente su buena educación y le permitirá acceder al casamiento.

Por una descendencia masculina y numerosa, las mujeres obtendrán finalmente el reconocimiento social mediante el cual llegarán a la autoridad y se las ofrece todos los poderes para reproducir los mismos valores culturales: virginidad, casamiento y procreación que aparecen como las primeras condiciones para realizar el ser femenino.

Diferentes imágenes del imaginario del *Collar* van a concurrir para revelarnos los modelos de feminidad sometida a los imperativos absolutos de un orden social fundado sobre la preeminencia masculina. *El Collar de la paloma* propone imágenes representativas de un ideal femenino que define los roles claros y precisos de las mujeres. Intentaremos en esta parte sacar a luz estos roles típicamente femeninos puestos exclusivamente al servicio de una ideología patriarcal, un modelo que gobernaba la mentalidad de la Córdoba del siglo XI.

1.1.1. Un nacimiento problemático

La desesperación que acompaña el nacimiento de una niña ha sido largamente tratada por el filósofo Pierre Péju quien nos dice que muchos casos de nacimiento de niñas se consideran como fallos o fracasos:

*«Si la naissance d'un fils est comme une bénédiction, celle d'une fille a souvent le sens d'une catastrophe. L'enfant triomphant, l'enfant en gloire, l'enfant-roi c'est toujours un garçon».*¹⁵¹

La fobia asociada al nacimiento de una niña en la sociedad andalusí en general, nos la explica la psicóloga Radia Tualbi dándonos las causas históricas que residen en el período preislámico:

*«Très souvent, les tribus connaissaient des invasions dont la moindre des conséquences était sûrement les jeunes filles enlevées, utilisées comme objets de jouissance avant d'être vendus comme des esclaves. De fait, le déshonneur guettait à tout moment les familles de ces jeunes filles et c'est vraisemblablement ce qui explique qu'elles étaient, en règle générale, mises à mort aussitôt après leur naissance ».*¹⁵²

1.1.2. La noción del honor “ al-šaraf”

El espacio de la mujer es el sepulcro que simboliza su liberación, ‘Abd-l-Barr¹⁵³, expresa su concepción acerca de eso diciendo lo siguiente:

«A las mujeres –sea cuál sea su rango y elevada su categoría- nada las encierra mejor que las puertas de la tierra ni nada las encubre más que los velos del sepulcro. A menudo ocurre, en efecto, que una madre piadosa o una hermana mayores desvían del recato o de la observancia debida, y entonces el hijo o el hermano hubiesen preferido que las cubriera la mortaja y las ocultase el sudario: su muerte las salvaguardaría más y les resultaría más adecuada».

Para Ibn Hâzm el sepulcro es espacio de dolor, el entierro de la vida feliz y de su amor. Los versos de Ibn Hâzm suponen el nacimiento de un nuevo género de “marātī”, aunque perduran elementos clásicos. Se notan íntimas, la tumba, el insomnio, la soledad del poeta y los recuerdos de la vida cotidiana:

«لئن سترتني بطون اللحود فوجدي بعدك لا يستتر
قصدت ديارك قصد المشوق و للدهر فينا كروور و مر
فألفيتها منك قفرا خلاء فأسكبت عيني عليك العبر»¹⁵⁴

¹⁵¹ Pierre Péju, *Pour une poétique du conte: en réponse aux interprétations psychanalytiques et formalistes*, Nouvelle éd., Paris, Robert Laffont, 1997, p.152.

¹⁵² Radia Tualbi, *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille*, Alger, E.N.A.L., 1984, p.32.

¹⁵³ Muerto en 458/1065 o bien en 474/1081: Ibn Bassām, *Dajīra*, ed. I. ‘Abbās, III-1, 125-225.

¹⁵⁴ Fārūq Sa‘d, *Tawq al- Ĥamāma*, Maktabat al- Ĥayāt, Beirut, 1968. p.264.

*«Aunque te encubra el hueco de la tumba,
yo no puedo esconder mi amor por ti.
He ido a tu casa, movido de nostalgia,
y al hallarla destierra y vacía,
mis ojos han vertido por ti amargo llanto».*¹⁵⁵

Es imprescindible señalar que Ibn Ḥāz̄m revela un pensamiento vanguardista en su tiempo acerca de la mujer, contrariamente a sus contemporáneos. Para ‘Abd-l-Barr, la mujer es sinónimo de deshonor, y la tumba es la única cosa que limpia este deshonor, mientras para Ibn Ḥāz̄m, es la alegría de la vida y sin ella es amargura.¹⁵⁶ Pero es necesario señalar que la mujer es la portadora de esta ideología, en que la chica se sentirá depreciada no solamente a través de su madre sino de todo su círculo familiar constituido por las mujeres de su familia todas conservadoras de estas estructuras ideológicas que dan a la chica un espacio menospreciado.¹⁵⁷

Para los piadosos, la hija representa generalmente una figura agradable en su imagen y condición. Se parte de la suposición de que las hijas son mujeres jóvenes. Son símbolo del honor de la familia. Representan la fidelidad y la pureza que deben tener todas las mujeres decentes y honestas. En la sociedad musulmana son el centro de la preocupación del honor de la familia.

¹⁵⁵V.: *El collar*, c. 28. p.280.

¹⁵⁶Šawqī Żayf, «Funūn al- ‘adab al- ‘arabī: al- fann al- ġinā’ī», Colección n° 2: al- Riṭā’, El Cairo, 1955.

¹⁵⁷Germaine Laoust-Chantreaux, etnógrafo y especialista de la vida femenina kabil (Argelia) en los años treinta. Su obra intitulada *Kabylie coté femme. La vie à Aït Hichem 1937-1939*, presentada como memoria en L’École des Hautes Études en Sciences Sociales sous la direction de Germaine Tillion en 1964, está editada en EDISUD, en 1990.

1.1.3. La niñez confiscada

Notamos que en la totalidad del *Collar* invadido por un mundo femenino, Ibn Házim no habla de niñas. La niñez de las heroínas se junta con la adolescencia, niñas y adolescentes tienen ya la madurez de mujeres concientes de sus obligaciones:

« و أني لأخبر عني أني ألفت في أيام صباي ألفة المحبة جارية نشأت في دارنا و كانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما».

«Te contaré de mí que, en mis verdes años, anduve prendado de una esclava que se había criado en nuestra casa y que tenía a la sazón dieciséis años» (c.27, p.264).

Notamos a través de estos ejemplos que la moza pasa directamente a la pubertad y desde muy pequeña, se le inculque las cualidades adquiridas para una mujer ideal y que son la dulzura, el respeto y la obediencia. Ibn Házim muestra cómo se forja el comportamiento femenino y la mentalidad colectiva de la sociedad cordobesa donde la chica integra muy pronto en su conciencia, el instinto de seducción que marcará todo su recorrido de mujer.

A través del *Tawq* aparece que la familia transmite a la chica lo que Pierre Bourdieu llama los primeros “Habitus”(hábitos)¹⁵⁸ es decir toda la educación o la experiencia que la chica adquiere para realizar sus competencias en la sociedad. Debe someterse a un código riguroso de conducta destinado a proteger en priori el honor de la familia. Todo su alrededor social contribuye a que sienta: *«su inferioridad y su fragilidad y los peligros a los cuales expone su familia.»*¹⁵⁹ Entonces ¿Cómo la chica no interioriza la necesidad de la protección masculina? Si todo el mundo habla el mismo lenguaje y que es la fragilidad femenina. Está reconocido entonces que toda la educación de la mujer libre en el Andalus se basa en la noción de la virginidad que debe preservar si quiere obtener una plaza en la sociedad.

¹⁵⁸Hábito en Latín (habere) significa haber es decir los conocimientos y experiencias que interiorizamos e incorporamos en nosotros mismos. El hábito es un saber adquirido que se ha transformado en un ser. Se puede leer esto en *Introduction à une sociologie critique*, Bordeaux, Le Mascaret, 1997, p.117.

¹⁵⁹Camile Lacoste Dujardin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, 2^{ème} éd., Tunis, Cérès, 1995, p.74.

1.1.4. El tema del honor y el culto de la virginidad

Es uno de los más espinos porque es utilizado con frecuencia por la sociedad para limitar la libertad de movimientos de las mujeres. Uno de los peligrosos a los que se enfrentan las jóvenes es a las habladurías. Cualquier gesto mal interpretado, puede extenderse y dañar la buena imagen de la mujer. La chica aprende de su alrededor social que su cuerpo es una fuente de riesgos para ella misma y para toda su familia, es también una amenaza para el orden social y moral. A partir de este momento, la joven realiza la importancia de su cuerpo que debe salvaguardar a todo coste, y que la virginidad queda la única condición para acceder al estatuto de esposa y luego de madre.¹⁶⁰

1.1.4.1. La importancia de la virginidad en *El collar de la paloma*

Ibn Házim se refiere a este asunto más de una vez en su *Collar*: «*Es una virgen a quien Allāh hizo de luz*»,

«Abū Moḥammad ibn Baqī al-Hacharī, hombre[...] entendido hallándose hos pedado en una de las alhóndigas se enamoró de una muchacha bagdadí y la tomó en matrimonio. Cuando se quedaron solos, habiéndose él desnudado para una necesidad, la muchacha, que era virgen, lo miró y se asustó del tamaño de su miembro¹⁶¹,

«La esclava que se reprendió ardiamente de un mancebillo, hijo de un hombre principal, sin que él lo adviertera [...] Jera del todo virgen».¹⁶²

Estos ejemplos denotan la importancia que puede tener la virginidad en el texto hazmiano, un hecho que parece contradictorio en la sociedad andalusí que tolera la prostitución y la homosexualidad. El honor de las mujeres, “*Ird*”, no se adquiere sino que, al contrario, solo puede perderse debido a la mala conducta, ausencia de castidad o cautividad; una vez perdido es irrecuperable y proyecta el deshonor sobre todos los miembros del clan.¹⁶³ La moral andalusí concebía la virginidad como una meta de perfección, de aquí surgía la idea de que la mujer estaba pensada para el hombre.¹⁶⁴ De otra parte la tradición andalusí va a establecer un sistema de valores destinado a organizar y controlar la sexualidad de la mujer libre (al-mar’a al ḥurra). Su primera preocupación sería consagrarse al culto de la virginidad, sin ello la chica no tiene ningún precio y no puede aspirar al estatuto de esposa madre.

1.1.5. La sexualidad en la ética musulmana

El casamiento está particularmente recomendado en la religión musulmana para los dos sexos como medio de protección contra “*al-zina*”. Cualquier miembro de la comunidad que está frustrado

¹⁶⁰ Anissa Benzakour-Chami, *Images de femmes, regards d’hommes*, Maroc, Wallada, 1992, p.24.

¹⁶¹ V.: *El collar*, c.26.p.255.

¹⁶² Ibid, c.20. p. 193.

¹⁶³ Pierre Guichard.Op. Cit., p.115.

¹⁶⁴ Teresa Vinyoles, *Fuentes directas para la historia de las mujeres*, Universidad de Barcelona, Madrid, 1992, p.131.

sexualmente se considera como fuertemente peligroso.¹⁶⁵ Sabemos que el Islam no niega el sexo, por al contrario las necesidades del cuerpo y los placeres carnales ocupan un espacio fundamental. Sin embargo hay que precisar que la actividad sexual de los creyentes está sometida a una condición ineluctable: el casamiento.

En árabe se llama “Zawāy” o “nikāh”, pero esta última palabra a pesar de que viene del Corán se utiliza raramente; se usa más la palabra “Zawāy. La etimología de este término se refiere más bien a las condiciones sociales y rituales que organizan el casamiento, mientras que el término “nikāh”, se refiere a la actividad sexual propiamente dicha en el cuadro de una unión legítima. Pero debido a su connotación sexual, el pudor empuja la gente a utilizar “Zawāy más que “nikāh”. Aparte de su aspecto sexual unánimemente admitido, el casamiento en el Islam, tiene otras funciones religiosas y sociales. El imam al- Ġazālī en su interpretación del casamiento musulmán¹⁶⁶ enumera cuatro:

-El casamiento es un acto de fe porque permite al hombre contribuir en la multiplicación de la comunidad de los creyentes para gozar del favor de Mahoma el día de la resurrección. El Hadiz¹⁶⁷ siguiente revela la importancia que el profeta da al crecimiento demográfico de la comunidad islámica. Recomienda a los creyentes participar activamente en esta operación:

« تناكحوا تناسلوا فأني مباه بكم يوم القيامة »¹⁶⁸

«Hagad amor, procread, tiraré gloria de su número el día de la resurrección»¹⁶⁹

-El casamiento procura unas ventajas sociales y económicas: fundando una familia, el hombre organiza la gestión de su presupuesto y se descarga de un gran número de tareas domésticas lo que le da tiempo suficiente para las actividades religiosas.

-Gracias al casamiento, el hombre aprende a adaptarse con las dificultades y obligaciones familiares, superar su característico individualismo para dedicarse al bien estar de su familia.

¹⁶⁵Fatima Mernisi, *Sexe, idéologie, islam*, Paris, Tierce, 1983.

¹⁶⁶Abū - Hāmid al-Ġazālī, *Le livre des bons usages en matière de mariage*, trad. De Léon Bercher et de Georges H.Bousquet, Paris, A. Maisonneuve, 1953.

¹⁶⁷Hadiz se refiere a la suna es decir todas las palabras, acciones y hábitos del profeta Mahoma; todo creyente debe imitar esta suna.

¹⁶⁸ Hadiz citado por el investigador marroquí en ciencias sociales Abdelwahab Bouhadiba, *La sexualité en Islam*, 2^{ème} éd, Paris, P.UF, 1979, p.112.

¹⁶⁹N. B: La trad. Es nuestra.

-En fin, el casamiento permite al hombre practicar una sexualidad en un cuadro legítimo y así puede satisfacer sus apetitos sexuales previniéndose del pecado carnal de la fornicación o “zina”. Por consecuencia, el creyente que se casa, cumple la mitad de su religión.¹⁷⁰

El casamiento o “nikāh” está citado en veinte siete versículos coránicos¹⁷¹ y como placer carnal dentro de una estructura reglamentada, encuentra su justificación y su remate en la obra de la procreación: engendrar la vida, multiplicar la existencia es la función sagrada de la sexualidad lícita. A partir de eso entendemos que la sexualidad es un verdadero acto de fe y su práctica en un cuadro legítimo se revela vivamente favorecida en el Corán.

Consideramos eso como una disposición para prevenir la frustración sexual de la mujer que puede cometer la fornicación. La obsesión de las grandes familias en la sociedad andalusí reside en casar sus hijas en una edad precoz porque el casamiento como explica P. Bourdieu:

*«se comprend si l'on songe que la femme, de nature mauvaise, doit être placée le plus tôt qu'il se peut sous la protection bénéfique de l'homme. La honte, dit-on, c'est la jeune fille et le gendre est appelé "settar la yub", le voile des hontes ».*¹⁷²

Retenemos a este respecto las palabras de Frantz Fanon, quien justifica también la facilidad con que las familias casan a sus hijas. Es una manera de prevenirse de la desgracia en que la chica podría meter a su familia cometiendo el irremediable:

*«Pour une famille, avoir une fille pubère dans la maison est un problème extrêmement difficile. La fille pubère est à prendre, d'où la rigueur avec laquelle elle est maintenue au foyer, protégée, surveillée. D'où la facilité avec laquelle elle est mariée».*¹⁷³

Si los andalusíes proceden así es debido a que el hombre busca refugio en el cuerpo de otras mujeres: esclavas, concubinas, prostitutas o cortesanas: « pour assouvir ses passions charnelles ».¹⁷⁴

¹⁷⁰Radia Toualbi, *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille algérienne*, Op.Cit., p.38.

¹⁷¹V.: El Corán, Surat al- baqara (la vaca), II, 64 ; al- nissā' (Las mujeres),IV, 19,29, 30.

¹⁷² Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Paris, Librairie Droz, 1972, p. 40.

¹⁷³Frantz Fanon, *L'an V de la Révolution algérienne*, Paris, Maspero, 1959, p.94.

¹⁷⁴ Abd al-haq Serhâne, *L'amour circoncis, Casa blanca*, E.D.D.I.F. 1998, p. 103.

1.1.6. El casamiento de la mujer

De las fuentes que han estudiado el casamiento de la época, podemos mencionar dos importantes que son: *Al-Mi'yār* de al-Wanšārīsī¹⁷⁵ y *Ādāb al-zifāf fī -l- sunna al- mutahhara* de al-Albānī.¹⁷⁶ *EL Collar* trata pocas mujeres casadas, desde el momento que es una reproducción de una sociedad en que reina la esclava más que todo. A pesar de esto, nos informa sobre el casamiento de la esclava con el hermano de su dueño (c.14. p.165), la muchacha con el viejo (c.20, p. 193), 'Ātika con el hermano de Ibn Ĥazm(c.20.p.198), la hija de Zakariyya ibn Yahyà al-Tamīmī con Yahyà ibn Moĥammad hijo del visir Yahyà ibn Ishāq (c.20.p.198) y la esclava casada con su amado lícitamente (c.30.p.317).

Antes de tratar este caso, es indispensable explicar que en *El Collar* el amor y el casamiento están profundamente marcados por el Islam que no los niega si están en un cuadro conyugal. Más los considera complementarios a la vida religiosa. El autor del *Tawq* pone en relieve esta relación del Islam con el amor. Así desafía la realidad religiosa de la época mostrando que no hay divergencia entre el casamiento y el sentimiento autorizado, es decir el amor de la novia y la esposa. Ya, al principio de su obra (capítulo uno), declara que no está reprobado por la fe ni vedado en la santa Ley, por cuanto los corazones se hallan en manos de Dios Honrado y Poderoso, y buena prueba de ello es que: «entre los amantes, se cuentan no pocos bien guiados califas y rectos imanes». Y en el capítulo sexto, afirma que la verdadera pasión no se realiza que después de largo trato:

*«Gentes hay que no pueden amar de veras sino después de un largo trato, de mucho verse y de una dilatada convivencia; y éste es el amor que suele durar y afincar y en el que no hacer mella el paso del tiempo. Lo que entra con dificultad no sale con facilidad, y ésta es también mi opinión».*¹⁷⁷

A través del libro, aprendemos en el capítulo veinte ocho (p.275) que el casamiento en el Andalus se cumple a una edad muy precoz. Abū Bakr, el hermano de nuestro autor, se casó a

¹⁷⁵E. Amar: « La Pierre de touche des fetwas. Choix de consultations juridiques des faqihis du Maghreb », Paris, 1908. H. R. Idris; «Le mariage en Occident d'après un choix de Fatwas medievals extraites du Mi'yār al-Wanšārīsī, *Studia Islamica*, XXXII (1970), 157-167; Id: «Le mariage en Occident. Analyse de fatwās medievals extraites du Mi'yār al-Wanšārīsī», *Revue de l'Occident musulman et la Méditerranée*, XII (1972), 45-62.

¹⁷⁶ Publicado en Damasco, en 1952.

¹⁷⁷ V.: *El collar*, c.6.p.131.

14 años de edad. Su esposa tenía entonces la misma o menos edad que él. Murió tras una epidemia de peste que se propagó en Córdoba en 1011 a 22 años de edad después de 8 años de casamiento.

La mujer casada es muy raramente mencionada, Ibn Hâzm nos cita los casos de Abd ar-Rahmân bnu Mu'âwiya que se encaprichó de tal suerte con Da'jā' de al- Muzáffar 'Abd al-Malik ibn Abī 'Āmir que se encaprichó de Wāhid la hija de un jardinero, que llegó a: «tomarla en matrimonio». (c.1.p.102) Abū bakr Hermano de Ibn Hâzm estaba :«casado con 'Ātika, hija de Qand, adelantado que fue de la Marca Superior en tiempos de al-Mansūr Abū 'Āmir Muhammad ibn 'Āmir». (c.28.p.275)

A través de ejemplos parecidos, *El collar* explica que el casamiento se concilia con el amor, más bien la verdadera vida conyugal no se realiza sin el amor mutuo que puede ser fatal. El autor ilustra esta idea con la muerte de su hermano y la tristeza de su esposa (p.28). El autor es consciente del rol de la mujer en la sociedad, el casamiento con ella vuelve un fin y una felicidad suprema. Pero la ideología social no ve el casamiento del mismo ojo que Ibn Hâzm, para ella controlar a la mujer es necesario porque no puede controlar sus instintos sexuales. Nadia Shalhoub Kevokian, apunta que en las sociedades árabes tradicionales el tema de la sexualidad es tabú, las mujeres no pueden hablar de sexo. La mujer es vista como un ser incapaz de dominar sus propios instintos sexuales:

*«La noche primera lo vi que venía hacia una de mis compañeras y que le ponía en la mano su miembro, que era muy grueso. Ella, al punto se le entregó».*¹⁷⁸

Lo que los padres temen más que todo, es cuando la chica resiente sus pulsiones sexuales y no puede dominarlos cometiendo así el pecado, el irreparable despojándose de su virginidad. Atrayendo debido a eso, la deshonra a la familia. Es lo que su alrededor le recuerda su significación cada vez, para mostrarle que su presencia es peligrosa y amenazadora para todo el grupo familiar:

*«La jeune fille est dépersonnifiée et ne peut s'affirmer comme un être responsable que dans et à travers la famille. Elle est ignorée, niée comme être individuel; elle est seulement reconnue comme un être familial».*¹⁷⁹

De ahí que debe ser controlada y protegida por el hombre, que es considerado como un ser superior mental, física y socialmente. Para proteger a la mujer de sus propios instintos es

¹⁷⁸ V.: *El Collar*, c.29.p.299.

¹⁷⁹ Zine-Eddine Zemmour, «Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition, Confluences Méditerranée Algérie », Alger, Marsa & L'Harmattan, n°2, Printemps 2002.

frecuente que se conciertan matrimonios a edades tempranas. En realidad la actuación de la mujer en el Islam medieval se desenvolvía dentro de un ámbito familiar, pues la “célula” de la sociedad era naturalmente la familia que estaba bajo el dominio de los hombres.

Es decir que la actuación de la mujer aparece así condicionada en la familia arabo musulmana de tipo tradicional que es esencialmente patriarcal y más precisamente agnática. La chica que sufre siempre de la presión continúa y del menos precio, ve en el casamiento la única liberación de una situación ciertamente apremiante pero provisional:

*«La où elle est arrivée par naissance, elle n'a guère de droits, elle n'est qu'une simple passagère, membre de seconde zone [...] sa vraie vie sera ailleurs».*¹⁸⁰

En el *Tawq*, el casamiento aparece como la legitimación de la relación sexual entre hombre y mujer. Ibn Házim lo propone como una manera de justificar un deseo sexual manifiesto o a lo mejor legalizar una situación aparentemente problemática.

1.1.6.1. El casamiento endogámico

En la sociedad andalusí, el casamiento entre primos paternos está percibido como una consagración. *El Collar* nos revela a través del casamiento endogámico del hermano de Ibn Házim Abū Bakr con su prima 'Ātika, que se prefiere este tipo de casamiento por razones sociales y económicas evidentes:

*«Le mariage avec la cousine paternelle destiné à renforcer les liens familiaux, permet en même temps de sauvegarder la pureté du sang et d'augmenter la descendance au sein de la même famille patriarcale: plus la famille est endogame et plus elle est auréolée de noblesse Le mariage entre cousins consanguins trouve sa détermination également sur le plan économique, car les valeurs ou richesses, d'où qu'elles proviennent, restent confinées dans la famille au sens le plus large du terme. Ainsi la dispersion du patrimoine familial est évitée ».*¹⁸¹

Si analizamos esta preferencia en la sociedad andalusí, y anteriormente islámica y árabe, encontramos que la mujer está percibida como profundamente mala es porque el casamiento con una extranjera es de temer porque constituye una intrusión, una mella en la barrera de protección que rodea la intimidad familiar:

«la femme étrangère ne peut amener que le trouble dans une famille qu'elle s'évertuera à miner de l'intérieur ne serait-ce

¹⁸⁰Camile Lacoste Djurdin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*, 2^{ème} éd., Tunis, Cérès, 1995, p.81-82.

¹⁸¹Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966, p.25.

*qu'en colportant à ses parents les secrets que la belle-famille tient à garder jalousement».*¹⁸²

Pero, ¿Quién es esta mujer en quien podemos confiar más? Evidentemente, no puede ser sino la prima paterna, cuyo honor coincidiendo con los intereses familiares, queda íntimamente ligado a lo de su primo. La única ventaja en este tipo de casamiento, es que la esposa siente una cierta seguridad o garantía: sabe que estará protegida por su cónyuge no solamente porque es su esposo, sino porque es ante todo su primo y por esa razón no cometerá lo fatal. En *el Collar* el casamiento endogámico está destinado a reforzar los lienzos familiares y permite al mismo tiempo conservar la pureza de la sangre y aumentar la descendencia de la misma familia patriarcal como nos ha revelado Ibn Házim narrando la historia de su hermano con su prima 'Ātika. El casamiento de los primos consanguíneos según Germaine Tillion,¹⁸³ encuentra su determinación igualmente económicamente:

«car les valeurs ou richesses, d'où qu'elles proviennent, restent confinées dans la famille au sens le plus large du terme, puisque de l'un ou de l'autre, quelle qu'en soit l'issue, le patrimoine est toujours préservé. La pratique de l'endogamie permet ainsi d'éviter la dispersion du patrimoine familial ou la noblesse familiale».

Para Grandguillaume la concepción del honor está ligada a este tipo de casamiento y consiste a:

«privilégier les liens du groupe plutôt que de l'ouvrir sur d'autre groupe. Le privilège ainsi est accordé à la filiation entend donner une descendance de sang pur, sans mélange, et réduire autant que possible les dangers dont, selon les hommes, seraient porteuses les femmes des autres lignées».

El casamiento endogámico asegura a la mujer del siglo XI una protección si no es como esposa, será como prima. Hemos visto anteriormente porque el casamiento está favorecido vigorosamente por la familia y antes por la religión para saciar las necesidades sexuales en la legitimidad que sea por la mujer o por el hombre. Pero *El collar* nos envía otra realidad de la sociedad andalusí, que valora la vitalidad sexual y la considera como prueba de la virilidad, condenada ciertamente por la religión pero tolerada por la sociedad. Se admite fácilmente que un hombre ceda a la tentación femenina:

*«Si le péché (zina) est formellement condamnable aussi pour l'homme, l'indulgence à son égard est totale dans la société andalouse. En effet, il est censé être dans une permanente quête sexuelle».*¹⁸⁴

En la sociedad de Ibn Házim, la sexualidad masculina fuera del casamiento, además de que se tolera, está valorizada porque se percibe como una prueba de la virilidad del hombre, mientras que la sexualidad femenina fuera del cuadro conyugal, se considera como fuente de deshonor y un símbolo

¹⁸²Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Op. Cit., p.96.

¹⁸³ Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*. Op.Cit., p.25.

¹⁸⁴ Monique Gadant, «Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité», *Revue Internationale de Recherche et de Synthèse en sciences Sociales*, n° 99-100, Paris, L'Harmattan, 1991, pp.46-65.

de degeneración. Este drama se traduce por una muerte social de la mujer que quiere decir, su exclusión definitiva de la organización de la sociedad.¹⁸⁵

Ibn Házim nos explica de una parte que cuando el hombre busca una mujer con quien quiere casarse y se muestra particularmente merecedor, su casamiento le procura estabilidad y felicidad, de otra crítica satíricamente el casamiento de su sociedad considerado como mera consumación sexual: «*le mariage légitimation, vulgaire mariage légitimation permet au sexe masculin de jouir des pouvoirs inhérents à son sexe*».¹⁸⁶ Pero no hay solamente esta realidad carnal en este tipo de matrimonio, la esposa a veces está tratada con magnanimidad, por ser la madre de los hijos, y la persona responsable del cuidado del hogar y del marido.

1.2. La mujer como prenda de guerra o alianza de matrimonio

Dentro de este contexto ideal de la mujer andalusí, *Tawq al -Ĥamāma* nos expone otro perfil suyo y que es su valor como prenda de paz, alianza o incluso sumisión, aspecto que no es privativo de la civilización islámica:

*«A veces antes de firmar una tregua o un tratado,
los jefes musulmanes que han reducido a enemigos
cristianos exigen que les sean entregadas como tributo
doncellas de poca edad pertenecientes a familias importantes»*.¹⁸⁷

De otra forma, totalmente pasiva ésta, encontramos otro tipo de vinculación de la mujer a la vida política: como botín de guerra. El trato de las mujeres está vinculado por una interpretación simbólica. Cuando es más el número de las mujeres prendas, es más grandioso el vencedor. En el marco de la fitna cordobesa, esta diferencia se aprecia claramente. Tras el asalto a al-Zāhira, al-Mahdī: «*deja ir a las mujeres libres, pero se reparte con sus visires y amigos a las esclavas*».¹⁸⁸ El extremo grotesco y trágico a la vez de esta utilización del papel de la mujer como valor de alianza aparece al final del califato, cuando Sanchuelo pretende establecer con Hišām II una relación de parentesco a través de tíos maternos, basándose en que las madres de ambos eran vasconas, para asegurarse así la herencia del califato.¹⁸⁹ Este tipo de casamiento no constituye para el hombre sino una astucia o un rodeo para engañar a la mujer:

¹⁸⁵ Camille Lacoste Djurdin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*. Op. Cit., p.94.

¹⁸⁶ Abdelwahab Bouhadiba, *La sexualité en Islam*, 2^{ème} éd., Paris, P.U.F., 1979.

¹⁸⁷ Charles-Emanuel Dufourco, *La vida cotidiana de los árabes en la Europa Medieval*. Op.Cit., p.3001.

¹⁸⁸ Manuela Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba». in *La mujer en al- Andalus*. Op. Cit., p.119.

¹⁸⁹ Bayān, III, p.42.

*«Dans ce système, toute femme peut appartenir à tout homme la désirant, indépendamment de son attachement à elle et encore moins de attachement à lui, le mariage étant souvent un simple moyen parmi d'autres pour arriver à ses fins. »*¹⁹⁰

En su *Collar*, Ibn Hâzm denota que en este tipo de casamiento, que se presenta como la legitimación de una relación sexual, la mujer pierde rápidamente sus ilusiones, porque desde su pequeña niñez, su entorno se afana a convencerla de manera formal o informal de que su destino no se puede realizarse sin el casamiento:

*«La femme n'est pas dupe, elle est consciente que le mariage relève parfois de la pure manipulation, une manœuvre permettant au sexe masculin de jouir des pouvoirs inhérents à son sexe, ce mariage légitimation dont le but clairement avoué n'est qu'une simple consommation sexuelle».*¹⁹¹

En oposición con esta imagen, Ibn Hâzm pone de relieve una imagen positiva esta vez; de un vulgar casamiento de la consumación sexual, pasamos al casamiento consagración. Nos explica que es una consagración y una gratificación porque la pareja que goza del casamiento, demuestra virtudes y calidades excepcionales:

*«lorsque le héros en quête d'une femme se montre particulièrement méritant, il finit par être sanctionné par ce type de mariage qui lui assure stabilité et bonheur».*¹⁹²

1.3. La poligamia

Es una diferencia fundamental entre el matrimonio musulmán y el cristiano, es que aquél permite la poligamia al hombre, esto es la teoría ya que el Corán dice que el hombre que puede tener hasta cuatro esposas, debe tratar a sus cónyuges con total igualdad, esto en la práctica es imposible, por lo que se puede entender que en realidad no sólo no aprueba la poligamia sino que pone unas condiciones para ejercerla imposible de cumplir, lo que es tanto como prohibirla:

«Si no teméis ser capaces de tratar justamente a las huérfanas, casaos con otras dos, tres o cuatro mujeres que sean lícitas para vosotros; pero teméis que no vais a ser capaces de tratarles con justicia entonces casaos con sólo una...; esto será más conveniente para impedir que cometáis injusticias»(Sura IV:Ayat 3).

Notamos que el texto coránico y la tradición profética permiten al hombre satisfacer sus apetitos sexuales. La posibilidad de reunir bajo un solo techo varias mujeres, está para prevenirle del pecado sin tomar en consideración las carencias de la mujer:

«Epousez donc celles des femmes qui vous seront plaisantes,

¹⁹⁰Malek Chebel, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, P.U.F., 1993, p.309.

¹⁹¹Abdelwahab Bouhadiba, *La sexualité en Islam*.Op. Cit., p.156.

¹⁹²Ibid

*par deux, par trois, par Quatre, [mais] si vous craignez
de n'être pas équitables, [prenez-en] une seule ou des concubines !
C'est le plus proche [moyen] de n'être pas partiaux».*¹⁹³

Fatima Mernissi una investigadora marroquí que trata la visión islámica de las relaciones entre los hombres y las mujeres, explica el porque de la poligamia y la repudiación: «*l'objectif reste la satisfaction des instincts sexuels masculins qu'il faut à tout prix préserver du zina.*»¹⁹⁴ En el Islam la frontera entre la poligamia y el concubinato está claramente definida: la primera lícita y la segunda prohibida por la “*šarī‘a*”:

*«De même, l'institution du harem qui était pratiquée en
Orient et qui était loin de respecter les principes
canoniques de l'Islam, fut importée dans al-Andalus
et intégrée au milieu aristocratique ».*¹⁹⁵

Pero lo que reinaba en la Córdoba del sigloXI, era la institución del haram importado de Oriente y intergrado en los espacios aristocráticos.¹⁹⁶ En el *Collar de la paloma*, Ibn Ĥazm manifiesta su oposición a la poligamia como notamos en los versos siguientes:

و لا أحدث الامور بثاني خالقا غير واحد رحمن غير فرد مياعد أو مدان و كفور من عنده دينان» ¹⁹⁷	« ليس في القلب موضع حبيبين فكما العقل واحد ليس يدري فكذا القلب واحد ليس يهوى و كذا الدين واحد مستقيم
--	---

*«No hay en el corazón para dos amados,
ni lo que sigue a lo primero es siempre segundo
igual que la razón, es una , y no conoce
otro Creador que el Único, el Clemente,
uno es también el corazón y no ama
más que a uno, esté lejos o cerca.
La religión no es más que una, la recta,
El que tiene dos religiones es infiel. » (c.6.p.134.)*

La concepción de Ibn Ĥazm en cuanto a la poligamia, es muy marcada por el Dahirismo, es por preocupación moral que este autor aspira a mejorar el carácter humano que sin la pasión nunca llegará a este mejoramiento. Para realizar esto, hay que utilizar todos los medios, entre ellos, la filosofía y el derecho musulmán. Está contra la poligamia, en el *Tawq* el hombre que cree amar dos mujer:

*«se trompe, car il ne serait plus question alors d'amour,
mais de désir c'est de là que vient la confusion de
celui qui prétend aimer deux personnes différentes,
ceci n'est plus amour mais désir, comme nous avons
cité auparavant. Il est amour par métaphore et non
effectivement. La personne humaine a tellement de*

¹⁹³ Denise Masson, *Le Coran, Traduction*, France, Gallimard, 1980.

¹⁹⁴ Fatima Mernissi, *Sexe, idéologie, islam*. Op. Cit., p.51.

¹⁹⁵ Ibid

¹⁹⁶ Abd Allāh Benaissa, «La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI^{ème} siècle au fil de l'épître Tawq al-Hamâma d'Ibn Hazm de Cordoue », Op.Cit., pp.3-18.

¹⁹⁷ V.: *El collar*, c.6, p.93.

*préoccupations spirituelles et temporelles qu'elle ne peut pas s'occuper de deux amours».*¹⁹⁸

Pero la realidad social cordobesa de la época no obedece a este reglamento. Nuestro estudio recuerda las condiciones psicosociológicas y literarias en que se encontraba gran número de mujeres andalusiés y en particular las cordobesas. Tawq al-Ĥamāma, examina muy cerca, la situación de las que reparten el entorno doméstico y cortés de los dignatarios en los alcazares y casas lujosas, poniendo el acento sobre sus rivales y congéneres, ŷawārī, (esclavas – concubinas) y las qiyān (esclavas-cantoras). Al fin, el autor muestra de una parte, como ciertas categorías de mujeres llegando de las bajas clases sociales andaluzas, podían en poco tiempo escalar la jerarquía social, y de otra, como los discursos y las prácticas del sexo dejaban al hombre muy vulnerable y falible.

1.4. Las mujeres en el alcázar: esposas y ŷawārī

Es bien sabido que un hombre disponga, además de las mujeres con las que se ha casado legalmente, de un número indefinido de concubinas.¹⁹⁹ Esta posibilidad, en la práctica, sólo se ofrece a personajes de un alto nivel económico: no es de extrañar por tanto que abunden las noticias sobre las ŷawārī en la corte omeya. Las mujeres casadas por el régimen matrimonial canónico son mencionadas en forma mucho más esporádica y esto no sólo por razones cuantitativas sino porque en la corte omeya se produce un fenómeno paralelo al de la sociedad ‘abbāsī: las esclavas (ŷawārī) mantienen un nivel de contactos con el mundo masculino mucho más rico y variado que el de las esposas legales. La mujer libre era cada vez más centrada en su papel exclusivo de esposa y madre.²⁰⁰ Como consecuencia, y según observó Ibn Ĥazm en su obra famosa Naqt al-‘Arūs, ninguno de los omeyas fue hijo de mujer libre.²⁰¹

¹⁹⁸ Mounir‘Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d’Ibn Hazm et du traité de l’amour courtois d’André le chapelain*. .Op. Cit., p.45.

¹⁹⁹Sobre este tema, véase, Bousquet, G.H. *La morale de l’Islam et son éthique sexuelle*, Paris, 1953.

²⁰⁰La expansión de este fenómeno fue apreciada claramente por el agudo observador que era al-Ŷāhiz, en su risālat sobre las cantoras, in «Les esclaves chanteuses de Gāhiz », de Pellat, Arabica, X, 1963, p.121-147.

²⁰¹Ibn Ĥazm, Naqt, p.172.

1.4.1. Las mujeres concubinas o *ŷawārī -l-lad̄da*

En su clasificación de las mujeres según sus funciones, ‘Abd al Malik bnu. Marwān en al-‘Iqd al-Farīd de Ibn ‘Abd Rabihi,(VI, p.103) dice: «*Quien desee una ŷāriya para su solaz, escójala berébera*». ²⁰² Se toma como mujer “firās” o “al-lad̄da” ²⁰³ (placer) y cuando dio los hijos, llega a la categoría de Umm walad. La superioridad de la madre educada para satisfacer al hombre sobre la educada para procrear tiene su reflejo, al menos psicológico, en la conocidísima anécdota protagonizada por el poeta cordobés al-Ramādī y que relata Ibn Hāzm en su *Collar de la paloma*. El poeta se enamora locamente de una ŷāriya que se encuentra por las calles de Córdoba con la que se cita para un día que nunca llega porque la joven no acude a la cita. D. Emilio García Gómez descubrió el final de la historia: ²⁰⁴ al- Ramādī descubre un día que su amada no es una esclava, sino la hermana de uno de sus amigos y su amor: «*desaparece como había llegado*». ²⁰⁵

No es extraño constatar pues que las damas de la corte (esposas legítimas) sean enclaustradas en las residencias privadas de toda aspiración libertina ya que el fundamento de la estructura social de la clase dirigente y aristocrática andalusí era de linaje, es decir la salvaguardia pura de la descendencia geológica. Este linaje ha permitido una fuerte persistencia de las tradiciones orientales sobre todo en los espacios aristocráticos andalusíes. Las prácticas esclavistas del concubinato persistieron en la enclava musulmana occidental a pesar de la llamada a la abolición absoluta por los “*Fuqaha*” quienes no cesaban de hacer presión moral sobre las autoridades. Pero éstas se justificaban por el hecho de que el concubinato era un peso cultural ancestral que pesaba sobre la población que por lo demás era particularmente heterogénea.

Fue una tradición propia a los árabes del periodo preislámico, preservada por la gente de oriente. Esta misma tradición iba a conocer un gran trastorno y una prosperidad sin precedentes en la historia social del Andalus. No se podía trazar los límites de las libertades

²⁰² Ver un rápido resumen de estas alianzas en ‘A. Haŷŷī, «Al-Musāhara bayna al- Andalus wa-Isbāniya», Al-Aqlām (III) (šibāt), 1967, p.131-136.

²⁰³ Sālah Jalīš, *La vie littéraire a Seville au XI siècle*, Alger, 1966, p.42.

²⁰⁴ V.: *El collar*, Apéndice IV, pp. 326-327.

²⁰⁵ María Jesús Rubiera, *Oficios nobles, oficios viles*, in *La mujer en al- Andalus*. Op.Cit., p.74.

de acción y de comunicación de las esclavas. Las instituciones mismas no sabían que estatuto acordar a ' *Ummahāt al-Awlād* (madres concubinas) como citar un ejemplo entre muchos.

1.5. El desarrollo de la condición femenina.

Ibn Hāzm nota la paradoja de la sociedad andalusí: la condición servil era en efecto una condición libre para ciertas esclavas, también pone el acento sobre el porque de tal situación. Podemos constatar también en este contexto sociocultural andalusí, una clara evolución del estatuto de la mujer que se traduce por una cierta forma de emancipación femenina de las esclavas que Georges Vajda subraya aquí:

*«Les moins gênées par les interdits sociaux étaient les femmes de condition servile, qui n'étaient après tout, que des hétaires, parfois des prostituées de luxe: les dames "libres" n'étaient pas émancipées du tout».*²⁰⁶

En el capítulo sexto de la versión árabe (p.96), Ibn Hāzm se atreve hablar de amor y de sexualidad como medio de la satisfacción y la vida feliz de la pareja:

«الأعضاء الحساسة مسالك إلى النفوس و مؤديات نحوها»

*«Pues cosas semejantes y parecidas a éstas, cuando acaecen, ayudan a las disposiciones del alma para engendrar el amor, porque los órganos corporales sensibles son caminos que llevan a las almas y que en ellas van a parar».*²⁰⁷

Prueba de ello es la historia que nos cuenta de un joven de noble y buena crianza que cuando compra una esclava le tiene aversión por lo de sabrido de su carácter. Pero no pasa mucho tiempo sin que aquel desamor se trocarse en un afecto exagerado. Cuando sus amigos le preguntan la causa, les responde de la manera siguiente:

*«Yo soy el hombre en quien dura más el desmayo amoroso. Nunca me canso antes que la mujer, y luego que ella ha acabado, sigo dispuesto no poco tiempo».*²⁰⁸

²⁰⁶ Georges Vajda, Rej, Revue des Etudes Juives, Paris, 1969, p.102.

²⁰⁷ V.: *El collar*, c.6.p.135.

²⁰⁸ Ibid.

Seguimos nuestra búsqueda de los diferentes perfiles de las mujeres en *El Collar* de Ibn Hâzm pasando de la niña, la adolescencia, la esposa legítima luego la esposa en la poligamia y posteriormente la concubina. En esta epístola en que nuestro alfaquí no dice lo todo dado el pequeño volumen de la obra de amor, lo que hemos aprendido son unos aspectos de la condición de la mujer en Andalucía. Ibn Hâzm se retractó voluntariamente de más detalles sobre algunos aspectos sociológicos de sus secretas vidas. El honor y la reputación de la vecindad del barrio podría ser la causa de tal discreción. Pero a pesar de esto, una lectura profunda de la Risāla deja entrever otros perfiles como el de la mujer madre.²⁰⁹

Al abordar la cuestión debemos considerar que en el sistema de valores del Islam medieval la supremacía es de la colectividad, y que la representación de la colectividad, sea política, religiosa, económica, familiar...recae en el hombre, no en la mujer. Esta distribución viene establecida por las leyes islámicas, sobre las cuales traigo a colación las conclusiones de D. Santillana, en sus *Istituzioni di diritto malichita*.²¹⁰

1.5.1. La imagen de la mujer entregada en la estructura familiar

Aquí seguimos tratando el tema de las mujeres, esta vez en otra función de sus roles tradicionales en relación a la familia y al parentesco: sus vínculos de sangre madre/ hija. Dentro de la familia, sobresale su papel como madre, según atestigua también la onomástica árabe desde tiempos antiguos hasta llegar al- Andalus, donde se usaron muchos nombres como los de “*Fātima*” destetadora de hijos, “*Wallāda*” muy paridora, “*Labbūna*”²¹¹ amamantadora. En Argelia, hoy día se evite denominarlas “mujer” o “esposa” y por metonimia se les llama “hijos” o “familia” “al-dār” o “wlādī.”²¹²

²⁰⁹ ‘Abd Allāh Benaissa, Université de Franche-Comté, «La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI^{ème} siècle au fil de l’épître Tawq al-Hamāma d’Ibn Hazm de Cordoue» . Op. Cit., p. 321.

²¹⁰ Roma, 1926.

²¹¹ Labbūna se llamaba la madre del califa Yahyà bnu Hammūd, Ibn ‘Idārī, al -Bayān Muğrib, III, ed. Lévi-Provençal, Paris, 1930, pp.131-132.

²¹² Existe hasta hoy día en nuestra sociedad argelina esta metonimia de «hijos» (Wlādī) o «familia» (al-dār). Para entender este asunto, Veáanse Ibn Marzūk: *El Musnad. Hechos memorables de Abū l- Ḥasan, sultán de los Benimerines*, traducción, notas y estudio por M^a. J. Viguera, Madrid, 1977, p.430; M. Ben Sarifa: *Ibn ‘Amīra*, Rabat, 1966, p.59; Bayān, ed. cit., III, 40; ‘Usāma bnu Munqid: *Des enseignements de la vie. Souvenirs d’un gentil homme syrien au temps des Croisades*, presentación y anotación por A. Miquel, Paris, 1983, 54.

No dan su nombre a los hijos, aunque existen referencias antiguas de poetas orientales que llevaron el nombre de sus madres,²¹³ pero en el occidente musulmán medieval esto ocurre sólo en ocasiones excepcionales, por ejemplo cuando un cronista quiere aludir en un momento dado a un hijo de una madre que protagoniza un acto de poder, como en el caso de la denominación ocasional «‘Abd allāh bnu Farūb».²¹⁴ Otro uso de estas denominaciones es por desconocimiento de padre, o porque la madre haya tenido en la crianza de sus hijos un papel destacado, como le ocurrió al poeta ibn al- Labbāna de Denia (el hijo de la lechera), cuya madre- según evoca Ibn Bassām²¹⁵ - crió a sus hijos gracias a ese trabajo.

1.5.1.1. Tener hijos es muy importante en *El collar*

Ibn Ḥāzīm se ha hundido en el mundo de la mujer hasta los pequeños detalles como tener apetito de algo durante el periodo del embarazo notado en el primer capítulo de la obra:²¹⁶

«se cuenta asimismo de un fisiognomista experto que le trajeron un niño negro nacido de dos padres blancos. Después de haber examinado todos sus rasgos, comprobó que era de ambos, sin duda alguna, y entonces pidió que le llevaran al sitio en que habían cohabitado los padres. Al entrar en la habitación en que estaba el lecho, vio la imagen de un negro en la parte donde recata la mirada de la mujer. Por culpa de esta imagen-dijo al padre- has tenido este hijo» (C.I p.108-109).

Es a través de la procreación que la mujer obtiene el derecho de un reconocimiento, de un verdadero estatuto social: *«puisque les femmes ne sont guère définies qu'en tant que mères»*.²¹⁷

²¹³ Ibn Ḥabīb, «Alqāb al-šu‘arā’ wa-man yu‘raf min-hum bi ‘ummi-hi», Nawādir al-majtūtāt, n^o 5 . El Cairo, 2^a ed., 1973, pp.297-328.

²¹⁴ Ibn Ḥayān : al -Muqtabas, ed. M. Makkī, Beirut,1979, p.114.

²¹⁵ Al-Ḍajīra, VI, 667.

²¹⁶ V.: *El collar*, c. I. p.108-109.

²¹⁷ Camile Lacoste Djurdin, *Des mères contre les femmes, maternité et patriarcat au Maghreb*. Op. Cit., p.106.

1.5.1.2 El hijo varón

Los niños, especialmente los chicos, son una promesa de mayor fuerza: económicamente, porque las fuerzas productivas de la familia se multiplican; políticamente, ya que proporcionan una representación numerosa en el seno de la sociedad; por último, engrosan las filas de los defensores del grupo social tanto contra de la hostilidad y sus peligros, como contra grupos rivales o de los invasores extranjeros.²¹⁸

La virilidad se asimila a la fuerza, al rigor, a la violencia, a veces a la inteligencia.²¹⁹ En consecuencia, es mediante la descendencia masculina, que las mujeres cumplen con los requisitos sociales. Más dan chicos, menos sufren la poligamia o la repudiación; obtienen también el reconocimiento de la familia acogedora. En fin la descendencia masculina las protege contra las vicisitudes del tiempo, como la viudez por ejemplo, que las deja a carga de los hijos hasta el fin de sus vidas. *El collar* contribuye largamente en exponer una imagen positiva de la madre de chico, una imagen gratificante porque asegura a las mujeres una estabilidad y una garantía.

En general la virtud y la honestidad, el reconocimiento y el recato, el ser hacendosa y aplicada, se han dedicado por tradición a las mayores virtudes del sexo femenino en su rol social y familiar de madre, que representa la identidad de un género más fuerte y poderoso. Ser mujer, equivale para la sociedad musulmana, a ser madre. Esta palabra la explica Sau en este siguiente parrafo:

*«la relación entre una mujer y su hija o hijo biológico es relación de origen natural, pero cultural en cuanto observada y nombrada como tal. A partir de ellas se establecieron las primeras relaciones humanas (...) no hay más filiación que la sanguínea o uterina con las madres. Ellas son el referente cultural de todos los individuos».*²²⁰

²¹⁸ Ibid, p.302.

²¹⁹ Abd al-Ĥaq Serhane, « Le sillon de la misogynie », Être femme au Méditerranée et au Maghreb du mythe à la réalité. Op.Cit., p.28.

²²⁰ Sau Victoria, *Diccionario ideológico feminista*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 172.

Este destino unilateral e inexorable puede ser señalado como algo natural y biológico, como tradicional y pare de costumbre. Es común a todas las mujeres sin distinción. La sociedad respeta a la mujer en este rol. Muchas mujeres se sienten realizadas siguiendo en todo momento las pautas inscritas en el modelo cultural establecido desde su más tierna infancia a través de la primera socialización. Es el personaje femenino que es el más benignamente dibujado y bien tratado por la sociedad en general. En *El collar* este personaje aparece cuatro veces. Ibn Házim se refiere a la madre en estas pocas ocasiones cuando por ejemplo menciona a la madre de 'Atika en el capítulo veinte ocho: «*Su madre y todas sus esclavas me contaban [...] que ella tampoco fue de otro hombre*» y cita a Tarūb (أم عبد الله), la madre de 'Abdu Allāh, Gizlān (أم عثمان والقاسم مطرف) la madre de 'Uṭmān y el Qāsim al-mutarraf.²²¹

Por consecuencia, a través esta producción literaria parece que el, papel educador de la madre es mantener la sujeción de la chica a la dominación masculina. Pone todo en ejecución para aprender a su hija someterse a la autoridad del padre y de los hermanos, preparándola a la autoridad del marido. Por lo que se refiere a la educación del chico, el role de la madre será igualmente decisivo para reproducir la dominación masculina. Se afana a iniciar a su hijo desde su pequeña niñez a su papel de hombre viril que sabe valorizar su autoridad, y como guardián y protector del honor del linaje. A través de la educación que las madres dan a los chicos y a las chicas, éstas se revelan las perfectas conservadoras de las normas sociales y las estructuras patriarcales donde las mujeres están sometidas a una autoridad viril institucionalizada. Así el reconocimiento social de la supremacía de los hombres sobre las mujeres está retransmitido por la educación maternal:

*«...la mère jouant en même temps un rôle important dans l'enseignement de l'humilité et de la soumission de sa fille à la virilité de l'homme puisque ayant subi le pouvoir masculin dans sa jeunesse elle est la reproductrice idéale ».*²²²

²²¹ V.: *El collar*, c.1.p. 102.

²²² Souad Khodja, « Les femmes musulmanes et le développement », *Annuaire de l'Afrique du nord*, XVIII-1979, Paris, C.N.R.S, 1980, pp.127-132.

Dotándose de un poder divino caracterizado por su bendición o maldición, la madre adquiere de este hecho una autoridad última: quien no conoce el Hadiz del profeta: «El paraíso se encuentra bajo las piernas de las madres». (الجنة تحت أقدام الأمهات).

Para concluir esta parte sobre el ideal femenino, parece que *El collar*, contribuye a exportar un arquetipo de la feminidad cordobesa de la edad media. Esta obra trata de todo un sistema de valores áraboislámicos que moldea las estructuras simbólicas y subjetivas y forma el origen de las representaciones de la feminidad. En esta sociedad de estructura agnática, mestiza y de diferentes etnias, el deseo de la chica está raramente expresado, su venida a este mundo no está felicitada salvo si la familia tiene un número ya suficiente de chicos. La evocación de la niñez femenina en *Tawq al-Ĥamāma* es casi inexistente, se nota que el mundo femenino que invade esta obra concede poco espacio a este periodo propio de este sexo.

Como en la realidad, esta edad de la chica está larvada, el discurso del Collar va a pasar a su adolescencia donde la función determinante de la chica vuelve utilitaria. Niña-adolescente, es la imagen oscura y embrollada que la obra invierte. Así, las presentaciones de la feminidad en *El collar*, aparecen a través de la integridad física (virginidad), el casamiento y la fecundidad en varones. Presas en este esquema cultural valorizando estas normas, las mujeres en la parte siguiente, intentan desmitificar estas estructuras. Esta imagen idealizada no se mantiene mucho tiempo en *El Collar* porque este texto la rompe revelándonos una esposa madre que comete el adulterio.

1.5.2. La gravedad del adulterio

Ibn Ĥazm sigue explicando que este ser tan respetado en la sociedad andalusí, puede pecar y lo demuestra en el capítulo de castidad cuando un mancebo bello de rostro visitó a un amigo suyo, el dueño de la casa atardeció por una urgencia, su mujer sintió nacer en su alma deseos de aquel mancebo y se le declaró y solicitó: «no había con entrambos más tercero que Dios Honrado y Poderoso. El joven se sintió atraído por ella»²²³. Nuestro alfaquí no se detiene en denunciar situaciones malintencionadas, sino envía a la mujer pecadora el mensaje siguiente: si lo hace pues el castigo es muy tajante:

²²³V.: *El collar*, c.30. p.316.

«Daréis a la adúltera y al adúltero cien azotes a cada uno.
No os entre compasión por ellos en el cumplimiento del
precepto de Dios, si es que creéis en Dios».²²⁴

«الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة و لا تأخذكم بهما رافة في دين الله ان كنتم تؤمنون بالله»²²⁵

Si Dios Honrado y Poderoso dispuso que para la acusación de adulterio se necesitasen cuatro testigos, y no los dos que son menester en los demás casos, no lo hizo sino para velar porque esta aberación no se corriera entre sus siervos, por lo grave que es:

«و ما جعل الله عز و جل فيه أربعة شهود و في كل حكم شاهدين الا حياطة منه ألا تشيع الفاحشة في عباده، لعظمتها و شنعها و قبحها»²²⁶

La mujer adúltera que ‘Alī, Dios esté satisfecho de él, la apedreó y flageló en *El collar*, era casada.²²⁷ Existe un asentimiento común de todo el pueblo musulmán fiel, que no es lícito verter la sangre de un hombre musulmán sino por cuatro motivos: la apostasía de la fe; la aplicación del talión, que obliga cobrar vida por vida; el hacer guerra contra Dios o su Enviado, con las armas en la mano y moviendo desórdenes en el país, siempre que el rebelde haga frente, pues no es así cuando huye y «*el adulterio después del matrimonio.*»²²⁸

«لا يجل دم امرى مسلم الا بكفر بعد ايمان، أو نفس بنفس، أو بمحاربة الله و رسوله يشهر فيها سيفه و يسعى في الأرض فسادا مقبلا غير مدبر، و بالزنا بعد الاحصان»²²⁹

Todo ese castigo es para las personas que practican la fornicación estando casadas, *El Collar* sigue revelándonos que existe otro castigo esta vez está reservado a las personas que calumnian a las mujeres honradas. Se hace eso para proteger las mujeres y para mostrar el grado de respeto que el Islam otorga a la mujer, IH tomándolo de Mālik(Dios lo haya perdonado) nos informa que en el Islam la pena de muerte anula cualquier otra pena, quitada la calumnia de adulterio, pues en ella fuerza es que aquel a quien hay que matar sea primero azotado y luego muerto:

«لا حد في الإسلام الا و القتل يغني عنه، الا حد القذف، فانه ان وجب على من قد وجب عليه القتل حد ثم قتل»²³⁰

²²⁴ Esta Sura [XXIV,2] figura en *El collar* en el c.29.p.304.

²²⁵ Ibid.c.29.p.291.

²²⁶ Ibid.c.29. p.294.

²²⁷ Ibid.c.29.p.306.

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.c. 29.p.293.

²³⁰ Ibid.c. 29.p.295.

Dice Dios Altísimo que los que:

*«calumnian a las mujeres honradas, que no se cuidan de las apariencias, pero son creyentes, malditos serán en este mundo y en el otro, y tendrán terrible castigo».*²³¹

Dios Altísimo dice también en su Corán sagrado:

*«A los que calumnian a las mujeres honradas y no pueden luego presentar cuatro testigos, dadles ochenta azotes y no volváis a aceptar su testimonio, pues son depravados, quitados los que se arrepienten».*²³²

Estas aleyas, son muy indicadoras de la gran consideración que la religión musulmana otorga a la mujer casada que no es pecadora como hemos visto anteriormente. Ibn Hâzm alude a estos versículos, para apoyar su pensamiento acerca del valor sagrado del casamiento como protección de este ser para no venderse en el mercado andalus de su época como cualquier mercancía. También lo hace para recuperar a las mujeres mismas que pecan y advierte a las que pueden obedecer a Satán.

En este contexto Ibn Hâzm sigue sacándonos un hadiz del enviado de Dios (Dios lo vendiga y salve) para mostrarnos hasta que punto la calumnia de adulterio proferida contra las mujeres, está considerada como pecado supremo. De Abū Hurayra el Enviado de Dios (Dios lo vendiga y salve) dice: Evitad los siete pecados mortales. Le preguntaron: ¿Cuáles son, oh Enviado de Dios? Contestó: El politeísmo; la hechicería; el matar al semejante que Dios hizo sagrado, no siendo con justa causa; la usura; el despojo de los huérfanos; la huida en el día de la batalla, y : *«la calumnia de adulterio proferida contra las mujeres honradas, que no se cuidan de las apariencias, pero que son creyentes»*²³³, ²³⁴ «و قذف المحصنات الغافلات المؤمنات»

²³¹Esta Sura [XXIV, 23] figura en *El collar* en el c.29.p.309.

²³² Sura [XXIV, 4-5].

²³³V.: *El collar*, c.29.p.309.

²³⁴Ibid. c.29.p.296.

Nuestro teólogo, didáctico y educador expone en su *Collar* todas estas sentencias contra el adulterio, porque este último, conduce al deshonorado del hogar y a la separación de la pareja, hecho que Dios reputa grave. Si el instinto sexual no hubiese tan arraigado en el hombre, que no está seguro de ser vencido por el pecado, Dios no hubiera sido tan rígido con los casados. Esto, es tanto en nuestra ley islámica como en las antiguas reveladas por Dios Honrado y Poderoso. Vemos de resalto la gravedad de este asunto y el porque de tanta extremosidad del poderoso Dios.

1.5.3. El divorcio

El Islam no desaconseja el matrimonio por el contrario, lo considera conveniente tanto para hombres como para mujeres. En el matrimonio islámico (nikāḥ) la mujer contrae determinadas obligaciones respecto a su marido, a cambio de recibir de éste la dote y la *nafaqa* (todo aquello que es necesario para vivir: comida, alojamiento, ropa, etc.). Para que el contrato matrimonial comience a producir efectos debe consumarse la unión. Una importante variante del matrimonio islámico es que no es indisoluble, pero no sólo es el hombre el que puede solicitarlo, también la mujer tiene la capacidad de hacerlo (sura 2, ayats 224 y 226).

Cuando el Islam ha establecido el orden sexual, no ha otorgado un papel secundario a la mujer como suelen entender ciertos críticos, sino existen ciertamente recomendaciones que se refieren a las necesidades sexuales de la mujer: ganas reconocidas. El derecho jurídico islámico otorga a la mujer pedir divorcio si su marido no la lleva a la satisfacción sexual durante cuatro meses.²³⁵ Existen otras causas por las que la mujer podía solicitar el divorcio como:

- Que le compre el repudio al hombre.
- Incumplimiento de algunas de las cláusulas del contrato matrimonial, y a través de una resolución judicial.
- Se haga difícil o repugnante la vida marital.
- Por ausencia injustificada del marido.
- Enfermedad incurable (la escuela malikí añadió bastantes enfermedades).
- Malos tratos incluso las injurias de palabra.
- la negligencia en sus deberes conyugales.
- Impago de la suma necesaria para mantenerle hogar.

²³⁵ Malek Chabbel, « Mères, sexualité et violence », *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*. Sous la direction d'Andrée Dore-Audibert et Souad Khodja, Paris, Karthala, 1998, p.53.

Es sabido que en la sociedad musulmana, el marido es libre de repudiar²³⁶ su esposa debido a su esterilidad o es simplemente incapaz de producir hijos varones. Nuestro corpus presenta casos de repudiación provocados por espíritus malintencionados. Si se trata de una triple repudiación, la mujer no tiene el derecho de reintegrar su domicilio conyugal. Tiene que contraer otro matrimonio que deberá imperativamente consumir. A propósito de eso Abdelwahab Bouhadiba nos dice:

*«Une troisième répudiation est toujours définitive et les époux ne sauraient plus cohabiter ensemble. A moins que l'épouse n'ait été épousée puis répudiée par un tiers. Cette opération s'appelle le tahlīl: la licitation sexuelle. Bien entendu ce mariage ne saurait être fictif ou de complaisance ».*²³⁷

La repudiación como acto de voluntad unilateral, deja la esposa a la merced de su cónyuge. Totalmente desprovista, ésta condenada por anticipado por una sociedad caracterizada por la preponderación del varón sobre los miembros del sexo opuesto.²³⁸ Lo que debemos notar en una secuencia del *collar*, que en nombre del código del honor, la menor sospecha por parte del marido puede llevarle a romper la relación matrimonial sin necesidad de justificarse. Es indigna y escandalosa la facilidad con que puede disponerse de su mujer y hasta ni justificar su decisión.

*«En fait, le mariage ne saurait être en aucune façon la consécration d'un couple, ce qui est une vision européocentriste. Le mariage n'est pour la femme comme pour l'homme qui sont mariés dans cette société qu'une étape qui permettra d'accroître la famille patriarcale, et, pour la femme, un passage obligé pour atteindre la maternité».*²³⁹

²³⁶En el derecho musulmán, la repudiación permite al hombre de despedirse de su esposa con una decisión unilateral: “antī tāliq” (estás repudiada).

²³⁷ Abdelwahab Bouhadiba, *La sexualité en Islam*. Op. Cit., p.28.

²³⁸Soraya Naamane Guessous, *Au-delà de toute pudeur. La sexualité féminine au Maroc*, Casablanca, Karthala, E.D.D.I.F., 1991, p.137.

²³⁹Ketty Lazaris, *Les familles, les mères dans la Méditerranée européenne, être femme au Maghreb et en Méditerranée, du mythe à la réalité*, Paris, Karthala, 1998, p. 218.

Ibn Hâzm nos cuenta que conoce a un gobernador que repudió su mujer porque le dio la gana hacerlo. Ésta no cesaba de llorar hasta volver muy flaca, no vivía más de un mes tras su repudiación, la tristeza y la melancolía la importaron: « *Lo jura por Dios que nunca le ha olvidado a pesar de que no tenía ninguna razón para apartarle. No vivió tras eso que un corto tiempo y murió*»²⁴⁰. Como se puede observar, son múltiples las causas que pueden aducir la mujer para separarse de su marido; no obstante esto no quiere decir que la mujer tuviera la misma facilidad que el hombre para repudiar a su pareja, el marido le basta con decir de palabra, ante dos testigos, “te repudio”, para que el divorcio fuera efectivo.

En la sociedad islámica no es solamente la mujer divorciada o repudiada que sufre el desprecio de la sociedad, la soltera padece también de la burla social más cruel y amarga. Es la mujer que a determinada edad no ha ingresado en la institución del matrimonio. La soltera se entiende como un castigo, un pesar o como una desgracia. *Tawq al-Ĥamāma* nos resalta también la imagen de la mujer viuda adolorida, como desvalida por el interés emocional y el cambio brusco que ha acontecido en su vida. Es el caso de ‘Ātika la mujer del hermano de Ibn Hâzm. Es una imagen que inspira a la vez caridad y respeto, aunque en general la sociedad la margina.

La que sí está mal tratada en el habla popular árabe y en ocasiones se llega a un sarcasmo excesivamente cruel hacia ella, es la divorciada. Entonces la viuda es uno más de los personajes del sexo femenino vilipendiados por la sociedad, en *El Collar*, Ibn Hâzm la representa como persona muy fiel. La libertad de la que gozan estas mujeres parece molestar la sociedad, y cuando se advierte se oculta la burla y el desprecio para desmoralizar, hacer creer que se trata de una situación desgraciada.

En conclusión y a través de este capítulo, hemos intentado extraer los diferentes estatus femeninos que Ibn Hâzm nos transmite en su *Collar*. Constatamos que el lenguaje del *Collar* pone en evidencia la imagen de la protagonista “mujer” en sus diferentes funciones sociales: hija, esposa, madre, soltera, viuda...etc y vierte sobre ellas un estereotipo negativo. Reflejan escrupulosamente una realidad existente en la sociedad andalusí donde el casamiento se fundamenta en principios de la ética musulmana, un orden establecido e inmutable.

²⁴⁰ Mounir ‘Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d’Ibn Hazm et du traité de l’amour courtois d’André le chapelain*. Op.Cit., p.75.

Unos mensajes del *Collar* empujan a que las mujeres se cumplan con el supuesto ideal social del matrimonio y cumplir la tarea de la madre, ama de casa. Hemos intentado mostrar también que la vida de esposa de donde la mujer puede sacar dignidad queda muy precaria: está sin cesar amenazada por la poligamia o la repudiación. Pero la mayoría de las citas del *Collar* se refieren no a las mujeres libres sino a las esclavas como personajes muy presentes y componen en gran parte el corpus de las mujeres que estarán mencionadas en el siguiente cuadro con sus perfiles: unas veces amadas delimitando sus amantes y otras amantes acompañadas de sus amados.²⁴¹

1.6. La mujer amada

Amante	Amada
Abū ‘Āmir Muḥammad ibn ‘Āmir	‘Afrā’
Abū Sārī ‘amār ibn ziyād, mawlā de Hišām II (al-Mu’ayyad) (1008-1009)	Yāriya
Un muchacho noble	Una esclava
Un mancebillo, de los hijos de secretarios de la corte	Mujer de la corte, de elevada condición y de noble cuna.
Una persona que Ibn Ḥazm con	Mujer de cuello corto

²⁴¹La presencia de la mujer como personaje activo en el trama discursivo de *Tawq al-Ḥamāma* es notoria en los capítulos respectivamente enumerados: c. 5.p. 128 y 130, c.6. p.135, c.7I. p.138, c.8 p.141, c.9.p.157, c. 13. p.159, c.14. p.163-164, c. 17. p.173, c.18.p.180, c.19.p.182, c. 20. p.191-192, c. 21. p.211, c.22.p.218, c.23. p.228, c.24 .p. 228, c.25. p.244, c.26.p.255-256, c.27 p.263, c.28.p.275-80-81, c.29.p.291-301-302, c.30.p.317.

Otro	Muchacha baja
Otro	Yāriya que tenía boca rasgada y graciosa
Quien conoce Ibn Ḥazm	Yāriya
Un mancebo	Una esclava
Hombre muy principal	Muchacha muy guardada
Mūsa ibn ‘Āsim ibn ‘Amr	Yāriya
Mūsa ibn ‘Āsim ibn ‘Amr	Una esclava
Un hombre	Una esclava suya
Sa‘īd ibn Mundir ibn Sa‘ī d Imām de la mezquita de Córdoba en tiempo de al- Ḥakam II	Una esclava
Dos jóvenes	La misma mujer “wāḥid”
Un mancebo de bello rostro, de linda presencia	Mujer muy principal y de clase alta

Un mancebo de una señora rica	Una esclava de señora rica
Ibn Hâzm	La que posee su corazón
Un mancebillo hijo de un hombre principal	Una esclava
Un individuo	Una mujer que habitaba las casas vecinas
Hombre principal y de buena cuna amigo de Ibn Hâzm	Una esclava
Uno de mis mejores amigos	Una esclava
Un cierto secretario	Una mujer
Ibn Hâzm	Nu'm
Noble mancebo hijo de un príncipe	Una esclava
Cuyo nombre no puedo decir	Una hija de la encargada de una de las alhóndigas de Bagdad
Ibn Hâzm	Esclava que se había criado en su casa
Hermano de 'Abd Allāh ibn Yahyà ibn Aĥmad	Esclava

Abū bakr Hermano de Ibn Ḥāzm	‘Ātika
Un mancebo hermoso	Una mujer en que confía Ibn Ḥāzm
Ibn Ḥāzm	Una muchacha de las que se crió con él en su casa
Anónimo	Una mujer que Ibn Ḥāzm conocía
Jalef, libertino de Yūsuf ibn Qamqām el famoso general que se subleó con Hišām ibn Sulaymān ibn Nāsir ²⁴²	Su esclava cordobesa
‘Abd al-Raḥmān bnu Mu‘āwiya	Da‘jā’
‘Abd al-Raḥmān bnu al-Ḥakam	Farūb ‘Umu ‘Abd-Allāh
Moḥammad bnu ‘Abd al-Raḥmān	Ġizlān
Al-Ḥakam al- Mustanṣir	Sobḥ ‘Umu Hišām al-Mu‘ayyad
Nizār bnu Mu‘id gobernador de Egipto	Esclava
Al-Muẓaffar bnu ‘Abī ‘Āmir	Wāḥid hija de un jardinero de cementerios

²⁴²Se trata de la fracasada y trágica batalla ocurrida en junio de 1009 entre Hišām ibn Sulaymān ibn Nāsir y Moḥammad II al-Mahdī.v.: Levi -Provençal, *l’Espagne musulmane*. I Cairo, 1944.p.481.

Un mancebo conocimiento de Ibn Ḥāzm	Anónima
Hātim 'Abū l- baqā'	Anónima
'Abū l- Sari 'Amār bnu ziyād el esclavo de al-Mu'ayyad	Esclava
Yūcef bnu Hārūn al-Ramādī	La esclva Jalwa
Un mancebo de los ricos y los literatos	Esclava
Ibn Ḥāzm	Esclava rubia
Un mancebo de la nobleza que Ibn Ḥāzm conoce	La esclava Maqsūra
Mancebo	Esclava
Ibn Ḥāzm	Esclava
Amigo de Ḥāzm	Esclava
Amigo de Ḥāzm	La novia del amigo de Ibn Ḥāzm
'Abū l-walīd Aḥmad bnu Muḥammad bnu 'Ishāq al-Jāzin	Anónima

Hombre muy culto	La hija del agente de la postada
Marwān bnu Yahyà bnu Ahmad bnu haydar de buen linaje	Esclava Qatr al- Nadà
Hermano de ‘Abdu l-Allāh bnu Yahyà	Mujer Bagdādī
Un andalusí	Escalva
Un fidedigno que Ibn Ĥazm conoce	Esclava noble y literata
Abū Bakr Moḥammad, hijo del visir ‘Abd al-Raḥmān ibn al-layṭ	Esclava que amaba y que dejó en manos beréberes.
Un mancebo de los protegidos	Anónima
Ibn Ĥazm	Esclava de una mujer que conoce

Como se manifiesta, la parte amante de la mujer la representan categorías sociales diferentes comprenden los califa, los visires y el público vulgar o el populacho. Ibn Ĥazm mismo formaba parte de estas anécdotas con nueve historias interesantes, pero la que marcará el *Tawq* para siempre, es su relación con *Nu‘m* que dejó alta frecuencia a lo largo de la obra. Es muy evidente también, en esta clasificación de la mujer amada, que la *yāriya* predomina. Este cuadro revela también la vacilación de Ibn Ĥazm entre declarar y encubrir los nombres de estas amadas dada la dificultad de este asunto. El cuadro siguiente demuestra una clasificación de las mujeres amantes y sus clases sociales también, los amados aquí vienen cada cual con su afiliación y sus posiciones sociales.

1.7. La mujer amante

La mujer amante	El amado
Una doncella, hija de un general, de buen linaje, hermosa y noble	Un mancebo, que era muy amigo de Ibn Hâzm e hijo de un secretario
Una mujer	Ibn Sahl al-Hâÿib
Esclava que ibn Hâzm conoció	Hombre principal
Una mujer	Ibn Sahl al-Hâÿib
Esclava	‘Abd al-Rahmân bnu Mu‘âwiya
‘Afrâ’	Abî Moĥammad bnu ‘Āmir
La hija de Zakariya at-tamīmī	Yahyà bnu Moĥammad
Esclava sublime	Su señor
Una mujer	Sulaymân bnu ‘Ahmad el poeta
Esclava hija de los altos funcionarios(jefes militares)	Un mancebo de los secretetarios
Esclava	Yahyà bnu Moĥammad bnu Aĥmad bnu ‘Abbās
Esclava	Su señor

Se conoció de la mujer árabe, su guarda del amor por gallardía y desdén, estas dos características marcaban su personalidad durante largo tiempo. Es porque la poesía de la *ŷāhiliyya* no citó a la mujer solicitante del amor, con la excepción de la poesía erótica de ‘Umar bnu Abī rabī‘a. Pero la andalusí vivía con más libertad:

«استطاعت أن تعيش الحياة بزخمها و ميولاتها في ظل بيئة جديدة لم ترتبط تقاليدھا الى حد ما بأثقال و قيود ارتبطت بها بيئة الشرق، فأحبت بل وسعت الى الرجل و جاهرت بمجونھا، و لعل خبر و لادة بنت المستكفي و شعرھا يغني عن كل تعليق».²⁴³

Estos ejemplos emanan en su mayoría de *ŷawārī* si eceptuamos la hija de Zakariyyā ibn Yahyà y la hija de los jefes militares. Las diferentes lecturas de *Tawq al-Ĥamāma*, nos han pagado atención a que la mujer viene algunas veces amante y otras amada. Pensamos que el mejor ejemplo que Ibn Ĥazm citó de este tipo de relación, es el amor mutuo entre su hermano Abā Bakr y ‘Ātika bint Qind que eran un modelo rarísimo de la lealdad.

Estos cuadros son muy indicadores sobre la importancia que Ibn Ĥazm otorga a las mujeres en su *Tawq*, pues en treinta capítulos de que consta su epístola, las mujeres mayoritariamente esclavas populan veinte tres de ellos, es decir noventa por ciento. Son cifras muy reveladoras de la presencia femenina en *El collar*, una presencia calificada de muy variada física y mentalmente. Conciene la cuestión de las esclavas como fenómeno social, se impone con agudeza a lo largo del texto de Ibn Ĥazm dado que la mayoría de las anécdotas giran en torno a ellas.

El collar trata mucho más a *ŷawārī* que a mujeres libres, es naturalmente Ibn Ĥazm quien se ocupa con más detenimiento de este tema, aunque hace constar que la discreción le impide, por desgracia para nosotros, extenderse en este asunto al referirse a la familia omeya. En los apartados siguientes vamos a descubrir estas esclavas en su cotidiano con lo real y subjetivo de la vida lejos de la imagen estereotipada de la edad media.

²⁴³ Afif Barbouche, Facultad de ciencias humanas y sociales, «Al -Mar‘a f ī Tawq al-Hamā, Rachafāt Ibn Ĥazm al-andalusiyya», Maŷallat al-‘Ibdā‘ wa l-‘Ulūm al-insāniyya», número 59, volúmen,15, febrero de 2006.pp.106-111.

1.8. Definición de *yāriya*

Las fuentes históricas y literarias de toda la edad media arabo andalusí no nos informan claramente sobre la situación real de la mujer andalusí, a causa de la precariedad documental, paralelamente a eso nos hemos apoyado aquí sobre Lisān al-‘Arab²⁴⁴ que define la *yāriya* como muchacha:

«الجارية في "لسان العرب" هي الفتية من النساء بيذة الجارية والجراء والجري، أي الصبا و نجد" المصباح المنير" للفيومي يشير إلى دلالات أخرى متوسعا في المعاني: "الجارية السفيينة سميت بذلك لجريها في البحر و مذهب قيل للأمة جارية على التشبيه لجريها مستخرجة في أشغال موالها. و الاصل فيها الشابة لخصتها ثم توسعوا حتى سمو كل امة جارية و ان كانت عجزا لا تقدر على السعي تسمية بما كانت عليه. و لعل القسم الاول هو الغالب في الكتاب و لا نستغرب ذلك في بلاد الأندلس حيث شاع اقتناءهن و حرص على تثقيفهن و تأييدهن لا يقمن على تربية الأمهات و نشأة ابن حزم و خبر رعية للجارية نعملخيد رديل على ذلك.

1.8.1. La esclava en el Islam

En árabe la esclavitud en el sentido comercial del término quiere decir «al-riqq», y en el sentido de avasallamiento «al-‘ubūdiyya». En cuanto al vocablo de «*yāriya*», pues adquiere socialmente y extensivamente el sentido de esclava. Este tipo de mujeres se compraban y se vendían libremente, con el precio de quien ofrece más según la belleza física de la esclava o según sus valores artísticos. Esta práctica era símbolo de honor en los grandes centros urbanos de las civilizaciones árabes como Bagdad, Damasco, Qayrawān, Fes y Córdoba. Ocurre que las ventas se hacen clandestinamente a petición de un dignatario rico, cuando se trata de esclavas nórdicas donde el color de la piel y del pelo era muy raro en al- Andalus.

Había esclavas que representaban la doble particularidad de ser al mismo tiempo la doméstica y la concubina. Es imprescindible notar que en todo el Corán no hay ninguna huella relativa al término «*yāriya*». Sería entonces lógico admitir que este fenómeno social se ha heredado del periodo preislámico y que no tiene ningún lazo directo con las tradiciones islámicas propiamente dichas. El Islam en efecto, no puede tolerar cualquiera degradación de la dignidad humana. Pero ha aceptado un cierto tipo de mujer que se denomina «al-ama».

²⁴⁴ Lisān al-‘Arab, c.3 p.38.

Leimos en el Corán: «وَأَمَّةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ»²⁴⁵

«Una esclava creyente vale mejor que una mujer libre politeísta aun cuando os guste».²⁴⁶ Socialmente “al-ama” no se compra ni se vende, esta únicamente sometida a una condición doméstica sin ninguna forma de autoridad del señor según la exégesis islámica. Tiene también la posibilidad de exigir de su dueño su liberación sin condición. Nuestra concepción a propósito de esto, concuerda con la de ‘Abd Allāh Ben ‘Īṣā, en su estudio sobre la mujer andalusí del siglo XI, cuando dice que el Islam no podía abolir definitivamente el fenómeno de la esclavitud y establecer un orden nuevo conforme a su ideología:

*«En effet, le contexte psycho-socio-culturel arabe ne lui permettait guère de procéder à une abolition catégorique. Mais, il espérait assouplir d’abord sensiblement, et ensuite considérablement, la condition sociale des esclaves en faisant respecter plusieurs de leurs droits jusqu’à l’obtention d’un affranchissement définitif et irrévocable. Le Coran, lui, recommande vivement et implicitement l’affranchissement des esclaves quelles qu’elles soient leurs origines. L’Islam part de l’idée que les gens sont tous les serviteurs de Dieu qui est leur Seigneur et Maître. Salah Ad-dîne Kechrid nous dit que celui qui accepte d’être l’esclave de Dieu n’a d’autre maître que Lui et celui qui se rebelle contre cette servitude transcendante devient en réalité le vil esclave des gens faibles et mortels comme lui, il est donc esclave au deuxième degré.»*²⁴⁷

²⁴⁵ V.: *El collar*, c. 2, p. 221.

²⁴⁶ N.B: La trad. Es nuestra.

²⁴⁷ ‘Abd Allāh Ben ‘Īṣā, « La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI siècle au fil de l’épître Tawq al-Hamāma d’Ibn Hazm de Cordoue ». Op.Cit., p.6.

1.8.2. Las esclavas en el occidente musulmán del siglo XI

En efecto, la esclavitud femenina ha conocido un recrudecimiento relativamente importante en el siglo X. Debido eso a las inmigraciones masivas llegadas tanto de Oriente como de África negra y hasta de países nórdicos. Se habla incluso de correría de esclavas : «*il s'agit des pratiques sociales consistant à faciliter le règlement des impôts moyennant l'octroi et la livraison des esclaves. Pierre Guichard parle d'elles comme de véritables entreprises*». ²⁴⁸

En cuanto a la venta de estas esclavas pues F. de la Granja nos explica en su obra intitulada *La venta de la esclava en el mercado en la obra de Abūl-Baqā' al-Rundī*²⁴⁹, que por muy alto que fueran los precios de las *yāwārī*, no hay que olvidar que se había invertido en ellas mucho dinero, puesto que se les había dado una educación esmeradísima. En este sentido, los casos mejor conocidos son quizá los de las mujeres de 'Abd al-Raḥmān II, las famosas cantoras Fado, 'Alām y Qalam; de esta última se dice también que era versada en la poesía, historia y literatura.²⁵⁰ Según Manuela Marín, la *yāriya* era: «*lectora, escritora, gramática, lingüística, literata, retórica y conocía los divanes de la poesía anteislámica, preislámica y andalusí; era poetisa, cantora...*». ²⁵¹

En las crónicas hispanoárabes aparecen mencionadas servidoras y esclavas, que completan el entorno doméstico de los grandes personajes. Muchas veces, las esposas y las madres de los soberanos fueron esclavas,²⁵² y por ello asoman a la historia, al menos con sus nombres, los cuales suelen ser expresivos del papel ornamental y grato que les correspondía: “Layma” Limón dulce, “Šams” sol, “Radiyya” gozo, “Muryān” coral. El número de las esclavas en las grandes casas es símbolo de poderío y riqueza: 6.314 mujeres llegó a haber en Medina al- Zāhira, entre esposas y concubinas, familiares y servidoras.

²⁴⁸ Pierre Guichard, *Al-Andalus estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barral, Barcelona, 1976, p. 115.

²⁴⁹ V.: Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid, 1965-1966, reprod. en su libro: *Maqāmas y risālas andaluzas*, Madrid, 1976, 139-171. J. Valvé: «Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba», *Actas II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid, 1985, pp.565-578.

²⁵⁰ Ibn Abbār, *Al-Takmila*, Ed. Alarcón. pp.28-53 y 28-54.

²⁵¹ V.: «*Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba*». *La mujer en al- Andalus*. Op. Cit., p.121. A propósito de este tema es interesante ver Muqtabis (Ed. Makkī), p.267.

²⁵² Además de los trabajos de CH. Verlenden sobre la esclavitud medieval, puede verse el de J. HEERS: *Esclaves et domestiques au Moyen Âge dans le monde méditerranéen*, Paris, 1981. Véanse ejemplos sobre al-Andalus en Ibn 'Idārī. Op. Cit., II, 140 y 145.

Las esclavas eran de dos tipos: criadas (ġawārī al- ġadam) y destinadas al placer (ġawārī lađđa)²⁵³, que tenían a la vez sus propias criadas.²⁵⁴ Como hetairas (ġawānin) refinadas o como cantoras (profesión de lujo), según Ibn Jaldūn,²⁵⁵ éstas aparte de estas actuaciones privadas, en las grandes casas, trabajaban como profesionales, un trabajo con que se ganaban la vida, a actuar en veladas musicales, donde cantaban y tocaban instrumentos y actuaban como bailarines(zaffānūn) y animadoras.²⁵⁶ Refiriéndose a este tipo de esclavas, Ibn Ĥazm nos cita el ejemplo del rey al -Mu'tamid quien se enamoró de la lavadora del río o al-Muẓaffar quien se encaprichó por la hija del jardinero de su alcazar porque la muchacha había sido «*educada en las costumbres de la casa y que era buena cantora*».²⁵⁷

En la página doscientos ochenta y siete de su *Collar* Ibn Ĥazm califica a las esclavas de «*perfectamente educadas, avisadas e instruidas*», atienden a sus señores, que suelen mostrarles preferencia sobre cualquier otra cosa. Aunque hay excepciones, como Hišām III, cuya, máxima apetencia y cifra de sus anhelos-dice su cronista-²⁵⁸ era la comida encima, incluso, de las esclavas cantoras y tañedoras de instrumentos musicales. Las esclavas refinadas y carísimas han dejado grandes huellas en las obras literarias como en *Risālat al-'Išq wa l-nisā'* (La epístola de la pasión y las mujeres) de al-Ĥāhiz, en *al-Zahra* (la flor) de Moĥammad bnu Dāwūd al-Asfahānī y en *al-Mašūn fī sirri l-hawā l-maknūn* (la protegida y el secreto de la pasión preservada) de 'Ibrāhīm al-Ĥašrī. Ibn Ĥazm se ha referido claramente a este libro en su epístola (p.32) y parece que fue influido por él y pienso que se inspiró en su título *El Collar* del capítulo treinta y tres de "Zahra". " نوح الحمام أنس للمنفرد المستهام "

En el dominio del«'išq» pasión o adoración, los literatos quedan perplejos frente a este doble papel de la qayna, a saber la confusión entre pasión y oficio:

«*Tout dans l'attitude de la qaīna, adhère parfaitement à une conception idéale de l'amour, et en même temps, tout est parfaitement fictif parce que parfaitement codifié. Elle usurperait la place de la Dame femme idéale, et pourtant elle perpétuerait l'image littéraire parce qu'elle fonctionnerait selon un art appris, seul à pouvoir réaliser une conception du «'išq» trop idéale pour exister*».²⁵⁹

²⁵³S. Khalis, *La femme dans la société arabo- andalouse. La femme de la āmma ; la femme dans la classe aristocratique ; la femme libre ; la femme esclave*.Op.Cit. p.41.

²⁵⁴ Ibn 'Idārī. Op. Cit., II, 77.

²⁵⁵ Ibn Jaldūn. Op. Cit., 871.

²⁵⁶ Viguera: « *Ibn al- Munāsif* », p. 598.

²⁵⁷ «*Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba*». *La mujer en al- Andalus*, Op. Cit., p.122.

²⁵⁸ Ibn 'Idārī. Op. Cit., III, p.149.

²⁵⁹ Abd Allāh Ben 'Īsā, « La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI siècle au fil de l'épître Tawq al-Hamāma d'Ibn Hazm de Cordoue », Étude maghrébine Revue de recherche et de bibliographie maghrébines, Fondation du roi 'Abdu l-'Azīz 'Āl Sa'ūd, n° 10, 1999, Casa blanca. pp.3-18.

Se quiere a la esclava en el *Tawq*, de varias maneras, en sueños o por una sola mirada como ocurrió a la *yāriya* “Jalwa” y el poeta al-Ramādī²⁶⁰ historia muy famosa que trató al- Dābī en “بغية الماتمس” poniendo de manifiesto el prestigio de la mujer en los palacios de los califas y príncipes y sobre todo en sus corazones. “Al-*yawārī*” gozaban de gran consideración como era el caso de “Umahāt walad” en el *Collar*²⁶¹: Ad-da‘*yā*’ con ‘Abd al-Raḥmān bnu Mu‘āwiya, Farūb con ‘Abd al-Raḥmān bnu al-Ĥakam y Ġizlān con Muḥammad bnu ‘Abd al-Raḥmān.

‘Abd Allāh Ben ‘Īsà en su obra citada anteriormente, pone la luz sobre el hecho de que el fenómeno de las esclavas tenía realmente su peso en el funcionamiento de la sociedad andalusí sobre todo durante el califato Omeya, pero sería erróneo representar la mujer en *Tawq al-Ĥamāma* exclusivamente en un estado esclavista.²⁶² Lo que vamos a exponer posteriormente se resume a la imagen femenina en el *Tawq*, encarnando diferentes personajes en varias situaciones, en la desgracia como en la felicidad, débiles de carácter como cautelosas:

«قدم لنا ابن حزم صورا للمرأة متنوعة الوجوه باعتبارها طرفا في القصة الغرامية حيث تبرز في مواقف متعددة و مجالات متنوعة و تضطلع بأدوار مختلفة في بيئة مثل قرطبة».²⁶³

Realizamos aquí una clasificación de los valores negativos y luego positivos de las mujeres como vienen representadas en *El collar*, para descubrir y descifrar el valor denotativo de éstos últimos, que configuran verdaderos campos semánticos en relación con el estereotipo creado en torno a la imagen de la mujer como elemento social y colectivo.

²⁶⁰ Yūsuf ibn Hārūn al-Ramādī al-Kindī apellidado Abā ‘Amr uno de los grandes poetas del Andalus en tiempos de al-Manṣūr bnu Abī ‘Āmir.

²⁶¹ V.: *El collar*, c.1. p.102.

²⁶² ‘Abd Allāh Ben ‘Īsà, «La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI siècle au fil de l’épître *Tawq al-Hamāma* d’Ibn Hazm de Cordoue» .Op. Cit., p.15.

²⁶³ Afif Barbouche «Al –Mar’a f ī *Tawq al-Ĥamāma*, Rachafāt Ibn Hazm al-andalusiyya». Op.Cit., p.96.

2. La mujer y el sexo

En tiempos de la fitna política y las glorias culturales, el Andalus no podía escaparse de los excesos que esa finna engendraba. El historiador G. Peyronnet nos describe claramente esta situación:

«Les cabarets y étaient nombreux et l'on s'y enivrait facilement parmi la musique et les danses. Les orgies étaient fréquentes et la prostitution fleurissait, féminines et masculines, corrélative à l'homosexualité».

En este contexto Ibn Hâzm se expresa como un psicólogo conciente de los hábitos masculinos y mujerinos. Ibn Hâzm no le molesta en nada contarnos en el capítulo veinte nueve que las mujeres maduras se enamoran de jóvenes, se trata de una relación apasionada. En ésta época la diferencia de edad importa poco desde el momento que el anhelo amoroso es él que reina, el objetivo en este caso es la satisfacción del amor apasionado.

Nos describe el desequilibrio de la sociedad cordobesa a través de la historia de Abū-l- Hūsayn Aḥmad ibn Yahyà ibn Ishāq al- Ruwaydī que dice en su libro *al-Lafẓ wa -l-islāḥ* (la expresión y la corrección), que Ibrāhīm ibn Şayyār al- Naẓẓām jefe de los mu'taziles se enamoró de un mancebo cristiano.²⁶⁴

Nos cuenta sin apuro en el mismo capítulo que 'Ubayd-al-Allāh ibn Yahyà al-Azdī conocido por Ibn al-Yazīrī,²⁶⁵ prostituyó a sus mujeres legítimas, anda haciendo compraventa con el honor (p.298). El presente trabajo se propone, fundamentalmente, dar a conocer al lector de diferentes teclados lingüísticos que sea árabe o español una de las realidades de la sociedad andalusí y enmarcar las mujeres como un núcleo básico en la literatura de aquella época. Ibn Hâzm disqualifica aquellos comportamientos donde la mujer aparece víctima y advierte al mismo tiempo a las mujeres que llevan una vida frívola sin preocupaciones intelectuales y a las que vagan desorientadas de unos amantes a otros bajo la errónea creencia de que así son libres:

«إن المطلع على بعض الأشعار الأندلسية التي صورت المرأة يتبدى له أن الشاعر لم يعد يستشعر جمالا باطنيا او روحيا يسمو به على لذاته الأنية و لم يكن يرى فيها إلا جانب المتعة الحسية فراح يعجب بردفها و خصرها ووجهها...».²⁶⁶

²⁶⁴V.: *El collar*, c.29. p.296.

²⁶⁵Era, en efecto, un sobrino del poeta y secretario de 'Abd al- Malik ibn 'Idrīs ibn al-Yazīrī, secretario que fue en tiempos de al- Mansur y murió de muerte violenta en 1004. Dajira, IV-1, 31-36; Ibn Baskuwāl, Sila, núm.757. y Dabbī, Bugya, núm.1.058.

²⁶⁶ 'Afif Barbouche, Facultad de ciencias humanas y sociales, «*Al -Mar'a f ī Tawq al-Ĥamāma, Raşafāt Ibn Hâzm al-andalusiyya*». Op.Cit., pp.106-111.

En el capítulo diez y siete, la mujer se presenta como un ser apasionado solamente por el sexo:

«إنهن متفرغات البال من كل شيء إلا من الجمال و دواعيه و الغزل و أسبابه، و التآلف ووجهه لا شغل لهن غيره و لا خلقن لسواه».

«Tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos, el martelo y sus causas y el amor y sus diferentes aspectos, pues no se ocupan en otra cosa ni han sido creadas para nada más.»²⁶⁷

La ley coránica es tajante en su condena de la fornicación (zina), es decir, de toda relación sexual mantenida entre hombre y mujer fuera del matrimonio. En esta condena queda incluida la prostitución (al- bigā'), es decir, cuando la fornicación implica el pago de los servicios sexuales prestados por la mujer²⁶⁸. Refiriéndose a la lesbiana (musāhiqa, lūṭīya), en este *Tawq*, su autor saca a luz que el enviado de Dios, Dios lo vendiga y salve incita los musulmanes a aprender de él, que Dios ha dispuesto una norma para las mujeres:” a la virgen que peque con una virgen, un azote y destierro de un año; pero a la no virgen que peque con una no virgen, cien azotes y la lapidación.²⁶⁹

”قد جعل الله لهن سييلا: البكر بالبكر جلد، و تغريب سنة و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم.”²⁷⁰

Porque tales sentencias, pues porque entraña el adultero la profanación del sagrado del hogar, el daño de la prole y la separación de los cónyuges (hexcho que Dios reputa grave). Este texto pone el acento específicamente sobre la condena de la prostitución de las esclavas:

«Si vuestras esclavas prefieren vivir castamente, no les obliguéis a prostituirse para procuraros los bienes de la vida de acá. Si alguien les obliga, luego de haber sido obligadas, Dios se mostrará indulgente, misericordioso.»²⁷¹

²⁶⁷V.: *El collar*, c. 17. p.174

²⁶⁸ V.: Corán, IV, 24-5, edición preparada por J. Cortés, Madrid, 1980.

²⁶⁹V.: *El collar*, c.29. p.305.

²⁷⁰ Ibid, c. 29. p. 292.

²⁷¹V.: Corán, XXIV, 33.

En el derecho malikí, se considera abuso de la autoridad marital (‘isma) cuando el esposo obligue a su mujer a prostituirse, constituyendo éste como de los casos que el cadí puede rescindir el contrato matrimonial.²⁷²-Las meretrices en el Andalus tenían que pagar un impuesto.²⁷³Ibn Házim explica que desconoce el origen de este defecto en el comportamiento femenino y lo denuncia fuertemente. Podemos decir que posiblemente hubiera sido la sociedad andalusí la creadora de tal concepción, haciendo de la mujer nada más que un objeto sexual: «Yo no sé cuál será la razón de que este modo de ser se apodere de las mujeres»²⁷⁴, «ما أعلم علة تمكن هذا الطبع من النساء»

El autor del Tawq añade que la concepción de la mujer como objeto sexual, se extiende a oriente y cuenta que ha leído que en Sudán, cuando un rey se ausenta deja sus mujeres a una persona de fiar, la cual les impone hilar lana para ocuparse de continuo²⁷⁵: «dicen que la mujer, cuando está ociosa, desea a los hombres y a la unión sexual»: «يقولون إن المرأة إذا بقيت بغير شغل إنما تتوق إلى الرجال، وتحن إلى النكاح».

3. La mujer pecadora de buen grado

Quedamos en oriente siempre, pero esta vez refiriéndonos a los beduinos que sus mujeres no se dan por pagados ni conceden créditos al amor del que se prenda de ellas, mientras éste no descubre, declara, anuncia y publica su inclinación, loando el nombre de su amada. Ibn Házim no entiende esta actitud contradictoria por parte de una sociedad conservadora cuyas mujeres pretenden la castidad: «¿Qué castidad puede haber en una mujer, cuando el colmo de sus deseos y de su alegría se cifra en que anden en lenguas tales cosas?»²⁷⁶ Las mujeres de los alcázares²⁷⁷ se apasionan y se enamoran de miembros de sus familias:

«و أكثر ما يقع هذا في ربان القصور المحجوبات من أهل البيوتات مع أقاربهن الرجال»

Como hemos podido denotar en el capítulo veinte nueve (p.293) de la versión española con Hind la mujer árabe embarazada con uno de sus deudos. Ibn Házim las describe como débiles porque se enamoran de hombres mediante la descripción que se les da de ellos: «Por la flaqueza femenil, por la prontitud con que sus naturalezas se entregan al amor»,²⁷⁸ «لضعفهن و سرعة طبائعهن إلى هذا الشأن و تمكنه منهن».

²⁷²V.: Istituzioni, I, 286.

²⁷³V.: HEM, III, 446.

²⁷⁴V.: *El collar*, c.17. p.171.

²⁷⁵Ibidem.

²⁷⁶Ibid. c. 13. p.160.

²⁷⁷Ibid. c.2. p.86.

²⁷⁸Ibid.c. 4. p. 126.

En el imaginario arabo musulmán, las jóvenes se comparan muchas veces al laurel-rosa o (adefla), que es un arbolillo cuyas flores blancas y rosas son muy atrayentes pero muy amargas. *El collar* las califica como causa del mal inicial y que la primera sangre que se vertió en la tierra fue la de uno de los dos hijos de Adán y fue derramada a causa de una rivalidad por mujeres.²⁷⁹ El lector que recorre este texto, le interpela esta figura negativa que hizo a Satanás dueño de su alma y se quedó puesta en sus manos. El demonio la engañó con sus seducciones y adornó a sus ojos el oprobio y la desgracia. Entonces desmereció en el juicio de las gentes y se envileció a ojos de su familia y amigos. Baudelaire, asimila la mujer al animal cuando dice: «*la femme ne sait pas séparer l'âme du corps. Elle est simpliste comme les animaux*». ²⁸⁰

Ibn Hâzm nos informa que Ṭa‘lab ibn Mūsà al- Kaladānī, le transmitió de Sulaymān ibn Aḥmad, el poeta²⁸¹, que una mujer llamada Hind, a la que había conocido en oriente; que había hecho cinco veces la peregrinación a la Meca, le cuenta que tomó una vez el barco para volver de la peregrinación. Se hallaban en aquella nave hasta cinco mujeres, todas peregrinas, e iban cruzando el Mar Rojo. Entre los marineros del barco uno muy gallardo, de buena planta, ancho de hombros y bien hecho. La noche primera lo vio que venía hacia una de sus compañeras y que le ponía en la mano su miembro, que era muy grueso. Ella, al punto se le entregó. En las noches siguientes fue haciendo otro tanto con las demás. Cuando ya no quedaba sino una, que era ella, se dijo para sus adentros:

«*Ahora las pagarás todas juntas, y tomando una navaja. Por la noche vino, según tenía por costumbre, y, cuando quiso hacer como otras veces, vio la navaja. Se asustó y se levantó para irse [...] le dije: “ no, no te irás, hasta que tome de ti lo que me corresponde. [...] pido perdón a Dios*». ²⁸²

En el capítulo treinta (p.316) de la versión española, el narrador Abū Mūsà Hārūn ibn Mūsà el médico, nos cuenta tomándolo de un mancebo de bello rostro pero devoto, quien visitó una noche a un amigo suyo con quien le unía la más acabada intimidad y se resolvió a quedarse a dormir. El dueño de la casa necesitó ir a un negocio suyo con la intención de regresar en seguida. Pasó mucho tiempo, y la mujer entendió que había pasado la hora y que su marido no podía regresar, aquella noche, sintió deseos de aquel mancebo que le acercaba de edad, y se le declaró y solicitó.

²⁷⁹Sobre este aspecto del crimen de Abel, referirse al *Collar* en el c.29.p.293.

²⁸⁰Charles Baudelaire, *Oeuvres completes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1951, p.1213.

²⁸¹ Podría ser el número 448 de la Sila de Ibn Baskual.

²⁸²V.:*El collar*, c.29.p.299.

El joven iba a cometer el pecado; pero al punto recobró la razón y acordándose de Dios Honrado y Poderoso, puso su dedo sobre la llama de la candela, hasta que se abrasó diciéndose qué es esto al lado del fuego del infierno? La mujer quedó espantada de lo que vio. Pero más volvió ella a la carga y él al mismo asunto hasta la aurora con el dedo índice desprendido por el fuego.(c.30.p.316) En este mismo capítulo, Ibn Hâzm nos cuenta tomándolo de un amigo suyo, (hombre de fiar) que éste se quedó una vez a solas con una esclava suya que tenía sus mismos pocos años le hizo insinuaciones sobre el amor. Pero el joven le respondió en negativa porque debe desechar su pasión para obedecer al mandamiento de Dios. (c.30.p.317)

Hemos vistos a través de estos casos que el personaje femenino se presenta como atado a la pasión carnal, es dulce y carinoso cuando la pasión es todavía viva pero cuando siente el tedio, traiciona su amado y va en búsqueda de otro. Ibn Hâzm nos contó que uno de sus mejores amigos se enamoró de una esclava. Después de entabladas las relaciones amorosas: «*ella traicionó su fe y rompió los vínculos de su afecto.* » La cosa se hizo pública y su amigo sintió una honda congoja.²⁸³

«و لعهدي برجل من صفوة إخواني قد علق بجارية فتأكد الود بينهما ثم غدرت بعهدده و نقضت وده و شاع خبرهما فوجد لذلك وجدا شديدا» ,

«ليس غريبا ان يعشقن و عشقهن عنيف لأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض».²⁸⁴

En los diferentes ejemplos que acabamos de ver, la mujer viene incitadora al hombre al delito, o esta implicada de algún modo en ello. *Tawq al-Ĥamāma* evoca que la desconfianza en ella es bastante profunda y la encontramos muy extendida a lo largo de este discurso.

²⁸³ V.: *El collar*, c.22.p.218

²⁸⁴ *Kitāb al-qiyān*, *Op.Cit.*,v. 2 , p.170.

4. La mujer celosa

El instinto de la posesión, el egoísmo, la pasión amorosa y los celos son muy presentes en *ŷawārī laddā*(esclavas del placer). Para preservar su amor, encontramos que la mujer posiciona aquí los celos como un elemento esencial del amor, porque la pareja teme los envidiosos y la verdadera pasión sólo se manifiesta a través del amor para una sola persona:«*Ibn Hazm met l'accent sur la jalousie considérée dans le Collier de la colombe comme un moyen de défense contre les ennemis qui cherchent à ennuyer les amants* ». ²⁸⁵ Los celos permiten la unión espiritual de las almas y engendran la felicidad suprema que hace distinguir el amor. ²⁸⁶

El autor afirma que los celos son un instinto que distingue más bien la mujer que el hombre, eso es debido a su recelo y a su duda, este instinto vuelve pues un medio de defensa para ella, le conserva sus relaciones con su marido o amante. Ibn *Ĥazm* confirma esta idea a través el ejemplo de celos de 'Ātika la mujer de su hermano Abū Bakr después de la muerte de éste, esta mujer parece tranquila:

«La sola cosa que me da fuerzas para resistir y me conserva el aliento para poder seguir en el mundo más de una sola hora después de su muerte, es la alegría que me estar segura que ningún lecho podría jamás reunirlo con otra mujer». ²⁸⁷

Ibn *Ĥazm* refleja en *El collar* este perfil de la mujer de su tiempo pero nos advierte que cuando es excesivo puede tener serias repercusiones sobre la vida de los amantes y a veces puede llegar al engaño. La mujer amada le agrada poseer el corazón de su amante para distraerse como es el caso de la *ŷāriya* de quién se enamoró Sa'īd ibn Muḍir ibn Sa'īd imām de la mezquita de Córdoba en tiempo de al-*Ĥakam* II y uno de los más sobresalientes de los alfakiés, oradores y jueces que Ibn *Ĥazm* citó en el capítulo quatorce de su epístola. Este imām llegó a proponerle a su esclava la emancipación para tomarla como esposa, ella le contestó, chanceándose de él que tenía una barba muy larga. La cortó y llamó a unas cuantas personas, a quienes puso de testigos de la emancipación de la esclava; pero cuando, una vez libre, la pidió por esposa, pero ella no aceptó.

²⁸⁵ *Étude comparée du collier du pigeon d'Ibn Hazm et du traité de l'amour courtois d'André le chapelain.* Op.Cit., p.102.

²⁸⁶ Ibid, p.106.

²⁸⁷ V.: *El collar*, c. 28 . p.276.

Prefirió su hermano al-Ĥakam ibn Mundir quien estaba presente, este la tomó en matrimonio en aquella misma reunión y Sa'īd el juez reverendo, se ridiculizó y aceptó su umiliación y consintió en aquella penosa afrenta, a pesar de su gran piedad, devoción y celo religioso.²⁸⁸ Ibn Ĥazm escribe a propósito de esto lo siguiente:

«فبينما أنت مغتبط مخلى إذا قد صرت في حلق القيود
مغتر بضحضاح قريب فذل فغاب في عمر المدود»²⁸⁹

*«y de pronto te ves entre eslabones
de cadenas como el que,
engañado de una corriente,
pierde pie y desaparece en la creciente marea»*

Se imagina a la mujer tan mala que se le identifica con el diablo, hecho que implica varias significaciones: la oscuridad, el miedo y la maldad. Además, el significado de estos ejemplos gira en torno a la posibilidad de infidelidad matrimonial de la mujer. Estos ejemplos tienen doble mensaje, o por lo menos dos lecturas a un mismo ejemplo: reflejar una imagen negativa, con la asociación: belleza/ peligro, mujer/maldad, y recomendar prudencia y reserva ante estas mismas. Ibn Ĥazm declara en el capítulo quinto (p.91) de la versión árabe, que las mujeres detienen trucos y estratagemas asombrosos:

« و لولا أنني لم أقصد في رسالتي هذه كشف الحيل و ذكر المكائد لأوردت مما صح عندي أشياء تحير اللبيب و تدهش العاقل».

*«Si no fuera porque en esta risala mía no me
he propuesto declarar los ardiles ni contar
las mañas[...] podría citar casos, cuya veracidad
me consta, que dejarían perplejos a los más entendidos
y llenos de asombro a los más avisados».²⁹⁰*

Los celos cuando son excesivos no llevan solamente al engaño como acabamos de ver, sino a la agresividad y al asesino.²⁹¹ Este sentido produce un fuego abrasador y un dolor que se propaga por todos los miembros. Los actores de la escena siguiente son: el amante, un mancebo de bello rostro, de linda presencia, muy codiciado, la amada mujer muy principal y de clase alta, la acción es que lo más probable es que ella se esfuerce en matarlo y se proponga aniquilarlo,²⁹² cuando descubre que su amado se inclina a satisfacer sus goces con otras.

²⁸⁸V.: *El collar*, c.14. p.165.

²⁸⁹ V.: *Tawq*, c.6.p.93; *El collar*, c.6.p.132.

²⁹⁰Ibid. c.5.p.130.

²⁹¹La peregrina Hind la de cinco peregrinaciones, cogió la navaja y se dirigió al marinero diciéndole:«A hora las pagarás todas juntas». V.: *El collar*, c.29.p.298.

²⁹²Ibid. c.19. p.182.

Emilio García Gómez dice -traduciéndolo de Ibn Hâzm-que esta esclava le ha envenenado y le ha abierto las tripas, por celos: «*la muerte de Marwân ibn Ahmad ibn Hudayr ocurrió así, por causa de su esclava Qatr al-Nadà*»(gota del rocío).²⁹³

«فكم من سقي السم فقطع أمعائه لهذا الوجه. وهذه كانت ميتة مروان ابن أحمد بن جدير، من قبل قطر الندى جاريتة»

En este contexto Ibn Hâzm compuso una poesía para poner a los hombres en guardia contra las mujeres:

«*Quién se fiará de las mujeres, si no es un imbécil,
Ignorante, atado por las cuerdas de la perdición*»,

«وهل يأمن النسوان غير مغفل جهول لأسباب الردى متأرض».

La mujer se compara aquí a una jaspeada serpiente que es como un bordado, y su color es amarilloso; pero bajo el bordado está la ponzoña.²⁹⁴

«و للحية الرقشاء وشي لونها عجيب و تحت الوشي سم مركب».

Para justificar el mal carácter de la mujer, Pierre Bourdieu dice que:

«*Rien de parfaitement bon ne peut advenir par la femme;
elle ne peut apporter que le mal ou le moindre mal,
sa méchanceté ne trouvant sa correction que dans sa faiblesse.
Ce moindre mal, ce bien dans le mal, c'est toujours par
l'homme qu'il advient à la femme, par son action correctrice.
C'est dire que la femme ne vaut jamais que ce que valent
les hommes de sa lignée, impossible produit d'une imagination
patriarcale, est Athéna, sortie de la tête de Zeus*».²⁹⁵

5. La imagen de la vieja

Evocando la imagen de las viejas, tal como se perciben por la sociedad arabo musulmana, Fatima Mernisi dice: «*Las viejas tanto como las jóvenes, están percibidas negativamente por la sociedad que las atribuye el poder de destruir. La única diferencia es que las jóvenes son peligrosas porque son atrayentes sexualmente y las viejas no lo pueden*».²⁹⁶ Pero Ibn Hâzm, nos dice en su *Collar* que hasta las viejas pueden pretender al sexo y lo demoniaco y paradójico es que cometen el pecado cuando regresan de la Meca. Es una posición en realidad ambigua: generalmente son respetadas por todos debido esto a su participación en la conservación de la familia transmitiendo las tradiciones a los jóvenes. Si eso es el caso, ¿Cómo pueden dañar la sociedad? Aicha Ouissi propone la explicación siguiente:

²⁹³Ibid..

²⁹⁴V.: *El collar*, c.21.p.203.

²⁹⁵ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Librairie Droz, 1972, p.96.

²⁹⁶Fatima Mernisi, *Sexe, idéologie, Islam*. Op.Cit., p.138.

«L'âge en effet confère la respectabilité car il est synonyme d'accumulation d'enfants et de petits-enfants d'une part, de savoir d'expérience et de connaissances d'autres part. Mais comme les femmes n'ont aucun accès à la formation intellectuelle et religieuse, le savoir qu'elles peuvent accumuler ne peut être que magique. Procédés et techniques qu'elles peuvent utiliser ou transmettre à leur entourage».²⁹⁷

Cuando son infecundas y no poseen el valor de la sabiduría y la experiencia, se sienten inútiles en la sociedad, por esto se obstinan en quedar activas y van hasta ligarse con el demonio. Esta imagen de la vieja cuyos poderes diabólicos superan el entendimiento, está concibida como la encarnación de Satán. Ibn Hâzm dice que en Córdoba, las mujeres honradas se guardaban de las que: «llevaban báculo, rosarios y los dos vestidos encarnados y tenían estos atributos, donde quiera que las veían».²⁹⁸

El autor reconoce en *El collar* la vocación mágica de las viejas que considera como la base de su poder maléfico: «Leur statut de femmes âgées leur permettant de s'immiser dans la vie privée des uns et des autres, elles sont souvent à l'origine du mâl...».²⁹⁹

6. La mujer víctima

6.1. El amor y la muerte

No debemos olvidar que nuestro objetivo mediante este modesto trabajo es exponer otros niveles de la realidad femenina en la Córdoba del siglo XI tan compleja que sea en su aspecto social y cultural. El espejo unitario que evoca un solo rostro femenino artesano del mal y eterno descontento, se rompe en *El collar* en muchas caras dispares, más concretas y reconocibles. Curiosamente, hay algunas escenas en este texto que nos confirman que este ser visto tan negativo en ejemplos anteriores, se pinta aquí, vulnerable y víctima del menosprecio social. La epístola nos informa esta vez sobre malos tratos de las *ÿawārī*, atribuidos a 'Abd al-Rahmān III³⁰⁰. En el Andalus, la mujer ama también y sufre.

²⁹⁷ Aicha Ouissi, *Possession, magie et prophétie*, Paris, Arcantères, 1998, p.118.

N.B: La trad. es nuestra: «La edad confiere efectivamente la responsabilidad, porque es sinónimo de la acumulación de hijos y de nietos de una parte, y del tacto y la experiencia y el saber de otra. Pero como no pueden acceder a la formación intelectual y religiosa, su saber acumulado que transmite a su entorno, puede ser subjetivo y sinónimo de magia a veces».

²⁹⁸ V.: *El collar*, c.2.p.149.

²⁹⁹ Aicha OUISSI, Op, .Cit, .p.120.

³⁰⁰ Muqtabis V, p.23-24.

Según Tāhar Makkī la vida sentimental en el sur de España concierne especialmente los que tienen una situación social privilegiada. También la belleza de la cara o una fisonomía seductora pueden ser codiciadas por las mujeres. Ibn Ḥazm nos habla de Abū ‘Āmir el hijo de al -Muẓaffar ‘Abd -l -Malik, el segundo viceministro de los amiríes y el nieto de al -Maṣṣūr, que era vecino suyo en Munyat al- Mugīra al este de Córdoba. Ibn Ḥazm nos dice que éste conocía la literatura, que era refinado, inteligente, noble y afectivo.

Se distinguía por su gran honor, era muy hermoso y cuando se dirigía hacia su domicilio, las jóvenes le miraban con ansia y avidez. Muchas mujeres han muerto por amor a Abū ‘Āmir. Ibn Ḥazm nos cita el ejemplo de ‘Afrā’ quien no disimulaba su amor a este guapo y lloraba constantemente antes de su muerte, esta muerte viene tras la obsesión de ‘Afrā’ por la imagen de su amado.³⁰¹

Se trata en el capítulo veinte uno (p.211) de sus esclavas «*habiéndolas engañado en sus esperanzas, fueron presas de la extenuación y la soledad*». Así vemos que Ibn Ḥazm nos describe el hombre que trata así a la mujer como un camaleón, tiene la desgracia de tratar a una persona así, por cualquier modo que sea, pues conviene a la mujer no malgastar todo su esfuerzo a amarle: «*No esperes nada de un inconstante con el inconstante no se puede contar*»³⁰².

«لا ترجون ملولا
و د الملول فدعه
ليس الملول بعده
عارية مسترده»³⁰³.

Añade contándonos las historias de este Abū ‘Āmir advirtiéndonos en este mismo capítulo que cuando se aburre de una de ellas: «*la acababa vendiéndola por el precio más vil*». A través de estos ejemplos Ibn Ḥazm desmitifica el discurso andalusí que expone a la mujer como fuente de desconfianza. Esta vez es el hombre que está desconfiado, una manera de revelar que esta actitud puede residir en la mujer del mismo modo que puede residir en el hombre.

³⁰¹ Tāhar Makkī, *Etudes sur Ibn Hazm et son livre le colier du pigeon*. Op.Cit., p. 257.

³⁰² V.: *El collar*, c.21.p.211.

³⁰³ V.: *Tawq*, c.21.p.187.

6.2. El sufrimiento de la mujer

Ŷa‘far liberto de Muĥammad ibn Hudayl conocido por al-Bilīnī, contó a Ibn Ĥāzm que el motivo del enloquecimiento de Marwān ibn Aĥmad ibn Hudayl y el sufrimiento de su ŷāriya, fue lo siguiente: Marwān ibn Aĥmad ibn Hudayl se enamoró de la esclava de su hermano, éste celoso, rehusó dársela y se vengó de la muchacha -que le rechazó- vendiéndola a otro.

Abū –l-Āfirī, liberto de Moĥammad ibn ‘Abbās ibn Abī ‘Abda, contó a Ibn Ĥāzm que Yahyà ibn Moĥammad ibn Aĥmad ibn ‘Abbās ibn Abī ‘Abda³⁰⁴ se enamoró locamente de una ŷāriya suya pero su madre la vendió y procedió a casarle con una ‘Āmiriya. Contándonos la historia de Abū ‘Āmir, el hombre letrado, avisado, agudo, hábil, dulce, ardiente, dotado de gran distinción, alto linaje y casto poder, Ibn Ĥāzm pone el acento sobre la herencia social que lo importa sobre la instrucción y la buena cuna, cuando se trata de comportarse con las mujeres en el Andalus.

Este Abū ‘Āmir, de quien venimos hablando, en cuanto veía una esclava, no podía contener su impaciencia, y se sentía acometido por un desasosiego y una tristeza tales, que estaban a punto de acabar con él, hasta que la poseía, aunque para lograrlo se interpusiesen setos de espinoso tragacanto; pero, en cuanto estaba cierto de que era suya, el amor se tornaba esquivez, y la pasión, desvío; la desazón que le llevaba a ella, en desazón por apartarse de ella; la tendencia por llegar a ella, en tendencia por desprenderse de ella, y acababa vendiéndola por el precio más vil:«*Tal era su costumbre, y en cosas como las mencionadas malgastó enormes sumas de decenas de miles de dinares*». ³⁰⁵

Las gentes de este carácter son las criaturas más prontas en enamorarse, pero las de menor fijeza en sus afectos y en sus aversiones, pues, viceversa, su apartamiento del amor es tanto como su celeridad en concebirlo. Frente a este problema, en este capítulo Ibn Ĥāzm aconseja a la mujer lo siguiente:

*«Nunca te fíes de un inconstante, ni ocupes con él tu ánimo,
ni concibas esperanzas en su lealtad. Y, si por fuerza te ves
empujada a amarlo, considéralo como una cosa variable,
trátalo en cada instante según la diversa actitud en que lo veas,
y correspóndele de modo análogo».*

³⁰⁴N. B: Junto a Marwān ibn Aĥmad ibn Hudayl y Yahyà ibn Moĥammad ibn Aĥmad ibn ‘Abbās ibn Abī ‘Abda dos principales y famosos de tiempo de Ibn Ĥāzm como éste mismo lo indica en el capítulo 26.p.257 del *Collar*.

³⁰⁵V.: *El collar*, c.21.p.210.

6.3. Mujer maltratada

El erudito cordobés nos cuenta que conoce a una mujer rica que tenía esclavas y sirvientas. Habiendo corrido la especie de que una de sus esclavas se había prendado de un mancebo de la familia, esta rica quería desvelar el secreto que su esclava encubre, para lograr su objetivo, ejerció sobre ella castigos inhumanos pero la esclava no reveló nada de lo que sabía:

«وإني لأعلم امرأة موسرة ذات جوار و خدم، و شاع على إحدى جوارها أنها تعشق فتى من أهلها، فأخذتها وكانت غليظة العقوبة فأذاقتها من أنواع الضرب و الإيذاء ما لا يصبر على مثله جلداء الرجال، رجاء أن تبوح لها بشيء مما ذكر لها، فلم تفعل البتة».

*«Entonces la señora que era muy áspera en los castigos, cogió a esta esclava y la apretó con toda suerte de golpes y tormentos, que no hubieran podido resistir los hombres más templados, con la esperanza de que le descubriría algo de lo que le habían dicho; pero la esclava no dijo nada en absoluto».*³⁰⁶

Este maltrato de la mujer no es caso singular lo sufre también la yāriya hermosa que vivía en la casa del famoso Moḥammad ibn Aḥmed ibn Wahb, conocido por ibn al-Rakīza, uno de los descendientes de Badr, el que entró a España con el Imām ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘āwiya. Cuando murió el dueño de la hermosa yāriya, ésta rehusó volver a tener relaciones con hombres. Su nuevo dueño antes mencionado, quería llevarla a su lecho, pero ella se negaba y prefería ser una simple criada a pesar que era cantora de primer grado. «*Más de una vez la golpeó y la trató sin miramiento; pero ella todo soportaba*».³⁰⁷

6.4. Demencia y asesino de la mujer

Además de eso, este texto revela comportamientos enfermizos por parte de algunas mujeres cuyo sufrimiento frisaba la demencia en el capítulo veinticinco de la epístola el narrador Sulaymān ibn Aḥmad el poeta nos revela que cuando Ibn Sahl al -Ḥāyib el hermosísimo se paseaba por Sicilia, una mujer tras él iba y cuando se alejó se puso a besar las huellas de su paso:

«فلما بعد أتت إلى المكان الذي قد أثر فيه مشيه فجعلت تقبله».³⁰⁸

³⁰⁶V.: *El collar*, c. 17. p.173.

³⁰⁷Ibid. c. 22. p. 221.

³⁰⁸V.: *Tawq*, c. 29. p. 277.

El motivo del sufrimiento de la mujer en el ejemplo siguiente, no era otro que la idea fija. Cuando el pensamiento está obeso y el humor melancólico se adueña del sujeto, sale el negocio de los límites del amor para caer en el desvarío y la locura:

« جارية من ذوات المناصب و الجمال و الشرف من بنات القواد قد بلغ بها حب فتى من إخواني جدا مبلغ هيجان المرار الأسود و كادت تختلط». ³⁰⁹

Se cita también el caso de una esclava que había recitado unos versos amorios en honor de Sobh̄ ante el Mansor, para ver si la compraba. Pero el efecto que produjo fue el contrario, pues el Mansor, indignado, mandó matarla. ³¹⁰ Esto muestra la indefensión en que estas mujeres se encontraban ante las arbitraiedades o caprichos de su dueño y señor.

En la parte siguiente de esta investigación, asistimos a ciertos personajes femeninos que se sublevan contra los estereotipos y rechazan la sumisión que parece ser su condición de origen. En esta parte de la investigación, van a neutralizar el poder del macho, intentando minar desde el interior un sistema que no las propone ninguna alternativa jurídica para afirmarse como individuos de pleno derecho. “Elles remettent en cause” unas situaciones que las ponen en inferioridad y a veces hasta llegar a la condición de animales.

7. Mecanismos de resistencia femenina

7.1. La astucia

Como todo sujeto esclavizado, no van a desafiar abiertamente el sistema establecido, sino van a desarrollar cotidianamente mecanismos de resistencia basados en la clandestinidad, la disimulación y el secreto. Estas estrategias tienden hacia la adquisición de una cierta libertad, o una manera de negociar con el hombre asuntos suyos, cuando no podemos hablar de apropiarse un verdadero poder. En este momento aparece la mujer astuta pero antes de desvelar esta parte del *Collar*, vamos a explicar en qué consiste la astucia.

³⁰⁹ V.: *Tawq*, c. 26. p.239.

³¹⁰ V.: *El collar*, c.4. p.125-6.

7.1.1. Aspecto dicotómico de la astucia

Exponemos aquí unas definiciones del término astucia en el diccionario de términos filológicos:³¹¹

- Procedimiento hábil y desleal con que se sirve para conseguir sus fines.
- Procedimiento utilizado para llevar a cabo a su adversario.
- Maña de alguien para obrar de manera engañosa y desleal.

Esta definición se basa sobre una oposición semántica entre los términos “habilidad, maestría” y “deslealtad, engaño”. Los primeros términos están percibidos como verdaderas calidades dignas de grandes espíritus. Se refieren al tacto, a la competencia técnica, al ingenio y a la prestación artística: «*La ruse est difficile comme l'art, donc honorable et délectable comme l'art encore*».³¹²

Los segundos términos que definen la astucia, se refieren a la deslealtad, y al engaño, comportamientos indignos y condenados por todos porque utilizan la felonía. A partir de estos datos, podemos percibir que la astucia es un término que se encuentra preso en la dimensión: apreciativo o despreciativo. El juicio que podemos dar dependerá de los medios puestos en práctica con relación a los objetivos. Sin embargo, podemos definir la astucia como una forma superior de inteligencia. Se revela como la aplicación del genio personal para adquirir un objetivo preciso.

La simulación y el secreto son sus privilegios fundamentales. Se aprecia este tipo de juicio porque es sinónimo de la inteligencia, que fija una filosofía o una enseñanza, beneficia de un prejuicio positivo cuando se utiliza para evitar un enfrentamiento o una violencia. Se considera también como una oposición a la virilidad masculina es porque se domina, se controla y se tapa. Se traduce generalmente por la habilidad, la diplomacia, la competencia, el tacto y la ingeniosidad. Si añadimos a todos estos elementos la paciencia ilimitada, en este caso, olvidamos de que se trata de la astucia. Lo que queda es la inteligencia y a partir de este momento la mujer puede beneficiar del asentimiento y la consideración

³¹¹Lázaro Carreter Fernando, *Diccionario de términos filológicos*.Ed.Gredos, Madrid, 2009.

³¹²René R. Khawam, *Le livre des ruses, la stratégie politique des Arabes, Traduction intégrale sur le manuscrit original*, Paris, Phébus, 1976. El manuscrito original es anónimo, data del siglo XIII y se intitula : " رقائق الحلل في دقائق الحيل " Raqāiq al-ĥilal fī daqāiqi al- ĥiyal, (abrigos de tela fina en astucias sutiles). René Khawam.

de los demás. La dicotomía de la astucia femenina se revela como arma invencible contra la dominación del sexo opuesto.

Analizando poco a poco estas estrategias, intentamos responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo estos procedimientos están concebidos en la cultura universal en general y en la cultura araboislámica en particular? Luego ¿Cuáles son los motivos y los objetivos de la resistencia femenina? En fin ¿Cuál es son los medios puestos en marcha para realizar los objetivos fijados?

7.1.2. La astucia femenina en las mitologías universales

Según Julien Freud,³¹³ el campo de la astucia es inasequible pero intenta categorizarlo en las siguientes clases:

«Les unes visent le succès, quelque sois la manière, elles sont de pur manoeuvre afin de parvenir à un but. Les autres s'inscrivent dans un cadre de règle, de codes et de conventions, elles opèrent légitimement, elles sont des façons de négocier le rapport aux situations concrètes. Les dernières se présentent de manière implicite dans les activités et les attitudes qui exploitent les ressources de la subtilité (usage habile de la vérité et de la duplicité, usage efficace des apparences), afin d'exercer un pouvoir, une influence ou une emprise, ou de séduire».

En este capítulo vamos a analizar la astucia en su aceptación general a través de las mitologías y representaciones simbólicas y también en el pensamiento musulmán. En el universo cultural de la antigua Grecia, la astucia está simbolizada por Métis, la esposa de Zeus, Georges Balandier recuerda la intervención de la astucia en el reino de los Dioses:

*«Zeus lui doit l'existence et il l'épouse, il allie le pouvoir de simulation à son propre pouvoir; Athéna marie la raison à la ruse, et les diverses puissances divines en ont chacune une part, investie dans les savoirs dont elles sont titulaires. Son expression mythique la constitue servante de l'intelligence».*³¹⁴

En la mitología griega, Ulises el héroe del ejército griego y autor de la estratagema del caballo de madera, aprovechó su artimaña para tomar Troya. En África occidental, existió también una figura sagrada simbolizando la astucia: fue el Dios Legba. Dios de la comunicación, se caracteriza por su indisciplina y su astucia: el espacio, las reglas, las

³¹³ Julien Freud, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.

³¹⁴ Georges Balandier, *Le détournement. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985, p.114.

categorías no le imponen límites; escapa a las obligaciones y a las influencias: Es el ser malo-bueno, la figura misma de la ambivalencia.³¹⁵

En Níger, el peinado de las mujeres simboliza el poder de su astucia. La mujer lleva tres mechones dos en adelante y uno atrás, se dice que cada uno de éstos contiene 33 artimañas, entonces una mujer es capaz de 99 artimañas que refina con el tiempo, es porque los hombres en esta sociedad temen las viejas.³¹⁶ La astucia femenina, aparece a veces como la única arma que le queda a la mujer para liberarse de la tiranía masculina o a lo menos sobrevivir dignamente. El perfecto ejemplo lo ha dado Chahrazad la heroína del cuento más celebre del mundo oriental: *Las mil y una noches*. Un sultán traumatizado por la infidelidad de su mujer, persigue obstinadamente todas las mujeres del reino. Se casa con una mujer sólo por una noche y la ejecuta la mañana siguiente.

Cuando llega el turno de Chahrazad, ésta usa toda su inteligencia y su tacto, arriesgando su vida para poner fin al destino funesto reservado a todas las mujeres de su comunidad. Acierta en este intento, contando cada noche una historia tan interesante al tiránico Chahrayar que éste deja su ejecución para luego porque espera la continuación del relato la noche siguiente. Así su muerte se ahuyenta cada noche, hasta que el resentimiento mortífero del rey sea metamorfoseado en amor muy fuerte. Así para escapar a la muerte y al mismo tiempo, poner fin a la tiranía real ejercida en todo el reino, la heroína ha elaborado un plan para ganar tiempo intentando curar un hombre de su odio hacia las mujeres y su desconfianza en ellas.

A través de los ejemplos ya citados, aparece la astucia como la modalidad de cualquier acción. Puede utilizarse para adquirir un poder, o rechazar una disciplina apremiante o simplemente puede usarse como procedimiento para llegar a un objetivo. Por eso los recursos de la astucia son ilimitados, es un mundo ambiguo donde cohabitan la astucia con el subterfugio, la malicia, la habilidad, el maquiavelismo, la picardía, la perfidia...etc.

³¹⁵Ibid. p. 96.

³¹⁶Geneviève Calame-Griaule, « L'amour des trois Calebasses. Figures de femmes dans les contes africains », *Amour, fantasmes et sociétés en Afrique du nord et au Sahara: textes réunis et présentés par Tassadit Yacine*, Paris, L'Harmattan / Awal, 1992, p.133.

7.1.3. La astucia en el mundo musulmán

Continuamos explicando la astucia positiva, y esta vez la vemos en la cultura árabomusulmana. Teóricamente el hombre se refiere a Dios y luego a la tradición profética antes de emprender algo en su vida. Pero en la realidad cotidiana, el ser humano se refiere a veces a otros recursos para realizar sus objetivos. En este contexto, el especialista de los textos árabes René R. Khawam, en su obra sobre las estrategias políticas de los árabes nos habla de la habilidad de los árabes reconocidos como famosos guerreros pero también como astutos diplomáticos.³¹⁷

La obra propone una variedad de anécdotas religiosas y pequeñas historias sobre la astucia (Hîyla en árabe) de los ángeles, los genios, los profetas, los califas, los reyes, los visires, los gobernadores, los jueces y hasta los hombres respetuosos. Esta obra propone historias de subterfugios que inspiran a los lectores conductas cuyo origen se encuentra ya en el mundo celeste. Nos cuenta por ejemplo la muerte de Abrahán a quien Dios ha prometido de no tomarle el alma que si éste se lo pedirá explícitamente. Cuando vino la hora para Abrahán, Dios le envió un ángel con la figura de un viejo totalmente baldado: -Oh Abrahán quiero algo a comer. Abrahán se asombró al oírle hablar a sí.-Muera, grita Abrahán, sería mejor para ti que de seguir viviendo a sí.Había siempre en su casa comida para los pasajeros necesitados.

Dio al viejo una escudilla en la cual había pan desmigajado en el caldo y la carne. Cuando el viejo comía, derramaba los residuos sobre suelo. Tragaba con dificultad la comida, cuando tomaba el bocado se le cayó de la mano. -Oh Abrahán decía el viejo, ayúdeme a comer. Abrahán tomaba el bocado hasta los labios del viejo, pero éste le cayó sobre su barba y su pecho.Viejo ¿Qué edad tiene? Preguntaba Abrahán. El hombre citó un número de años un poco superior a los de Abrahán, y en seguida éste gritó: Oh Dios. Nuestro Dios, tómame hacia ti antes de llegar a la edad de este viejo y vivir en tales condiciones. Dios que sea exaltado y glorificado, tomó en su posesión el alma de Abrahán en seguida que éste acabo su petición.

³¹⁷René R. Khawam, *Le livre des ruses, la stratégie politique des Arabes* .Op. Cit., p.14.

El Corán es una fuente inagotable de referencias sobre la astucia que se utiliza como subterfugio. En su aceptación divina, esta noción está muy presente en numerosos versículos definiendo la acción de Dios en su relación con los hombres. Valerse de ardidés, imaginar artificios, estos términos pertenecen al mismo campo semántico que puede extenderse a otros versículos más. También *kayd*, *jad'* y *makr* (ويمكرون ويمكر الله بهم) que se traducen por señuelo, engaño, mistificación, artificio, estratagema, rodeos o subterfugio,³¹⁸ muestran la superioridad divina en este terreno, pero también demuestran que esta actitud queda el mejor procedimiento de persuasión.

Dios o Satán, Ángeles o demonios, para el bien o para el mal, en este dominio, el aspecto dicotómico de la astucia revela el bien fundado en su uso frecuente. Este procedimiento que ha inspirado tantos profetas no faltará a animar a los hombres y las mujeres, éstas van a tomar más libertad a veces haciendo de la astucia un arma terrible.

7.1.4. La astucia en la literatura hispanoárabe

Estamos lejos de la imagen femenina contra la cual se revela Gianini Belloti cuando dice que la literatura medieval vinculaba los mismos estereotipados: mujeres suaves, pasivas, mudas, preocupadas solamente por su belleza. En cambio, las figuras masculinas son activas, fuertes, valientes, leales e inteligentes.³¹⁹ En *El collar* Ibn Házim nos expone una imagen de mujeres que se revelan en la sociedad andalusí que no propone a la mujer ningún poder jurídico para protegerse contra los abusos del sexo fuerte, no existen otros comportamientos posibles que la astucia para poder afirmarse o a lo menos liberarse de la tiranía del hombre. A propósito de esta disposición característica de las mujeres arabomusulmanas, Juliette Mincec dice:

«En effet cette société a produit une mentalité particulière chez les femmes: L'hypocrisie, le mensonge et la duplicité sont les seules armes dont en fin de compte elles disposent. Et beaucoup d'entre elles en usent» [...] les femmes musulmanes sont souvent de grandes tacticiennes ».³²⁰

³¹⁸ El Corán: Sūrat al-Nissā', (las mujeres), IV,141, al-A'rāf, VII, 97, al-Naml (las hormigas) XXVII, 51.

³¹⁹ Elena Gianini Belloti, *Du côté des filles, des femmes*, Paris, 1974. p.158.

³²⁰ Juliette Mincec, *La femme voilée, l'Islam au féminin*, Paris, Calmann-Lévy, 1990. p.73.

Cuando la autoridad matriarcal y los prejuicios sociales andalusíes recaen sobre la mujer, ésta encuentra independencia en el refugio de la disimulación y la hipocresía.³²¹ En este sentido Fatima Mernissi define la astucia como el poder de engañar y vencer al hombre mediante la astucia y la intriga y no por la fuerza.³²²

El collar no está exento de esta imagen negativa de la mujer pérfida de quién se teme en permanencia. Su autor aparece como un gran psicólogo que se adentra en sus personajes femeninos y declara que: «*nunca he cesado de inquerir las historias de las mujeres y de pesquisar sus secretos y como ellas se habituaban a mi reserva, fíaban de mí sus más escondidos negocios*».³²³

«فلم أزل باحثاً عن أخبارهن كاشفاً عن أسرارهن وكن قد أنسنا مني بكتمان، فكن يطلعنني على غوامض أمورهن».

En el capítulo veinte nueve de la versión española (p.291), nos cuenta que cuando estaba con su amada y a pesar de que ella era gente a quien no osaba llegarse los deseos:

«nunca hay de fiarse de que el demonio no nos asalte de improviso, podría citar, tocante a la maligna sagacidad de las mujeres y a sus engaños, maravillas verdaderas que dejarán de una pieza a los más avisados».

Estas mujeres no se echan atrás ante una dificultad, se destacan en la mentira y en el engaño. Los celos las impulsan a tales artimañas, armadas de una astucia demoníaca designada por la palabra árabe “kayd”.³²⁴ Manejan con destreza este verdadero contrapoder para desafiar este orden social establecido. Evocando el poder incontestado de la astucia femenina, Fatima Mernisi señala que el Imām al-Gazālī figura representativa del Islam clásico (505/1111), en su tratado, *Naṣīḥat al-mulūk* (el consejo de los reyes), recomienda al príncipe circunspección y desconfianza teniendo en cuenta su contrapeso hecho de malicia y de estratagemas³²⁵, considera este poder como: «*el elemento el más destructor del orden social musulmán, donde el femenino es sinónimo de satánico*».³²⁶

³²¹ Nefissa Zerdoumi, *L'éducation de l'enfant dans le milieu traditionnel*, Paris, François Maspero, 1982, p.238.

³²² Fatima Mernissi, *Sexe, Idéologie, l'Islam*. Op. Cit., p.14.

³²³ V.: *El collar*, c.29. p.289.

³²⁴ «Inna kaydahunna ‘azīm», Corán, Sūrat Yūsuf, XII, 28.

³²⁵ Ibid.

³²⁶ Fatima Mernisi. Op.Cit., p.24.

Encuanto a Fatna Ait Sabbaḥ, pues se acerca a estas ideas precisando que en el imaginario arabomulmán, “al-kayd” está definido como una forma de inteligencia particularmente femenina y dedicada a la destrucción calculada, fría y permanente de cualquier sistema.³²⁷ Las sentencias en este contexto abundan y el mejor ejemplo es la obra de Sidi ‘Abd r-Raḥmān el Maḥdūb, poeta marroquí del siglo XVI, cuya misoginia queda el aspecto más conocido de su leyenda. Sin embargo sus versos tan apreciados, han atravesado el Magreb y todo el Mediterráneo y aparecen en la poesía popular de nuestro tiempo:

*al-mra settūt,
'tsabaḥ wa ttabah
wa tallar žars lal-kalb mnīn yanbaḥ*

« المرستوت تسبح وتنبه
وطير الضرس للكلب أمين ينجح »³²⁸

Lo que podemos traducir por: La mujer es una astuta, exalta a Dios, atrae los perros de un lado, mientras que sus compañeros roban del otro.³²⁹ Ibn Ḥazm dice en el capítulo once de la epístola (p.149 de la versión española) que en Córdoba, las mujeres honradas se guardaban de las que: «*tenían estos atributos, donde quiera que las veían*». Esta imagen de la mujer demonio, un ser destinado a trastornar y aniquilar el orden de las cosas es presente también en las obras de Jacques Berque quien nos explica, que en la concepción medieval, la mujer está representada a menudo como: «*un être roué, livré à ses seuls instints, perfide envers les hommes[...]résidu des péchés des démons*».³³⁰

Pero una cuestión se impone en este recorrido, ¿Cómo podemos explicar tales comportamientos? Nos parece que estas premeditaciones, conspiraciones, conjuraciones...etc, todas las artimañas negativas de las mujeres, son debidas al vivir en un mundo semi-enclaustrado considerado como el origen de envidias, odios y antagonismos, que la mujer andalusí canalizará hacia el exterior. Estas mujeres fijan un solo objetivo: la ruptura de la cohesión en todas sus formas: «*por eso nació en mí una intensa desconfianza contra las mujeres, que ha llegado a ser connatural conmigo, y la mala opinión en las que tengo, que se ha hecho congénita en mi alma*»,³³¹

« سوء ظن في جهتهن فطرت به فأشرفت من أسبابه قليلا ».

³²⁷ Fatna Ait Sabbaḥ, *La femme dans l'inconscient musulman. Désir et pouvoir*, Paris, Le Sycomore, 1982, p. 58.

³²⁸ Jeanne Scelles-Millie et Boukhelfa Khelifa, *Les quatrains de Madjdoub le sarcastique, poète maghrébin du XVI siècle*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1966, p. 151.

³²⁹ N.B: La trad. Es nuestra.

³³⁰ Jacques Berque, *L'ambivalence dans la culture arabe*, Paris, Anthropos, 1967, p.173.

³³¹ V.: *El collar*, c.27.p.175.

Julia Cristeva apoyándose sobre los trabajos del antropólogo Mary Douglas, intenta explicar el porque del enclaustramiento de la mujer en la sociedad medieval en general y la andalusí particularmente:

*«Celles –ci placées apparemment en position d’objets passifs n’en sont pas moins ressenties comme puissance rusées, maléfiques. Le masculin en apparence vainqueur avoue son acharnement même contre l’autre, le féminin, avoue qu’il est menacé par une puissance asymétrique, irrationnelle, rusée, incontrôlable».*³³²

Los mensajes del *Collar* recogidos en esta investigación, son una muestra empírica evidente, amplia en extensión y profunda en cuanto a la interpretación semántica que se refiere al menosprecio contra las mujeres basándose en las creencias de la mentalidad social. Abundan los pasajes que recogen los defectos de la mujer. La inteligencia no parece encontrarse entre atributos, y si alguna la posee: *«es para usarla con malas artes, y entonces se convierte en astucia».*³³³ El *Collar* nos ha mostrado que la astucia es una arma de dos filos:

«une arme dont elle s’est la parfaite maîtrise au point qu’elle se voit considérée comme une science spécifiquement féminine auprès de laquelle les hommes ont le devoir de s’initier pour parfaire leur instruction».

A través de este capítulo, hemos intentado exponer la representación de la astucia mediante las mitologías y las representaciones simbólicas, así como en el imaginario musulmán. Luego hemos intentado mostrar su aspecto dicotómico, en el que el valor positivo o negativo, depende esencialmente del medio empleado y la finalidad que se fija.

Hemos podido ver que la astucia es un instrumento para realizar un proyecto o un fin, su valorización depende de la dignidad y la respetabilidad de este fin. En el apartado siguiente vamos a ver que en su lucha constante para obtener el reconocimiento de su estatuto, la mujer utiliza todas las estrategias que tiene en su disposición: pone en obra el poder de su cuerpo contra toda inhibición, va a someter al hombre mediante la seducción y la gracia sexual.

³³²Julia Cristeva, *Pouvoirs de l’horreur: essai sur l’abjection*, Paris, Seuil, 1983, p.80.

³³³Juliano Dolores, *El juego y las astucias: Mujeres y construcción de modelos sociales alternativos*, Madrid, 1992.p.99.

7.2. La estrategia de la seducción sexual

Antes de explicar quién es la qayna y en qué consiste su seducción, necesitamos explicar ante todo que el objetivo de estas prácticas es por supuesto invertir la relación hombre/mujer sometiendo al hombre a la voluntad y los deseos femeninos. La reivindicación femenina no se manifiesta abiertamente, entonces se orienta hacia otras estrategias el caso aquí es para la seducción sexual. Estas prácticas revelan los antagonismos sociales y se presentan como formas de contestación al orden establecido. George Balandier pone de manifiesto el carácter ideológico de la seducción sexual cuyo rol es ante todo una manera de expresar su oposición:

*«C'est la dialectique de la contestation et de la conformité, du pouvoir revendiqué et du pouvoir accepté, s'exprime fréquemment [...] par le discours de la résistance; il restitue de manière indirecte des contradictions et des oppositions cachées».*³³⁴

La qayna es la esclava dedicada al placer o a la satisfacción del hombre, maneja a la perfección canto y seducción. *El Collar* nos revela que cuando una mujer se da cuenta de que un hombre la mira o la escucha, hace superfluos, que antes le eran ajenos, se nota su voz melodiosa y con qué esmero pronuncia las frases. Se notan de modo muy claro en el contonearse al andar y el arreglarse el atuendo como aparece en el segundo capítulo (p.71 de la versión árabe) y (p.113 de la versión española):

« إذا ما رأيت عيني لا بس حمرة تقطع قلبي حسرة و تظنرا »

«Cuando mis ojos ven alguien vestido de rojo, mi corazón se rompe y desgarra de pena».

Este meneo por parte de la mujer, está prohibido en el Corán, Dios Poderoso dice en la sura XXIV lo siguiente: «*Que las mujeres no meneen sus pies de manera que enseñen sus adornos ocultos*»,

«و لا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن»³³⁵

El collar nos desvela en el capítulo veinte (p.193 de la versión española), que la mujer podía tomar la iniciativa amorosa. Nos cuenta que una qayna estaba con su amante y cuando llegó el momento de separarse, ella se abalanzó y le besó en la boca. Luego, y en el mismo instante, se alejó sin decir palabra. No podemos hablar de seducción sin tratar la mirada que consideramos como la primera arma de la qayna. Ibn Házim gran conocedor del mundo femenino nos explica de manera muy fina la importancia de los ojos en la comunicación entre amados.³³⁶

³³⁴George Balandier, *Anthropo-logiques*, Paris, Librairie Générale Française, 1985, p.277.

³³⁵Surat XXIV, versículo, II. Trad: Emilio GarcíaGómez en *El collar*, c. 29. p. 289.

³³⁶V.: *El Collar*, c. 5. p.91.

7.3. La importancia de la mirada en la seducción

La señal principal de todas³³⁷, la insistencia de la mirada porque es el ojo la puerta abierta del alma, que deja ver sus interioridades y revela sus intimidades:

«فالإشارة بمؤخرة العين الواحدة نهى عن الأمر، وتفتيرها إعلالاً بالقبول وإدامة نظرها دليل على التوجع والأسف، وكسر نظرها آية الفرح والإشارة إلى إطباقها دليل على التهديد، وقلب الحدقة إلى جهة ما ثم صدفها بسرعة تنبيه على مشار إليه. والإشارة الخفية بمؤخرة العينين كلتاها سؤال، وقلب الحدقة من وسط العين إلى الموق بسرعة شاهد المنع، وترعيد الحدقتين من وسط العينين نهى عام، وسائر ذلك لا يدرك إلا بالمشاهدة».

*«Una seña con el rabillo de un solo ojo denota veto de la cosa pedida. Una mirada lánguida es prueba de aceptación. La persistencia de la mirada es indicio de pesar y tristeza. La mirada de refilón es signo de alegría. El entornar los ojos da a entender amenaza. El volver la pupila a una parte cualquiera y retirarla al punto es para llamar la atención sobre lo que se ha mirado. La seña furtiva con el rabillo de los dos ojos denota súplica. El mover la pupila con rapidez desde el centro del ojo hacia la comisura interna indica imposibilidad. Mover ambas pupilas desde el centro de los ojos prohibición absoluta. Las demás no pueden comprenderse sino viéndolas».*³³⁸

Se ha dicho que oír contar las cosas no es como verlas, Ibn Házim declara en el capítulo nueve (p.143) que las mujeres comunican con la mirada: con ella se alejan y se atraen, prometen y amenazan, reprenden y dan aliento, ordenan y vedan, conceden y niegan. En *El collar*, los ojos hacen a menudo, mensajeros que con ellos se da a entender lo que se quiere.

La vista, es el más sutil de fiar como guía, y da los más eficaces resultados como aparece en el capítulo quinto (en las dos versiones: árabe y española):

«إني لأعلم فتى من أبناء الكتاب ورأته امرأة سرية النشأة [...] غليظة الحجاب [...] ورأته في موضع تطلع منه كان في منزلها فعلقته وعلقها».

«yo conozco a un mancebillo de los hijos de los secretarios de la corte, quien [...] vio una mujer de noble cuna y muy guardada, desde una celosía de una casa». Asistimos también en el capítulo veinte (p.199), donde una doncella propone a su amado un código de comunicación que consiste en saludarle con la mano cubierta: «un día ella le saludó con la mano envuelta en su túnica. Ésta será la señal entre ellos dos, si el amante ve que una mano descubierta le hace saludos, es que no es la suya, y no debe responder».

³³⁷V.: *Tawq*, c. 9. p.106.

³³⁸Ibid. c.9. p.144.

Comprendemos tras estos ejemplos que la mirada es un espejo clarísimo y un adalid orientador del alma en que ella conoce las realidades, percibe las cualidades y analiza las sensaciones. El ojo, además, percibe todas estas cosas y llega a ellas instantáneamente, sin etapas ni detención en determinados lugares, ni transmisión de movimientos lo cual no sucede con ninguno de los otros sentidos como el gusto y el tacto, que no perciben sino por contacto, o el oído y el olfato, que no perciben sino por aproximación. La concepción de Yamina Fekkar concuerda con nuestro contexto, nos dice que si la boca está cerrada, pues la expresión está en la mirada en que se concentra la intensidad de la vida:

*«Par la maîtrise du jeu de la paupière, le regard parle:
il acquiesce, suggère, rejette, ment, ironise, supplie ou se tait.
Dans cette expression, le double discours est latent car il
est fait de signes conventionnels, de silences équivoques
et de secrets partagés».*³³⁹

En el capítulo veinte seis del *Tawq*, Ibn Házim actúa como psicólogo porque nos enseña particularidades típicamente femeninas. Hemos de saber que las mujeres descubren quien siente inclinación por ellas con penetración mayor que la de un caminante nocturno que rastrea huellas:

«و اعلم أن قيافة النساء فيمن يميل إليهن أنفذ من قيافة مداح في الآثار».

Hemos descubierto en esta parte de la investigación los diferentes estratagemas de la esclava del placer para llegar a su hombre. Finje obediencia y docilidad para poner en marcha estrategias de resistencia: paciencia, discreción, cálculos, astucias, artífices, subterfugios, subtilidades y seducción. Todos estos elementos caracterizan la qayna y le permiten transgredir las reglas establecidas por los hombres sin desafiarlos abiertamente. El prosista árabe al-Ŷāhiz nos ha transmitido uno de los mejores retratos de la qayna que define perfectamente su estado de alma y sus maneras de actuar:

*«La qayna ne saurait être sincère et loyale en amour,
par éducation et par tempérament, elle est portée à
dresser des pièges et à tendre des filets aux galants
pour les prendre dans leurs mailles. Quand un admirateur
la regarde, elle lui lance des œillades, l'enjôle*

³³⁹ Yamina Fekkar, «La femme son corps et l' Islam dans le Maghreb musulman», Annuaire de l'Afrique du nord, XVIII-1979, Paris, C.N.R.S.,1980, p.139.

*par les sourires, lui fait des avances dans les vers qu'elle chante. Mais, il arrive qu'elle se prenne à son propre jeu et qu'elle partage les souffrances de son amant : alors elle chez lui, lui accord un baiser et plus, et se donne même à lui s'il le juge licite. Mais, la plupart du temps, elle manque de sincérité et met en œuvre perfidie et ruse pour épuiser la fortune de sa victime, puis elle l'abandonne ».*³⁴⁰

Sumamente, la mujer en la sociedad cordobesa, podía expresar un amor que no reconoce ni las clases sociales, ni las afiliaciones y tampoco las inclinaciones religiosas y en ciertos ejemplos, toma la iniciativa amorosa. En el dominio de la pasión (la adoración), los literatos quedan perplejos ante este doble juego de la qayna, a saber la confusión entre la pasión y el oficio. Según Frédérique Sicard, todo en la actitud de la qayna, se adiere perfectamente a una concepción ideal del amor y al mismo tiempo todo es perfectamente ficticio porque está perfectamente codificado. La qayna usurparía el espacio de la “Dama” mujer ideal, porque actúa según un arte aprendido, es la única que puede realizar una concepción del “*išq*” muy ideal que existe lejos de la realidad bajo una forma mítica.³⁴¹

8. La mujer y el poder político

El análisis de los mecanismos de la resistencia femenina ha mostrado que las técnicas propias al sexo femenino son tan fuertes y variadas que les dan la capacidad de neutralizar el poder machista razón por la cual se desconfían en ellas. El objetivo del *Tawq* es incitar al lector del siglo XI y los tiempos posteriores, a rever su juicio respecto al valor de la mujer y que es preferible entenderse con el sexo opuesto y no provocarle nunca, porque la mujer no es desprovista de la ingeniosidad como piensan ciertos hombres. Están capaces de las peores estrategias para realizar sus fines, aun cuando mueran por eso. Podemos evocar en este contexto al-*zāhirī*, el poeta persa de Samarkand del siglo XII, quien dedica un verdadero culto al pensamiento humano en su colección de cuentos. Los temas centrales de esta obra, son el arte de gobernar y la infidelidad femenina. Exponemos aquí unos versos suyos traducidos al francés por Dejan:

*«Et ne va pas provoquer le lion dans son antre.
Si tu agaces en maladroît les guêpes dans leur nid,
tu te seras toi-même meurtri de leurs piqûres ».*³⁴²

³⁴⁰ Pellat, *Le Milieu Basrien et la formation de Djâhiz*, Maisonneuve, Paris, 1953, pp.253-54.

³⁴¹ Frédérique Sicard, « L'amour dans la Risâlat al-qiyân- essai sur les esclaves chanteuses de Djâhiz », *Arabica*, T, XXXIV, 1987, p. 336.

³⁴² Al-Zahiri de Samarkand, *Le livre des sept vizirs*, Traducido del persa por Dejan Bogdanovic, París, Sindbad, 1975, p. 287.

En varias ocasiones se nos indica en los textos históricos que las mujeres del palacio representan una fuerza con la que se había que contar, al menos dentro de los límites de la vida cortesana. Las mujeres fueron determinantes en la vida de L Mansor; tras su muerte, pasa al primer plano una de sus esposas *al-Dalfā'*, a la que los historiadores hacen referencia como la impulsora de la rebelión contra Sanchuelo y la iniciadora, por tanto, de la fitna que acabará con el califato omeya de Córdoba y con la vida lujosa de nuestro autor Ibn Ḥazm.

Esta no fue sin embargo, y a pesar de su importancia decisiva, la única de sus intervenciones en la vida política. *Al-Dalfā'* era una mujer bien informada de lo que sucedía fuera del harén: un alfakí que disfrutaba de su privanza le hacía saber las noticias más importantes.³⁴³ A principios del siglo XI,- siglo que Ibn Ḥazm lo califica como el más agitado y decisivo de la presencia musulmana en España (capítulo 26, p.198)-, *al-Dalfā'* utiliza dos formas de poder como estrategias para llegar al trono cordobés: la información y el dinero.³⁴⁴

Del Mansor se explicaba su enorme poder porque dominaba la administración, al ser wālī šurta (el ejército); del que era general, y el alcázar apoyándose sobre la preeminencia en que le mantenían las mujeres palaciegas.³⁴⁵

La lucha femenina por el poder interno dentro de los muros de los alcázares, se nota más violenta y más desastrosa para Córdoba en la época amirí cuando el papel del harén real parece más notorio, y a él se debe, probablemente, el proceso general del cambio de las estructuras del poder omeya. Pero rápidamente se nos aclara que no conviene, sin embargo exagerar la importancia de estos datos ya que aparecen de forma aislada y circunscritos a las luchas por el poder dentro de los muros de los alcázares.

³⁴³ Bayān, III, p.32.

³⁴⁴Manuela Marín, Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba. in *La mujer en al- Andalus*, Op. cit., p.117.

³⁴⁵ Bayān, II, p.266.

Conclusión

Es importante señalar que la exposición de las diferentes estrategias de la resistencia femenina en *El collar* no sirve para humillar a los hombres, sino intenta simplemente obtener su respeto mediante el reconocimiento tácito o explícito de la existencia femenina. Por consecuencia, el rechazo de esta autoridad despótica no es una desvalorización masculina, pero más bien una contribución a realzar un estatuto femenino claramente desequilibrado. A partir de este momento, la lucha subterránea de la astucia femenina, aparece como positiva porque representa en esta situación el arma del oprimido frente a su agresor.

Para concluir esta parte, decimos que la resistencia viene contra la sumisión masculina establecida anteriormente a favor del macho y para prevenirse de sus provocaciones o desviar sus violencias. En este contexto la oposición abierta y declarada no es oportuna frente a los poderes ilimitados acordados a los hombres. Es porque las mujeres van apropiarse las armas que las quedan, armas de los débiles y oprimidas pero terribles.

Hemos podido notar que estas diferentes armas han transgredido las reglas establecidas para los hombres sin desafiarlos abiertamente. En esta situación, soltura, ingeniosidad, diplomacia o tacto cargan esta gestión de una connotación ambigua: para algunos es positiva y otros es negativa.³⁴⁶ Es necesario precisar igualmente, que a través del análisis de los mecanismos de la resistencia de las mujeres que hemos visto no están contra las reglas que fundan la sociedad, por el contrario son el instrumento privilegiado de su formación y de su mantenimiento; lo que condenan, son más bien las injusticias del sistema patriarcal.

³⁴⁶Anne Monjare, «De l'épingle à l'aiguille : l'éducation des jeunes filles au fil des contes», *L'homme, Revue française d'anthropologie*, Paris, A.H.E.S.S., n° 173-2005, p.122.

Acabamos de notar en este capítulo quinto, que la figura femenina está en desarrollo continuo en *Tawq al-Ĥamāma*, estamos lejos del primer espejo unitario que evoca un solo rostro femenino. Varios investigadores se concuerdan sobre el hecho de que la edad media es muy conocida por su severidad con la mujer. Juicios muy rígidos salieron contra ella tales como: «*Elles est la peste, porte de l'enfer, larve du démon, flèche du diable*». ³⁴⁷

La mujer actúa en esta época en un entorno familiar: moza controlada por el padre, esposa controlada por el esposo y madre de hijos varones respetada. En esta primera imagen, la sumisión y la humillación femenina eran presentadas como cualidades supremas, y la virilidad, sinónimo de rigor, de fuerza y de violencia, como una necesidad para preservar el grupo. Avanzando en la lectura del *Tawq*, las siluetas sin nombre, silenciosas, empiezan a adquirir terreno y actuar para concretizar un estatuto digno de sus aspiraciones. Han emprendido secretamente una lucha constante para obtener el reconocimiento de su estatuto tan deseado. En el capítulo siguiente el lector va a descubrir personajes femeninos que toman la palabra para señalar tanto la indisciplina como el advenimiento de un nuevo sujeto en el texto de Ibn Ĥazm. Veremos que este personaje se apoderará de la lengua en su aspecto poético y prosaico para hacer un uso personal.

³⁴⁷Jacques Lafitte-Houssat, *Troubadours et cours d'amour*, Que sais-je, Presses Universitaires de France, 1982, p.12.

Capítulo V

El nuevo estatuto femenino en *El collar de la paloma*

Introducción

En su obra intitulada, *La mujer española hace mil años* (Buenos aires, 1935), Sánchez Albornoz defiende la tesis de la occidentalización de la mujer andalusí y no subraya ninguna noción de orientalismo. Lo que nos parece lejos de la realidad social andalusí. García Gómez, en su estudio preliminar de la traducción de *Tawq al-Ĥamāma* (El collar de la paloma, Alianza Editorial, Madrid, 1971) defiende la idea de que la mujer tal como está descrita en el texto de Ibn Ĥazm, lleva un carácter específico. Según sus propias expresiones, la mujer andalusí se ha completamente despojado de la ropa Bagdadí para llevar la de Córdoba. Lo que subrayamos nosotros en este contexto, es que en esta época persisten las tradiciones orientales femeninas dando a las mujeres andalusíes un carácter y una actitud específicos, considerados como el resultado del removido cultural particularmente homogéneo.

Según “ajbār” *Tawq al-Ĥamāma*, podemos delimitar algunos problemas de la historia social andalusí todavía controvertida: la homosexualidad, la esclavitud de las “ġawārī”, la emancipación de las “qiyān” y la liberación de “Ummahāt al-awlād”. *Tawq al-Ĥamāma* habla de una dualidad femenina: de una parte “ġawārī”, fuertemente letradas beneficiando de una libertad total aunque a veces relativa, y de otra, mujeres dichas “libres”, pero legalmente casadas, jugando un rol determinante en la conservación de la estructura del linaje de las celebres familias andaluzas.

Este capítulo se dedica a la nueva situación adquirida por las mujeres, pero antes de desarrollar este tema, recordamos que aunque, como lo hemos señalado anteriormente, los datos sobre las mujeres de la corte sean relativamente numerosos, ello no quiere decir que nos permiten construir una visión más o menos completa del tema que nos ocupa. A lo que más que podemos aspirar es recomponer- de forma aproximada- determinados aspectos de la vida de estas mujeres. En efecto, su aparición en las fuentes nunca es- con las excepciones que irán viéndose luego- en función de su propia actividad, sino siempre como «*reflejo o a través de la personalidad masculina que les da, por así decir, derecho a la existencia histórica*».³⁴⁸

³⁴⁸ Manuela Marín, «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba». in *La mujer en al- Andalus*. Op. Cit., p. 105.

En los primeros pasos del *Collar*, hemos notado la incoherencia, la disconformidad y la discrepancia de las mujeres: su habla era vacío, sin sentido, carente de interés y su pensamiento era mudable y contradictorio. Al principio Ibn Hâzm incita al lector de tener cuidado de las mujeres, tanto por sus apariencias engañosas, como de su trato que ha de ser siempre precavido y con reservas. Ibn al-Maÿdûb anteriormente citado dice en este contexto lo siguiente:

«م زين النس ابض حكات ل و ك ان فيه ايدوم الحد وت فلم ايع وم وهوم اب لام ايعوم و»
«*La sonrisa de las mujeres es maravillosa si pudiera ser duradera*». ³⁴⁹

Nuestro trabajo intenta poner de relieve algunas de estas sombras-con nombre algunas, otras no- que hayan escapado a la oscuridad a que les condena su condición y hayan intervenido de manera activa en el *Tawq*. Notamos a continuación en el capítulo siguiente que el *Tawq* nombra a sus personajes femeninos y los da la palabra para expresar la realidad de su posición y su significado. En los primeros pasos del *Collar*, la mayoría de la poesía andalusí nos habla de la belleza física, los vestidos, los adornos, la noche, el vino, la unión amorosa o la despedida al alba. Poco o nada de los sentimientos, del carácter, del pensamiento ni de la opinión de esa mujer con quién compartían las veladas amorosas.

Ella aparece casi muda como una estatua, salvo en algunas ocasiones en que contesta a los requiebros del poeta con alguna agudeza o desplante. Pero el personaje femenino empieza a ganar terreno y confianza, este capítulo se encarga de resaltar sus diferentes niveles de enunciación: haciendo el paralelismo entre lo filosófico y moral. Hay pasajes que favorecen a la mujer y tal oposición nos pone ante un dilema pero si consideramos el número de los pasajes que favorecen a la mujer, notaremos que son muy numerosos comparativamente a los que la critican.

³⁴⁹ N.B: La trad. Es nuestra.

1. La mujer se expresa

La historia nos revela que la toma de la palabra no es tarea que compita a las mujeres, la escritura, las letras, la instrucción, la cultura, corresponden a un espacio público que está vedado a las mujeres y que sólo corresponde al grupo masculino. Las mujeres, por, tanto, estaban condenadas al silencio. No obstante, a lo largo de *Tawq al- Ĥamāma*, Ibn Ĥazm libera a algunas voces de diferentes clases sociales, surgen del silencio para poner al descubierto sus pensamientos, sus almas y hasta sus vicios³⁵⁰: «*On pourrait dire que la parole est un acte illocutoire lorsqu'elle a pour fonction première et immédiate de modifier la situation des interlocuteurs*».³⁵¹

La escritura de Ibn Ĥazm trenza dos textos: uno poético y otro prosaico; este último es mayor, al menos desde el punto de vista tipográfico. Los pasajes femeninos poéticos o prosaicos, denuncian el escándalo del discurso monólogo, quedan integrados en el relato y naturalizados por procedimientos de verosimilitud, pero producen claramente ruptura. La integración de la expresión femenina en el texto de Ibn Ĥazm, busca la más grande apertura posible y prospecta los espacios susceptibles de propulsar el texto siempre hacia delante. Es una primera tentativa de la palabra femenina que ocupa blancos, excede los límites espaciales otorgados a su despliegue.

Este movimiento liberador lo encabeza una moza en *El collar de la paloma*, que figura en el capítulo veintiséis (p.255) de la boca de Abū Bakr ibn Muḥammad ibn Bāqī al- Abḥarī³⁵², que la hija de la encargada de una de las alhóndigas de Bagdad se casó con el amigo de Ibn Ĥazm. Cuando se quedaron solos, habiéndose él desnudado para una necesidad, la muchacha, que era virgen, lo miró y se asustó del tamaño de su miembro y se negó a seguir junto a él. Recurrió a al-Abḥarī y a otros así, pero «ninguno de ellos consiguió hacer nada por él».

³⁵⁰«Para el Medioevo parece que las mujeres que pueden afirmarse pertenecen a los grupos privilegiados de la sociedad. Son mujeres de la nobleza, de la alta burguesía». *La voz del silencio*, Edición de Cristina Segura Graiño, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1992, p.53.

³⁵¹Oswald Ducrot/Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1972, p.430.

³⁵²Al -Abḥarī era uno de los más famosos juristas Malikíes de oriente.

Bajo el verso y el cuento, el trabajo de la voz femenina busca también escape o salidas de emergencia permitiendo a la palabra desdoblarse, multiplicarse. Podemos decir que una de las funciones de la escritura de Ibn Hâzm, es liberar la palabra femenina que anhela ir más allá de los alcazares y muros de Córdoba. La expresión de la mujer somete el texto a un acto de desarreglo o perturbación de la expresión establecida, porque el lector se ha acostumbrado a la autobiografía del autor. La intervención femenina en verso y prosa, constituye todo un dispositivo de confianza, inteligencia y poder: «Una mujer que me merecía confianza me contó haber visto...». ³⁵³

La inversión de los sexos ³⁵⁴ es más clara en la anécdota siguiente: Ibn Hâzm conocía a una esclava que se emprendió ardiamente de un mancebillo casto y puro, ³⁵⁵ hijo de un hombre principal, sin que él lo advirtiera. Su pasión por él creció y su tristeza se hizo tan prolongada, que llegó a derretirse de amor; pero él, en la bizarría de la juventud, no se daba cuenta. La muchacha no se atrevía a declarársele por pudor, pues era del todo virgen, y por la cortedad que sentía para abordarlo, no sabiendo si era correspondida. Como la cosa era demorada y tenía la certeza de sus sentimientos, acabó por franquearse con una mujer de mucho juicio, de quien se fiaba porque la había criado. Ésta le dijo:

*«Insinúate mediante versos. Así hizo una y otra vez,
pero el mancebo no reparaba, pues, se percataba
del doble sentido de las palabras. Al fin, la esclava
perdió la paciencia. Una noche tuvieron una entrevista
en que se quedaron solos».* ³⁵⁶

A través de estos ejemplos Ibn Hâzm pinta mujeres dotadas de confianza, mucho juicio, insinuación, franqueza, interpretación y genio poético. Este autor insertaba a la mujer andalusí en el mundo poético, en que había vuelto un partido activo y a veces había igualado al hombre. Al-Maqqarī, que dedica una parte del tomo IV de su *Nafh al- tīb* a las poetisas, declara que trata de ellas para: «que se sepa que la superioridad literaria en al-Andalus es como el instinto y lo poseen hasta las mujeres». ³⁵⁷

³⁵³ V.: *El collar*, c.22. p.219.

³⁵⁴ Gabriel Martínez, «Le collier de la colombe d'Ibn Hazm. L'homme et l'œuvre : Contradictions». Op.Cit., p.11.

³⁵⁵ Calificativos que se reservan en lo corriente a la amada.

³⁵⁶ V.: *El collar*, c.20.p.193.

³⁵⁷ Ed. Ihsân 'Abbās, Beirut, Dār Sādir, 1968, IV, p.166.

Los críticos mencionan el nombre de Iṣrāq la ḡāriya de ‘Abd r-Raḥmān bnu Ġalyūn que aprendió de su señor la gramática y la lengua, luego le adelantaba y se destacó en la métrica (prosodia) y memorizó “*al-Kāmil*” de *al- Mubarrid* y “*al-Nawādir*” de al-Qālī³⁵⁸. En el dominio poético se retiene también el nombre de ‘Ummu al-karam bintu al- Mu‘taṣim bnu Ṣamādiḥ y Ġāyatu -l-Munà y la más famosa Wallāda Bintu -l-Mustakfī. Curiosamente *Tawq al-Ĥamāma* no da ninguna información de esta pirámide poética de su tiempo. En cambio guarda gran reverberación de esta atmósfera cultural, y cita a Danā’ al- ‘Āmirīya la hija de al-Muẓaffar el hijo mayor de al-Manṣūr bnu ‘Abī ‘Āmir que tomaba interés por la poesía y alcanzó cierto renombre, incluso como poetisa.³⁵⁹

Ibn Ḥazm mismo reconoce en el capítulo veinte siete de su epístola (p.271) que esta mujer tenía una melodía muy maravillosa con que decirlos y declamarlos. Una vez el autor recitó unos versos de al-‘Āmirīya a un amigo suyo y éste le dijo ciego por ellos: «*Estos versos deben ser tenidos entre las maravillas del mundo*». En la sociedad cordobesa caracterizada por el gusto literario y intelectual, se conoce la mujer por sus sentimientos refinados.³⁶⁰ En el capítulo octavo de esta obra (p.142), la mujer se apodera de la poesía como medio de expresión pero esta vez en público como hizo la esclava que su mancebo quisiera unirse con ella en forma poco decorosa, le respondió que va a querellarse de él en público. Lo hizo en forma de canción en presencia de las gentes principales de la corte y los hombres más eminentes del califato.

³⁵⁸Ṣalabī Sa’d ‘Ismā‘īl, *Al-bay’a al-‘andalusiya wa ‘aṣarihā fī l-ṣi’r, ‘aṣr mulūkī ṭawā’if*, Dār nahẓat miṣr, 1978, p, 456.

³⁵⁹Ibid , p.239.

³⁶⁰Mounir ‘Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d’Ibn Hazm et du traité de l’amour courtois d’André le chapelain*. Op. Cit., p.91.

En algunos pasajes del *Tawq*, la voz femenina adquiere una dimensión sobrenatural, Ibn Hâzm mismo nos cuenta la historia de una cantora quien a través de su voz, hechizaba las miradas de la gente que la rodeaba:

« فأخذت العود و سوته بخفر و خجل؛ لا عهد لي بمثله و إن الشيء يتضاعف حسنه في عين مستحسنة ».³⁶¹

Al decir de Ibn Hâzm, *Tawq al-Ĥamāma* demuestra que la mujer aquí no sólo cuestiona su papel tradicional en la sociedad española, sino que subvierte los discursos narrativos al nivel del lenguaje y de la experiencia femenina representados en esta obra. Logra fundir en su poesía la dimensión de la intimidad y el mundo externo, de manera que su poesía manifiesta la experiencia del vivir en toda su magnitud. En palabras de Ibn Hâzm en el segundo capítulo (p.114), la imagen femenina se libera de los elementos míticos que la conformaban, para dar lugar a la expresión de su sentir desde una actitud liberadora, meditativa y valiente: « *Si habla ella, no atiende a los que están a mi lado* »,

« في المجلس مغنيات غيرها فلما انتهى الغناء إليها سوت العود و اندفعت تغني ».³⁶²

La voz lírica de la mujer logra una intensidad expresiva pocas veces alcanzada en la poesía árabe, es esta voz que está creando su propio texto literario, se nota en palabras de la esclava que se queja de su mancebo:

« *Un mancebo hermoso como una par de la luna,
cautivó mi corazón con sus miradas lánguidas* ». ³⁶³

La mujer se apodera de la palabra en el *Tawq* para expresar su mal y su vicio sin ninguna censura. Ibn Hâzm prueba aquí que el vicio destruye el ser humano y pone en escena a dos de sus personajes llamadas las dos Hind una joven y la otra vieja para encarnar el mal psíquico y social. La joven se quedó preñada de uno de sus deudos y cuando le preguntaban qué lleva en su vientre, respondía: « *La vecindad de las almohadas y la longitud de las pláticas* ». ³⁶⁴ La vieja Hind, peregrina cinco veces, en la vuelta de la Meca nos narra lo que hizo en el barco con uno de los marineros:

« *Nos hallábamos en aquella nave hasta cinco mujeres,
todas peregrinas, e íbamos cruzando del Mar Rojo.
Cuando no quedaba sino una, que era yo[...]y cuando
quiso hacer como otras veces, vio la navaja. Se asustó
y se levantó para irse; pero, al momento dije, asíendo: no,
no te irás, hasta que tome de ti lo que me corresponde* ». ³⁶⁵

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibn Hâzm, *Tawq al- Ĥamāma*. Op.Cit., p. 65. *De l'amour et des amants*. Op.Cit., p. 68.

³⁶³ V.: *El collar*, c. 8. p.142.

³⁶⁴ Ibid. c.29, p. 293.

³⁶⁵ Ibid. p. 299.

Esta anécdota denota que Hind símbolo de la feminidad árabe, presenta señales de ninguna conciencia moral. Esta anécdota es de gran interés desde el momento que la propia “háya” símbolo de la castidad comete el pecado y lo cuenta sin ninguna vergüenza. ¿Sería más conveniente que Ibn Házim le pintase como un ser normalmente enterizo, pero aquí es sin conciencia alguna, o, por el contrario resultan más artísticas y humanas estas vacilaciones? Es más real y por lo tanto mejor porque aunque sea cruel es una persona. Citamos otra escena en el capítulo dos (p.118) de la versión española y (p.77) de la versión árabe en que aparece la mujer lejos de la moral y la ética. El narrador aquí, dice que más de pronto tuvo compasión de su amor, tras el largo desabrimiento es porque se quedó:

*«con ella a solas, sin más tercero que el vino,
[...] yo, ella, la copa, el vino blanco y la oscuridad».*

«خلوت بها و الراح ثالثة لنا و جنح ظلام الليل قد مد ما انبلج»

En estos ejemplos los personajes femeninos viven sus momentos presentes tal como se presentan, como si hacen eso para decirnos que la persona es inconstante, insegura y caprichosa como hemos visto con Hind la peregrina pero también pueden venir dulces y atrayentes del mismo modo que es la vida:

*«Mis ojos no se paran sino donde estás tú,
como en gramática el artículo sigue al nombre»³⁶⁶,*

«فليس لعيني عن غيرك موقف تقلبت كالمنعوت في النحو و النعت».

El lector descubre en esta obra una doble imagen femenina, esta dualidad del carácter existe en cualquier persona pero se nota más aguda en las mujeres. Hay un proverbio argelino que traduce muy bien esta dualidad: «*al-jīyr mra wa šarr mra*», (la mujer representa la felicidad, la prosperidad y la suerte como puede representar la desgracia, el infortunio y la desdicha). *Tawq al-Ĥamāma*, no es una confrontación con la mujer, pero más bien un combate con el mal que reside en ella y la pone en relación antagónica con sí misma. Ibn Házim advierte al hombre que no puede escaparse de las impulsiones negativas femeninas que si no acepta de liberarse de su carácter negativo, se hace de sí el enemigo eterno de la mujer.

³⁶⁶Ibid. c.2. p.112.

El autor del *Tawq* nos explica que el hombre debe comprender que la actitud de la mujer puede ser desfavorable o favorable, fuente de desgracia o felicidad, destructiva o constructiva. Eso depende de su comportamiento con ella. El único medio de establecer la quietud con este ser, es darle confianza y no provocarle oficialmente y a diario. Asistimos en la parte siguiente a las imágenes más hermosas de la mujer que *Tawq al-Ĥamāma* ofrece a los lectores de todos tiempos. Descubrimos más tarde una poesía amorosa andalusí que canta la belleza de la mujer.

2. La belleza femenina en la epístola hazmiana

Cuando Aristófanes se refiere al origen del ser humano y explica que las almas se buscan y se encuentran, explica que antes constituían una sola parte, está dividida en dos mitades por Zeus cuando quería desafiar el cielo. A partir de este momento, cada parte desea la otra, cuando se reúnen la felicidad se realiza. Para Ibn Ĥazm, el amor es un contacto entre las partes de las almas divididas en dos cuyo origen de su creación es único.³⁶⁷ El autor andalusí al contrario del platónico, presenta una belleza encarnada por su amada, a través su constitución física. Así, nos da una imagen real de su vida y de su entorno, pero algunas expresiones son ambiguas sobre todo las que tratan su experiencia personal; pasa del amor físico a una imagen donde el amor es más bien púdico:

*«Dans le Tawq, on remarque ces deux sortes d'amour. Ibn Hazm est sensible à la beauté physique, mais l'écho platonique est inévitable. Cependant, l'influence qui marque bien sa théorie vient de la poésie du ghazal de l'orient».*³⁶⁸

De todas las causas del amor que Ibn Ĥazm enumera, la más importante, es la forma bella, la hermosura física. Para los musulmanes lo que llaman “el *Ifitān bil-ṣuwar*”, es decir, el trastorno o conmoción que sufren las almas al contemplar la belleza concretada en formas armoniosas como aparece en el capítulo veinte (p.171) de la versión árabe y (p.200) de la versión española:

«لا توقف العين على غاية
فالحسن فيه مستزيد و باش»

*«Al contemplarla, no podrás detener tus ojos en un límite,
porque su belleza es siempre creciente e inagotable».*

³⁶⁷ Ibid.p.21.

³⁶⁸ Mounir ‘Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d'Ibn Hazm et du traité de l'amour courtois d'André le chapelain*. Op. Cit., p.84.

El hecho de que en el mismo Corán, (azora XII) figura esta bellísima historia de las impresionantes damitas egipcias que, víctimas del arrebató que les produce la hermosura del patriarca José (Yūsuf), mutilan sin sentido sus delicadas manos en vez de pelar las toronjas, es ya un argumento muy fuerte. *El collar* afirma cómo Ibn Hāzm es secuaz y víctima de la misma idea. La belleza es un incentivo irresistible, que torna a irresponsables a los amantes. En el capítulo veinte nueve (p.277) de la versión española y (p. 198) de la versión árabe el autor reconoce que el ser humano le atrae la imagen bella también los profetas están «*por naturaleza, inclinados a gozar de la belleza de las formas*»,

«النبيون مبرؤون من كل ما خالف طاعة الله عز و جل، لكنه استحسان طبيعي في النفس للصور».

Cuando avanzamos en la lectura del *Tawq*, encontramos que el abanico de la comparación femenina es muy rico. Abordamos primero la luminosidad que se menciona de forma explícita en uno de los elementos ígneos por excelencia: el sol. En el segundo capítulo (p.102 de la versión española), aparece la famosa Sobh dos veces comparada con el sol, al respecto, el cordobés dice:

«*Tu belleza y hermosura no necesitan comparaciones,
como el sol de los cielos no necesita alhajas*»,
«Eres más clara que el sol ».

Esta metáfora-símil donde la persona amada es comparada con el sol, aparece abundantemente en la literatura medieval, como aquella del amor cortés, que retrata a la amada (sol) como el centro de la existencia del amante (centro del sistema planetario). De hecho, Dante cierra su Comedia aludiendo al sol y al amor. En la tradición islámica, el sol es el planeta más importante, precisamente por situarse en el centro del cielo, siendo:

«*la sede del calor, de la vida, del amor, del conocimiento,
de la visión, de la bondad y de la belleza*»,

«يا ليت شعري من كانت و كيف سرت
أطلعة الشمس كانت أم هي القمر»³⁶⁹

*Querría saber quien era y cómo vino de noche
¿Era la faz del sol o era la luna?*³⁷⁰

³⁶⁹ V.: *Tawq al- Ĥamāma*, c. 2. p.86.

³⁷⁰ V.: *El collar*, c. 2. p.12.

Lo interesante es que Ibn Hâzm concibe esta belleza solar dentro de un marco religioso, pues debemos recordar que la belleza es un aspecto esencial de la estética y la religión musulmanas. Concerniente con esto, se señala en un hadiz que “Dios es Bello y ama la Belleza”. La belleza del mundo entonces, no se entiende como una idea o algo propio de las cosas materiales (totalmente evanescentes), sino que es un atributo de Allāh, quien crea un mundo bello, por ende, esta belleza remite a Él. Así la amada-sol ilumina con su belleza al amado-mundo, tal como el fuego-amor, creados por Allāh:

«تبارك من سوى مذاهب خلقه على أنك النور الأنيق الطبيعي». ³⁷¹

«!Bendito sea Él que contrapesó el modo de ser de sus criaturas e hizo que, por naturaleza, fueses maravillosa luz! ». ³⁷²

Lo que llama la atención en el capítulo veinte cuatro (p. 191y 230-233) de la versión española, (p.158 y 209-.213) de la versión árabe, es que la luminosidad ígnea-amorosa aparezca no sólo como símbolo de la persona amada, sino como un elemento que seduce al amante:

«es como un vislumbre del esplendor»,

«أسامر البدر [...] في نوره من سنا إشراقها عرضاً»،

«caen postradas las flores ante su rostro; rostro perfecto, donde nada sobra ni falta; cálido, cuando el sol de la mañana, está en capricornio; fresco y placentero, cuando el sol está en Leo»,

«وجه تخر له الأنوار ساجدة و الوجه تم فلم ينقص و لم يزد
دفى و شمس الضحى بالجدى نازلة و بارد ناعم و الشمس في الأسد».

En el capítulo veinte siete (p.256) de la versión española y (p.240) de la versión árabe, el placer aparece tener en la mujer un calor agradable y suave, pero continuo, y así concibe y da a luz a su prole. Si siempre viviera en un hervidero de placer, no sería apta para concebir y parir. Cuando surge el placer en la mujer, es más ligero que en el hombre porque el fuego no arde en ella tan fuerte como en el varón:

«أنت حقا متيم الشمس حتى عشقها بين ذا الورى بادي»،

«Tu belleza y hermosura no necesitan comparaciones, como el sol de los cielos no necesita alhajas »,

«غنيت عن التشبيه حسنا و بهجة كما غنيت شمس السماء على الحلي»،

«En verdad, tú has enamorado al sol, y su amor por ti es evidente ante la humanidad».

³⁷¹Ibid. c, 1, p.67.

³⁷² Ibid. p.109.

Las descripciones de la mujer son muchas en *El collar*, en él mismo vamos a encontrar diseñados los rasgos ideales de la mujer: rostro magnífico, mágicos ojos, mejillas rojas, caderas poderosas y talles firmes como vemos en el ejemplo posterior «*Nada me ha tenido más que aquellos ojos y nadie en el mundo más que ellos puede pretender curarme*». ³⁷³Las mejillas de la amada están mencionadas tres veces en *El collar*, una vez en el capítulo catorce (p.127) en que dejaban libre una luz tan luminosa que la adorada por los persas. Se refiere a la adoración del fuego por los zoroástricos y señala la fugacidad de las mejillas de su amada en una imagen retórica muy refinada. Retoma la imagen de las mejillas dos veces en el capítulo veinte cuatro (p.238) como podemos notar en los ejemplos siguientes:

« و لو أبصرت أنوار وجهك فارس لأغناهم عن هرمزان و موبذ»،

«*Si los persas hubieran visto el fuego de tus mejillas,
se habrían pasado sin emperadores ni magos*»,

«*y la rosa de su mejilla*»,

« فحمره خدها خجل و ما بي سوى تلك العيون وليس في برئي سواها في الوري بز عيم».

La mujer que se quiere en el Andalus, ha de llevar una vida muelle y sedentaria y tener caderas opulentas, en contraerse con la fragilidad del talle de avispa, sus andares han de ser lentos y dificultosos, cosa que para los poetas y los enamorados es un encanto más como viene en palabras del mismo Ibn Hâz̄m en el capítulo veinte (p.162 de la versión árabe):

قضييب نرجس في الروض مياس
كذ يعاب و لا بطء به باس»،

«كأنها حين تخطو في تأودها
كأنما مشيها مشي الحمام لا

«*Cuando se cimbra al andar, parece
Un ramo de narciso que se balancea en el jardín.
Tiene el andar de la paloma, en el que no es censurable
La torpeza ni vituperable la lentitud*» (p.193)

³⁷³ V.: *El collar*, c.24. p. 239.

Ibn Ḥazm reconoce en el capítulo veinte siete de la epístola la hermosura de su amada: «و الوجه به جوهرة والجسد م عه رة و ال ربح عنبرة و الك ل م ن ذ ور».

Pero se pregunta porque se niega a sus ojos su bello rostro y le dice que si al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf la encuentra se enamorará de ella y olvidará su amada “Fawz”(victoria). Este capítulo denota la influencia andalusí en el texto de Ibn Ḥazm cuando éste describe a su amada, cita versos del famoso ‘Abbās ibn al- Aḥnaf:³⁷⁴

*«un sol encarnado en esta doncella,
de figura como un blanco rollo de pergamino.
No es humana más que de linaje;
no es un genio más en apariencia.
Su rostro es una perla; su cuerpo, un jazmín;
ámbar su aliento; toda ella, luz.
Tan lenta camina entre sus vestiduras,
como pisara huevos o el filo de pomos de cristal »*,³⁷⁵

«شمس ممثلة في خلق جارية
ليست من الأنس إلا في مناسبة
كانها حين تخطو في مجاسدها
كأن أعطافها طي الطوامير
و لا من الجن إلا في التصاور
تخطو على البيض أو حد القوارير».

2.1. ¿Qué prefiere Ibn Ḥazm la rubia o la morena?

La mujer rubia es una esclava procedente del norte, la morena es una autóctona y la esclava negra es africana. Las fuentes históricas nos hablan de la preferencia de los gobernantes por las rubias de ojos claros. A este respecto tenemos que citar que, debido a esta preferencia, casi todos los Banū Marwān: al-Naṣir, al-Ḥakam, al-Mustanṣir, Hicham al-Mu’ayyad, Moḥammad al-Mahdī y ‘Abd r-Raḥmān al-murtaẓà: todos eran rubios o pelirrojos por herencia de sus madres de origen vasco o gallego. Ibn Ḥazm es de la misma opinión que los omeyas y reconoce en el capítulo sexto (p.137) de la versión española y (p.98) de la versión árabe que amaba en su mocedad una esclava de pelo rubio, y que desde entonces, no le gustaban las morenas:

*«De mí sé decirte que, en mi mocedad, amé a una esclava
mía de pelo rubio, y que, a partir de entonces, no ha vuelto
a gustarme una morena, aunque fuese más linda que el
sol o la misma imagen de la hermosura. Desde aquellos
días encuentro tal preferencia arraigada en mi modo de ser»,*

«yerran quienes vituperan el color de la luz y del oro».

³⁷⁴ Gran poeta romántico y erótico de sangre árabe y medio persa, vivió en la corte de Harūn al-Raṣīd y murió en los primeros años del siglo XI.

³⁷⁵ V.: *El collar*, c. 27. p.265.

«و عني أخبرك أني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه و إنني لأجد هذا في أصل تركيبي»،

«يعيونها عندي بشقرة شعرها
يعيون لون النور و التير ضلة
فقلت لهم هذا الذي زانها عندي
لرأي جهول في الغواية ممتد».

De esto podemos deducir que el gusto por las morenas o negras era considerado como algo vulgar y propio de gentes poco cultivadas. Si el ideal clásico fue la morena de larga cabellera, la novedad de *Tawq al- Ĥamāma* sintió un gran entusiasmo por las rubias. La belleza en *El collar* llega al clímax cuando sobrepasa lo cotidiano y lleva eventualmente a la rareza, los ejemplos que atestiguan de eso están en los capítulos veinte ocho (p.276) y veinte nueve (p.287):

«*Mujer de belleza rara y adornada de excelencias
como no volverá a haber otros en el mundo*»,

«*una belleza sin par: una peregrina hermosa*»,

«*Es una virgen a quien el Misericordio hizo de luz,
y cuya belleza sobrepasa toda estimación*».

2.2. La imagen floral y animal de la belleza femenina

Lo que acabamos de ver no es una concepción hazmiana furtiva sino al contrario está bien pensada porque reaparece en el capítulo veinte nueve pero esta vez notamos que la imagen de la mujer ideal se asocia con la belleza floral y contada forma de naturaleza es exótica:

«*Los luceros de la hermosura salían, brillaban y se encendían
en el cielo de su cara. Las flores se abrían y desbordaban
en sus mejillas*»(p.291),

«*En medio de la tez blanca son los lunares
como nenúfares en jardín de narcisos*». (p.294)

«ووجدتها قد جرى على وجهها ماء الشباب ففاض و انساب، و تفجرت عليها ينابيع الملاحة فترددت و تحيرت و انقطعت في سماء وجهها نجوم الحسن فأثرت و توقدت و انبعثت في خدها أزاهير الجمال فتمت و أتمت».

A demás de la belleza floral, descubrimos que en el *Tawq* la imagen de la mujer se asocia a la imagen animal. En la literatura cortesana árabe, la mujer era frecuentemente identificada a “la gacela” según su manera de comportarse frente a un enamorado. En efecto, la poesía galante árabe estaba tan empenada por esta imagen animal que acaba por llevar esta apelación de al-Ġazal.

El origen de esta palabra ha creado un problema para los literatos, porque ha sido confundido a menudo con “*al-tašbīb*” que se refiere al género lírico cantando la belleza física y moral de la mujer, exaltando también la seducción erótica. Etimológicamente, al-Ġazal derriba de las consonantes árabes «ġ-z-l» cuyo sentido aproximado es huir. La pregunta que se impone pues es ¿Qué relación existe entre el acto de huir y la mujer? No podemos encontrar mejor respuesta a eso que la de M. Abū Rub:

*«La Gazelle est le gibier préféré de l’homme. La Gazelle traquée et la femme recherchée sont toutes deux victimes de l’homme à la recherche de la chair et du plaisir. Toute les deux sont, des lors des victimes destinées à assouvir sa voracité et son désir. La femme, par ailleurs fuit-elle devant son amant comme la gazelle devant le chasseur».*³⁷⁶

Esta concepción de Abū Rub concuerda con la de Ibn Ĥazm, quien nos informa que la gacela «*cautiva se ha tornado león*» en el capítulo catorce (p.161). En este mismo capítulo (p.168 de la versión española) vuelve a referirse a la gacela para denunciar el hecho de que la relación amorosa entre los amantes se limita a una mera consumación carnal:

«Cuando logre que mi alma alcance sus deseos de esa gacela que no cesa de atormentarme, igual será para mí su cólera que su contento».

Debemos señalar que estos ejemplos son una muestra que recuerda que la imagen de la gacela es una imagen recurrente en la literatura árabe, aparece también en el “*Cantar de los Cantares*”, en donde la belleza animal se compara al amado.

Esta mujer que en ejemplos anteriormente citados y en otros siguientes se compara al sol, a la luna, de tez blanca, de mejillas rosas, apasionada de los perfumes (capítulo v, p.128), viene en el capítulo veinte uno (p.214) en quien se enfilan todas las bellezas, como se enfilan las perlas en *El collar*:

« يا من جميع الحسن منتظم فيه كنظم الدر في العقد».³⁷⁷

Por eso el alfabí incita al lector en el capítulo catorce (p.132) de la versión árabe a darse prisa a coger el tesoro que halló y arrebatarse la presa como el halcón en acecho:

«ب ادر الكذ ز ال ذي ألفت ه وانت ه ز صد برا كب ا ز ي ق نض».

³⁷⁶ Moĥammad Abū Rub, *Poesie galante*, éd. Asfar, Paris, 1990, p.66.

³⁷⁷ V.: *Tawq*, c. 21. p.190.

Parece que todas las metáforas de la belleza sin par que Ibn Ḥāzm nos ha ofrecido en el *Tawq* son insuficientes para pintar sus personajes femeninos, razón por la cual en el capítulo veinte cuatro (p.228) de la versión española y (p.209) de la versión árabe, la identifica al paraíso que:

«Dios concede a aquel de sus amigos que es un piadoso asceta»,

«أظنك تمثال الجنان أباحه لمجتهد النساك من أوليائه».

Con estas imágenes de luminosidad, encanto, dulzura y felicidad, Ibn Ḥāzm trastorna del todo la imagen de la mujer en la edad media europea en que es símbolo de Satán y es la iniciadora del mal. La racionalidad que se impone en esta parte del trabajo es que de estas mujeres bellas, Ibn Ḥāzm no puede sino enamorarse y cuando le preguntaban sobre la verdadera belleza nuestro alfabí, sin ir más lejos, la resume de la manera siguiente: la dulzura/encanto es la finura de los rasgos y la gracia de los movimientos y la ligereza de los gestos y la adaptación del alma a los accidentes de las formas aunque no sean bellas.

La corrección de las formas externas es la hermosura, el brillo o esplendor de los miembros externos es la hermosura que hay en ellos y es la vivacidad o soltura. La belleza es una túnica que reviste el rostro y es una claridad que arrastra los corazones hacia sí de modo que las opiniones son concordes en aprobarlo aunque no haya cualidades hermosas, puesto que el que lo ve le rinde el alma, le gusta a su corazón aunque si contemplara las cualidades aisladamente, no encontraría mérito. La elegancia o gracia es la reunión de varias cualidades en una misma persona.

3. La mujer adquiere poder

Varios investigadores consideran *El collar de la paloma* como una autobiografía, en efecto Ibn Házim expone acontecimientos relacionados directamente con su vida. Esta biografía puede contener algunas de sus actividades literarias, pero sobre todo sus confesiones. Su libro no es una creación de la imaginación, sino una introspección. El *Tawq* nos muestra que Ibn Házim se ha enamorado tres veces en su vida y nos cita tantos detalles de sus aventuras amorosas que el lector tiene la impresión de que se trata de un héroe romántico. Las escenas amorosas de los demás en realidad son ideas secundarias que confirman su vida erótica. Cita claramente su primer amor en el capítulo séptimo (p.137) de la versión española y (p.98) de la versión árabe:

«De mí sé decirte que, en mi mocedad, amé a una esclava mía de pelo rubio, y que, a partir de entonces, no ha vuelto a gustarme una morena, aunque fuese más linda que el sol o la misma imagen de la hermosura. Desde aquellos días encuentro tal preferencia arraigada en mi modo de ser»,

«و عني أخبرك أنني أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه و أني لأجد هذا في أصل تركيبي».

Llegamos a una segunda historia de su amor en el capítulo veinte cuatro (p.235) de la versión española, esta vez Ibn Házim nos da el nombre de su amada, se llama Nu'm. Nos cuenta que está perdido por su amor y no teme confesar que llega con ella al último favor. Después de su muerte conoce la tristeza y la melancolía. Su pena, no le permite ningún otro placer durante siete meses. El tercer amor se cumple durante sus actividades políticas, después de su vuelta a Córdoba. Vemos pues que Ibn Házim reconoce tres aventuras amorosas, son recuerdos vividos por un hombre que se lamenta de los momentos pasados.

Lo que se revela en *El collar* a través del desarrollo de los acontecimientos y las anécdotas, es una cierta forma de feminidad andaluza latente. En efecto si habíamos constatado que la imagen ideal de la mujer en el contexto sociocultural andalusí volvía en contra a esta última, al contrario la imagen de una feminidad potente, fascinante y seductora a ejemplo de la esclava Jalwa-quien se imponía frente al

poeta al-Ramādī- va a quedar una imagen ideal inquebrantable en la mentalidad arabo andaluza y reina maestra en el imaginario masculino.³⁷⁸

Ibn Ḥazm por primera vez en la literatura de la época señala el poder de la mujer bella en frente de la cual el hombre es muy débil y busca su satisfacción.

En el capítulo veinte nueve estamos frente a una esclava avisada e instruida que se impone por su carácter. Queda sorda a los ruegos de su amante amigo de Ibn Ḥazm famoso teólogo, hombre de ciencia y de derecho,³⁷⁹ quien quería a su esclava de amores pero ella se esquivó y rehúsó. Su pasión aumentaba y ella seguía del todo sorda a sus ruegos. Pasaron muchos días y noches en que la muchacha andaba en su ceguedad tan recia y desabrida. Al final se le sometiese de buen grado porque sentía que el teólogo la quería como ser y no como un objeto sexual:

«Lo juro que *me has llevado a un extremo que jamás me pasó por las mientes y a una cosa en la que nunca pensé acceder a nadie*»,

«و الله لقد بلغتني مبلغا ما خطر قط لي ببال، و لا قدرت أن أجيب إليه أحد».³⁸⁰

Esta conducta vehicula el carácter y la independencia de esa esclava que decide de su vida como le da la gana. En el capítulo segundo (p.114-115) de la versión española y (p.72) de la árabe, Ibn Ḥazm nos explica que los tacaños se hacen desprendidos, los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian; los viejos se las dan de jóvenes; los ascetas rompen sus votos y los castos se tornan disolutos:

« فكم بخيل جاد، و قطوب تطلق، و جبان تشجع، و غليظ الطبع تطرف، و جاهل تأدب، و تفل تزين، و نقير تجمل، و ذي سن تفتى، و ناسك تفتك، و مصون تهتك».

Šalabī Sa‘d Ismā‘īl por su parte atribuye este poder de la mujer a su belleza, inteligencia y también a la consideración sin par que los califas de la época le otorgaban:

«و ما يزيد في تقدير المرأة إلى درجة كبيرة شعر الغزل عند الملوك الذين خضعوا واستصغروا ملكهم أم أم اعاطفتهم و سد لطان و جددهم و ته الكوا في حديثهم عن المحبوبة و اعتبروه ا مصدر الحياة و الإلهام».³⁸¹

³⁷⁸ Abd Allāh Benaisa, « La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI siècle au fil de l'épître Tawq al-Hamāma d'Ibn Hazm de Cordoue ». Op.Cit., p.8.

³⁷⁹ La Traducción es de Emilio García Gómez. p.286-287.

³⁸⁰ V.: *Tawq*, c.29. p.271.

³⁸¹ Afif Barbouche, *Al-Mar'a fī Tawq al-Hamāma, Rašafāt Ibn Ḥazm al-andalusiyya*. Op. Cit., p. 69.

Esta sumisión reaparece con Ibn Ĥazm en varios capítulos del *Tawq*: en el segundo (p.72) de la versión árabe, la posición de la mujer es superior a un príncipe, si habla ella, Ibn Ĥazm no atiende a los que están a su lado y escucha sólo a sus palabras placientes y graciosas. Aunque estuviese con el Príncipe de los creyentes:

« إن قال لم أستمع ممن يجالسنني إلا سوى لفضلة المستطرف الغنج
و لو يكون أمير المؤمنين معي ما كنت من أجله عنه بمنعرج.»

En el capítulo catorce (p.163) de la versión española y (p.129) de la versión árabe, reconoce que su amada ejerce sobre él un poder notable y frente a eso el autor tiene gusto en la sumisión:

*«No os maravilléis de que me someta en mi situación
pues antes que yo se sometió al-Mustansir,
no es reprobable ante quien amamos,
pues en amor el más orgulloso se humilla»*,

«لا تعجبوا من ذلتي في حالة قد ذل فيها قبلي المستنصر
ليس التذلل في الهوى يستنكر فالحب فيه يخضع المستنكر.»

Nuestro autor justifica esta sumisión explicando que en amor, humillarse no es bajeza de alma; en amor el hombre más orgulloso se somete como ocurrió a Nizār bnu Mu‘id de Egipto quien estaba locamente prendido de una esclava de tal punto que olvidaba a su único hijo y heredero recién nacido (p.102), o lo que sucedió al-Muzaffar bnu Abī ‘Āmir amigo de Ibn Ĥazm quien se apasionó de Wāyid, hija de un jardinero. Esta yāriya ejercía un poder notorio sobre este califa y se favoreció por un gran prestigio en sus palacios como es evidente en este ejemplo: *«Tengo un dueño que no cesa de huirme pero que, a veces y de improviso, se siente generoso»*³⁸²,

«و لي سيد لم يزل نافرا و ربما جاء في الخلس.»

³⁸²V.: *El collar*, c. 20. p.192. y p.160 del *Tawq*.

La sumisión del hombre a la mujer en amor aparece en la literatura árabe andaluza mucho tiempo antes de la europea. En este campo la poesía andalusí será la educadora de occidente, a través de Dante y los trovadores de Occitania en que el amante considera a la mujer como su soberana. Cuando hemos llegado a los últimos capítulos de *Tawq al-Ĥamāma*, hemos realizado que son de gran importancia, porque hemos descubierto que sobre ellos reside lo esencial de su ideología. En estos capítulos aparece Ibn Ĥazm el maduro que aspira no solamente a la mujer de hermosura sin par sino a un ser representando el colmo de la hermosura corporal y espiritual:

«Si la causa del amor fuese no más que la belleza de la figura corporal, fuerza sería conceder que el que tuviera cualquier tacha en su figura no sería amado» (p.104),

«و لو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأتقص في الصورة ودادي لك الباقي على حسب كونه
تناهى فلم ينقص بشيء و لم يزد».³⁸³

Baudlaire apoya la concepción de Ibn Ĥazm y dice en este contexto lo siguiente:

«Cependant, la véritable beauté semble résider dans l'âme de l'être.
Il s'agit ici d'une conception purement et hautement esthétique de
la beauté relevant d'une très complexe vision philosophique
et zahirite hazmienne».³⁸⁴

En el apartado siguiente vamos a insistir sobre el hecho de que para Ibn Ĥazm, la ascensión platónica de la belleza de las formas corporales a la belleza de las almas está constantemente presente como lo explica él mismo: «Si tú me preguntas: ¿Es entonces posible alcanzar el cielo?, te respondo: ¡Sí! Y sé en dónde se encuentra la escalera para llegar a él».

³⁸³V.: *Tawq*, c.20, p.160.

³⁸⁴ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1951, p.1213.

4. La visión vanguardista de Ibn Hâzm acerca de la mujer

En esta parte de la investigación, exponemos la concepción novedosa de un Ibn Hâzm desterrado sufriendo la separación de la familia, los amigos y la destrucción de su Córdoba:

«milagro es que un ánimo como el mío haya siquiera podido acordarse de algo, conservar alguna huella y evocar el pasado, después de lo ocurrido y de lo que me cayó encima».

De alguna manera el texto descoloca al lector occidental porque le cuesta aceptar la diferencia de religión, es difícil para él aceptar que todas las situaciones de la vida guardan relación con Dios. Para nuestro Abū 'Alī la verdadera belleza parece residir en el alma del ser, se trata aquí de una concepción puramente estética de la belleza desembocando de una visión filosófica hazmiana.³⁸⁵ Arié nota que Ibn Hâzm concibe la belleza como un todo indisociable: Belleza del físico y del entendimiento. En su artículo titulado «Ibn Hazm et l'amour courtois»³⁸⁶, (Ibn Hazm y el amor cortés) explica que el alfakí cordobés admira la blancura de la tez además de los:

*«grains de beauté et les mouches qui parent un visage, la démarche balancée de la femme aimé est ornée de toutes les vertus, comme il ressort d'une histoire qui lui est arrivée personnellement. Epris d'une jeune esclave de seize ans qui avait grandi dans la maison de son père, il a conservé d'elle le souvenir d'une personne parfaite par la beauté du visage, par son intelligence, sa chasteté, sa pureté, sa modestie et sa douceur. Elle était très sérieuse, pleine de retenue, profondément sympathique, irréprochable, parlant peu, son regard était modeste, elle était très prudente, sans défauts, pleine de gravité, elle était charmante quand elle se détournait, gardait naturellement son quant-à-soi, était agréable à voir quand elle s'éloignait».*³⁸⁷

El Collar de la paloma como alto exponente de la vida femenina en sus múltiples vertientes, se ha dado como misión fundamental la de explorar, simbolizar y desplegar la consideración de la mujer, desarrollando nuevas técnicas al servicio de una interioridad espiritual en la que irrumpa un proceso de transformación, un cambio en la perspectiva del mundo, una nueva reconsideración.

³⁸⁵ V.: *Tawq*, c.20.p.160.

³⁸⁶R. Arié, «Al-Andalus culture et société». *Revue de l'occident musulman et la méditerranée* N° 40, 2^{ème} semestre 1985, Paris. pp.126-133.

³⁸⁷Ibid. p. 78.

Es un autor que ha roto la imagen de la mujer estereotipada y se ha atrevido a representarla bajo, todos sus ángulos: «*la force active de notre âme est de produire le nuisible et l'utile, le mal et le bien*». ³⁸⁸

En el capítulo quinto de nuestra investigación, exponemos al lector lo que hemos descubierto como imágenes muy negativas de las mujeres que vienen unas veces víctimas, maltratadas y otras dañinas, celosas, astutas, prostitutas y hasta asesinas. En este capítulo sexto de la investigación, el lector se encuentra frente a un fenómeno de reconsideración hazmiana que no se limita a la exposición refinada de la belleza física de la mujer, sino cava su interioridad para resaltar la riqueza que la literatura de su tiempo no la ha todavía alcanzado:

«و أني لأخبر عني أني ألفت في أيام صباي ألفة المحبة جارية نشأت في دارنا و كانت في ذلك الوقت بنت ستة عشر عاما، و كانت غاية في حسن وجهها و عقلها و عفافها و طهارتها و خفرتها و دماثها، عديمة الهزل، منيعة البذل، بديعة البشر، مسبلة الستر، فقيدة الدام، قليلة الكلام، مغضوضة البصر، شديدة الحذر، نقية من العيوب، دائمة القطوب، حلوة الأعراض، مليحة الصدود، رزينة القعود، كثيرة الوقار، مستلذة النفار، لا توجه الأراحي نحوها و لا تقف المطامع عليها، و لا معرس للأمل لديها، فوجهها جالب كل القلوب، و حالها طارد من أمها. تزدان في المنع و البخل، ما لا تزدان غيرها بالسماحة و البذل، موقوفة على الجد في أمرها غير راغبة في اللهو، على أنها كانت تحسن العود إحسانا جيدا».

Para el alfakí cordobés, la belleza se forma de tres elementos: la juventud, la hermosura del cuerpo y del entendimiento. Si fijamos los dos textos el árabe y el español, notamos que el autor se ha entretenido mucho más en la descripción del carácter de la mujer que en la de su cuerpo:

«Te contaré de mí que, en mis verdes años, anduve prendado de una esclava que se había criado en nuestra casa y que tenía a la sazón dieciséis años. Era cuanto puede pedirse en punto a hermosura del rostro. Y del entendimiento, castidad y pureza, pudor y dulcura. Nunca gastaba chanzas ni se daba a niñerías; se mostraba a maravilla risueña, pero llena de cortedad; carecía de tachas y hablaba poco; llevaba siempre la vista baja y se mostraba cautelosa; no cometía faltas y siempre estaba sobre sí; se retraía con dulzura y con una no aprendida reserva; era gentil en su desvío y se sentaba con compostura; estaba llena de dignidad y era deliciosa en su esquivéz. Las esperanzas no se encaminaban a ella ni los deseos se fijaban en ella. Ningún anhelo podía hacer alto a su lado. Y, sin embargo, su rostro atraía a todos los corazones, aunque su actitud rechazaba a cuantos se acrecaban. Con su severidad y su reserva más atractiva era que otras lo son con sus desvolturas y favores. Ajustaba a la seriedad toda su conducta y no se mostraba propicia a las distracciones, aunque tañía el laúd por maravillosa manera».

³⁸⁸ Ibid.

Esta parte de la investigación pone de relieve un bellissimo episodio autobiográfico, muy conocido de la obra y el que creemos le da un halo de curiosidad, de interés y responde claramente a nuestra problemática propuesta anteriormente. A través de este episodio, Ibn Hāzm pone de relieve una imagen curiosamente interesante de la mujer andalusí. El interés que este episodio expresa, es que da a conocer una mujer hermosa de rostro y de entendimiento. Hemos visto que Ibn Hāzm en el capítulo veintisiete (p.248) de la versión árabe y (p.264) de la versión española, desmitifica el estereotipo femenino que la literatura posterior a él ha expuesto: una mujer seductora cuya belleza física cantan los poetas.

Insiste sobre esta idea en el capítulo veintiocho (p.259) de la versión árabe y (p.275) de la versión española para poner de relieve esta dualidad de la hermosura femenina:

«و أنا أخبرك عن أبي بكر أخي رحمه الله، و كان متزوجا بعاتكة [...] و كانت التي لا مرمى وراءها في جمالها و كريم خلالها و لا تأتي الدنيا بمثلها في فضائلها».

*«te hablaré de mi hermano Abū bakr ¡Dios lo haya perdonado!
Estaba casado con 'Ātika, mujer de hermosura sin par y de
noble carácter».*

Salāh ad-dīn -l-Qāsimī en su introducción a *Tawq al-Ĥamāma* (versión árabe), nos informa que Ibn Hāzm se interesa a la mujer, con la intención de promoverla para que alcance un estatuto que le conviene no solamente en el corazón del hombre sino en su vida:

«إهتم ابن حزم بالمرأة و أعل من قيمتها لتتوبأ المكانة و المنزلة التي تليق بها لا في قلب الرجل فحسب بل في حياته أيضا و ليس أدل على ذلك من تربية ابن حزم نفسه فقد جالس النساء و تربي في حجورهن و اغترف من معين ثقافتهن و علمهن، و أدى لهن حقهن في الاعتراف المحمود خاصة من رجل مثله على علو منزلة و رفعة حظ من الأدب».³⁸⁹

Este reconocimiento lo notamos cuando Ibn Hāzm nos dice en el capítulo diecisiete (p.174) de la versión española y (p.141) de la versión árabe que ha intimado mucho con las mujeres y conoce:

*«tantos de sus secretos, que apenas no habrá nadie que los
sepa mejor, porque me crié en su regazo y crecí en su compañía,
sin conocer a nadie más que ellas, y sin tratar hombres hasta que
llegué a la edad de la pubertad ».*

«و لقد شاهدت النساء و علمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري، لأنني ربيت في حجورهن، و نشأت بين أيديهن، و لا أعرف غيرهن و لا جالست الرجال إلا و أنا في حد الشباب».

³⁸⁹ Salāh ad-dīn al-Qāsimī, *Ibn Hazm Tawq al- Ĥamāma*, Ed. Dār Buslāma, 1979, p.177.

- G. Martínez-Gros, *De l'amour et des amants*, Ed. Sindbad, Paris, 1992, p.184.

- Se trata aquí de la hermosa esclava de quien se enamoró Ibn Hāzm en su juventud y que nunca pudo ganar su amor.

Estas frases marcan de manera categórica el pensamiento de Ibn Házim acerca de la mujer en *El collar*. Con este reconocimiento de las competencias femeninas se inicia en el siglo XI el movimiento de lo que conocemos actualmente los derechos de la mujer. Cuando nuestro alfakí declara que su infancia hasta la pubertad la ha pasado en el entorno femenino y que toda su formación la adquirió de ellas, es para poner de relieve que estos seres son en realidad dignas de confianza y aptas para la formación más decisiva de una sociedad. Consideramos este capítulo de gran importancia porque pone de relieve el telón de fondo *del Collar*, y nos traduce claramente dos concepciones contradictorias de la mujer de la época de Ibn Házim. La primera en que la mujer está estereotipada: mujer desocupada de lo que no es sexo ni procreación y la segunda imagen expone (en el mismo capítulo) una mujer culta que se encarga de dar una educación y una formación de alto grado a los niños: «ellas me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron en tener buena letra». «وهن علمندي القرآن ورويندي كثيرًا من الأشعار ودريندي في الخط».

Este reconocimiento se desarrolla más en el capítulo veinte (p.191) de la versión española, (p.158) de la versión árabe en que Abū ‘Alī nos cuenta que el tiempo pasado cerca de su amada tiene un gusto y un placer únicos. Le han gustado los más diversos placeres y alcanzado las más variadas fortunas, ni el favor del sultán, ni las ventajas del dinero, ni el ser algo tras no ser nada, ni el retorno después de una larga expatriación, ni la seguridad después del temor y de la falta de todo refugio tienen sobre el alma la misma influencia que la unión amorosa. Las lenguas más elocuentes son incapaces de pintarlo; ante él se enajenan las inteligencias y se engolfa el entendimiento:

«و لقد جريت اللذات على تصرفها، و أدركت الحظوظ على اختلافها، فما للدنو من السلطان و لا للمال المستفاد، و لا الوجود بعد العدم، و لا الأوبة بعد طول الغيبة و لا الأمن من بعد الخوف، بأحسن من وصل حبيب قد رضيت أخلاقه و انه لمعجز السنة البلغاء، و مقصر فيه بيان الفصحاء، و عنده تطيش الأبواب و تعزب الأفهام».

Abū ‘Alī en el capítulo veinte (p.200) de la versión española (p.174) de la versión árabe, incita a la inmersión en el mundo femenino para resaltar su tesoro ocultado. Compara a su amada a una perla que no se consigue fácilmente:

«no se consigue sin sumergirse en el mar»,

«هلا للؤلؤ المكنون و الدر كله رأيت بغير الغوص في البحر يطلب».

Sentimos nosotros lectores que el desarrollo conceptual de Ibn Hâzm a propósito de la mujer gana terreno, se trata de una evolución conceptual marcada por la cronología temporal. Su vida se ha dividido en tres etapas: la mocedad y el amor apasionado y carnal en que nos ha expuesto perfiles de mujeres astutas, seductoras, prostitutas y dañinas. La segunda etapa está en plena "fitna" de Córdoba aquí nuestro autor se interesa a la hermosura física y nos ha pintado personajes femeninos de belleza sin par. La tercera etapa de su vida se sitúa en la declarada fragmentación de al -Andalus en múltiples y anárquicos reinos de taifas (del árabe, "bandería", "grupo" o "facción") sin aquel califato de Córdoba que, para el corazón y la mente de Ibn Hâzm, centraba el esquema del orden, del único admisible, y que vio abolir, sin poder hacer nada, entre 1031 y su muerte. La concepción literaria que corresponde a eso figura al final del *Tawq* donde descubrimos una capa social femenina nuevamente abordada.

5. El nuevo perfil característico de la mujer

A partir de este momento aparece la mujer significativa, la que guarda el secreto, la modesta, la valiente, la respetuosa, la juiciosa, la leal y la casta. En el presente trabajo nos hemos intentado poner de relieve cuáles son las facetas de la vida de las mujeres andaluzas de principios del siglo XI. Seguimos espigando noticias dispersas, que van proporcionándonos una visión realista del tema. Despojamos todo lo que Ibn Hâzm ha querido dejar escapar. En el capítulo diecisiete (p.173) de la versión española y (p.139) de la versión árabe, aparece "*al-mar'a l-yâlîla*" (la mujer significativa) quien ha desempeñado un rol social considerado en la Córdoba del siglo XI:

*«También conocí a una mujer principal que se sabía de
coro el Libro de Dios Honrado y Poderoso y llevaba
una vida durísima y consagrada a pías obras».*

«واني لأعلم امرأة جلييلة حافظة لكتاب الله عز وجل ناسكة مقبلة على الخير».

5.1. La mujer significativa

Se trata de un personaje piadoso de generosidad sin par, Ibn Hāzm nos la pinta (p.140 de la versión árabe) como quien quería comprar una esclava aunque hubiera de emplear todo su dinero en eso, para el único fin, casarla con el mancebo que ella amaba:

«و لو أمكنني أن أبتاعها لك من مالي و لو أحاط به كله لجعلتها لك في مكان تصل إليها فيه».

Es un ejemplo de las mujeres “sālihāt” (buenas y derechas) las que nada hacen con mayor gusto, ni tienen por más acepto, que esforzarse por casar a las huérfanas y por prestar a las novias menesterosas sus propias ropas y alhajas:

«وأنك لترى المرأة الصالحة [...] أحب أعمالها إليها و أرجاها للقبول عنها سعيها في تزويج يتيمة، و إعارة ثيابها و حلبيها لعروس مقلّة».

5.2. La mujer que guarda el secreto

Refiriéndose a las mujeres que guardan el secreto, Abū ‘Alī nos revela que hay en ellas un celo por estas cosas, una confianza y un acuerdo mutuos en guardar y encubrir cualquier secreto, cuando se enteran de él, que no existe entre hombres (p.172 versión española). Ibn Hāzm en la versión árabe (p.139) advierte que la mayor ayuda para tales efectos se halla siempre en las mujeres:

« فعندهن من المحافظة على هذا الشأن والتواصي بكتمانه والتواطؤ على طيه إذا اطلعن عليه ما ليس عند الرجال».

5.3. La mujer modesta

El capítulo veinte seis del *Collar* es muy revelador del pensamiento de Ibn Hāzm acerca de la mujer. Le consagra la mayoría de este capítulo describiendo su belleza física y moral. La esclava aquí se limita a su estatuto y no aspira a vivir en una clase social superior a la suya: «*Dos años, poco más o menos, anduve esforzándome con el más grande contacto en que me diera una respuesta [...] pero no logré nada en absoluto*»,

«فسد عيبت أمين أو نحوهم أن يجيبني بكلمة و أسد مع من فيها لفظة [...] فما وصدت من ذلك الذي شيء البتة».

El personaje modesto emergía en este capítulo (p.265 de la versión española) y (p.249 de la versión árabe), se trata de la amada de Ibn Hazm que era todo lo que un hombre deseaba. Era hermosa de físico y de entendimiento, cuando tomó su laúd « *lo templó con tanta modestia y rubor que nunca vi nada parecido*»,

«فأخذت العود وسوته بخفر و خجل لا عهدي لي بمثله» .

5.4. La mujer valiente

En cuanto a la valiente, pues los cronistas nos revelan que Amīna, la yāriya y la favorita de al-Ĥasan bnu Ĥayy, era kātiba de al-Mu‘aytī, bisnieto de al-Murtaẓà amigo de Ibn Ĥazm. Cuando tras la batalla de Qantīš³⁹⁰ al- Mahdī se hizo con el poder y utilizó un cadáver para hacerlo pasar por el califa destronado y expulsó del alcázar a Hišām II y lo ocultó en casa de su visir al-Ĥasan bnu Ĥayy, fue Amīna quien se encargó de curar y proteger el califa destronado: «*La gallardía era regla general en la familia de esta muchacha*». ³⁹¹

El *Tawq* nos pone de manifiesto otra anécdota del valor femenino en el capítulo veinte nueve (p.308 de la versión española), en que nos informa que ‘Umar bnu –l- Jattāb, Dios esté satisfecho de él, juzgó en sus tiempos el caso de una moza de banī Hudayl que fuese seguida de un hombre que quería forzarla, tiró a éste una piedra que le rompió el hígado y le mató para salvar su honor. La sentencia de ‘Umar fue: «*a éste lo ha matado Dios, y Dios no paga precio de sangre*».

5.5. La mujer respetuosa

Las figuras femeninas que acabamos de ver en este apartado, exigen de nosotros consideración y respeto. *El collar* atestigua de eso en el capítulo veinte siete (p.271) de la versión española. Abū ‘Alī nos revela que Danā’ al-‘Āmiriyya, una de las hijas de al-Muẓaffar ‘Abd al-Malik ibn ‘Abī ‘Āmir, le comisionó hacer versos, y él quiso darle gusto, como muestra de respeto. La versión árabe (p.255) apoya esta idea expresando lo siguiente:

« دناء العامرية إحدى كرائم المظفر عبد الملك ابن أبي عامر، كلفتنى صنعته فأجبتها و كنت أجلها» .

³⁹⁰ Sobre estos sucesos ver Bayān, III, p.77 - 79.

³⁹¹ V.: *Collar*, c. 29. p.291.

Lo que siente Ibn Házim hacia esta mujer es una gran estima y reconoce su talento en hacer versos:

«Ella misma tenía una melodía muy maravillosa con que decirlos y declamarlos. Una vez se los recité a uno de mis amigos letrados, y me dijo, ciego por ellos : estos versos deben ser tenidos entre las maravillas del mundo».

Citando este tipo de mujeres, Ibn Házim pone el acento sobre la alta instrucción de ciertas mujeres andaluzas que cuando uno está presente en su recolección se siente fascinado y deslumbrado. Las tendencias de los hombres está hacia ella, Abū ‘Alī la compara a una perla escondida entre las gentes:

«إلا نزع نفوس الناس قاطبة إليك يا لؤلؤا في الناس مكنونا.»

Tiene un alto nivel poético que denota del grado superior de su inteligencia y de su sabiduría:

«و لو لا وقوع العين في الكون لم نقل سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي»

«Si nuestros ojos no contemplaran tu ser, diríamos que eras la sublime razón verdadera».³⁹²

5.6. La mujer juiciosa

La yāriya de la epístola hazmiana en el segundo capítulo (p.77 de la versión árabe), (p.113 de la versión española), está dotada de tacto y encanta quien está en su presencia de tal manera que desea ardientemente verla otra vez:

«أقمت إلى أن جاءني الليل راجيا لفائك يا سؤلي و يا غاية الأمل.»

*Hasta que llegó la noche estuve esperando verte,
¡Oh deseo mío! ¡Oh colmo de mi anhelo!».*

El autor del *Tawq* alude al razonamiento femenino otra vez en el capítulo veinte cuando trata la estrategia de la seducción mediante la poesía. En esta anécdota Ibn Házim pinta la esclava como mujer más lista que su amado, quien no se precave del doble sentido de las palabras que la poesía de la esclava contenía. En este capítulo siempre (p.193 de la versión árabe), el autor nos confiesa que estar con su amada es un súper encanto, y por muchos años que viva, no pensará que ha vivido, en realidad, más que aquel momento:

«ساعة لا شيء أحسبه عمرا سواها بحجم العقل و النظر
فتاة عدمت العيش إلا بقربها فهل في ابتغاء العيش ويحك من حرج.»

En el capítulo veinte siete (p.247 de la versión árabe), Abū ‘Alī evoca el tiempo maravilloso en que su amada contaba más que su alma y hasta su familia:

«ألا له دهر كنت فيه أعز علي من روعي وأهلي.»

³⁹²V.: c.1 :*Tawq*,p.68 y *El collar*, p.109.

5.7. La mujer leal

En el capítulo veinte (p.198) Ibn Hâzm nos pinta una imagen de la mujer muy leal. Es la hija de Zakariyya ibn Yaḥyà al-Tamīmī que perdió a su marido Yaḥyà ibn Moḥammad hijo del visir Yaḥyà ibn Ishāq. Murió éste de repente, cuando ambos estaban en la más placentera juventud y en la más lozana alegría. Su dolor llegó a su extremo cuando pasó la noche con su marido muerto bajo un mismo cobertor, como último testimonio de lealtad y unión:

«Yo he alcanzado aún a la hija de Zakariyya ibn Yaḥyà al-Tamīmī, el llamado ibn Bartāl, sobrina de Moḥammad ibn Yaḥyà, que fue el gran cadí de Córdoba, y hermana del visir y general a quien mató Gālib en la famosa batalla de la frontera. La pena que por él sentía no la abandonó ya hasta su muerte».

Después de perder a su marido (el hermano de Ibn Hâzm), ‘Ātika sufría mucho. En el capítulo veinte ocho (p.260 de la versión árabe), el autor nos revela que el amor por él la hizo enflaquecer de tal suerte, que se quedó como un espectro marcado con la huella de la enfermedad. Nada la distría en el mundo, ni hallaba placer, poco ni mucho, en disfrutar de sus bienes de fortuna, con ser éstos muchos y copiosos, toda vez había perdido la buena inteligencia y el agrado de su marido; el mayor deseo para ella era justarse con él: *«أعظم أمالي اليوم اللحاق به».*

Desde que murió su marido, no cesó ella de sufrir dolencias internas, enfermedades y extenuaciones, hasta que murió ella también, el mismo día en que su marido cumplía un año bajo tierra:

«فما انفكت منذ بان عنها من السقم الدخيل و المرض و الذبول إلى أن ماتت بعده بعام في اليوم الذي أكمل هو فيه تحت الأرض عامًا».

Basándose sobre la información de una mujer en que se fiaba el autor de este texto (capítulo veinte dos, p.220), que en casa de Moḥammad ibn Aḥmad ibn Wahb- conocido por Ibn al-rakīza, uno de los descendientes de Badr, el que entró en España con el Imām ibn Mu‘āwiya- había una esclava hermosa y que por muerte de su dueño, había sido vendida junto con la hacienda de éste; pero ella rehusó volver a tener relaciones con hombres, después de su primer dueño.

Se negaba la vida regalada y muelle y quedaba una simple esclava todo por fidelidad hacia aquel que desapareció. Su nuevo dueño Ibn al-rakīza, más de una vez la golpeó y la trató sin miramientos; pero ella todo lo soportaba, sin cejar en su negativa: «*caso realmente peregrino de lealtad!*». La lealtad y la devoción no son características solamente de las mujeres, sino hay hombres leales también. El alfakí cordobés nos narra en el capítulo veinte cuatro (p.216 de la versión árabe) y (p.236 de la versión española), su historia personal con su amada Nu‘m, (nombre que significa delicia) que estaba prendido locamente de ella:

«كنت أشد الناس كلفا و أعظمهم حبا بجارية لي, كانت فيما خلا إسمها نعم. كانت أمنية المتمني [...] ففجعنتي بها الأقدار و اخترمتها الليلي و مر النهار و صارت ثالثة التراب و الأحجار [...] فلقد أقمت بعدها سبعة أشهر لا أتجرد عن ثيابي و لا تفتر لي دمعة [...] و على ذلك فوالله ما سلوت حتى الآن.»

«nadie ha estado nunca tan perdido de amores ni ha sentido mayor pasión que la mía por una esclava mía que tuvo en otro tiempo y que se llamaba Nu‘m. Era todo lo que podía uno desearse (...) pero el destino me privó de ella y el paso de los días y noches me la arrebató y volvió la tercera entre tierra y polvo. Tras su pérdida, quedé siete meses sin desnudarse de mi ropa y sin que se detengan mis lloros (...) Después de su pérdida, no he encontrado placer en la vida».

Ibn Hāzm nos explica en este contexto que la lealtad impone condiciones obligatorias. Cada uno de los dos enamorados debe guardar el pacto de amor hecho entre ellos, respetar la ausencia de cada cual, tratarle igual en público que en privado, encubrir lo malo que tenga, dar aire lo bueno, pasar por alto sus tachas, alabar sus hechos, disculpar los menudos errores que pueda cometer y contentarse con las cargas que le imponga:

«و للوفاء شروط على المحبين لازمة, فأولها أن يحفظ عهد محبوبه و يرعى غيبته و تستوي علانيته و سريته [...] و يتغافل عما يقع منه على سبيل الهفوة و يرضى بما حمله و لا يكثر عليه بما ينفر منه.»³⁹³

³⁹³V.: Tawq, c.22, p.199.

La lealtad es una virtud de nuestro Abū ‘Alī de la que está muy orgulloso:

*«Dios Honrado y Poderoso me ha concedido ser leal con
todo aquel que se une a mí, aunque sea en un solo encuentro».*³⁹⁴

Hemos visto la lealtad de ‘Ātika, y el autor nos cita otro ejemplo de una hermosa yāriya que estaba en casa de un propietario y cuando llegó a Alminia, un barrio de Córdoba, vuelve doméstica en casa de otro. Sabía muy bien cantar pero no lo hacía, aceptando simplemente de ganar su pan en los quehaceres de la casa. Mientras las otras esclavas buscaban los placeres. Más de una vez, el nuevo dueño le propone el casamiento, pero ella rehúsa su amor. La maltrataba llegando hasta los golpes para hacerle cambiar de comportamiento pero en vano. Todo eso prueba su lealtad al primer dueño.

Estos ejemplos que Ibn Ḥāzm nos expone, nos muestran la lealtad de la mujer andalusí, y esta cualidad no concierne únicamente las mujeres esclavas, las libres también y ‘Ātika ha sido el ejemplo. Esta moral parece extranjera a esta sociedad que no puede concebir esta virtud que consiste a no amar otro hombre que su marido o amdo. Es un fenómeno paradójico de esta época caracterizada por el vino, las mujeres y las noches cantantes.

³⁹⁴V.: *El Collar*, c.22.p. 221.

5.8. La mujer casta

Afife Barbouche³⁹⁵ nota que por primera vez se habla de castidad femenina en la literatura andalusí del siglo XI:

«فأخلاق المرأة كانت في رأي ابن حزم إمتدادا للطبيعة البشرية متراوحة بين الإبتذال و المتعة. و يبين السبيل إلى التميز بين هذين الصنفين في كون صاحبة الخلق المبتذل تعرف من خلال إظهار الزينة و ترتيب المشي وإيقاع المزاح بينما العفيفة فهي من إذا ضبطت انضبطت و إذا قطعت عنها الذرائع أمسكت».

Para Ibn Hâz̄m la mujer honesta es la que, cuando la fuerzan a andar derecha, lo anda, y cuando le quitan las ocasiones del peligro, se mantiene firme. En cuanto a la deshonesta, es en cambio, aquella que, aunque la fuercen a recogerse, no se recoge, y cuando algo se interpone entre ella y las causas que pueden facilitar la licencia, se las ingenia con variadas mañas para llegar hasta ellas:

«الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت، و اذا قطعت عنها الذرائع أمسكت و الفاسدة هي التي إذا ضبطت لم تنضبط، و إذا حيل بينها و بين الأسباب التي تسهل الفواحش تحيلت في أن تتوصل إليها بضروب من الحيل».

Cuando nuestro alfakí, describe al hombre honesto pues lo presenta como él que no trata a personas de malas costumbres, el que no se arriesga a contemplaciones que despierten la pasión, el que no levanta su vista para ver las figuras de composición maravillosa. En cambio, el deshonesto es, el que trata gentes viciosas, el que dirige la mirada a los rostros bien dechos, el que aborda contemplaciones malsanas y busca soledades peligrosas.³⁹⁶

En cuanto a la mujer, pues Augus Mackay³⁹⁷ pues la trata bajo forma de una especie de ecuación: la mujer = la madre = histerismo = ganas de procrear = ganas de fornicar = inestabilidad = irracionalidad = peligro. Por este peligro que las mujeres representan, no deben, de ninguna manera acceder a puestos de la vida pública; asimismo siempre deben, de estar bajo el control de los hombres (hija-padre, esposa-esposo). Que la mujer era un animal sexual y por tanto, causante de todos los males, es una idea que aún se mantiene en el siglo XXI. La sociedad andalusí –y hasta la actual– considera a Hâwwâ' (Eva) la culpable del pecado original. Esta idea de que la mujer es la causa del gran pecado engendra que se niega la existencia del alma en la mujer.

³⁹⁵ Afif Barbouche, «Al –Mar'a f ī Fawq al-Ĥamāma, Rašafāt Ibn Hâz̄m al-andalusiyya». Op.Cit., p.109.

³⁹⁶ V.: *Tawq*, c.29. p. 288.

³⁹⁷ Citado por Yūsuf al-Andalusí, *Cristianas y musulmanas en la Edad Media*, p.1.

Lo que es interesante exponer aquí, es que la sociedad cristiana considera a la mujer la incitadora al pecado del hombre en tanto que piensa que es promiscua y poco menos que insaciable en apetencias sexuales, por el contrario la umma islámica acha al hombre esta tendencia a la promiscuidad, en este sentido el uso del velo no se impone como elemento marginador de la mujer, sino para evitar que se vea incitada por el hombre de la promiscuidad incontrolada.

Ibn Hâz̄m concentra su ideología en los últimos capítulos, en el capítulo treinta (p.317 de la versión española), la mujer toma la palabra y nos cuenta que se prendó de un mancebo hermoso y él de ella. Un día se juntaron a solas y el joven dice a su amada: háganos lo que dice la gente de nosotros. Pero ella contestó: Jamás sucederá eso, porque yo sé lo que dice Dios: Aquel día los amigos serán recíprocos enemigos quitados los que temen a Dios (XLIII, 67). Ibn Hâz̄m nos informa que no pasó mucho tiempo sin que pudieran unirse lícitamente. En suma, Ibn Hâz̄m en los últimos capítulos de su *Tawq*, pone de relieve una nueva visión de la mujer andalusí, diferente esta vez de la que la poesía y la prosa presentaban: un objeto decorativo en palacios de los príncipes.

5.9. La mujer tan deseada

Debido a estas buenas cualidades que tenían las mujeres, el *Collar* nos desvela que se veían deseadas. Abū ‘Alī nos cuenta una historia de amor loco, en un país de un rey beréber, un andaluz vendió a su vecino su esclava por la que sentía gran amor, debido a un apuro. Pero tras un tiempo, el andaluz quisiera recuperar su esclava porque realizó que no podía vivir sin ella. El comprador rehúsó, el andaluz usó de las grandes gentes de aquel país como mediadores; pero ninguno logró ayudarle. Cercano a perder el juicio, pidió ayuda del rey beréber pero sin acierto ante la obstinación del comprador que declaró amarla más que él. Cuando el andaluz desesperó del todo recobrarla, se arrojó de la ventana del alcazar del rey beréber. Pero por un milagro no le ocurrió nada. Esa situación, inspiró al rey la manera de sentenciar este pleito, pidiendo al comprador hacer lo mismo. Pero éste tras dos tentativas de arrojarle, devolvió la esclava a su amante y se contentó del dinero ofrecido por el rey beréber.

Otra anécdota revelada por la epístola se refiere a Jalef, el libertino de Yūsuf ibn Qamqām el famoso general que se sublevó con Hišām ibn Sulaymān ibn Nāsir.³⁹⁸ Cuando Hišām fue preso y asesinado, huyeron sus ministros, y Jalef escapó con ellos e iba a salvarse. Pero se recordaba que su esclava quedó en Córdoba, pues volvió sobre sus pasos. Al-Mahdī se apoderó de él y lo crucificó, Ibn Hāzm atestigüa en el capítulo veinte nueve (p.302) de haberle visto crucificado en la pradera junto al Guadalquivir, y que tenía clavados tantos venablos, que parecía un erizo.

Abū Bakr Moḥammad, hijo del visir ‘Abd ar-Raḥmān ibn al-layṭ³⁹⁹ se fugó a tierra beréber después de venir con Sulaymān al-Ẓāfir.⁴⁰⁰ El motivo de esta fuga no era más que su esclava que dejó allí. A pique estaba de perder la vida. Después de larga trayectoria en Tawq al- Ḥamāma, tenemos la impresión de que Ibn Hāzm, nos revela finalmente su personaje enigmático y tan buscado. Además de eso, no se detiene en revelarnos los secretos para preservar su amor durante largo tiempo. En la parte que sigue, exponemos algunos de estos secretos en la concepción dahirista en la Córdoba del siglo XI.

6. La vida amorosa en *Tawq al- Ḥamāma*

Antes de entrar a comentar la idea que el Islam tiene de la mujer es necesario hacer unas consideraciones previas. Por un lado muchas de las críticas que se hacen al Islam en relación con la discriminación que sufre la mujer, tanto en la Edad Media como en la actualidad, no tienen cuenta que hay una pervivencia de costumbres anteriores al mensaje del profeta Muḥammad (Dios lo bendiga y salve), es el denominador tiempo de la *Ŷāhiliyya* (tiempo de la ignorancia), son usos culturales y no preceptos religiosos; un ejemplo de eso es la ablación del clítoris-que dicho sea de paso no es, ni mucho menos, norma habitual del mundo islámico-, pues bien, el Islam prohíbe taxativamente la realización de la ablación del clítoris, como cualquier otro tipo de vejación sobre el cuerpo.

³⁹⁸Sobre esta fracasada y trágica batalla ocurrida en junio de 1009 entre Hišām ibn Sulaymān ibn Nāsir y Moḥammad II al-Mahdī, ver Levi -Provençal, *l’Espagne musulmane*. I Cairo, 1944. p.481.

³⁹⁹ Los banū Layṭ, eran una antigua familia de origen beréber que dio al Estado omeya muchos funcionarios.

⁴⁰⁰ Quien llaman los historiadores, Sulaymān al-Musta‘īn.

Otro ejemplo, y esta vez es el velamiento femenino como fruto de la tradición árabe preislámica, es decir, antes de la revelación islámica, este velamiento ya se puede observar en la tradición judeo-hebraica, y, vuelvo a insistir en la sociedad árabe preislámica.

Lo que sí es cierto es que, del plano secundario a que queda relegada la mujer en el Islam, no tiene influencia el sexo. Al contrario que hay en el mundo cristiano el Islam no considera el gozo corporal o el disfrute sensual como algo malo, sino un bien que Allá ha tenido a bien ofrecer al ser humano. Esta diferencia de concepción sobre el disfrute del sexo si marcará unas diferencias, bastante claras, en cuanto a algunos de los conceptos y normas sociales que se establecen en referencia a la mujer.

En el capítulo diecisiete del *Collar de la paloma*, Ibn Hâzm habla de un Islam diferente al que vemos hoy, un Islam abierto y de vanguardia, se refiere a una religión que respetaba a la mujer y un entorno que la veía como tiene que ser vista y no como las mentes en blanco la encierran en negro. Su tratado parece hablar de una realidad sacada de un ideal que jamás ha existido, porque si el que lo lee echa un vistazo a lo que esta pasando hoy en día, no puede entender como la misma fuente puede dar dos aguas imposibles de mezclarse.

Todo lo contrario, para nuestro autor, el amor carnal es la más grandiosa creación divina que mejor habla del poder que ha puesto Dios en sus criaturas. Del amor de Dios, al amor de la mujer creada por Dios, hay un pequeño paso que unas y unos lo dan alegremente amando a Dios y disfrutando de su creación. El autor del *Tawq*, sigue explicando que Moḥammed Ibn Aḥmed al-Tiŷānī, gran conocedor del Corán y de la “*šarī‘a*” este ortodoxo escribió *El coronamiento de la novia y jovialidad de los seres*, es un tratado que se concentró en la constitución matrimonial pero no dejó nada sin comentar, del arte de la seducción pasando por los preliminares y llegando al acto sexual, dando los íntimos detalles del saber acumulado por la civilización musulmana. Su reto fue explicar que la mujer tiene derecho a vivir el acto sexual tanto como el hombre.

Avicena contemporáneo de Ibn Hâzm, defendía la libertad sexual como un remedio psicológico. El filósofo Abū Hāmid criticaba el machismo de los hombres durante el acto sexual interesándose solo por alcanzar su propio placer antes de que la mujer alcanzara el suyo. En *El collar*, Ibn Hâzm estimaba que en lo que al apetito sexual se refiera, el hombre y la mujer están sobre el mismo pie de igualdad y nos enseña a través de su *Tawq* donde reside la felicidad de la pareja. Nos informa en el capítulo sexto (p.134 de la versión española) que un muchacho rico, noble y de buena cuna que él conocía, este rico compraba esclavas que lo rechazaban, pero no pasaba mucho tiempo sin que aquel desamor se trocase en efecto exagerado, en un apasionamiento creciente y en un apego manifiesto. Cuando uno de sus amigos le preguntó la causa, le respondió que era un hombre en quien «*duraba el desmayo amoroso, la mujer ha satisfecho ya su placer, incluso doblado, sin que hayan acabado mi desmayo ni mi deseo. Nunca me canso antes de la mujer*».

7. Igualdad en el pecado

Sabemos que la sexualidad ocupa un espacio positivo en la óptica islámica. La concepción de Ibn Hâzm es muy clara y reveladora. Hemos visto en los primeros capítulos del *Collar* que la mujer era la única pecadora, es la concepción social andalucí que el autor exponía. Su ideología personal acerca de este asunto, aparece en los últimos capítulos de la epístola. Pone al hombre y a la mujer al mismo nivel de igualdad cuando se trata de corrupción sexual. Podemos deducir que cuando el texto expone a la mujer como única pecadora de buen grado que hemos visto anteriormente no es sino la concepción de la sociedad cordobesa del siglo XI, que nuestro autor intenta corregir. En los últimos capítulos el autor de este texto se muestra muy séptico frente a los que han tenido declaraciones abusivas sobre esta cuestión. Queda formal en su punto de vista relacionado a la provocación del pecado, para él la debilidad humana (hombres como mujeres) es la causa:

*«J'en entends beaucoup dire que les hommes savent
se mettre à l'abri en jugulant leurs appétits, mais pas
les femmes. J'en reste toujours stupéfait. Pour moi,
mon siège est fait: les hommes comme les femmes
s'inclinent également à ces deux maux».*⁴⁰¹

⁴⁰¹ Reproducción de *Tawq al-hamāma truncada*, Catalogus codicum orientalium Academiae Lugduno-Batavoe, Biblioteca de la Universidad de Leiden, p. 112; *De l'amour et des amants*. Op. Cit., p. 203.

Cuando Ibn Hâzm dice en el capítulo veintinueve que: «*oigo decir a muchos, la seguridad de domeñar los apetitos carnales se halla en los hombres y no en las mujeres*», se refiere a su sociedad de aquella época transmitiéndonos cómo la mujer está mal conceptuada y desacreditada. Se opone categóricamente a esta visión y se maravilla de tales declaraciones que se fundan sobre prejuicios metiendo solamente a las mujeres en redes de Satán. Es una crítica de las concepciones y explicaciones sesgadas que no dan cuenta de la realidad verídica.

El interés que *El collar* nos aporta, a nosotros lectores del siglo XXI, es esta voz alta que nos surge de un discurso cordobés diez siglos antes, poniendo a hombres como a mujeres en el mismo pie de igualdad en cuanto al pecado, eso lo tiene dicho y no se vuelve de ello en la página 280 del capítulo veinte nueve de la versión árabe:

«الرجال والنساء في الجذوح إلى هذين الشئيين سواء».

Este capítulo veinte nueve es de gran interés para nosotros, porque lo consideramos una entre muchas huellas del pensamiento desmitificador de Ibn Hâzm, contra el estereotipo femenino de su época. Este pasaje de la Risāla, revela dos formas discursivas: una atenta a la mujer, como ser débil, bueno para el sexo y la reproducción, y si se educa sería para la satisfacción del varón, y otra totalmente opuesta con un fin reconstructivo y educativo. Esta convicción de Ibn Hâzm se manifiesta en la página 270 de la versión árabe y 286 de la traducción de Emilio García Gómez:

«و ما من رجل عرضت له امرأة جميلة بالحب و طال ذلك و لم يكن من ثم من مانع إلا وقع في شرك الشيطان و استهوته المعاصي [...] وما من امرأة دعاها رجل بمثل هذه الحالة إلا و أمكنته»

«No hay hombre a quien requiera de amor una mujer hermosa [...] que no caiga en las redes de Satanás y no se vea atraído por el pecado [...] del mismo modo que no hay mujer a quien requiebre un hombre en parecidas circunstancias que no se dé a él».

De esta Risāla, nos llega una voz que predica la igualdad tanto de los hombres como de las mujeres en el mal y el bien. Ibn Hâzm se atreve exponerlos tal como vienen representados en su cotidiano negativo y positivo. Lo que es evidente al lector del *Tawq*, es que en los primeros capítulos Ibn Hâzm ha expuesto personajes femeninos poco apreciados por la sociedad y luego empieza a embellecer estas figuras corrigiendo, enseñando y educando tanto a la mujer como al hombre para poder salvar la sociedad cordobesa de aquel tiempo:

*«No pongas confianza en nadie.
¡Todo, gentes y tiempo, anda corrompido:
Las mujeres han sido creadas para el mal
como el macho, sin duda, fue creado para ellas.
No retires tus sospechas de nadie».*

8. El perdón

Frente al pecado, Ibn Házim es más optimista enfrente de la mujer y del hombre ya que resuelve esta crisis con el perdón. El cristianismo en esta época, considera que la mujer es el origen de la traición desde que Eva ha comido la manzana del árbol prohibido en el paraíso, los religiosos de esta época han sido muy pesimistas y duros con la mujer. Para el autor árabe, la fidelidad es una virtud y él mismo nos da el ejemplo, mientras la traición que es inevitable en el hombre y en la mujer, puede estar superada por el perdón.

*«C'est le pardon qui est recommandé, solution paradoxale
pour un penseur arabe, appartenant à une société où l'honneur
est presque sacré, quand il est question de la trahison».⁴⁰²*

9. La figura femenina en el dahirismo hazmiano

En la historia habían pasado ya «las reinas» no sólo de Saba, de las tribus árabes en la península arábiga preislámica, mencionadas en fuentes antiguas que nos descubren un aspecto de organización matriarcal de aquellas sociedades.⁴⁰³ Pero en la práctica jurídica y política musulmana, tampoco atañe a las mujeres la obligación de la guerra, si bien, como hay numerosos testimonios, acompañaban a los hombres en campaña, aunque un pasaje de la Primera Crónica General de España⁴⁰⁴ hable de unas legendarias «amazonas», traídas por los ejércitos almorávides sobre Valencia, donde, estaba:

*«una mora tan apercebida y tan maestra de tirar del arco torqui,
que era maravilla, y por esta razón dice que la llamaran los moros
en arabigo nugeyma turquia, que quiere decir estrella de los arqueros
de Turquía; et con ella las otras cien moras sus compañeras».⁴⁰⁵*

⁴⁰² Mounir 'Abd Allāh, *Étude comparée du collier du pigeon d'Ibn Hazm et du traité de l'amour courtois d'André le chapelain*. Op. Cit. p.138.

⁴⁰³ G. Oman: «Le début de l'histoire dans la péninsule arabe», V Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (1968), Leiden, 1971, pp. 500 - 501.

⁴⁰⁴ V.: E. Tyan, «Djihād», *Encyclopédie de l'Islam*, 2^a ed., II, espc. p.552.

⁴⁰⁵ L. P. Harvey: «Nugeymath Turquia: Primera Crónica General, Chapter 956», *Journal of Semitic Studies*, XIII-2, 1968, pp. 232-241.

Sobre el tema de la mujer, la concepción dahirita de Ibn Hâzm le conduce a liberar el pensamiento islámico de la tradición discriminatoria, particularmente opresiva en el próximo oriente. Por consiguiente ¿Por qué pues esa relación de hombre dueño y mujer esclava? El hombre ejerce la representación comunitaria en razón del antiguo concepto de su superioridad.⁴⁰⁶ Así, entre las seis cualidades naturales que debe reunir el Imām, el jefe de la comunidad político-religiosa, se encuentra la condición de que sea varón (ḍukuriyya), de modo que, como apostilla al-Gazālī,⁴⁰⁷ “la mujer, ser débil por naturaleza”, queda apartada de esta magistratura.

Ese mismo pensador insiste sobre la debilidad femenina en su Iḥyā⁴⁰⁸ al indicar que hay actividades, como las de tejedor, comerciante de algodón fabricante de husos, maestro, que suponen cierta debilidad de espíritu porque, quienes las ejercen, están sobre todo en relación con mujeres y niños, seres débiles, por definición. Debilidad aludida, como apunta el profesor Abdel Madjid Turki⁴⁰⁹ al hecho de que :

«C'est presque un lieu commun que de caractériser de la femme comme un être faible, de constitution certes, mais d'esprit également, que l'homme exempt de cet handicap, a le devoir de protéger et surtout d'écarter des grandes responsabilités».

Turki explica en la página 102 de su obra, que la condición inferior de la mujer comparada al hombre en cualquier sociedad musulmana está admitida, legitimada desde el punto de vista racional y tradicional al mismo tiempo, también en el doble plan teológico y jurídico en la práctica pasada y presente. Turki señala que entre los pensadores musulmanes medievales, la excepción que fue era el tratamiento de Ibn Hâzm que no incurre en el tópico de caracterizar a la mujer como ser débil y que el hombre «*tiene el deber de proteger y sobre todo de mantener al margen de las grandes responsabilidades*».

⁴⁰⁶ Véase, por ejemplo, Santillana, Institutti, n.26, p.97, que remite, entre otras fuentes al Corán, II, 28 (sobre la prioridad de Adán; IV, 34 (los hombres tienen autoridad sobre las mujeres).

⁴⁰⁷ Laoust, Gazālī, 314.

⁴⁰⁸ Iḥyā, II, 76 (cit. Laoust, ibidem).

⁴⁰⁹ «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique d'Ibn Hazm », Studia Islamica, 1978. Recogida en «Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques», Paris, 1982, pp.101-158.

La actitud del gran polígrafo cordobés según Turki es: *«sinon totalement égalitriste, du moins débarrassée, en grande partie et autant que faire se peut, du lourd préjugé discriminatoire»*, actitud que Turki propone de comprenderse a través del Dāhirismo de Ibn Ḥazm, del marco del «amor cortés» reflejado en su *Collar de la paloma*, y del contexto socio-cultural de la sociedad andalusí. Aunque alejada del protagonismo general, Turki en la página 110 de su obra citada anteriormente declara que para Ibn Ḥazm, la mujer sí puede poseer el don de la profecía⁴¹⁰. Estudiaremos este elemento con más detalles en el apartado siguiente.

Desde el punto de vista religioso y ético, la mujer musulmana es igual que el hombre; tiene los mismos deberes morales y religiosos; en la vida futura, al hombre y a la mujer les esperaran los mismos castigos y las mismas recompensas. Aunque no está obligada, como el hombre a tomar parte en la guerra contra los infieles (ḡihād), la mujer puede participar como enfermera y, en general, como ayudante de los combatientes. A la mujer no se le prohíbe el estudio de las ciencias, incluso se considera recomendable; la historia de la mística muestra la importancia que ha tenido la mujer, desde los primeros tiempos, en la vida ascética y en la cultura teológica del Islam.

Ibn Hazm arranca del principio fundamental del Corán, recordado y citado en varias ocasiones (IV, 124; XIII, 23; XVII, 40; XL, 40; XLIII, 17; XLVII, 18): *«Allá no distingue entre los seres humanos, sean mujeres u hombres. Dios sólo diferencia a aquellos que hacen el bien de quienes hacen el mal»*.

El primer versículo de la Sura IV (las mujeres) enuncia el axioma de base: *«Vuestro Señor os ha creado de un sólo ser»*.

En el primer capítulo de la epístola (p.62 de la versión árabe), y (p.104 de la versión española), Ibn Ḥazm se refiere a lo que Dios Honrado y Poderoso dice (en la Zura VII, 189), hablando de Adán y Eva:

«هو الذي خلقكم من نفس واحدة و جعل منها زوجها ليسكن إليها»

«Él es quién creó a todos de una sola alma, de la cual creó también a su compañera para que conviviera con ella».

⁴¹⁰Véase también R. Arie: «Ibn Hazm et l'amour courtois», Op.Cit., pp. 75-89.

Un sólo ser dividido en dos y son diversos solamente por sus funciones. Ibn Hâzm parte de aquí para refutar todas las objeciones que pretendan apoyarse sobre un versículo u otro del Corán para tratar de justificar la discriminación tradicional de las mujeres en el próximo oriente, lo mismo entre los judíos, los cristianos (es suficiente con acercarse a San Pablo), que entre los musulmanes. Nuestro alfaquí señala que las mujeres han gozado del privilegio más alto que pueda ser concedido a un ser humano: el de recibir un mensaje de Allá, similar al que han recibido los profetas.

Este fue el caso de la mujer de Abraham que fue informada por medios divinos del nacimiento de su hijo Ishāq (Isaac) (el Corán, XI, 71-73). Estas palabras, confiesa Ibn Hâzm *«sólo pueden dirigirse a un profeta»*. Lo mismo sucedió con María, la madre de Jesús (Corán, XIX, 58). Ibn Hâzm finaliza: *«Ved aquí, pues, una profecía auténtica, por una revelación auténtica y un mensaje de Allah a ella»*. Y sucedió lo mismo con la madre de Moisés cuando recibe la orden de arrojar su hijo al Nilo (Corán XXVIII, 7). Existe, en todo lo que precede, una especie de consagración teológica del estatuto de la mujer. Cuando de nuevo se le ataca, citando al Corán: *«Los hombres poseen una preeminencia sobre las mujeres»*. Él, a su vez, responde:

«Esto hace referencia a los derechos que los hombres tienen sobre las esposas, de lo contrario, todo judío, cualquier seguidor de Zoroastro, o un perverso cualquiera sería mejor que la madre de Moisés, las esposas de Muhammad y de su hija, lo que constituiría una impiedad».

Y cuando se le invoca el hecho de que el testimonio de un hombre vale por el testimonio de dos mujeres, Ibn Hâzm refuta la objeción recurriendo de nuevo al absurdo:

«No te das cuenta, dice, que para administrar la prueba de adulterio (zina) los testimonios reunidos de Abu Bakr, de Omar y de Alí no son suficientes, mientras que el testimonio de cuatro personas, entre nosotros, de apariencia notable, es perfectamente válido y satisfactorio. ¿Debemos de llegar a la conclusión de que somos superiores o inferiores a ellos? ¡Sucede lo mismo con las mujeres! Simplemente nos encontramos, como siempre, delante de un texto que es necesario aplicar y es todo».

Cuando se invoca contra él una tradición según la cual el éxito jamás estaría del lado de quienes se remiten a una mujer para dirigir sus negocios, él a su vez invoca otros *ahādīṭ*. Recuerda que los *malekitas* permiten a las mujeres el acceso a los cargos de tutora y gerente y que los *hanafitas* sostenían que podían ser investidas con un cargo de gobierno (*ḥukm*). Y cita, finalmente, la tradición, según la cual ‘Umar encargó la responsabilidad de la superintendencia de los mercados a una mujer de su tribu, Sifa. Y si se le cita el versículo coránico que dice:

*«Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres,
en virtud de la preferencia que Allah les ha concedido
sobre ellas y debido a los gastos que se ven obligados
a hacer para mantenerlas».*

El jurista *dahirí* responde que el versículo no confiere al marido ningún derecho para administrar la fortuna de su esposa, simplemente le reconoce una responsabilidad moral (*qā'im ‘alayhā*) que brota del hecho de que debe de recibirla en su domicilio y de hacerle partícipe de su nueva morada cada vez que se mude de casa. Existe, en todo lo que precede, una especie de consagración teológica del estatuto de la mujer por parte de Ibn Ḥāzm⁴¹¹ uno de los más acérrimos opositores al malikismo. La obra suya en que refleja muy bien este pensamiento, y lo discute minuciosamente, es *al-Iḥkām fī ‘uṣūl al-aḥkām* en árabe sería: (الإحكام في أصول الأحكام).

⁴¹¹ Al-Muḥalla li Ibn Ḥāzm, Taḥqīq Aḥmed Moḥammad Shakir, 11 volúmenes, Dar al-Turāṭ, El Cairo, Egipto, 13 Junio 2008, vol. X, p.123.

Conclusión

El amor no es una pasión trágica, es el fruto de una sociedad refinada; a pesar de los sufrimientos y penas de los enamorados, porque su fin último es la felicidad, que resulta de la unión entre el goce y la contemplación, el mundo natural y espiritual. Descubrimos en la página 195 de la versión española que el autor quiere vivir junto a su amada porque con ella siente la verdadera felicidad:

«No hay en el mundo condición que iguala a los amantes [...] cuando se equiparan en gustos[...] y corresponden en amor; cuando Dios les ha dado medios de sustentarse, una vida tranquila y un tiempo sosegado; cuando sus relaciones se acomodan al beneplácito de su señor, y su compañía dura y se alarga hasta la muerte, que nadie puede rechazar ni eludir. Es ésta una gracia que muy pocos logran y un regalo que no se otorga a todo el que lo solicita».

La verdad es que el hombre no puede vivir feliz sin la mujer, pues porque continuar ocultando esta realidad a los entendimientos más fines? Sería mezclar lo verdadero con lo falzo como si mezclamos el oro con la plata: *«distingue lo que es oro puro de lo que es alterado».*⁴¹²

En este capítulo Ibn Házim resuelve el problema de la desigualdad y toda la polémica de los derechos de las mujeres ya hace diez siglos:

*«و ما في الدنيا حال تعدل محبين [...] إذا توافقا في الأخلاق، و تكافيا في المحبة و أتاح لهما الله رزقا دارا، و عيشا قارا، و زمانا هاديا، و كان اجتماعهما على ما يرضي الرب من الحال، و طالبت صحبتها و اتصلت الى وقت حلول الحمام الذي لا مراد له و لا بد من هذا عطاء ان يحصل عليه أحد، و حاجة لم تقض لكل طالب».*⁴¹³

Consideramos a esta figura emblemática del siglo XI, como precursor de los derechos de la mujer porque llama al reconocimiento de sus competencias como un ser que el hombre necesita para vivir feliz. En esta parte del *Collar*, Ibn Házim explica claramente que la felicidad de una pareja reside en la aceptación de uno a otro y esta aceptación y este gusto vienen cuando hay correspondencia en el amor esto necesita respeto mutuo. Para apoyar esta idea, Ibn Hazm nos cuenta lo que Ziyād ibn Abī Sufyān dijo a sus comensales:

*«¿Quién es el hombre que tiene la vida más feliz?
[...] un hombre musulmán que tenga una mujer musulmana,
con medios bastantes para vivir, que se gustan él a ella y ella a él;
que no nos conozca y a quien no conozcamos».*

⁴¹² V.: *El collar*, c.20,p.195.

⁴¹³V.: *Tawq*, c.20.p.164.

Ibn Házim nos enseña que la felicidad no reside en la injusticia o en el sexo ni en los bienes tampoco en el cargo social, sino en el entendimiento entre un hombre y una mujer. A través de esta anécdota, transmite una experiencia aleccionadora para oponerse a sus contemporáneos que consideran a la mujer como un ser inferior: impotente, frustrado, desamparado y humillado. Pero también aquellos otros sentimientos que la impulsan hacia el cambio: rebelión, indignación, valentía y deseos de superación.

La epístola de Ibn Házim traspasa el simple ejercicio literario o artístico para volcar en sus líneas sus propias frustraciones, su experiencia personal, sus deseos íntimos y su discurso de denuncia, por lo que su obra deja de ser un mero género de ficción o de entretenimiento para convertirse en una llamada de atención a la sociedad.

Finalmente podríamos hacernos una pregunta ¿Ibn Házim escribe sobre las mujeres y para las mujeres o su obra se dirige también a un lector masculino? Pensamos que es una obra dirigida a concienciar a la propia mujer sobre su situación, para ella la liberación no puede venir más que de adquirir un conocimiento y reconocimiento profundos del estado de la sociedad y de la mujer misma como ser humano. Pero a nuestro parecer, su admisión al nuevo estatuto no ocurre que si arranca su libertad económica. En el capítulo siguiente asistimos a mujeres que se transforman, Ibn Házim las pinta como seres activas que intentan adquirir un arte manual o profesional, no sabemos que podemos llamarlo una ocupación o realmente un oficio en el sentido de profesión y es de eso que ahora será cuestión.

Capítulo VI

Las actividades de las mujeres

Introducción

Señalamos en primer lugar la escasez de los datos de que se dispone a la hora de hacer un estudio sobre este tema. Las fuentes son pocas y las biografías son brevísimas y no informan generalmente de nada. En este trabajo vamos a ocuparnos de las actividades de las mujeres vinculadas a las familias de los emires y califas, así como de los personajes que se mueven en el entorno de la corte y el alcázar. Pero sobre las campesinas por ejemplo, no hay casi nada y eso se debe, naturalmente, al carácter intrínseco de las fuentes, en su mayoría crónicas históricas o composiciones literarias que reflejan casi exclusivamente la vida de la capital cordobesa en sus esferas más elevadas.

Aunque, como acabamos de observar, los datos sobre las mujeres de la corte son relativamente numerosos, ello no quiere decir que nos permitan construir una visión más o menos completa del tema que nos ocupa. A lo más que podemos aspirar es recomponer-de forma aproximada-determinados aspectos de la vida de estas mujeres. En efecto, su aparición en las fuentes nunca es en función de su propia actividad, sino siempre como reflejo o a través de la personalidad masculina que le da, por así decir, derecho a la existencia histórica. Esta exposición, como aportación modesta a un trabajo colectivo sobre el trabajo de la mujer en el Andalus, parte del principio social reconocido que la mujer en cuanto tal: *«tiene funciones específicas en la sociedad musulmana, que está fuertemente sexuada»*.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Mañuela Marín, *Las mujeres de las clases sociales superiores .Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba*. Op.Cit., p.106.

El uso de los modelos sociológicos es también una fuente, junto a las otras fuentes documentales a veces tan escasas sobre todo para situar las informaciones que aportan, para conocer un pasado del que sólo nos han llegado restos. Aunque sólo se llegue a aproximaciones a la realidad, creemos que eso puede iluminar esa realidad del Ándalus, donde no se puede hablar propiamente de trabajo femenino, ya que nos encontramos en una sociedad patriarcal, tanto por su superestructura islámica, como por sus componentes árabes, beréberes hispánicos, que apartan a la mujer de los sistemas de producción, para dejarla solamente en los de reproducción.⁴¹⁵

Tras la invención del arado, instrumento pesado no manejable por la mujer y al mismo tiempo multiplicador de la producción de la tierra, se produjo una división sexual del trabajo en las sociedades del Mediterráneo ya que desarrolló el sentimiento de la propiedad, fomentando la herencia y por tanto la importancia de la prole. El hombre se cuida de la propiedad y la mujer de perpetuar la posesión dentro de la misma familia. En otras palabras el hombre se dedicaba a los medios de producción y la mujer de procreación y cuidado de los hijos, también era el reposo del guerrero y el medio de su satisfacción sexual.⁴¹⁶

1. El nuevo estatuto de la mujer en *El collar*

La mujer cuya vida intentamos reconstruir en este trabajo, es no solamente, una productora de hijos y una sirvienta, sino también una fuente de placer y diversión. En la Córdoba del siglo XI, los alcazares pululaban de mujeres que conformaban la población del alcázar, eso requería una administración,⁴¹⁷ y sobre todo, la existencia de unos servicios. Sabemos que junto a las esposas (libres) y las *yawārī*, que a su vez podían ser *Umm walad* o no, existían otras mujeres, a las que se aplica normalmente el calificativo de *Jādim*: son las servidoras, las que, según Ibn *Ĥazm*, estaban «fuera del grupo de las mujeres destinadas a tener hijos y a llevar una vida regalada o muelle».⁴¹⁸

⁴¹⁵Jack Goody, *Production and Reproduction*. Londres, 1976.

⁴¹⁶ María Jesús Rubiera, «Oficios nobles, oficios viles», *La mujer en al- Andalus*, Op.Cit., p.71.

⁴¹⁷ Administración que al-Nāsir confió a Mar^hyān. Muqtabis V, p.5.

⁴¹⁸ V.: *El Collar*, c.19. p.188.

De ellas, desgraciadamente no sabemos prácticamente nada; suponemos que realizan todo tipo de trabajos domésticos y que también entre ellas se produciría una jerarquía de funciones. Dentro del alcázar, hay referencias a una encargada de vestuario⁴¹⁹ y a una especie de amas de llaves o intendentes (qahramāna), que parecen asegurar el funcionamiento de los asuntos diarios.⁴²⁰ Pero es evidente que muchas otras mujeres trabajaban en toda clase de servicios, que por sabido y por carecer de importancia a los ojos de los memorialistas, no han merecido ser registradas en las fuentes. Las actividades más documentadas son las que se refieren a las mujeres de la corte, las sabias, las poetisas y las esclavas del placer.

Hay cuatro actuaciones de mujeres en el Andalus, según M^a J. Viguera⁴²¹: Las del entorno familiar de un soberano o personaje destacado, las mujeres a su servicio, y entre ellas las esclavas, y aquellas mujeres que se asoman, aunque sea de modo restringido, a las actividades intelectuales y/o artísticas. A continuación, vamos a ver, en primer lugar, en qué consiste exactamente el trabajo de la mujer casada y, en segundo lugar, cuáles son las actividades y trabajos que desempeñan las mujeres fuera del hogar según las dos doctrinas que nos ocupan: al-dāhiriyya de Ibn Ḥazm y al-mālikiyya, que, como es sabido, fue la imperante en el Andalus.

2. Oficios femeninos destacados en el archivo histórico

Intentaremos aquí hacer una breve descripción de un aspecto de la vida de las mujeres andalusíes: los diversos trabajos a los que se dedicaban, centrándonos en el medio urbano. ¿Por qué no nos referimos al campo? Simplemente porque la información es casi nula: Los textos árabes u otros escritos por hombres, ignoraban tanto a las mujeres como a los hombres del campo.⁴²² El motivo principal es perpetuar el dominio del varón sobre los medios de producción y consecuentemente el mantenimiento del rol del hombre como figura principal del sostén de la sociedad.

⁴¹⁹ Muqtabis, ed. Makkī, p.21.

⁴²⁰ Ibidem, p.218. También hay referencia de una bufona, llamada Rasīs, en la corte de ‘Abd ar-Rahmān III, Ibn Ḥayyān, al-Muqtabis V, ed. Maḥmūd Sobḥ, Madrid, 1979, p.37.

⁴²¹ *La mujer en al- Andalus Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Op.Cit., p. 329.

⁴²² Manuela Marín.Op.Cit., p. 259.

La sociedad patriarcal es causante de la discriminación de la mujer del mundo del trabajo, se produce una discriminación de género, a la mujer se le asigna un espacio, el doméstico, y la realización de los trabajos tendientes al abastecimiento de la casa, el cuidado de los hijos, etc. Se intenta que, socialmente parezca que el hombre es el único que proporciona la riqueza de la familia. La base principal de este trabajo son las noticias que ofrecen los procesos inquisitoriales contra mujeres en el Tribunal de Santo Oficio de Valencia. El material que hemos despojado para este tema, se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid y que consiste en “Causas de fe” que son resúmenes de los expedientes, de los que quedan más de 3.000 referentes a andalusíes en aquella época.

Las propias características de la fuente empleada imponen, ya de entrada, determinadas limitaciones, o determinado enfoque. Las actividades que interesan al Santo Oficio son las que relacionan con la religión, por ello son las que van a estar más documentadas. Las otras actividades, en cambio, sólo se mencionarán de modo marginal, o casual, formando parte del decoro en que ocurre algún hecho delictivo. Como resultado, se han clasificado en tres grupos, según se trate de profesiones que sólo se atestiguan como realizadas por hombres, sólo por mujeres o por ambos. Los grupos que nos interesan, son los dos últimos: La fuente atestigua profesiones sólo en mujeres. Ama (1), Madrina (2), Comadre (2), Prostituta (1), Lava ropa (1), Retajadota (1). Profesiones atestiguadas en hombres y mujeres, señalan: Esclavo (6), Esclava (1), Hornero (4), Hornera (3).

Puede comprobar así que la mayor parte de ellas son realizadas exclusivamente por hombres. Unas pocas tan sólo parecen estar en manos de las mujeres, como es el caso de las parteras y lavanderas. La única profesión documentada pariambos, según Ana Labarta,⁴²³ es la de: *«hornero o panadero; del mismo modo pueden señalarse como comunes las actividades musicales, la curandería, los lavadores de difuntos»*.

⁴²³«La mujer y sus actividades. Mujeres campesinas», *La mujer en al-Andalus Reflejos de su actividad y categorías sociales*. Op.Cit., p.219.

3. Oficio político

Junto con estos ejemplos, nos encontramos en el Andalus con los casos de las viudas principescas que ocupan, al menos psicológicamente, el lugar del padre muerto, como la madre de al-Muzáffar ibn Abī ‘Āmir, viuda de Almansor, vengadora de la muerte de su hijo contra su hijastro Sanchol en Córdoba a principios del siglo XI.⁴²⁴ Citamos también el caso de la madre de Boabdil el Chico o ‘Abd Allāh ibn Zīrī.⁴²⁵ Señalamos que la posibilidad de que una mujer andalusí llegase a tan alta función política, sólo era posible por la ausencia del varón, en este caso originada por la muerte.

Por naturaleza y por necesidad ha recaído en manos de la mujer la responsabilidad de iniciar a los niños en los condicionamientos de la vida socio-cultural. La mujer es quien transmite los conceptos básicos de las relaciones humanas, creencias, modelos de comportamiento, gustos, modas...etc; es quien se encarga de la continuidad de unos esquemas que han de perdurar. Ella inicia, ante todo, a los niños en el uso de una lengua, y de no ser por esta actitud difícilmente se entendería, por ejemplo, el mantenimiento del acervo folklórico.

La madre o la abuela serán quienes enseñan a los niños los principales preceptos del Islam: el modo de abluciones, las jaculatorias y textos religiosos más frecuentes, el ritual de la oración, el ayuno de Ramadán, el respeto de la memoria del Profeta. De ellas aprenderán tradiciones y leyendas, transmitidas oralmente de generación en generación; de ellas escucharán los cantos y la música con que se alegran las ocasiones festivas, ya sean celebraciones religiosas, ya sean acontecimientos familiares; de ellas asimilarán una tradición gastronómica, que va más allá de la prohibición del vino y el cerdo.

⁴²⁴Lévi-Provençal, *España musulmana*. Op.Cit., pp.711-1031, trad. Emilio García Gómez, *Historia de España*, dirigido por Menéndez Pidal, 3ª ed., Madrid, 1967, p. 214.

⁴²⁵Emilio García Gómez y Lévi-Provençal. *El siglo XI en primera persona. Las memorias de Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*, Madrid, 1980, pp.269-276.

Pero, sobre todo, la misión de la mujer será la de inculcar la vanagloria de la identidad propia y colectiva, el orgullo de pertenecer a un grupo social como principal factor de defensa de la cultura de todo grupo marginado. La mujer como detentora y difusora de la cultura tradicional y a pesar de la sumisión que la impone el hombre, «desde la sombra, mueve los hilos de la comunidad».⁴²⁶ La mujer actúa en la escena política a través de una crisis circunstancial, pero esta actuación no institucionalizada, resulta calificada de “intriga”⁴²⁷.

4. La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz

En *Tawq al-Ĥamāma* se muestra un amor muy ligado a la religión; Dios representa un papel fundamental en todas las situaciones y es nombrado continuamente a lo largo de la composición. Para los lectores no árabes o no musulmanes les resulta una obra difícil de comprender en ciertos aspectos, en algunos casos por el léxico, y en la mayoría por la exposición religiosa que ha llevado a cabo el autor. Durante todo el prólogo se aprecia la censura con la que se restringe al pueblo musulmán; Abū Muḥammad debe buscar la forma de dejar entrever lo que desea escribir sin llegar a descubrirlo totalmente. De alguna manera el texto descoloca a ciertos lectores porque les cuesta aceptar la diferencia de religión, es difícil para ellos aceptar que todas las situaciones de la vida guardan relación con Dios. Quizás sea, entre otras cosas, ésta, la razón por la que esta obra se les torna complicada a la hora de comprender.

Corán y Hadiz constituyen los dos puntos de referencia básicos a los que la comunidad islámica remite la imagen que tiene de sí misma. El uno es la Palabra revelada de Dios; el otro informa de los gestos y palabras de su profeta Mahoma, es decir, de la Tradición (Sunna) por él establecida, a modo de molde al que se debe conformar la conducta del creyente. La contribución del Corán y el Hadiz es decisiva en la configuración del “orden ideal islámico”. Éste, por mucha que sea la distancia que lo, separa de la práctica, no deja de ser el modelo normativo con el que el creyente contrasta su propia realidad, generalmente imperfecta.

⁴²⁶Carmen Barcelo, «Mujeres campesinas», *La mujer en al-Andalus Reflejos de su actividad y categorías sociales*. Op.Cit., p.216.

⁴²⁷ Ibn ‘Idārī III,52-53 y 63-64, sobre las intrigas de al-Dalfā’, madre de ‘Abd al-Malik al- Muẓaffar.

En lo referente a la mujer, este “orden ideal islámico” puede ser caracterizado por: la separación entre el mundo femenino (la casa) y el mundo masculino (los asuntos públicos).⁴²⁸ Veamos cómo se presentan los hombres y las mujeres en el Corán y en el Hadiz:

4.1. El Corán.

Encontramos en el sagrado Corán el versículo siguiente: «*Wa-lil-riyāl ‘alayhinna daraġa*» [II, 228]: «*Los hombres están un grado por encima de ellas*». Los exegetas dan diversas explicaciones de esta *daraġa* de los hombres sobre las mujeres. El alfaquí toledano Ibn Muġīt (m.459/1066) nos brinda el siguiente resumen:

*« el privilegio[daraġa] que el esposo tiene sobre su mujer es la repudiación puesta en su mano. Pero otros comentaristas coránicos dicen que ese privilegio es la superioridad de que goza el hombre sobre la mujer en cuanto a su fortuna y a sus medios de vida. Pero otros explican: el privilegio radica en el testimonio, más completo que el de la mujer, por cuando el testimonio de ésta vale sólo la mitad que el testimonio del hombre».*⁴²⁹

La exclusión de la mujer de los asuntos públicos se apunta en la Sura IV, 34, ya mencionada. Las aleyas en las que se dedican una serie de normas relativas a la conducta de las mujeres del Profeta (permanencia en la casa: XXXIII, 33; ocultamiento frente a los visitantes con los que no tienen un parentesco cercano: XXXIII, 53, 55, 59), así como la aleya en la que se hace referencia a la modestia y recato que deben guardar las mujeres creyentes (XXIV, 31), han estado sujetas a interpretaciones cada vez más desfavorables para las mujeres, a medida que prevalecían los intentos de limitar al mundo doméstico, fundamentalmente en su calidad de esposas y madres.⁴³⁰

⁴²⁸Un intento de análisis de la visión de la mujer en el Corán y el Hadiz se encuentra en Stowasser, «The status of women...», donde se ponen de relieve la gama de interpretaciones a la que han sido sometidas ambas fuentes a lo largo de los siglos; v. especialmente pp.11-14.V. también R. Arnaldez, « Statut juridique et sociologique de la femme en Islam », Cahiers de civilisation médiévale XX, 1977, pp.131-143.

⁴²⁹ Abenmoguit, p.62.

⁴³⁰ Stowasser, «The status of women » , pp. 25 - 28, 32.

4.2. El Hadiz

El profeta, en una transmisión de Abū Sa‘īd al- Judrī⁴³¹, exhorta a las mujeres de que cumplan con el precepto de la limosna, ya que le ha sido revelado que ellas constituirán la mayor parte de los habitantes del infierno. Caracterizando a las mujeres como seres defectuosos en razón y religión (min nāqisāt ‘aql wa-dīn). Las mujeres inquietan cuál es el defecto (nuqsān) de su razón y de su religión, contestando el Profeta con dos ejemplos: el hecho de que el testimonio de la mujer valga sólo la mitad que el testimonio del hombre⁴³² es una prueba de su inteligencia defectuosa (fa-dālika min nuqsān ‘aqlihā); el hecho de que la mujer no pueda rezar ni ayunar durante la menstruación es una prueba de su religión defectuosa (fa-dālika min nuqsān dīnihā).

4.3. Trabajo de la mujer casada

En el matrimonio islámico (nikāh), la mujer contrae determinadas obligaciones con respecto a su marido, a cambio de recibir de éste la dote⁴³³ y la nafaqa, es decir, todo aquello que es necesario para la manutención normal y sin despilfarro de una criatura humana, a saber, comida, alojamiento y ropa.⁴³⁴ Según la escuela malikí tan sólo el marido está en obligación a dar la nafaqa, ya que la nafaqa se concede en compensación del «goce» que la mujer otorga al marido (al-nafaqa li makān al-istimtā‘).⁴³⁵ Si el marido no cumple con su obligación de alimentar, alojar y vestir a su esposa, ésta puede solicitar el repudio.⁴³⁶ En derecho malikí, la cuantía y calidad

⁴³¹ Compañero del profeta, m. 64/683: Tahdīb, II, 479-481.

⁴³² V.: Corán II, 282 : «Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres ; si no hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error».

⁴³³ Sobre la obligación de la dote (*sadāq o mahr*), como requisito indispensable para la validez del matrimonio, ver Corán IV, 3 y IV, 29. Sobre las particularidades de los contratos de matrimonios andalusíes, ver Idris, « Le mariage en Occident musulman », *Studia Islamica* XXXII, 1970, pp.157-165.

⁴³⁴ V.: Corán, II, 233; v. también *Bidāya*, II, 44-46 (trad., pp.139-143).

⁴³⁵ *Bidāya*, II, 44 (trad., pp.139-140).

⁴³⁶ *Sommario*, II, 163. No me ha sido posible consultar el artículo de J. Lapanne-Joinville, «L’obligation d’entretien (nafaqa) de l’épouse dans le rite malikite », *Revue marocaine de Droit* III, 1951, pp.102-114. La nafaqa según la escuela hanafí ha sido objeto de minucioso estudio por Yakov Mron, *L’obligation alimentaire entre époux en droit musulman hanéfite*. Paris, 1971.

de la nafaqa depende de la condición social de los esposos y está sujeta a variaciones según el lugar, la época y las circunstancias.⁴³⁷

Quedamos con el derecho malikí que establece las siguientes normas: En principio, la mujer casada está obligada a proveer al servicio de su casa ('alà l-zaw'ya jidmat al-bayt),⁴³⁸ es decir: hacer el pan, barrer, cocinar, lavar la ropa del marido, cuidar de los enseres de la casa; no está obligada a hilar, tejer o coser para extraños.⁴³⁹ Si la mujer es de condición alta, queda exenta de esa obligación, siempre y cuando el marido pueda costear los esclavos y / o sirvientes que se ocupen del servicio doméstico.⁴⁴⁰

Es importante señalar que se trata aquí de una costumbre ('āda, 'urf), ya que la sunna del Profeta no impone eso. En un hadiz, Fatima, la hija de Mahoma, hace saber a su padre el cansancio que le produce hacer funcionar el molino de mano, pidiéndole que le dé un esclavo para que realice ese trabajo; el profeta se niega, recomendándole que para aliviar el cansancio tenía que pronunciar cada noche una serie de letanías o invocaciones de Dios, 33 veces cada una. Este Hadiz es recogido por al-Bujārī bajo la rubrica Bāb a'māl al-mar'a fī bayt zaw'iyhā (Faẓā'il al-Ṣahāba).

Las hijas de familias nobles, antes de ser dadas en matrimonios, se ocupaban en algún trabajo doméstico.⁴⁴¹ En un mundo de hombres, y que conocemos a través de relatos hechos por hombres, el trabajo y las actividades femeninas no han merecido más que una atención muy secundaria y siempre en función de su papel dentro del núcleo familiar. Con todo, su aislamiento no las separó totalmente ni de la vida intelectual y política. Gozaron en muchos casos de una vida privilegiada, protegidas y obsequiadas hasta el extremo, pero a merced también de la voluntad caprichosa de su dueño. Según indica el Hadiz, la actividad doméstica era la propia de la mujer, como señala D. Santillana⁴⁴²:

⁴³⁷ Abenmoguit, pp. 132,137,145,149,164 y171.

⁴³⁸ V.: Bidāya, II, 45 (trad., pp.140-1).

⁴³⁹ Sommario, I I,159; cf. Mi'yār, Romm XII, n° 49, 1972, p.56.

⁴⁴⁰ Sommario, II,159 e Istituzioni, I,229-231. A esta doctrina responde la siguiente fetua emitida en Granada en el sigloXIV: «*Le Mari n'est tenu de fournir une servante que s'il en a les moyens et si le rang de sa femme lui interdit de vaquer elle-même aux soins du ménage*»: Mi'yār, Romm XVII n° 259, 1974, p.93.

⁴⁴¹ Almansor llevaba en todos sus viajes su sudario, que habían tejido sus hijas. Bayān, II, p. 288.

⁴⁴² Istituzioni, p. 182-183.

«La mujer debe atender a las labores domésticas, son sus propias labores. También éstas se consideran como una forma de obediencia que debe al marido, que consiste en cuidar y organizar la casa».

4.3.1. Libertad y obligaciones de la mujer

Por esa responsabilidad el hombre recibirá una recompensa, en la que estará incluida la recompensa, por la comida que habrá puesto en la boca de su esposa.⁴⁴³ La salida de la mujer del ámbito de la casa hacia el mundo exterior se ve restringida por una serie de normas, entre las que cabe destacar la prohibición de que viaje sola, teniendo que ir acompañada bien por su marido bien por una persona con la que tenga un grado de parentesco que constituya impedimento al matrimonio.⁴⁴⁴

Entre las obligaciones de la esposa se cuentan, como hemos visto, el cuidado de los niños y el cuidado de la casa. En palabras de Ibn Rušd (m.595/ 1198), nuestro Averroes nota que: «*huqūq al-zawâ ‘alâ l- zawâ bi-rizâ‘ wa jidmat al- bayt*» (las obligaciones de la esposa con respecto al marido son el amamantamiento de los hijos y el trabajo de la casa).⁴⁴⁵ Otra obligación es el «deber conyugal », cuando no se cumple por parte de la esposa, permite la interrupción de la nafaqa, también la mujer rebelde (nāšiz) pierde el derecho a la nafaqa.⁴⁴⁶ La manutención de la madre a cargo del padre del niño es un deber para éste incluso cuando ha habido repudiado:

*«Alojadlas, según vuestros medios, en vuestra misma vivienda!
...Si están embarazadas, proveedles de lo necesario hasta que
den a luz. Si la criatura que crían es vuestra, retribuidles
(fa-ātū-hunna uŷūrahunna) como es debido y llegad a un acuerdo
decoroso. Si encontráis alguna dificultad, entonces, tomad una ama
a cuenta vuestra».*(Corán LXV, 6)⁴⁴⁷ .

⁴⁴³Muwatta', rec. al-Šaybānī, Wasiyya, 4. p.295.

⁴⁴⁴ Mi'yār, Romm XII, 1972, n° 80, el caso de una mujer de oficio peluquera (māšita), en cuyo contrato matrimonial se estipula que el marido la permitirá continuar con su oficio una vez casada; el marido consiente, pero tras el matrimonio desdice de lo estipulado.

⁴⁴⁵Bidāya, II, 46.

⁴⁴⁶ Sobre las medidas que puede tomar el marido contra la mujer rebelde, ver. Corán IV, 34. En el Corán se insiste en la necesidad de intentar restablecer la concordia entre los esposos: «Si teméis una ruptura entre los esposos, nombrad un árbitro de familia de él y otro de ella. Si desean reconciliarse, Dios hará que lleguen a un acuerdo » (IV, 35). En al-Andalus se sustituyó la prescripción coránica de recurrir a esos dos «intermedios » por el recurso a una mujer de confianza (amīna), innovación ésta que fue denunciada por los discípulos de Ibn Masarra: ver. Mi'yār, Romm XII,1978, p.127. Ver también Mi'yār, Romm XII, 1974, n° 188, p.90, sobre la retribución de la amīna.

⁴⁴⁷La traducción es de Isabel Fierro, «La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz», *La mujer en al-andalus Reflejos de su actividad y categorías sociales.Op.Cit.*, p.39.

Corresponde también a la madre la «Ĥazāna», es decir la crianza de los hijos y la prestación de los cuidados que necesitan. Corresponde al padre vigilarlos y tener sobre ellos poder disciplinario o de corrección (ta'dīb).⁴⁴⁸ Si el vínculo conyugal ha quedado disuelto, en este caso se da prioridad siempre a la madre repudiada (ya sea el repudio revocable o definitivo) frente al padre. La custodia dura hasta la pubertad para el hijo varón y hasta la consumación del matrimonio para la hija. Todo eso para que la mujer no este obligada a trabajar fuera de su hogar.

4.4. Los trabajos condenados por el profeta

El Hadiz en que el Profeta maldice a las mujeres que se parecen a los hombres es una condena a la homosexualidad femenina. El Profeta maldice también a las mujeres que ejercen los siguientes oficios: Hacer tatuajes (al-wāšimāt),⁴⁴⁹ poner pelucas (al-wāšilāt)⁴⁵⁰, depilar (al-nāmišāt)⁴⁵¹ y limar los dientes (al-mufalliḡāt).⁴⁵² La maldición está motivada porque quienes así actúan cambian la creación de Dios, caracterizándose por tanto a esas mujeres como (muḡayyirāt jalq Allāh). Hay que advertir que la maldición profética no logró detener esas prácticas, de entre las cuales la depilación que ha tenido siempre una gran difusión en al-Andalus.⁴⁵³

Otro oficio reprobado y que se relaciona fundamentalmente con la mujer, es el de plañidera (nā'iha). En el Islam los lamentos fúnebres (al-niyāha)⁴⁵⁴ tienen un carácter reprobable, cuando no se considera prohibido.⁴⁵⁵ En efecto, las mujeres plañen, lloran, se golpean la cara y entonan cantos fúnebres en los cementerios y fuera de ellos. Elevaban sus lamentos, asistiendo al duelo en medio de las mujeres, entre el grupo de las lloronas y plañideras. Se acepta tales muestras de dolor⁴⁵⁶ cuando no se cobra por ello y son características femeninas, muy en consonancia con su carácter.

⁴⁴⁸ Sommario, II, 169. A. Renon, «L'éducation des enfants», p. 64.

⁴⁴⁹ V.: Conc. VI, 216.

⁴⁵⁰ V.: Conc. VII, 220-1.

⁴⁵¹ V.: Conc. VII, 2.

⁴⁵² V.: Conc. V, 195

⁴⁵³ V.: SB, Libas, 83. CF. Ibn AbrZayd, Risāla, p.305

⁴⁵⁴ Al-Furtuṣī, *Kitāb al-ḥawādiḡ wa-l-bida'*, ed. M.Talbi, Túnez, 1959, pp.159-161.

⁴⁵⁵ Como práctica corriente en al-Andalus es mencionada por Lévi-Provençal, ver. HEM, II, 432 ; ver también su aceptación en Ibn AbrZayd, Risāla, p.305.

⁴⁵⁶ Es una constatación reiterada que va del siglo IX al XV según Gloria López de la Plaza, *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*, Atenea, Universidad de Málaga, 1992, p.118.

Ibn Rašīq al-Qayrawānī (siglo XI) dice:«*Las mujeres dadas la debilidad y escasa energía que Dios puso en su naturaleza son los seres que más vivamente se afligen por alguien que muere*». ⁴⁵⁷

Es un oficio vil el de plañidera, en el derecho malikí, ésta no está capacitada para prestar testimonio, ya que no reúne los requisitos de la ‘adāla, como los reúne las cantoras y las meretrices. ⁴⁵⁸ Los ritos de la muerte estarán también en manos de mujeres, en especial la tarea de lavar a la difunta. Era más frecuente, sin embargo, que dicha función corriera a cargo de determinadas mujeres, que cobran por ello. ⁴⁵⁹ Y si hablamos de oficios viles femeninos nos falta el oficio de muqatti‘at al-buzūr, es decir, a la mujer que efectúa clitoridectomías. ⁴⁶⁰ Se menciona también el personaje de la alcahueta que es imprescindible en una separación entre los sexos, su nombre ha pasado a todas las lenguas románticas de la península e aquella época.

4.4.1. La cantora

Reservamos todo un título a este apartado porque es el oficio más sobresaliente del Andalus y nuestro autor se ha referido a él más de una vez en su epístola.

El Islam considera que la mujer, en cuanto tal, posee especial habilidad para el canto y la música. Teniendo en cuenta los recelos que ha habido siempre dentro de la comunidad musulmana hacia la música y el canto, oscilando entre una permisividad limitada y la prohibición. ⁴⁶¹ No es de extrañar oscilaciones en relación a la figura cantora, que suele ser una esclava. El Profeta prohíbe la compra y la venta de esclavas cantoras (qiyān, muġanniyāt); ⁴⁶² sin embargo él no se privó de escuchar, a pesar del escándalo de Abū Bakr. ⁴⁶³ En la boda de ‘Alī, el Profeta escuchaba también a unas esclavas que tocaban el tambor y cantaban los méritos de los mártires de Badr, éstas no eran esclavas profesionales. ⁴⁶⁴

⁴⁵⁷Forneas, 79.

⁴⁵⁸ V.: SB, Iḡāra, 20.; v. Instituzioni, II, 597.

⁴⁵⁹ Véase, AHN Inq. leg. 549/27, año 1582. El precio que cobraba la lavadora de difuntos según esta fuente era de un real para cada operación.

⁴⁶⁰ Sobre el término bazr, ver. Lane, I, 222.

⁴⁶¹ Los movimientos de reforma religiosa en el Islam, suelen ir siempre acompañados por la condena de la música y el canto: recuérdese el caso de Ibn Tūmart.

⁴⁶² V.: SIM, Tiḡārat, 11; Buyū‘, 51; Tafsīr sūra 31.

⁴⁶³ Manāqib al -Anṣār, 46; SIM, Nikāh, 21

⁴⁶⁴ Maqāzī, 12; SAD, Adab, 51.

La esclava cantora profesional, aparece en lugares donde van los hombres a beber vino, estos ambientes dudosos los ha recreado el Ŷāhiz en su celebre *Risālat al-Qiyān*.⁴⁶⁵ La ley coránica es tajante en su condena de la fornicación (zinā), es decir de toda relación sexual mantenida entre hombres y mujeres fuera del matrimonio. En esta condena queda incluida la prostitución (al-bigā‘), es decir cuando la fornicación implica el pago de los servicios sexuales prestados por la mujer.⁴⁶⁶ En palabras de al-Furṭuṣī: «la mujer bien nacida pasa hambre y no come con sus pechos». ⁴⁶⁷El Corán condena específicamente la prostitución de las esclavas:

*«Si vuestras esclavas prefieren vivir castamente, no les obligan a prostituirse para procuraros los bienes de la vida de acá. Si alguien les obliga, luego de haber sido obligadas, Dios se mostrará indulgente, misericordioso».*⁴⁶⁸

Frente a esta exclusión de las prostitutas de la aceptación social, la historia nos sorprende con el acto de bondad de una meretriz que daba de beber a un perro sediento y con que obtuvo el perdón de Dios.⁴⁶⁹

4.5. Los trabajos no reprobados

No hemos encontrado ninguna mención ni en el Corán ni en el Hadiz al trabajo de partera o comadrona (qābila).⁴⁷⁰ De los oficios que ejercía la mujer andalusí, dos tenían implicaciones legales. El trabajo de comadrona (qābila) y la nodriza (murdi‘). El primero tiene importancia legal, ya que los servicios de esta podían ser requeridos por el cadí en casos relacionados con el repudio, para verificar si la mujer está embarazada o no, testificar en el caso de que un niño muriera al nacer, ambos casos están relacionados con los derechos de la herencia. También podía albergar en su casa a las mujeres que estaban condenadas a presidio: en este caso, su salario era pagado por el Tesoro público.

⁴⁶⁵ V.: Ch. Pellat, «Les esclaves chanteuses de Ĝāhiz », Arabica X, 1963, pp.121-147, esp.p.144.

⁴⁶⁶ V.: Corán, IV, 14-5.

⁴⁶⁷ Lámpara de los Príncipes, II, 433.

⁴⁶⁸ Corán, XXIV, 33.

⁴⁶⁹ V.: SB, Bad’ al-jalq, 17; Anbiyā’, 54; Salām, 154,155; MH, II, 507.

⁴⁷⁰En la obra de Ibn Sahl (m.486/1093), *Al- Ahkām al- kubrà*, la qābila es mencionada entre los auxiliares del cadí. Para el testimonio de mujeres en cuestiones relacionadas con el parto, la menstruación, vicios de las partes genitales de la mujer, ect. Ver. Instituzioni, I, 124.

Sus servicios eran requeridos también para reconocer los posibles defectos de una esclava antes de ser comprada. Al contrario de lo que muchos creen, estaba expresamente prohibido vender a una esclava desnuda: su ropa era un signo de la calidad de la mercadería que se vendía y expresaba la posición económica y social del dueño. Por ello, solo la partera (qābila) era autorizada para analizar el cuerpo y, consecuentemente, hacer su aporte para fijar el precio. De la comadrona, al-Qābla, dice el alfaquí tetuano Sidī Aḥmad al-Rhūnī: « *es una profesión propia de las mujeres de cierta edad, que entienden en los partos y en las enfermedades, defectos... de la mujer* ». ⁴⁷¹

Entre los trabajos remunerados realizados por mujeres que no son objeto de reprobación, tienen connotaciones legales y están más citados, es el de la nodriza o ama de leche (murdi'). Este trabajo tiene importancias legales, ya que el parentesco de leche es asimilado al parentesco natural, de forma que quienes han tomado la leche de la misma nodriza, ya que se les considera hermanos. Se establecía una relación de parentesco con el niño amamantado impidiendo que éste pudiera casarse con su ama de leche o con las hijas de ésta. ⁴⁷²

Hay discrepancia de opiniones respecto a cómo se produce el parentesco de leche; en el derecho malikí, el niño tiene que haber tomado la leche de la nodriza más de una vez, como alimento exclusivo y no como complemento de otro alimento sólido, durante los primeros 24 o 26 meses de vida para que se establezca el parentesco de leche. ⁴⁷³ El trabajo de la nodriza tiene también implicaciones morales, según al-Ġazālī (m.505/1111), la nodriza debe ser una mujer de buenas costumbres, profundamente religiosa, y tiene que alimentarse con alimentos lícitos, de manera que la leche con la que alimenta al niño no sea impura pues de serlo podría estropear su carácter. ⁴⁷⁴ Este amamanto se efectúa con la realización de un contrato en que: « *se exige que se especifique la edad y las condiciones físicas del niño. El contrato puede ser rescindido* ». ⁴⁷⁵

⁴⁷¹ Es un manuscrito titulado 'Umdat al-rāwīn fī tāriḥ titawīn, traducido en parte por Moḥammad Ibn 'Azzūz Ḥakīm, como *Historia de Tetuán*, Tetuán, 1953, Editora Marroquí, p.233.

⁴⁷² V.: al respecto Sommaro, II, 154-7; Istituzioni, I, 204.

⁴⁷³ Cf. Ibn Abī Zayd, Risāla, p. 193.

⁴⁷⁴ V.: Reon, «L'éducation des enfants...», pp.58-9.

⁴⁷⁵ Isabel Fierro. Op.Cit., p.48.

Para el cuidado de los niños, las más indicadas en el Andalus de esta época son las nubias (Egipto y Sudán), porque pertenecen a una raza que es paciente y cariñosa con los niños. Estas referencias sacadas del texto de Abū -l- Ḥasan al- Baġdādī (Ibn Burlan), nos ofrecen una visión bastante amplia sobre las características y actividades de las esclavas.⁴⁷⁶ En este sentido creemos que se deben entender las aleyas en las que Dios insiste para que sea la propia madre de Moisés quien le amamante,⁴⁷⁷ con la intención de evitar que fuese alimentado con la leche de nodrizas egipcias paganas.

5. Las actividades más documentadas: mujeres de la corte, sabias, poetisas y esclavas.

No es de extrañar por tanto que en una sociedad patriarcal y medieval como la andalusí exista esta división del trabajo, es decir que la mujer se dedique exclusivamente a procrear y cuidar a los hijos y a ser la satisfacción sexual del hombre. Esta afirmación parece estar en contradicción con el hecho de que en el Andalus haya mujeres dedicadas tanto a la literatura, a la ciencia como a las actividades típicamente femeninas como los nacimientos, las bodas, los funerales, ect.

Apuntábamos antes que los datos de las fuentes son proporcionalmente más numerosos sobre aquellas actividades femeninas que se encuentra más próximas al protagonismo social del hombre, y así sucede con estos cuatro tipos de actuaciones de mujeres en al Andalus: las del entorno familiar de un soberano o personaje destacado, las mujeres a su servicio, y entre ellas las esclavas, y aquellas mujeres que se asoman, aunque sea de modo restringido, a las actividades intelectuales y/o artísticas. Cada uno de estos cuatro tipos de actuaciones posee sus propios rasgos.

⁴⁷⁶ Ribera, *Disertaciones*, I, p. 15.

⁴⁷⁷ V.: Corán, XXVIII,7, 12.

Las mujeres de la corte aparecen citadas, especialmente en las crónicas, alrededor de un monarca o alto personaje.⁴⁷⁸ Se conocen al menos de nombre, a esposas y concubinas, madres, hijas, y a veces abuelas, nietas y hermanas de los omeyas de Córdoba⁴⁷⁹ y asimismo de las clases altas, no sólo de cortesanos, sino también de las grandes familias en las diversas regiones. En general, a parte de sus nombres, poco más sabemos de ellas, a no ser que concurran determinadas circunstancias, que podemos llamar extraordinarias, y entonces, entre los resquicios de las estructuras políticas, alguna de estas mujeres de la corte llegue a protagonizar algún acto en la escena política, bien a través de una influencia notable en el ámbito del esposo -como es el caso de I'timād con al-Mu'tamid, a quien según Ibn al-Abbār-dominaba,⁴⁸⁰ o el califa de Córdoba al-Mustakfī, criticado porque según Ibn Ḥayyān⁴⁸¹: «se dejaba mandar por una mujer perversa»-bien por influencias contrapuestas de la esposa y de la madre.

Con fuertes perfiles aparece también la sultana madre de 'Abd Allāh (Boabdil) el régulo de la taifa granadina, quien cuando marchaba al destierro, según cuenta en sus memorias⁴⁸²-aparecidas en: *Femmes et pouvoir dans les Mémoires d'Abd Allah* de G. Martínez Gros- dice que: «la idea de que podía ser encarcelado, me hizo temer verme separado de mi madre, si la dejaba en el alcazar, y salí sin ella, sin cuidarme de nadie más». A través, de muchos casos, de unas crisis circunstanciales estas mujeres de la corte actúan en la escena política, pero su actuación, no institucionalizada, resulta calificada de «intrigante»⁴⁸³, como cuando procuran llevar al trono a algún hijo.⁴⁸⁴

⁴⁷⁸Lévi-Provençal: España musulmana.711-1031, trad. García Gómez, *Historia de España*.Op.Cit., p.214. (sobre Durr, abuela del califa 'Abd al- Raḥmān III). El polígrafo cordobés, Ibn Ḥazm escribió una epístola sobre las madres de los califas: *Rasā'il Ibn Hazm*, ed I. 'Abbās, Beirut,1981,I, pp.119-122.

⁴⁷⁹J. Vallvé , «Sobre demografía y sociedad en al- Adalus (siglos VII-XI)», *Al-Andalus*, XL.II,1977, pp.323-340. Una descripción anónima de al- Andalus, ed., trd., introd. notas e índices por L .Molina, Madrid, 1983, II, 162.

⁴⁸⁰*Al-Ḥulla al-Ṣiyāra*, ed.H. Mu'nis, El Cairo, 1963, t. II, p.62.

⁴⁸¹Ibn Bassām, I. Op. Cit., p. 433.

⁴⁸²*El siglo XI en primera persona. Las memorias de 'Abd Allāh último rey zirī de Granada, destronado por los Almorávides*.Op.Cit., p. 271.

⁴⁸³Ibn 'Idārī II. Op. Cit., p. 52-53 y 63-64. Sobre las intrigas de al- Dalfā', madre de 'Abd al-Malik al- Muẓaffar.

⁴⁸⁴ Sobre las intrigas femeninas advierten los tratadistas políticos (Laoust , Gazālī, p.151-152).

Pero en general estas mujeres forman sencillamente el decorado lujoso y estratégico del entorno del soberano o del gran personaje, al que acompañan de modo oficial en guerras o en fiestas,⁴⁸⁵ de forma ostentosa, porque el lujo-según describe Ibn al-Jatīb-⁴⁸⁶ amplía la fuerza de una dinastía. Pero nada se nos dice del ritmo de la vida cotidiana de los acontecimientos que afectan a la vida femenina. De la alta clase abundan las informaciones como indica Manuela Marín:«*Nacimientos, bodas, funerales: éste es el reino de las actividades de la mujer en el palacio*».⁴⁸⁷

5.1. Mujeres sabias (Nisā' 'ālimāt) del siglo XI

Es interesante recordar aquí que diversos estudios de la vida de al-Andalus hayan llegado a la conclusión de que las mujeres disfrutaban en la península ibérica de una mayor libertad que en oriente⁴⁸⁸; las fuentes histórico-literarias proporcionan una serie de datos, por los que parece claro que, a veces, el novio podía ver a la novia cuando aún estaba en la casa paterna y antes de ser conducida a su residencia conyugal.⁴⁸⁹ Pero, una vez en ella, *ḡawārī* o esposas legales desaparecen literalmente tras un velo.⁴⁹⁰

En cuanto a las fuentes creíbles teniendo relación con nuestro asunto, citamos las fuentes que tratan del tema de las mujeres como biografías: *Kitāb al-Nisā'* de Maslama bnu al-Qāsim, *Al-Maymū'* sobre mujeres de Abū Dawūd al-Muqri', *al-Ḍayl li-tārīj Ibn Baškual* de Abū l-'Abbās Ibn Futūn. De las crónicas citamos: *Al-Tārīj al-Kabīr* de Ibn Ḥayyān, la más profundamente utilizada. La de Rāzī, *Tārīj de 'Arīb ibn Sa'īd*, y diccionarios biográficos árabes relativos al-Andalus, principalmente la *Takmila* de Ibn al-Abbār y el *Ḍayl* de al-Murrākušī, por ser los más generosos en información. Las biografías que hemos podido reunir, son de mujeres del siglo XI, que nos revelan que las mujeres no estaban fuera del contexto desarrollado de este siglo, pocas posible pero presentes en diferentes dominios como atestiguan estos ejemplos:

⁴⁸⁵Setenta mujeres llevó Sanchuelo, hijo de Almansor, en una campaña: Ibn 'Idārī III.Op.Cit., p.72.

⁴⁸⁶J.Bosch Vila y W. Hoenerbach, «Un viaje de la corte granadina,Año 1347», ibidem, p.41.

⁴⁸⁷Ibidem

⁴⁸⁸Por ejemplo, H. Perès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*, París, 1955.

⁴⁸⁹Qudāt, p.35.

⁴⁹⁰Bayān, III, p. 32; Guichard, *Al-Andalus*, p.61.

-‘Ā’iša bint Aĥmad bnu Moĥammad bnu Qādim (m.400/1009)⁴⁹¹, cordobesa era mujer libre, poseía una gran fortuna y notable influencia ante el poder que hizo que nunca fueran rechazados los asuntos por los que intercedía. Dedicada a la ciencia, reunió una magnífica biblioteca. Cultivo al igual que su hermano el adab y tenía una bella caligrafía y copiaba el Corán. Murió doncella y soltera.

-Amīna al-Kātiba (siglos X-XI) esclava (yāriya) de al-Ĥusayn bnu Ĥayy,⁴⁹² favorita suya, con la que se casó más tarde el alfaquí al-Mu‘atī, se trata del bisnieto de al- Nāṣir conocido por al- Mortazà. Tras la batalla de Qanṭiṣ al- Mahdī se hizo con el poder y ocultó a Hišām II en casa de al-Ĥusayn bnu Ĥayy mientras que utilizaba un cadáver para hacerlo pasar por el califa destronado. Durante su estancia en casa del visir, fue Amīna la que se encargó de Hišām II.

-Amat r-Rahmān bint Aĥmed bnu ‘Abd r-Rahmān bnu ‘Abd al- Qāhir al- ‘Absī al-zāhida (970/1049). Era Moĥammad Ibn Jazray⁴⁹³ quien escuchó parte de lo que transmitió al-zāhida de su padre. Lo que es interesante exponer en este contexto es que de éste toma Ibn Baskuāl las biografías de los 265 varones y de las dos mujeres que tuvo como maestros, entre ellas al-zāhida. Murió con más de 80 años virgen.

-Asmā’ bint Abī Dāwūd Sulaymān bnu al-Nayyāh, mawlà de Hišām II (siglo XI), transmitió mucho de su padre el famoso almoqrí de Denia y Valencia (1022/1102). Consentía cuando su padre quería casarla con un mawlà pobre que estudiaba con ella, pero muy estudioso y su comportamiento admiraba a su padre.⁴⁹⁴

-Al-Qassāniya (sigloXI), poetisa que hacía panegíricos a los reyes y era adiba también. Se conoce una qasida suya sobre Jayrān al-‘Āmirī, señor de Almería, emulando la de Abū ‘Umar Aĥmad bnu Darrāy.⁴⁹⁵

⁴⁹¹Nafh, IV, p. 290. Se basa en Ibn Ĥayyān.

⁴⁹²Natural de Córdoba, vivió entre 947/1011. Fue muftí y cadí en Beja, Medinaceli y Jaén. Se encargó de los documentos oficiales de al-Muzaffar y luego fue visir de al- Mahdī. Ver su biografía en Sila n°319.

⁴⁹³Ḍayl, VIII-2, n° 235.

⁴⁹⁴Ḍayl, I, 415.

⁴⁹⁵Ŷadwa, n° 987.

-Buṭayna bint, al-Mu‘tamid bnu ‘Abbād (siglo XI), cuando su padre fue cercado y saqueado el alcazar, ella fue hecha prisionera. Un comerciante de Sevilla la había comprado para su hijo. Cuando éste se acercó de ella, le impidió y le hizo saber quién era, diciéndole que no sería suya hasta que su padre accediera. Le escribió entonces donde estaba en Aġmāt la famosa poesía. Al-Mu‘tamid accedió con resignación a que se casara con el joven.⁴⁹⁶

-Fātima bint ‘Abd r-Raġmān bnu Ĥaywa al-Wašqī al-Muqri’ (sigloXI), aprendió el ‘ilm y estudió con Abī Dāwūd el moqri.⁴⁹⁷

-Fātima bint Zakariyyā bnu ‘Abd Allāh al-Kātib, conocido por mawlā de los Banū Umayya y fue la kātiba de al-Ĥakam II. Kātiba prolífica que poseía una buena caligrafía, murió virgen en Córdoba 1036 con 84 años.⁴⁹⁸

-Ġāyatu -l-munā,⁴⁹⁹ esclava andalusí era muy instruida y recitaba poesías. Se cuenta de ella ante Ibn Sumādīh, señor de Almería que éste, tras preguntarle su nombre, recitó una poesía para que ella respondiera con otra.

-Ibnat Fā’iz al-Qurtubī, esposa de Abū ‘Abd- Allāh ibn ‘Attāb, el famoso alfaquí y tradicionista cordobés cuya biografía se puede ver en Silla, n° 1077. Aprendió de su padre, lexicografía y poesía y de su marido el fiqh, fue a Denia para estudiar las qirā’āt, pero fue muerto, pues se fue a Valencia para estudiar con su discípulo Abū Dāwūd al-Muqri’ las siete qirā’āt (lecturas) en 1053.

-’Išrāq al- Suwaydā’ al-’arūziyya mawlā de Abū -l- Muṭarrif ‘Abd r-Raġmān bnu Ġalbūn al-Qurtubī al-Kātib. Aprendió la esclava de su señor lengua árabe, gramática y lexicografía y con Abū Dāwūd Sulaymān bnu al-Naŷŷāh, métrica.

⁴⁹⁶Nafh, IV, p. 284-285; Kaġġāla,I, p. 118-119.

⁴⁹⁷Takmila, ed. Alarcón, n°287; Ġayl,VIII-2, n.°268.

⁴⁹⁸Sila, n°1422.

⁴⁹⁹Takmila, ed. Alarcón, n°287; Ġayl VIII-2, n. °287; Kaġġāla, IV, p. 5.

-I'timād al- Rāquniyya, esclava poetisa de al-Mu'tamid bnu 'Abbād y madre de sus hijos, era lavadora y el rey sevillano se casó con ella tras la historia famosa del verso que ha completado para el rey, murió en Aġmāt en su destierro.

-Muh̄ya al- Qurtubiyya, hija de un vendedor de higos, conoció a Wallāda quien le enseñó el arte de la poesía.⁵⁰⁰

-Tūna bint 'Abb al-'Azīz bnu Mūsà bnu Tāhir bnu Sabā', llamada Ḥabība, esposa de Abū al-Qāsim al-Moqri', escuchó a Abū 'Umar 'Abb al-Barr,⁵⁰¹ así como a Abū -l- Abbās al -Moqri'. Su esposo aprendió de ella lo que había aprendido de estos dos maestros. Así pues, lo que denominamos mujeres sabias, no es sino una traducción de 'ālimāt a dos de las ciento dieciséis que hemos recogido despojando trabajos de María Luís Avila: la alfaquí Fātima bint Yaḥyà bnu Yūsuf al-Mayānī (n.º31) y Ḥafsa bint Ḥamdūn bnu Ḥaywa (n.º37) y hubo tres que cultivaron el saber ('ilm) (n.º26,58,110).⁵⁰²

Geográficamente estas mujeres desarrollan su actividad en un medio urbano y resulta curioso ver cómo se reparten en torno a varias zonas. La poseía fue el arte más cultivado entre nuestras mujeres. Cuarenta y cuatro de ese número, treinta y cinco viven antes de la desmembración del califato, de ellas (n.º 1, 2, 4, 8, 9, 12, 20, 21, 35, 36, 37, 38, 41, 44, 46, 49, 50, 52, 53, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 73, 74, 79, 81, 85, 87, 90, 93, 94, 96, 98,100,101,102,103,105,107), fueron poetisas, además de siete esclavas cantoras (n.º 22, 61,66,71,72,100 ,112) a las que podemos incluir en este grupo.

Las Kātibāt (secreteras): (n.º1,32,40,57,59,67,69,75,76,111,113) son aquellas de las que con más propiedad podemos decir que realizan un trabajo. Generalmente eran esclavas que trabajaban para sus señores y se encargaban, entre otras cosas, de su correspondencia. Junto a éstas están las copistas (n.º 4, 19, 50, 80), mujeres libres que se dedicaban a copiar libros, Coranes, etc., como es el caso de al-Bahā' (n.º 19), hija de 'Abd r- Raḥmān II, que copiaba ejemplares del Corán y los daba como Habiz.

⁵⁰⁰ Nafh̄, IV, p. 293; Nuzha, p.71.

⁵⁰¹ Sobre este autor véase M. Martín, «La obra genealógica de Ibn 'Abd al-Barr », Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978), Madrid, 1981, pp. 205-229.

⁵⁰² Ibid, p.139.

Estos trabajos y puestos llevaban aparejado que quienes los ostentaban poseyeran una buena caligrafía y a una de ellas (nº 39) se la podría calificar más bien de paleógrafa por su habilidad por su habilidad en leer caligrafías difíciles de descifrar sin cometer errores. Sólo encontramos tres lexicógrafas (nº1,52,48), dos entendidas en lengua árabe (48,52) y dos gramáticas (nº52,59), géneros que solían asociarse a alguno de anteriores, así como otras dos dedicadas a la métrica (‘arūz) (nº52,59). Frente al reducido número que se dedicó a ciencias del lenguaje, hubo dieciséis que estudiaron, enseñaron o se dedicaron a leer el Corán (nº 25, 26, 27, 28, 39, 40, 45, 48, 50,7 5, 81, 93, 94, 95, 102, 104). Al hadiz se dedicaron seis de ellas (nº 3, 6, 28, 39, 54, 92) y al ascetismo ocho (nº 10,19, 25, 28, 51, 62, 83, 92).

En historia (nº23), en cálculo o hisāb (nº59) y kalām (nº110). Una de ellas conocía muy bien los farā’iz (derecho sucesorio) y muchas fetuas de su padre. Experta en dictámenes jurídicos (ahkām y nawāzil) era la esposa de un cadí de Loja, a quien su marido acudía cuando el tomar una decisión le planteaba dudas (nº114). Había entre todas una astrónoma (nº113), esclava de al-Ĥakam II, servidora en el alcazar que fue encomendada por el califa a Sulaymān bnu Aĥmad al-Rusāfi al-Qassām para que éste le enseñara astronomía.

En unos tres años se hizo una experta y volvió a alcazar y volvió a trabajar como tal, en este caso el maestro recibió una recompensa. Se menciona también a una médica ‘Umm ‘Amr bint abī Marwān ibn Sur (nº91). Muchas mujeres mencionadas como ‘ālimat en las crónicas andaluzas fueron en realidad por: «*su parentesco o su relación con algún personaje importante*». ⁵⁰³Estas actividades en su mayoría no se ejercían de forma profesional, por decirlo con otras palabras, *no tenían repercusiones de cara profesional*. ⁵⁰⁴

5.1.1. Los maestros de estas sabias

Podemos resumir o esquematizar lo que conocemos de las treinta y cinco que tuvieron maestros: Estudiaron únicamente con familiares diecinueve mujeres, de las cuales once con sus padres (nº2, 5, 6, 9,10, 39, 40,96, 104,106, 109) dos con su mawlā (nº52, 86). Estudiaron con sus padres y con otros maestros tres de ellas (nº25, 48, 95). Estudiaron con maestros en compañía de algún familiar tres mujeres (nº15, 29, 54). Estudiaron con otros maestros nueve: nº26,70,78 tras una cortina, 89,92 ella sola, 94 con otra mujer,110,119,116.

⁵⁰³ María Luís Ávila, «Las mujeres sabias en al-Andalus».Op.Cit., p.144.

⁵⁰⁴ Ibid.

De todas estas mujeres sólo recibieron “*iyāza*” o licencia seis (nº 5, 25, 29, 70, 78; 104) para transmitir las enseñanzas recibidas, según las noticias proporcionadas por las fuentes. Según Ibn Jaldūn,⁵⁰⁵ estas “*sabias*”: «*estaban supeditadas al medio familiar...enseñaban a familiares o otras mujeres o a hombres detrás de una cortina*».⁵⁰⁶ Excepcionalmente las fuentes citan a alguna mujer que destacó por sus conocimientos jurídicos, como la mujer de un cadí de Loja que sobresalía como experta en sentencias y casos judiciales,⁵⁰⁷ alguna tuvo conocimientos de medicina.⁵⁰⁸

Pero siempre con una incidencia social muy limitada, las biografías de estas mujeres no sólo nos aportan datos sobre la vida intelectual y cultural andalusí, sino nos permiten conocer algunos de los aspectos de la condición femenina en la España musulmana. Eso es importante porque uno de los campos de batalla en el que más frecuentemente se han encontrado los que discuten sobre el carácter oriental u occidental de al-Andalus, es precisamente el de la libertad de la mujer hispanoárabe en relación con la del resto del mundo islámico.

La obra de Henri Pérès sobre la poesía andalusí del siglo XI,⁵⁰⁹ suministró argumentos a los defensores de la idea de que la sociedad hispanoárabe se diferenciaba radicalmente del resto del mundo musulmán y uno de esos argumentos era la supuesta libertad de la mujer. Nos fijaremos, por tanto en el conjunto de estas mujeres, escogiendo como aspecto más significativo el de los maestros con los que estudian:

*«Pues bien, de treinta y cinco biografiadas cuyos maestros conocemos, diecinueve aprendieron únicamente con familiares; de las dieciséis restantes, dos estudiaron con maestros no familiares, pero siempre acompañadas de algún pariente».*⁵¹⁰

⁵⁰⁵ Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia*, Antología, Selección, Traducción y Prólogo por R. Valencia, Sevilla, 1985, p.111.

⁵⁰⁶ Ibidem, p.147.

⁵⁰⁷ Al- Maqqarī, *Nafh al- tīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut, 1968, t. IV, p. 294.

⁵⁰⁸ Ibn al-Jafīb, *al- Ihāta*, ed. M. ‘A. A. ‘Inān, El Cairo, 1955, t. I, p. 438-9.

⁵⁰⁹ *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle : ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^a ed., París, 1953 :trad. esp. M. García-Arenal, *Esplendor de al- Andalus*, Madrid,1983.

⁵¹⁰ María Luíś Ávila.Op. Cit., p.148.

A la vista de estos datos, pretender que la mujer hispanoárabe gozaba de libertad parece fuera de lugar. Por el contrario, resulta lícito deducir de ellos que en el ámbito social en el que se movían estas «sabias», dejando a un lado las esclavas, su vida se desarrollaba únicamente en su entorno familiar y sus relaciones se circunscribían a los parientes y a otras mujeres. Poco más de un tercio de estas mujeres parece reunir las condiciones normalmente exigidas a un varón para figurar en los diccionarios biográficos árabes.

Por ello no podemos pretender que la mujer jugara un importante papel en el desarrollo cultural de al-Andalus, tal vez con la excepción de la poesía. A pesar de que algunas de ellas han sacrificado toda su vida a los estudios (muchas mueren vírgenes), suponer que la mujer participaba activamente en la vida intelectual es ignorar la época y la sociedad en la que vive. Los condicionamientos sociales no permitían a la mujer desviarse abiertamente con el cúmulo de maestros, dispersos por toda la geografía del mundo musulmán, a los que los varones aspirantes a sabios acudían libremente para completar su formación. Recordemos, aparte de lo ya dicho sobre los maestros, que sólo cinco de las ciento diez y seis de estas mujeres citadas en los diccionarios biográficos, hicieron peregrinación (nº 48, 70, 75, 83, 92). Sólo con esta desventaja, y teniendo en cuenta la importancia de la transmisión oral en el ámbito islámico, la mujer se encuentra en plano de inferioridad insalvable. A pesar de todo eso, hemos notado que las mujeres que sean pocas, han roto el silencio y han dejado huellas en las crónicas.

5.2. La actividad poética

Cuando en 1905 Luís Gonzalvo y París publicó su *Avance para un estudio de las poetisas musulmanas en España*,⁵¹¹ señalaba en primer lugar la escasez de los datos de que se dispone a la hora de hacer un estudio sobre este tema. Nos informa que las crónicas nos revelan también mujeres dedicadas a la literatura de modo profesional, los versos que se atribuyen a tal o cual princesa no las convierten en literatas, especialmente en el siglo de las taifas en el que cualquiera podía hilvanar unos versos.⁵¹²

⁵¹¹Tesis presentada al claustro de la facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, extraída de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1905, p. 43.

⁵¹²H. Pérès, *Esplendor de al- Andalus*. Op.Cit., pp.428-432.

La literatura profesional en la civilización hispanoárabe requiere una amplia formación cultural que bajo las premisas de una sociedad patriarcal, no recibía una mujer destinada exclusivamente a la función de madre. A pesar de esta confiscación, las biografías han retenido nombres femeninos acompañados con familiares como hemos visto anteriormente. La aparente contradicción de la existencia de estas mujeres con cultura y profesión masculina se explica también por el fenómeno que llamaremos «ausencia de varón» y en este caso concreto «ausencia de hermano varón».⁵¹³

En efecto las más famosas poetisas profesionales de al- Andalus (Zaynab y Ĥamdūna banāt Ziyād al- Muaddib, Nazhūn al- Qulā‘iyya y Ĥafṣà al- Rāqūniyya⁵¹⁴ son hijas únicas sin varones, de padres acomodados y cultos que les dieron la educación que hubiesen dado a sus vástagos masculinos, de tenerlos igual fenómeno es detectable entre las mujeres dedicadas al ‘ilm, a la ciencia religiosa y no a la literaria,⁵¹⁵ como las parientes de Muḥammad al- Falansī, -biografiado por Ibn al- Jaṭīb⁵¹⁶, que sufriera de una enfermedad que le paralizase las manos- que trabajaban como copistas.

En cuanto a la actividad femenina más mencionada en las fuentes es la poesía, por ejemplo, al-Maqqarī, que dedica una parte del tomo IV de su *Nafh al-Fib* a las poetisas, declarando que trata de ellas para que: «*se sepa que la superioridad literaria en al -Andalus es como el instinto y lo poseen hasta las mujeres y los niños*».⁵¹⁷ Las fuentes árabes nos han transmitido ciento un poemas que se atribuyen a treinta y cinco poetisas.⁵¹⁸ Las únicas que tienen una obra un poco menos escasa son Sāra al-Ĥalabiyya y Ĥafṣà al-Rāqūniyya, de quienes se han conservado diecisiete poemas para cada una.

⁵¹³ Aḥmad al-Maqqarī, *Nafh al-Fib*. Op.Cit., V. 4, p. 290.

⁵¹⁴ Véase *Une poétesse grenadine du temps des almohades, Ḥafsa bint al- Hāy* de Louis di Giacomo, Hesperis, X, 1949, pp.16-17, donde se dan las referencias para estas poetisas.

⁵¹⁵ Puede verse, por ejemplo, las inventariadas por Ibn Baskwāl en su *Kitāb al- Ṣila* en su último capítulo dedicado a las mujeres. B.H.I.

⁵¹⁶ *Iāta*. Op.Cit., p. 38-39.

⁵¹⁷ Ed. Iḥsān ‘Abbās, Beirut, Dār al-Ṣādir, 1968, IV, p.166.

⁵¹⁸ Véase, por ejemplo, F. López Estrada, «Las mujeres escritoras en la Edad Media » *La condición de la mujer en la Edad Media*. Coloquio Hispano-Francés, 5-7 de noviembre 1984, Madrid, 1984, pp.1-27.

Hay nueve poemas de Wallāda, siete de Nazhūn, cinco de 'Umm al-'Alā' al-Ĥiyāriyya, cuatro de Ĥafsa bint Ĥamdūn; tres, de 'Āiša, de Ĥamda, de Ĥassāna, de Muḥya al-Qurtubiyya y de Qasmūna. Dos poemas tienen Maryam, Qamar, 'Umm al- Ĥassan, 'Umm al- kirām, Sa'dūna y 'Uns al- qulūb. De las restantes diecisiete poetisas sólo se ha transmitido un poema, y en el caso de Zaynab bint Ziyād y de Muḥya al- Garnātiyya, ese único poema, que es el mismo para las dos, se atribuye también a Ĥamda.⁵¹⁹ Ibn Ĥazm en su *collar* cita el caso de Asmā' al-'Āmiriyya ⁵²⁰ sin delimitar su producción poética, tampoco revela si recibía algún pago para sus maravillosos versos.

En general estos poemas expresan la añoranza por las horas pasadas con el amado, la impaciencia ante el encuentro, el deseo de hablar a solas con él, y ponderan la belleza del amado y la magnitud del sentimiento amoroso. Los poemas de Ĥafṣa al-Rāqūniyya y de Wallāda tienen además la peculiaridad de formar parte de una correspondencia con sus amantes. De las poetisas biografiadas por Teresa Garullo (*Diwan de poetisas andalusíes* 1991) sólo sabemos con certeza que tres de ellas recibieron algún tipo de pago por su trabajo, pues ha quedado registro de alguna forma. Del resto no poseemos datos, pues los cronistas no lo han dejado registrado.

Las que recibieron algún tipo de pago fueron: Ĥassāna at-tamīmiyya bint Abī -l- Mujassī, Ĥafṣa bint al-Ĥayy al-Rāqūniyya (530/1135) y Maryam bint Abī Ya'qūb al-fayṣūlī (s.V-XI),⁵²¹ enseñaba la literatura y componía poemas, la mayoría perdidos. Se sabe que recibió pago por sus poemas pues uno de ellos fue compuesto en agradecimiento por el dinero recibido:

*«¿Quién puede disputar contigo en palabras y en obras?
Inesperadamente haces favores,
sin que te pidan nada
y cómo no mostrar mi gratitud
por las perlas que has puesto alrededor de mi cuello
y por los beneficios concedidos antes?»⁵²²*

⁵¹⁹ Sobre la realidad de la improvisación en la poesía árabe, véase J.E. Bencheikh, *Poétique arabe .Essai sur les voies d'une création*, Paris, Editions Anthropos, 1975, pp.68-80, especialmente desde la página75.

⁵²⁰ V.: *El collar*, p. 239.

⁵²¹ 'Abbās 'Ihsān, «Ajbār al-Ġinā' wa-l-muġaniyīn fī al-Andalus», *Revista de investigaciones*, Volumen I, marzo ,1923. pp.125-145.

⁵²² La versión original no figura en la obra de Teresa Garullo.Op.Cit., p. 225.

La aparición de la actividad poética en las fuentes árabes parece obra del azar.⁵²³ Los poemas, como las biografías, se recogen amparados por la pasión de los autores árabes por redactar diccionarios biográficos; eso no parece que se hayan planteado nunca una búsqueda sistemática, y la poesía femenina parece haber sufrido la misma suerte que los innumerables poetas de segunda fila, cuyos divanes, si es que se recogieron, se perdieron.

Además de la actividad poética que acabamos de ver, hay actividades cuyas materias se dividen en dos grupos: profanas y religiosas. Denominaciones tal vez no muy exactas, pero que son útiles para nuestro objetivo, dentro de las profanas destacamos sobre todo la de kātiba, de copista además de la poesía. Hay también funciones de cantoras, matemáticas, médicas, gramáticas y hasta astrónomas (como visto a la esclava del Ĥakam II). El segundo grupo (religiosas) engloba Corán, derecho, hadiz, etc. Después de este largo recorrido, retenemos un hecho de gran importancia: en el Andalus y sobre todo en el siglo XI (siglo que nos interesa), la actividad femenina era muy interesante a pesar de que la voluntad masculina quería ocultar. El apartado siguiente nos reserva oficios mencionados en *El Collar* como el de mensajera, peluquera, profesora, cantora, hilandera, tejedora y esclava criada.

6. Las actividades femeninas en *El collar*

Después de este salto en las diferentes fuentes en búsqueda de las actividades femeninas en al-Andalus del siglo XI, y tras el encanto que nos han procurado las sabias andalusíes, regresamos a nuestra obra de estudio para intentar esbozar noticias sobre las actividades femeninas de la época. Los nombres comunes conocidos en la época y que tienen resonancia en la epístola hazmiana, permiten también enterarse de las profesiones femeninas entre ellas: al-Ṭabība (curandera), al-Ĥaŷŷāma (aplicadora de ventosas), al-Dallāla (corredora de objetos), al-Māšita (peinadora), al-Nā'īha (plañidera), al-Muġanniya (cantora), al-Kāhina (adivinatora), al-Mustajiffa (mandadera), al-Ṣunnā'u fīl-miġzal wa-l-nās (hilandera, tejedora).

Gracias a sus profesiones, esas mujeres abordaban fácilmente a la gente. Lo cual les permitía desempeñar el papel de mensajeras entre los amantes. Esta lista de profesiones no es determinante, sino que se ejercían otras en la sociedad andalusí, y el autor del *Tawq* se contentó con éstas señalando que existían «*otros menesteres análogos*»(p.145). Ibn Ĥazm menciona los oficios de las mujeres en el capítulo once (p.113 de la versión árabe) y (p.149 de la versión española) poniendo el acento sobre el hecho de que son personas que tienen contacto con la gente:

⁵²³Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia*. Op. Cit., p.111.

«فمن النساء كالطبيبة و الحجامة و الدلالة و الماشطة و النائحة و المغنية و الكاهنة و المعلمة و المستخفة و الصانع في الغزل و النسيج وما أشبهه».

«Las personas que tienen oficios que suponen trato con las gentes, son, entre ellas, las curanderas, las aplicadoras de ventosas, vendedoras ambulantes, corredoras de objetos, peinadoras, plañideras, cantoras, echadoras de cartas, maestras de canto, mandaderas, hilanderas, tejedoras y otros menesteres análogos».

6.1. El oficio de mensajera

En aquella época, esta mujer servía de vendedora ambulante, de mensajera y al mismo tiempo de *jātiba* o casamentera. Ibn Ḥāzm en el capítulo once (p.77) se refiere a sus competencias pintándola como mujer que resuelve muchos problemas:

«فكم منيع سهل بهذه الأوصاف، و عسير يسر، و بعيد قرب، و جموح أنس».

«¡Cuántas personas inabordables se han tomado blandas, cuántas difíciles, fáciles, cuántas lejanas, próximas, cuántas ariscas, afables!». (p.113)

Pero sigue advirtiéndole que había falsas y engañosas mensajeras que a pesar de que: *«llevan báculo, rosarios y los dos vestidos encarnados».*(p.149)

Ibn Ḥāzm cuenta que en Córdoba, las mujeres honradas se guardaban de las que: *«tenían estos atributos, donde quiera que las veían».* Siempre en su objetivo de desmitificación del mito de la mujer cordobesa como doncella de los alcázares, nuestro autor nos resalta otro perfil de la mensajera, esta vez negativo. La califica de persona taimada que llega a atravesar los velos más protectores, las cortinas más espesas, los gabinetes más reservados y los muros más sólidos. Menciona todo este poder de vieja mensajera para: *«llamar la atención sobre ellas para que nadie pare mientes en ellas ni ponga en ellas la menor confianza ».* (p.149)

6.2. El oficio de māšita

Hay huella de este oficio en *El Collar*, era un oficio específico ((lo es hasta hoy día), el de la peluquera y maquilladora (māšita) que solía llevarse a cabo en el *ḥammām*, donde ésta se encargaba de la operación a una sola condición: *Lā taḡyīr li-jalq Allāh*⁵²⁴(no transformar la creación de Allá). Esta prohibición de alterar la creación divina acusa a las mujeres de este delito por querer alargar sus cabellos artificialmente poniéndose peluca, por se, por limarse los dientes o por tatuarse.⁵²⁵ Mientras que el hecho de cortarse el bigote o las uñas y depilarse el vello del pubis o las axilas, no se consideraban atentatorios contra el orden natural.⁵²⁶

⁵²⁴ Al-ʿImām Ibn Ḥanbal, *Kitāb al-Warā*, traducción de Bousquet y Charles Dominique, p.119.

⁵²⁵ Gloria López de la Plaza. Op. Cit, p.152.

⁵²⁶ Ibid, p.153.

Cuando el orden natural no se correspondía con los cánones de belleza quedaba, además, el recurso a los tintes (alheña desde los tiempos del califato) para restablecer el equilibrio estético deseado. Por último, la depilación era un recurso cotidiano para las mujeres andalusíes. En todo caso no tenemos noticias de ningún caso en que tales prácticas femeninas llevaran aparejado un castigo legal.⁵²⁷ Tal vez porque este tipo de doctrinas tradicionales sobre lo que podemos denominar moral religiosa, chocan con el principio según el cual la mujer debe ser deseable a su hombre como norma social. Así, la contradicción de ambos principios, religioso y social, lleva a una indefinición de criterios normativos que favorecen la permisividad respecto de tales prácticas.

6.3. El oficio de mu'allima (la maestra)

En el mundo musulmán hay un Hadiz del profeta Mahoma que incita a la mujer instruirse en el conocimiento de la ley religiosa.⁵²⁸ Pero en el mundo cristiano de la edad media, el acceso de la educación no era aprobado por eminentes padres de la Iglesia, un ejemplo es San Pablo que, en la Epístola a los Corintios, dice que si la mujer quiere aprender algo que le pregunte al marido, o ciertos teólogos (citado por Margaret Wade) como Felipe de Navara que estimaba que la lectura era innecesaria para la mujer, excepto para las monjas y consideraba que escribir era claramente nocivo, ya que podía llevar al peligroso intercambio de cartas de amor.

Lo que ocurrió en la sociedad musulmana en aquellos tiempos, es que las niñas tuvieron excesivas facilidades para acceder al conocimiento, sobre todo en las clases más humildes; pero si es cierto que muchos alfaquíes creían indispensable educar a la mujer y enseñarle a leer porque ella debía saber su religión.⁵²⁹ En un primer nivel niñas y niños aprendían en el seno de su propia familia los rudimentos del lenguaje, la lectura y la escritura. Posteriormente los padres que lo podían pagar enviaban a sus hijos con un maestro que los iniciaba en el estudio de la poesía, el cálculo y la gramática.

⁵²⁷ Gloria López de la Plaza, *Mujeres andalusíes y delitos religiosos. Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión*. Atenea, Universidad de Málaga, 1992, p.152.

⁵²⁸ V.: SB, 'Ilm, 50, donde 'Ā'īša ensalza a las mujeres de los Anṣār que la vergüenza no les impide buscar el 'ilm.

⁵²⁹ Yūsuf Al-Andalusī, p.11.

Sabemos por Ibn Hâzm con precauciones, porque pertenecía a una familia privilegiada, que los niños aprendían las primeras letras de las mujeres de la casa,⁵³⁰ mujeres cultas de una clase a la que podríamos denominar acomodada o criadas en el seno de familias intelectuales. A las mujeres dedicadas a la enseñanza se las denominaba *'adība*. Enseñaban el Corán (*mu'adibat al qur'ān*), generalmente a niños y a mujeres. Las fuentes retienen a Tubna bint 'Abd al-'Azīz (434-1042) que transmitió a su esposo lo que había aprendido.⁵³¹

Las noticias acerca del papel desempeñado por las mujeres dentro de la enseñanza en al- Andalus no son relativamente abundantes, aunque si nos permiten trazar un hipotético cuadro del significado global de su actividad en este campo.⁵³² Hay, en primer lugar, parcelas del mismo difíciles de cuantificar pero que ciertamente debieron ser cualitativamente importantes.

Es el caso de la labor desarrollada en las etapas iniciales del aprendizaje personal, tanto de niños como de niñas, dentro del entorno familiar. Dado el sistema tradicional de la sociedad arabo-islámica, los primeros pasos de toda persona en la época se desenvolvía bajo la mirada de las mujeres de la casa. Un texto de Ibn Hâzm de Córdoba es ilustrativo a este respecto:

*«Yo he intimado mucho con las mujeres [...] porque me crié en su regazo y crecí en su compañía, sin conocer a nadie más que a ellas, y sin tratar hombres hasta que llegué a la edad de la pubertad[...]Ellas me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron en tener buena letra».*⁵³³

⁵³⁰ V.: *El collar*, p. 33.

⁵³¹ María Luisa Ávila, *Las mujeres sabias de al-Andalus*.Op.Cit., pp.144-145.

⁵³² Puede verse Ribera, J., *La enseñanza entre los musulmanes españoles*, Córdoba, 1925.

Hay también el trabajo de Moḥammad 'Abd al-Ĥamīd 'Isà, *Ta'rīj al 'ilm fīl-Andalus*, El Cairo, 1982.

⁵³³ Ibn Hâzm, *El collar de la paloma*.Op.Cit., p.167.

El programa de estudios que esboza aquí Ibn Ĥazm es el que debió seguirse a lo largo de la historia de al-Andalus en lo que correspondía a la enseñanza primaria.⁵³⁴ Ibn Ĥazm no nos cita nombres en su *Collar* de sus mu'allimāt, pero sabemos que los niños aprendían las primeras letras de las mujeres de la casa (al-mu'alima al-'ulā)⁵³⁵. Los repertorios biográficos y el resto de las fuentes nos han conservado por otra parte mención de maestras que hemos de suponer dedicadas a la enseñanza,⁵³⁶ como por ejemplo el caso de al-mu'allima al-andalusiyya del siglo XI, Ġālība bint Muĥammad y esposa de Abū 'abd Allāh Muĥammad bnu Šurayĥ, muerto en 1077.⁵³⁷

Creemos oportuno señalar aquí que la formación intelectual que presupone el que estas mujeres del entorno familiar de las clases altas se encargasen de la primera educación de sus hijos e hijas, está necesariamente en relación con una exigencia en estos niveles sociales de un cierto bagaje cultural de las mujeres, lo cual es reflejo de un desarrollo considerable en el plano social, desarrollo constatable en multitud de campos. Por otro lado notamos que la formación de cierta altura que pudiera proporcionársele a un hijo redundaría en beneficio de su posición futura y como consecuencia de la posición familiar y social de la madre.

Es interesante ver que los distintos diccionarios biográficos andalusíes (al menos Ibn Baškuwāl y al-Dabbī y las biografías femeninas que contienen) nos mencionan a estos personajes por su nombre de pila ('ism), y por su filiación y no por su kunya de maternidad, a pesar de hacer constar en varios casos que se trataba de personas casadas.

⁵³⁴ Este programa ha sido desarrollado por el autor en otro lugar: *Marābit al-'ulūm, in Rasā'il Ibn Ĥazm al-Andalusí*, El Cairo, 1954, p.79.

⁵³⁵ V.: *El collar*, p. 33.

⁵³⁶ Es el caso de Ġālība bint Abū 'Abd Allāh Muĥammad al-Jawlānī, esposa de Abū 'Abd Allāh Muĥammad bnu Šurayĥ m. en 1077: (Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-Šila*, n° 1095; al-Murrākušī, *Al-Ġayl wa takmila*, t. VIII, Rabat 1984, n° 284, p.494-495). Formaba parte de las principales familias de la ciudad de Sevilla dedicadas a la enseñanza. Estas fuentes nos cuentan que las maestras de primera enseñanza impartían también clases a niños y no sólo a niñas.

⁵³⁷ Ibn Baskuwāl, *Sila*, BAH.I-II, Madrid, 1882, n°1411; Al-Dābbī, *Buġya*, BAH.III, Madrid, 1884, n°1591; Al-Murrākušī, *Al-Ġayl wa takmila*.Op.Cit.

6.4. El oficio de kātiba (secretaria)

Los oficios de kātiba y de copista forman parte de los que Ibn Hāzm califica de menesteres análogos. Para la kātiba pues era aquella que al poseer educación, conocimientos caligráficos y minuciosidad, era capaz de copiar ejemplares del Corán e incluso encargarse de escribir cartas. Algunas procedían de familias de ulemas, por lo que es de suponer que, su situación económica era suficientemente holgada para permitirles dedicar tiempo y esfuerzo al estudio y el ambiente cultural era indicativo para incentivarlas.

Sin embargo, es interesante el hecho de que de las 11 mujeres calificadas como kātibāt por María Luisa Āvila en *Las mujeres sabias de al-Andalus*, (1986, pp193-184), sólo tres eran mujeres libres entre las cuales citamos a Fātima bint Zakariyyā bnu ‘Abd al- Allāh al-kātib (m.427-1036). El resto de las katibat eran esclavas; una de ellas, Nizām, fue kātiba de Hišām II, fue la encargada de escribir una carta en 1001 dirigida a al- Muẓaffar en la que se le daba el pésame por la muerte de su padre Almansor.⁵³⁸ Generalmente eran esclavas que trabajaban para sus señores o señoras y se encargaban, entre otras cosas, de su correspondencia.

⁵³⁸Manuela Marín.Op.Cit., p. 280.

6.5. El oficio de copista (nāsija)

Son mujeres libres que se dedicaban a copiar libros, Coranes, etc., estos trabajos o puestos llevaban aparejado que quienes los ostentaban poseyeran una buena caligrafía: se adiestraron en tener buena letra (*Collar*, c. 17. p.174). Podemos decir que estas actividades en su mayoría no se ejercían de forma profesional, o por decirlo con otras palabras, no tenían repercusión de cara al exterior.

6.6. El oficio de hilandera y tejedora.

Si tras estas consideraciones generales nos centramos sobre las actividades de la mujer en el Andalus, lo primero que se destaca es la problemática que en relación con la cuestión plantean las fuentes: en primer lugar éstas atienden a los protagonistas de la sociedad, es decir, a los hombres, y a las mujeres en función de ellos (sus familiares y servidoras, o las mujeres que se ocupan también en alguna medida de actividades intelectuales); acerca de ellas, todas las fuentes están compuestas por hombres, menos los versos de algunas poetisas, en todo caso antologizados también por ellos; sobre mujeres de las clases populares andalusíes los datos son escasos y se hallan dispersos.⁵³⁹

Sabemos también que las mujeres realizaban trabajos subsidiarios (en la casa como coser, hilar y tejer).⁵⁴⁰ Estas actividades no están mencionadas con frecuencia en el Hadiz⁵⁴¹ a pesar de que son consideradas típicamente femeninas y seguirán siendo de gran importancia a lo largo de toda la época medieval- según referencias constantes en las fuentes- desde la que eran idóneas para ser realizadas por las mujeres en el recogimiento de la casa,⁵⁴² hasta normas para que las que fueran al zoco a vender sus hilados sólo trataran con comisionistas de confianza, en un lugar seguro.⁵⁴³ Ibn Hāzm, en el capítulo once, califica a estas mujeres como «*mujeres que suponen trato con las gentes*»,

«أَوْ ذَوَاتِ صِنَاعَةٍ يَقْرَبُ بِهَا مِنَ الْأَشْخَاصِ».

⁵³⁹ Huici Miranda, «Historia del imperio almohade», Tetúan, *Revue Internationale de Sociologie*, sept-oct.1920, pp. 475-476; M.Lonbard, *Les textiles dans le monde musulman.VIIe-XIIe siècle*, Paris- New York, 1978. Asimismo el ámbito cristiano, M. Aladero, *Historia de Sevilla .La ciudad medieval*.2ª ed. revisada, Sevilla, 1980, p.81; «mujeres, para las que la rueca y la aguja eran el único medio de soslayar la miseria».

⁵⁴⁰ Aljoxani.Op. Cit.,p. 353.

⁵⁴¹ SIM, *Libās*, I; MH, ver p.333: cita a una mujer nassāya que borda para el Profeta una burda; ver también MH, III, p. 358.

⁵⁴² Ibn Jaldūn, *al- Muqaddima*, trad. Monteil, Beirut, 1968,p.43.

⁵⁴³ María JesusViguera, «La censura de costumbres en Ibn al-Munāṣṣif», *Actas de las Segundas, Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 1985, p.598.

Miranda nos informa que las mujeres trabajan en ello y llegaban a mantener a sus familiares: así ensalzan las fuentes a Zaynab, hermana del Mahdí almohade Ibn Tūmart, pues gracias al oficio de hilandera, pudo ella y su hermano subsistir.⁵⁴⁴ En este contexto Ibn Rušd (Averroes) afirma que:

*«las mujeres están relegadas al servicio de sus maridos y especialmente en la procreación[...] tan sólo cuando la necesidad lo exige, se ven obligadas a hilar y tejer para ganarse la vida».*⁵⁴⁵

Otras huellas de mujeres que cuentan sobre sí para mantener a sus familias, existen en las obras de la Granja y Rubiera quienes nos exportan noticias de mujeres que trabajaban por «ausencia del varón», es decir, el caso de viudedad. Trabajaban en ello y acertaban subsistir.⁵⁴⁶

En efecto la muerte del marido transforma los trabajos subsidiarios en sostén de la economía familiar: tenemos dos ejemplos muy interesantes de la época de Ibn Ḥazm: el caso de la madre de Almanzor que mantuvo a su hijo con lo que hilaba.⁵⁴⁷ El famoso Almanzor desde niño se encargaba de llevar al zoco los hilados elaborados por su madre, y que suponían el sustento familiar una vez que falleció su padre. El segundo caso fue el de la lechera madre del poeta Ibn al-Labbāna, que le dio el apodo con el que fue conocido y que sacó adelante a sus dos hijos con la venta de productos lácteos⁵⁴⁸.

⁵⁴⁴ Huici Miranda, «Historia política del imperio almohade».Op.Cit., p. 26. Sobre la importancia del hilado: Massignon: «Les corps de métiers et la cité islamique», Op.Cit; M.Lombard. *Les textiles dans le monde musulmans. VIIe-XII siècle*.Op.Cit.,p. 321. Asimismo en el ámbito cristiano: M .Aladero, *Historia de Sevilla la ciudad medieval*.Op.Cit., p.81; « mujeres, para las que la rueca y la aguja eran el único medio de soslayar la miseria». Op.Cit.

⁵⁴⁵ Manuela Marín .Op., Cit, p.280.

⁵⁴⁶F. de la Granja, *El testamento de Almanzor*, Miscelánea ofrecida al Ilmo. Señor D. José María La carra y de Miguel, Zaragoza, 1968, p. 319; M. J. Rubiera de Epalza, *El poeta Ibn al-Labbāna de Denia en Mallorca*. BSAL, 39, 1983, p.503.

⁵⁴⁷Ibid.

⁵⁴⁸Ibid.

Los dos casos son interesantes, porque corresponden a una clase social de pocos medios, y cada caso corresponde a una mujer de ciudad y una campesina. Las actividades de coser, hilar y tejer no se limitaban a los menesterosos, sino hasta las hijas de las familias nobles, antes de ser dadas en matrimonio, se ocupaban en algún trabajo doméstico parecido.⁵⁴⁹

Ibn Hâzm nos informa en su *Collar* que ha leído en la vida de los reyes de Sudán que el que tienen por rey coloca a sus mujeres bajo custodia de una mujer de quien fían, la cual: «imponía a todas una tarea de hilar lana, en la que se ocupan de continuo[...] todas estas cosas no les dejan andar ociosas y les apartan del camino de las niñerías». (c.17.p.174).

Si fijamos esta cita, notamos la obligación (imponía a todas), hecho de gran interés desde el momento que el autor insiste sobre la independencia económica hasta para las selectas de la sociedad. Lo que capta la atención es que en su *risāla* Abū 'Alī se ha referido al oficio de hilar y tejer tres veces en el capítulo once. Podemos interpretar esta insistencia como una llama a la independencia económica femenina para adquirir la independencia moral.

Además de los textiles, las mujeres solían dedicarse a la manipulación de productos alimenticios, un ejemplo de este último es la madre de Ibn Labbā (hijo de la lechera), que sacó a sus hijos adelante con la venta de productos lácteos. También se poseen noticias sobre el hilado de lino, cáñamo y estopa en las morerías de la zona.⁵⁵⁰ Las mujeres de al-Andalus conocían la labor relacionada con la industria de la seda, empezando por el cuidado y alimentación de los gusanos y la recuperación de los capullos, y posteriormente del hilado de la seda.⁵⁵¹

⁵⁴⁹ Almansor llevaba en todos sus viajes su sudario, que habían tejido sus hijas. Bayān, II, p.288.

⁵⁵⁰ Dos arrobas de lino «que feu a les mores de sa cullita». Archivo del Reino de Valencia, Mestre Racional, 9568, f. p.171.

⁵⁵¹ P. Jaccard, *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours*, Paris, 1960.

A este nivel concluimos que la mujer andalusí desempeñaba una actividad fuera del hogar, pero destaca una problemática que en relación con la cuestión plantean las fuentes: en primer lugar éstas atienden a los protagonistas de la sociedad, es decir a los hombres, y a las mujeres en función de ellos (sus familiares y servidoras, o las mujeres que se ocupan también en alguna medida de actividades intelectuales). Sobre la mujer de las clases populares andalusíes los datos son escasos sobre todo los documentos de archivo.⁵⁵²

En un mundo de hombres y que conocemos a través de relatos hechos por hombres, el trabajo y las actividades femeninas no han merecido más que una atención muy secundaria y siempre en función de su papel dentro del núcleo familiar. Pero es interesante señalar que con todo este aislamiento, no las separó totalmente ni de la sociedad ni de la vida intelectual y económica.⁵⁵³ Este estado de cosas se perpetuó durante siglos, como es bien sabido, hasta que la mujer pudo acceder a los medios de producción realmente dichos, fenómeno relativamente reciente.

7. Las actividades de las esclavas según Ibn Butlān

La esclavitud existió en la Arabia preislámica, y permaneció después, regulada por la jurisprudencia islámica, que estableció con exactitud las maneras por las que se llegaba a tal situación o se cesaba en ella, y todos sus estatutos,⁵⁵⁴ de modo paralelo a lo que ocurre en las demás sociedades medievales, entre las cuales constituyó un importante objeto de comercio. La esclavitud en al-Andalus la trataban numerosas y variadas fuentes literarias, desde crónicas históricas a textos geográficos, obras de creación literarias, biografías, tratados jurídicos, obras científicas y técnicas.

⁵⁵²Véase un recuento de la documentación árabo- aragonesa en M^a J. Viguera, «Dos nuevos documentos árabes de Aragón: Jarque y Morés, 1492», Aragón en la Edad Media, IV, 1981, pp. 235-261.

⁵⁵³*Ajbār maymū'a*, ed. y trad. E. Lafuente, Alcantara. Madrid, 1867, p. 325.

⁵⁵⁴ D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita, con riguardo anche al sistema sciafitta*, vol. I, Roma, 1926, especialmente. pp11-125 y228.

Estas fuentes son de gran importancia desde el momento en que nos informan sobre los aspectos de la estructura social y económica de al-Andalus como la interesante obra de R. Arié.⁵⁵⁵ No debemos olvidar en este contexto la obra de Ibn Butlān que se intitula: *Risāla fī širā'al-raqīq wa taqlīb al-'abīd*, (sobre la manera de adquirir los esclavos y descubrir sus defectos corporales).⁵⁵⁶ Esta obra se dedica también a los fraudes y engaños al vender los esclavos de determinada categoría como si fuesen de otras y los de una raza por otra.

Se ha hablado mucho de las razas, estampas y naturaleza de los esclavos, de lo que conviene a cada clase, haciendo toda suerte de discursos sobre el particular. Ibn Butlān dice que la sierva beréber es ideal para proporcionar voluptuosidad, la rumía para el cuidado del dinero y de la alacena, la turca para engendrar hijos valerosos, la etíope para amamantar, la mequense para el canto, la medinense por su elegancia y la irakí por lo incitante y coqueta.

Según Pilar Coello, las beréberes son de natural obediente, las más diligentes al trabajo, las más sanas para la procreación y la educación de los niños porque son muy pacientes con ellos y las más bonitas al placer. Las mejoras nodrizas también, son las nubias porque pertenecen a una raza que es paciente y cariñosa hacia los infantes y no les enseñan palabras feas. Las hindúes no soportan la humillación, se encolerizan y cometen los mayores crímenes y se mueren con facilidad, son muy propensas a las epidemias.

Los hombres sirven para la defensa de vida y bienes y las labores delicadas. Los etíopes tienen la naturaleza más dura que Dios haya creado y son las más sufridas para las fatigas. La buena calidad de su leche, reside en el hecho de que no es muy líquida, ni muy espesa. Además tiene buen olor y es de color blanco, pero les hieden las axilas, lo cual generalmente impide que se las tome. Las armenias son bellas, avaras y poco dóciles con los hombres. Peculiaridad propia de las corsarias es que las desfloradas se vuelven como las vírgenes.

⁵⁵⁵*España musulmana* (siglos VII-XV), tomo IV de la historia de España, dirigida por M. Tuñón de Lara, Barcelona, 1982, esp. pp.169-269.

⁵⁵⁶Enseñó medicina y filosofía en Bagdad, y murió en 1066. Su obra la editó 'Abd as-Salām Moḥammad Hārūn, El Cairo, 1954, en la colección Nawādir al- majtūtāt.

Pilar Coello sigue exponernos las esclavas, esta vez se trata de las medinenses, son de tez morena y mediana estatura. Unen a su dulce manera de hablar, belleza, coquetería, además de su cuerpo y rostro hermosos. No son celosas; se contentan con lo poco; no se encolerizan, ni gritan. Son buenas cantoras. Las taifíes, su tez es de color moreno dorado, son lo más simpático que Dios ha creado. Dicharacheras y siempre de buen humor, no prolíficas porque son tardas en concebir y mueren al parir. Las mequenses, son femeninas, dulces, de tobillos finos. Son de tez blanca y buena estatura y de cuerpo flexible.

Las nubias, una raza del Sudán; su cuerpo es duro, son virtuosas, de aspecto agradable, creyentes y modestas. Son obedientes con su amo hasta el punto de que parece hubieran sido creadas para la esclavitud. Han sido víctimas de la circuncisión⁵⁵⁷. Las turcas, son blancas, buenas y agradables pero con rostro ceñudo, de ojos pequeños y dulces. Son medianas o bajas de estatura, son tesoros de hijos y minas de descendencia y muy pocas veces dan niños deformes. Son limpias y de fácil conversación.

Las rumíes, de tez sonrosada, cabello abundante, ojos azules, son obedientes, dóciles y leales al servicio. Las armenías, serán muy bellas si no fuera porque tienen las piernas muy feas. Son sanas, vigorosas y fuertes, pero carecen en absoluto de decencia. No trabajan sino por el palo y el miedo.⁵⁵⁸ Por todo eso este autor dice que: «*el que quiera una esclava para el placer, que la escoja berébera; el que la quiera fiel y ahorrativa, rumí; quien para los niños, persa; para nodriza, etíope y para el canto, mequense*».⁵⁵⁹

7.1. El oficio de la *ġāriya* cantora

Era una esclava lectora, escritora, gramática, literata, retórica y conocía los divanes de la poesía anteislámica y preislámica y andalusí, era poetisa y también cantora.⁵⁶⁰ Durante el reinado de al-Mundīr se le ofreció al emir una cantora, llamada Farab, que se había valorado en quinientos dinares. Al-Mundīr prendado de ella al oír la cantar, decidió mostrarse generoso y pagar a su dueño el doble de esta suma.⁵⁶¹ Los andalusíes estaban aficionados de la música de tal modo que había vuelto una pasión notada en toda la península.⁵⁶²

⁵⁵⁷ Al- Maṣrī, *Le drame sexuel de la femme arabe*, Paris, 1962.

⁵⁵⁸ Ibid, p.221.

⁵⁵⁹ Ibn Butlān, Op. Cit., p.545.

⁵⁶⁰ Muqtabis, Ed. Mekkī, p. 267.

⁵⁶¹ *Nafh*, III, p.577.

⁵⁶² *Muqtabis*, Ed. Mekkī, p.267.

La llegada de Ziryāb a bilād al-Andalus, favoreció más la música enseñándola a las esclavas (yāwārī) porque éstas son más apropiadas que los hombres para profesar el canto:

«إنهن أليق باحتراف الغناء من الرجال و لأنهن أئدى صوتا و أحلى ترجيعا و أرق نغما و لإن لجمالهن و أنوثتهن أثرا في الطرب».⁵⁶³

En su risāla Ibn Hāzm, se refiere al canto de las esclavas más de una vez visto el interés que este oficio tenía en la Córdoba de aquella época. En el capítulo ocho (p.142 de la versión española), el autor nos retrata un sarao en que había cantoras a más de una esclava atractiva, cuando le llegó a su amada su vez, templó el laúd y empezó cantando los versos siguientes:

*«un mancebo hermoso como una gacela, par de la luna
o del sol cuando luce abriéndose paso entre las nubes,
cautivó mi corazón con sus miradas lánguidas ».*

Abū ‘Alī regresa al canto de las esclavas en el capítulo veinte siete (p.265 de la versión española), nos pinta una reunión musical en su alcazar de Córdoba en la que había mujeres parientes y sus servidoras. Cuando le pidieron cantar a su amada porque celebraban una fiesta, tomó ella el laúd y rompió a cantar con un rubor rarísimo los versos de al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf en que dice:

*«Me estremezco por un sol que, cuando de pone,
tiene por ocaso la oscuridad de los gabinetes;
un sol encarnado en esta doncella,
de figura como blanco rollo de pergamino».*

Se cita también el caso de una esclava a la que Almansor hace dar muerte por haber cantado unos versos amorios en honor de su querida Sobh.⁵⁶⁴ Señalamos al final que el afán que tenían los andalusíes por cualquier disciplina hasta la poesía lírica, les venía de su sincera devoción y consagración a estos artes. Al-Maqqarī⁵⁶⁵ nos explica que el canto es toda una ciencia además de ser un arte. Eso era en los saraos símbolo de distinción, eminencia y prestigio:

«فالعالم منهم بارع لأنه يطلب ذلك العلم بيباعث من نفسه و ينفق من عنده حتى يعلم. و كل العلوم عندهم حظ واعتناء و كذلك الشعر فهو عندهم له حظ عظيم و للشعر من ملوكهم و وجاهة و لهم عليهم حظ و وظائف».

⁵⁶³ Al -yāhiz, *Kitāb al-Nisā*, Tomo III, p. 144.

⁵⁶⁴ V.: *El collar*, c. 4 p.125-6.

⁵⁶⁵ Al-Maqqarī, *Nafh al-tīb fī ḡosn al-Andalus al-ratib*, Muḡallad I, p.205.

7.2. Las esclavas del placer

Para Vadet⁵⁶⁶ la *yāriya* muy bien estudiada, era entre otras, educada para satisfacer al hombre no sólo sexualmente, sino estética e intelectualmente. En al-Andalus esta doble función se puede resumirse en una pequeña anécdota del al-Juṣanī⁵⁶⁷ que nos cuenta que: un hombre cuenta a un amigo suyo que la abstinencia del goce sexual por virtud del largo viaje le ha perjudicado la salud, y que no se siente bien. Desea entonces comprar una muchacha. Un día el primer amigo viene diciendo al segundo: «*He encontrado una muchacha que, en realidad, vale tanto; pero posee un arte, y por la habilidad que posee, me pide su dueño tanto y cuanto, es decir, más de lo que ella valdría si no posee ese arte*».

El segundo amigo le responde: «¿Qué necesidad tienes tú del arte de esa muchacha? Si tú la compras para el goce sexual, deja esa y compra otra, no hay necesidad de dar más precio por ella». El segundo amigo fingió haber aceptado el consejo, pero se marchó y compró aquella que era más cara. Las esclavas cumplían por tanto su función de satisfacer sexualmente al hombre, pero eran educadas en diversas artes y habilidades para alcanzar más alto precio y dar mayor placer al hombre, artes que abarcaban muy diversas facetas: había cantoras, músicas, poetisas y hasta filólogas, como al-‘Abbādiyya, la esclava que regalara Muṣāhid de Denia a su yerno al-Mu‘taḏiz de Sevilla.⁵⁶⁸

Bouhadiba⁵⁶⁹ ha señalado que este *status* de la esclava, convertida en concubina, la situaba sobre la esposa legítima, la mujer libre que no era educada más que para madre y, por decirlo con terminología moderna, para ama de casa. La esposa sólo tiene el privilegio jurídico de su estatuto de tal y madre de los hijos, aunque también puede ser desbancada por la concubina cuando ésta se convierte también en *Umm Walad*, en madre.⁵⁷⁰

⁵⁶⁶J. C. Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, 1968.

⁵⁶⁷D. Julián Ribera, *Aljoxani, Historia de los jueces de Córdoba*. Traducción del árabe, prólogo y notas por Julián Ribera, Reedición, Aguilar, 1965, pp.250-251.

⁵⁶⁸Al- Maqarrī, *Analectes*, II, pp.626-627.

⁵⁶⁹*La sexualité en Islam*, .Op.Cit. p. 131.

⁵⁷⁰ Ibidem.

7.3. Trabajo de la criada

Otro trabajo realizado por mujeres es el de sirviente doméstica o criada (jādim). El jādim- que designa tanto a la mujer como al hombre- es caracterizado en el Hadiz como «*pastor de los bienes de su amo*». Según un contrato redactado en el Andalus, el salario del jādim es anual y tiene derecho a ser alimentado, alojado y vestido. Sus obligaciones son: amasar el pan, preparar la comida, barrer, hacer las camas, ir a buscar el agua, lavar la ropa, hilar y tejer la lana.⁵⁷¹ Vienen a ser las mismas obligaciones estipuladas para la esposa cuando su condición social y /o la de su esposo no le permite disponer de esclavas o sirvientas. Averroes considera que es una labor en la que las mujeres son más eficientes que los hombres.⁵⁷²

Consideraciones finales

Lo que dice el Corán respecto de la equiparación del hombre con la mujer: una cosa es lo está escrito y otra muy diferente lo que la presión social obliga a hacer. Según Cristina Segura, las nuevas corrientes historiográficas no eran satisfactorias para el estudio del trabajo de las mujeres, ya que se preocupaban por la totalidad de la humanidad, la masa. El resultado era que esta masa estaba integrada activamente por hombres y pasivamente por mujeres. Al estudiar las fuerzas o las estructuras, las mujeres no aparecían.⁵⁷³

En este contexto hemos podido resaltar de la obra de Rosana Rosanda que la experiencia histórica de la feminidad será siempre, irremediable porque: «*la zona de silencio está marcada por la ausencia de las fuentes*».⁵⁷⁴ De todo lo dicho se destaca una reconsideración latente del estatuto femenino en la obra de Ibn Hāzm, vamos a descubrir en el apartado siguiente si esta idea se confirma o no.

⁵⁷¹V.: HEM, III, 400.

⁵⁷² V.: Rosental, *Averres Commentary*, p. 166; cf. la traducción de J. Ribera en *Disertaciones y opúsculos*, 2 vols., I, 348. Madrid 1928.

⁵⁷³Cristina Segura Graiño, «Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Introducción», Op.Cit., pp.7-8.

⁵⁷⁴ Rosana, R., «Sobre la cuestión de la cultura femenina», Op.Cit., pp. 26-34.

8. Análisis del perfil femenino a través de Tawq al-Ĥamāma

El análisis que proponemos en este apartado, fija el lenguaje del *Tawq*; Ibn Ĥazm, conciente de su contemporaneidad, al enfocar la reconsideración de la mujer en una época de una civilización desvinculada del siglo XI, lo hace sintiendo la insuficiencia de la razón para tratar temas relacionados a la mujer. En su *Collar* la condición femenina es analizada a través de sistemas de símbolos de contenido universal. Es la búsqueda de una salida: intentar una renovación total del ser humano, «una trascendencia en cuyo término está esperado el hombre».⁵⁷⁵

La escritura hazmiana en esta risāla, busca el contacto vertical con lo colectivo y se adentra en el núcleo para alcanzar la verdad de lo propio y de lo general. No hay, para él, una verdadera literatura, una verdadera escritura que no se nutre de la diversidad de lo real y que no exija un comportamiento profundo del sujeto. Escribir es desentrañar del lenguaje la energía comunicante, la auténtica palabra, para entregarla al otro en un vaivén imaginario en el que se funden y confunden los deseos. En definitiva, el acto de escribir, no significa convertir lo real en palabras, sino hacer que la palabra sea real.

8.1. Análisis del perfil negativo y positivo de la mujer a través del lenguaje

Este trabajo intenta aplicar un método lingüístico a un texto español con la finalidad de exponer la imagen de la mujer en al-Andalus a través del corpus *El collar de la paloma*. Este método sigue el creado por Aurora López para el estudio del léxico amoroso latino y de las mujeres en escritores romanos, basado en las obras de Greimas,⁵⁷⁶ Lyons,⁵⁷⁷ Ullman,⁵⁷⁸ etc. Se prende con él una objetividad que emana de su carácter lingüístico. Después de haber extraído el vocabulario referido a la mujer en toda la obra y antes de empezar a analizarlo, tuvimos que ordenarlo según su nivel gramatical siguiendo este esquema:

-El nivel sustantivo: Esta parte incluye palabras que nos proporcionan la tipología femenina, como por ejemplo los nombres comunes y propios, la edad, estatuto social, la profesión, etc.

⁵⁷⁵Cortázar, 1966, p. 545.

⁵⁷⁶A. J. Greimas, *Semántica estructural*. Versión española de A. de la Fuente, Madrid, 1971.

⁵⁷⁷Lyons, *Introducción a la lingüística teórica*. Versión española de R. Caerder, Barcelona, 1978.

⁵⁷⁸Ullman, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, Traducción española de J.M: Ruíz Temer, Madrid, 1965.

-El nivel adjetivo: A este nivel pertenecen palabras que proporcionan una descripción física o moral de la mujer y nos informa sobre sus estados de ánimo.

-El nivel verbal: Vienen palabras que expresan la actitud femenina, comportamiento, profesiones, etc.

-El nivel adverbial: Agrupa adverbios que nos proporcionan la consideración de la actuación femenina.

El collar de la paloma como tratado de Ibn Hâzm, resulta riquísimo a la hora de extraerle el vocabulario referido a la mujer de una forma directa y clara porque a veces se trata de una relación amorosa entre hombres, otras se refiere a una mujer utilizando un pronombre masculino, este es el caso de la poesía. Otras veces no es posible saber si se trata de una mujer o de un hombre; es cuando el autor da expresiones como “la persona amada” por ejemplo. Por ello nos limitamos a analizar el vocabulario referido propiamente a las mujeres, o sea, cuando estamos seguros, a partir del concepto, de que se trata de una mujer a pesar de que el autor se le dirige con pronombres o adjetivos masculinos.

8.1.1. Nivel sustantivo

Desde el principio exalta a la vista una jerarquía de mujeres que ocupan diferentes estatutos en la sociedad. Encontramos señoras libres, esclavas cuyo nombre llega a 37 en el collar; nos hemos limitado a la palabra bien clara de esclava. Tenemos el caso de una esclava que llegó a ser libre porque su dueño pensaba casarse con ella. Pero una vez libre, le engañó casándose con su hermano.(Tawq al-Ĥamāma.c.14. p.165). Entre las esclavas también existe una jerarquía, encontramos a las que gozan de una situación privilegiada; son las “destinadas a tener hijos y a llevar una vida regalada y muelle”(p.208). Mientras hay otras que son simples criadas.

Hay diversas denominaciones para nombrar la mujer casada “zawya”, “ĥalīla” y ambas palabras significan “esposa”. También se dice de una mujer casada “Muĥaṣṣana”; palabra derivada del verbo “Ĥaṣāna” que significa “fortalecer”, porque el matrimonio en el Islam es considerado como una fortificación contra el adultero. Se nos presentan en *El collar* denominaciones para “la madre”: “Umm” y “Wallāda”. Señalamos que este concepto (madre), dispone de una considerable importancia en la sociedad andalusí.

Efectivamente encontramos hombres conocidos por el nombre de sus madres: Moḥammad Ibn Hārūn conocido por Ibn Zubayda (*El collar*, p.149), Marwān Ibn Aḥmad Ibn Huḍayr, padre de Aḥmad el asceta, de Mūḥammad y ‘Abd r-Raḥmān, conocidos estos por los hijos de Lubnà (*El collar*, p.174). Los nombres comunes permiten también enterarse de las profesiones femeninas: al-Fabṭba (curandera), al-Ĥaḡyāma (aplicadora de ventosas), al-Dallāla (corredora de objetos), al-Māšita (peinadora), al-Nā’iḥa (Plañidera), al-Muḡanniya (cantora), al-Kāhina (adivinatora), al-Mustajiffa (mandadera), al-Sunnā’u fīl-miḡzal wa-l- nasŷ (hilandera, tejedora).

Gracias a sus profesiones, esas mujeres frecuentaban fácilmente a la gente. Lo cual les permitía desempeñar el papel de mensajeras entre los amantes. Esta lista de profesiones no es determinantes, sino que se ejercían otras en la sociedad andalusí, y el autor se contentó con éstas señalando en el capítulo once (p.149) que existían «*otros menesteres análogos*». A este nivel concluimos que la mujer andalusí desempeñaba una actividad fuera del hogar. La palabra “Bikr”, es de mayor frecuencia en *El collar* y significa “virgen”. De eso deducimos la importancia de la virginidad en la sociedad andalusí.

En lo que se refiere a los nombres propios observamos que casi son ligeros, o sea, fáciles de pronunciar. En la mayoría de las veces se trata de nombres de esclavas y muchas veces son relacionados con la belleza física como es el caso de “Da’ŷā” que significa una mujer de ojos grandes y negros. “ ‘Afrā’ ”, significa gacela, lo mismo que “Ġizlān”, sólo que ésta es un plural. “Subḥ”, significa la mañana, también evoca la belleza y la hermosura, “al-ṣabāḥa”. Dos otros nombres, son “Nu‘m” cuyo significado es prosperidad, y “Farūb”, dotada de sensibilidad estética, es un aumentado con valor apreciativo procedente del verbo Fariba: emocionarse, conmoverse profundamente.

“Qatr al-Nadà” es el único nombre compuesto que encontramos en *El collar* y significa gota del rocío. Para terminar aludimos a nombres como: “Wāŷid”, de la familia de “Waŷd”: pasión, amor. “Jalwà”, y este nombre en árabe se expresa muy a menudo cuando están retirados un hombre y una mujer. “ātika” es el nombre de una señora, con el sentido de noble, generosa y pura.

“Hind” es exclusivamente un nombre femenino. Estableciendo la tipología femenina, enfrentamos dos tipos de mujeres: divinas y humanas. Todas las protagonistas de *l Collar* son humanas, sin embargo, a veces, se nos presenta alguna mujer cuyos caracteres sorprenden:

*No es humana más que de linaje.
No es un genio más que en apariencia.
Su rostro es una perla; su cuerpo, un jazmín;
ámbar su aliento, toda ella, luz.*⁵⁷⁹

En lo que atañe a las mujeres divinas, Ibn Hâzm hace una alusión a las vírgenes huríes del paraíso:

*Si el día del juicio del sonar la trompeta
mis hechos tuviesen tan bella figura
será el más feliz de todos los siervos de Dios
en el paraíso y en el trato de las vírgenes huríes (p.274).*

En contraposición a eso se la considera como persona hábil para engañar, temeraria y de mala fe. Además, aparece en nuestra lista de sustantivos negativos, nombres de animales a los que se compara la mujer: La serpiente por inspirar misterio y desconfianza y por su aparente seguridad. De las comparaciones terribles, es la realizada entre la mujer y los animales. Notamos que se asocia a las características negativas o burlonas de éstos: tontería, maldad, brutalidad, rabia, engaño y astucia para caracterizar conductas o actitudes descriptivas de las mujeres.

En cuanto a las palabras indicadoras de la edad, encontramos una oposición entre “*Fatayāt*” y “‘*ayā’iz*”. “*Fatayāt*” es el plural de “*Fatat*” que significa joven, doncella. En *el Tawq* encontramos el plural y el singular (p.31, 78). “‘*ayā’iz*”, plural de “‘*ayūz*”*vieja*, se usa tanto para el masculino como el femenino. En *El collar* encontramos “‘*ayūz*”y“‘*ayā’iz*”, referidas sólo a mujeres con el sentido de “anciana-ancianas”. También encontramos en *El collar* denominaciones que tienen, entre otros el sentido de joven: “*yāriya*” (p.138). Esta última la pinta Ibn Hâzm como siguiente: Las esperanzas no se encaminaban a ella, ni los deseos se fijaban en ella. Ningún anhelo podía hacer alto a su lado, sin embargo, su rostro atraía a todos los corazones, aunque su actitud rechazaba a cuantos se acercaban (c.29.p.291).

⁵⁷⁹V.: *El collar*, p.165.

8.1.2. Nivel adjetivo

8.1.2.1. La belleza física

Se observa que las cualidades más admiradas en las mujeres son: Cuello esbelto (p.133), belleza (208), blancura (p.224), hermosura (p.242-269), juventud (p.249), cortedad, gentilidad, dignidad, (c.29.p.291), limpieza (c.29.p.301). Esas cualidades caracterizan por supuesto a mujeres que para Ibn Hâzm eran el ideal de la belleza. Sin embargo son muy relativas, o sea, que dependen del gusto de cada cual, según afirma el propio Ibn Hâzm en la página 132: *«pintaban a sus amadas con ciertas cualidades no gustadas de los demás hombres ni ajustadas a la belleza, pero que eran para ellos la perfección misma»*. A demás de eso Ibn Hâzm nos da a conocer una mujer que viene pecadora: (c.4.p.129), (c.29.p.293), celosa (c.28.p.276), se compara a una serpiente (c.21.p.203) y asesina (c.19.p.182).

8.1.2.2. Cualidades morales

Junto a la belleza física, el texto hazmiano alaba la belleza del carácter (p.259), efectivamente en este apartado se incluyen las cualidades morales como: Entendimiento y dulzura (c.29.p.291), lealtad (p.209), confianza, castidad, pudor, pureza, dignidad, honestidad, bondad, firmeza (p.273), carácter noble (c.29.p.291) y inocencia (c.29.p.301). En fin sea discreta, cumplidora de los compromisos, poco exigente y buena consejera (c.11.p.149). El adjetivo “musulmana” lo encontramos en una expresión que se aplica a toda mujer de esta religión: “hermana musulmana”.

Además da a la mujer derechos como: para no ser acusada de adulterio sin certeza absoluta o convicción plena (p.189). Efectivamente, la calumnia de adulterio contra las mujeres “honradas” que no se cuidan de las apariencias, pero que son creyentes, es considerada pecado mortal (p.290). El Tawq evoca también la nobleza del carácter (p.259) y alaba a una por saber de coro el Libro de Dios, por llevar una vida durísima y consagrada a pías obras (p.166).

8.1.2.3. Cualidades culturales

A través del *Collar* notamos que Ibn Hâzm, admiraba en la mujer no sólo la belleza física sino también la hermosura del entendimiento (p.249), el buen juicio (p.284), la sabiduría del Libro de Dios (p.166), la fe y la piedad (p.280) y la cultura (p.269). Por lo de los vestidos, aspectos que consideramos como socio-culturales, advertimos que han sido mencionados sólo en dos ocasiones:

- Primero al hablar de las viejas que llevan báculo, rosarios y los dos vestidos encarnados (p.145).
- Segundo aludiendo a una muchacha que iba cubierta de una túnica de gasa de color granate de mucho precio (p.188).

8.1.2.4. Condición social

Ciertos pasajes del *Tawq* ponen en evidencia una cierta clase social cordobesa, y desde entonces el texto llega a ser defectuoso: Noble cuna, elevada condición (p.126), de familia noble y principal, acomodada y rica (p.153), señoras de las familias principales recluidas en sus alcázares (p.122) y por último una mujer rica que tenía esclavas y sirvientas (p.161). De las clases populares el texto no revela casi nada.

8.1.3. Nivel verbal

8.1.3.1. La mujer como sujeto

Los verbos presentes en *El collar* expresan acciones que revelan a la mujer como sujeto y otras como objeto. Empezando por las primeras, Ibn Hâzm las describe como un indicio del entendimiento cuando por ejemplo habla de la mensajera y dice que en sus manos han de estar: «*la vida o la muerte de quien la envía*» (c.11.p.148). Conviene que la mensajera: «*tenga disposición e ingenio, que entienda la menor seña, barrunte lo escondido, acierte en sus iniciativas, supla de su propia minera lo que se escapa al que lo envía*» (c.11.p.149). Esta categoría de la gente debía ser: «*fuera de toda sospecha por la piedad que aparentan o por la avanzada edad a que han llegado*» (c.11.p.149). Advertimos que las acciones que vamos a exponer son de carácter sentimental, como muestra de ello, citamos estos hechos: «*se apoderó de las entretelas de mi corazón*» (p.124), «*Cruzan cartas con hombres*» (p.126-214).

Hemos visto anteriormente, que en la sociedad andalusí había mujeres que sabían leer y escribir, algunas eran incluso maestras; según afirma Ibn Hâzm cuando reconoce que las mujeres del harén le enseñaron el Alcorán, le recitaron no pocos versos, y le adiestraron en tener buena letra (p.167). No se puede ocultar las veladas musicales en las que la mujer aparece como sujeto incontestable:

«*Una esclava se prendió ardientemente de un mancebillo [...] Se insinuó mediante versos para que él se diera cuenta. Al final no pudo contenerse y una noche antes de marcharse se abalanzó y le besó la boca*». (p.184)

Este ejemplo, da a entender que la mujer de entonces, podía tomar la iniciativa de declararse. En otras ocasiones, la mujer se dejaba llevar por el amor en los casos siguientes: La mujer que desgarró su carísima túnica para vendar el dedo de su amante (p.188), 'Afrā' que *«no podía ocultar su amor, donde quiera que se hallara y jamás se enjugaban sus lágrimas»* (p.200), una mujer iba tras Ibn Sahl al-Ĥāyib *«cuando se alejó, esta mujer vino al lugar en donde habían quedado huellas de su paso y se puso a besarlas»*, la esclava que *«se costaba ella y su amante y se daban besos sin que los presentes se dieran cuenta»*.(p.187)

Algunas llegaron a la muerte por amor a un hombre: *«por su amor, murieron varias esclavas que tenían puestos en él sus pensamientos»*. (p.20, la esclava que desde que fue vendida por su dueño, *«no se alejaron de sus ojos las lágrimas, hasta que quedó consumida, y ello fue la causa de su muerte»*. (p.259)

En *El collar* se presentan mujeres fieles como: 'ātika, hija de Qand, que *«no hallaba placer, poco ni mucho, en disfrutar sus bienes de fortuna, con ser estos muchos y copiosos, toda vez que había perdido la buena inteligencia y el grado de su marido»*.(p.260) Tras la muerte de éste, *«no cesó ella de sufrir dolencias internas, enfermedad y extenuación hasta que murió un año después »*.(p.260), la mujer que perdió a su marido y en su dolor, llegó al extremo de pasar con él la noche en que murió bajo un mismo cobertor (p.188). La esclava que *«rehusó volver a tener relaciones con hombres, después de su dueño primero[...] hasta que se unió con Dios; sabía cantar muy bien, pero negaba esta habilidad y prefería ser simple criada »*.(p.208)

También hallamos mujeres honestas que resisten ante hombres e incluso se defieden: Jalwà se dirigió al hombre que la siguió y le preguntó: *«-¿Qué quieres, qué vienes tras de mí?El le ponderó el gran tormento que por ella sentía.-Déjate de esas cosas-le dijo- y no me busques la perdición[...]No puedes lograr tu intento ni hay modo de conseguir lo que quieres»*. (p.125) Una mujer estaba prendada de un mancebo. Como daban que hablar a las gentes, un día él le propuso hacer que fuera verdad lo que decían de ellos, pero ella contestó: *«No por Dios, jamás sucederá eso, porque yo sé que dice Dios: Aquel día los amigos serán recíprocos enemigos, quitaos los que temen a Dios»*. Luego pudieron unirse lícitamente.(p.317) Una moza tiró a un hombre que quería forzarla, y le rompió el hígado.(p.289)

No faltan en *El collar* mujeres que intervienen por el bien de los demás: Una esclava soportó «*toda suerte de golpes y tormentos, que no hubieran podido resistir los hombres más templados*» y no divulgó el secreto de otra. (p.166) Una mujer en cuyas manos cayó un billete, que un mancebo escribía a una esclava de quien estaba prendado dijo a éste: «*no descubriré nunca a nadie vuestro secreto y si estuviese en mi mano comprártela con mi dinero, aunque hubiera de emplearlo todo en eso, la pondría para ti en lugar seguro donde pudieses unirte con ella, sin que nadie lo supiese*». (p.166) Las viejas, como ya no pueden esperar nada, sí «*dedican su solicitud con más entero desinterés a las mujeres*». (p.166)

Otros verbos ponen de relieve la habilidad que tenían algunas esclavas, en cantar y tocar el laúd, e incluso las mujeres de alta sociedad tenían interés por la poesía y la música: Una esclava «*tañía el laúd de maravillosa manera*» (p.250), «*Tomó ella el laúd y lo templó [...] rompió a cantar los versos de ‘Abbās ibn al-Aḥnaf*». (p.251)

Danā’ al-‘Āmiriyya, una de las hijas de al-Muẓaffar ‘Abd al-Malik Ibn Abī ‘Āmir, encargó a Ibn Ḥāzm que le compusiera versos: «*ella misma tenía una melodía con que decirlos y declamarlos*». (p.256). Una esclava «*sabía cantar muy bien*». (p.208)

En oposición a estos verbos que expresan acciones positivas, hemos registrado otros que expresan las negativas: «*Algunas mozas, si bien esto raramente sucede, descubren lo que saben por motivo de celos*». (p.166). Las mujeres duras son por parte miembros de los personajes del *Collar*: «*Una mujer rica cogió a esta esclava y la apretó con toda su suerte y tormentos que no hubieran podido resistir los hombres*». La dureza se ve también en el comportamiento de una madre que vendió la esclava por quién su hijo sentía un violento amor y procedió a casarlo con una ‘Āmirī, esto fue el motivo de su locura. (p.243) Aquí vemos el extremo de la autoridad de la madre; se metió en la vida de su hijo y se dio el derecho de casarle con la mujer que ella había elegido.

La mujer como sujeto es decir productora de acciones, viene esta vez en *El collar* como traidora: «*Ella traicionó su fe y rompió los vínculos de su afecto*». (p.207), «*pero mis ojos no pueden mirar el rostro de la gacela traidora*». (p.166) Algunas mujeres traspasan todos los límites hasta llegan a matar, como podemos probar en la siguiente cita: «*y que la mala sea mujer principal [...] se ponga aniquilarlo*», «*la muerte de Marwān ibn Huḍayr ocurrió así, por causa de su esclava Qatr al-Nadà*». (p.174)

Otra clase de mujeres se atreve ofrecerse a hombres: «*Cuando entendió que había pasado la hora y que su marido no podía regresar aquella noche, sintió nacer en su alma deseos de aquel mancebo y se le declaró y solicitó*». (p.316) Una esclava se quedó a solas con un hombre y le «*hizo insinuaciones sobre estas materias*». (p.317) Hay otras que no resisten a la tentación y cometen el pecado como las cinco peregrinas que se entregaron al marinero, una había decidido vengarse con una navaja por lo que hizo con su compañera, pero cuando vino a ella se le entregó ella también. (p.299) De esta anécdota, sacamos otra información sobre las mujeres, éstas podían hacer la peregrinación solas a la Meca; en el caso de esta Hind, vemos que la hizo cinco veces y que viajaba por medio del barco (p.299), acto prohibido en su totalidad por la religión musulmana que pone como condición la compañía de un maḥram (hombre que no puede casarse con él).

El verbo llorar lo encontramos dos veces, una vez expresando el arrepentimiento de una esclava por haberse sometido a un hombre: «*Me acuerdo que la esclava decía entre lloros: Por Dios, me has llevado a un extremo que jamás me pasó por las mientes y a una cosa en la que nunca pensé acceder a nadie*». (p.270) También asistimos a una mujer llorando en un entierro: «*Elevaba sus lamentos, asistiendo al duelo en medio de las mujeres, entre el grupo de las lloronas y plañideras*». (p.252) Se trata aquí de una costumbre en la sociedad andalusí; las mujeres lloran y hacen el elogio fúnebre del difunto. A través del *Collar* sabemos que había mujeres que lo practicaban como profesión, costumbre que sigue existiendo en algunas sociedades hasta hoy día.

Queda por señalar unas citas de suma importancia: «*Era esta muchacha una de las que se criaron con migo en la niñez*». (p.273), «*pasé a su lado tres noches seguidas, en que no ocultó su rostro a mis ojos, igual que cuando éramos niños*». (p.274) El hecho de que el autor haya señalado en el Tawq que la mujer ocultó o no su rostro, releva la importancia que tenía el velo como espacio femenino indicador de respeto, de separación y de herencia psico y sociocultural en la sociedad andalusí.

En el penúltimo capítulo, Ibn Hâzm resume los caracteres de su amada desvelada en los versos siguientes en que hay verbos de la mujer como sujeto: «*Nunca gastaba chanzas ni se daba a niñerías; se mostraba a maravilla risueña hablaba poco; llevaba siempre la vista baja, y se mostraba cautelosa, estaba sobre sí se retraía con dulzura, se sentaba con compostura, ajustaba a la seriedad toda su conducta, no se mostraba propicia a las distracciones y tañía el laúd por maravillosa manera*». (c.29.p.301)

8.1.3.2. La mujer como objeto

Primordialmente debemos discutir la expresión siguiente: «*al-Ĥakam al-Mustanşir, cegado por el amor de Subĥ[...] hasta el punto de que no paraba atención en los hijos que tenía de otras mujeres*». (p.100) En el texto árabe viene: «*al-Ĥakam al- Munstanşir wa- fītānuhu bi-Subĥ [...] wa-mtinā‘uhu‘ani-l-ta‘arrużi li-l-waladi min ġayrihā*». Después de habernos acudido al diccionario *Lisān al-‘Arab*, para buscar el sentido del verbo *ta‘arraża*, aseguramos que éste significa exponer y no parar atención en algo. Entonces la expresión correcta sería: «*y se negaba a tener hijos de otras mujeres*». Como prueba de ello, afirmamos que al-Ĥakam tuvo solamente dos hijos, y la madre de ambos fue Subĥ.⁵⁸⁰

De esto se concluye que con esta reacción, al-Ĥakam mostraba su amor por Subĥ, pero también privaba a las otras mujeres a ser madres. En la obra encontramos a mujeres a quien podemos calificar de “dichosas” por ser objeto de amor, como en los siguientes casos: “Da‘ġā”, “Farūb”, Ġizlān y “Subĥ”. También aquellas que fueron tomadas en matrimonio, como “Wāġid” con quien se casaron tres hombres sucesivamente. Citamos también el caso de la esclava que un señor de Egipto amaba locamente y para complacerla no vio a su hijo varón sino bastante después de su nacimiento. Otras mujeres del *Collar* sufren un destino diferente: son las esclavas que se venden y se compran (p.149-214-243...), a veces con el precio más vil (p.199).

En algunas ocasiones, la mujer es sujeto de: Molestias por parte del hombre, tal como podemos percibir en la página 125: «*vio al muchacha que él se apretaba de las gentes, sin otro intento que seguirla*». Aquí se trata no solamente de molestias sino de torturas por parte de sus dueños, mujeres u hombres. En el ejemplo que citamos a continuación, se trata de una dueña que era muy áspera en los castigos, cogió a su esclava y «*la apretó con toda suerte de golpes y tormentos*» (p.166) y en el siguiente ejemplo, el dueño es hombre: «*Quería llevarla a su lecho, como a sus demás esclavas pero ella se negaba. Más de una vez la golpeó y la trató sin miramiento*». (p.209)

⁵⁸⁰ Ibn ‘Idārī al-Murrākūšī *al-Bayān al-Muġrib*, 2 v. pp.235, 237 y 253.

Hasta el hecho de componer versos amorios dirigidos a una mujer puede perjudicar la emisora de tal poesía. Almansor mandó matar a la esclava que cantó unos versos de este tipo dedicados a Subĥ (p.149). Además Ibn Ĥazm opina mal de la mujer que deseaba ser famosa siendo protagonista de poemas eróticos (p.154).

8.1.4. Nivel adverbial

Respecto a este nivel, casi no encontramos adverbios que modifiquen los verbos que designan las actividades femeninas. Citamos dos ejemplos dentro de este campo muy limitado: Se trata de un adverbio de modo que subraya la fuerza de amar de una mujer: «*Conocía yo a una esclava que se prendió ardiamente de un mancebillo*» (183). Pero Ibn Ĥazm no considera tal fuerza de amor como algo positivo en la mujer, sino algo motivado «*por la flaqueza femenil*» (p.122). Otro adverbio nos informa sobre lo bien que una esclava cantaba: «*sabía cantar muy bien*». (p.208)

Conclusión

Tras el estudio del *collar*, hemos podido extraer las citas referidas a la mujer. Estas citas nos permiten destacar la perspectiva de Ibn Hâzm acerca de la mujer. En sus juicios, el autor se acerca a la psicología, cuando examina a fondo el comportamiento y temperamento de la mujer, así como su instinto tal y como se refleja en las siguientes citas:

«has de saber que las mujeres descubren quien siente inclinación por ellas con penetración mayor que la de un caminante nocturno que rastrea las huellas». (p.250),

«Arreglarse el atuendo, contonearse al andar y echar piropos, siempre que una mujer pasa junto a un hombre o un hombre cruza frente a una mujer». (p.271)

Ibn Hâzm adquirió esos conceptos a partir de su experiencia personal con el mundo de las mujeres; ya que él mismo afirma: *«Yo he intimado con las mujeres [...]Efectivamente, me enseñaron el Alcorán, me recitaron no pocos versos y me adiestraron en tener buena letra».* Sin embargo, la infancia que pasó Ibn Hâzm rodeado exclusivamente por mujeres, tuvo desfavorables repercusiones:

«Luego no olvidé nada de lo que en ellas vi. Acaso por esto nació en mí una intensa desconfianza contra las mujeres, que ha llegado a ser connatural conmigo, y la mala opinión en que las tengo, que se ha hecho congénita en mi alma».(167)

Esta cita resume la opinión que tiene Ibn Hâzm sobre la mujer. Entonces, no ha de extrañarnos el hecho de que diga por medio de una mujer: *«Jamás pienses bien, hijo mío de ninguna mujer».* (299) La hostilidad de Ibn Hâzm contra la mujer no se limita en su desconfianza en ella, sino que traspasa este límite hasta llegar a considerarla inferior al hombre: tanto en lo corporal como en lo espiritual. Respecto a su inferioridad corporal citamos lo siguiente:

«son las mujeres como plantas de olor que si no se las cuida[...] por ha habido quien ha dicho que la apostura varonil es de realidad más auténtica[...]por cuanto soporta cosas que de sufrirlas no más que en parte los rostros de las mujeres, experimentarían los mayores trastornos; tales como el sol del mediodía, la brisa del desierto, los vientos, el cambio de clima y la vida al aire libre». (p.253)

Pero cuando describe la mujer física o moralmente como hemos visto en ejemplos citados anteriormente notamos a través estos datos, que Ibn Hâzm el alfaquí del siglo XI se atreve quebrantar este modelo de la mujer educada para el divertimento y el deseo carnal que cantaba mucho la literatura andalusí. Esta influencia de la literatura andalusí que fija la hermosura femenina y la canta, se nota en *El collar* frecuentemente, pero lo atractivo y más que todo novedoso, son estas piezas introducidas en la trama del *Tawq*, para inducir una nueva concepción de la mujer. Los versos mencionados y los extractos prosaicos dedicados a la nueva imagen de la mujer que hemos visto anteriormente, requieren territorio, son islas en el espacio de la risāla y someten al discurso establecido sobre la mujer, a un acto de desarreglo o a una perturbación. Trabajo que aviva la productividad de Ibn Hâzm y arquitectura de nuevo el concepto femenino en su Risāla. Estamos convencidos de que estas citas evocan una ruptura y una apertura al mismo tiempo.

Manifiestan también en el enunciado del *Collar*, el surgimiento de un ruido que le parasita. Pero su función no se limita a una simple interferencia, sino que opaca el proceso de producción del sentido instaurando una interdependencia de enunciados y una “complexification” de la expresión. Después de revisar la imagen de la mujer en *El collar*, se puede decir que se trata de un bombardeo de mensajes que hasta cierto punto reproducen el modelo cultural hegemónico de la sociedad andaluza del siglo XI. Un modelo que, como lo hemos constatado, caracteriza la imagen de las mujeres, su comportamiento y actitudes, con una serie de conceptos y adjetivos negativos: charlatanas, mentirosas, malvadas, prostitutas, incoherentes ... etc.

Culpables de todo mal, a excepción de la madre, la más respetada de todas, se puede afirmar que esta imagen- que no es más que una convención social imaginaria difundida a través de la literatura andalusí- esta expuesta con el objetivo de despreciar, desvalorizar y maltratar a las mujeres. Pero el objetivo de Ibn Hâzm en su *Tawq*, es corregir esta concepción, es porque lo encontramos ajustando, regulando y enderezando la imagen de la mujer hasta llegar a la casta al final de su *Tawq*. El utensilio que contiene esta literatura es el lenguaje, y no olvidemos que el lenguaje, es el tipo de comportamiento comunicativo más explícito que conocemos.

Es uno de los mayores represores existentes: «*Toda conducta verbal es una conducta social, enmarcada en una cierta situación estructural y coyuntural*».⁵⁸¹ La imagen femenina que este lenguaje representa, viene negativa se ha presentado como muda, y se le atribuye o mejor dicho se le obliga el estado de ser silenciosa y callada, privada de la facultad de expresarse o, dar su opinión. Pero cuando intenta liberarse pasa a ser loca (c.26.p.239), de poca instrucción, de escaso talento, como si fuera discapacitada (c.29.p.277). Vengativa, mala, enfadote; siempre toma venganza de cualquier daño causado por el hombre enfin persona sin corazón.

De las comparaciones terribles, es la realizada entre la mujer y los animales, hemos notado que se asocia a las características negativas de una serpiente: por inspirar misterio y desconfianza y por su aparente seguridad (c.21.p.203). Este espejo unitario y negativo se rompe y no tarda Ibn Házim a exponernos otros rostros jóvenes detentadores del cambio y la restauración. Para confirmar cuál lo lleva sobre la otra, nos hemos basado sobre los sustantivos, los verbos y los adverbios como léxico utilizado para tal transmisión. Hemos dividido el corpus en adjetivos, sustantivos, adverbios, después hemos averiguado donde reside el pesimismo o su contrario el optimismo en esta misma obra.

Los sustantivos no hacen más que reforzar la figura positiva aspirada en el *Tawq*, en un total de 20 sustantivos, encontramos 5 negativos lo que corresponde a 25 por ciento y 15 positivos lo que corresponde a 75 por ciento. Igual como los sustantivos los adjetivos son numerosos en los diferentes mensajes. Los adjetivos sacados del texto cordobés, como lo hemos mencionado antes, en su totalidad atienden al optimismo; puesto que en una totalidad de 41 adjetivos, encontramos 6 negativos, es decir 14,64 por ciento y 35 positivos es decir 85,36 por ciento. Los verbos estudiados en la obra llegan a 50, encontramos 18 negativos, quiere decir 36 por ciento y 32 positivos lo que está a 64 por ciento.

⁵⁸¹ Carbó Teresa, *Refranes, Clasificación, Significación y Uso*, Castalia, 2001, p. 420.

El número del vocabulario negativo es muy reducido, como lo indica el cálculo. Hemos sacado 6 adjetivos negativos, 5 sustantivos y 18 verbos que reflejan una imagen negativa de la mujer. Lo que nos da a concluir que en *El collar*, el perfil positivo desborda sobre el negativo. Estas cifras no hacen más que, tener por efecto, o al menos confirmar la imagen dominante de las mujeres, como seres confiados que la concepción social de la época y hasta algunos trabajos como el de Nadia Lachiri quiere exportar como maléficos cuya identidad es totalmente negativa. Nos gustaría finalizar nuestro análisis del lenguaje con una cita en que Ibn Házim se refiere a su amada y que encontramos muy rebeladora del pensamiento de este alfaquí con que se ataca a la ideología andalusí establecida: «*su rostro atraía a todos los corazones, aunque su actitud rechaza a cuantos se acercaban*». (c.29.p.291)

Conclusión general

Antes de empezar la investigación, pensamos que la imagen femenina en el *Tawq*, se limitaba a princesas en alcázares lujosos de mil y una noches o de mujeres que forman sencillamente el decorado lujoso y estratégico del entorno del soberano o del gran personaje, al que acompañan de modo oficial en guerras o en fiestas.

Pero al final de este estudio, comprendemos mejor que no se trata solamente de esclavas del placer bien educadas por este asunto, sino existen otros niveles de la realidad femenina en la Córdoba del siglo XI tan compleja que sea en su aspecto sociocultural.

Esta investigación nos ha permitido revisar *El collar de la paloma* y entender que su tema es el amor, y que no es de extrañar pues, si aquí las mujeres son menos ignoradas, esta evidencia justifica nuestro propósito. Ibn Hâzm no nos ha dicho lo todo dado el pequeño volumen de la obra de amor, pero lo que hemos descubierto son unos aspectos de la condición de la mujer en Andalucía. Ibn Hâzm se retractó voluntariamente de más detalles sobre algunos aspectos sociológicos de sus secretas vidas. El honor y la reputación de los sujetos podría ser la causa de tal discreción. Pero a pesar de esto, una lectura profunda de la risâla deja entrever otros perfiles como el de la mujer.

Lo que si destaca el libro, es que casi todas las mujeres a las que Ibn Hâzm hace referencia son esclavas de condición, esto es lógico si pensamos que las mujeres de condición social elevada solían vivir recluidas en las viviendas, y las mujeres de las que cabía fácilmente enamorarse eran de las que no llevaban velo y exhibían su rostro en fiestas, y éstas eran, por regla general las esclavas, que disfrutaban de una libertad mucho mayor que las mujeres libres. Sin embargo, no debemos ocultar las paradojas de este libro, uno de los menos desconocidos, y uno de los más misteriosos de la España musulmana.

De la lectura del *Tawq* hemos podido deducir que las relaciones entre el medio masculino y femenino eran distintas en la España musulmana de las demás regiones del mundo islámico. Pero en España del siglo XI, la protección del honor de las mujeres legítimas, que se confunde con el del linaje, lleva consigo un enclaustramiento rígido y las mujeres con las cuales se contrae matrimonio no son, salvo casos contados, aquéllas a las que se ama, cosa semejante a la que ya encontramos, dos siglos antes, en la corte de Bagdad.

Para facilitar la concepción de *Tawq al-Ĥamāma*, hemos visto interesante en el capítulo uno de esta tesis, exponer al lector de nuestro trabajo un cuadro panorámico del contexto político de la España musulmana del siglo XI, para poder entender el siglo más decisivo de la presencia musulmana en el Andalus y también acercarse del pensamiento de Ibn Ĥazm y ver en qué condiciones ha escrito su *Collar de la paloma*. En el capítulo dos de la investigación, hemos visto importante darse vuelta hacia su época para intentar descubrir en qué ambiente sociocultural y económico ha vivido.

Ibn Ĥazm fue marcado por diferentes figuras emblemáticas de la época como el alfaquí Ibn ‘Abd al- Barr, ‘Abd Allāh ibn Yaḥyà ibn Aḥmad ibn Dahhūn el eje de las decisiones jurídicas, Ibn Ĥayyān, el padre de *al-Matīn* y *al-Muqtabis* esta última tiene un especial significado por el tratamiento prácticamente moderno que hace de los hechos y personajes históricos. También la figura monumental de la geografía al-Bakrī padre del famoso *Kitāb al- masālik wal-mamālik*, y el impacto de este gran filósofo ha sido de interés notorio sobre Ibn Ĥazm si sabemos que ha transferido las corrientes filosóficas de los griegos y del oriente de manera general a la España musulmana mediante las traducciones.

El astrólogo cordobés al-Zarqalī o Azarquiel, ha dejado sus huellas en el Andalus y sus resonancias no pueden escapar nuestro Abū ‘Alī. Abū Bakr al-Rāzī el famoso médico y padre de *al-Taṣrīf* y el que se consideraba como el fundador de la cirugía moderna junto al contemporáneo de Ibn Ḥāzm el famoso Avicena uno de los más grandes médicos de todos los tiempos; estos hombres han influido de cierta manera nuestro alfaquí, porque junto a otros eruditos que este respeto no permite citarlos todos, Córdoba conocía una civilización resplandeciente y en este ambiente cultural riquísimo Ibn Ḥāzm alcanzaba su pleno desarrollo.

A pesar de este desarrollo cultural, como hemos podido notar en el segundo capítulo de la tesis, el califato cordobés había dado muestras de su debilidad y los primeros síntomas de su descomposición se hacían evidentes. Hemos visto cómo Córdoba la perla del-Andalus en poco tiempo pasó del lujo y el refinamiento, al terror, al hambre, las epidemias y todo tipo de pérdidas. El tercer capítulo, pues nos ha permitido descubrir las facetas de la personalidad del gran Ibn Ḥāzm y su obra pintándonos una realidad dolorosa.

En esta parte de la tesis, comprendemos mejor ahora las coordinadas temporales que *Tawq al-Ḥamāma* encubre. La disposición fragmentada del tiempo: presente, pasado, futuro en un vaivén, corresponde a la ideología de la epístola hazmiana que además de la poesía, contiene las anécdotas (nawādir o tarā’if) en que el individuo se integra muy bien en su sociedad. Recordemos que sobre los espacios y en función de los tiempos y las actividades, sí que se realiza una separación bastante general de los sexos. Esta separación puede ser absoluta (baños) o de mayor frecuencia (casa). Pero aun en los lugares públicos se da una promiscuidad controlada donde la separación de los sexos se hace efectiva por el porte del velo.

Como acabamos de mencionar en el capítulo IV de nuestra investigación, Ibn Ḥāzm se había interesado al principio de su obra a las diferentes imágenes negativas de la mujer. Había personajes femeninos estereotipados por la sociedad andalusí: el texto nos ha resaltado las chicas controladas cuya adolescencia, ha sido confiscada, sin olvidar la sicosis de la virginidad y cómo la sociedad de aquella época la concebía como meta de perfección.

En cuanto a las esposas pues, han desfilado las legítimas luego las esposas en la poligamia, posteriormente las concubinas; también hemos visto mujeres libres recluidas, madres con hijos varones respetadas a ejemplo de *al-Dalfā'*, la esposa del Mansor y también esclavas del placer. La mujer más respetada de todas era la madre; las mujeres menos apreciadas, eran la viuda, la divorciada y la prostituta debido esto a la libertad de que disfrutaban.

Este texto nos ha reexpedido además de éstas, mujeres sometidas muy mal representadas que sufren la injusticia. Hemos notado eso en la historia de la *yāriya* de Yaḥyà ibn Moḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abbās ibn Abī 'Abda que su señora la vendió como la más barata mercancía cuando descubrió que ésta se enamoraba de su hijo. Hemos visto también en este capítulo cuatro que 'Ubayd- Allāh ibn Yaḥyà al- Azdī conocido por Ibn al-Yazīrī, prostituyó a sus mujeres legítimas, anda haciendo compraventa con el honor. Se cita también el caso de una esclava que se presentó ante el Mansor para ver si la compraba, recitando unos versos amatorios en honor a su amada Sobḥ, pero el efecto que produjo fue el contrario, pues el Mansor, indignado, mandó matarla.

Este capítulo dedicado a las imágenes femeninas negativas ha revelado que en el capítulo diez y siete del *Tawq*, la mujer se presenta como un ser apasionado solamente por el sexo: «*Tienen el pensamiento desocupado de todo lo que no sea la unión sexual y sus motivos*». De las imágenes negativas hemos podido captar la que solicitaba al hombre y él rechazaba su pecado poniendo su dedo sobre la candela y seguía así hasta la aurora con el dedo índice desprendido por el fuego. La pasión sexual femenina como fenómeno que era de moda en aquella época, inquieta Ibn Ḥazm quien reconoce que no puede explicarlo pero lo denuncia fuertemente en su *Collar* en el capítulo veinte nueve cuando pone el acento específicamente sobre la condena de la prostitución de las esclavas: «*Si vuestras esclavas prefieren vivir castamente, no les obliguéis a prostituirse*».

Esta investigación del *Tawq* nos ha permitido resaltar también otras mujeres negativas como hemos podido notar en el capítulo diez y nueve de la epístola en que descubrimos otro mal que carcome el ser femenino: su recelo, su duda y sus celos. Cuando son excesivos pueden llevar a la muerte como ocurre a la esclava Qatr al-Nadà (gota del rocío) que mata a su amado Marwān ibn Aĥmad ibn Huḍayr.

Hemos visto en el capítulo cuatro de la investigación prostitutas, destructoras, engañosas, incultas, hasta las viejas han tenido un perfil negativo porque simbolizan la destrucción, se sienten inútiles en la sociedad, por esto se obstinan en quedar activas y van hasta ligarse con el demonio. Podemos afirmar que en el *Tawq*, esta imagen que no es más que una convención social difundida en al-Andalus y que está expuesta con el objetivo de despreciar, desvalorizar y maltratar a las mujeres, su objetivo hazmiano es educador al final.

En nuestra búsqueda de otros diferentes perfiles de las mujeres en *El collar* de Ibn Ĥazm, nos hemos detenido en este capítulo cuatro de la tesis, para reconocer que Abū ‘Alī después de expedirnos figuras negativas estereotipadas por su sociedad, se ha acercado a la psicología de sus personajes femeninos cuando ha examinado a fondo su comportamiento y temperamento así como su instinto. Nos ha marcado el comportamiento enfermizo de la mujer que seguía a Ibn Sahl al –Hāyib el hermosísimo cuando se paseaba por Sicilia, esta mujer tras él iba y cuando se alejó se puso a besar las huellas de su paso. Además de eso nos ha propuesto un contra discurso y revelado modelos de resistencia a un sistema ancestral con una estricta dominación masculina.

La epístola de Ibn Ĥazm traspasa el simple ejercicio literario o artístico para volcar en sus líneas sus propias frustraciones, su experiencia personal, sus deseos íntimos y su discurso de denuncia, por lo que su obra deja de ser un mero género de ficción o de entretenimiento para convertirse en una llamada de atención a la sociedad. El capítulo cinco de nuestra investigación nos ha dejado ver, que el espejo unitario y negativo de la mujer se rompe y no tarda Ibn Ĥazm a exponernos otros rostros autores del cambio y la restauración. Este autor era optimista frente a la mujer y nos ha explicado que el puente sobre el cual la mujer negativa pasa al reconocimiento y a su recuperación era el perdón.

Nos ha exportado una imagen femenina idealizada por la poesía en general, y luego la mujer en este capítulo se atrevió a tomar la palabra y a partir de ese momento a expresarse, adquirir un cierto poder y un notorio respeto. De todo lo dicho se destaca una reconsideración latente del estatuto femenino en la obra de Ibn Hâzm. Hemos podido dejar destacado que el objetivo de este alfaquí ha sido corregir esta concepción, es porque ha afinado y enderezado la imagen de la mujer desde la juiciosa, la modesta, la leal, quien guarda el secreto, la honesta, hasta llegar a la mujer casta al final de su *Tawq*.

Este trabajo nos ha permitido constatar que las mujeres de ‘Abū ‘Alī han gozado del privilegio más alto que pueda ser concedido a un ser humano: el de recibir un mensaje de Allá, similar al que han recibido los profetas. Este alfaquí nos informa que ocurrió eso a la madre de Abraham, a María la madre de Jesús y a la madre de Moisés. Eso evoca una consagración teológica del estatuto de la mujer por parte de este autor.

En cuanto a lo que concierne el capítulo sexo de nuestra investigación, pues nos ha permitido comprender mejor que los personajes femeninos de Ibn Hâzm no eran pasivos a pesar de que el trabajo estaba integrado activamente por los hombres en la España musulmana. *El collar de la paloma* nos ha permitido entrever actividades femeninas interesantes, había por ejemplo: al-Dallāla: (corredora de objetos), al -Māšita: (peinadora), al-Nā’îha: (plañidera), al-Muġanniya: (cantora), al-Kāhina: (adivinadora), al-Mustajiffa: (mandadera), al-nāsija (la copista), la secretaria y la aplicadora de ventosas. A partir de eso podemos afirmar que había actividades femeninas que no se limitaban solamente al arte musical y sexual.

Estos oficios permitían el contacto comunicativo con la gente y desde entonces la mujer se expresaba, se imponía como ser y como individuo útil. Su independencia económica le permitía la independencia moral y social. El análisis del perfil femenino que aparece en el capítulo sexo de la investigación, caracteriza -como lo hemos constatado- la imagen de la mujer, su comportamiento y actitudes, con una serie de conceptos y adjetivos negativos: charlatana, mentirosa, malvada, prostituta y incoherente. De *Tawq al-Ĥamāma* comprendemos mejor ahora de que se trata de un bombardeo de mensajes que hasta cierto punto reproducen el modelo cultural hegemónico de la sociedad andaluza del siglo XI.

Hemos podido averiguar con el análisis del lenguaje que la mujer se presenta como vengativa, mala se asocia a las características negativas de una serpiente: por inspirar misterio y desconfianza. Para averiguar si existe un lenguaje positivo acerca claramente de la mujer, hemos dividido el corpus en adjetivos, sustantivos, adverbios, después hemos averiguado donde reside el pesimismo o su contrario el optimismo en esta misma obra. Los sustantivos no hacen más que reforzar la figura positiva aspirada en el *Tawq*, con 75 por ciento.

Los adjetivos sacados del texto cordobés, como lo hemos mencionado antes, en su totalidad atienden al optimismo es decir 85,36 por ciento. Los verbos estudiados en la obra que optan por una aspiración positiva de la mujer llegan a 64 por ciento. Tras el estudio del *Tawq*, hemos podido extraer que el perfil positivo lo importa sobre el negativo. A partir de entonces, consideramos eso como una desmitificación de la imagen andalusí acostumbrada sino es a la claustración y las intrigas, pues a las veladas y al libertinaje. Este análisis confirma la imagen dominante de las mujeres, como seres confiados que la concepción social de la época quiere exportar como maléficos cuya identidad es totalmente negativa.

El interés que *El collar* nos aporta, a nosotros lectores del siglo XXI, es esta voz alta que nos surge de un discurso cordobés diez siglos antes, resolviendo el problema de la desigualdad y toda la polémica de los derechos de las mujeres poniendo a hombres como a mujeres en el mismo pie de igualdad en cuanto al pecado, eso lo tiene dicho Ibn Hâz̄m y no se vuelve de ello en el capítulo veinte nueve de su *Collar*. Este trabajo nos ha permitido comprender el fin educador de Ibn Hâz̄m en su *Collar*. Para él, el amor no es una pasión trágica, es el fruto de una sociedad refinada porque su fin último es la felicidad, que resulta de la unión entre el goce y la contemplación, el mundo natural y espiritual:

*«¿Quién es el hombre que tiene la vida más feliz?
[...]un hombre musulmán que tenga una mujer musulmana,
con medios bastantes para vivir, que se gustan él a ella y ella a él;
que no nos conozca y a quien no conozcamos».*

En *Tawq al-Ĥamāma*, Abū ‘Alī se dirige a concienciar a la propia mujer sobre su situación, para ella la liberación no puede venir más que de adquirir un conocimiento y un reconocimiento profundos del estado de la sociedad y de la mujer misma como ser humano. Después de este recorrido, podemos responder a las preocupaciones planteadas en la problemática: *El collar* desarrolla la emancipación de la mujer y está contra su servidumbre. Al final exponemos dos elementos que nos han retenido en ese trabajo y que dejamos como otros campos de estudios. El primero es que Abū ‘Alī se preocupó mucho de las mujeres pero no tenemos ninguna información de su esposa a pesar de que al final de su epístola nos habló de manera muy vaga de su familia. El segundo es que Ibn Ĥazm no se había referido ni una vez a la mujer mozárabe, cristiana y judía en su obra, a pesar de que formaban parte del género femenino de la época.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DE LAS OBRAS CITADAS

‘ABD AL-ĤAMĪD, M. ‘Ī. (1982). *Ta’rīj al ‘ilm fī al-Andalus*. El Cairo: Dar l- ‘Ilm.

‘ABD ALLĀH, Y. (1974). *Maṣādir al- Bakrī wa manhaŷuhu al-ŷugrāfī*. Al-Dawḥa: Dār al-‘Ulūm.

‘ABD AL-KARĪM, G. (1972). *Terminología geográfico-administrativa histórica e político-cultural de al-Andalus en el "Mu‘ŷam al Buldān" de Yaqūt al-Karīm*. 2ª ed. Sevilla: Universidad de Sevilla.

ABŪ ‘ABD ALLĀH MOĤAMMAD, I.‘A. I. ‘A.(1985). *Itāb al-Kitāb*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif.

ABŪ ‘ALĪ, I. Ĥ. (1948). *Ŷamharat Ansāb al-‘Arab*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif.

-(1957). «Ŷamharat anssāb al-‘arab», (linajes árabes) Trad. y Ed. Terés. E. Al-Andalus, XXIII, 55-111 y 337-369.

ABŪ L-‘ABBĀS AĤMAD BNU YAĤYÀ, W. (1908). *Al-Mi‘yār al- mu‘rib wa-l-ŷāmi‘ al- muġrib ‘an fatāwī ahl ifrīqiyya wa-l- Andalus wa-l- Maġrib*. Rabat: Archives Marocains.

ABŪ L- WALĪD MUĤAMMAD, I. R. (1926). *Bidāyat al- muŷtahid wa nihāyat al- muqtaṣid*. (Traducción de la parte relativa al matrimonio y al repudio), *Du mariage et de sa dissolution* LAÏMÈCHE, A. Alger: Casbah EDS.

ABŪ MARWĀN ĤAYYĀN IBN JALAF, I. H. (1964-1973). *Al-Muqtabis min anbā' ahl al-Andalus*. Beirut: Ediciones MAKKI Aĥmad, 2^aed. El Cairo: DAYF.

ABŪ RUB, M. (1990). *Poésie galante*. Paris: Asfar.

AGUIRRE DE CÁRCER, L. F. (1961). «Los diccionarios biográficos como fuentes para el conocimiento del mundo jurídico de al-Andalus: características y reflexiones», Juan Martos Quesada, 45-64.

AL -ALBĀNĪ, N. (1952). *Ādāb al-zifāf fī l- sunna al- muttāhara*. Damasco: Maktabatu Tawfiqiyah.

AL -'AMRĀWĪ, I. (1992). *Tuĥfat al-malik al-'azīz bi-mamlakat Bārīz*. Trad. Barbulesco. L. bajo el título de *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*. Paris: L'Aube.

ALARCÓN, M. (1956). *Al-Furtuṣī, Lámpara de los Príncipes*. Madrid: Instituto de Valencia de don Juan.

AL-AṢFAĤĀNĪ, A. (1957-1962). *Kitāb al- aġānī*. Beyrout: Dār al-Ṭaqāfah.

AL-BUJĀRĪ, M.B.I.B.I.B.M. (1910). *Saĥīĥ*, 2 vols., El Cairo. Ed & Trad. Houdas O. Marçais. W.

AL-DĀBBĪ, M. (1885). *Buġyat al-multamis*. Madrid: BAH.

AL-ĠAZĀLĪ, M. b. M. (1953). *Le livre des bons usages en matière de mariage*. Trad. De BERCHER Léon et de BOUSQUET Georges, Paris: Maisonneuve.

AL-ĤUMAYDĪ, M. (1953). *Ādwat al-Muqtabis*. El Cairo : Ed. M. Ibn Tāwīt.

AL-MAĤASNĪ, K. (1963). *Al -Ma'arrī abū l- 'alā'*. Beirut: Dar al-Ma'ārif.

AL-MAQARRĪ. A. (1940). *Azhāra riyād fī ajbār i'yāz*. El Cairo: Dār al-Ma'Āṭir.

-(1968). *Nafh al-tīb min ġusn al-Andalus al-ratib wa đikr wazīriha Lisān al-Dīn Ibn al-Jatīb*. Beyrouth: Dar Sadir. Ed. I. ‘Abbās.

AL-NUSAYBĪ, I.H. (1965). *Sūrat al- ‘ard*. Beirut: Dār al- Ĥayāt.

AL-QĀSIMĪ, S. E. (1979). *Ibn Ĥazm Tawq al- Ĥamāma*. Casa blanca: Dār Buslāma.

AL-SA‘ĪD, ‘A. A. S. (1962). *Tārīj al-muslimīn wa tārījihim fī al-andalus min al fatĥ al ‘arabī ĥatta suqūt al jilāfa fī qurtuba*. Beirut: Dār al-Ma‘ārif.

AL-SAYRAFĪ, H. K. (1950). *Ibn Ĥazm, Tawq al-Ĥamāma*. El Cairo: Dar al-Ma‘ārif.

AL-ŠUBĀŠĪ, M. M. (1968). *La littérature arabe en Europe*. Le Caire: Dar al-Ma‘ārif.

AL-SUYŪTĪ, A. (1978). *Nuzhat l-yūlasā’ fī aš‘āra l-nisā’*. Beirut: Al-munaŷŷid.

-(1980). *Nuzhat al- yūlasā’ fī aš‘āra l-nisā’*. Beirut: Dār al- kitāb al-ŷadīd.

AL-FORFOŠĪ, M. (1959). *Al- Ĥawādiṭ wa-l-Bida’*. Túnez: Al- Ṭa‘ālibī.

AMALDEZ, R. (1990). *El collar de la paloma del alma. Amor sagrado y amor profano en la enseñanza de Ibn Hamz y de Ibn Arabi*. Madrid: Hiperión.

AMESTOY, A. L. (1978). «Método para el estudio estructural de la obra narrativa», *Megafón*, n° 7, junio, Buenos Aires, 117-139.

AMĪN, A. (1966). *Žuhr al- Islām*. El Cairo: Maktabat al- Nahda -l- Maṣriyya.

ARIÉ, R. (1983). *España musulmana, siglos VIII-XV*. Barcelona: Labor.

-(1985). «Aspects de l'Espagne musulmane, Histoire et Culture» Revue de l'occident musulman et la méditerranée N° 40, 2^{ème} semestre, Paris, 126-133.

ASÍN PALACIOS, M. (1901). *Al-Ġazal: Dogmática, moral, ascética. Prólogo de Marcelino Menéndez Pelayo*. Zaragoza: Comas Hnos.

-(1907). *La indiferencia religiosa en la España musulmana según Abenhazam, historiador de las religiones y de las sectas*. Madrid: Impr. Ibérica.

-(1909). *La polémica anticristiana de Mohamed el Caisi*. New York: Protat Freres.

-(1912). *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*. Madrid: Impr. Ibérica.

-(1927-1932). *Abenhazam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid: Real Academia de la Historia.

-(1931). *El Islam Cristianizado Estudio del «Sufismo» a través de la obra de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Plutarco.

-(1941). *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa Calpe.

-(1944). *Contribución a la toponimia árabe de España*. Madrid: Instituto Benito Arias Montano.

-(1961). *Los caracteres y la conducta*. Madrid: Maestre.

ASTHOR, E. (1965). «Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux X et XI siècles», *Annales Économies Sociétés Civilisations*, XX, 664-679.

ÁVILA, M. L. (1985). *La sociedad hispanomusulmana al final del Califato: (aproximación a un estudio demográfico)*. Madrid: Instituto de Filología, Departamento de Estudios Árabes.

- BACHELARD, G. (1978). *La poétique de l'espace*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BAKHTINE, M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. Paris: Gallimard.
- (1984). *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard.
- BARBOUCHE, A. (2006). «Al –Mar'a fī Fawq al-Ĥamāma, Rašafāt Ibn Ĥazm al-andalusiyya», *Maʿallat al-'Ibdā' wa l-'Ulūm al-insāniyya*, n^o 59, v.15, febrero, 106-111.
- BAREIRO, S. R. (1974). «Noción del personaje en Hijo de hombre. Nueva Narrativa Hispanoamericana», *Madrid*, n^o 4, 69-74.
- BARKAI, R. (1984). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)*. Madrid: Rialp.
- BARREAU, H. (1996). *Le temps*. Paris : Presses Universitaires de France.
- (1980). «Niveaux sémantiques de la notion du personnage dans les romans de Roa Bastos. Littérature latino-américaine d'aujourd'hui», *Colloque de Sérisy, Union Générale d'Éditions, Paris, Collection 10/18, n^o1376*.
- BARRENECHEA, A. M. (1980). «La literatura fantástica: función de los códigos socioculturales en la constitución de un género. Texto contexto en la literatura iberoamericana», *Madrid*, 11-19.
- BARTHES, R.; REMAS, A. J. (1974).«Análisis estructural del relato», *Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 3^a ed.*
- BARTHES, R. (1977). *Introduction à l'analyse structurale des récits*, in *Poétique du récit*. Paris: Seuil.

BASTAWI, M. R. (2001). *Vestidos femeninos en Lisan al –‘arab de Ibn Manşūr*. In. MARÍN, M. *Tejer y vestir: de la Antigüedad al Islam*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BENABOUD, M. (1984). «El papel político y social de los ulemas en Al-Ándalus durante el período de los Taifas», Cuadernos de Historia del Islam, N^o.11, 1- 46.

-(1986).«La caída de Córdoba según las fuentes andalusíes». Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía. Entre Oriente y Occidente, Córdoba, 131-165.

-(1994). «La sociedad y la literatura andalusíes durante el período de los taifas», Foro Hispánico, la sociedad andalusí y sus tradiciones literarias, Groningen, N^o.7, Octubre, 122-165.

BENAISA, B. (1999). « La femme arabo-andalouse et judéo-espagnole du XI^{ème} siècle au fil de l'épître Tawq al-Hamâma d'Ibn Hazm de Cordoue », Études magrébines, n^o 10, pp.3-18.

BENKHEIRA, M. H. (1997). *L'amour de la loi, Essai sur la normativité en islâm*. Paris: PUF.

-(2002). «Moralisation et politique du sexe dans l'islam médiéval», *Religion et sexualité*, J. Maître, G. Michelat , Paris, L'Harmattan, 231-236.

BENSMAN, A. (1987). *Symbole et Idéologie*. Rabat : Média Productions.

BENZAKOUR-CHAMI, A. (1992). *Images de femmes, regards d'hommes*. Casablanca: Éditions Wallada.

BLACHÈRE, R. (1966). *Histoire de la littérature Arabe des origines à la fin du XV^e siècle*. Paris : Sorbonne.

BNU 'ANAS, M. (2004). *Al-Muwatta'*. Le Caire: Dar el kutub al 'ilmiyya. Int. Trad. Notes y commentaires de Mohammad Diaho.

BNU HANBAL, A. (1995). *Al-Musnad*. El Cairo: Dar al-Hadith.

BOBES, N. M. C. (1993). *La novela*. Madrid: Editorial Síntesis.

BOGDANOVIC, D. (1975). *Al-Zahiri de Samarkand, le livre des sept vizirs*. Paris: Sindbad.

BOSCH VILA, J. (1978). «El siglo XI en al-Andalus. Aspectos políticos y sociales. Estado de la cuestión y perspectivas», *Actas de las Jornadas de Cultura árabe e islámica*, 181-183.

BOSSIS, M. (1984). «La notion de personnage dans les romans de George Sand », *Travaux de l'Université de Toulouse-le-Mirail, Actes du IV^e Colloque du S.E.L. 1-3 décembre 1983*, Toulouse, Presses universitaires de Toulouse - Le Mirail, 1984, p. 301-310.

BOUHADIBA, A. (1979). *La sexualité en Islam*. Paris: P.U.F.

BOURDIEU, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris : Librairie Droz.

- (1998). *La domination masculine*. Paris: Seuil.

BOURNEUF, R. ; QUELLET, R. (1985). *L'univers du roman*. Paris: Presses universitaires de France.

BOUSQUET, G. H. (1953). *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*. Paris: Maisonneuve.

-(1966). *L'éthique sexuelle de l'Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose.

BREMOND, C. (1973). *Logique du récit*. Paris: Gallimard.

CAHEN, C. (1972). *El Islam desde los orígenes hasta el comienzo del imperio otomano*, Barcelona: Crítica Editorial.

CALLE-GRUBER, M. ; ZAWISZA. E. (2000). *Para textos. Études aux bords du texte*. Paris: L'harmattan.

CARVAJAL, M. L.(1852). *Historia de la rebelión y el castigo de los moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Edición digital a partir de la Biblioteca de Autores Españoles: historiadores de sucesos particulares, tomo I, Rivadeneira.

CASTELLO MOXO, F. (1976): «Descripción nueva de Córdoba musulmana. Traducción y notas», *Anuario de Filología*, 2, 123-153.

CASTRO, A. (1948). *España en su historia: Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Editorial Losada

- (1983). *España en su historia: cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Editorial Crítica.

CHALABI, S. I. (1978). *Al-bay'a al-andalusiyya wa aṭarihā fī šī'r mulūk al-tawā'if*. Le Cair: Dar nahda masriyya.

-(1985). «Ibn Hazm et l'amour courtois ». *Revue de l'occident musulman et la méditerranée* N° 40, 2^{ème} semestre, Paris,78.

CHALMETA G. P. (1975). *Concesiones territoriales en al-Andalus: hasta la llegada de los almorávides. Cuadernos de historia*. Madrid: CSIC.

- (1983). *Ibn al-'Attār: Formulario notarial Hispano-árabe*. Madrid: Ed. Corriente, F.

-(1995). *Componentes diferenciadores de la cultura andalusí. Cultura y culturas en la historia*. Salamanca: Universidad.

CHEBEL, M. (1993). *L'imaginaire arabo-musulman*. Paris : P.U.F.

-(1998). « Mères, sexualité et violence », *Être femme au Maghreb et en Méditerranée. Du mythe à la réalité*. Sous la direction d'Andrée Dore-Audibert et Souad Khodja. Paris: Karthala.

-(2003). *Encyclopédie de l'amour en Islam*. Paris: Payot.

CIPLIJAVSKAITĒ, B. (1988). *La novela femenina contemporánea*. Barcelona: Anthropos.

COLIN, G.S. ; PROVENÇAL, L. (1940). *Un manuel hispanique de Hisba, traité d' Abū 'Abd Allāh Muḥammad b. Abī Muḥammad al- Saqqāṭī de Málaga*. Texte arabe Publié avec une introduction, des notes linguistiques et un glossaire. Paris: Sorbonne.

CORTÉS, J. (1980). *Edición preparada de El Corán*. Madrid: Editora Nacional.

CROS, E. (1986). *Literatura, ideología y sociedad*. Madrid: Gredos.

CRUZ, H. M. (1979). «El pensamiento de Ibn Hazm y el encuentro de culturas en la España musulmana del siglo XI», *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval*, Madrid, 312-335.

DAYF, Š. (1955). «Funūn al- adab al- 'arabī: al- fann al- ġinā'ī», *Colección n° 2: al- Riṭā'*, El Cairo, pp.23-56.

DE LA PUENTE, C. (2007). *Mujeres cautivas en la tierra del Islam*. Madrid: CSIC.

DELCAMBRE, A. M. (2003). *L'islam des interdits*. Paris: Descellée de Brouwer.

DELLA GRISA, R. (1976). «La crítica literaria y el problema de la deshumanización», *Megafón*, Buenos Aires, n° 4, diciembre, 39-43.

DEL PRADO, J. (1984). *¿Cómo se analiza una novela?* Madrid: Editorial Alambra.

DE LOPE, M. (1978). «Le statut idéologique de la lecture. L'idéologie dans le texte», *Actes de II Colloque du Séminaire d'Études Littéraires*, Toulouse, 133-138.

DERRIBA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

DOZY, R. (1982). *Historia de los musulmanes de España hasta la conquista de Andalucía por los almorávides 711-1110*. Madrid: Trad. Ed. F. de Castro.

DUCROT Y TZEVEVA, O. T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris: Éditions du Seuil.

DUFOURCQ, C. E. (1990). *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*. Madrid: Temas de hoy.

ELIADE, M. (1965). *Le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.

ELIADE, M. ; COULIANO, L. (1990). *Dictionnaire des religions*. Paris: Plon.

EPALZA, M. (1989). «La mujer en el espacio urbano musulmán». In. VIGUERA, María J. *La mujer en el al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales: actas 5ª Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid; Sevilla: Universidad Autónoma; Editoriales Andaluzas Unidas, D.L., 53-61.

ESCARPIT, R. (1970). *Le littéraire y le social. Éléments pour une sociologie de la littérature*. Paris: Flammarion.

ESQUERRO, M. (1983). *Fiction et réalité*. Paris: Cérisy Publication.

-(1984). *Théorie et fiction. Le nouveau roman hispano-américain*. Montpellier: Éditions du Centre d'Études et de Recherches Sociocritiques.

ES-SA'DAYĪ, N. (1980). *La face cachée d'Ève*. Trad. *The Hidden Face of Eve*. Londres: Zed.

FĀRŪQ, S. (1968). *Tawq al- Ĥamāma* .Beirut: Maktabat al- Ĥayāt.

FEKKAR, Y. (1979). « La femme son corps et l'islam dans le Maghreb musulman en 1979 », *Annuaire de l'Afrique du nord*, XVIII-, Paris, C.N.R.S, 139-156.

FIERRO, M. I. (1982). «Mujeres hispano-árabes en tres repertorios biográficos. Yādwa, Sila, y Buġya, s. X-XI», in *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico*. Madrid: Universidad Autónoma, 177-182.

GADANT, M. (1991). «Le corps dominé des femmes, réflexions sur la valeur de la virginité», *Revue Internationale de Recherche et de Synthèse en sciences Sociales*, n°99-100, Paris, L'Harmattan, 46-65.

GARAUDY, R. (1987). *El Islam en Occidente. Córdoba, capital del pensamiento unitario*. Madrid: Breogan.

GARCÍA GÓMEZ, E. (1951). «Un precedente y una consecuencia del Collar de la paloma», *Al-Andalus*, XVI, 78-89.

-(1956). «La lírica hispano Árabe y la aparición de la lírica romántica», *Al-Andalus*, XXI, 303-33.

-(1967). *Anales Palatinos*. Madrid: Cátedra.

-(1971). *El Collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes*. Con un prólogo de J. Ortega y Gasset. Madrid: Alianza editorial.

-(1979). *Ibn Hazm de Córdoba: El collar de la paloma*. Madrid: Alianza.

GARCÍA GÓMEZ, E. ; LÉVI-PROVENÇAL, E. (2009). *El siglo XI en primera persona. Las memorias de Abd Allah, último rey zirí de Granada destronado por los almorávides (1090)*. Madrid: Alianza.

GARDET, L. (1954). *La cité musulmane: vie sociale et politique*. Paris: Gallimard.

-(1967). *Lexique sociologique des Arabes, sexualité, parenté, groupe, antagonistes sociaux, richesse et pauvreté, gloire, qualifications morales*. Paris: F. Maspero.

-(1977). *Les hommes de l'Islam*. Paris: Gallimard.

GARULO, T. (1985). *Dīwān de las poetisas andaluzas de al-Ándalus*. Madrid: Ediciones Hiperión.

-(1998). *Dīwān de las poetisas de Al-Ándalus*. Madrid: Hiperión.

-(1998). *La literatura árabe de Al-Ándalus durante el siglo XI*. Madrid: Hiperión.

GENETTE, G. (1969). *Figures II*. Paris: Éditions du Seuil.

-(1972). *Figures III*. Paris: Éditions du Seuil.

GOLDMAN, L. (1964). *Sociologie de la littérature*. Paris: Gallimard.

GONZÁLEZ PALENCIA, Á. (1928). *Historia de la literatura arábigo-española*. Barcelona: Lábor.

GONZÁLEZ, J. E. (1993). «El drama humano es la búsqueda obsesiva del poder», *El país*, Suplementos Libros, 14 de agosto, 23-42.

-(1982). «La escritura como rebelión». Entrevista con Augusto Roca Bastos, *Quimera*, Barcelona, sep., 233-264.

GONZALVO, L. (1904). *La mujer musulmana en España*. Madrid: Livre Espagnol.

GUAIÑO, C. S. (1983). «Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Introducción». *Actas de las Segundas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, Madrid, Universidad Autónoma, 7-8.

GUICHARD, P. (1976). *Al-Andalus estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona: Barral.

-(1976). *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulmane*. Paris: Mouton.

GURÁIEB, J. E. (1950). *Al-Muqtabis de Ibn Ḥayyān. Historia de España*. Buenos Aires: Publicaciones Universitarias.

GURMENDEZ, C. (1985). «El amor y la historia», *Estudios sobre el amor*, *Revista de Occidente*, Madrid, 166-201.

HAMON, P. (1977). «Pour un statut sémiologique du personnage », en Poétique du récit, Paris, Éditions du Seuil.

-(1983). *Le personnel du roman. Le système des personnages dans les Rougon-Macquart d'Émile Zola*. Genève : Doz.

-(1984). «Le personnage en question», Actes du IV Colloque du S.E.L., Publications de l'Université de Toulouse –Le-Mirail, 326-332.

-(1986). «Héros, Héraut, hiérarchies», Le personnage en question. Service des Publications de l'Université de Toulouse-le Mirail, Actes du IV^{ème} Colloque du S.E.L., Toulouse, 1-3 décembre, 387-398.

HAMMOUTI, A. (2000). *La production romanesque: texte, intertexte*. Oujda: Publications de la Faculté des Lettres.

HATĪ, F. (1978). *Tārīj al- 'Arab*. Beirut: Dār al- Farābī.

ĤĀŶŶĀŶĪ. H. (1988). *Tawq al-Ĥamāma fī al 'ulfati wa-l-'ulaf*. Al-Jazāir: Al- Mu'assasa al-wataniyya lil-funūn al-matba'iyya.

HEIDEGGER, M. (1989). *El ser y el tiempo*. México: FCE.

HORVÁTH, K. (1998). «Le personnage comme acteur social», Palimpszeszt, Sofia, n°11, Julio, 65-72.

HOUDAS, O.; MARÇAIS, W. (1977). *Saḥīḥ al –Bujārī. Les Traditions islamiques*. Le Caire – Paris : École des langues orientales vivantes.

HUSSERL, E. (1955). *Logique formelle et logique transcendante*. Paris: Trad. S. Bachelard, PUF.

IBN AL-ABBĀR, A. 'A. (1963). *Al-Ĥulla ṣayyara*. El Cairo: Mu'nis Eds.

IBN AL-FARĀDĪ. A. w. 'A. B. M. (1891-1892). *Tārīj 'Ulamā' al-Andalus*. Madrid: Ed. Codera. F. y Ribera. J.

IBN AL-JATĪB. L. (1956). *A'māl al-a'lām*. Beirut: Ed. Lévi- Provençal.

IBN AL-QŪTIYYA, M. I. 'U. (1968). *Tārīj Iftitāh al- Andalus*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif.

IBN BAŠKUWĀL. J. I. 'A. I. m. (1882-1883). *Kitāb al-šila*. Madrid: Ed. Cordera. F. y Ribera. J.

IBN DHIYYA, M. (1968). *Al –mutrib min aš'ār al- mağrib*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif.

IBN HĀBIB, M. (1973). «Alqāb al-šu'arā' wa-man yu'raf min-hum bi 'ummihi ». *Nawādir al-majtūtāt*, n^o 5. El Cairo, 2^a ed , 297-328.

IBN HĀZM, A. (1974). *Naqt al-'Arūs*. Valencia: Ed. SEYBOLD. Y Trad. SECO.

IBN 'IDĀRĪ, M. (1930-1967). *Kitāb al-Bayān al- Muğrib fī ajbār al- Andalus wa l-Mağrib, III, IV y V*. La primera edición es francesa y la segunda es libanesa. Paris: Ed. E. LÉVI-PROVENÇAL, Beirut: Ed. I. 'ABBĀS.

IBN JALDŪN, 'A. (1957). *Al- Muqaddima*. El Cairo: Dār al-'Ilm.

-(1966). *Al-Muqaddima*. El Cairo: Dār al-'Ilm.

IBN MANŠŪR, M. I. M. (1966). *Lisān al -'Arab*. Beirut: Dār al-Sādir.

-(1977). *Introducción a la Historia Universal. Al-Mugaddimah*. México: Fondo de Cultura Económica.

IBN MARZŪQ AL- TILIMSĀNĪ, M. (1981). *Al-Musnad al-sahīh al-ḥasan fī ma'āfir wa-mahāsīn mawlāna*. Alger: Casbah Eds.

IDRIS, H. R. (1970). «Le mariage en Occident musulman d'après un choix de fatwas médiévales extraites du Mi'yār al-Wanšārīsī», *Studia Islamica* XXXII 5, 157-167.

-(1972-1974-1978). «Le mariage en Occident musulman», estudio de las fetwās recogidas por al-Wanšārīsī sobre temas matrimoniales, entre los cuales existen unas cuantas cordobesas de los siglos IX-XI, *R.O.M.M.*, N^o 12, 45-62; 17, 71-105 y 25, 119-138.

'IYĀD, M. (1981). *Tartīb al-madārik wa taqrīb al-masālik li-ma'rifat a'lām madhhab Mālik. Casa Blanca: Maktabat Āl Sa'ūd.*

JACCARD, P. (1960). *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours.* Paris: Payot.

-(1961). *Histoire sociale du travail de l'antiquité à nos jours.* Paris: Seuil.

JALIS, S. (1966). *La vie littéraire a Séville au XI siècle.* Alger: Sned.

JOUVE, V. (1992). *L'Effet-personnage dans le roman,* Paris: Presses Universitaires de France.

JULIANO, D. (1992). *El juego de las astucias, mujer y construcción de modelos sociales alternativos.* Madrid: Horas y horas.

JUNG, C. (1984). *Recuerdos, sueños, pensamientos.* Barcelona: Seix Barral.

KAHHĀLA, A. (1959), (2^{da} edición 1982). *A' lām al-nisā' fī 'ālammay al-'arabe wa l-Islām.* Beirut: Dār al-Risāla.

KHALIS. S. (1966). *La femme dans la société arabo-andalouse. La femme de la āmma; la femme dans la classe aristocratique; la femme libre; la femme esclave.* Alger: Les Éditions El Hikma.

-(1966). *La vie littéraire à Séville au XI siècle.* Alger: Casbah Eds.

KHODJA, S. (1980). « Les femmes musulmanes et le développement », *Annuaire de l'Afrique du nord*, XVIII, Paris, C.N.R.S, 127-132.

KRISTEVA, J. (1983). *Histoires d'amour*. Paris: Denoël.

LACARRA, J. M. (1965). «Aspectos económicos de la sumisión de los reinos de taifas (1010-1012 Homenaje a Vicente Vives)», *Universidad de Barcelona*, t. I, 254 -277.

LADERO QUESADA, M. A. (1980). *Historia de Sevilla la ciudad medieval*. Barcelona: Ariel.

LAFITTE-HOUSSAT, J. (1982). *Troubadours et cours d'amour*. Paris: Presses Universitaires de France.

LAFUENTE, E. (1982). *Ajbār ma'ymū'ah*. (Crónica anónima del siglo XI). Madrid: Alcántara.

LAZARÍA, Á. (1989). «Estructura social en al - Andalus durante el período de los Taifas, la cuestión del tribalismo», *Actas del Segundo Coloquio Hispano Marroquí de ciencias históricas*, Granada, del 6 al 10 de noviembre.

LÁZARO CARRETER, F. (2009). *Diccionario de términos filológicos*. Madrid: Gredos.

LEFEBUE, M. J., *Structure du discours de la poésie et du récit*, La Baconnière, Neuchâtel, 1971.

LEUJEUNE, P. (1975). *Le pacte autobiographique*. Paris: Éditions du Seuil.

LOMBARD, M. (1978). *Les textiles dans le monde musulman VIIe-XIe siècle*. Paris: La Haye.

LÓPEZ DE LA PLAZA, G. (1992). *Mujeres andalusíes y delitos religiosos. Al-Ándalus: Mujeres, sociedad y religión*. Atenea: Universidad de Málaga.

MAKKĪ, A. (1977). *Tawq al-Ĥamāma*. El Cairo: Fundación Egipcia de Publicaciones.

- MANTRAN, R. (1982). *La expansión musulmana* (siglos VII al XI). Barcelona: Labor.
- MARCHESE, Á. J. F. (2000). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona: Editorial Ariel.
- MARDGERY, P. (1975). «Alcance en torno a la problemática del narrador», *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, San José, n°1, mayo, 55-82.
- MARÍN, M. (1983). «Onomástica árabe en el-Andalus: 'ism 'alam y kunya», *Al-Qantara*, IV, 131-149.
- MARÍN, M. (1989). «Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del califato de Córdoba». In *La mujer en al-Andalus Reflejos históricos de actividad y categorías sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, 225-265.
- MARTÍN, J. L. (1989). *La edad media en España, el predominio musulmán*. Madrid: Anaya.
- MARTÍNEZ, B. F. (1981). «Representación y ficción», *Revista Canadiense de estudios Hispánicos*, n°1, otoño, 67-89.
- (1983). *La estructura de la obra literaria*. Barcelona: Ariel.
- MARTÍNEZ GROS, G. (1991). «Le collier de la colombe d'Ibn Hazm. L'homme et l'œuvre: Contradictions», *Antalaya, Revue française d'Études Hispaniques Médiévales*, Numéro1, Printemps, 6-25.
- (1992). *De l'amour et des amants*. Paris: Sindbad.
- MATTAR, A. C. (1987). *La traduction pratique*. Beirut: Dar El Machrek.
- MAYORAL, M. (1990). *El personaje novelesco*. Madrid: Cátedra.
- MERLEAU, P. M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

- MERNISSI, F. (1983). *Sexe, idéologie, islam*. Paris: Tierce.
- METZ, A. (1957). *Al- Ĥadārā -l- ‘Arabiyya fī rābi‘ al- qarn al- hiyrī*. El Cairo: Matba‘at Ŷannat al- Ta’līf wa al-našr.
- MIGUEL CRUZ, H. (1949). *La metafísica de Avicena*, Granada: Publicaciones de la Universidad.
- MINCES. J. (1990). *La femme voilée, l’Islam au féminin*. Paris: Calmann-Lévy.
- MINGOLO, W. (1986). *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- MIQUEL, G. (1970). *La géographie humaine du monde musulman jusqu’au milieu du XIème siècle*. Paris: La Haye.
- MITTERAND, H. (1980). *Le discours du roman*. Paris: Presses Universitaires de France.
- MONJARET, A. (2005). «De l’épingle à l’aiguille : l’éducation des jeunes filles au fil des contes», *L’homme*, Revue française d’anthropologie, n° 173, Paris, A.H.E.S.S., 122.
- MONTELLA, E. (1984). «La condición de la mujer en la Edad Media» Coloquio Hispano Francés, celebrado en la Casa de Velázquez, Madrid, del 5 al 7 de noviembre.
- MOUNIN, G. (1976). *Linguistique et traduction*. Bruxelles: Dessart & Mardaga.
- MOUNIR, A. (1980). *Étude comparée du collier du pigeon d’Ibn Hazm et du traité de l’amour courtois d’André le chapelain*. Avignon: Faculté des lettres et des sciences humaines, Centre Universitaire d’Avignon. Édition Thèse/dissertation.
- MUJICA PINILLA, R. (1990). *El Collar de la paloma del alma*. Madrid: Hiperión.
- MU’NIS, H. (1973). *Ma‘ālim tārij al-mağrib wa-l- andalus*. El Cairo: Dār Matābi‘ al- Mustaqbal.

NYSSSEN, H. (1993). *Du texte au livre, les avatars du sens*. Paris: Nathan.

ORTIZ, L. J. (1927). «Algunos capítulos del Formulario notarial de Abensalmún de Granada», *Anuario de Historia del Derecho español*, IV, 319-375.

OUISSI, A. (1998). *Possession, magie et prophétie*. Paris: Arcantères.

OVIDIO, C. (1982). «Arte de amar y las metamorfosis», *Barcelona, Iberia*, 232-240.

PALACIOS, A. M. (1914). *Abenmasarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

-(1914). *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*. Madrid: Gredos.

PÉJU, P. (1997). *Pour une poétique du conte: en réponse aux interprétations psychanalytiques et formalistes*. Paris: Robert Laffont.

PELLAT, C. (1963). «Les esclaves chanteuses de Ġahiz », *Arabica* X, 121-147.

PERÈS, H. (1953). *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle : ses aspects généraux ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Alger : Publications de l'Institut d'Études Orientales (Faculté des Lettres d'Alger) Tome V.

-(1983). *Esplendor de Al-Andalus*. Madrid: Hiperión.

POLO, V. (1990). *Literatura, pensamiento y libertad*. Murcia: Universidad Eds.

POVEDA, E. T. (2004). *Al-Rāzī la conducta virtuosa del filósofo: traducción, introducción y notas*. Madrid: Disponible en los siguientes sitios web:

-<http://en.wikipedia.org/wiki/Rhazes> Al-Razi en Wikipedia en Inglés: Extensa biografía del Razi en inglés.

-http://perso.wanadoo.es/aniorte_nic/trabaj_medicina_islam.htm

PRIETO VIVES, A. (1926). *Los reyes de Taifas. Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles del siglo XI*. Madrid: Ed. Escuela de traductores de Toledo.

PROVENÇAL, L. E. (1934). «Un document de la vie urbaine et les corporations des métiers à Séville au début du XII^e siècle. Traité de Ibn ‘Abdūn», *Journal Asiatique*, 224-36.

-(1944). *L’Espagne musulmane*. Le Caire : Maisonneuve et Larose. T.I

-(2000). *España musulmana (711-1031): instituciones, sociedad, cultura*. Madrid: Espasa-Calpe.

QĀSIM, A. (1901). *Tahrīr al-mar’a*. Le Caire: Ed. Amāra. M.

RAMÍRES, M. P. (1978). *Tiempo y narración*. Madrid: Gredos.

REAL ACADEMIA, E. (1989). *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*. Madrid: Espasa –Calpe.

RENON, A. (1945). «L’éducation des enfants dès le premier âge, par l’Imam al- Gazali (texte arabe et traduction)», *IBLA VIII*, 57-74.

RIBERA, J. (1925). *La enseñanza entre los musulmanes españoles*. Córdoba: Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

RICCI DELLA, G. (1975). «El estructuralismo y la crítica simbólica», *Buenos Aires, Megafón*, n°1, julio, 73-90.

-(1990). *El texto cautivo*. Madrid: Fundación Colegio del rey.

-(1998). «Cultura oral y literatura ausente», Barcelona, Quimera, n° 61, 38-53.

ROSAS, J. M. (1980). *Intrahistoria y literatura*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad de Salamanca.

ROSENDA, R. (1984). «Sobre la cuestión de la cultura femenina», *Débats* n°7, Marzo, 26-34.

ROUSIER, J. (1959). «La femme dans la société islamique: Droit malikite maghrébin », *Recueils Société Jean Bodin*, 223-236.

RUBIERA, M. J. (1985). «Libertad y esclavitud en el califato de Córdoba», *Actas II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid, pp.565-578.

-(1989). *Oficios nobles, oficios viles*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

SAMANIEGO, F. (1976). «El poder absoluto, vieja pesadilla de la especie humana», *El país*, Madrid, 23 de noviembre, 25-52.

SAMSÓ, J. ; VERNET, J. G. (2000). «El reino nazarí de Granada (1232-1492)», coord. María Jesús Viguera Molíns, Vol. 4, X, 287-322.

SANTILLANA, D. (1919). *Al- Mojtasar o Somario del Diritto malichita di Halil ibn Ishāq* . Milán: Livre Italien.

-(1938). *Istituzioni di diritto musulmana malichita con riguardo anche al sistema sciafita*. Roma: Istituto per l'Oriente.

SAU, V. (1990). *Diccionario ideológico feminista*. Barcelona: Icaria.

SEE, M. (1982). *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldūn et ses contemporains*. Leiden: E.J. Brill.

SIGMUND, F. (1986). *Más allá del principio del placer en psicología de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.

SIMONET, F. J. (1891). *La mujer árabe-española, memoria presentada al IX Congreso Internacional de Orientalistas*. Londres: edición de la Campus Party.

SOBH, M. (1979). *Muqtabis V*. Madrid: Ed. Chalmeta. P.

-(1994). *Poetisas árabe-andaluzas*. Granada: Diputación Provincial.

SORAVIA, B. (1999). «Ibn Hayyan, historien du siècle des Taifas. Une relecture de Dahirah I/2», *Al-Qantara*, 20, 99-117 ;573-602.

-(2004). «Une histoire de la fitna. Autorité et légitimité dans le Muqtabis d'Ibn Hayyan», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 5, 81-90.

SPANG, K. (1986). «Aproximación semiótica al título literario», *Investigaciones semióticas I*, Actas del I Simposio Internacional de la Asociación Española de Semiótica (Toledo 7-9 de junio de 1984), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 531-541.

TACCA, O. (1973). *Las voces de la novela*. Madrid: Gredos.

TALBĪ, R. (1967). *Lexique sociologique des Arabes, sexualité, parenté, groupe, antagonistes sociaux, richesse et pauvreté, gloire et qualification morales*. Paris: Éditions du Seuil.

TERÉS, E. (1957). «Linaje árabe en al-Andalus según la *Ŷamhara* de Ibn Hazm», *Al-Ándalus*, XXIII, 55-111 y 337-369.

-(1964). «Enseñanzas de Ibn *Ĥazm* en la *Ŷadwat al-Muqtabis* de *Al-Ĥumaydī*». *Al-Ándalus*, XXIX, 147-178.

TILLION, G. (1966). *Le harem et les cousins*. Paris: Seuil.

TOMICHE, N. (1916). *Al-Ajlāq wa-l-siyar*. Beirut-Paris: Unesco.

TUALBI, R. (1984). *Les attitudes et les représentations du mariage chez la jeune fille*. Alger: E.N.A.L.

TURKI, A. M. (1978). «Femmes privilégiées et privilèges féminins dans le système théologique d'Ibn Hazm », *Studia Islamica*, (recogida en «Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane. Aspects polémiques»), Paris, 101-158.

VALLICROSA, J. M. M. (1942). *Las traducciones orientales en los manuscritos de la biblioteca Catedral de Toledo*. Madrid: Alianza editorial.

-(1943). «Nuevas aportaciones para el estudio de la transmisión de la ciencia en Europa a través de España», Barcelona, 23 de mayo, Escuela de la Casa Provincial, 124-178.

-(1948). *Le Calendrier d'Ibn al-bannā' de Marrakech*. Paris: Larose.

VALLVÉ, J. (1977). «Sobre demografía y sociedad en al- Andalus siglos VIII-XI», *Al-Andalus*, XLII, 323-340.

-(1980). «Libertad y esclavitud en el Califato de Córdoba», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, p. 565-578.

VAN DIJK, T.A. (1980). *Estructura y función del texto*. México: Editorial Siglo XXI.

VERNET, J. G. (1968). «Anuario de estudios medievales», N° 5, 445-462.

-(1970). «Dictionary of Scientific Biography» I, New York, 413-414.

-(1975). *Historia de la ciencia española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones.

-(1978). *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel.

-(1981). «Historia 16», N^o 64, 80-84.

-(1990). «Boletín de la Real Academia de la Historia», Cuaderno 2, 183-196.

-(1999). *Lo que Europa debe a España*. Barcelona: El Acantilado.

VIDAL, H. (1985). «Narrativa de mitificación satírica: equivalencias socio-literarias», *Revista de Crítica Literaria Latino-americana*, Lima, n^o21-22.

VIGUERA, M. J. (1977). *El Musnad: hechos memorables de Abū l-Ĥasan, sultān de los benimerines*. Madrid: Instituto hispano-árabe de Cultura.

-(1985). «La censura de costumbres en Ibn al-Munāsif», *Actas de las II, Jornadas de Cultura Árabe e Islámica*, Madrid, 598.

-(1989). *La mujer en al-Ándalus, reflejos de su actividad y categorías sociales*. Madrid: Universidad Autónoma.

-(1989). *La mujer en Al-Andalus*. Sevilla: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas.

-(1992). *La España musulmana de los siglos XI al XV. Los Reinos de Taifas: al-Ándalus en el siglo XI*. Madrid: Espasa-Calpe.

-(1992). *Los reinos de Taifas y las invasiones magrebíes: (al-Ándalus del siglo XI al XIII)*. Madrid: Mapfre.

-(1992). «Relaciones entre el Magreb y Al-Ándalus en el siglo XI». In *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas " Historia, ciencia y sociedad"*, Granada, 6-10 nov., 357-369.

-(1993). «La fragmentación del califato de Córdoba». *Historia* N^o.16. Ed. Información y Revistas, Madrid, 201-230.

-(1999). *El saber en al-Ándalus. Textos y estudios*. Sevilla: Fundación El Monte.

-(2001). «Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes», *Anaquel de estudios árabes*, N^o 12, 829-841.

VILLANUEVA, D. (1995). *El comentario de textos novelescos: La novela*. Gijón: Ediciones Júcar.

VINER, G. (1980). «Une unité discursive restreinte: le titre. Caractérisation et apprentissage», *Le français dans le monde*, n^o 156, Paris, Hachette/Larousse, 30-45.

VINYOLES, T. (1992). *Fuentes directas para la historia de las mujeres*. Madrid: Universidad de Barcelona.

YAGÜELLO, M. (1978). *Les mots et les femmes*. Paris: Payot.

WENSINCK, A. J.; MENSING, J. P. (1936-1969). «Concordance et Indices de la Tradition musulmane. Les six livres.», continués par J. Brugman, Leiden, 7vols.

ZEMMOUR, Z. E. (2002). «Jeune fille, famille et virginité. Approche anthropologique de la tradition, Confluences Méditerranée, Algérie », *Printemps*, n^o2, Alger, Marsa & L'Harmattan, 232-254.