



Luis Enrique Pérez Froylán

# Las poetisas de al-Andalus

**Visión y práctica del mundo de mujeres  
a la sombra del androcentrismo**



Edición aprobada el 5 de diciembre de 2023 por la  
Comisión Editorial de Ediciones Digitales EG  
Primera edición: 2025

Editor gráfico y diseño gráfico: Mag. Fernando Ramírez Chacón  
Diseño de cubierta: Mag. Fernando Ramírez Chacón  
Diagramación: Mag. Jonathan Delgado Ledezma y  
Mag. Fernando Ramírez Chacón  
Corrección filológica: Verónica Solís Durán  
Imagen de portada: Retrato de Hassāna al-Tamīmiya. Anónimo.  
Año desconocido. Obra de dominio público  
Recurso informático descentralizado: Bach. Erika Sandí Villalobos  
Desarrollador web: Bach. Erika Sandí Villalobos

CC.SIBDI.UCR - CIP/4245

Nombres: Pérez Froylán, Luis Enrique, autor.  
Título: Las poetisas de al-Andalus : visión y práctica del mundo de mujeres a la sombra del androcentrismo / Luis Enrique Pérez Froylán.  
Descripción: Primera edición. | [San José, Costa Rica] : Ediciones Digitales EG, 2025. | Colección comunicación y lenguaje.  
Identificadores: ISBN 978-9930-637-22-7 (PDF)  
Materias: LEMB: Poetisas árabes. | Poesía árabe-española – Historia y crítica. | Mujeres – Cuestiones sociales y morales. | LCSH: Mujeres y literatura.  
Clasificación: CDD 892.709.928.7--ed. 23



*Es un proyecto de Acción Social de la Escuela de Estudios Generales inscrito en la Vicerrectoría de Acción Social bajo el código EC-554.*

## Ediciones Digitales EG

### Comisión Editorial

Mag. Carlos Cortés Zúñiga (Coordinador)  
Dr. Mauricio Menjívar Ochoa  
Mag. Maritza Marín Herrera  
Mag. Ismael Morales Garay  
Dr. Luis Adrián Mora Rodríguez  
Dra. Karen Poe Lang  
Dr. Pablo Augusto Rodríguez Solano  
Dr. Alcides Sánchez Monge

### Consejo Consultivo Externo

Dra. Antonella Cancellier, Università di Padova, Italia.  
Dra. Tamara Falicov, Universidad de Kansas, Estados Unidos.  
Dra. Erica Guevara, Universidad París 8, Vincennes Saint Denis, Francia.  
Dr. Oscar Hernández Hernández, El Colegio de la Frontera Norte, México.  
Dr. Roberto Marín Guzmán, (†) Profesor Emérito UCR, Costa Rica.  
Dr. Guillermo Núñez Noriega, Universidad de Sonora, México.  
Dra. Liliane Cristine Schlemer Alcántara,  
Universidad del Estado de Mato Grosso, Brasil.  
Dr. Luis Thenon, Universidad de Laval, Quebec, Canadá.

## Tabla de contenidos

Nota preliminar.....	7
Introducción .....	9
Estado de la cuestión .....	15
Premisa de la investigación .....	21
<b>Capítulo I</b>	
<b>Marco sociocultural de al-Andalus y el lugar de la mujer.....</b>	<b>23</b>
Estructuras sociales.....	23
Vida cotidiana y papel de la mujer.....	36
Vida intelectual .....	43
<b>Capítulo II</b>	
<b>La poesía en al-Andalus y su imbricación con el universo femenino.....</b>	<b>45</b>
La poesía en al-Andalus .....	45
Las poetisas y la poesía.....	48
La razón de ser de las poetisas de al-Andalus.....	58

### Capítulo III

<b>El amor a través de voces femeninas</b> .....	63
El amor en Oriente y en al-Andalus.....	63
La poesía amorosa femenina.....	66
El encuentro.....	70
La ausencia del amado.....	76
El llanto sobre las ruinas.....	80
El insomnio.....	81
Los detractores.....	83

### Capítulo IV

#### Visión y práctica de las poetisas

<b>dentro de la sociedad de al-Andalus</b> .....	86
Interpretación de la realidad sociocultural de las poetisas en la poesía amorosa...86	
La búsqueda de un nuevo orden simbólico y la poesía femenina hispanoárabe como fisura del androcentrismo.....	88
Conclusiones.....	108
Referencias bibliográficas.....	116
Fuentes primarias.....	116
Fuentes secundarias.....	116
Fuentes de internet.....	121
Sobre el autor.....	123

### Nota preliminar

Conforme a la tradición de la escuela de arabistas españoles, se seguirá en esta investigación el sistema de transliteración del árabe: vocales y diptongos: ā (à), ī, ū, ay, aw; consonantes: ʾ, b, t, ṭ, ḡ, ḥ, j, d, ḏ, r, s, š, ṣ, ḍ, ṭ, z, ʿ, ġ, f, q, k, l, m, n, h, w, y. Se conserva la grafía del artículo “al” en todos los casos, aun ante letras solares.

Rachel Arié y otros investigadores afirman que la forma correcta de usar el término con el que se le denominó a la España musulmana es *al-Andalus*, por lo que será la forma en que será utilizado en este trabajo. Tal término se aplicó en el mundo musulmán medieval a la península ibérica, lo que son los actuales países de España y Portugal.

Por otro lado, Maravillas Aguiar Aguilar ha propuesto abandonar definitivamente las denominaciones “andaluza”, “andalucí”, “arábigo-española”, “hispanoárabe”, etc., pues “no se ajustan al referente evocado y cuyo uso realmente ha venido dado más por la costumbre y la tradición bibliográfica que por una elección terminológica razonada” (Aguiar Aguilar, 2002, p. 14). No obstante, en este trabajo se hará uso de algunos de estos para términos prácticos y como meros puntos de referencia.

## Introducción

El tema que se propone tiene como título: “Las poetisas de al-Andalus”. El subtítulo propuesto es: “Visión y práctica del mundo de mujeres a la sombra del androcentrismo”.

El tema aduce al fenómeno dado en el territorio de al-Andalus en los siglos X y XV (y especialmente en los siglos XI y XII) de mujeres que escribieron poemas cortos, los cuales fueron rescatados en fuentes árabes sobreviviendo hasta nuestros días. Mucho se ha dicho del poco material que se tiene sobre las poetisas, por lo que en ocasiones se tiende a pensar que sus escritos no tienen significación alguna o que simplemente no escribieron nada por el hecho mismo de vivir en una sociedad segregada sexualmente. Si bien este elemento sumado al hecho de la inmovilidad y la falta de participación de las mujeres en el ámbito público son aspectos característicos de la sociedad musulmana de la época, encontrar a 35 poetisas ya es un hecho de por sí extraordinario, a la par de que se tienen cerca de 102 poemas cortos. Entonces es una referencia al fenómeno histórico a estudiar.

El subtítulo refiere a la necesidad de hacer que la historia tenga o cumpla con la función social de ayudar a esclarecer o enfrentar problemas de la actualidad. March Bloch afirmaba que la historia “tendrá el derecho de reivindicar su lugar entre los conocimientos verdaderamente dignos de esfuerzo cuando prometa una clasificación racional y una inteligibilidad progresiva” (Bloch, 1997, p. 14). Es decir, que sea una ciencia “útil” al hombre, que es el objeto de estudio, además de fundamentar su posición dentro de las ciencias. La definición que propondrá es que la historia es la “acción de los hombres en sociedad a través del tiempo”. Esto lo hace con base en discusiones que realiza sobre tres elementos esenciales: el objeto de estudio (el hombre), el “tiempo histórico” y la relación pasado-presente. Se habla del “hombre” en rechazo a la idea de una “ciencia del pasado”, pues aquel es el objeto de estudio esencial; al tiempo de la historia lo coloca como el lugar de su “inteligibilidad” y en cuanto a la relación pasado-presente afirma que la historia tiene necesidad de unir el estudio de los muertos con el de los vivos. El hecho de que se mencione a

“hombres” como un elemento para designar a los seres humanos, representando, a la vez, el positivo y el neutro, es un elemento en que este estudio se colocará como una vía crítica al denominado “androcentrismo” que estriba, básicamente, en la historia hecha por el hombre, en torno al hombre y para el hombre como centro de la memoria histórica, donde las mujeres toman un papel secundario o insignificante. Esto, aunado a los eventos que se han suscitado en los últimos años, como los denigrantes actos de islamofobia en Europa, muchas veces con total impunidad, de los que España no queda exenta y donde la historia también tiene cuentas que rendir.

Es así como dos elementos (el título y el subtítulo) se imbrican y se relacionan; por una parte, el fenómeno histórico a estudiar; por otro lado, buscar su utilidad a la luz de las problemáticas actuales, como son las críticas a la historia de hombres y el rescate de la mujer como sujeto histórico.

Es cierto que el tema de las poetisas ha sido estudiado desde la década de 1980, pero si tenemos en cuenta que la historia debe ser continuamente reescrita conforme a los problemas que se susciten, parece pertinente seguir indagando al respecto, pues, además, el contexto en que se escribe tiene condicionantes particulares. Considero que hay dos elementos que no se han estudiado a profundidad: por un lado, la cosmovisión de las mujeres que puede extraerse de los poemas y estudiarse con mayor profundidad, en relación con las estructuras sociales estrictamente en que se desarrollaron; por otro lado, el hecho mismo de que son los escritos de mujeres con quienes se pueden establecer lazos de mucho provecho.

Asimismo, considero que no se ha revalorizado el papel de tales mujeres en la historia y en la literatura árabe de aquel tiempo. Es necesario explotar tales materiales, porque se está en contacto directo con una mujer del pasado, con una persona desvalorizada por el androcentrismo y, por ende, se está en estrecha relación con una memoria histórica infravalorada, pero vívida, como son los escritos de mujeres en una sociedad segmentada sexualmente.

Considero tres elementos de importancia que el presente estudio en cuestión tiene. Un elemento es el que se mencionó previamente, el androcentrismo, y el papel invisibilizado de la mujer en la historia (que a su vez dificulta los esfuerzos por rescatar su voz), por lo que este estudio pretende ser un grano más en los esfuerzos de rescate y valorización de voces femeninas del pasado. Además, podría inscribirse en un contexto de fuertes problemas de violencia de género que se viven en el país de manera especial, así como en otras partes del mundo, donde la historia tiene que responder y no quedarse al margen o cargarles el trato a otras ciencias sociales.

Otro aspecto es la imagen distorsionada e ideologizada del islam, que es concebida como un ente inamovible y ahistórico, lo cual da pie a muchos malentendidos y malas interpretaciones de las culturas en que se pretende englobar el mundo del islam, específicamente el Medio Oriente; estas representaciones tuvieron una negatividad mayor tras los ataques terroristas del 11 de septiembre a las Torres Gemelas. Cobra atención especial la imagen que tiene la mujer musulmana en el imaginario occidental, vista como una mujer sumisa, dependiente en extremo del hombre, susceptible a la violencia del macho musulmán u obligada a vestirse y simbólicamente dominada por el hiyab. Tras los ataques terroristas en Nueva York, se empieza a vivir un incremento de la islamofobia en distintas partes del mundo, en especial, en los Estados Unidos y Europa, con repercusiones sobre los musulmanes que escapaban de las guerras (como en Irak y Afganistán, guerras donde occidente tuvo una alta incidencia en tales conflictos). Quienes más sufren las consecuencias de estas imágenes son las mujeres, por lo que se ha llegado a hablar de “islamofobia de género”. Es así como Laila Serroukh (citada en “Islamofobia de género”) hablaba de la forma en que como periodista ha padecido dos tipos de discriminación:

En algunos casos de primeras ya no tienes acceso ni a la fase de entrevista, te ven con el velo y te vetan. No sé si por miedo o porque piensan que no vas a estar a la altura. Otras veces he sentido discriminación positiva, te contratan precisamente porque llevas el velo, y de esa forma el medio refleja una imagen súper “integradora”. A veces te encasillan desde el minuto uno, estuve trabajando en un medio en el que solo me mandaban hacer información sobre yihadismo y yo por ser musulmana no sé más sobre yihadismo que cualquier otra chica como yo que esté empezando en el sector de los medios. (Apartado “Los medios de masa, principales agentes de la estigmatización”, párr. 7)

El esencialismo representa un ente histórico inmutable al paso del tiempo, como es el caso de la islamofobia. Si tenemos en cuenta que la historicidad nos permite pensar nuevos objetos en función de las transformaciones que han pasado en el tiempo en que fueron pensadas (Le Goff, 2005, p. 22), entonces este estudio pretende colocar su granito de arena al romper con esas imágenes estereotipadas, especialmente de la mujer; ver a la mujer musulmana desde una perspectiva histórica y avizorar en la medida de lo posible sus aportes a la historia en general, para de esta forma seguir matizando nuestra imagen sobre la mujer musulmana actual, que sigue teniendo una presencia cada vez mayor en el mundo occidental, debido a que los conflictos en Medio Oriente siguen vigentes y continúan expulsando personas a la búsqueda de mejores condiciones de vida. A su vez, pretende colaborar, aunque de

manera mínima, a comprender la religión y la cultura de otro lugar y otra época, como es el caso de al-Andalus.

Un último punto donde se inscribe la importancia de este estudio es la forma en que al-Andalus es visto en la historia de España, muchas veces visto como un paréntesis en la historia de esta. En una ocasión un profesor pregunta en un instituto de Córdoba: “Durante la Edad Media, desde la caída del Imperio Romano al mal denominado descubrimiento de América ¿Cuántos estamentos sociales había? ¿Cuáles eran?”. Los alumnos responden inmediatamente: “El clero, la nobleza y el pueblo llano”. Ante esto el profesor objeta:

Esa era la Edad Media en París, en Berlín o en Asturias, pero no de Córdoba, ni de Andalucía, ni la vuestra. Porque en Córdoba, además de nobles, había emires, califas, cadires; y porque además de clero, había rabinos, imanes; y porque además de pueblo llano, había filósofos, políticos, intelectuales, médicos, científicos. ¿Y lo habéis estudiado? Un “no” suena al unísono en la clase. (Ángeles, 2017, párr. 1)

Este pasaje pone de relieve la formación e investigación sobre los más de siete siglos de historia de al-Andalus en España. Entonces, cabe preguntarse y criticar cómo abonar en la inclusión del pasado musulmán en la península ibérica y, para el tema en cuestión: ¿cómo ligar la historia de las poetisas con una historia incluyente de la península ibérica? ¿Cómo valorar a las poetisas de al-Andalus a partir de esto?

Las discusiones sobre poetisas de al-Andalus han tomado rumbos variados, donde se han planteado diversos puntos de vista respecto a sus aportes a la literatura árabe o a la poesía, o si se tratan de verdaderas voces femeninas. Ante estas discusiones, la propuesta de esta investigación es analizar las condiciones socioculturales en que vivieron estas poetisas, a la luz de los poemas que se tienen disponibles, para de esta manera develar la visión y práctica del mundo de las poetisas que vivieron en al-Andalus.

Como objetivos particulares:

- Condensar las posturas más importantes sobre el tema de las poetisas que han tocado temas como la sociedad en que viven, su posición dentro de la misma y el papel del islam dentro de al-Andalus. Para esto, considero necesario tener en cuenta que las tesis de Sánchez Albornoz acerca de un elemento de esencia “occidental” que abrió las puertas a las poetisas para la realización de sus escritos, están por demás caducas.

- Tomar los poemas como socialmente situados, a la vez de reflexionar sobre la importancia de la literatura como fuente para la historia.

- Hacer una revaloración los poemas femeninos, a la luz de lo que pudo llegar a la historia del mundo musulmán y de la península ibérica. Los ocho siglos de presencia musulmana en la península ibérica no pueden concebirse como un paréntesis sin influencia alguna, pues es muy probable que existan ecos de una herencia musulmana perceptibles en la música, la arquitectura y la lengua, inclusive en comportamientos, valores y juicios más profundos que pudieron llegar a América Latina por intermedio de España.

- Abonar en la crítica al androcentrismo que aún pesa en la academia y que se muestra en prácticamente todos los campos. En este sentido, se intentará revalorizar el papel de las poetisas y de la mujer en al-Andalus.

Teniendo en cuenta el objetivo de este estudio, se plantea dividir el trabajo en cuatro capítulos. El primer capítulo versará en un esbozo del marco sociocultural de al-Andalus en que se desarrollaron las poetisas, con la revisión de las estructuras sociales, religiosas y culturales que puedan develar el campo en que las poetisas se desarrollaron, así como el papel de la mujer dentro de la sociedad, considerando autores importantes como Rachel Arié, Muhammad Sayyah Mesned Alesa y Miguel Cruz Hernández.

El segundo capítulo que se propone es: a la luz de los debates sobre el papel de las poetisas de al-Andalus, se intentará condensar las posturas más importantes sobre el tema de las poetisas, considerando lo estudiado en el primer capítulo para tener una perspectiva más clara de lo que los poemas femeninos representan.

Se propone un tercer capítulo que versará en el análisis de los poemas que se tienen, centrándose, en este caso, en la poesía amorosa, realizando una comparación de la poesía masculina con la de las poetisas que servirá para determinar de qué forma los poemas femeninos se adecúan al canon de la poesía árabe.

El cuarto capítulo estriba en estudiar aquellos elementos que permitan avizorar fisuras en las normas sociales de al-Andalus como la significación que tiene para ello la poesía femenina amorosa. Dentro de este ámbito se analizarán otros poemas que demuestran claramente, la forma en que las poetisas lograron trascender su posición en la sociedad para entrar en el campo de la poesía árabe, lo que parece reflejarse en poemas inscritos en géneros como el satírico o los panegíricos.

Los límites de la investigación se refieren a la delimitación temporal (siglos XI y XII), pues es la época de oro de la poesía árabe en al-Andalus y donde se tiene la mayoría de los poemas femeninos. Es también una etapa de transición entre los reinos taifas y los reinos de los almorávides y los almohades.

Por otro lado, las coordenadas geográficas serán lo que es hoy el sur de España, yendo desde el río Tajo por el suroeste, hasta el río Segura en el sureste de España, que es un espacio que abarcó los lugares más importantes para el dominio musulmán en la península ibérica como Badajoz, Sagradas, Sevilla, Córdoba, Málaga, Gibraltar, Algarve y, por supuesto, Granada.

## Estado de la cuestión

El estudio de las poetisas de al-Andalus ha causado una gran fascinación en diversos investigadores, por lo que se aprecian un gran número de diversas publicaciones, entre artículos, tesis y libros, realizados por especialistas de diferentes países y dedicados a distintas disciplinas, ya que podemos encontrar sociólogos, filósofos, historiadores. A continuación, se mencionan los estudios que más influenciaron la perspectiva que se plantea en este trabajo y parte de las ideas primordiales que dan lugar al entramado teórico que le subsigue.

Uno de los trabajos más importantes sobre las poetisas de al-Andalus es de Teresa Garulo: *Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe*, donde se analiza si la poesía femenina de al-Andalus forma parte de los cánones, ya realizados, de la poesía árabe.

La primera directriz del trabajo de Garulo es que el hecho de que las poetisas hayan sido incluidas en los grandes diccionarios biográficos medievales les concede un lugar en el canon de la literatura árabe. Los poemas que se les atribuyen demuestran las dificultades y la marginación social en la que vivían aquellas las mujeres, al igual que otras sociedades premodernas, teniendo como correlato su marginación de la creación literaria, tanto de los géneros literarios como de las formas de publicación o difusión de las obras. Otra idea dentro del análisis es que la existencia de un canon literario facilita la labor de las poetisas para su producción, pero también pone limitaciones a la transmisión de los poemas femeninos que no responden al modelo ideal contemplado en el canon.

Entonces, Teresa Garulo concluye que responder a ese canon permitió a la poesía femenina de al-Andalus traspasar las barreras del silencio que parece alzarse entre las manifestaciones femeninas no canónicas, que se ocultan a los hombres o que los desconciertan.

El análisis de Gladys Lizabe (2009), *Temas y problemas de las poetisas de al-Andalus (siglos XI-XV)*, ofrece una serie de reflexiones sobre los temas y problemas que identifican la poesía que produjeron. La autora argumenta, tras analizar múltiples

problemas respecto al estudio de las poetisas de al-Andalus, que tales composiciones revelan el tratamiento de una constelación de temas y problemas que forman parte de una tradición estética femenina que plasmó pensamientos, vivencias y emociones vividas desde la percepción, creencias, necesidades y tabúes de las mujeres andalusíes. Se trata del archivo lírico escrito más antiguo de la península ibérica y sus poemas son depósitos de los conocimientos y valores de una sociedad cuya sensibilidad y sentido poético de la realidad “han dotado a la poesía medieval europea de densa significatividad simbólica” (p. 74).

Por su parte, Kirstýna Rendlová (2012) y su trabajo *Las poetisas de al-Andalus* se centra en el estudio del fenómeno de las poetisas en al-Andalus y su relación con las estructuras sociales. Para ello, la autora analiza los datos biográficos y los poemas accesibles y conservados gracias a varias fuentes árabes clásicas. Se examina, a su vez, el contexto histórico y social que permitió la creación del fenómeno de las poetisas andalusíes y definir tanto las circunstancias principales en las cuales estas mujeres se hicieron poetisas, como el carácter general y las tendencias comunes de su obra literaria, destacando diferencias y conformidades importantes no solamente entre las mayores representantes de las poetisas y su obra sino también con la poesía masculina de aquella época.

A partir del análisis del contexto histórico y los poemas de las mujeres hispanoárabes, la autora ve que es evidente que al-Andalus representó un avance significativo hacia una mayor libertad femenina, y no solamente en comparación con el califato damasceno, en cuya tradición se había instituido. Siendo la literatura un instrumento para expresar públicamente la opinión, el sentimiento o el requisito de los autores (en este caso, las poetisas), no cabe la menor duda de que la emancipación femenina en la creación literaria fue un síntoma más de la independencia de la mujer en la sociedad andalusí (Rendlová, 2012, p. 32).

La autora concluye su trabajo señalando que una posible causa para condicionar esta libertad fue el influjo de la atmósfera de convivencia de las tres culturas que se había producido en el territorio andalusí, lo cual pudo haber originado una abierta tolerancia hacia las necesidades intelectuales de las mujeres que residían allí. Es cierto que el campo de la creación literaria no era común a todas las mujeres andalusíes, pero al menos sí se puede observar en casi todas las clases sociales. Con todo, esta visión carece de una explicación que abarque caracteres diacrónicos y sincrónicos que permitan su evaluación a través del tiempo.

Es de destacar el trabajo de Carmen Díaz de Rábago (2001), *El islam y las mujeres andalusíes: musulmanas de la península ibérica durante de la Edad Media*, que estudia

elementos que permiten entender a las mujeres musulmanas de al-Andalus. Un elemento central en el análisis de esta autora es que la rama mālīkī del islam es la que dominó en al-Andalus, por tanto, esta escuela es la que estableció las normas sociales y de comportamiento, así como su estrecha relación con el estado, donde se predicaba la sumisión no solo a Allāh y la šarī‘ah, sino, de igual forma, al Califa o al Sultán y sus instituciones políticas, donde se es favorable al poder centralizado.

Se habla, entonces, de leyes específicas generales en el mundo islámico y no de leyes específicas, propias de al-Andalus. Así, los rasgos culturales de la península ibérica antes del islam, o el elemento bereber, o de las mujeres de cualquier otro país islámico medieval, no afectaban a las normas religiosas básicas, aunque sí trastocaba otro tipo de costumbres.

Esto no quiere decir que las bases culturales preislámicas de al-Andalus desaparecieran debido a que subsistieron, pero adaptándose a las condiciones de la nueva época con la conquista de los árabes de la península ibérica. La base preislámica de las mujeres andalusíes se ubica en la sociedad hispanorromana y, de alguna forma, en sociedades de tradición bereber como la que se observa en el norte de África (p. 97).

De esta manera, el islam de al-Andalus, dentro de la tradición mālīkī, no puede denominarse occidental desde el punto de vista de la cultura, pues estuvo plenamente integrada desde el siglo IX en los referentes culturales que irradiaban desde Bagdad como centro hegemónico. En el caso de las mujeres, “tuvieron regulado su comportamiento por ese patrón de sociedad oriental que las diferenció en todo momento, a pesar del Mediterráneo común, de las mujeres cristianas” (p. 105).

Una obra muy importante en el tema de las poetisas de al-Andalus es el de María Jesús Rubiera Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, pues se trata de una de las recopilaciones de poesías femeninas de al-Andalus más importantes con que se cuentan hasta la fecha que, junto con los trabajos de Teresa Garulo, son parte de los esfuerzos de traducción y rescate de la memoria histórica de las poetisas de al-Andalus. Esta obra se divide en tres partes: una primera que cuenta con un muy valioso estudio sobre la condición de las mujeres en al-Andalus y factores determinantes para la emergencia de estas poetisas. Una segunda parte estriba en canciones anónimas de tipo tradicional que se enumeran en seis: las de requerimiento, las de queja, las de confidente, las de ausencia, las albas y las canciones de cuna. La tercera parte es una selección de 20 poetisas hispanoárabes con algunos de sus versos o poemas más significativos o con los que se cuentan.

Por su parte, Asma Afsaruddin (1991) y su *Poetry and love. The feminine contribution in Muslim Spain* discuten sobre la contribución de la poesía amorosa de mujeres a la España musulmana. En una primera impresión, señala que uno tiene una impresión general de la vivacidad, el talento prolífico y la vitalidad intelectual que caracterizaron a estas mujeres literarias.

Después de analizar una serie de rasgos característicos de las poetisas de al-Andalus, en especial poemas de tema amoroso, asiente que una de las razones del elevado papel de las mujeres en al-Andalus fue la alta consideración por el concepto de amor “caballeresco o cortesano”, cuya concepción, al parecer, proviene de la Arabia preislámica (p. 168). Esta cuestión es discutible ya que hay muy poco material al respecto que pueda sostener esta tesis.

Muy sugerente es el artículo de Ishaq Tijani e Imed Nsiri (2017), *Gender and poetry in Muslim Spain. Mapping the sexual-textual politics of al-Andalus*, que retoma el papel de las mujeres en la literatura y la cultura andaluza del período comprendido entre los siglos IX y XV. A partir de algunos modelos de análisis político-sexuales occidentales, el artículo reexamina los métodos y dispositivos literarios empleados por una selección de poetisas andaluzas. Esto con el fin de demostrar su igualdad intelectual con los hombres, sujetándolo a sus propias condiciones sociales.

Las conclusiones a las que se llega es que se observa una “igualdad social e intelectual femenina” en un medio cultural dominado por los hombres y los límites de un “feminismo árabe medieval” (que se explica en el texto como una forma de buscar la igualdad en este medio dominado por el sexo masculino por medio de la literatura) por los cuales las mujeres andaluzas pudieron ser las pioneras (Tijani y Nsiri, 2027, p. 66).

En otro campo tenemos el trabajo de Arie Schippers (1993), *The role of woman in medieval Andalusian Arabic story-telling*, donde recopila anécdotas sobre mujeres de al-Andalus, cuya existencia está bien establecida en la historia para determinar por qué han sido consideradas dignas de mención en obras literarias o históricas. El material que estudia Schippers a menudo presenta una mezcla de imaginación y realidad.

Al reflexionar sobre las mujeres en al-Andalus, se señala que la cantidad y calidad de la información no es realmente impresionante aunque en primera instancia lo parezca. Sin embargo, es importante saber que “había mujeres alfabetizadas en al-Andalus, en un período en el que las mujeres alfabetizadas en la parte cristiana de Europa eran casi totalmente inexistentes” (Schippers, 1993, p. 151).

Hay estudios que se centran en una poetisa, como el caso de Marlé Hammond con su trabajo *He said 'She said': Narrations of Women's Verse in Classical Arabic Literature. A Case Study: Nazhūn's Hija'ū' of Abu' Bakr al-Makhzuūmī*, donde analiza el caso de una anécdota de la poetisa Nazhūn. Nos señala que es importante separar claramente lo femenino de lo masculino aislando el poema de una mujer de una narrativa e identificándolo como un ejemplo de una voz puramente “femenina” y, por ende, no sentirse tan abrumados por la aparente dominación masculina de su contexto narrativo, lo que puede desembocar en la negación de la presencia de una voz femenina por completo. Las relaciones inter y extratextuales (entre hombre y mujer, narrador y narrador, autor y lector, sujeto y objeto) no necesitan estar tan fijas; esto es un elemento importante para la revalorización de la poesía femenina.

Entre las nuevas perspectivas que se han estado poniendo de relieve tenemos la tesis de Jami L. Rangel (2005), *Beyond the veil: the erotic discourse of the hispano-arabic poetesses in the middle ages*, cuyo objetivo es la revelación del discurso erótico en las obras de las poetisas hispanoárabes. El autor analiza los factores que influenciaron a estas desde una perspectiva social, económica y religiosa para descubrir cómo estas mujeres tenían la libertad de escribir eróticamente. Concluye su análisis comentando que, a pesar de las restricciones sociales, se encuentra una enorme cantidad de elementos eróticos en la poesía femenina hispanoárabe, a veces, incluso, con connotaciones pornográficas. En este sentido, choca la dicotomía entre las expectativas de la sociedad musulmana hacia la mujer (su pureza y aislamiento) y las experiencias, vividas o no, que se nos ofrecen en su poesía (sus deseos, pensamientos o fantasías) (p. 71).

Una de las perspectivas clásicas y una de las más valiosas en el estudio de las poetisas de al-Andalus es la propuesta de Manuela Marín (2006), *Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus*, que analiza la condición de la mujer en al-Andalus y la forma en que se incluía en la cultura. A su vez, la autora intenta inscribir este estudio en la situación de la mujer en las sociedades islámicas que ha sido objeto de transgresiones y distorsiones por la falta de conocimiento (p. 557).

Asimismo, cuando ella analiza al fenómeno de las poetisas de al-Andalus observa que todas ellas pertenecen no solo a grupos sociales privilegiados, sino que se inscriben en la transmisión de una cultura oficial, tanto las que memorizan tradiciones proféticas como las que componen versos amoroso o satíricos, por lo que es indudable que “existió en al-Andalus como en otras regiones del mundo islámico, una cultura de otro tipo, que a falta de una mejor denominación, podría calificarse de ‘popular’, en el sentido de que escapa a los círculos tradicionales de transmisión” (p. 561).

Marín (2006) concluye discutiendo la existencia de una verdadera expresión femenina en los poemas femeninos de al-Andalus, por lo que argumenta que, al menos en el tema amoroso, la poesía adquiere, en manos de las mujeres, un tono distinto, pues “los sentimientos que afloran con mayor frecuencia en estos poemas reflejan la queja por la ausencia del amado, el deseo de su presencia y la descripción de su belleza” (p. 561), es decir, un alejamiento de los tópicos para expresar una experiencia real.

Por otra parte, se tiene el estudio de Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007), *El estatus de la mujer en la sociedad arabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, que fue una tesis doctoral llevada a cabo en la Universidad de Granada. Su objetivo es estudiar el papel y la situación de la mujer en la sociedad musulmana tanto en Oriente como en Occidente. Este estudio se basa en usar el método comparativo de las regiones que se van a estudiar. El objetivo principal es conocer el estatus de la mujer de al-Andalus a la luz de la comparación con otras regiones del mundo islámico para delimitar las particularidades y especificidades en cuanto al papel de la mujer y, así, evaluar qué tan diferente era o hasta qué punto similar.

Se destaca entre las conclusiones la “invisibilidad” de la mujer en las fuentes escritas, que guarda una evolución histórica desde la época preislámica hasta el siglo X. Otras de las conclusiones es que la imagen exterior, que la concibe como monolítica y estática, se demuestra, a través del estudio de la mujer en la sociedad musulmana, como falsa.

## Premisa de la investigación

Parece claro que la mujer de al-Andalus tuvo una libertad relativamente mayor, no solo en comparación con la mujer oriental, sino también en relación con las estructuras sociales en las que se desarrolló. Lo primordial para explicar este fenómeno es que existía en al-Andalus “una gran diferencia entre la teórica disciplina del islam y lo que se aplicaba en la vida diaria”, debido a que muchas reglas religiosas respecto a la mujer “fueron aplicadas de forma distinta a lo expuesto por la religión” (Mesned, p. 244, 2007). Lévi Provençal (como se citó en Arié, 1982) mencionaba que

las causas que permitieron mejorar paulatinamente la condición de la ciudadana andaluza, fueron la desaparición progresiva de la poligamia, en primer lugar, y quizá también la influencia de las cortes beréberes del siglo XI, y luego la influencia almorávide, en cuya cultura la mujer, tal vez debido a remotas reminiscencias de un régimen matriarcal, ocupó siempre un lugar preponderante en el medio familiar, así como el aparato social. (p. 273)

Entonces, se plantea y se intentará defender que, por un lado, este es el marco sociocultural que permite el desarrollo de las poetisas donde las estructuras sociales vedaban de libertad de movimiento a las mujeres en al-Andalus, pero a la vez existen fisuras en las normas sociales plenamente patriarcales, por las cuales algunas mujeres o varias pudieron moverse fuera de su ámbito socialmente establecido: el ámbito privado. Los elementos que dieron pie a esto parecen encontrarse en la influencia de culturas como la norafricana representada por los beréberes o almorávides.

En este trabajo se intentará poner de relieve aspectos que permitan tener certeza de que las poetisas de al-Andalus se desarrollan y logran su visibilidad en la literatura hispanoárabe en un ambiente plenamente arabizado e islamizado, a partir del análisis de dos vertientes: por una parte, la poesía amorosa y, por otra parte, aquellas construcciones poéticas que parecen ser muestra de las hendiduras del androcentrismo hispanoárabe que permitió la visibilidad de las poetisas en algunas fuentes. De esta forma, las construcciones poéticas tienen elementos semejantes

con la poesía masculina, como el uso de figuras poéticas como el jardín, el sol, la luna, la gacela, las sátiras, los panegíricos, las agudas construcciones poéticas para la defensa de la dignidad personal. Asimismo, hay elementos de singularidad, como el uso de la poesía, para ensalzar la dignidad personal de las poetisas dentro un ambiente dominado plenamente por los hombres, como se observa en las sátiras o en los encuentros amorosos donde las poetisas tienen las agallas para rechazar o para invitar a sus amados a los encuentros. Además, los poemas pueden dar muestra de que hubo estructuras socio-culturales trasplantadas de Oriente a la península ibérica, como los estándares de poesía árabe clásica.

En otro ámbito, se sostiene que los poemas femeninos de al-Andalus son una respuesta a la necesidad de ciertas mujeres de aprehender racional y emocionalmente a su entorno y su naturaleza, usando su relativa libertad que le confería la sociedad. Los textos son testimonios de primer orden en la historia, en tanto son para algunas mujeres una forma simbólica de rendir cuentas a sí mismas. Los poemas permiten conocer voces femeninas hispanoárabes cuya relación y visibilización de su propio mundo íntimo, de emociones y concepciones de mundo las acercan a las nuestras y demuestran que el cultivo de la poesía obedece a una necesidad y/o aspiración universal a-genérica. En consecuencia, la visión y práctica del mundo de las poetisas puede concebirse como jugadoras dentro de un juego que tiene sus propias reglas, que son las del entorno sociocultural de al-Andalus, pero donde existen posibilidades para trascender y buscar espacios de enunciación como son los poemas.

## Capítulo 01

### Marco sociocultural de al-Andalus y el lugar de la mujer

#### Estructuras sociales

Como señala Miguel Cruz Martínez (1996), al-Andalus es “un hecho histórico de gran valor intrínseco y de trascendental importancia para la vida social de los pueblos de la península ibérica” (p. 23). En al-Andalus se habla de una singularidad cuya “causa material” parece estribar en “el apego rápido y profundo a las tierras en que se establecieron y a la estructura social nacida de tal hecho” (p. 24). La “causa formal”, como señala el mismo autor, reside en la vocación arabo-islámica de la sociedad andalusí, donde la voluntad de los musulmanes que llegaron a al-Andalus fue rotunda como legítima. Esta se convirtió pronto en una vocación popular total de una sociedad; es así como al-Andalus fue uno de los pueblos más plenamente musulmanes siendo parte plenamente de la Umma (comunidad islámica).

Es necesario comprender que en las sociedades islámicas existe una estrecha imbricación entre civilización (el conjunto de la población y concatenaciones históricas) y la religión (espíritu y forma sagrada de la tradición; una norma divina que deja una huella profunda en los receptáculos terrenales).

Esto puede explicarse por el hecho de que en el islam Allāh es reconocido como el único soberano de los asuntos humanos, por lo que nunca existió una distinción entre la autoridad religiosa y la estatal. En el cristianismo se dice que la distinción entre las dos autoridades está basada en los registros del Nuevo Testamento de Jesús, en los que se les pide a sus seguidores entregar al César lo que le corresponde y a Dios lo que le corresponde. Por lo tanto, a lo

largo de toda la historia cristiana hasta la actualidad siempre hubo dos autoridades: “Dios y el César”, o “la Iglesia y el Estado”. Cada uno tenía sus propias leyes y jurisdicciones, cada uno tenía sus estructuras y jerarquía. En el mundo islámico pre-occidentalizado nunca hubo dos poderes, y nunca surgió la pregunta sobre la separación de poderes. La distinción entre la iglesia (religión) y el Estado, tan arraigada en el cristianismo, nunca existió en el islam.

En consecuencia, la visión del Estado Islámico y el propósito de su autoridad política es implementar la ley divina. Así, el ideal de un Estado Islámico es una comunidad gobernada por la Ley revelada por Dios. Esto no implica que tal Estado sea necesariamente una teocracia bajo el mando directo de un erudito de la religión y tampoco es una autocracia que enviste el poder absoluto en el gobernante (Malek, 1979, p. 912). La función del Estado islámico es brindar seguridad y orden para que los musulmanes puedan cumplir con las obligaciones religiosas y mundanas. El Califa es el guardián de la fe y de la comunidad; su rol no es regulado por los *ulāma* (expertos religiosos), sino que es mejorado por ellos, ya que le proveen consejos religiosos y legales. Él también designa a los jueces que resuelven las disputas según la ley islámica. Hay cierto nivel de flexibilidad con respecto al sistema de gobierno y su establecimiento en el islam; sin embargo, la religión debe implementarse completamente en el Estado y la sociedad (Pareja, 1952-1954, p. 23).

A esto hace referencia el concepto de *Umma*, que remite a la importancia de la comunidad dentro de las sociedades musulmanas, haciendo que el término de Estado (concebido en el mundo occidental) no sea compatible con las sociedades que se estudian (como el caso de al-Andalus que aquí se estudia). Esto se deriva de que las estructuras políticas en las sociedades musulmanas son diferentes. Por otro lado, “Estado” es un término netamente occidental y, de manera general, supone una escisión fundamental entre una esfera privada y una esfera pública, que no tiene cabida en el islam. Dios exige la aceptación voluntaria del individuo de los principios del islam, mediante la profesión de fe; una vez realizada esta acción, el individuo es reconocido como parte integrante de la Umma que se distingue como la mejor comunidad. La relación musulmán-musulmán descansa sobre la igualdad de todos los fieles ante el Creador; tal igualdad está determinada por la profesión de fe, por la práctica de las obligaciones rituales y por la adopción de las normas de conducta establecidas por la Divinidad. Sin tener en cuenta criterios materiales, la Umma funda su unidad en la relación que mantiene con el Creador, trascendiendo fronteras y sistemas políticos; en este sentido, la naturaleza de la Umma es, como la de la Divinidad, unitaria (Ramírez, 2003, p. 41).

Los árabes no impusieron la religión musulmana a las poblaciones de la península ibérica recién conquistada, que en su mayoría eran cristianos, existiendo una minoría judía, por lo que pasaron a formar parte de las gentes del libro (*aḥl al-kitāb*), o sea, los adeptos a las religiones reveladas. De esta forma, los pobladores de la península ibérica pudieron conservar el libre ejercicio de su culto, al igual que las pequeñas poblaciones judías, siendo considerados como tributarios *dimmies*, sujetos al pago de impuestos especiales. Numerosas personas a quienes el régimen visigodo había privado de sus bienes optaron por la conversión al islam, lo que les confería de forma automática el disfrute del estatuto personal de los musulmanes de nacimiento. Estos neomusulmanes formaron los núcleos más numerosos de la población musulmana, sobre todo en el sur y el este de la Península, y eran conocidos en al-Andalus con los nombres genéricos de *musālima* y sobre todo de *muwalladūn*; parece ser que el primer término alude a los conversos en el sentido estricto de la palabra, en tanto el segundo a sus descendientes.

Los grupos que conservaron la religión cristiana fueron llamados mozárabes (*musta'rib*) y constituyeron comunidades más numerosas en Toledo, Córdoba, Sevilla y Mérida, a mediados del siglo VIII. Los judíos, por su parte, habitaban en ciudades (Arié, 1982, p. 17). Por ende, es necesario comprender que los árabes no tenían la superioridad numérica suficiente para convertir sus inmensas conquistas en territorios de poblamiento, por lo que se limitaron a propagar su religión un poco por todas partes, a exigir la arabización social de las poblaciones sometidas a su autoridad y formar cuadros políticos de cada uno de estos territorios. Hay que destacar que hubo, como sucedía en otros territorios de dominio musulmán, una considerable inmigración árabe representada en grupos sociales como el de los sirios, aunque también los beréberes desempeñaron un papel esencial en la conquista y poblamiento de España.

En los primeros tiempos de la dinastía omeya de España prevaleció la doctrina del jurista de Damasco Abū 'Amr 'Abd al-Raḥmān ibn 'Amr al-Awzā'ī<sup>1</sup>, introducida por uno de sus discípulos cordobeses, Sa'sa' Ibn Sallām. En al-Andalus existían condiciones idóneas para la buena acogida de esta tradición jurídica siria, como el establecimiento de los contingentes sirios de Balý, estancias andaluzas en Damasco y la fundación del reino de Córdoba por un auténtico omeya. No obstante, 'Abd al-Raḥmān I, absorbido por las luchas políticas, no prestó mucha atención a los problemas religiosos, cambiando la situación radicalmente durante los reinados de su hijo, Hišām I, y de su nieto, al-Ḥakam I, pues el rito mālikí comenzó a sustituir al de al-Awzā'ī. Es así como una serie de

---

<sup>1</sup> Mejor conocido como al-Awzā'ī, quien fundó la escuela de jurisprudencia islámica homónima.

doctores de la ley andaluces, de origen árabe o beréber, se habían iniciado en el sistema mālikí y trajeron a la capital del reino de Córdoba copias de un voluminoso trabajo jurídico de Mālik b. Anas, el *Muwatta'* (Arié, 1982, p. 340). Para el siglo IX, la escuela mālikí de al-Andalus renunció al estudio del *ḥadīth*, o sea, los “dichos” del Profeta y de sus Compañeros, limitándose a la elaboración de manuales de jurisprudencia. A partir de entonces quedó proscrito cualquier esfuerzo de reflexión personal y el mālikismo andaluz quedó reducido a una simple imitación servil, cayendo en la rutina y el inmovilismo.

Sin embargo, durante el reinado de Muḥammad I, el rito šāfi'í se infiltraría en el islam de al-Andalus. Tal soberano adoptó una actitud liberal cuando nombró notario particular suyo al cordobés Qāsim b. Muḥammad Ibn Siyār, quien era objeto de los ataques de los mālikíes por haber abrazado, en Oriente, la doctrina de al-Awzā'ī. Las enseñanzas de Ibn Siyār versaban en el recurso a los procedimientos de deducción de las reglas jurídicas por el estudio del *Corán* y de la Sunna. Asimismo, estableció un principio formal de “consenso de los doctores de la ley”, permitiendo restablecer en al-Andalus el estudio de los dichos del Profeta.

Posteriormente se infiltraría en la península ibérica la escuela zāhirita, fundada en Iraq en el siglo X por Dāwūd b. 'Alī, y fue llamada así por su apego al sentido literal o aparente (*zāhir*) del *Corán* y de los “dichos” del Profeta considerados como fuente del derecho y que fue introducido en Córdoba por un discípulo andaluz de Dāwūd, 'Abd Allāh Ibn Qāsim, en tiempos de Muḥammad I (Arié, 1982, p. 341). Al producirse la caída del califato omeya, el zāhirismo encontró un destacado representante en la persona célebre Ibn Ḥazm de Córdoba, quien, después del rito mālikí, profesó durante algún tiempo el de Šāfi'í, antes de adherirse a la escuela de Dāwūd. En general, será la escuela mālikí la que imperará en al-Andalus hasta la caída de los últimos reinos naṣrís. Su caracterizado conservadurismo y su intransigencia tuvo como consecuencia sofocar las tentativas de implantación de tendencias heréticas en al-Andalus. Así, es claro que al-Andalus se adscribe al mundo islámico que irradiaba desde Oriente y que condiciona de entrada la movilidad de las mujeres fuera del ámbito privado en que normalmente se sitúan.

Muy importante para el tema que nos ocupa es comprender las estructuras en que, *grosso modo*, se desarrollaron las poetisas de al-Andalus. Es necesario destacar que uno de los principales problemas que se plantean al historiador que intenta estudiar la historia de al-Andalus es el referente a las vacilaciones de este país entre un destino “occidental” y otro “oriental”. Esto se deriva de la aparente ininteligibilidad de por qué y cómo, tras una decisiva batalla y algunas incursiones militares, dos docenas de millares de guerreros árabes y beréberes pudieron

anexionar al mundo árabe-musulmán durante cinco siglos aproximadamente dos tercios de la península ibérica. La explicación aparente ante esta desconcertante cuestión podría encontrarse en la profunda crisis social y política que parece haber atravesado el reino visigótico a finales del siglo VII y a comienzos del siglo VII. No obstante, la evidente arabización e islamización del país y su duradera vinculación al mundo oriental plantean un problema espinoso que aún afecta las discusiones, no solo académicas, sino en la sociedad contemporánea española. La relativa debilidad de al-Andalus frente a la reconquista cristiana obliga, a su vez, a plantear el problema de la profundidad de esta “orientalización”, que parece ser más frágil y superficial de lo que se hubiera podido pensar al considerar solamente el esplendor de la civilización de la época califal.

A grandes rasgos se puede dividir la interpretación de la España musulmana en dos corrientes. La primera es la corriente “tradicionalista”, cuyo argumento central estriba en que la arabización e islamización de al-Andalus fue débil y superficial, donde la línea histórica-cultural occidental fue predominante, considerando el período musulmán como un paréntesis en la historia nacional; el mayor referente para esta corriente es Claudio Sánchez Albornoz. La segunda refiere a aquellos arabistas que han estudiado con mayor ahínco el pasado musulmán, dando más importancia a la arabización e islamización de la península ibérica, matizando puntos de vista respecto al destino occidental de España, reintegrando el período musulmán en el contexto de la historia nacional; uno de los referentes más importantes es, sin lugar a duda, Américo Castro.

El presente trabajo, como ya se ha venido adelantando, se inscribe en esta última corriente, pues una simple ojeada a la historia de la península ibérica induce a no minimizar en exceso la importancia de las aportaciones orientales y norteafricanas en al-Andalus, sin desechar por completo las aportaciones de los “tradicionalistas”. Es claro que la cierta originalidad de la España musulmana en relación con el resto del mundo islámico medieval se debe a un legado romano-visigótico.

Como señala Pierre Guichard, al insistir demasiado sobre la continuidad de la civilización hispánica se corre el riesgo de cometer un doble error, pues más bien habría que hablar de una doble ruptura respecto a la conquista musulmana y la reconquista cristiana, siendo, por otra parte, esta última aún más decisiva que la primera. No se puede minimizar exageradamente el alcance de las influencias orientales o norteafricanas sin que resulte difícilmente comprensible la duradera vinculación de la península ibérica al mundo árabe.

Como ejemplifica Guichard (1976), en tiempos de la Reconquista numerosas comunidades musulmanas permanecieron intactas. Esta población *mudéjar* poseía una notable originalidad, no solo religiosa, sino también lingüística. Las aldeas habitadas por musulmanes y cristianos eran muy escasas y, al contrario, hubo extensas regiones de montes y de mesetas donde habitaban poblaciones únicamente musulmanas (p. 33). Esto nos ilustra que la superficialidad del islam y el árabe en al-Andalus es más complejo de lo que se llegó a pensar.

De esta forma, la tesis de la influencia efímera en el tiempo y mínima en profundidad de las invasiones árabes, y de la asimilación rápida de los conquistadores por “la masa muy superior en número de las poblaciones conquistadas”, debe ser matizada y estudiada desde otros ángulos. Es arriesgado postular en todos los casos una asimilación rápida de los vencedores por los vencidos. En la península ibérica no se ignora que los árabe-beréberes trajeron consigo una lengua y una religión que muy pronto vinieron a predominar sobre las de los indígenas. Sin embargo, se dice frecuentemente que no hay que detenerse a considerar estas superestructuras y que, en el fondo, la sociedad andalusí, producto de la fusión biológica de vencedores y vencidos, seguía siendo profundamente “hispanica”.

Entonces, no se puede pensar, *a priori*, que la organización social de los conquistadores árabe-beréberes que ocuparon militarmente la Península los predispusiera a una fusión particularmente acelerada con los indígenas. Esto hasta la época moderna puede constatarse en la resistencia a la asimilación de los grupos étnicos originarios del Oriente Medio, como el caso de las comunidades judías. Ante esto, cabe destacar que en múltiples puntos del mundo árabe-musulmán se registra la dilatada permanencia de grupos humanos yuxtapuestos, que constituyen otras tantas pequeñas unidades étnicas relativamente cerradas, y que no se funden entre sí o bien lo hacen muy lentamente.

Para Guichard (1976), no parece arriesgado afirmar que, como realidades sociales, las tribus, los clanes y los linajes se conservaron en el mundo árabe-musulmán de manera muy notable, y que en la historia de al-Andalus tuvieron más peso que las realidades correspondientes al mundo cristiano occidental. Un mapa político de los territorios islamizados en el siglo X o en el siglo XII no permite captar de inmediato unidades territoriales como sucede en Occidente, sino estados dinásticos, cuando no se trata sencillamente de grupos tribales sin organización estatal superior. Tanto en las sociedades carentes de Estado como en las sociedades estatales, la realidad percibida en primer lugar refiere, muchas veces, al grupo familiar, clánico o tribal, usufructuario del poder. En tanto, los límites territoriales de su dominio político

son a menudo difusos y pueden variar de manera sorprendente. Por otro lado, en Occidente las realidades políticas tienden a insertarse en un marco geográfico preexistente, donde lo que se destaca son los poderes territoriales (p. 56).

Se puede inducir que esta fragmentación social, en el tiempo y en el espacio, en tribus, clanes y linajes es herencia de una época en que predominaba el nomadismo, ya que el modo de vida nómada en el desierto parece ser justamente el mejor cimiento de la solidaridad tribal que favorece, al mismo tiempo, el desarrollo y la renovación incesante de grupos consanguíneos, política y socialmente autónomos, dentro de una sociedad de tipo “segmentario”. Probablemente, derivado de tendencias sociológicas anteriores al islam, o ya sea porque esta religión haya introducido o reforzado estas tendencias, la atomización de la sociedad en células de parentesco, a la vez agnáticas y endogámicas, constituye un fenómeno que desborda ampliamente los grupos sociales que pueden prevalerse de un antiguo origen nómada, y que, de hecho, se extiende a todo el mundo musulmán, incluso en las zonas de más remota sedentarización y urbanización.

Como nos señala Guichard (1976), la causa principal de la conservación de tales grupos vinculados por el parentesco es la organización agnaticia, que permite delimitar sin ambigüedad las fronteras de cada linaje, clan o tribu respecto a los demás. Sin embargo, en la sociedad tradicional árabe, y las que le son afines, existe otro factor que contribuye también a tal permanencia particularmente notable, como es la práctica de una estricta endogamia. Esta parece manifestarse en el caso de las fracciones consanguíneas de las viejas sociedades rurales sedentarias, o en la conservación de los grandes linajes urbanos a los que la cohabitación y la vecindad con otros grupos debería disociar más rápidamente (p. 60).

Las prácticas endogámicas se observan en distintos niveles: el primer círculo de endogamia y el más amplio es la tribu; de esta forma, es raro el matrimonio contraído fuera de su ámbito, y los que así tienen lugar se consideran con muy escasa simpatía. Esta misma endogamia, dentro del grupo tribal, no se produce de un modo anárquico, pues en un gran número de casos se realiza por la observación de un modelo ideal de unión matrimonial: esta preferencia matrimonial consiste en el matrimonio con la prima hermana en línea paterna, la *bint-al-'amm* (hija del tío paterno).

La endogamia dentro del grupo tribal parece explicarse, sobre todo, en un medio nómada o seminómada y, en parte, por las condiciones particulares del entorno y del género de vida que favorecen tales prácticas. Es necesario apuntar que la endogamia, en las sociedades de este tipo, no es un hecho que se pueda

explicar solo por la influencia de las condiciones exteriores. Así, Guichard (1976) insiste en el carácter preferencial del matrimonio con la *bint al-'amm*, e incluso en el aspecto "institucional" que reviste en los grupos más tradicionales, con la existencia del "derecho del primo" sobre su prima paterna en línea paterna que lo dispensa, cuando se desposa con esta última, de tener que pagar el *mahr* o dote que exigen las reglas del *Corán* (p. 64).

En el sistema de parentesco árabe, con una estructura clánica patrilineal, las mujeres procedentes de otros clanes (un grupo de parentesco unilateral, donde se instituye un parentesco ya sea con el padre, ya sea con la madre, pero excluyendo en absoluto uno de los dos parentescos) o linajes (donde son expulsados a cada generación bien sea los descendientes por los hombres, bien sea los descendientes por las mujeres, permaneciendo rigurosamente distintos los unos de los otros) y que llegaran a contraer matrimonio con un hombre de otro distinto, se consideran como extrañas incluso después de la boda. De esta forma, cuando se contrae matrimonio con una prima hermana en línea paterna, se contrae matrimonio con una mujer del mismo linaje y, por ende, la mujer conserva su sentido de pertenencia al mismo. Parece ser que, más que la endogamia tribal en general, es el matrimonio con la *bint al'amm* lo que caracteriza la sociedad árabe-musulmana tradicional, favoreciendo la "segmentación social" y haciendo de la tendencia endogámica el signo más visible y notable.

Es de destacar, no obstante, que los árabes prohíben el incesto al igual que lo hacen otros pueblos. Es sabido que el *Corán* (Sura IV, vers. 27-28) no autoriza la unión matrimonial de un hombre con las mujeres de su padre, ni con sus parientes en línea ascendente o descendiente directa, tanto masculina como femenina, ni tampoco en línea colateral con su hermana, su sobrina o su tía, también en este caso en línea paterna y materna. Sin embargo, se destaca que el árabe no tiene una palabra especial para designar el "incesto", ya que en el *Corán* queda designado bajo los términos más generales de "impureza" o "fornicación". Esto parece dar pie a que la concepción particular del matrimonio preferencial que se remonta a mucho tiempo antes de la aparición del islam en el Egipto faraónico, en la civilización helénica, en los relatos bíblicos y la antigua sociedad beduina árabe, trascienda la aparente ambigüedad del "incesto" para instituirse como la predilecta. Entonces, se trata de una práctica que tiene mucho peso en la sociedad árabe-musulmana y muy arraigada en la mentalidad de la sociedad arabo-musulmana.

Esta práctica tiene una función social que se vincula a una concepción particular del honor y de la nobleza. En todas las sociedades arcaicas la mujer se considera

un ser impuro, una especie de mal necesario del que no puede prescindirse para asegurar la supervivencia del grupo, pero que representa, por su misma naturaleza, cierto peligro. La sociedad árabe musulmana tradicional no constituye ninguna excepción y lleva incluso a un grado de "exasperación" excepcional esta tendencia a separar radicalmente el mundo femenino del mundo masculino. De esta forma, se observan elementos del honor que pueden resumirse de la siguiente forma: un componente masculino, activo y vuelto hacia el mundo exterior, la vida pública, y un componente femenino, pasivo, que define el círculo de la casa y de la vida privada. En esta concepción, la mujer no puede proporcionar honor alguno al grupo parental. Como máximo, puede conservar intacta, por medio de su buena conducta, la parte de honor de la que es responsable. Involuntariamente, puede también ser motivo de deshonor, en caso, de que sea capturada, por ejemplo. Así, los hombres pueden, por su conducta, acrecentar el honor del grupo, donde las mujeres se hallan expuestas a disminuirlo (Guichard, 1976, p. 80).

De esta forma, el matrimonio de las hijas con extranjeros se asimila en cierta medida a un rapto, y trae consigo un deshonor, que se compara al grupo que ha cedido sus mujeres a otra tribu o a otro clan, aunque lo haya hecho voluntariamente para obtener una alianza. Así, un linaje poderoso tiende más bien a ser "receptor" y no "dador" de mujeres en sus relaciones matrimoniales con las demás familias y, por ende, a practicar con sus propias mujeres una endogamia más estricta que otros linajes más débiles, los cuales están obligados a ceder sus mujeres para obtener alianzas.

Entonces, en una perspectiva tradicional, es honroso para un linaje o un clan el conservar lo más posible sus propias mujeres dentro del grupo de parentesco agnático. El honor y la nobleza de la estirpe se hallan ligados así a la práctica de la endogamia, teniendo que las alianzas matrimoniales con grupos extraños tienen siempre el riesgo de alterar la pureza de la sangre y comprometer la integridad del grupo familiar de línea masculina. La preocupación por salvaguardar la pureza de sangre y conservar inalterado el honor familiar es la razón más frecuentemente invocada para justificar el matrimonio con la prima paralela (Guichard, 1976, p. 83).

A pesar de esto, los árabes no dejan de dar importancia a la calidad de los orígenes maternos, donde la nobleza derivada de estos puede llegar a ser valorada en los casos de uniones exogámicas, como los primeros califas omeyas que se enorgullecían de las alianzas matrimoniales de su linaje con las más ilustres y poderosas tribus árabes. Las concubinas de los gobernantes que fueran capaces

de dar a luz a hijos varones podían convertirse en *ummahāt awlād*, por lo que era deseable que poseyeran, con todas las cualidades físicas requeridas para el “placer de la vida y el hechizo de los corazones”, “la nobleza del nacimiento y la pureza de casta”. Sin embargo, lo que el hombre busca en la unión endogámica es una nueva afirmación de su masculinidad y, a su vez, una reafirmación de la calidad del linaje al mantener la pureza de la sangre.

La relación de estas estructuras sociales con la sedentarización estriba en que no es del todo seguro que las normas sociales se vean rápida y sensiblemente afectadas por la misma, a que esta tenga lugar en un marco rural y en condiciones económicas adversas o, al contrario, en un marco urbano, para linajes acomodados.

Esta organización del parentesco y de las relaciones entre los sexos que se halla conectada con una concepción del honor presenta análogos caracteres entre los beréberes. Uno de los aspectos más importantes del honor está vinculado a la defensa del *ḥaram* (tabú), el espacio sagrado femenino privado; el otro concierne a las relaciones públicas entre los hombres de los diferentes linajes que, por su comportamiento en sus contactos pacíficos o belicosos, deben mantener o acrecentar el *šaraf* (el pundonor) de linaje. Es importante destacar que únicamente un grupo que sea activo en la defensa de este último se hallará capacitado para preservar la integridad del honor de sus mujeres. En la práctica beduina del *sabī*, depende de la *ḥorma* (el honor propiamente dicho) o del *ird* (el honor de las mujeres) la preservación de la castidad de las mujeres del grupo, y del *šaraf*, el apoderamiento de las otras (Guichard, 1976, p. 103).

Situándonos específicamente en al-Andalus, poco puede dudarse que la sociedad en la península ibérica debía presentar, en el siglo VII y a principios del VIII, caracteres bastantes parecidos a los de la sociedad de la Galia en la misma época. Los elementos constitutivos (prerromanos, romanos, germánicos, cristianos) eran claramente los mismos, y puede inferirse que la huella romana estaba tan impresa en España como en muchas regiones de la Galia, donde la aportación germánica sería comparable con la que habían recibido, por ejemplo, las comarcas del Saona y del Ródano medio.

La conquista musulmana tuvo por efecto aislar en una considerable medida las regiones del este y del sur de la Península de la zona de influencia germánica que hasta entonces había desempeñado un papel dominante. Cabe destacar que aquellas partes del territorio de la Península donde con mayor intensidad se registran la arabización y la islamización son la meridional y la oriental, las más ambiguamente romanizadas y, también, las más cristianizadas en comparación

con el Noroeste (Guichard, 1976, p. 145). Parece ser, entonces, que solo por sus fuerzas de evolución interna, y omitiendo incluso los influjos de Oriente, la población pre-musulmana de al-Andalus era capaz de evolucionar de forma original con relación a sus antecedentes visigodos. Esto es importante para comprender la tan discutida química social de la España musulmana.

Así, tras la conquista, nos encontraremos con una sociedad muy distinta, y cada vez más diferente. Al finalizar una evolución que duró al menos unos tres siglos, la sociedad hispanomusulmana —o parte de ella— acabó por adoptar unas estructuras sociales y unos comportamientos que la relacionan mucho más con las sociedades orientales que con las del mundo occidental.

Uno de los puntos más sólidos de la argumentación de los “tradicionalistas” corresponde indudablemente al papel mantenido en al-Andalus por el dialecto romance indígena, donde se presenta como un caso realmente original con relación a otras provincias del mundo musulmán, en las cuales las lenguas locales fueron más rápidamente eliminadas por el árabe. No obstante, el dualismo lingüístico no constituye, en sí mismo, un hecho excepcional en el mundo musulmán medieval debido a que una dicotomía lingüística ha existido siempre entre el idioma y las lenguas vernáculos, algo que se registraba, incluso, en la Arabia preislámica. James T. Monroe (citado en Guichard, 1976) indica que el hecho de que en la península ibérica fuera el romance “el que desempeñara el papel de lengua vernácula en nada modifica esta característica general, siendo en este caso la diferencia entre al-Andalus y los otros países islámicos una diferencia de naturaleza y no de grado” (p. 153). Aunado a esto, la originalidad de al-Andalus no es absoluta si se le compara con el Magreb, donde el beréber, un dialecto de origen latino, circulaba corrientemente en competencia con el árabe.

Algo en que no se insiste de manera suficiente es en la importancia del árabe vulgar. Así como la lengua clásica eliminó muy pronto y casi por completo al latín como lengua de cultura, es probable, de igual forma, que el árabe vulgar no dejó de ganar terreno a expensas del dialecto romance, y lo reemplazó totalmente en algunas regiones.

Otro de los argumentos entre los “tradicionalistas” es que la concepción del amor y de la mujer en al-Andalus se diferencia de la concepción propiamente oriental, y solo puede derivarse de una tradición indígena de inspiración occidental e incluso cristiana, que se explica, supuestamente, por el papel desempeñado por la “mujer española” en la elaboración de la “raza andalusí”. Como nos advierte Pierre Guichard (1976), se pueden hallar consideraciones

análogas en Oriente. Una de las características más notables de este amor “hispanoárabe” es la sumisión aceptada con fervor respecto al objeto amado, y la exaltación de la debilidad femenina, ante la cual se humilla el amante; este es un ideal de sumisión que puede hallarse en texto árabes provenientes de Siria o de Bagdad. Así, el ideal del “amor sumiso” no era desconocido en la corte de los primeros emires omeyas de España, donde es difícil creer que hubiera habido otras influencias que las propiamente orientales. Tal concepción del amor puede compararse evidentemente con la concepción del “amor cortés” occidental que puede, incluso, no tener raíces cristianas (p. 159).

De esta forma, las estructuras sociales y los referentes culturales árabes serían asimilados por la población de al-Andalus, transformándola y formando parte de la Umma. Cuando Pierre Guichard (1976) revisa la historia de los Banū Ḥaŷŷāy<sup>2</sup>, nos advierte lo poco útil que resultaba para incrementar su gloria el hecho, aun así, excepcional, de tener por lejano abuelo en línea maternal al antepenúltimo rey visigodo (otro argumento que ha usado por los “tradicionalistas”). Incluso estos datos solo son proporcionados por Ibn al-Qūṭiya, quien se había desposado con la hija de un cristiano. Por otro lado, Ibn al-Aš‘aṭ al-Qurašī, Ibn al-Faraḍī, Al-‘Udrī (quien dedica dos páginas a los Banū Ḥaŷŷāy) y, sobre todo, Ibn Ḥazm (quien le dedica una página de la *Ŷamhara*) no dicen nada de ello. Esto es tanto más significativo cuanto que las noticias consagradas por estos autores a la gran familia sevillana tienen una relativa extensión y todos insisten en la importancia, la notoriedad y la relativa extensión de ‘Umayr al-Lajmī, del que hablan extensamente de su genealogía.

El silencio en estas fuentes respecto al aparente parentesco de los Banū Ḥaŷŷāy con el antepenúltimo rey visigodo parece explicarse de dos formas: por un lado, el que ignoraban estos autores la ascendencia goda de los Banū Ḥaŷŷāy, siendo un elemento extraño para genealogistas de la talla de Ibn Ḥazm, por lo que podría concluirse que el hecho de descender por vía femenina de un rey indígena apenas tenía importancia a los ojos de los contemporáneos. Por otro lado, es posible que no concedían ellos mismos una gran atención a este pormenor, precisamente porque para estos autores, apasionados de la genealogía, no se trataba de un hecho genealógico propiamente dicho. De esta forma,

---

<sup>2</sup> A finales del siglo IX, los Banū Ḥaŷŷāy formaban, junto a los Banū Jaldūn, la aristocracia más selecta de origen árabe en la zona sevillana, protagonizando ambos las revueltas acaecidas durante el agitado período de la *fitna* contra la autoridad de los emires omeya de Córdoba.

el parentesco verdadero no podía ser sino agnaticio y solo existente en línea paterna, y los Banū Ḥaŷŷāy no eran, según su concepto, ‘parientes’ de la familia de Witiza... [ya que] moral, psicológica y socialmente, eran puros árabes lajmíes pues para ellos no contaba la noción biológica de raza. (Guichard, 1976, p. 192)

Esto nos una idea de la dificultad en que los emigrados y establecidos en la península ibérica provenientes de Oriente se hayan desvinculado definitivamente de sus lazos norteafricanos y orientales

Puede argüirse, por lo tanto, que los acontecimientos en la península ibérica demuestran que las relaciones, pese a la distancia, se mantenían fácilmente entre aquella, por un lado, e Ifríquiya y el Oriente, por otro. Esto da pie a pensar que el entramado social en al-Andalus no era muy distinto al de los demás países islámicos y tampoco estaba impregnado de una esencia occidental como arguyen los tradicionalistas. Es decir, parece haber una “sociedad trasplantada” de Oriente a España, con sus costumbres, sus prohibiciones tradicionales, su sentido particular del honor y el deshonor.

Esto parece manifestarse en el hecho de que se continuaba considerando como “más nobles” a hijos nacidos de padre y de madre árabes o de la unión de dos miembros de un mismo linaje o de un mismo clan. Es cierto que muchos árabes de al-Andalus fueron racialmente mestizos, pero el ideal seguía siendo el matrimonio dentro del clan o del linaje, sin mezcla de sangres. En un poema que exalta la gloria del caudillo árabe Sawwār Ibn Ḥamdūn (citado en Guichard, 1976) se lee:

Es un hombre leal. Salido de una raza de valientes *cuya sangre nunca se ha mezclado con la de una raza extranjera*; ataca impetuosamente a sus enemigos, como debe hacerlo un árabe, y un Qaysí sobre todo, y defiende la religión verdadera contra todo incrédulo. (p. 231)

En los poemas árabes de esa época, el menosprecio por la raza indígena parece cobrar cierta importancia: así, a los indígenas se les llama *banū-l-‘abīd* (hijos de esclavos). Otra expresión usada para designar a los indígenas es la de *banū-l-ḥamrā*, que se traduce generalmente por “los hijos de blancas”, lo cual si no se trata de una mera designación poética, podría suministrar una indicación sobre una posible diferenciación racial, en línea materna como paterna, de los árabes de al-Andalus.

Entonces, no es imposible que la “no mezcla” de sangres y el origen árabe de las madres hayan seguido siendo considerados –en la sociedad hispanoárabe– como un signo de nobleza, tanto entre los Omeyas como en otros ilustres linajes ilustres. Es claro que se tienen escasos medios para investigar en qué medida los árabes de al-Andalus

permanecieron fieles a la práctica de la endogamia de clan y linaje, pero por la poca información que se tiene, parece que fue una tendencia más marcada, en tanto fue un espectro de la forma en que las estructuras orientales se consolidaron en la península ibérica, siendo una sociedad que sufrió un proceso de arabización e islamización.

Así, los elementos que estudia Pierre Guichard (1976) parecen indicar que las prácticas endogámicas duraron hasta la época de la Reconquista. En otro ámbito, los señalamientos son fragmentarios e insuficientes para afirmar que la preferencia por el matrimonio con la prima en línea paterna fuera norma en al-Andalus. Ante esto, un ejemplo que puede citarse es el de ‘Abd al-Raḥmān I, quien hizo casar a su hijo Hišām con la hija de ‘Abd al-Malik Ibn ‘Umar, su propio primo por vía paterna. Referencias como estas tenderían a “acreditar la hipótesis de una permanencia, en los medios árabe-beréberes, de estructuras familiares de tipo ‘oriente’, hipótesis corroborada por otros testimonios” (p. 193). Es decir, la organización social en al-Andalus habría de seguir los lineamientos de sus conquistadores.

## Vida cotidiana y papel de la mujer

El sistema sexo-género se entiende como un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana. El género viene a dar cuenta de la dimensión social que rodea a la dimensión biologicista atribuida al sexo (bajo la idea del dimorfismo sexual como única y estática posibilidad de división sexual), esto con el fin de superar la identificación de hombres y mujeres, solo por sus características genitales. Esta comprensión del sexo ha generado que existan relaciones de poder entre hombres y mujeres, en un orden social que entrega privilegios a los primeros en desmedro de la vida de las segundas. Esto ampara situaciones como la división sexual del trabajo o la separación de espacios, roles y estereotipos de género que son absorbidos, incluso, antes de nacer (Acuña, 2019, párr. 2). El sistema sexo-género de la sociedad hispanoárabe responde a los referentes provenientes de Oriente, donde existe una división sexual institucionalizada en las normas sociales.

Teniendo en cuenta lo anterior, los rasgos fundamentales de la familia musulmana en al-Andalus coincidían con los de la Berbería medieval y los del Mediterráneo oriental. Los miembros de la aristocracia llegaron a tener varias mujeres y concubinas esclavas. Entre estas, había algunas de origen cristiano que, convertidas al islam, podían alcanzar el codiciado rango de *umm walad* (“princesas madres”, aquellas que les daban

un hijo a los emires y califas omeyas y que podían llegar a jugar un papel influyente). En cambio, a nivel de clase media y en la *‘amma* (el extremo inferior de la escala social) se daba una monogamia de hecho, ya que los ciudadanos de al-Andalus raramente disponían de medios suficientes para mantener y vestir a dos o más mujeres.

El ceremonial de boda de los habitantes de al-Andalus no difería en nada del que celebraban sus contemporáneos del Magrib o del Oriente musulmán. En todas las clases sociales, la petición en matrimonio (*jiṭba*) incluía una discusión acerca de la dote nupcial (*mahr*) que el novio se comprometía a pagar a su futura esposa. A lo largo de las discusiones preliminares también se fijaba la composición del ajuar de la novia que proveía la familia de esta; aquel, se componía principalmente de ropa de casa y de vestidos, a los que se sumaban joyas y espléndidos tapices en las clases acomodadas. La fecha de la boda se escogía en día fasto, determinado mediante un horóscopo elaborado por un astrólogo profesional (*munaṣṣim*). Se sellaba el contrato a satisfacción de ambas partes, ante dos testigos instrumentales (*‘udūl*). Los festejos se desarrollaban durante toda una semana, primero en casa de la novia, en la que el atavío y el baño de esta eran motivo de gran regocijo para las mujeres; después, la novia era conducida en solemne procesión (*zifāf al-‘arūs*) y acompañada de música, desde la casa de sus padres a la de su esposo, donde, con gran pompa, era presentada a los invitados. El convite de boda (*walīma*) reunía a los hombres de ambas familias (Arié, 1982, p. 271).

Como se observa en este ejemplo la arabización y la islamización tiñeron la vida cotidiana en al-Andalus. Entonces, puede argüirse que la condición social y las costumbres de las mujeres andalusíes no se diferenciaban esencialmente de las de otros países islámicos, así como otros aspectos de la cultura andalusí. No obstante, parece evidente que gozaban de una mejor formación social y de alguna mayor libertad que las norteafricanas. Esto permite matizar la visión que ha llegado a destacarse de la mujer andalusí respecto a que tuvo muy poco margen de actuación fuera del ámbito familiar, teniendo trabas en su libre movimiento con la excepción del viaje a La Meca, mismo que efectuaron muy pocas pertenecientes a una clase social alta.

Para Pierre Guichard, la situación moral de la mujer musulmana evolucionará bajo la influencia de tres factores (sin que por ello las realidades sociológicas profundas, como el agnatismo y la endogamia del medio tribal tradicional, resulten modificadas): la islamización, la urbanización y la conquista. El islam, aun cuando haya codificado las más mínimas acciones de la vida pública y privada de los musulmanes, quizá no haya modificado, en el grado que se cree, los comportamientos tradicionales.

Por otro lado, el contacto de las civilizaciones urbanas del Próximo Oriente parece haber desempeñado un importante papel en la claustración de las mujeres y el velo. Esto parece responder a la necesidad de preservar el honor de las mujeres de las promiscuidades con los extranjeros, facilitando considerablemente su difusión, si no su difusión, o bien su adopción. En cuanto a la conquista, la rápida expansión del islam mediante la guerra, suministró considerables masas de esclavos, modificando de modo relevante las condiciones sociológicas tradicionales.

Las prescripciones coránicas, en cuanto a la definición de la familia, la toman tal como era antes del islam, al menos en su aspecto patriarcal y agnaticio. Así, el islam no se ha enfrentado directamente con las costumbres tradicionales de los árabes en materia de estructuras familiares, y permitió que subsistieran en sus rasgos esenciales, aun cuando parece haber querido restringir un poco el efecto de algunas (Guichard, 1976, p. 111).

De esta forma, el islam consagra la supremacía del hombre sobre la mujer, pues el *Corán* declara que “los hombres tienen [sobre sus esposas] una preeminencia” (Sura II, vers. 229) y, además, señala que “los hombres gozan de autoridad sobre las mujeres porque Allāh ha preferido a algunos de vosotros a ciertos otros” (Sura IV, vers. 38). No obstante, el islam no niega a la mujer la calidad de creyente y la coloca, en lo referente a la fe, en el mismo nivel que el hombre, reconociéndole un destino de salvación. Si prohíbe el incesto, no define como tal la unión entre primos hermanos. En tanto limita las tendencias endogámicas que existían en épocas anteriores (como el matrimonio entre el tío y la sobrina o entre el hijo y la viuda de su padre), deja subsistir la endogamia de linaje representada en el matrimonio con la prima hermana en línea materna.

Hay que destacar que el islam parece haber mejorado la condición económica de la mujer y quizás ciertas tendencias en tal sentido emergían en la sociedad relativamente urbanizada y evolucionada de La Meca. Por ejemplo, Jadīya, la primera esposa del profeta, pudo haber gozado de independencia económica, aunque siendo viuda, su fortuna muestra, al menos, que administraba personalmente bienes heredados o recibidos de su esposo fallecido.

Más que el islam y la urbanización, un hecho que ha afectado en sumo grado la condición femenina en la expansión del Imperio musulmán, es la importancia de la esclavitud, que se debe en parte a las modalidades de la conquista. Debe observarse una diferencia respecto al mundo antiguo: en las sociedades antiguas, la esclavitud desempeñaba una función principalmente económica, constituyendo el fundamento de toda la organización social. Por el contrario, en la sociedad musulmana medieval, los esclavos participan escasamente en las actividades de

producción, tanto urbanas como rurales; su papel es, esencialmente, doméstico, militar, administrativo, político inclusive. Derivado también del hecho de que los preceptos islámicos tendían a la mejora de la condición servil y recomendaban la emancipación, la situación de los esclavos en el mundo musulmán fue mucho más suave. Es decir, los esclavos se hallaban mejor integrados dentro de la sociedad que en Roma, penetrando más profundamente en el tejido social, incluso en los niveles más altos. De hecho, determinadas instituciones tienen su origen en la práctica masiva de la esclavitud.

La esclavitud femenina experimentó un notable aumento, especialmente entre los árabes. Las mujeres esclavas frecuentemente eran llamadas para servir como concubinas además de las esposas legítimas. El gusto árabe por la música y la poesía, prácticas antiguas de la *Yāhiliya* que ya incluían esclavas cantoras, probablemente influyó en la aparición temprana de categorías como las qiyān (esclavas cantoras) y las *yawāri* (esclavas concubinas). Estas categorías experimentaron un aumento significativo debido a las conquistas realizadas y al contacto con la civilización más refinada de los centros urbanos del Oriente Medio. En el curso de las conquistas realizadas se pusieron a disposición de los musulmanes un considerable número de mujeres jóvenes y de muchachas. Así, existían instituciones especializadas en la producción y la exportación de *yawāri muwalladāt* (educadas para satisfacer los gustos más sofisticados de la aristocracia y de la burguesía, a los harenes de las cuales estaban destinadas, y que como es sabido eran particularmente aficionadas a ellas) (Guichard, 1976, p. 116).

Entonces, tenemos una dualidad de los medios femeninos derivado de esta situación particular: por un lado, las esposas legítimas, donde el honor del clan y del linaje y la necesidad de preservarlo de las promiscuidades de la vida urbana obliga a resguardarlas lo más posible, e incluso a mantenerlas en un estado de ignorancia, de inactividad y de incultura; por otro lado, mujeres cultas, brillantes, que constituyen el ornato de los harenes y de las cortes principescas. Es de destacar que la separación de estos dos mundos femeninos no era absoluta, ya que las *yawāri* podían acceder fácilmente al estatuto de esposas legítimas por medio de la emancipación, o aproximarse a tal dando un hijo a su dueño y convirtiéndose de este modo en *ummahā awlād* (concubinas madres, emancipadas a la muerte del amo o dueño). Por lo demás, en las clases sociales menos favorecidas el problema ni siquiera se planteaba, y en las clases altas ocurría a menudo que mujeres libres recibían también una buena educación literaria y artística. Sin embargo, son importantes las repercusiones sociales de esta situación paradójica, de la que no se encuentra equivalente en el Occidente cristiano, donde las mujeres esclavas dan el tono a la sociedad.

Las *ummahā awlād* no dejaron de ejercer cierta influencia sobre la vida política, particularmente en lo relativo a la transmisión del poder. En un principio, solo las mujeres libres transmitían a sus hijos la verdadera nobleza (*šaraf*) y les permitían verse integrados por entero en el grupo familiar o clánico, en tanto el origen servil fue un obstáculo para el acceso al califato. Posteriormente, la costumbre se flexibilizó, y entre los últimos soberanos de Damasco se encuentran hijos de esclavas, prueba de que hacia mediados del siglo VIII el origen materno ya no determinaba del mismo modo el rango social de un individuo. Por otra parte, mientras que los primeros califas omeyas se gloriaban del noble origen de sus madres, los omeyas de al-Andalus no prestaron ya consideración alguna al origen materno de los herederos del trono (Guichard, 1976, p. 118).

Dejando de lado que su intromisión en las esferas de poder indica indicios de mestizaje cultural, el papel de las *yāwārī* es más destacable, en el hecho de que estas pudieron ser agentes de la arabización y de la “orientalización” de la sociedad musulmana de al-Andalus. De hecho, este es el papel que efectúan las cantantes de Medina en la corte ‘Abd al-Raḥmān II aunque una de ellas al menos haya sido de origen hispánico. Lo mismo ocurría en Ifrīqiya, donde unas *yāwārī*, que habían recibido una formación particularmente refinada en los mejores institutos de Bagdad, se encontraban de nuevo en al-Qayrawān, en la corte de Ibrāhīm II, introduciendo con ellas las modas y los gustos orientales. Podría pensarse que tales *yāwārī* no se hallaban al alcance de todas las fortunas, y que su influencia solo podía afectar a un medio muy limitado y concreto. Son sobre todo las categorías sociales más elevadas que tenían el poder adquisitivo para tener a numerosas *yāwārī*. Pero se sabe que el número fabuloso de cantoras no era exclusivo de los príncipes, pues también algunos personajes de su círculo podían mantener en sus harenes a estas cantantes en al-Andalus. El hecho de que “los poetas andalusíes dirijan a menudo sus versos a esclavas cantoras bastaría para probar que frecuentarles no era privilegio exclusivo de soberanos o de personajes ilustres” (Guichard, 1976, 176). Entonces, podría considerarse la idea de que las *yāwārī* tuvieron un papel importante como agentes de la arabización en la península ibérica, siendo de gran importancia para la introducción y perpetuación de costumbres de corte “oriental”.

La mujer hispanomusulmana también desempeñaba labores en los estudios religiosos, en el estudio del *Corán*, específicamente. La mujer en al-Andalus participó en la evolución de estos estudios, destacándose desde un principio en la lectura del Corán y su escritura. En particular, destacaron aquellas que llegaron de Oriente. La mujer le dio una especial importancia a la escritura del Corán y la dominó; en este rubro se podrían encontrar tanto campesinas como mujeres de la

corte. Desde una época temprana los andalusíes le dieron importancia al estudio del *al-ḥadīṭ*, la tradición sobre los relatos de la vida del Profeta y sus enseñanzas; aparecieron también mujeres interesadas en el *al-ḥadīṭ* como Jadīya Bint Ŷa‘far Ibn Nuṣayr, ‘Ulā Bint Sulaymān Ibn Manqūš natural de Sidonia, Amat al-Raḥmān Ibn Aḥmad, Asmā’ Bint Dāwūd. Al parecer, algunas de las mujeres llegaron al rango de sabia (*‘ulamā*), enseñando tanto a mujeres como a hombres. Incluso, algunas esclavas en al-Andalus fueron célebres por la narración del *al-ḥadīṭ* (Mesned, 2007, p. 211). También destacaron algunas mujeres andalusíes por su conocimiento de la jurisprudencia, una de las ciencias religiosas de mayor interés para los andalusíes, pues la categoría de jurista era muy elevada; en este campo destacó, por ejemplo, Fāṭima Bint Yūsuf Ibn Yaḥya al-Mugamī de Toledo, por sus estudios de jurisprudencia.

En cuanto al uso del velo islámico, era obligatorio para las mujeres andalusíes, al igual que para las orientales, pero parece ser que tal ley era más estricta en Oriente (p. 212).

Es importante destacar que la mujer es el núcleo principal en la estructura social, desempeñando un papel importante como formadora, educadora y transmisora de la cultura y los valores sociales. Pero en la familia, el hombre era la cabeza, ejerciendo una autoridad sin límites, siendo el señor absoluto fuera cual fuese su condición social. Su mujer estaba disponible para servirlo en cualquier momento y solo se dirigía a él con respeto. Al casarse, la mujer contrae determinadas obligaciones respecto al marido a cambio de recibir de este la dote y la *naqafa* o manutención, que varía según la condición social y permite que, además de comida, alojamiento y ropa, incluya en el caso de mujeres nobles la posibilidad de contar con sirvientes que realicen las tareas del hogar. Las obligaciones de la mujer son de tres tipos: para con su marido, sus hijos y su hogar.

Entonces, tenemos que al-Andalus es una sociedad plenamente arabizada e islamizada, pero que también contaba con sus propias singularidades. La gran diferencia de la sociedad hispanomusulmana con las demás regiones del mundo islámico medieval es que, bajo la sombra de una autoridad islámica y en una estructura patriarcal claramente definida, la mujer andalusí libre disfrutó de mayor consideración en comparación con su homóloga oriental, donde, al parecer, gozaban de una mejor formación social y de alguna mayor libertad que las norteafricanas. De esta forma, la sociedad andalusí fue mucho más permisiva que la oriental en relación con la realización de actividades sociales, religiosas y culturales por parte de la mujer.

Parece que el afecto y la influencia de la mujer andalusí en sus hijos, hizo que muchos hombres fueran llamados refiriéndose a sus madres como signo de respeto; tales son los casos de Ibn al-Labāna, Ibn ‘Aīša, Ibn Hind, Ibn al-Qūtīya, etc. La mujer también disfrutaba de la libertad de recurrir a la justicia para reclamar sus derechos. Mesned Alesa (2007) nos dice que en la época de al-Mustanşir, una mujer recurrió a la justicia para reclamar un terreno que le pertenecía y que le fue quitado por la fuerza por un funcionario del emir, debido a que tal terreno estaba ubicado muy cerca de los palacios emirales; finalmente ella pudo recuperar sus propiedades. Nos señala este mismo autor, respecto a esta anécdota, que los derechos de la mujer andalusí estaban protegidos por la justicia, incluso aunque el acusado fuera uno de los personajes cercanos al propio emir (p. 231). Otro fenómeno que demuestra la gran consideración hacia la mujer andalusí fue que muchas mezquitas y cementerios fueron conocidos por nombres de mujeres, libres o *yāwārī*; tal es el caso de las mezquitas Um Salmah, Mata‘a, Um Hişam, y los cementerios de Mata‘a, Mūmara, Murŷān y Um Salmah.

La mujer andalusí también destacó en muchos acontecimientos políticos, de forma directa o indirecta. Las mujeres del séquito del emir gozaban de buena posición, que les permitió influir en los asuntos del Estado, especialmente por las numerosas rebeliones interiores, en las cuales se veían involucradas muchas mujeres. El hecho de que hubiera tantas mujeres *yāwārī* en los palacios andalusíes, abrió el camino para que algunas mujeres intervinieran en los asuntos políticos y decisiones de la autoridad, aunque fuese de forma indirecta. Se ha considerado que muchos hombres de poder se dejaron influenciar por las mujeres, especialmente en la época donde predominaban las *yāwārī*, ya que muchos estaban enamorados de sus esclavas. Además de esto, las *yāwārī*, como se ha mencionado, juegan un papel importante en el traslado de la cultura oriental a al-Andalus, que encuentra manifestaciones en la música, el canto, etc. Los andalusíes utilizaban melodías orientales para componer sus canciones, pero para ello dependían de las *yāwārī*, las cuales se consideraban como expertas en la música. Por lo tanto, fueron muy apreciadas y alcanzaron un alto valor para poder traerlas hasta Occidente, como fue el caso de al-‘Ayfā, la cual era cantante en la ciudad de al-Madinah, antes de ser comprada por los emires andalusíes.

Es especialmente en el derecho público donde, de acuerdo con los *mālikíes* y *šāfi‘íes*, la mujer queda excluida, como regla, no solo del poder supremo, sino de todos los oficios públicos. Estos elementos también verían su manifestación en al-Andalus, donde a la mujer, dentro del terreno civil, se la considera bastante inferior. La aparente libertad de movimientos que algunas mujeres disfrutaron en la historia de al-Andalus puede explicarse por una posible tradición hispánica indoeuropea que valoraba a la mujer, así como por influencias similares entre los beréberes (Rubiera, 1990, p. 10). Estos elementos pudieron permear la sociedad hispanomusulmana dando espacio para esta relativa femenina.

## Vida intelectual

Al-Andalus fue una sociedad tan compleja y plural que se vio abocada a multiplicar las pautas de estratificación social (Pérez de Tudela, 2015, p. 136). En cuanto a la participación de las mujeres en los campos del saber se tiene la presencia de esta en los repertorios biográficos que parecen exponer un rico muestrario de figuras femeninas dedicadas a la medicina –ejercida a favor de mujeres y niños– la enseñanza, la poesía, la secretaría, la caligrafía, el canto o la práctica de las virtudes y, muy concretamente, el ejercicio de la caridad.

Un papel más descolante para el trabajo en cuestión es la participación de la mujer en el mundo literario a lo largo de los siglos en la historia de al-Andalus, manifestado sobre todo en la poesía. Tanto en el campo político como en el social, así como en el mundo de la cultura y el pensamiento, aparecen mujeres con una cierta capacidad de actuación que se expresaron de manera valiente a la hora de enfrentar la verdad y su negativa ante su sometimiento a la injusticia. El alto nivel intelectual de algunas de ellas y el dominio ante cualquier circunstancia no puede entenderse solo como excepciones de mujeres singulares por sus capacidades, sino como la expresión de una realidad social más rica y compleja, alejada de la imagen monolítica que habitualmente tenemos de ella (Pérez de Tudela, 2015, p. 139).

Había muchas “escritoras” en al-Andalus, nos señala Mesned Alesa (2007) y, haciendo referencia a un texto de al-Marakiši, nos señala que “al Este de Córdoba, había ciento setenta mujeres escribiendo el Corán en escritura *kuḫfī*” (p. 219). La escritora era aquella mujer 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 *‘ulamā*, por lo que se puede suponer que, por un lado, que su situación económica era lo suficientemente holgada como para permitirles dedicar tiempo y esfuerzo al estudio y, por otro lado, que el ambiente cultural en el que crecieron era el indicado para incentivarlas. Algunas de estas escritoras o *katibat*, ocuparon en algunos casos posiciones importantes. Mesned Alesa nos habla, por ejemplo, de una *yāriya* llamada Lubna, que era escritora del califa al-Ḥakam Ibn ‘Abd al-Raḥmān. Lubna tenía amplios conocimientos de gramática y era poetisa, matemática y calígrafa; se nos dice que escribió desde cartas, comunicados y hasta libros (p. 220). De esta forma, cabe pensar que refleja una realidad social y cultural más rica y compleja de lo que *a priori* se podría pensar.

También hubo mujeres que realizaban alabanzas a los califas. Otras se dedicaban a la enseñanza y se les denominaba *adiba*; enseñaban el Corán, generalmente a niñas y a mujeres. Así, la cultura de la mujer parecería que gozó de gran importancia en al-Andalus, pues algunas mujeres destacaron en la enseñanza, como el caso de Mariam Bint Abī Ya'qūb al-'Anṣārī, una profesora que se dedicaba a la enseñanza de mujeres, especialmente de literatura. Es, sin duda, un ámbito en el que la mujer pudo actuar y destacar, aunque, por lo general, la enseñanza se realizara de forma segregada.

Las personas de las clases altas contrataban a profesoras para la enseñanza de sus hijas. Algunas de las mujeres se mudaban para realizar sus estudios en otros lugares en el Norte de África o, al parecer, también en Oriente. En los últimos años del Estado Omeya se vio un incremento de mujeres que trabajaron en el palacio califal. Esto parece responder al interés suscitado por seguir los acontecimientos políticos, especialmente con el califa al-Ḥakam al-Mustansir, que tuvieron lugar desde los tiempos del califa 'Abd Al-Raḥmān al-Nāṣir. Al igual, la lógica de esto pudo ser el aliciente por conocer de primera mano la profunda transformación en el Estado Omeya que llevó a cabo el propio al-Nāṣir y que le permitió proclamarse a sí mismo califa (Mesned, 2007, p. 221). Tales acontecimientos aumentaron la demanda de escritores que recogieran todas estas novedades, ámbito en el cual destacó la mujer gracias a su capacidad ortográfica y mental.

La actividad de algunas cantoras y poetisas es más conocida y ha quedado registrada por desarrollarse en torno a personajes importantes. No obstante, se han hallado en fuentes históricas señalamientos de escritoras por el hecho de ser escritoras y no por haber trabajado en palacios reales, lo que indicaría que las mujeres escribían también fuera del marco del Estado, realizando una actividad puramente creativa y artística. Tal realidad nos es comprensible dentro de un marco social en que la capacidad de actuación y, hasta cierto punto, su libertad, iban más allá de lo que *a priori* habría de pensarse. Así, el acceso a la enseñanza y la oportunidad de expresarse llegaron a un nutrido grupo de mujeres (Valencia, 1989 p. 186).

El grado social que alcanzó la mujer andalusí fue considerable, lo que conllevó a la aparición de muchas poetisas. Así, Mesned Alesa (2007) nos habla de un autor contemporáneo que aseguró que en al-Andalus hubo al menos sesenta mil poetisas donde, al parecer, la mayoría vivía en Granada y eran conocidas como las “árabes” (p. 222). La cifra parece exagerada, teniendo en cuenta las escasas fuentes escritas que quedan, pero puede ser un reflejo de una cierta realidad creada por un movimiento poético femenino con importantes representantes.

## Capítulo 02

### La poesía en al-Andalus y su imbricación con el universo femenino

#### La poesía en al-Andalus

Los inicios de la literatura árabe en al-Andalus siguen siendo difíciles de avizorar. En el tiempo de las primeras oleadas de conquistadores musulmanes que llegaron a suelo andaluz a principios del siglo VIII, la literatura árabe de Oriente estaba representada por el *Corán*, las ciencias religiosas y por la poesía oral. Los guerreros, probablemente, pudieron limitarse a componer algunos poemas destinados a ensalzar la tribu, a celebrar sus hazañas militares y a honrar a sus muertos. La poesía árabe (*qaṣīda*) surgió en una sociedad oral, cuya función estriba en ir más allá del mero placer estético para convertirse en un depósito de los conocimientos y transmisora de los valores éticos de dicha sociedad. Las elegías eran parte de la tradición oral dentro de la mayor parte de la poesía femenina, pero estas fueron quedando relegadas por múltiples eventos de carácter histórico (Fórneas, 1989, p. 79).

Es necesario comprender que en Oriente, durante la época *'abbāsi*, es cuando se produce un importante hito en la transición a la cultura escrita. Esto radica en que se perfecciona el sistema gráfico del árabe, se comienza a escribir en prosa, se elabora una gramática que impone como norma los usos lingüísticos de la poesía preislámica y el *Corán* y, muy importante, se cierra el canon de la literatura a las manifestaciones orales o escritas que no se ajusten a esa norma.

Rachel Arié (1982) nos señala que en los primeros momentos de formación del emirato omeya el quehacer principal fue fundamentalmente militar y político. Toda la crítica coincide en afirmar que durante el primer siglo de presencia musulmana en la península ibérica no existió una producción literaria destacable. En cuanto a la poesía, no se tiene suficiente documentación para trazar los inicios de la poesía árabe en al-Andalus, debido a la pérdida de una de las antologías más antiguas, el *Libro de los huertos*, escrito por un poeta de Jaén vinculado a la corte del califa omeya al-Ḥakam, Ibn Faraḡ al-Ŷayyānī, quien compuso la obra en doscientos capítulos en donde se exaltaba la madurez intelectual de al-Andalus (p. 387). La poesía hispanoárabe no hizo su aparición hasta una treintena de años después de la conquista musulmana; había algunos personajes cultos en la segunda oleada de árabes sirios que formaban el ejército de Balŷ. En al-Andalus se llegó a conocer muy bien las obras orientales, desde las odas (*qaṣīda*) preislámicas hasta recopilaciones de poemas (*diwān*) de los poetas neoclásicos. Todas estas composiciones sirvieron de inspiración a los poetas hispanomusulmanes.

El siglo VIII es un periodo caracterizado por la islamización y arabización de al-Andalus, donde algún poeta aparece de forma aislada (Aguiar Aguilar, 2002, p. 13). No obstante, es hasta la creación del emirato omeya de Córdoba cuando se establecen contactos fructíferos con Oriente. A partir del siglo IX las obras maestras de la literatura oriental, apenas conocidas en al-Andalus, se difundieron rápidamente y fueron imitadas y comentadas, siendo que, en aquel entonces, el Oriente árabe ejerció una especie de soberanía espiritual sobre al-Andalus. De esta forma, Córdoba, la capital de al-Andalus bajo dominio omeya, se convirtió en un foco de intensa actividad intelectual y, en su corte, los poetas contaron con el mecenazgo de los califas, quienes les concedieron pensiones para que cantaran alabanzas de los soberanos y evocaran el boato de la vida oficial. La figura más cabal de todos estos poetas cortesanos es el visir de al-Ḥakam II y de su hijo Hišām, Ŷa‘far al-Muṣḥafī.

El *adab*, género literario que comprende el conjunto de conocimientos de un hombre culto y que pretende, a la vez, instruir y distraer, alcanzó popularidad en al-Andalus en el siglo X. Esto se debió gracias a la obra, *El Collar Único (al-Iqd al-Farīd)* del cordobés Ibn ‘Abd Rabbih (860-940), uno de los panegiristas oficiales de la dinastía omeya desde el reinado de Muhammad I hasta mediados del reino del califa ‘Abd al-Rahmān III al-Nāsir. *El Collar Único* es una especie de enciclopedia de los conocimientos útiles para un hombre instruido y un intento de ordenar las nociones que forman la cultura general; trata sobre todo temas de gobierno, la guerra, la generosidad humana, los conocimientos religiosos y las normas de conducta, los proverbios y el arte oratorio y epistolar. Es de destacar que

esta enciclopedia intenta adaptar para al-Andalus una serie de datos puramente orientales (Aguiar, 2002, p. 19).

En el campo del panegírico destacó Ibn Darrāŷ al-Qaṣṭallī, originario de la provincia de Jaén, quien permaneció durante dieciséis años al servicio de los ‘amirīes, cuyas victorias cantó. Gran admirador del oriental al-Mutanabbī, conservó los cánones de la poesía clásica: técnica cuidada, riqueza de vocabulario, corrección del lenguaje y gran conocimiento de la literatura árabe.

En la etapa en que al-Andalus es gobernada por los *mulūk al-tawā’if* (“reyes de taifas”), tras la caída del califato de Córdoba y la división de al-Andalus en reinos de taifas, la poesía alcanzó su pleno apogeo. El periodo de los taifas podría dividirse de la siguiente forma: el primer periodo es el referente a la denominada “generación cordobesa”, donde destacaron figuras como Ibn Ḥazm, Ibn Šuhayd, Ibn Zaydūn, y otros que viven el final del califato de Córdoba y se adentran en los reinos taifas aportando la cultura de la capital cordobesa a los otros reinos que aparecen en la península ibérica. La siguiente etapa alude a la “generación taifal” caracterizada por su nostalgia del Califato, con poetas y prosistas de la plenitud como al-Mu‘tamid, Ibn ‘Ammār, Abū Ishāq de Elvira, etc. Finalmente, está la “generación transitoria” que experimenta el cambio de los reinos taifas a los almorávides, entre los siglos XI y XII, con literatos refinadísimos que siendo nostálgicos de los reinos taifas como sus antepasados lo habían sido respecto al Califato, donde destacan Ibn al-Labbāna e Ibn Jafāŷa (Aguiar Aguilar, 2015, p. 15).

En al-Andalus la descentralización política hizo posible el desarrollo de la inspiración provincial y local en el siglo XI. Emilio García Gómez (citado en Arié, 1982) definió la condición del poeta en estos tiempos turbulentos: “los poetas cruzan toda España visitando las cortes, donde hay a su servicio aposentadores, alojamientos, gratificaciones, protocolos de audiencias, escalafones y cátedras” (p. 390).

Escrita en versos neoclásicos se abordaron todos los temas: cantos de amor y de guerra, canciones báquicas y eróticas, panegíricos, sátiras, poemas ascéticos y elegías. Se emplearon todos los géneros poéticos y se cantaron en verso los hechos más insignificantes de la vida cotidiana. Sin embargo, en las descripciones se manifiesta un sentimiento muy vivo de la naturaleza pues abundan las evocaciones de paisajes urbanos y rurales, de las casas de campo. Los andaluces sintieron especial predilección por la poesía de los jardines, género de inspiración persa que ya había sido tratado por los orientales. Miles de versos fueron recitados en las cortes de los reyezuelos, quienes también compusieron versos.

En al-Andalus se enseñaba a los niños primero las reglas elementales de la lengua y poemas, antes de iniciar el estudio del Corán con el que comenzaba el aprendizaje en otros territorios musulmanes. Tal hecho repercutía en un conocimiento temprano de la poesía árabe, lo cual podría explicar la proliferación de poetas en la al-Andalus.

Se ha considerado que la poesía era capaz de expresar la diversidad de la vida en la sociedad andalusí con diferentes intenciones y procedimientos, enriqueciendo la vida real y moral, siendo, en realidad, un verdadero documento sobre la sociedad. En este caso, la poesía o el arte, en general, influyen desde su entorno con todas las impresiones y características porque la literatura no es una creación espontánea, sino un complejo de realidad y de ficción de ambos. No obstante, como nos señala Nadia Safi (2012), el reflejo de la realidad en la poesía andalusí es débil y frágil, en lo referente a la realidad social, porque la literatura andalusí estaba patrocinada por la aristocracia, perteneciendo algunos poetas y escritores a esta clase social. Así, algunos poetas describían su vida reflejando valores éticos, pensamientos y actitudes; mientras que otros, de diversas clases sociales, utilizaban su ingenio para mejorar sus condiciones y elevar su nivel socioeconómico. En aquellos tiempos, componer para la clase rica era visto como una forma de prosperar económicamente en la vida (p. 148).

## Las poetisas y la poesía

En al-Andalus es claro que su estructura agnaticia tiene su influjo en la literatura hispanoárabe, imperando el androcentrismo, que también puede ser denominado como “sesgo masculino”. La visión androcentrista del mundo y de las cosas, desde el punto de vista teórico y del conocimiento, es aquella en la que los hombres son el centro y la medida de todas ellas, ocultando y haciendo invisible todo lo demás, entre ellas las aportaciones y contribuciones de las mujeres a la sociedad. Una visión androcéntrica presupone que la experiencia masculina sería “la universal”, la principal, la referencia o representación de la humanidad, obviando la experiencia femenina.

El androcentrismo, en tanto enfoque unilateral que considera la perspectiva masculina como medida de todas las cosas, ha dominado la producción del discurso científico. La historiografía no ha sido la excepción, pues la historia ha enfatizado acontecimientos públicos y políticos que no ceden espacio a las experiencias femeninas. Entonces se advierte que el conocimiento histórico se ha centrado en las narraciones del elemento masculino y del espacio de su dominio, el mundo público. Pese a los avances que algunos autores reconocen en la investigación historiográfica

respecto de la inclusión del pasado de las mujeres, estos no logran transferirse al proceso de enseñanza y aprendizaje (Fernández y Baeza, 2017, p. 254). Esto justamente es observado en las antologías o en los diccionarios de al-Andalus, donde la esencia de la literatura recae en los personajes masculinos, teniendo pequeños chispazos de participación (lo que es valioso para la época) femenina que pudo haber sido mayor.

Así, al-Andalus no escapa a la construcción social y cultural de lo femenino y lo masculino, o sea, que lo que se define como propio, para las mujeres y los hombres, es producto de un proceso social y en ningún caso está dado por la biología o la naturaleza. Lo más importante de esto es que, entonces, todo se puede cambiar y transformar. Estas construcciones sociales de género, que existen en todas las sociedades, determinan lo que se entiende por femenino y masculino, además del modo en que deben relacionarse. Se expresan, por ejemplo, en las nociones sobre la femineidad, la sexualidad, la masculinidad, mitos y prejuicios sobre las capacidades de las personas, en las leyes y en otros ámbitos de la convivencia humana.

La mujer ha vivido durante largo tiempo marginada, donde sus problemas han sido desestimados, en tanto sus reivindicaciones y sufrimientos se han considerado carentes de importancia. Esto trajo como consecuencia su restricción del protagonismo de producción-consumo como sucedió en al-Andalus. Su mayoritario o característico confinamiento en el espacio de lo familiar, de lo privado, como en otras sociedades tanto islámicas, como otras cristianas, antiguas, medievales, modernas y contemporáneas, estuvo condicionada de modo general por el nivel desarrollo económico incardinado, con todas sus consecuencias, entre ellas las culturales e ideológicas. Esto restringe, grosso modo, el número de protagonismos en el ámbito público, limitándolos principalmente por medio de unas concretas condiciones de sexo, edad, libertad, derivadas una determinada ordenación social, como es el caso de la sociedad hispanoárabe, claramente definible como patriarcal y agnática, en que la mujer está supeditada a su parentela (Viguera, 2001, p. 830). Estos aspectos determinarán la visibilidad, la educación o los medios de manifestarse en el ámbito público por parte de las poetisas de al-Andalus.

La mujer árabe en general ha pasado por etapas difíciles y continúa luchando para escapar de la marginación que le ha sido impuesta. A lo largo de estas etapas se valió de todos los medios, unas veces, del trabajo, otras, de la ciencia y el saber, así como de la investigación, de la creación literaria y de todo lo que permite alcanzar la luz de la libertad y la justicia social. Empero, a pesar de todos los esfuerzos desplegados, incluso la mujer intelectual sigue siendo acosada por la

marginación, cuya producción científica y literaria no es tenida en cuenta por algunos críticos intelectuales, algunos de los cuales utilizan el término “femenino” para subrayar la deficiencia de la creación propia a la mujer.

Es verdad que la mayor parte de las creaciones literarias femeninas en el mundo árabe han centrado su interés en el ego y en las preocupaciones individuales. No obstante, este hecho tiene su justificación, pues se puede considerar como una etapa que se superará cuando se consiga madurez artística y exista una producción numerosa. A través de la experimentación de las técnicas artísticas y lingüísticas la mujer necesita realizar sus reivindicaciones jurídicas y de dignidad humana en el seno de la sociedad, elementos que parecen rastrearse en los poemas de las poetisas de al-Andalus.

La denominación de “escritura femenina” subraya la existencia de características y rasgos que la distinguen de la del hombre, teniendo en cuenta que la desavenencia no significa necesariamente preferir a uno y rechazar a otro. Entonces, la disimilitud de la escritura femenina con la masculina radica en la condición físico-material de la mujer como cuerpo, lo que justifica la suposición de la existencia en los textos que escribe. A este elemento habría que añadir que el cuerpo no escapa a las vicisitudes del entorno y, en cambio, es la encrucijada entre el “yo” y la sociedad. Es de considerarse que la diferencia de sexo no constituye fronteras infranqueables entre el mundo del hombre como escritor y el de la mujer como escritora; la disparidad atañe, esencialmente, al contenido, al método y a la particularidad de la experiencia, pero no a las técnicas de escritura o a los niveles del pensar y analizar (Tahtah, 1998, p. 387).

Para Fátima Tahtah (1998), la “escritura femenina” adquiere importancia y validez a partir de la experiencia de la mujer como portadora de vida (cuando está encinta), simbolizando la continuidad y la lucha contra el tiempo y el olvido que representa el parto. La experiencia de la mujer queda delimitada en que es un ser

condenado a vivir en la inferioridad y la subordinación durante toda su vida en algunas sociedades; su experiencia y sufrimiento doble cuando es a la vez mujer y pobre, mujer y analfabeta o intelectual pero encadenada con leyes de antaño. Estas experiencias y otras no las vive el hombre, de ahí emanan su particularidad y especificidad. (p. 388)

Se observará esto a la hora de analizar las voces femeninas de al-Andalus. Resulta sorprendente el escaso número de poetisas, dado que podían acceder al conocimiento de la poesía al igual que los varones. Una razón parece ser que les estaban vedados los lugares

donde la poesía se difundía, lo que en términos anacrónicos queda delimitado como sigue: podían escribir poesía, pero no podían acceder a las “editoriales”. Estos lugares eran, en primera instancia, las recepciones palaciegas con motivo de actos oficiales: pascuas musulmanas, alardes de los ejércitos, etc., donde era el momento en que los poetas entonaban sus panegíricos. Existen sin duda panegíricos dedicados a los príncipes por algunas poetisas, pero muy probablemente ninguno fue entonado públicamente; así, unos fueron enviados por escrito, otros como el de Ḥassāna al-Tamīmiya, recitados en una audiencia privada, a la que fue introducida por una de las mujeres de al-Ḥakam I. El otro lugar donde se fundía la poesía era la tertulia, donde se recitaba poesía, se escuchaba música, se bebía, y se hacía el amor, tradición inmersa en la cultura árabe desde la beduinidad preislámica con el *samar*, palabra que ha dado la palabra zambra, y donde las mujeres estaban excluidas con excepción de las esclavas (Rubiera, 1992, p. 12).

De esta forma, si las mujeres de al-Andalus componían poemas, tales solo eran conocidos por sus familiares, y de hecho son los parientes masculinos de las poetisas los que han transmitido sus poemas, como los versos de hijas, de tías o de abuelas, que habían quedado en la memoria de los literatos andalusíes. Resulta significativo que las dos poetisas de las que tienen más versos sean Wallāda y Ḥafṣa Bint al-Ḥāỵ al-Rakūniyya, cuyas vidas y obras poéticas estuvieron ligadas a dos poetas masculinos de importancia, como Ibn Zaydūn de Córdoba y Abū ʿĪfar Ibn Saʿīd. El caso de este último es revelador: su familia preparó, durante generaciones, una gran antología poética de al-Andalus y toda la poesía de la que tenían noticia debía pasar al archivo familiar; en consecuencia, la producción poética de Ḥafṣa es la más extensa que se tiene.

Entonces, puede decirse que el conocimiento de la poesía árabe de las mujeres de al-Andalus viene condicionado por sus relaciones con el mundo de los hombres y no tanto por su condición social. Esto es resultado de que un mayor *status* de clase llevaba aparejado una mayor carga de herencia económica y de linaje y, por ende, traía aparejado un mayor enclaustramiento. La relación con el mundo de los hombres, en el caso de las mujeres libres, viene dada por una trayectoria individual. Así, la libertad de acción de Wallāda y su producción poética no puede extrapolarse a otras mujeres de sangre real, como Buṭayna Bint ʿAbbād de Sevilla y Umm al-Kirām Bint Ṣumādīḥ de Almería, de las cuales apenas se conocen dos poemas. Esto se debe a que sus vidas transcurrieron principalmente en el harén (Rubiera, 1992, p. 13). La dependencia historiográfica de la poesía de las mujeres de al-Andalus llega a su extremo cuando sus poemas se encuentran en las biografías de los poetas masculinos.

No deja de ser significativo que haya dos poetisas de origen beréber y que Ḥafṣa Bint al- Ḥāyî al-Rakūniyya sea considerada como la mejor poetisa de al-Andalus, siendo que los poetas varones de esta etnia son mucho más escasos. Esto último podría entenderse debido a la tradición matriarcal conservada aún hoy en algunos grupos beréberes beduinos que permitía a la mujer participar en las zambras poéticas. Es así como durante la dominación de al-Andalus por las dinastías beréberes, almorávides y almohades (fines del siglo XI hasta mediados del siglo XIII), las poetisas parecen tener mayor libertad de movimientos (Rubiera, 1992, p. 14).

En cuanto a las esclavas, lo que se destaca es que eran las únicas mujeres que tenían acceso a las tertulias, uno de los lugares donde se creaba y difundía la poesía, debido a que mantienen un nivel de contacto con el mundo masculino mucho más rico y variado que el de las esposas legales o mujeres libres. Su alienación misma deriva de la propia esclavitud donde están liberadas del velo y el enclaustramiento, a menos que se transformen en concubinas y entren en el harén. Junto a la libertad de movimientos que le era permitida a la esclava no concubina, hay que añadir una libertad sentimental inconcebible en una mujer libre y que se explica por medio del amor que, dentro de la civilización árabe medieval, era un acto cultural, un arte y un juego, con sus propias reglas. En este arte lúdico amoroso es necesario que el amado tenga libertad para otorgar el galardón final, libertad vedada en la institución canónica para la procreación, es decir, el matrimonio, donde no existe el noviazgo y que se contrae por razones que no tienen que ver con él (Rubiera, 1992, p. 15).

Por esta razón, tanto los esclavos masculinos como femeninos, influenciados por el componente homoerótico de la civilización árabe medieval, eran quienes podían participar en los juegos amorosos y mostrar actitudes esquivas, complacientes, tiránicas o sumisas, según su papel, tanto en el ámbito literario como en el real. Quizá esto puede ilustrarse por el hecho de que la mayor parte de las historias de amor de al-Andalus tiene como protagonistas a los esclavos, convertidos en señores de sus amantes, siendo uno de los tópicos de la poesía cortés árabe. En cuanto a las esclavas de al-Andalus, las más relacionadas con el ambiente literario eran las *yawāri*, que recibían una esmerada educación, ya que su función era realmente la de ser cultivadas hetairas, capaces de satisfacer al hombre física y estéticamente. Lo que hay que advertir, como se demostrará más adelante, es que uno de los elementos en los cuales puede constatarse una libertad relativamente mayor de la mujer respecto a las mujeres de otros territorios islámicos es el hecho de que las mujeres libres en al-Andalus también pudieron participar en el juego amoroso.

Aparentemente, la obra poética de las mujeres en al-Andalus en las fuentes árabes parece obra del azar. Los poemas, como las biografías, se recogen amparados por la pasión de los autores árabes por redactar diccionarios biográficos. 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 *diwānes*, si es que se recogieran, no trascendieron a la historia escrita. De esta forma, las fuentes árabes nos han transmitido 104 poemas que se atribuyen a 35 poetisas. El género mejor representado es el panegírico y el poema de tema político. Hay más poetisas que escriben poemas de amor donde 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. La sátira, uno de los géneros más importantes de la poesía árabe, también ocupó a las poetisas. Solo se tiene un poema religioso atribuido a Umm al-Sa'd al-Ḥimyariyya. Al-Maqqarī también le atribuye otro poema de tipo sapiencial. No se tiene ningún poema sobre la naturaleza ni el vino; solo se conservan dos o tres poemas descriptivos, y alguna alusión al vino como término de comparación con el amado, en los poemas amorosos (Garulo, 1989, p. 189).

Las poetisas siguen las líneas y evolución de la poesía árabe de al-Andalus y utilizan la forma poética clásica árabe: la *qaṣīda* beduina que habla de la vida del desierto, con camellos palanquines para las bellas, aguadas y el sol abrasador. En el siglo IX surge el *modernismo*, escuela poética bagdadí que abandona los tópicos del desierto y descubre las posibilidades de la imagen poética: cada comparación o cada imagen enriquece cada objeto con nuevas connotaciones, por lo que no nos es importante la rosa por sí misma, sino porque es semejante a una mejilla, por ejemplo. El movimiento poético dividió la *qaṣīda* en pequeños poemas que se adscribían a géneros temáticos: el floral o jardinero, especializado en la descripción de la naturaleza; el *gāzal*, o poema de amor, impregnado de ideología neoplatónica y de homoerotismo; el báquico, con la descripción del vino y su libación, a pesar de la prohibición coránica del mismo; la sátira, con alusiones pornográficas y escatológicas, etc. Este tipo de poesía *modernista* que fue profundamente practicado en al-Andalus, hace una tímida aparición en las poetisas: Ḥafṣa Bint Ḥamdūn de Guadalajara (siglo X) utiliza un *gāzal* con una comparación báquica; su compatriota Umm al-'Alā creó dos brevísimos poemas jardinero y báquico. El resto de los poemas de tipo *modernista* son poemas amorosos, o sátiras, a las que las poetisas parecían muy aficionadas (Rubiera, 1990, p. 31).

El sentimiento del que hablan las poetisas es el tópico de la poesía árabe, el “amor-pasión” que exalta los sentimientos, que produce lágrimas y languidez; de

esta forma, el amado no es descrito físicamente, en contraste con las *jarḡa* y la poesía homoerótica. Lo que se observa, en general, es la presencia de un cierto grado de narcisismo, una cierta tendencia hacia el autorretrato, muy probablemente el rasgo más auténticamente “femenino” en sus poemas. Así, Ḥafṣa Bint al- Ḥāyḡ al-Rakūniyya se describe a sí misma con los tópicos de la descripción de la mujer en la poesía *modernista*, con cuello de gacela, mirada embrujada, mejillas de rosa y dientes como perlas.

El *locus amenus* del amor de los poemas modernistas de las poetisas es también un tópico, a saber: el jardín fragante, con árboles y arroyo riente, acompañados de palomas que zurean. La sátira surge con cierta frecuencia en la producción literaria de las poetisas, donde se observan elementos como las alusiones escatológicas.

Frente al *modernismo* surgió, en la literatura árabe, otro movimiento poético: se trata del *neoclasicismo*, que recuperaba la integridad de la *qaṣīda* y fue el cuadro poético que utilizaron los panegiristas medievales árabes a partir del siglo IX. Las poetisas andaluzas también compusieron *qaṣīdas* de este estilo. También, se presentó la producción de diversos poemas-epístola, billetes que se intercambiaban los poetas de al-Andalus en verso, obligando al destinatario a contestar en el mismo metro y rima, género muy adecuado para las mujeres enclaustradas.

Para poder comprender estos remanentes de voces de mujeres de al-Andalus, es de destacar las palabras de Teresa Garulo (2003) cuando nos señala que el hecho “de que sus autoras hayan sido incluidas en los grandes diccionarios biográficos medievales les concedía un lugar en el canon de la literatura árabe” (p. 66). Pero a su vez, esto vislumbra la marginación social en que vivieron las poetisas, teniendo como correlato su marginación de la creación literaria, tanto de los géneros literarios como de las formas de publicación o difusión de sus obras y de su conservación o transmisión.

Esto demuestra que el estudio de las poetisas de al-Andalus no puede hacerse si no se tiene en cuenta los referentes culturales árabes de la época. Las poetisas pertenecen a un estadio algo tardío del desarrollo de la poesía femenina árabe, cuando el canon de la poesía árabe ya estaba configurado. Este canon mantendrá una notable fidelidad al principio que parece haber influido más decisivamente en la formación de las poetisas: la capacidad de dar respuesta, a la vez literaria y social o política, a las necesidades de la sociedad. Esto en estrecha relación con la evolución de la literatura árabe, específicamente, la poesía (Garulo, 2003, p. 67). Así, los elementos que se aprecian en las poetisas representan una situación más amplia que la de un sujeto particular. Estas voces hablan desde una posición social específica que

remite a factores que trascienden al individuo. Así, la poetisa de al-Andalus habla desde un punto de vista que se encuentra vinculado a una posición específica en el espacio social, una posición que no pudo determinar, pero desde la cual busca tener elementos a su disposición para trascenderla (Giglia, 2002, p. 68).

El momento reservado a la presencia pública de la mujer, en la época preislámica, es el de las ceremonias funerarias. La mujer tenía como función llorar a los muertos. Por eso, en esta época, el poema femenino por excelencia, el único que entra en el canon de la poesía árabe, es la elegía (Fórneas, 1989, p. 77). En las elegías femeninas no solo se trata de llorar a cualquier muerto, sino a los hombres que son el soporte de la tribu o de la familia; lloran a los jefes de tribu y a los guerreros que la defienden, muertos en el campo de batalla, y piden venganza. Las mujeres aparecen en público para expresar ritualmente su indefensión en tanto no se haya vengado la muerte de los parientes varones, encargados de protegerlas (Garulo, 2003, p. 69). En los relatos de las luchas tribales preislámicas se recogen, también, cantos de guerra compuestos por mujeres presentes en el campo de batalla. Por consiguiente, se trató de un espacio público donde se pudo resonar su voz, donde las mujeres asistían a la batalla para recordar a los hombres la deshonra que caerá sobre ellos si las abandonan ante el empuje del enemigo, que puede capturarlas y convertirlas en esclavas. Entonaban, asimismo, cantos para animar a los guerreros de la tribu, insultos contra los rivales, sátiras contra los hombres que se retiran del combate, no son infrecuentes en la poesía femenina preislámica.

En la época omeya se produce una serie de cambios sociales y culturales que afectan directamente a la poesía femenina y su transmisión, así como a la percepción del canon literario. Los poetas de la dinastía omeya, que gobierna entre 661-750, desempeñan un papel importante en la creación del canon de la poesía árabe. Son los poetas de la corte de Damasco quienes adoptaron la *qaṣīda* panegírica preislámica como modelo y paradigma para las suyas, y son también ellos quienes dotaron a la *qaṣīda* de la función de codificar y transmitir la ideología del poder islámico y de ser la insignia de la autoridad legítima, algo que aseguró su preeminencia en la literatura de todos los pueblos islámicos, y de otros en contacto con el árabe, hasta el siglo XX. Esto se consumaba en detrimento de la poesía femenina que consistía habitualmente en poemas breves monotemáticos en lugar de *qaṣīdas* (Garulo, 2002, p. 32).

El cambio que posiblemente afecta más a la transmisión, ya limitada, de la poesía femenina es la sedentarización. Con la expansión del islam, los árabes abandonan el desierto para instalarse en las ciudades o para establecer campamentos de donde

parten las grandes expediciones de conquista, A principios de la época *'abbāsī*, la cultura musulmana es fundamentalmente urbana. En la ciudad la mujer tiene menos oportunidades de actuar en público que en el desierto, en la tribu, donde la mayoría de sus miembros están unidos por lazos de parentesco, y donde los riesgos de quebrantar las reglas de la modestia son menores. Se desprende que la posibilidad de aparecer en público para llorar a los muertos se esfuma, en parte, probablemente, porque el islam, al menos de manera oficial, desaprueba una costumbre que considero heredada del paganismo (Garulo, 2003, p. 71). A consecuencia de esto, uno de los primeros efectos es que la elegía ritual femenina prácticamente desaparece.

Al comenzar la época *'abbāsī*, se produjo la transición hacia la cultura escrita, con la fijación por escrito del Corán y el perfeccionamiento del sistema gráfico del árabe. Se comenzó a utilizar la escritura en prosa en la administración y para la redacción de historias, entre otros propósitos. Del mismo modo, se elabora una gramática que impone como norma los usos lingüísticos de la poesía preislámica y el Corán, y se cierra el canon de la literatura a las manifestaciones orales o escritas que no se ajusten a esa norma. Aunque siguió siendo una cultura oralizada durante siglos, las técnicas de composición poética dejaron de serlo, por lo que se conservó la oralidad, sobre todo en el desierto, pero sus creaciones ya no respondían a la lengua que se consideraba literaria. Para dominar esta lengua literaria era preciso estudiarla, recibir una formación adecuada (Garulo, 2003, p. 72). En principio, las mujeres no tienen acceso a una formación similar a la de los hombres, con el fin de mantener la segregación sexual y evitar su aparición en público.

De esto resulta decir que las poetisas de al-Andalus pertenecen a este periodo de la literatura árabe, un periodo en el que la poesía ha dejado de ser la manifestación más importante de una sociedad oral. Las técnicas de composición oral ya no son aplicables a una actividad que ahora se compone por escrito y que requiere una formación en ocasiones muy especializada. La formación que reciben las mujeres está todavía bastante cerca de la oralidad, algo que explica que no haya ninguna prosista entre las autoras andalusíes. En términos sociológicos, viven en una sociedad urbana que limita sus movimientos y su presencia fuera del entorno familiar; así, en los pocos casos que parece menos dudoso que hayan actuado en público, las poetisas eran ya mujeres muy mayores (Garulo, 2003, p. 73). De donde resulta que la interacción de una formación que educa según los modelos de un canon literario ya establecido, y la marginación de los medios de difusión de sus obras, son dos factores que afectan decisivamente al tipo de poema que componen y a su transmisión. Conviene subrayar lo que se citaba previamente la obra de Seyyed Mesned (2007), donde pone de relieve que pudo haber “miles” de poetisas en al-

Andalus, por lo que estos aspectos que se esbozan pueden permitirnos inferir que hubo una gran abundancia de mujeres que componían poesía, pero que fueron silenciadas por las condiciones sociales en la península ibérica.

Como se mencionaba anteriormente, los poemas femeninos de al-Andalus se transmiten casi siempre por la vinculación de sus autoras con hombres célebres o que atrajeron, por su posición o sus conocimientos, el interés de sus contemporáneos y de los autores de los grandes diccionarios medievales. Es claro que ellas no son quienes controlan la difusión de sus poemas, pues siempre está en manos de los hombres y al mundo de los hombres con frecuencia no llega la voz femenina. Incluso cuando llega, a veces se la cubre con el velo simbólico del anonimato: o bien falta el nombre propio, o la filiación, o esta es tan incompleta que no llega a identificarse a la familia de la mujer o se la menciona por un gentilicio que puede ser bastante impreciso. La existencia de un canon literario facilita la labor de las poetisas para poder alcanzar altas esferas de la literatura de al-Andalus, pero a la vez pone limitaciones a la transmisión de los poemas femeninos que no responden al modelo ideal contemplado en el canon.

Esto quizá dio pie a que sean los panegíricos los que mejor se transmitan, siendo el género más prestigioso de la poesía árabe. Aunque las poetisas de tradición oral no lo cultivan, en la tradición escrita la publicación de los panegíricos no tiene los mismos problemas de divulgación, puesto que pueden enviarse por escrito, prescindir de su lectura en público, siempre deseable y con frecuencia necesaria, pero prácticamente imposible para las mujeres. Las poetisas pueden aprender a componer panegíricos, pero, faltos de refrendo público, no tienen la importancia de los que componen los hombres, o bien, se conservan de forma fragmentaria, o son ya breves en origen (Garulo, 2002, p. 26).

El poema de autoelogio y la sátira también están respaldados por el canon literario árabe, y además ya los componían las poetisas preislámicas y omeyas. Seguirán siendo géneros bien aceptados por la crítica literaria árabe que los recibe sin escándalo, pues la ferocidad, la obscenidad y la violencia léxica son parte de la norma cuando se trata de una sátira. La poesía amorosa es la más cultivada por las poetisas, pero es posiblemente el género que plantea más problemas de aceptación (Garulo, 2003, p. 76). Teniendo en cuenta las cuestiones agnáticas de la sociedad árabe de al-Andalus que se expusieron, parece ser que el celo con que los árabes guardan a sus mujeres es la clave de que no sea fácil que aquellos se presten a transmitir los poemas en que las mujeres solicitan y desean a su amante.

Es importante subrayar que los poemas femeninos de al-Andalus muestran que conocen bien el canon literario y son capaces de acomodarse a sus modelos. Aunque en ocasiones escandalicen porque hablan con seguridad de lo que les atañe, pues sus

poemas pueden independizarse del velo de la retórica del género poético. Sus poemas de amor dominan los tópicos tradicionales de la poesía amorosa (lágrimas que descubren la pasión, detractores que importunan a los amantes) o los funden con los de otros géneros: declaraciones de amor que lindan con el elogio (*madīh*); quejas de celos que parecen manifestaciones de autoelogio (*fajr*); mensajes entre enamorados que recuerdan a la correspondencia poética que mantienen entre sí los hombres de letras desde que la escritura sirve para hermanarlos y distinguirlos de quienes no dominan esta tecnología. Por todo esto, responder al canon permitió a estos poemas traspasar la barrera de silencio que parece alzarse ante las manifestaciones femeninas no canónicas, que se ocultan a los hombres, o que los desconciertan.

## La razón de ser de las poetisas de al-Andalus

Teresa Garulo y María Jesús Rubiera Mata han insistido en el carácter fragmentario de los poemas que han llegado hasta nuestros días, por el hecho de que los medios de difusión de sus obras eran un campo dominado por hombres. De manera que, en la transmisión de sus obras, a pesar de la recopilación de datos, pareciera que la voz de esas mujeres no está ahí, sino la de sus portavoces, que son autores de la historia, así como sus compiladores. Entonces si bien hay datos sobre la existencia y actividad de estas poetisas, son a raíz de una selección, arbitraria si se quiere, de hombres que controlaban el campo de la intelectualidad, aquella que permite dejar sus huellas en el tiempo, de dar luz en medio de las sombras de lo pretérito; esto por supuesto lleva a pensar que probablemente muchas obras o poemas quedaron excluidas de la historia.

Las fuentes que dan luz sobre la actividad de las poetisas de al-Andalus, son en primera instancia crónicas históricas o las recopilaciones para el caso de mujeres del ámbito cortesano (Valencia, 1989, p. 130). En relación con noticias sobre poetisas u otras mujeres que se dedicaron de manera más especial al estudio y transmisión del conocimiento se encuentran sobre todo en un género histórico muy característico del mundo islámico: los diccionarios biográficos. Los diccionarios tuvieron un florecimiento importante en Al-Andalus, pues contienen miles de biografías de los *‘ulamā* más importantes. Estas fuentes son importantes porque permiten reconstruir el desarrollo de la vida intelectual andalusí desde sus orígenes (Marín, 2006, p. 554).

Lo dicho hasta aquí supone que es claro que los criterios de selección y transmisión de los poemas de mujeres andaluzas fueron llevadas a cabo por hombres, pero el hecho mismo de que aparezcan tantas biografías femeninas en

repertorios es importante, pues la meta primordial de tales era la recopilación de datos que “favorecieran el conocimiento de la transmisión de la ciencia y la cultura” (Marín, 2006, p. 555). Con esto quiero decir que a pesar de las limitantes para el desenvolvimiento intelectual de las mujeres, aparecer en estos repertorios significa haberse empapado del ambiente cultural de la época y participado en él de una u de otra forma. Así, la obra literaria debe ser colocada dentro del modelo cultural de la sociedad que la produce, antes que remitirla directamente a las condiciones sociales y económicas, pues en efecto estas últimas “influyen a la cultura en su totalidad y solo por medio de la cultura, y junto a ella, influyen en la literatura” (Scafoglio, apartado “El modelo cultural”, párr. 2).

En general, el hecho de aparecer en los diccionarios biográficos se explica por la relación de ciertas mujeres con hombres importantes o personajes ilustres (*supra*). Dentro de la poesía árabe era necesario tener unos conocimientos semejantes a los de la enseñanza superior. Para María Jesús Rubiera Mata (1992), esto se explica por la “ausencia de varón”, cuando no existían varones que pudieran continuar la tradición familiar y la mujer asumía este papel (p. 65). Entonces, al no tener en sus familias un varón al cual se le dotara de una educación muy refinada, esto, al parecer les permitía a ciertas mujeres continuar sus estudios.

A pesar de esto, la “ausencia de varón” no es un elemento determinante para que las poetisas se involucren en la vida intelectual, pues al examinar sus biografías, gran parte de ellas recibieron educación de su padre, sus hermanos o su marido (Marín, 2006, p. 557). Es decir, es bastante discutible que la ausencia de varones en la familia les permitiera a las poetisas tener buena formación, cuando gran parte de ellas recibieron educación de figuras masculinas.

Por lo que se refiere a la posición social de las poetisas, conviene subrayar que no todas pertenecieron a las clases altas, pues estuvieron integradas en grupos sociales muy concretos relacionados con actividades de tipo cultural en gran medida. En el caso de Kristýna Rendlová (2002), ella divide en dos grandes grupos según su clase social: las mujeres libres y las esclavas. En el primer grupo destacan figuras como Asmā’ al-Amiriyya, quien provenía de la familia de al-Manşūr y Buṭayna, Tamīma y Wallāda, que eran princesas. Buṭayna o A’iṣa bint Aḥmad –ambas hijas de escritores– representan ejemplos de poetisas cuyos orígenes yacen en la clase media o provenientes de las familias intelectuales. En contraste con lo anterior, Muḥya bint al-Tayyānī al-Qurṭubiyya creció en una familia humilde, siendo hija de un vendedor de fruta de un nivel social muy bajo. En el grupo de las esclavas sobresale al-’Abbādiyya, Gāyat al-Muna, Hind, Mut’a, Qamar y Uns alQulūb (p. 15). Otras

actividades que desarrollaban las poetisas andalusíes incluían dar clases, y Rendlová señala que podrían haber desempeñado otras ocupaciones en el ámbito público.

Es por esto que las poetisas parecieron inscribirse en la transmisión de una cultura oficial, tanto las que memorizaban tradiciones proféticas como las que compusieron versos amorosos o satíricos. Para Manuela Marín (2006), esto puede denotar que “existió en al-Andalus, como en otras regiones del mundo islámico, una cultura de otro tipo, que a falta de una mejor denominación, podría calificarse de ‘popular’, en el sentido de que escapa a los círculos tradicionales de transmisión” (p. 561).

En consecuencia, no solo las familias de las clases sociales altas se vieron influenciadas por el ambiente cultural de la época. Ahora bien, se tiene que el marco sociocultural también penetró en otras clases sociales y en otros grupos religiosos, donde uno de los grandes ejemplos es Qasmūna bint Ismāʿil al-Yahūdī, que compuso versos en árabe, pero era judía; probablemente su padre fue el visir de la Granada zīrī, Ismāʿil b. Nagrela, que se hizo famoso no solo por ser político sino también por ser poeta.

En su concepto de *habitus*, Pierre Bourdieu (Martín, 2009) señalaba que las prácticas del individuo están condicionadas por toda la historia anterior que ha sido incorporada en su línea histórico-cultural. De esta forma, hay una producción diferencial de los sujetos sociales en función de las condiciones sociales diferenciales en que han sido producidos (p. 1432). Son sujetos socialmente producidos en estados anteriores del sistema de las relaciones sociales. También el *habitus* remite a la subjetividad, que no es más que el reflejo de las condiciones externas, pero no inferior a estas, siendo la síntesis original de lo subjetivo y lo social, inextricablemente vinculados. Así, las poetisas de al-Andalus reflejan las condiciones externas viéndose subsumidas en un ambiente en que la poesía se convirtió en una actividad intelectual importante en la sociedad, pero a su vez, denotan su condición social inferior que les condicionaba el marco jurídico y social de al-Andalus, reflejado en los sentimientos, los padecimientos que tiñen su poesía.

Las condiciones subjetivas remiten a los condicionantes que vedaron a las poetisas desarrollar una vida intelectual plena. Para Rubiera Mata (1992), la marginalidad de la cultura femenina encuentra dificultades en un ambiente donde la poesía árabe tiene un público masculino. Entonces, la mayor dificultad de las poetisas hispanoárabes fue llegar a este público del que por principio estaban excluidas, lo que derivó en que las poetisas se “virilizaron socialmente, asumieron funciones masculinas” (p. 67). Si bien asumir estos papeles puede ser funcional para sobresalir dentro de una sociedad fuertemente patriarcal, deja poco que desear en el análisis de asimilación cultural, de los factores externos y la forma en que tales factores se interiorizan y son interpretados por el individuo.

El análisis de Manuela Marín (2006) es mucho más pertinente a este respecto, pues argumenta que si lo que caracteriza a la poesía árabe es la aplicación casi mecánica de fórmulas establecidas, convirtiendo el ejercicio poético en un juego de habilidades formales, entonces tal actividad se adaptaba de mejor forma a la condición social de muchas mujeres que escribieron poemas. Esta autora también se sumerge en el debate de que los poemas escritos por las poetisas de al-Andalus se traten realmente de una expresión femenina o solo la reproducción de clichés de la poesía compuesta por hombres. Ante esto, Marín (2006) afirma que eso puede verse en la poesía amorosa que adquiere, en manos de las mujeres, un tono distinto, pues

los sentimientos que afloran con mayor frecuencia en estos poemas reflejan la queja por la ausencia del amado, el deseo de su presencia y la descripción de su belleza, es decir, un alejamiento de los tópicos para expresar una experiencia real. (p. 561)

Esta percepción parece poner en perspectiva una aparente reconfiguración de los cánones de la poesía, debido a que se observa un desfase entre la forma de hacer poesía y el modo en que se lee y escribe por parte de las mujeres. Con respecto a este punto, es muy pertinente el comentario de Marlé Hammond (2003), quien señala que aquellos que lean estos poemas no deben sentirse “tan abrumados por la aparente dominación masculina de su contexto narrativo lo que puede desembocar en la negación de la presencia de una voz femenina por completo” (p. 15). Entonces, esto representa la parte subjetiva, siendo una adopción de fuerzas externas que se reconfiguran en las nociones propias de la persona, su posición social, su visión y práctica del mundo. Esto puede comprenderse al considerar que la literatura es una manera de construir, en formas originales, el modelo cultural de una sociedad y la estructura de sus relaciones, a partir de una situación específica, y de un punto de vista particular, a la par de que “toma los rasgos más profundos de la condición humana, que trascienden el tiempo y la historia” (Scafoglio, apartado “Semejanzas y afinidades, Diferencias e irreductibilidad”, párr. 1).

La condición físico-material de la mujer justifica la existencia de los textos que escribe, de sus escritos femeninos, siendo el cuerpo, en efecto, una encrucijada entre el yo y la sociedad (Tahtah, 1998, p. 388). Por consiguiente, la “escritura femenina” de al-Andalus adquiere su importancia y validez a partir de que las poetisas hispanoárabes lograron estudiar y adecuarse al canon de la poesía árabe, logrando, sutilmente, captar la atención de los intelectuales de la época. Por otra parte, a causa de ser mujeres, quedarán en la marginalidad, siendo que en sus escritos elementos de este tipo se hayan manifestado. Por tanto, muchas de estas

mujeres están condenadas a vivir en la inferioridad y la subordinación durante toda su vida en la sociedad y cultura de al-Andalus, por lo que su experiencia y sufrimiento es doble y aún más marginal cuando se pertenece a otros estratos sociales. Tales vivencias no las vive el hombre letrado de al-Andalus que tenía a su disposición todos los elementos para destacarse en las altas esferas de la intelectualidad, para dedicarse a ella y vivir de ella. De estos aspectos emana la particularidad y especificidad de la poesía femenina hispanoárabe.

En consecuencia, este esquema es en donde se inscriben las poetisas de al-Andalus y son estos elementos los que se verán reflejados en los poemas que se tienen. En estos plasman sus experiencias, su limitada posición social, pero también manifiestan las fisuras en la estructura patriarcal que tuvieron a su disposición para participar en el ambiente cultural en que vivieron. Además, este esquema es el tamiz por el cual la cultura en torno a la *qaṣīda* será interiorizada, interpretada y plasmada en la poesía femenina.

## Capítulo 03

### El amor a través de voces femeninas

#### El amor en Oriente y en al-Andalus

La poesía que nació en tiempos muy antiguos, en las estepas desérticas de la Arabia Central y Septentrional, representa la vida pobre y ruda de unas tribus nómadas errantes por los desiertos de Arabia cuyos poetas supieron cantar con una gran belleza y plasticidad los más hermosos versos amorosos dedicados a la mujer que fue unas veces sublimada y otras amada apasionadamente (Gómez, 2011, p.58). La diversidad de culturas, tradiciones y costumbres de la sociedad de al-Andalus produjo un cambio psicológico en la mentalidad del pueblo árabe y en la conducta personal de algunos que hicieron del placer, la diversión y el lujo una forma de vida, quedando reflejada en la poesía amorosa. Los poetas, mediante sus poemas, expresaban sus sentimientos, del amor, de la desventura y de la visión de la vida, denotando la existencia de emociones tan dispares como las de unión o de abandono, separación y sufrimiento, felicidad o infelicidad, placer o virtud, etc (Safi, 2012, p. 217).

La poesía amorosa muestra el ambiente idílico, relajado y rodeado de naturaleza con bellos paisajes, en el que se desenvolvía la sociedad andalusí, que parecía propiciar la atracción entre hombres y mujeres para el disfrute del placer. La relativa libertad que disfrutaba la mujer andalusí pareció inspirar a los poetas en la composición de sus poemas, donde se canta la belleza física y las cualidades morales de la mujer. La poesía amorosa denota un profundo vínculo sentimental entre dos personas enamoradas,

por lo que los poemas de los poetas árabes y judíos, inclusive, manifiestan una gran profundidad de sentimientos. Este tipo de poesía, aparentemente, muestra la imbricación de la psicología de la mujer y los sentimientos amorosos del enamorado a la hora de versificar sobre el amor (Safi, 2012, p. 218).

El amor es común como tema entre poetas tanto árabes como hebreos, observándose que en ambos grupos los modos y estilos identifican o proyectan a unos poetas en otros, donde serán preponderantes los referentes culturales árabes. Los poetas árabes concibieron de manera general dos tipos de amor: el *'udrī* y el *ibāḥī*, dos tendencias que nacieron en Oriente, durante el periodo Omeya, en la región del Ḥiḡāz.

El amor *'udrī* tuvo como principal característica lo que se conoce como el sufrimiento o enfermedad de amor, donde “jamás habrá contacto físico entre los amantes y cada uno de ellos ni siquiera sabe que el otro está enamorado” (Safi, 2012, p. 219). Es un amor evidentemente platónico y a una sola mujer, expresado con un lenguaje casto y elevado que consagra a la mujer amada, recreándose en su lejanía. Nadia Safi (2012) nos señala que este tipo de tendencia se inició por un grupo de poetas beduinos del Naḡd y el Ḥiḡāz durante época omeya en el desierto del Wādī Rūm.

En contraste con lo anterior, el amor *ibāḥī*, es un amor carnal, mucho más directo y sensual, lleno de erotismo, “con lo que el poeta nos muestra una imagen muy alejada de las convenciones establecidas por la primitiva sociedad musulmana y hebrea” (Safi, 2012, p. 219). El amor para estos poetas es fundamentalmente una atracción física, una atracción hacia la belleza del ser deseado. Esta identificación del amor *ibāḥī* hace que los que se entregan a él pueden llegar a romper con el orden social establecido. El poeta más representativo de esta tendencia es 'Umar Ibn Abī Rabi'ā, también perteneciente al periodo omeya, y originario de la península Arábiga.

En al-Andalus, el deseo de imitar la poesía de Oriente desembocó en la creación de poemas mediante ideas teóricas y no, en mayor medida, por experiencias de vida reales comparables con el poeta *'udrī* oriental. De esta forma, la poesía *'udrī* andaluza, por deseo de imitación, fue creada mediante ideales y no por aquellas duras experiencias que vivía el poeta *'udrī* oscilando entre la miseria y el temor, entre el sufrimiento y el deseo, entre el recuerdo triste y la esperanza frustrada. Aparentemente, solo la imaginación ayudaba al andaluz a escribir su poesía *'udrī*, sin una experiencia propia como fuente rica de inspiración. En consecuencia,

el poeta andalusí mezclaba en sus poemas lo *'udrī* y no *'udrī*. Por otra parte, no conocemos poetas andalusíes árabes o hebreos que fueran fieles al amor de una sola mujer a quien amar durante toda su vida, plasmando en sus poemas sus sentimientos como hicieron los verdaderos poetas castos y, por el contrario, se enamoraban y versificaban sobre distintas mujeres. (Safi, 2012, p. 220)

A pesar de esto, conviene subrayar que la poesía amorosa de al-Andalus parece expresar con sinceridad sentimientos reales, ya procedan de una experiencia de amor verdadera o de un amor imaginario. Así, el amor, la belleza, la pasión, la sensualidad y el erotismo dominan los poemas. También se destaca el hecho de que la descripción de la mujer en la poesía no es solo una visión sensual del cuerpo de la mujer ni el propósito del poema, sino que ha sido un vector para expresar sentimientos que en el alma del poeta produce la relación amorosa.

En al-Andalus, la relativa libertad que tuvo la mujer queda reflejado en los poemas femeninos, en los cuales no ocultaron su amor sino, al contrario, expresaron de forma clara y especial los diferentes sentimientos amorosos de ellas. De donde resulta que estas mujeres versificaron de forma atrevida sobre su amor hacia el ser querido y destacando la sinceridad de sus opiniones y sentimientos que declararon a sus amantes.

En al-Andalus, el amor y el enamorarse se consideraba un acto cultural, un arte y un juego con reglas fijas. Debe tenerse en cuenta que en este modelo el hombre y la mujer tuvieron roles muy delimitados. Nadia Safi (2012) arguye que era costumbre que el poeta fuera el que galanteaba a la mujer libre declarando su amor por ella, siendo un reflejo de la nobleza de los árabes y el celo con que guardaban a sus mujeres. Ahora bien, una mujer libre solicitando a su amante mantener una relación, era un claro signo de bajeza perfectamente condenable (p. 288). Por todo esto, las figuras de las poetisas no representan en cierta medida al conjunto de las mujeres de al-Andalus, pero pueden ser manifestaciones de fisuras en las normas sociales.

Los poemas amorosos pueden denotar las relaciones amorosas que existían entre el hombre y la mujer poetisa en la vida real. También revela a una mujer a la cual le gustaba divertirse, coquetear con los hombres y llevar una vida fuera de las limitaciones severas que imponía a la sociedad el poder religioso.

Por otra parte, se conoce la participación de las poetisas esclavas, mujeres educadas en la tradición poética y que realizaron numerosas aportaciones al género amoroso. Su aportación era considerada como una prueba de capacidad e inteligencia dentro de las reuniones literarias. Las poetisas pasaban una especie de examen lírico en el

que el poeta enunciaba un verso el cual tenía que ser seguido por la poetisa siguiendo el mismo metro y rima; estas pruebas fueron superadas de forma hábil, eficaz y espontánea, utilizando un léxico muy elegante. Con todo, son pocos los poemas que se han conservado de las esclavas.

## La poesía amorosa femenina

Uno de los temas tratados en la poesía andaluza, en general, es la “separación dolorosa”, donde las mujeres y el amor ocuparon un espacio muy importante en la vida de los poetas, puesto que estos, buscando un equilibrio psicológico en su vida, vinculan a la mujer con el amor. El tema del abandono o separación (*al-bayn*) es causa de dolor físico y sufrimiento moral, desencadenando en el pensamiento del poeta un conflicto psicológico. Así, este describe el dolor, la pena y la angustia del amor con una intensidad tal, que cuanto más sufre el enamorado más demuestra su verdadero amor (Safi, 2012, p. 235). Asimismo, Safi (2012), entre los ejemplos que cita de este tipo de poesía, nos muestra al poeta árabe Ibn Jalfūn, cuyos versos son los siguientes:

Acaso no eres tú para mí, amigo del alma,  
como la lluvia y el rocío para la tierra;  
pues ella y en un momento, baja saciándola,  
para vivificarla y provocarle alegría.  
También tú das vida a mi corazón,  
tal como el cuerpo recibe la vida de la materia.  
Ahora, ven para hacerme vivir, y recordaré  
por ti la dulzura de la antigua amistad. (p. 237)

Los poemas femeninos guardarán un parecido muy destacable con los poetas de al-Andalus. Tenemos, por ejemplo, a Umm al-Kirām Bint al-Mu‘tašim Ibn Šumādiḥ de Almería, una poetisa del siglo XI; se trataba de una princesa perteneciente a la familia de los Banū Šumādiḥ de Almería, donde todos eran poetas. Además de poesía clásica, se dice que componía *muwaššaḥa*, pero no se ha conservado ninguna. La princesa se enamoró de un paje llamado al-Samar (el moreno), siendo una relación que su padre al-Mu‘tašim se propuso a romper, celoso de su linaje aristocrático árabe

y que despreciaba, inclusive, a los reyes de Denia por ser de origen servil. El amado de la princesa debía ser, además de un esclavo o un liberto, de color negro, aunque no eunuco (Rubiera, 1990, p. 115). A propósito de esto, Umm al-Kirām escribió:

¡Oh gentes!, maravillaos  
de lo que logra la enfermedad del amor,  
a hacer descender a la luna  
de la oscura noche desde los cielos a la tierra.  
Amo de tal manera que si él se separase de mí,  
mi corazón le seguiría.

En cuanto a su relación con al-Samar, Umm al-Kirām escribió lo siguiente:

¡Ojalá supiera encontrar el medio para estar solos,  
y apartar de nosotros los oídos del espía!  
¡Oh maravilla!  
Amo estar a solas con quien viene,  
cuando mora en mis entrañas y en mi pecho! (Rubiera, 1990, p. 117)

Cabe destacar la libertad para expresar sus sentimientos y ponernos en perspectiva la relación amorosa con su amado, siendo una manifestación de sentimientos reales femeninos en un lenguaje llano, espontáneo y con gran belleza. Se puede ubicar este poema dentro de lo que en la poesía masculina es el reflejo del amor *‘udrī*, pues es claro que esta poetisa sufre por amor, siendo dificultoso que pueda haber contacto físico entre los amantes. La particularidad de estos versos es que el otro amante sabe de los sentimientos de Umm al-Kirām, o sea, no se trata de un amor platónico. Se trata de una poesía que linda entre el sufrimiento y el deseo, el recuerdo triste y la esperanza frustrada. También pueden rastrearse elementos referentes al sufrimiento moral, por la separación que sufrió por su amado, donde deriva el dolor, la angustia del amor y la pena por el suceso.

Una de las poetisas más importantes, sin lugar a duda, tanto a nivel general de la producción poética femenina como en los poemas amorosos, es Wallāda Bint al-Mustakfī. Esta era hija del califa Muḥamma III al-Mustakfī, que solo ocupó el califato diecisiete meses (1024-1025), al cabo de los cuales huyó de Córdoba

disfrazado de mujer y fue asesinado poco después. Wallāda es el prototipo de la princesa culta y brillante, por lo que Ibn Baškuwāl afirmaba que

era una poetisa prolífica que competía con los poetas y literatos y los superaba, siendo famosa fundamentalmente por haber inspirado a Ibn Zaydūn los versos de amor más hermosos. Además de esto, llamó la atención de los autores árabes por su particular personalidad. (Garulo, 1986, p. 141)

Al parecer, su alta posición, en la época de constantes disturbios políticos que se abre en 1009 con el asesinato del hijo de al-Manšūr, al-Muẓaffar, y se cierra con la implantación del reino los *mulūk al-ṭawāʿif* (los reyes taifas) en 1031, le permitió una excepcional libertad de actuación. Es de destacar que se desarrolló en Córdoba, que era una ciudad poco segura en esa época (precisamente en estos años de guerra civil se destruyen los grandes palacios omeyas), que se encontraba expuesta a la invasión de los ejércitos de las facciones rivales y al pillaje de los soldados.

Debieron ser pocos los años dorados de Wallāda, pero en el curso de estos su cultura, su belleza y su encanto atrajeron en sus reuniones a los poetas y escritores más importantes de la época que buscaban su agradable compañía. Además de su inteligencia, complementaban la personalidad de esta poetisa su nobleza y su irreprochabilidad (*ṭahārat atwāb*). No obstante, su desprecio por las conveniencias dio lugar a numerosas habladurías acerca de su conducta, de donde proviene la afirmación de que carecía del decoro propio de su nobleza. Desde otro punto de vista, se dice que era famosa por su recato y su honestidad, y la comparan con la princesa *ʿabbāsī*, ʿUlayya, hija del califa al-Mahdī (775-785), de quien se alaba su belleza, su cultura, sus dotes literarias, su decoro y honestidad que hacían de ella una poetisa estimable (Garulo, 1986, p. 142).

Parte de su gran notoriedad se debe a sus amoríos con el poeta Ibn Zaydūn. De esta relación se han conservado dos poemas en los que Wallāda confiesa su deseo de verlo y añora las horas pasadas en su compañía. Este idilio terminaría bruscamente, probablemente por los devaneos de Ibn Zaydūn, enamorado de una esclava negra de la misma Wallāda, cuyos celos se expresarían en un poema satírico lleno de sentimientos adversos. Posiblemente, este incidente haya hecho que Wallāda pusiera sus ojos en uno de los ministros de entonces, el visir Abū ʿAmir Ibn ʿAbdūs, provocando los celos de Ibn Zaydūn, que escribió a aquel, satirizándolo en una risāla que se hizo bastante famosa y debió desencadenar la ruptura definitiva con la princesa.

A pesar de la fama que tuvo, otros datos sobre de la vida de Wallāda son bastante fragmentarios. Nunca se casó y es posible que influyeran las habladurías en torno a ella, motivando su despreocupación por este asunto. Posiblemente debió continuar ligada a Ibn ʿAbdūs. Wallāda murió después del año 1077 o, según otra versión proporcionada por Ibn Baškuwāl, el mismo día en que murió al-Faṭḥ Abū Naṣr, hijo de al-Muʿtamid, defendiendo Córdoba del ataque almorávide el 26 de marzo de 1091. En cuanto al tema de la “separación dolorosa” encontramos el siguiente poema, referente a su relación con Ibn Zaydūn:

Tras la separación, ¿Habrás medio de unirnos?

¡Ay! Los amantes todos de sus penas se quejan.

Paso las horas de la cita en el invierno

sobre las ascuas ardientes del deseo,

y cómo no, si estamos separados.

¡Qué pronto me ha traído mi destino

lo que temía! Mas las noches pasan

y la separación no termina,

ni la paciencia me libera

de los grilletes de la añoranza.

¡Que Dios riegue la tierra que sea tu morada

con lluvias abundantes y copiosas! (Garulo, 1986, p. 144)

De los versos de Wallāda se observa claramente que la separación o ausencia de Ibn Zaydūn es causa de dolor físico y sufrimiento moral, por eso pasa “las horas de la cita en el invierno” sobre las ascuas ardientes del deseo. Esto desemboca en un conflicto psicológico en el pensamiento de la poetisa, reflejando en su composición la angustia del amor.

Por otro lado, tenemos a Ḥaḥṣa Bint Ḥamdūn Al-Ḥiḥāriyya. Se dice que era de Guadalajara, “cuyos habitantes se enorgullecían de que fuera de la región” y aludida en algunas fuentes como “literata, sabia y poetisa” (Garulo, 1986, p. 69). Vivió en el siglo X y compuso numerosos poemas, de los que solo se han conservado cuatro. Al respecto de la separación dolorosa, Ḥaḥṣa compuso el siguiente poema:

“Tengo nostalgia de mi amado, / una nostalgia permanente. / ¡Oh noche en la que me despedí de él! / ¡Qué noche, aquélla!” (Sobh, 1985, p. 27). Resalta en esta composición el sufrimiento moral por la nostalgia que siente tras la partida de su amado, repercutiendo en un aprieto de orden psicológico en la poetisa.

## El encuentro

Dentro de la poesía masculina, el “encuentro” de los dos amantes conlleva el triunfo de la relación amorosa, la victoria del amor. Es propio de la naturaleza humana ir en busca de la otra persona en el anhelo de felicidad. La relación amorosa se iniciará y habrá de recorrer un largo camino. Un flechazo amoroso y un éxtasis ante la belleza de la mujer dará lugar al poeta a solicitar un primer encuentro amoroso, después vendrán el amor y la pasión y, por último, una petición para un nuevo encuentro. Ante esto, el poeta reacciona abriendo su mundo interior, expresando a través de versos sus sentimientos y reflexionando acerca de sus sensibilidades personales, sus ideas y anhelos íntimos (Safi, 2012, p. 221).

Para los poetas árabes son muchos los posibles lugares de encuentro como son los palacios, los jardines, las tabernas, etc. En estos sitios el canto o las bebidas pueden hallarse presentes y la mujer ejerce una influencia casi mágica en el hombre, poniéndolo en un estado de éxtasis, cerca de la locura. Este tema también es posible encontrarlo en la poesía hebrea por el interés de los poetas judíos en imitar a sus similares árabes.

Ahora bien, los amantes prefieren normalmente la oscuridad de la noche, puesto que esta posee una significación muy especial. En general, la noche se utiliza para hacer una visita a la amada, donde aquella ofrece descanso a los enamorados. Además, la noche funge como un refugio a fin de no ser descubiertos en su relación, así como para evitar las críticas de los detractores. Entonces, el anochecer para los poetas es el momento del encuentro por excelencia (Safi, 2012, p. 223). Cabe destacar que la noche es poética en sí misma: el misterio de la profunda oscuridad y la claridad difusa de las estrellas impresionan la sensibilidad del poeta, en estrecha relación con sus recuerdos amorosos.

En contraste con lo anterior, la noche también puede significar lo contrario con el fin del día, donde viene el alba que interrumpe las relaciones de amor. En consecuencia, el alba es el tiempo de la obligada separación de los amantes y la maldición al alboré es el motivo característico del *nasīb* de la *qaṣīda* clásica.

Uno de los ejemplos que expone Safi (2012) es el poeta árabe Ibn Jafāya, cuyos versos manifiestan el estado de euforia amorosa del poeta:

Esa a la que amo me ha hecho una visita, sin haber fijado  
una cita he contemplado la luna llena durante este encuentro.  
La he reprendido, con muy dulces palabras, es verdad, mientras  
que ante ella mi alma parecía haber alcanzado las clavículas.  
Cuando estuvimos reunidos, compuse, bajo los efectos de la  
alegría que experimentaba por ella, estos versos,  
mientras las lágrimas corrían como acequias. (p. 221)

Dentro de este tipo de poesía, en la producción femenina puede señalarse a Zaynab al-Mariyya, de quien se tienen pocos datos de su vida, pues las fuentes árabes solo dicen que era poetisa. Al parecer, por el gentilicio, debía ser de Almería y siendo la época de los *mulūk al-ṭawāʾif* (los reyes taifas) el momento de esplendor literario de Almería, es posible que Zaynab viviera en el siglo XI, pero no hay datos para apoyar esta suposición (Garulo, 1986, p. 149). El único poema que se conserva de ella, es de tema amoroso:

Tú que cabalgas en pos de tu deseo,  
detente y te diré lo que padezco.  
Los hombres no disputan sobre el amor que sienten  
mas mi pasión por ellos sobrepasa la suya.  
Me basta ver alegre a mi amado;  
y por su amor y su alegría  
me afanaré hasta el fin de los tiempos. (Garulo, 1986, p. 149)

En los versos de Zaynab al-Mariyya se pueden apreciar algunos de estos aspectos del “encuentro” de la poesía árabe. Resalta sobre todo la búsqueda por la otra persona en el anhelo de la búsqueda de felicidad, como queda reflejado en el poema, así como sentimientos de amor y pasión que parecen reflejados cuando se señala que la poetisa se afanará por su amor y alegría.

Nuevamente, quien resalta en este tipo de poesía es Wallāda, donde se tiene un poema dirigido a Ibn Zaydūn invitándolo a encontrarse con el fin de que triunfe su amor. De esta forma, la poetisa escribe:

Cuando caiga la tarde, espera mi visita,  
pues veo que la noche es quien mejor encubre los secretos;  
siento un amor por ti que si los astros lo sintiesen  
no brillaría el sol,  
ni la luna saldría, y las estrellas  
no emprenderían su viaje nocturno. (Garulo, 1986, p. 144)

En este poema lo que destaca es la importancia de la noche, tal como sucede en la poesía masculina, pues es funcional para “encubrir” los secretos del idilio. La noche para Wallāda representa un descanso para los enamorados, un refugio para no ser descubiertos en su relación, así como para evitar las críticas de los detractores.

Otra de las poetisas más importantes en la producción femenina de al-Andalus fue Ḥafṣa Bint al-Ḥāyî al-Rakūniyya. De esta poetisa se conservan más poemas debido, en gran medida, al interés de la familia de Ibn Sa‘īd por ella. No se cuenta con su fecha de nacimiento, aunque se ha propuesto el año 1135 como probable. Pertenece a una familia de Granada que las fuentes árabes califican de noble y rica. Se señala que era una mujer de gran belleza y que debió recibir una esmerada educación, pues sus biógrafos alaban su cultura y la denominan la maestra (*ustāda*) de su tiempo. Yāqūt, siguiendo a Ibn Baṣkuwāl, dice que estaba encargada de la educación de las princesas almohades en el palacio de Ya‘qūb al-Manṣūr (1184-1199), en Marrakech, donde murió en el año 1191 (Garulo, 1986, p. 71).

Uno de los episodios más conocidos de la vida de Ḥafṣa es la relación amorosa con el poeta Abū Ŷa‘far Aḥmad b. ‘Abd al Malik Ibn Sa‘īd, cuyo dramatismo atrajo la atención de casi todos sus biógrafos, que transmitieron muchos de los poemas que intercambiaron los amantes. Se calcula que esta relación pudo comenzar alrededor del año 1154 hasta la muerte del poeta en 1163. La belleza de Ḥafṣa inspiró una gran pasión al gobernador almohade de Granada, el príncipe Abū Sa‘īd ‘Uṭmān, hijo del califa ‘Abd al-Mu‘min, que debió llegar a la ciudad en el año 1156. Parece ser que Ḥafṣa aceptó el cortejo de este príncipe (Garulo, 1986, p. 72).

A raíz de esto, las relaciones entre el gobernador de Granada y Abū Ŷa‘far, que era entonces su secretario, se deterioraron rápidamente. Los celos impulsaron al poeta a satirizar a Abū Sa‘īd ‘Uṭmān, refiriendo algunas palabras ofensivas contra él, como el hecho de que el príncipe era de color muy oscuro. El poeta llegó a reprochar a Ḥafṣa su interés por el gobernador, diciéndole: “¿Qué amas en ese negro? Yo puedo comprarte en el mercado, por veinte dinares, a cualquier otro mejor que él” (citado en Garulo, 1986, p. 72).

Mas no se trata tan solo de agravios por parte de Abū Ŷa‘far, pues los almohades encarcelaron a su padre. Estos acontecimientos influyeron en la postura política del poeta, pasándose a las filas de Ibn Mardaniš, rebelde a la autoridad almohade, que ocupó Granada durante unos meses en 1162. Ḥafṣa debió estar al tanto de todo este asunto, pues se tienen unos versos que le escribió, despidiéndose de ella, Ḥātim Ibn Sa‘īd, primo de Abū Ŷa‘far. Este, temiendo a las represalias, huyó al solar de su familia en Alcalá la Real, y después a Málaga, donde lo descubrieron los espías de Abū Sa‘īd ‘Uṭmān, siendo detenido y crucificado por orden del príncipe almohade. A pesar de las veleidades anteriores, Ḥafṣa guardó luto por Abū Ŷa‘far sin hacer caso de las amenazas que, al parecer, recibió por ello (Garulo, 1986, p. 73). Después de estos acontecimientos, Ḥafṣa fue dejando de lado la poesía, aunque quizá se trate solamente de que no hubo nadie para recoger sus poemas posteriores, a diferencia de lo que ocurría con los que dirigió a Abū Ŷa‘far.

Ḥafṣa fue muy famosa en Granada, como demuestra el hecho de que una noble granadina le pidió un autógrafo, por lo que la poetisa le escribió de su puño y letra estos versos: “Dama de la hermosura y la nobleza, / cierra los párpados, benévola, / ante las líneas que trazó mi cálamo, / y míralas con ojos de cariño, / sin prestar atención a los defectos / del contenido y la letra” (Garulo, 1986, p. 74).

De su relación con Abū Ŷa‘far deriva este poema amoroso cuya temática se inscribe en el “encuentro”:

¿Voy a verte o vienes a mi casa?

Mi corazón siempre se inclina a tus deseos.

Te encontrarás a salvo de la sed

y del ardor del sol

cuando me des la bienvenida:

mis labios son aguada dulce y fresca,

y dan las ramas de mis trenzas densa sombra.

Contestame de prisa; no es un favor, oh, mi *Ŷamīl*,  
hacer que espere tu *Buḡayna*. (Garulo, 1986, p. 83)

En este poema la poetisa manifiesta su mundo interior, expresa a través de versos sus sentimientos, reflexionando acerca de sus sensibilidades personales, sus ideas y anhelos íntimos. Manifiesta su deseo por estar cerca de *Abū Ŷa'far*, a quien le promete sosiego y calma ante toda adversidad en el encuentro de ambos (como parece indicar que el amado se encontraría a “salvo de la sed y del ardor del sol”). Al señalar que “dan las ramas de mis trenzas densa sombra”, parece que se hace alusión al recurso de la noche, siendo esta fascinante por el misterio de su profunda oscuridad y la claridad difusa de las estrellas que impresionan la sensibilidad de la poetisa.

Otro poema dedicado a *Abū Ŷa'far* es también referente al “encuentro” y las sensaciones que provoca la llegada de la poetisa, destacando el autoelogio en los versos que *Ḥafṣa* escribe:

Llega a ti una visita de cuello de gacela,  
bajo lo negro de su pelo aparece la luna,  
sus ojos se han formado con el embrujo de Babel,  
con su saliva sobrepasa al vino,  
sus mejillas afrentan a las rosas  
y sus dientes eclipsan a las perlas. (Garulo, 1986, p. 84)

Este poema puede entrar en la lógica de que el encuentro amoroso, dentro de la poesía árabe, es el señuelo del triunfo del amor para los amantes. Cuenta en mayor medida con el autoelogio, que era muy común entre las poetisas hispanoárabes, quizá para resaltar las dichas que representa encontrarse con ella. Para esto se emplean recursos que los poetas árabes usaban para describir el cuerpo femenino, donde el rostro representaba una parte importante en la seducción, al igual que la estatura. La luna que los poetas árabes usaban para comparar el rostro de la mujer en cuanto a luminosidad y claridad, en el poema de *Ḥafṣa* parece tener la misma lógica. La equivalencia entre los dientes y las perlas, muy común en las composiciones hispanoárabes, en el poema se utiliza como un elemento de autoalabanza al decir que sus dientes son más valiosos que las perlas. Se sabe, por otro lado, que la saliva era una metáfora que representaba un símbolo de contacto sexual, donde esta sustancia

es recogida por el enamorado de la boca de su amada y puede simbolizar el vino, la miel o el azúcar; en el poema, *Ḥafṣa* describe su propia saliva como la más dichosa o de mejor calidad que el vino. *Ḥafṣa*, al atribuir un “poder mágico” a sus ojos en los versos que escribe, retoma un elemento de la poesía árabe donde era frecuente resaltar el poder de la mirada.

*Ḥamda Bint Ziyād al-Mu'addib*, también puede citarse en el tema del “encuentro”, quien era originaria del Valle de Guadix, de *Bādī*, aparentemente. Ella junto a su hermana *Zaynab*, pertenecían a una familia culta, pues su padre era profesor de literatura (*mu'addib*). Se atribuye a *Ḥamda*, y por extensión a *Zaynab*, hermosura, riqueza, sabiduría y honestidad, realizándose una precisión: “su amor por la literatura llevaba a las dos hermanas a mezclarse con los hombres de letras, con un decoro que se hizo famoso y una integridad digna de toda confianza” (Garulo, 1986, p. 87). *Ḥamda*, es la más famosa de las dos y en cuanto a las fechas en que vivieron la precisión es ambigua. *Ḥamda* tiene un poema que puede inscribirse en la temática del “encuentro”, cuya composición es la siguiente:

Nos protegió de los tórridos vientos  
la frescura de un valle,  
regado por la lluvia abundante y frecuente.  
Refugiados en el seno de su bosque,  
nos acogió con cariño, igual que  
ama de cría inclinada sobre un bebé lactante.  
Y nos dio de beber, sedientos como estábamos,  
un agua cristalina, más rica que el vino para el buen catador.  
Rechaza al sol, del lado que nos mira, manteniéndolo oculto,  
permitiendo tan solo el paso de la brisa.  
Sus guijarros son tales que asustan  
a doncella alhajada, que tantea las cuentas  
de su collar en ristre. (Sobh, 1985, p. 37)

La referencia que se realiza en este poema es al Valle de Guadix, fungiendo como un lugar de encuentro con su amante, siendo un lugar ideal para resguardar su amor

en “el seno de su bosque”. La alusión que dice “nos protegió de los tórridos vientos”, puede ser una metáfora de que el valle es un lugar seguro donde el amor pueda triunfar. La mención “rechaza al sol”, parece figurar la luz tenue, la obscuridad, que es el ideal para ofrecer descanso a los enamorados, representando un refugio a fin de no ser descubiertos en su relación, así como para evitar las críticas de los detractores.

## La ausencia del amado

Otro tema recurrente en la poesía árabe es la “ausencia de la amada”, donde hay una omnipresencia de la predilecta en el pensamiento y en el sentimiento del poeta. La amada puede tomar forma de “cierva” o “gacela”, representando la belleza e inaccesibilidad de la mujer. El amante a menudo evoca el placer del tiempo que ha pasado con ella, profundizando en los recuerdos del día de su partida, donde la nostalgia que siente por su amada ausente le mantiene despierto. El poeta desea quedarse al lado de la mujer que ama, y cuando esta se ausenta, manifiesta su impaciencia y en su memoria aparecen imágenes de esa noche cuando se encontraba cerca de ella, describiéndolo como un período maravilloso (Safi, 2012, p. 226).

Ante el sentimiento del hombre que se ve afectado por la ausencia de la amada, la solución a su amargura parece ser la poesía. Por consiguiente, escribir poemas representa un alivio a las penas que ocasiona el amor, siendo una idea que se plasma en los versos de los poetas árabes y hebreos de al-Andalus. Nadia Safi (2012) nos cita los versos del califa ‘Abd al-Raḥmān al-Mustadir Allāh quien evoca la maravillosa noche que pasó junto a su amada:

¿Has olvidado los días en que pasamos la noche  
en un lecho de rosas?  
Dónde fuimos unidos por el mismo cinturón  
y formábamos un collar perfecto.  
Nos abrazábamos como si abrazaran las ramas  
nuestros talles formando solo uno,  
mientras, las estrellas de la noche parecían  
de oro sobre lapislázuli. (p. 226)

En cuanto a poetisas hispanoárabes, se puede citar a al-Gassāniyya, que era natural de Pechina (Almería), de quien se dice que elogiaba a los reyes. Solo se han conservado seis versos, parte del prelude amoroso de un panegírico, muy largo probablemente, dedicado al príncipe Jayrān al-‘Āmirī, señor de Almería, con que el que emulaba un poema de Ibn Darrāy al-Qaṣṣallī. El poema es el siguiente:

¿Te entristece que digan: partirán las hermosas?  
¿Cómo tendrás paciencia si se van, ay de ti?  
Su partida es la muerte, y si lo dudas,  
vive, cosecharás tristezas de su marcha.  
Con ellas me encontraba y a su sombra  
vivir era delicia, y el jardín  
de la vida, radiante y perfumado.  
Noches felices en que no temía  
a los reproches cuando amaba,  
ni me asustaba el abandono al estar juntos,  
en que el placer nos asaltaba  
y los deseos que abrazábamos  
como las ramas que se abrazan al empuje del viento.  
Ay, ojalá supiera,  
Ahora que llega la separación,  
si me amaréis, después de separarnos, como antes. (Garulo, 1986, p. 67)

El recurso de la comparación es muy visible en este poema: a las delicias y los buenos sentimientos despertados con la presencia del amado, se contraponen su impaciencia y en su memoria aparecen imágenes de esa noche cuando se encontraba cerca de él. Este pasaje se describe como un período maravilloso, evocando el placer del tiempo que ha pasado con él, profundizando en los recuerdos del día de su partida con las consecuencias negativas en el sentir de la poetisa, donde el amor se separa bruscamente con la partida del amado.

En esta temática, Ḥafṣa Bint al-Ḥāyî al-Rakūniyya aporta poemas al respecto, versos hermosos donde manifiesta la ausencia Abū Ŷa'far tras sus problemas con la familia reinante. Así, Ḥafṣa escribe:

Envío mi saludo,  
que los cálices abre de las flores,  
y que hace hablar a las palomas en las ramas,  
a un amigo distante que vive en mis entrañas  
aunque mis ojos de verlo están privados.  
No penséis que la ausencia me hace olvidaros,  
eso, por Dios, no ocurrirá. (Garulo, 1986, p. 82)

Destaca en este poema la omnipresencia del amado (de Abū Ŷa'far) en el pensamiento y sentimiento de la poetisa, manifestando su deseo de querer estar al lado de su amado (“aunque mis ojos de verlo están privados”). Aun cuando aquel está ausente, escribiendo tales versos, la poetisa, al parecer, busca el alivio a las penas que ocasiona el amor de Abū Ŷa'far (“no penséis que la ausencia me hace olvidaros”).

En este tema de la “ausencia” destaca otro poema de la misma poetisa, también dedicado a Abū Ŷa'far, el cual versa de la siguiente forma:

Si él no fuera una estrella, mis ojos,  
después de disfrutar su luz,  
no estarían a oscuras ahora que estoy lejos de él.  
Llegue el saludo, de la parte de un triste,  
hasta aquellas virtudes que se han ido  
llevándose su dicha y su alegría. (Garulo, 1986, p. 82)

En este poema también se evoca la omnipresencia del ser querido, pero en lugar de representarlo como una gacela, tal como figura en la poesía masculina, el amado parece simbolizar una estrella. Este aspecto, quizá, tiene la lógica de representar la belleza e inaccesibilidad del predilecto que se encuentra lejos, un hombre que aparece relacionado con la idea del amor y con los comportamientos que de él se derivan. Por otro lado, puede percibirse la nostalgia que siente Ḥafṣa por Abū Ŷa'far.

Una de las poetisas más importantes de al-Andalus es Nazhūn Bint al-Qalā'ī, quien aporta un poema de este tipo. Nazhūn fue una poetisa que llamó mucho la atención a sus contemporáneos, aunque se han conservado pocos versos de ella. Al parecer, era natural de Granada. No se sabe con exactitud la fecha de su nacimiento ni la de su muerte, pero pudo haber tenido relación con poetas de mediados del siglo XII, como Ibn Quzmān. Aparentemente, es de una generación anterior a Ḥafṣa Bint al-Ḥāyî al-Rakūniyya, debido a que interactúa con el gobernador de Granada en la época almorávide, Abū Bakr Muḥammad Ibn Sa'īd, tío de Abū Ŷa'far, el amante de Ḥafṣa.

Los versos ingeniosos de Nazhūn parecen mucho más populares y descarados que los refinados poemas de Ḥafṣa, aunque la primera también trata con nobles. La causa de esto puede radicar en el interés de los aristócratas por lo “popular”, siendo los hombres quienes podían conocerlo de cerca, a diferencia de una mujer de clase alta que debía tener casi todo vedado. Además del carácter de popular de la poesía de Nazhūn, los ambientes de cierta mala nota también tienen relación con la poetisa. De esta forma, los poetas con los que esta se relaciona son conocidos precisamente como desvergonzados o libertinos, calificativos que las fuentes árabes aplican a Ibn Quzmān, al-Kutandī, y a al-Mujzūmī quien era especialmente famoso por sus sátiras y por su mala lengua (Garulo, 1986, p. 111).

Las fuentes árabes también llaman a Nazhūn poetisa desvergonzada (*māyīna*), y añaden que tenía un ingenio ágil y pronto a la réplica, además de ser muy hermosa. Es la única poetisa que hace observaciones que podrían denominarse “feministas”. Algunas fuentes dicen que Nazhūn estudiaba con al-Majzūmī, quedando vestigios de algunos pasajes de la relación entre ambos. En cuanto al tema de la ausencia del amado, Nazhūn nos ofrece el siguiente poema:

Las perlas de la noche, ¡qué preciosicas son!,  
y aún más hermosa la noche del domingo.  
Si entonces estuvieras a mi lado,  
y no vieses a nadie  
los ojos del espía, descuidados,  
al sol de la mañana observarías  
en brazos de la luna,  
o a una gacela de Jāzima  
entre los brazos de un león. (Garulo, 1986, p. 118)

Este poema es una evocación a la ausencia de su amado y al placer del tiempo que ha pasado con él, que se manifiesta en el uso de la noche para representar el lugar de encuentro de los amantes. Luego se emplean las figuras de la gacela y el león para hacer alusión a la mujer y al hombre respectivamente, con el fin, probablemente, de indicar la belleza de los enamorados. Otro elemento que resalta es la figura del alba que demarca el fin del encuentro amoroso, pero que ahora es un señuelo para honrar la ausencia del amado.

## El llanto sobre las ruinas

Otro tema en la poesía árabe es el denominado “llanto sobre las ruinas”, cuya función de motivo introductor, a modo de prólogo, se repite frecuentemente en la poesía árabe y judía andalusí, cuando el poeta quiere hacer hincapié en que está afectado por la separación de su amada. Los llantos sobre las ruinas en la época preislámica representaban una realidad, posteriormente se convirtieron en un símbolo perdido, para acabar, finalmente, siendo una tradición artística en la poesía andalusí. Por consiguiente, la presencia de este tema en la poesía de al-Andalus es el resultado de la influencia de los poetas preislámicos, puesto que los andalusíes carecían de paisajes desérticos que inspiraran sus poemas.

Los poetas describieron en sus composiciones las ruinas, generando sentimientos de amor y nostalgia. Es así como pintaron la imagen de las ruinas a manera de una obra teatral, donde aparece la representación de la amada, sus recuerdos y su partida. Si la persona amada es el factor principal de las emociones y sentimientos de amor del poeta, y esta se aleja, entonces su lugar es ocupado por sus ruinas. Este es un elemento que releva a la amada para provocar los sentimientos de amor en el poeta, es decir, las ruinas y la predilecta se encuentran entrelazadas, y si una parte desaparece la otra parte reemplaza el sitio dejado (Safi, 2012, p. 228). La personalidad del poeta amante en este caso, es de una sensibilidad extrema, llora de nostalgia y de pasión.

Nadia Safi (2012), nos señala, con los ejemplos que ella cita, que los poetas de al-Andalus imitan perfectamente a los poetas preislámicos, salvo en la parte de la sinceridad. La autora nos muestra el caso del poeta árabe Abū Bakr al-Ṭurṭūšī cuya composición poética radica en lo siguiente: “Parar los vientos ansío, / por si en sus alas envías / un eco de tus palabras” (Safi, 2012, p. 230).

En la producción femenina, Ḥafṣa Bint al-Ḥāỵy al-Rakūniyya también destaca en esta temática, en un poema que dedicó a la memoria de Abū Ŷa‘far tras ser asesinado:

Por vestirme de luto me amenazan  
por un amado que me han muerto con la espada.  
¡Que Dios tenga clemencia con quien sea  
liberal con sus lágrimas,  
con quien llore por aquél que mataron sus rivales,  
y que las nubes de la tarde,  
con generosidad como la tuya,  
rieguen las tierras donde quiera que vaya! (Garulo, 1986, p. 85)

En este poema claramente se hace hincapié en que la poetisa está afectada por la separación de su amado, en este caso por la muerte de Abū Ŷa‘far, quedando solo sus “ruinas” (los recuerdos de sus amoríos) a la que ella hace honra al vestirse de luto. Este es un elemento que reemplaza al amado para provocar los sentimientos de amor en la poetisa, llegando a una sensibilidad extrema, llorando de nostalgia y de pasión, que la acompaña el hostigamiento por parte de las fuerzas de Abū Sa‘īd ‘Uṭmān.

## El insomnio

En la poesía árabe también tenemos la temática del “insomnio”, que fue común en los poetas árabes y judíos de al-Andalus. El insomnio era considerado uno de los signos más frecuentes del sufrimiento del enamorado, en el que sus ojos quedan ocultos tras enormes ojeras que delatan su angustia, provocada por el rechazo, la desaparición o la ausencia de la amada (Safi, 2012, p. 233). De esta forma, el poeta está despierto en la soledad de la noche, describiendo su duración bajo un cielo de estrellas. Además, el poeta crea un entorno especial describiendo su soledad junto a las ruinas, donde la noche se presenta como interminable. En tanto, el poeta no puede cerrar sus ojos en soledad, sufriendo física y espiritualmente por la separación o ausencia de su amada. Para el poeta no existe el descanso ni la tranquilidad, las preguntas de aquel se suceden sin

encontrar la respuesta de su amada, una contestación necesaria para mantener encendido el fuego del amor.

Nadia Safi (2012) nos ilustra esta temática con un poema Ibn Zaydūn, quien se queja en el insomnio en la noche del abandono de su amada Wallāda, en un ambiente que se presenta larga al estar en soledad, sin visitas y sin esperanza de encuentro amoroso:

¡Oh! Noche, alégrate.

No me gusta que seas corta más que en unión con ella.

Si hubiese quedado conmigo mi luna

no estaría pastoreando la tuya.

¡Oh! Noche, anúnciale

que yo me estoy deleitando con las noticias que me das de ella.

Por Dios, dime, ¿acaso me fue fiel?

y me dijo: no, te ha traicionado. (Safi, 2012, p. 234)

En la producción femenina también es posible hallar poemas de este tipo en la figura de Ḥafṣa Bint al-Ḥāyî al-Rakūniyya, quien escribió lo siguiente, muy probablemente dirigido a Abū Ŷa'far:

Preguntad a la nube palpitante,

cuando la noche está tranquila,

si ha pasado la noche con mi amado recordándome,

ay, que a mi corazón le ha dado

su palpar y, por mi vida,

ha ofrecido a mis párpados la lluvia

con que se inundan mis mejillas. (Garulo, 1986, p. 83)

En el poema de Ḥafṣa la noche se emplea como un elemento que funge en la descripción de su soledad causada por la ausencia de su amado, creando un entorno especial en el que delinea su soledad en medio de las ruinas. En este poema, las ojeras parecen ser sustituidas por la “lluvia” que “inunda” sus mejillas, pues la poetisa manifestó su angustia en la noche a través del llanto a la sombra de la obscuridad.

## Los detractores

Una temática que no puede dejarse de lado es la de los “detractores”. En la sociedad de al-Andalus las relaciones no escapaban a la observación, el juicio y los comentarios; esto como consecuencia de que la mujer estaba continuamente vigilada por los hombres de su familia debido a la estricta protección del sentido del honor. La idea de que una mujer soltera se enamorase de alguien haciendo una demostración pública de sus sentimientos era totalmente rechazada y, cuando ocurría, se la consideraba perturbada. Por otra parte, esa relación de pareja necesitaba la ayuda de otros para que animaran, aprobaran e incluso defendieran ese idilio ante la familia o al conjunto de la comunidad, desempeñando por tanto un papel vital en el devenir de la relación. En consecuencia, el espacio de actuación de la mujer suele aparecer en secreto con tintes de clandestinidad y apoyados por esa otra persona que vincula a ambos (Sadi, 2012, p. 242).

Es frecuente encontrar en la poesía andalusí un personaje que es la mayor desgracia para los amantes: el detractor, una persona que trata de impedir el desarrollo de la relación amorosa. El detractor suele pertenecer, generalmente, al ámbito familiar, padres, hermanos, tíos, etc., aunque ese papel también puede ser desempeñado por personas ajenas a la familia, como los celosos (*al-ḥussād*), cuya finalidad es la de propiciar la separación de los amantes. La mujer suele aparecer sigilosa, y disimulando su relación ante una sociedad restrictiva en temas de amor. Los poetas pueden resaltar que en la relación se trata de mantener el honor de la mujer intacto y apartado de posibles comentarios, preservándola así de una posible condena social. Estos aspectos parecen figurar un posible modelo de la mujer dentro de la realidad psicosociológica de la época (Safi, 2012, p. 243). En general, la importancia de guardar o develar el secreto de la relación, es que de ello dependía el honor de la familia. En la poesía masculina, Safi (2012) nos cita a al-Mu'tamid quien compuso el siguiente:

Tres cosas impidieron que me visitara

por miedo al espía y temor del irritado envidioso;

la luz de su frente, el tintineo de sus joyas

y el fragante ámbar que envolvía sus vestidos.

Supón que se tapa la frente con la amplia bocamanga,

y se despoja de las joyas, más, ¿qué hará con su aroma? (p. 245)

En el campo de la poesía femenina, destaca, de igual forma, Ḥafṣa Bint al-Ḥāỵỵ al-Rakūniyya, de quien se conservan los siguientes versos: “Te guardaré celosamente de la mirada del espía, / y de ti mismo, de tu tiempo y del lugar que habitas, / y aunque te esconda en mis pupilas hasta el día del juicio, / no quedaré contenta” (Garulo, 1986, p. 84). La particularidad de este poema es que la poetisa se ofrece como la protectora de su amado (que en una sociedad machista es impensable), ante el peligro de los detractores que puedan socavar su relación. Todo con el fin de poder preservar su amor, aunque la tranquilidad plena sea difícil de alcanzar (tal como se observa en las últimas líneas).

Ḥamda Bint Ziyād al-Mu’addib también nos ofrece versos al respecto, en la que nos dice lo siguiente:

Cuando los intrigantes quisieron separarnos  
y no podíamos pedir venganza de ellos,  
cuando al asalto se lanzaron de nuestra buena fama  
y al verlo escasearon mis defensores y aliados,  
contestaste a su ataque con tus ojos  
y con mis lágrimas y aliento  
que eran espada, torrentes y fuego. (Garulo, 1986, p. 88)

Este poema parece reflejar un episodio en que su relación fue descubierta por obra de detractores, poniendo en peligro la reputación que cada uno de los involucrados tenía. Se trata de un pasaje dramático que tuvo en su relación, de la que parece, salieron adelante.

Otra poetisa que puede citarse es Uns al-Qulūb, de quien se dice que era esclava de al-Manṣūr y aparece en una risāla de Abū al-Mugīra Ibn Ḥazm, primo del autor de *El collar de la paloma*. Ibn Ḥazm describe una velada en uno de los palacios de al-Zāhira, ciudad que se mandó construir al-Manṣūr en 980. Al transcurrir la acción en al-Zāhira, la anécdota se recoge en un pasaje delicado de esta ciudad. El relato es de índole literario, escrito en prosa rimada y podría ser una ficción; en el relato se escucha cantar a la esclava Uns al-Qulūb lo siguiente:

La noche avanza al irse el día  
y la luna aparece como media pulsera,  
diríase que el día es una mejilla

y que la oscuridad es el dibujo del aladar;  
las copas me parecen agua sólida  
y el vino fuego líquido.

Han cometido un crimen contra mí mis ojos,  
¿cómo podré excusar a mis pupilas?  
Maravillaos, amigos, de una gacela  
injusta con mi amor cuando está cerca;  
¡ojalá hubiera un medio de llegar hasta él  
y con su amor cumpliera mis deseos! (Garulo, 1986, p. 139)

Se trata de una evocación a las dificultades que tiene para reunirse con su amado y, al parecer, se denuncia a aquellos que hacen difícil el encuentro entre los enamorados.

## Capítulo 04

### Visión y práctica de las poetisas dentro de la sociedad de al-Andalus

#### Interpretación de la realidad sociocultural de las poetisas en la poesía amorosa

En el “arte” del amor poético, el hecho de que muchas poetisas pudieron cultivarlo es un indicio de las hendiduras en las normas sociales de al-Andalus. En la poesía amorosa femenina destacan las similitudes con las distintas temáticas que se cultivaron en las composiciones masculinas en al-Andalus. Los poemas reconfiguran las temáticas de la poesía amorosa masculina adaptándose a las vivencias personales de las poetisas, aunque algunos pudieron ser solo imitaciones de aquella. En consecuencia, la poesía amorosa femenina parece ser un atisbo de las vivencias de algunas mujeres de al-Andalus por medio de sus relaciones amorosas, permitiendo entrever la relativa permeabilidad de la sociedad hispanomusulmana.

Como suponen los casos de Wallāda y Ḥafṣa en concreto, por sus relaciones documentadas con dos poetas famosos de al-Andalus, hay voces femeninas auténticas que tienen eco en estos poemas. Este principio denota la buena educación de gran parte de ellas, revelando una actividad de mujeres que va un poco más allá de lo que formalmente la sociedad andaluza imponía a las mismas. De esta forma, tienen que cuidarse de los “detractores” que pueden poner en peligro no solo su relación, sino el honor de sus familias. Con todo, la relativa flexibilidad de la sociedad de al-Andalus les permite relacionarse con hombres con palpable soltura.

Los poemas amorosos femeninos que se han expuesto pueden, asimismo, ser indicio de lo que en general fue la concepción del amor en al-Andalus: la sumisión aceptada con fervor respecto al objeto amado, subyaciendo un amor a la vez subyugado y ampliamente abierto a la sensualidad. Se trataba de una concepción aristocrática y refinada, de un amor puramente humano, pero expurgado, ennoblecido, exaltado, adornado con atractivos cuasi místicos. Aunque, a la vez, permanece sensual, terrestre, mundano y puede transmutar en refinamiento morboso, en un cálculo vicioso de una sensibilidad desequilibrada. De estos aspectos resulta una técnica sabiamente combinada para complicar la experiencia, es decir, no agotar de golpe el deseo, sino prolongar súbitamente su deliciosa turbación (Guichard, 1976, p. 159).

Un rasgo particular despunta el amor obediente hispanoárabe del amor cortés occidental: el enamorado cortés ama una mujer noble y libre, y la elevada posición social de esta constituye un elemento importante dentro de tal género de amor. Por el contrario, en los casos de “amor romántico” cantados por los poetas andalusíes, la mujer es casi siempre una esclava, amada a menudo por su propio amo. De esto, se infiere que una de las particularidades de la poesía femenina amorosa es que se rompe con este esquema, puesto que los amados podrían pertenecer a cualquier estatus social. Esto parece evidenciarse en los casos de Ḥafṣa Bint al-Ḥāỵ al-Rakūniyya y sus amoríos con Abū Sa‘īd ‘Uṭmān y Abū Yā‘far, o el de Umm al-Kirām Bint al-Mu‘taṣim ibn Ṣumādiḥ y su idilio con al-Samar de origen, al parecer, servil. Quizá lo más relevante de los poemas amorosos femeninos es que la poetisa se apropia del papel del hombre en la relación amorosa, pues aquella es quien invita a su amado para reunirse con ella, o enuncia su deseo por defenderlo de aquellos que quieren destruir la relación.

Resultaría muy osado afirmar que las mujeres lograron subvertir los obstáculos sociales de la sociedad de al-Andalus. Es más sugerente verlo a la luz del estudio de Pierre Guichard; este autor, a través de la revisión de otras manifestaciones literarias, como en *El collar de la paloma*, nos muestra, *grosso modo*, cómo era el papel activo de las mujeres en una relación. En su análisis señala que, de las anécdotas, cuyas protagonistas son mujeres libres, hay dos en que son figuras femeninas quienes se enamoran y lo demuestran en público. Esto puede ser muestra de que el sentimiento amoroso, tal como se expuso aquí, existía entre dos personas de libre condición y, por ende, una mayor emancipación de las mujeres andalusíes.

Las demás páginas, como señala este autor, no permiten creer que la libertad de las mujeres andalusíes pertenecientes a las más altas clases sociales fuera considerable. Así, cuidadosamente encerradas y vigiladas lo mejor posible, las

mujeres hispanomusulmanas de la “buena sociedad” llevaban también el velo como en el resto del mundo musulmán. En consecuencia, el horizonte de las mujeres de al-Andalus no debía ser mucho más abierto que el de sus iguales orientales. Con todo, la existencia de estos poemas femeninos es otra muestra que se puede sumar a los datos que expone Guichard, para conjeturar la existencia de fisuras en la sociedad patriarcal andalusí. Es decir, son señuelos de la relajación de muchos de los aspectos que vedaban de una libertad plena a la mujer en al-Andalus.

## La búsqueda de un nuevo orden simbólico y la poesía femenina hispanoárabe como fisura del androcentrismo

Estas fisuras son producto de un proceso histórico-cultural que se da en todas las civilizaciones del mundo en grados divergentes. Se debe tener en cuenta que todas las estructuras –elementos constitutivos y característicos de un determinado conjunto poblacional– no son rígidas. En consecuencia, siempre hay una diferencia entre lo que se predica y lo que se practica, como pareció ser el caso de la libertad de las mujeres en al-Andalus.

Así, si bien es cierto que las estructuras de la sociedad andaluza tendían a vedar una libertad de movimiento a las mujeres andalusíes, existían fisuras por las cuales era posible subvertir algunas de las normas sociales. Estimo que aquí debe ser ubicada la producción de poemas femeninos de al-Andalus, donde un cierto número de mujeres ejercieron su agencia social y hasta política para moverse dentro de una sociedad plenamente dominada por hombres. En consecuencia, se logró tenuemente subvertir su situación social dada o, incluso, dar muestras de una leve resistencia a las normas sociales de al-Andalus. Esto figura ser un vislumbre de que la literatura femenina en al-Andalus pudo ser más vibrante de lo que se ha documentado en los textos árabes clásicos escritos por hombres.

Como señalan Ishaq Tijani e Imed Nsiri, en los últimos años se ha destacado el hecho de que el feminismo árabe moderno ha evolucionado no solo imitando el movimiento feminista occidental moderno. De esta manera, algunas poetisas y escritoras árabes modernas siempre se han referido a antecedentes históricos, a figuras literarias arquetípicas de mujeres árabes como la preislámica al-Khansā’, la abasí Rābi‘a al-‘Adawiya y la andaluza Wallāda, siendo sus modelos por seguir y fuentes de inspiración.

Las mujeres andaluzas de letras se sentaron con sus homólogos masculinos en salones literarios e, incluso, abrieron salones similares de propiedad y gestión exclusiva de ellas. Ejemplo de ello es el caso de la princesa Wallāda Bint al-Mustakfi, quien había “establecido un salón literario cientos de años antes de que tales salones se hicieran populares en la Europa del siglo XVI” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 54). Si bien la escritura de las mujeres comenzó a ganar impulso en las sociedades occidentales en el siglo XIX, en al-Andalus se conformó y creció, aparentemente, una subcultura de escritura femenina desde el siglo X. En consecuencia, algunas de las características de la escritura de las mujeres occidentales de los siglos XIX y XX son descifrables en las obras poéticas de sus “hermanas” árabes de períodos anteriores. Para Ishaq Tijani e Imed Nsiri (2017), la poesía femenina de al-Andalus pudo tener un objetivo subyacente que estribaba en deconstruir la hegemonía masculina, real o imaginaria, en todos los aspectos de la experiencia humana (p. 53).

Así, las referencias frecuentes a los nombres y poemas de las mujeres andaluzas en las fuentes árabes son indicativas no solo de su marginación epistemológica, sino de la existencia de una subcultura literaria femenina más vibrante en al-Andalus que la presentada en el Biografías y antologías árabes de autor masculino. Esto permite argüir que las mujeres también fueron partícipes, en cierta medida, dentro de lo que conlleva el apogeo de la literatura árabe en al-Andalus. Desde otro punto de vista, se busca establecer un sentido de sí mismas y expandir sus horizontes de empoderamiento a través de sus poemas.

Ejemplo de esto es el denominado “combate”, o juegos verbales e ingenio, que prevalece en la literatura clásica árabe, donde gran parte del corpus literario-biográfico árabe proporciona ejemplos de anécdotas en las que “dos partes, una masculina y una femenina, invitan al lector a un duelo verbal” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 57). En la mayoría de los casos, “el hombre está tratando de delimitar o definir a la mujer” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 57); la mujer, por otro lado, “enfrenta el problema de frente y lo contrarresta con una exhibición verbal que involucra un juego de palabras que llaman la atención sobre su cuerpo o su sexualidad”; al final, la figura femenina gana ya que “el macho queda sin palabras” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 55). Este tipo de elementos también tienen su manifestación en algunos poemas femeninos donde al final la poetisa sale triunfante, dejando sin palabras al “macho”.

Uno de los géneros donde se manifiestan estos aspectos es el autoelogio o

autoalabanza (*fajr*), que fue usado por las poetisas de al-Andalus con el fin de “alardear” sobre su orgullo como persona. Esto se debe a que la mayoría de las poetisas conocidas pertenecían a la alta sociedad, eran hijas de reyes, ministros, personajes de alta alcurnia, por lo que se les consideraba “presuntuosas”. En estos poemas se expresan sentimientos en que la protagonista habla de su belleza y de su familia en forma elogiosa. Este tipo de poesía parece evidenciar que la mujer en al-Andalus se sentía muy orgullosa de su belleza y no se consideraba en ningún modo inferior al hombre en todos los aspectos (Safi, 2012, p. 297). Este género poético tomó diferentes imágenes dependiendo de cada poetisa, yendo desde imágenes de una persona vanidosa y orgullosa de su linaje, hasta mujeres que la usan para establecer la igualdad intelectual entre hombres y mujeres.

Otro género en que pueden rastrearse estos aspectos es el elogio o panegírico (*el Madīh*), donde las poetisas alababan o elogiaban a los hombres de poder con el propósito de obtener emolumentos por sus poemas. En el caso de las poetisas esclavas, su función era conseguir favores tendentes a lograr su libertad.

Más llamativo para lo que se analiza es la sátira (*al-hiṣā*), uno de los géneros más importantes de la poesía árabe y que encuentra manifestaciones en las poetisas de al-Andalus. Las poetisas andaluzas utilizaron la censura o sátira vulgar como venganza debido al desprecio con el que fueron tratadas, llegando, en ocasiones, a la ofensa. Se trata de una poesía degradante que utiliza expresiones vulgares que pueden causar incluso vergüenza. La sátira se caracteriza por desarrollarse en un ambiente báquico, propio de la mezcla de mujeres y hombres en fiestas y salones literarios. La finalidad de la sátira era deshonorar al satirizado, aunque también representaba un pasatiempo para las clases altas (Safi, 2012, p. 302).

Del género satírico se deriva un aspecto que permite juzgar que las hendiduras en la sociedad hispanomusulmana eran considerables, como es el tema de la sexualidad tratada desde el punto de vista de una mujer árabe. Al respecto, Jami L. Rangel (2005) nos señala que, aparentemente, pareciera existir una contradicción en la existencia de un discurso erótico (a veces con connotaciones pornográficas) en algunos poemas femeninos, por el simple hecho de que la mujer de al-Andalus estaba obligada a vivir bajo el control del hombre, de acuerdo con los preceptos sociales. Por consiguiente, choca la dicotomía entre las expectativas de la sociedad hispanomusulmana hacia la mujer (pureza y aislamiento) y las experiencias, vividas o no, que se manifiestan en la producción poética femenina (sus deseos eróticos, pensamientos, fantasías, etc.) (Rangel, 2005, p. 72).

Se puede citar el caso de al-Šilbiyya<sup>3</sup>, cuyo nombre se desconoce. Debió haber vivido a finales del siglo XII en la región de Silves, pues los versos que se conservan estuvieron dirigidos al tercer califa almohade Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr, quien reinó entre 1184 y 1199. Al-Šilbiyya escribió un poema al califa para quejarse de la actuación de los gobernadores de su ciudad y del encargado de los impuestos. Se dice que arrojó sus versos, un viernes, en la mezquita, sobre la alfombra de oración del califa, y este, cuando terminó de rezar y los leyó, investigó el asunto y se enteró de que era cierto lo que se decía en ellos, y mandó a la mujer que continuase recitando el resto del poema (Garulo, 1986, p. 125). Lo que se conserva del poema es lo siguiente:

Ha llegado un momento  
en que lloran los ojos más reacios,  
y aún veo que las piedras también lloran.  
Tú que viajas a la gran ciudad y de quien tanto se espera,  
si el Misericordioso ha decretado alejar la injusticia  
grita ante el príncipe cuando a su puerta te detengas:  
“Pastor, tu grey está ya aniquilada,  
la enviaste sin guarda y carece de pastos,  
y la dejaste como presa de las depredadoras fieras.  
Silves ya no es hoy como era,  
pues era un paraíso y lo tiramos  
en un infierno ardiente la han trocado;  
injustamente actúan y no temen el castigo del Señor,  
mas a Dios no se le oculta lo secreto”.

Como puede observarse, al-Šilbiyya hace uso de la poesía para involucrarse y denunciar los males que azotaban su región. Viniendo de una mujer es bastante

<sup>3</sup> Al-Šilbiyya, es una marca de gentilicio en árabe que aparece en las fuentes en referencia al poema que se cita en esta página, siendo la única referencia de esta poetisa. Entonces, atendiendo a la marca de gentilicio, se ha interpretado como la referencia a una mujer de Silves que escribió este poema (la traducción, en sentido estricto, sería “la Silvense”).

destacable, ya que, si hacemos caso al pasaje que se acaba de citar, la forma en que comunicó esos versos representaba una intromisión de la poetisa en un ámbito que no le corresponde, como es la esfera de la política, donde la expectativa social suponía que el hombre era más conocedor y respetado que la mujer.

Además del acto de exigir un buen gobierno, al-Šilbiyya también fue una defensora de su dignidad personal. Otra anécdota sobre ella muestra que estaba casada con un qāḍī en Lucena, donde la poetisa era famosa por poseer un conocimiento prodigioso sobre la ley y la jurisprudencia islámica, siendo más respetada que su esposo-juez en el círculo de los lucenanos juristas. El intercambio poético entre ella y otro juez poeta, que era colega de su esposo, lo confirma (Tijani y Nsiri, 2017, p. 59). En una canción de dos líneas, el juez poeta se burló del esposo de al-Šilbiyya: “En Lucena hay un qāḍī que tiene esposa, / donde sus decisiones prevalecen entre la gente. / Solo si él no fuera un qāḍī, / ella sería la qāḍī en su lugar” (Garulo, 1986, p. 126).

Como se puede observar en el texto anterior, en primera instancia, es una subversión de la perspectiva social en que se suponía que el hombre debía ser más conocedor y respetado que la mujer. Como es habitual entre las figuras literarias andaluzas, el poema anterior también se escribió en forma de una carta enviada al esposo de al-Šilbiyya. Al recibir la carta, su esposo quedó estupefacto, pero ella acudió a su rescate al responderle: “Es un viejo malo y despreciable. / Con canas pecaminosas. / ¡Que tenga cuidado! [Ya que] Si él no desiste, / Lo arrastraremos de los cabellos” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 59). Lo que se destaca en este poema es que al-Šilbiyya hace uso de la poesía para establecer un sentido de igualdad intelectual con los hombres en contraposición con la carta llegada a su esposo. Así, que la poetisa tuviera un conocimiento mayor en la jurisprudencia, no significaba que su esposo debía ser motivo de burla.

Otro caso que puede ser citado es el de ‘Ā’iṣa Bint Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim al-Qurtubiyya, quien pertenecía a una noble y culta familia muy conocida en Córdoba. Ibn Baškuwal recoge una cita de Ibn Ḥayyān, lo que representa todo el material biográfico de que se dispone de esta poetisa. En esta cita se nos dice que

‘Ā’iṣa era inigualable entre las mujeres nobles de al-Andalus en cuanto a la capacidad de comprensión, en conocimientos religiosos y profanos. Se trataba de una mujer que escribía panegíricos de los reyes de su tiempo y quien se dirigía a ellos según las necesidades que se le presentasen. La elocuencia con la que contaba podía alcanzar escenarios a donde no llegaban muchos de los escritores de su época y nunca se rechazaban su mediación. (Como se citó en Garulo, 1986, p. 57)

También se menciona que tenía una hermosa caligrafía, hacía copias del *Corán* y otros libros, se interesaba por las ciencias religiosas y poseía una abundante biblioteca. Su muerte está registrada en el año de 1009. Desafortunadamente, se cuentan con pocos poemas atribuidos a su autoría. Uno de los panegíricos que han sobrevivido es uno dirigido a la familia ‘āmirí que, al parecer, improvisó un día en presencia del sucesor de al-Manṣūr, al-Muẓaffar b. al-Manṣūr b. Abī ‘Āmir (1002-1009), quien estaba con otro de sus hijos:

Que Dios te muestre en él lo que deseas  
y no cesen de aumentar sus nobles hechos.  
Su venturoso ascendente y su fisonomía  
apuntan las virtudes que esperas en él.  
Desearán los caballos que los monte,  
temblarán las espadas de pasión,  
se teñirán de sangre las banderas  
y te parecerá una luna  
en un cielo de nobles acciones  
cuyas estrellas son los guerreros  
¿Cómo podrá decepcionarnos un cachorro  
que los fieros leones engendraron  
para lo gloria?  
Vosotros sois, familia de Abū ‘Āmir,  
el más noble linaje;  
vuestros antepasados y vuestros descendientes  
son intachables:  
los jóvenes, prudentes como ancianos,  
los viejos, en la guerra, como jóvenes. (Garulo, 1986, p. 58)

Este panegírico es otro ejemplo del uso de la poesía para establecer un sentido de igualdad intelectual con los hombres, a la vez, que este tipo de panegíricos le pudieron ser útiles para ganar favores por parte de los gobernantes o tener influencia aprovechando el estatus social que tenía conferido.

Otro de sus poemas es una respuesta a un poeta que le había pedido matrimonio: “Una leona soy / y nunca me agradaron los cubiles ajenos, / y si tuviera que escoger alguno / nunca escogería a un perro, yo / que tantas veces los oídos cerré a los leones” (Garulo, 1986, p. 58). Para estudiosos como Ishaq Tijani e Imed Nsiri este tipo de poemas son muestras de individualismo y empoderamiento a través de rechazos de este tipo. Lo que llama la atención es la forma en que se mofa de ser una “leona”, denominando a su pretendiente “perro”, lo que para muchos no hubiera sido posible en otras regiones del mundo musulmán de aquella época.

Otro ejemplo que puede citarse recae en la figura de Buṭayna Bint al-Mu'tamid, quien era hija de al-Mu'tamid, rey de Sevilla. Solo un autor da noticia de esta poetisa, al-Maqqarī, movido por el interés que despertaba en él al-Mu'tamid y su familia, cuya triste fortuna le conmovía profundamente. Cuando los almorávides sitiaron a su padre en Sevilla y se apoderaron de la ciudad, el palacio fue saqueado y Buṭayna desapareció con un grupo de cautivos. Posteriormente, sus padres no tuvieron noticia de ella hasta que les escribió unos versos que se hicieron famosos entre los habitantes de al-Andalus, donde les contaba que un comerciante de Sevilla la había comprado para concubina, regalándosela después a su hijo. Sus dueños se ocuparon de prepararla para el joven, pero cuando este quiso cohabitar con ella, Buṭayna se lo impidió escudándose en su linaje, diciéndole: “no seré tuya más que mediante un contrato matrimonial, si mi padre lo consiente” (Garulo, 1986, p. 64). Buṭayna indicó a sus dueños que llevasen un escrito de ella a su padre y esperasen la respuesta. Los versos que escribió son los siguientes:

Escucha mi discurso y atiende mis palabras,  
Pues la conducta muestra quien es noble.  
No ignores que fui cautivada, mas tampoco que soy  
hija de un rey descendiente de los 'Abbādīs,  
un gran rey cuya época se ha alejado  
-¡así el tiempo se encamina hacia la ruina!-.  
Cuando Dios quiso separarnos

y nos hizo probar, como viático,  
el sabor de la tristeza,  
se alzó la hipocresía  
contra mi padre y en su propio reino,  
y la separación, que nadie deseaba, se acercó.  
Salí huyendo,  
se apoderó de mí un hombre  
que, en su actuar, no se portó rectamente,  
pues me vendió como se vende a los esclavos;  
pero me ha unido a quien de todo me protege  
excepto de la adversidad, y me quiere  
para casarme con un hijo casto,  
emprendedor, de buen carácter,  
que va a ti a pedir tu opinión para satisfacerte  
-ya ves la integridad de mi conducta-.  
Ojalá, padre mío, me informes  
si esperar puede mi afecto,  
y ojalá al-Rumaykiyya, la reina, con su favor,  
pida para nosotros prosperidad y dicha. (Garulo, 1986, p. 64)

Los versos, en efecto, llegaron a al-Mu'tamid, quien se encontraba en Agmāt, y que, al leer el escrito, junto con al-Rumaykiyya se alegraron de saber que su hija estaba con vida y consensuaron en que el matrimonio era lo mejor para Buṭayna. Estos versos son manifiesto del autoelogio que fue famoso entre las poetisas, además de ser un mecanismo para defender su dignidad personal, enorgullecerse de su linaje y poner en términos de igualdad la relación de hombres y mujeres. Destaca el hecho de emplear su poesía para defender su honor y para contraponerlo a las decisiones de quien decía ser su dueño. Es decir, la poesía se torna en un medio para defender su dignidad, su integridad personal, fungiendo como un elemento

para evitar que decisiones le sean impuestas, como es el matrimonio que su dueño le había arreglado.

En un poema de Ḥafṣa Bint Ḥamdūn al-Ḥiṣriyya también observamos aspectos de este tipo:

Tengo un amante a quien no gusta hacer reproches

y, cuando lo dejé, de orgullo se llenó y me dijo:

¿Has visto a alguien semejante a mí?

Y yo también le he preguntado:

¿Y has encontrado tú quien me haga sombra? (Garulo, 1986, p. 70)

Este poema refleja elementos del autoelogio, donde responde de manera imponente ante la expresión orgullosa de quien fuera su amante. Su composición tiene el fin de distinguir a su persona como alguien a quien difícilmente “le hacen sombra”, defendiendo, de esta forma, su dignidad propia. Nótese, además, que ella fue quien tuvo la osadía de dejar a su amante.

Por otro lado, tenemos a Ḥafṣa Bint al- Ḥāyḥ al-Rakūniyya que, como se vio previamente, era una de las poetisas más famosa de al-Andalus y de quien se conservan más poemas, donde pueden entresverse aspectos como la defensa de dignidad personal, la sátira y los panegíricos. Ḥafṣa frecuentaba la corte del gobernador almohade de Granada, que así debió conocerla, e incluso se dice que fue enviada, formando parte de un grupo de poetas y nobles granadinos, ante el califa ‘Abd al-Mu’min, que se encontraba en Rabat y, al parecer, este le concedió un feudo cerca de Granada llamado Rakūna, de donde procede el gentilicio de la poetisa (Garulo, 1986, p. 74). Lo que se conserva de estas relaciones es un breve poema de tres versos que improvisó en presencia del califa, en los que alude a la divisa de los almohades, “Loado sea el Dios único”: “Oh, señor de los hombres, / en cuyos beneficios confiamos, / concédeme un papel / que me defienda del destino, / donde escriba tu diestra / ‘Loado sea el Dios único” (Garulo, 1986, p. 74).

Lo que parece reflejar este poema, a pesar de lo fragmentario que puede ser en cuanto a la experiencia de un individuo, son las distintas oportunidades que la poetisa podía granjearse mediante su talento poético, como es el acercamiento a la corte y obtener emolumentos. En apariencia, Ḥafṣa utilizó sus composiciones poéticas para escapar un tanto de su condición limitada de la mujer en al-Andalus.

También, dentro del género panegírico, se conservan unos versos de ella que escribió a Abū Sa’īd ‘Uṭmān, saludándole con motivo de una fiesta, en los que parece aludir a la relación íntima que mantuvieron en algún tiempo: “Oh, noble hijo del califa, / del *imām* escogido, / te felicita una fiesta / cuya venida trae lo que deseas. / Viene ante ti quien amas, / uniendo la visita oficial con el contento, / para recuperar / los placeres pasados y perdidos” (Garulo, 1986, p. 75). En esta composición existen elementos de autoelogio, como la alegoría de la presencia de la poetisa representando un signo de bonanza que ha de alegrar la fiesta de Abū Sa’īd ‘Uṭmān (“uniendo la visita oficial con el contento”). Parece ser otro ejemplo de mujeres que pudieron “cortejar” con hombres, iniciar y dejar la relación con total voluntad a pesar de las restricciones sociales.

Otro panegírico, de la misma poetisa, que logró conservarse fue un poema escrito dirigido a Abū Ḥafṣa Ibn Sa’īd:

Tú eres el primero, pero los enemigos,

con su injusticia y su saber creciente,

no cesan de decir que no lo eres.

Pero, ¿puede ignorarse que domina

sobre los hombres de su tiempo

quien corre hacia la gloria y se detiene

ante la villanía? (Garulo, 1986, p. 75)

Este breve poema fue producido en el momento en que Abū Ḥafṣa fue nombrado secretario del recién llegado gobernador de Granada, hecho que despertó algunas envidias. Esta composición representa otro atisbo del talento de la poetisa que le permitió ser famosa en su tiempo.

Aspectos como el individualismo y empoderamiento se rastrean en los intercambios románticos de Ḥafṣa con Abū Ḥafṣa Ibn Sa’īd, donde se hallan aspectos como sus deseos de verlo o sus reproches ante ciertos comportamientos de su amante. Destaca un pasaje en el que Abū Ḥafṣa le pidió una cita a Ḥafṣa, quien le fue dando largas durante dos meses, por lo que el poeta impaciente escribió:

Señora cuyo nombre evito mencionar

y con solo aludirte me conformo,

no veo que se cumpla tu promesa  
y temo que mi vida se termine,  
mas no espero que seas para mí  
en el día de la resurrección.  
¡Ah, si me vieras  
cuando la noche deja que caiga su sombra!  
Lloro de amor y de añoranza  
cuando descansan las palomas;  
quiero, con un amor  
que alarga en el amante su deseo,  
a una mujer llena de orgullo  
que no responde a mi saludo.  
Si no has de concederme tus favores,  
déjame descansar,  
pues la esperanza va a romper sus riendas. (Garulo, 1986, p. 76)  
Ante esto Ḥafṣa le respondió de la siguiente forma:  
Tú que reclamas ser el primero en el amor  
y en la pasión de las mujeres,  
tu poema ha llegado  
mas no me satisfacen tus palabras.  
Desesperar de conseguir al amado  
¿romperá las riendas de quien reclama amor?  
Completamente te equivocas,  
y no te vale tu nobleza;  
desde que estás en la carrera  
te ha acompañado el éxito  
hasta que has tropezado

y te avergüenza descubrir tu cansancio.  
Por Dios, en todo tiempo muestran  
las nubes su llovizna y los azahares  
abren a cada instante sus corolas.  
Si conocieras mis razones  
apartarías de mí la espada del reproche. (Garulo, 1986, p. 77)

La poetisa envió a Abū Ŷa‘far estos versos con la misma persona que le había llevado los del poeta, después de maldecir a este, dijo: “¡Maldiga Dios al mensajero y al que lo envía! No hay nada bueno en ninguno de vosotros dos, y no tengo necesidad de veros” (Garulo, 1986, p. 77). El mensajero partió muy afrentado hacia Ḥafṣa con un nuevo mensaje; a su regreso, se presentó ante Abū Ŷa‘far, inquieto por la espera, quien le preguntó sobre la respuesta, ante lo cual el mensajero entregó unos versos. Cuando Abū Ŷa‘far leyó los versos, dio en cuenta de que lo habían citado en un pabellón, donde llegaría Ḥafṣa. Al llegar al encuentro, Abū Ŷa‘far quiso hacerle reproches, pero la poetisa lo paró en seco: “Deja de enumerar mis faltas / cada vez que nos vemos, / ¡ea! No contaré las tuyas, / no cuentes tú las mías” (Garulo, 1986, p. 78).

Destaca en este poema la defensa de la dignidad personal dentro de la relación que tenía con el poeta. Resalta, asimismo, el libre albedrío de la poetisa de ver a su amante cuando ella quería, sin presión alguna o con relaciones de poder que pesaran sobre ella.

En la poesía satírica, una de las figuras más destacadas es Nazhūn bint al-Qalā‘ī. Es muy famosa la narrativa en torno al encuentro de Nazhūn con Abū Bakr al-Makhzūmī. Se informó que Nazhūn asistió un día a una reunión que se celebró en la casa del visir Abū Bakr Ibn Sa‘īd, quien, al parecer, fue su amante. La reunión estuvo llena de dignatarios de la provincia de Granada y al-Makhzūmī, un poeta ciego de Córdoba, que tenía fama por ser un notorio satírico, quien asistió como invitado especial. Durante el evento, al-Makhzūmī recitó algunas líneas poéticas en las que describió la magnífica casa del anfitrión como un paraíso, y a lo que el visir comentó: “Hasta ahora no hay forma de llegar a [este paraíso] excepto a través de los oídos” (Hammond, 2003, p. 8). Aunque el visir podría haber incitado implícitamente a la furia de al-Makhzūmī, sabiendo que este último era ciego y que solo podía escuchar sobre la belleza de Granada como un paraíso en la tierra, la respuesta del poeta fue bastante más insultante.

Así, al-Makhzūmī replicó: “digo que [Granada es el paraíso] para que Dios me envíe un bastardo que, cada vez que pronuncio estos versículos, dice: ‘De hecho, su recitador es ciego’” (Hammond, 2003, p. 8). El visir, resignado, contestaría: “en cuanto a mí, no estoy diciendo una palabra”. Ante esto al-Makhzūmī respondió: “El que está en silencio escapa”. Mientras todos los hombres en la ocasión se rindieron, fue una mujer, Nazhūn (citada en Hammond, 2003), quien fue al rescate del visir con este comentario despectivo:

Supongo que crees que conoces bien la dicha a través de la quema de incienso, música y bebida, porque te maravillas de su paso y lo comparas con el placer del paraíso, afirmando que solo se conoce a través del oído y no se puede alcanzar a través de los ojos. Pero, ¿cómo, señor, alguien que viene del puesto avanzado de Almodóvar, criado entre corzos y bovinos, tiene conocimiento de las reuniones cultivadas [...]? (p. 8)

Tras un breve silencio, el visitante al-Makhzūmī respondió con los versos siguientes: “En la cara de Nazhūn hay una ligera chapa, / de belleza, pero debajo hay una vergüenza escondida, / quienes la cortejaron se habían rendido con otras mujeres, / el que viene al mar encuentra pequeño canal pequeño” (Hammond, 2003, p. 9).

Nazhūn replicaría de la siguiente forma:

Recítale al vil una palabra,

que lo persiga hasta que se encuentre con su creador:

En Almodóvar fuiste criado,

en ese lugar donde la mierda huele más dulce,

allí los beduinos han comenzado

a dar vueltas en su caminar,

por lo tanto, te convertiste

enamorado de todo lo redondo;

fuiste creado ciego

pero te pierdes en cada tuerto [camino]

He respondido a un poema en especie;

entonces reza, ¿quién es más poético?

Por creación, puedo ser mujer

pero mi poesía es masculina. (Hammond, 2003, p. 9)

Para Ishaq Tijani e Imed Nsiri (2017), estas líneas de Nazhūn representan explícitamente una lucha política sexual-textual. Lo que más ha llamado la atención, por supuesto, es la última línea del poema: “puedo ser mujer, pero mi poesía masculina”. Aquí, Nazhūn se asume como una entre los grandes poetas masculinos de la época, trastocando las normas que privilegian a los hombres de ser grandes versificadores, dando paso a que mujeres luchan por alcanzar un lugar de igualdad ante la sociedad y de forma intelectual (p. 61).

Abū Bakr Ibn Sa‘īd, quien era gobernador de Granada, era un ferviente admirador de la poetisa y le gustaba mucho conversar con ella, visitarla y escribirle. Otro de los poemas que se conservan de Nazhūn es precisamente uno que envió a Abū Bakr, como respuesta irónica a una misiva en que el gobernador se quejaba, en un tono casi celoso, de que la poetisa se tratase con otros notables y hombres de letras (Garulo, 1986, p. 116). Los versos de Abū Bakr son los siguientes: “Oh, tú, que tienes mil amigos, / enamorados y amantes, / ya veo que has librado de obstáculos / el camino hacia ti” (Garulo, 1986, p. 116).

Por lo que Nazhūn le contestó de la forma subsecuente: “Tú ocupas, Abū Bakr, un puesto / que he negado a los otros, / ¿cómo va a ser mi pecho de quien no es amigo? / Y aunque tuviera tantos enamorados, / los musulmanes aman ante todo a Abū Bakr” (Garulo, 1986, p. 116). El poema es una broma irreverente, basado en que el gobernador de Granada se llama igual que el primer califa, Abū Bakr, uno de los más respetados por la tradición islámica. Por otro lado, en cierta medida es un indicador de la manera en que se rompe el esquema socialmente institucionalizado en el que a la mujer le era difícil congeniar con personas, especialmente hombres, fuera de su ámbito familiar. Es así como Nazhūn simpatizó con una gran cantidad de hombres, por voluntad propia, valiéndose de su ingenio poético y de su lengua afilada que la caracterizaba y que la hizo muy famosa en su tiempo.

Otro pasaje en que se exhibió la lengua punzante de Nazhūn es la descripción que hizo esta de Ibn Quzmān, un famoso autor de *zējeles*<sup>4</sup>, cuando llegó a Granada

<sup>4</sup> Fue un género poético que se desarrolló en forma de canción en al-Andalus. Estaban escritos en árabe dialectal, y a menudo con palabras y expresiones en romance, muestra del bilingüismo de la sociedad andalusí. El zéjel, en su forma más típica, consistió en un estribillo de dos versos, al que siguen otros sonidos acompañados que, a su vez, tienen una rima seguida de otros tres versos (mudanza) y un cuarto verso (vuelta) que rima con los sonidos acompañados de antes pertenecientes al estribillo, anunciando su repetición (Marín, 2020).

y se reunió con otros poetas en uno de los jardines de la familia Banū Sa'īd. Se sabe que el famoso zejelero era bastante feo, y al verlo, vestido de amarillo, respondiendo a la moda de los alfaquies, Nazhūn exclamó: “¡Qué bien vestido vas!, vaca de los israelitas, solo que tú no alegras a los que te miran”. Ibn Quzmān no se quedaría no callado y contestaría de la forma subsecuente: “si no alegro a los que me ven, al menos alegro a los que me oyen; tú eres quien tendrías que alegrar a los que te mirasen, ramera” (Garulo, 1986, p. 117). No se tiene con la contestación ante la provocación de Ibn Quzmān.

En otros casos será ella la provocada en primera instancia, como cuando un pelma se dirigió a la poetisa de esta forma: “quien come contigo merece quinientos azotes”. La poetisa contestaría muy a su estilo: “¡Desgraciado que al verme / cree que se cumple su deseo / de encender a mi costa el fuego del combate!, / vete a comer por ahí y buen provecho, / que yo he sido creada / para vestir sedas y lino” (Garulo, 1986, p. 117). Como se observa, su ingenio poético le permitía ridiculizar a aquellos hombres que querían caricaturizarla, dejando a los machos “sin palabras”. Asimismo, sus composiciones fungieron como un medio para defender su dignidad personal, para jactarse de su persona, que merecía ser vestida con sedas y lino.

Otro poema de Nazhūn también está dirigido a un pelma feo que, enamorado de la poetisa, se atrevió a pedirla en matrimonio. La poetisa contestaría utilizando su aguzada lengua:

¿Quién me defenderá de un amante de plomo,  
tardo para entenderse insinuaciones y deseos,  
que quiere unirse a una mujer  
que ni siquiera le daría bofetadas  
aunque se las pidiese  
ni en la cabeza que precisa un cauterio,  
ni en la cara, que está pidiendo un velo? (Garulo, 1986, p. 118)

Es de destacar que se utiliza el ingenio poético para ridiculizar al osado que la pidió en matrimonio, jactándose de su reputación y de su belleza. Para autores como Teresa Garulo (1986), este tipo de comportamientos serían condenados y castigados en otros lugares del mundo islámico o en otros territorios cristianos occidentales. En contraste con esto, tenemos un pasaje que fue recopilado y admirado en su tiempo.

Otra poetisa que puede citarse es Qasmūna bint Ismā'il al-Yahūdī, quien era hija del gran poeta hebreo Ismā'il Ibn Nagrela, el cual era ministro y poeta de Bādī al-Muzaffar, el rey zīri de Granada. Su padre le enseñó su arte y ambos crearon algunas creaciones poéticas. Con todo, no se tiene mucho material sobre ella, con excepción de la leyenda en la que según su padre creó unas estrofas de una *moaxaja* para que ella las terminara. Qasmūna lo hizo con una forma poética tan perfecta que su padre decidió enseñarle el arte (Rangel, 2005, p. 55). Es la única poetisa perteneciente a la comunidad judía de quien se preserva cierta información.

Uno de sus poemas estriba en exponer sus quejas por vivir aislada en su casa sin poder conocer el amor. Se dice que después de oír este poema, su padre se apresuró a arreglar su matrimonio. Esta puede ser la razón por la que no se hallan otros poemas suyos después de los dos que se conservan. El pasaje deviene en que Qasmūna se miró en un espejo y, al verse hermosa y aún sin casarse, dice: “Veo un vergel adonde ya ha llegado / el tiempo de la cosecha, / mas no veo jardinero / que extienda hacia sus frutos una mano. / Pasa la juventud, perdiéndose, / y solo queda algo que no quiero nombrar” (Garulo, 1986, p. 122).

Esto nos expresa la impaciencia por conocer el amor y la queja por vivir enclaustrada en su casa. La poetisa se compara a sí misma con un jardín, el cual es una de las metáforas empleadas en la poesía hispanoárabe para representar la belleza femenina. Ella encuentra el jardín en pleno florecimiento, o sea, en la época en que todo el mundo puede valorarlo. La búsqueda de un amante para que “recoja” sus frutos significa que Qasmūna es como la fruta madura, la cual requiere ser llevada para degustar de la misma antes de que se descomponga. Así, análogamente, la poetisa ha alcanzado la edad de casarse y de tener hijos. Resulta que hay ausencia de un jardinero, por lo que la pérdida de la juventud es inevitable, entonces cree que la vejez es todo lo que queda, pero se niega a nombrarla. El poema hace uso de la autoglorificación, como se ha observado en otros poemas, aunque aquí su empleo tiene la lógica de denunciar su espacio acotado. Para Rangel (2005), la pérdida de la juventud es una tristeza profunda, no solo para la joven, sino para la comunidad en general, porque la juventud representa la atracción sexual, la cual deriva en la procreación, misma que lleva a la obtención de favores de Dios (p. 56).

Otro poema que se tiene de ella es uno que emerge al ver Qasmūna a una gacela que se criaba en su casa: “Ay, gacela, que pastas siempre en este jardín, / soy semejante a ti / por esa soledad y por mis ojos negros, / las dos estamos sola, sin amigo, / ¡soportemos, pacientes, lo que manda del destino!” (Garulo, 1986, p. 123). Este poema refleja el aislamiento y la soledad de la poetisa, siendo un escenario donde se corroe la belleza de esta. Para esto último, Qasmūna emplea elementos de la poesía

hispanoárabe como la gacela, que representa a la amada o la belleza de esta; el jardín significa la buena vida en el caso de esta composición. Los ojos negros, por otro lado, son un aspecto característico de la sensualidad en al-Andalus, en donde se usaban para expresar lo que no se permitía decir, de acuerdo con Rangel (2005).

Una de las poetisas menos conocidas, pero cuyos versos son valiosos para el tema en cuestión, es Tamīma Bint Yūsuf b. Tāšfīn, quien fue la hija del primer califa almorávide Yūsuf b. Tāšfīn (1060-1106) y hermana, por tanto, de su sucesor, 'Alī b. Yūsuf. Ibn al-Abbār menciona que su belleza era perfecta y su discreción notable. Aparentemente, ella debió recibir una cuidada educación, pues se dice era famosa por su cultura y su generosidad (Garulo, 1986, p. 127). Los versos que se conservan atribuidos a su nombre se producen en una ocasión que los recitó ante uno de sus secretarios. Este, al verla, debió turbarse, por lo que Tamīma, al percatarse de lo que pasaba por la mente del joven, le recordó la distancia que había entre ambos: “Esa dama es el sol cuya morada son los cielos, / consueta, pues, tu corazón con la hermosa paciencia; / tú no podrás subir a donde está, / ni ella podrá descender hasta ti” (Garulo, 1986, p. 127).

En el anterior poema son claros los elementos de la autoglorificación que utiliza de manera ingeniosa Tamīma para demarcar la distancia respecto a su secretario. Aquella se compara con el sol, radiante e inalcanzable, donde el joven no podrá escalar hasta su posición privilegiada y ella no podrá descender de su morada.

Es necesario retomar a Wallāda Bint al-Mustakfī. Se dice que en su hombro derecho estaba bordado en oro el siguiente verso: “Estoy hecha, por Dios, para la gloria, / y camino, orgullosa, por mi propio camino” (Garulo, 1986, p. 143). Por su parte, en el hombro izquierdo: “Doy poder a mi amante sobre mi mejilla / y mis besos ofrezco a quien los desea” (Garulo, 1986, p. 143).

Estos elementos resaltan la personalidad de Wallāda, una princesa culta, brillante, orgullosa de sí misma, de su talento y de su belleza. Los primeros versos reflejan la actitud de la aristocracia en Córdoba en el siglo XI. Refleja el orgullo de su posición privilegiada de clase. Reclama su derecho a la gloria diciendo que Dios la hizo específicamente para conseguir fama y fortuna. El mismo hecho de que tales versos estuvieran bordados en los hombros para que todo el mundo pudiera verlos, seguramente provocaría la crítica de sus adversarios.

Además, llama la atención que los versos del brazo izquierdo dan cuenta de la vida amorosa y “libertina” que tuvo la princesa. El mismo hecho de tenerlos bordados puede dar cuenta de que se sintiera orgullosa de su sexualidad.

Es bien sabida la relación que tuvo con el poeta Ibn Zaydūn, donde además de los poemas amorosos dirigidos hacia él, existen otros en que se le recrimina o se le caricaturiza, como el siguiente:

Si fueras justo con el amor que existe entre nosotros,  
no habrías escogido ni amarías a mi esclava;  
has dejado una rama donde florece la hermosura  
y te has vuelto a la rama sin frutos.  
Sabes que soy la luna llena,  
pero, por mi desdicha,  
de Júpiter estás enamorado. (Garulo, 1986, p. 145)

Este poema representaría, además de denotar un cambio en la relación de Wallāda e Ibn Zaydūn, el comienzo de la poesía satírica que hizo famosa a la poetisa. En este poema, Wallāda hace un claro reproche a su amante por infidelidad y por la ofensa que provocó haberse fijado en una mujer de posición inferior al de ella, o sea, una esclava. De esta forma, ella se jacta de su belleza ya que la luna representa el rostro redondo y la tez blanca. Para Rangel (2005), la sensualidad de Wallāda se ve reflejada en la fruta de la rama, que es un elemento que la poetisa usa para compararse con su esclava que no rinde fruto alguno (p. 47). La esclava es representada por el planeta Júpiter, el cual es el símbolo del pesimismo y la desgracia para los árabes.

Uno de los poemas más famosos de Wallāda dirigido a Ibn Zaydūn, donde en vez de describir al poeta con metáforas abstractas, veladas, de un erotismo romántico, la poetisa le atribuye una lista de nombres vulgares y le apoda el “hexágono”, número referente a los sobrenombres de la lista: “Tu apodo es el hexágono, un epíteto / que no se apartará de ti / ni siquiera después de que te deje la vida: / pederasta, puto, adúltero, / cabrón, cornudo y ladrón” (Garulo, 1986, p. 145).

El primer trío de palabras representa tanto al amante pasivo como al agresivo. “Cabrón” es el que está casado con una mujer adúltera y “cornudo” el que engaña a su esposa. Llama la atención que se haya puesto “ladrón”, quizá por el estigma que los ladrones tenían los que se dedicaban a esta actividad en al-Andalus. Es notable la audacia que caracteriza el poema de Wallāda para ridiculizar al poeta, defendiendo de esta forma su dignidad personal.

Otro de sus poemas, igualmente dirigido a Ibn Zaydūn, también se le recrimina por sus actos: “Ibn Zaydūn, a pesar de sus virtudes, / maldice de mí injustamente y no tengo culpa alguna; / me mira de reojo, cuando me acerco a él, / como si fuese a castrar a su ‘Alī” (Garulo, 1986, p. 145). De una forma poética, Wallāda logra defender su dignidad ante las habladurías de quien fuera su amante, contrastando sus virtudes con lo que habla sobre la poetisa, alegando a que ella no tiene la culpa.

Un último poema, también dedicado a Ibn Zaydūn, muestra el gran talento de Wallāda en la poesía satírica: “A pesar de sus méritos, Ibn Zaydūn ama / las vergas que guardan en los calzones; / si hubiera visto el pijo en las palmeras, / se habría convertido en pájaro abābī” (Garulo, 1986, p. 145). La audacia poética de Wallāda reduce a su antiguo amante desde un famoso poeta hasta un maniático homosexual. La poetisa comienza esta sátira reconociendo los valores del poeta en el primer verso e, inmediatamente, lo ataca nombrándole para que no quepa duda a quién se está refiriendo, sugiriendo que tiene atracción sexual por los hombres. En consecuencia, para demostrar la obsesión del poeta por los miembros viriles, Wallāda crea un escenario particular: propone que si los falos crecieran en las palmeras, el poeta se transformaría en un pájaro carpintero.

Otra poetisa importante en al-Andalus fue Muh̄ya bint al-Tayyānī al-Qurṭubiyya, a quien le tocó llevar una vida palaciega en un momento bastante turbulento, como fueron los últimos años del califato Omeya en al-Andalus. De acuerdo con al-Ḥiṣārī, fue una de las mujeres más hermosas y cuyo ingenio fue el más ágil de su tiempo (como se citó en Garulo, 1986, p. 105). Además, se ganó la admiración de las generaciones siguientes por su afilada lengua, por lo que fue comparada con el gran poeta oriental Ibn al-Rūmī quien fue famoso por sus sátiras. Los orígenes de la poetisa eran bastante humildes, pues era hija de un vendedor de frutas (de higos, concretamente).

Probablemente llevando fruta al palacio o a las estancias reservadas de la princesa Wallāda, hubo la ocasión de que esta se fijara en ella y se prendara de Muh̄ya. De ahí que Wallāda se ocupó de que Muh̄ya recibiera una buena educación, hasta el punto de que aprendió el arte de la poesía, que llegara a emplear para satirizar a su propia protectora. No se sabe qué tipo de conflicto dio lugar a los versos de Muh̄ya contra la princesa, si fue por puro gusto por la sátira o por rivalidades personales, pero parece poco probable que se haya tratado de escrúpulos morales ante la conducta de Wallāda (Garulo, 1986, p. 105). En su poema contra esta, Muh̄ya emplea alusiones sexuales nada veladas, típicas de la sátira árabe, además se observa un juego de palabras que involucra el nombre de su protectora (el significado de Wallāda es “la

que da a luz”): “Wallāda ha dado a luz y no tiene marido, / se ha desvelado el secreto, / ha imitado a María / mas la palmera que la Virgen sacudiera / para Wallāda es un pene erecto” (Garulo, 1986, p. 106).

Para Rangel (2005), Muh̄ya vulgariza el parto inmaculado de la Virgen María (que, de acuerdo con el *Corán*, María, al comenzar los dolores del parto, sacudió una palmera para disminuir estos dolores) porque el acto de sacudir la palmera también puede significar aquí dejar de caer semillas del árbol, por lo que la acción de sacudir un pene sería para el placer físico-sexual. En el caso de María, la reproducción no es el resultado final del trato sexual, sino de una concepción inmaculada. Por el contrario, en el caso de Wallāda, Muh̄ya dirige la mente del lector más allá del elemento de la reproducción, hasta el elemento erótico (p. 52). También es posible que usara la vida sexual de la princesa para caricaturizarla, satirizarla de la forma tan afilada que lo hizo, por mero gusto y diversión.

Otro poema que se tiene de Muh̄ya es uno dirigido a un enamorado que le envió melocotones: “Oh, tú que das melocotones a tu amada, / ¡bienvenida esa fruta que a las almas alegra! / Su redondez imita el pecho de las doncellas / mas la cabeza humilla de los penes” (Garulo, 1986, p. 106).

El poema pone de relieve la relación erótica entre los melocotones y los pechos por la forma física que tienen, pero parece haber un contexto y un significado más profundo que quiere que entienda el lector. En palabras de Rangel (2005), una forma de interpretar este poema es que es un mecanismo para explicar una posible relación amorosa de Muh̄ya con Wallāda (aspecto que parece apreciarse en el tercer verso). En este sentido, ese mismo objeto que le causa un sentido de amor pasional al hombre, es decir, los pechos-melocotones, no llega a cumplir con su destino de excitar al miembro viril, sino que lo avergüenza (p. 53). Otra interpretación de este poema es que puede ser una forma de elogiar la sensualidad femenina a través de los pechos por encima de la de los hombres representado en los penes, a partir de que el tamaño de aquellos es mucho más grande que el de los miembros viriles. En consecuencia, sería una especie de autoelogio, pero a través del empleo de elementos sexuales.

## Conclusiones

En general, se menciona que en al-Andalus se aprecia una contradicción, donde si la mujer, en el terreno religioso y moral, es igual al hombre, en el terreno político-jurídico es considerada inferior a aquel (Nadales, 2006, p. 160). Lo importante para entender el fenómeno de las poetisas es que existía en al-Andalus una gran diferencia entre la teórica disciplina del islam y lo que se empleaba en la vida diaria, pues muchas reglas religiosas pudieron ser aplicadas de forma distinta a lo expuesto, quizá por la existencia de fisuras en las estructuras androcentristas. En este aspecto deben considerarse también la desaparición progresiva de la poligamia, en primer lugar, y quizá la influencia de las cortes beréberes del siglo XI, mediante la cultura almorávide, donde la mujer, tal vez debido a remotas reminiscencias de un régimen matriarcal, ocupó siempre un lugar preponderante en el medio familiar.

Cabe destacar que el afecto y la influencia de la mujer andalusí en sus hijos, al parecer, hizo que muchos hombres fueran nombrados refiriéndose a sus madres como signo de respeto, por lo que parece sugerir que la mujer tuvo una mayor consideración en la sociedad de al-Andalus. Por otro lado, las figuras de las *yāwārī*, quienes además de ser agentes de la arabización y de la “orientalización” en al-Andalus, el hecho mismo de ser admiradas por su educación refinada, su conocimiento en música o por influir en algunos gobernantes, pudieron haber generado un respeto inusitado que alcanzó a generalizarse en mujeres de otro estatus social, pues el campo entre las mujeres libres y las esclavas no estaba completamente diferenciado. Lo dicho hasta aquí supone que estos elementos, de orden simbólico, lograron repercutir en que la sociedad de al-Andalus haya sido más permisiva en cuanto a las normas institucionalizadas respecto al papel de la mujer.

Una cuestión que suele sorprender de la poesía femenina hispanoárabe es la sexualidad. Esta, tiñe algunos versos referentes al amor *ibāḥī*, un amor carnal, más directo y sensual, lleno de erotismo, cultivado por las poetisas de al-Andalus que ha dado pie a que se piense en una “liberalidad” al “estilo” occidental. Por

ejemplo, Canabillas Barroso (2012) habla de “mujeres libertinas” en el sentido de que ciertos rasgos culturales “occidentales” permitieron su “libertad” (como el trato de la sexualidad) y participación en el ámbito cultural (p. 9).

Para esto, es necesario comentar algunos aspectos de la sexualidad en el islam, y es que esta religión acepta la sexualidad humana por su función de garantizar la continuación del pueblo musulmán, siendo el deseo sexual un medio para cumplir este propósito. Al ser parte del diseño de Dios, la sexualidad no es considerada como un elemento tosco ni lascivo. En este sentido, el islam pareciera considerar “que la civilización prospera como resultado de la energía sexual satisfecha y el trabajo resultante de una sociedad armonizada y contenta sexualmente” (Rangel, 2005, p. 29). Como lo señalan Heller y Moshabi (1995), los castigos vienen cuando los creyentes infringen las normas religiosas respecto al matrimonio y al concubinato, cometiendo actos como el adulterio, la prostitución y el amor homosexual. Así, solo las relaciones heterosexuales dentro del matrimonio o el concubinato son consideradas conformes a la voluntad de Allāh (p. 162).

En consecuencia, a la sexualidad no se la considera pecaminosa, pues si es efectuada legalmente, se valora como una obra agradable a Dios y una garantía del orden divino. El apetito sexual y la sexualidad “son dones de Dios y son tratados como parte de la naturaleza humana, sin ningún asomo del menosprecio cristiano hacia ‘la carne’”. De esto se deriva que el placer y la satisfacción sexual son importantes porque se instituyen, por consiguiente, como un incentivo al servicio de Allāh. Para Heller y Moshabi (1995), en el *Corán* el hombre y la mujer están obligados a “proporcionarse placer en el matrimonio”, ya que cada persona en la sociedad musulmana que está insatisfecha sexualmente está expuesta al peligro de la seducción sexual “que lleva el potencial para el caos, el desorden y la confusión para todos” (164). La forma lícita de realizar el acto sexual parece observarse en el siguiente versículo del *Corán*: “Vuestras mujeres son campo de cultivo para vosotros. Id, pues, a vuestro campo de cultivo, como queráis” (*Corán*, sura II, vers. 223).

Esto nos permite comprender que en el islam la sexualidad humana no es “tabú” y, por el contrario, se considera como un elemento positivo en la cultura islámica. En consecuencia, la libertad con que algunas poetisas hablan de temas referentes a la sexualidad no tiene nada que ver con una “esencia” occidental, sino que queda enmarcada dentro de la propia cultura arabo-musulmana. Esto queda manifestado, de manera especial, en la poesía satírica árabe, muy importante en al-Andalus, que parece mostrar la normalidad con que el intelectual se relacionaba con este tipo de temas; así, los argumentos de Heller y Moshabi parecieran adecuarse al ambiente intelectual de la península ibérica.

Cuando Gert Borg analiza la cuestión de que, si los poemas realmente representan una parte importante en la literatura hispanoárabe, la respuesta es que es una cuestión un tanto complicada dado el poco material que se tiene. Para este autor, quien estudia específicamente los poemas amorosos, es difícil tipificar estas composiciones en términos de situaciones comunicativas, ya sea performativas o informativas. De esta manera, en la medida en que son comunicativas, la mayoría de ellas están pensadas como mensajes “uno a uno”, de un remitente (la poetisa) a un receptor (el amado).

Por otro lado, subdividirlos en modo primario y secundario como narrativo, dramático, cómico o satírico es aún más complicado, “porque significaría tener una comprensión clara de las intenciones y estados de ánimo del emisor y del receptor” (Borg, 2007, p. 425). Tales consideraciones le llevan a creer que los poemas que analiza no pueden considerarse un género en el sentido normal de la palabra. Tampoco considera que sean poetisas en sentido estricto, y mucho menos que la poesía constituyó una de sus actividades diarias, como fue el caso de los poetas galardonados de la cultura árabe medieval. De hecho, argumenta que sus poemas difícilmente pueden entenderse como algo más que poesía ocasional.

Respecto a esto último, es necesario matizar, pues si bien es cierto que no poseemos grandes compilaciones de poemas femeninos, el hecho de que las poetisas figuren en las fuentes árabes les concede un lugar en el canon de la poesía. A partir del estudio de algunos poemas, en este trabajo se ha puesto de relieve que, en efecto, las poetisas recibieron una esmerada educación. Estas mujeres lograron cultivarse de tal forma que sus poemas pudieron alcanzar un ámbito más amplio que el que sus condiciones les permitían, siendo la poesía una actividad constante en sus vidas.

De manera que un mérito de los poemas femeninos de al-Andalus estriba en mostrar la capacidad de ciertas mujeres de superar los esquemas que vedaban su participación en el ámbito público. Por esto, parece que hubo una reconfiguración de la poesía árabe, de dominio masculino, que se manifestó en la forma de expresar sus sentimientos, estrechamente conectados con su posición social, logrando traspasar las barreras de su confinamiento para llegar a los diccionarios biográficos (cuyo papel central consistía en favorecer el conocimiento de la ciencia y la cultura). En este sentido, los versos se transmutaron en un medio de resistencia ante un ambiente intelectual dominado por hombres, fungiendo, a la vez, como un camino para buscar la visibilidad.

Gómez Camarero (1991) subraya que la mujer, como creadora literaria, vive en una sociedad patriarcal en la que cualquiera puede sentirse exiliada, donde “la

literatura de la mujer se considera una subcultura, no en cuanto a inferior sino como una cultura oprimida” (p. 130). Esta es otra estimación de la poesía femenina hispanoárabe en la literatura de al-Andalus, donde los poemas tienen un alto valor y están dentro de los cánones de la poesía, pero su producción quedó al resguardo de los hombres y dependió de estos para su transmisión en las fuentes. En este sentido, muchas poetisas, junto con sus composiciones, pudieron ser víctimas de omisión. Por consiguiente, si la poesía femenina hispanoárabe tuvo influencia en todo el conjunto de la literatura en al-Andalus, es difícil saberlo por el carácter de “subcultura” que se le atribuye.

En este trabajo se analizó la poesía amorosa, donde se pudo observar que este género poético puede ser muestra de las hendiduras en las normas sociales de al-Andalus. Garulo (2008) menciona que muchos versos de la poesía amorosa, como ocurre en producciones contemporáneas a lo largo del mundo, pudieron haberse mantenido en la intimidad de las mujeres. Esto significa que este tipo de poemas quedaron fuera del alcance de los hombres, quienes compilaron las antologías y prepararon las ediciones de los *dīwānes* poéticos, siendo otra explicación a la falta de material (p. 85). Por otra parte, la poesía amorosa fue practicada por las poetisas a partir de los elementos característicos de las composiciones amorosas masculinas. De esta forma, estas mujeres expresaron sus sentimientos a sus amados, sus lamentos, mediante el uso de figuras poéticas como la luna, el sol, las perlas, la noche, los detractores, etc.

La importancia de la poesía amorosa radica en que es un reflejo de que las poetisas no eran mujeres pasivas y no se inclinaban ante las restricciones convencionales en sus vidas. En ocasiones llegaron, incluso, a adoptar el papel de los hombres, cuando tomaron la iniciativa en el amor, o cuando compusieron poemas invectivas contra sus colegas (Schippers, 1993, p. 151). Sin embargo, no todas las poetisas eran liberales; algunas eran tímidas, como la joven judía Qasmūna (de la cual se habló en el capítulo IV), quien tuvo una forma de vida menos emancipada. La joven, como se refleja en sus versos, está impaciente, anhela el matrimonio, la experiencia del amor y, enclaustrada en su casa, es la contraparte de las poetisas libres y sin restricciones. Por lo tanto, la poesía amorosa refleja, *grosso modo*, la diversidad en que las mujeres lograban romper con su condición impuesta que las resguardaba en el ámbito privado.

Por otro lado, se analizaron detenidamente aquellos poemas que parecen dar muestra de las fisuras (como aquellos versos de la poesía de autoelogio, de panegírico, de amor *ibāhī*, y satírico) en la sociedad patriarcal de al-Andalus, donde parece haber manifestaciones más claras de resistencia ante los condicionamientos sociales. Así,

parece muy sugerente el comentario de Ishaq Tijani e Imed Nsiri (2017) sobre lo que representa la poesía femenina hispanoárabe, donde argumentan que:

la poesía y las anécdotas sobre las mujeres andaluzas representan dos líneas a la vez: la igualdad social e intelectual femenina en un medio cultural dominado por los hombres y los límites de un “feminismo” árabe medieval en los cuales las mujeres andaluzas pudieron ser las pioneras. En consecuencia, gran parte de la poesía de las mujeres andaluzas es palimpséstica, imitando el ideal patriarcal dominante y, al mismo tiempo, subvirtiéndolo, al igual que algunas de las obras de sus hermanas angloamericanas de los siglos XIX y principios del XX y de sus compañeras árabes de los tiempos modernos. (p. 66)

Ellas analizan esto a la luz de conceptos como la “política sexual” que surgió a principios de la década de 1970, cuando se le utilizó como una herramienta analítica para exponer y criticar el patriarcado y la ideología de la supremacía masculina en varios sectores de la sociedad humana. En consecuencia, se identificó a la literatura como uno de los medios efectivos a través de los cuales la opresión de las mujeres se había arraigado a lo largo de los siglos. En este sentido, “la crítica política sexual puede considerarse simplemente como un análisis de las imágenes de mujeres [o sea, sexuales o sexistas] perpetradas por la cultura patriarcal, especialmente a través de la literatura [es decir, textual]” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 54).

Ante la cuestión de cómo negocian las mujeres su posición dentro (o fuera) de la tradición literaria masculina, las autoras retoman el concepto de la “ansiedad de la influencia”. Esta noción versa en que “para establecer su propia posición literaria como escritor, [un hombre] debe primero pelear con sus padres literarios, debe hacer valer su “autoridad” sobre sus logros, su estilo y tema sobre el de ellos” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 53). Estas autoras señalan que partir de este punto, se ha descrito la reacción de las escritoras angloamericanas del siglo XIX a la historia literaria, derivado de que ellas habían sido “‘encerradas’ por las definiciones masculinas de sí mismas y de su propio potencial” (Tijani y Nsiri, 2017, p. 67).

Una cuestión similar puede observarse en las experiencias de las poetisas de al-Andalus, cuyas condiciones eran acotadas para alcanzar un ideal literario representado por figuras masculinas. Por consiguiente, los poemas femeninos son un muestrario de la forma en que un determinado número de mujeres contendieron para erigir su propia posición literaria como poetisas. Asimismo, las poetisas de al-Andalus rompieron con las definiciones masculinas y explotaron su propio potencial. La aparición de poemas femeninos en los diccionarios biográficos puede ser un atisbo de que las poetisas, en efecto, hicieron valer su

“autoridad” sobre sus logros, sus estilos y sus temas en el ambiente intelectual de dominio masculino de al-Andalus.

En suma, los poemas femeninos son una respuesta a la necesidad de ciertas mujeres de aprehender racional y emocionalmente su entorno y su naturaleza. De aquí, se destaca otro aspecto que denota la importancia de la poesía femenina hispanoárabe que puede entenderse a partir del ser “subalterno”, que representa una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. La subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, no generalizable y que no configura una posición de identidad, lo cual dificulta la formación de una base de acción política. La mujer, el hombre, los niños que permanecen en ciertos países africanos, que ni siquiera pueden imaginar en atravesar el mar para llegar a Europa, condenados a muerte por la falta de alimentos y medicinas, esos son ejemplos de seres subalternos. Hay más clases de subalternos, por supuesto, como la mujer de al-Andalus que no puede trascender más allá de lo que el sistema sexo-género le impone, como la participación en la política y demás actividades atribuidas al hombre.

Ante la cuestión: ¿puede el subalterno hablar? La respuesta en un tajante “No”. Es decir, no es posible recuperar la voz, la conciencia del subalterno, y las memorias que perviven del mismo, no son más que los registros de la dominación. Así, la pretensión de restituir la voz de la conciencia subalterna podría caer en representaciones estereotipadas, erróneas, donde la visión de la dominación imperará y determinará su reconstrucción. En este caso las voces silenciadas por los poderes son, en sí mismas, irrecuperables. El subalterno no puede hablar, no porque sea mudo, sino porque carece de espacio de enunciación. Es la enunciación misma la que transforma al subalterno. Poder hablar es salir de la posición de la subalternidad, dejar de ser subalterno. Mientras el subalterno lo sea, no podrá “hablar”, por lo que “la única opción política posible para la subalternidad, es precisamente dejar de ser subalterno, en otras palabras, intensificar la voz, hacerla propia, en algún sentido lejos de la representación” (Bidaseca, 2011, p. 69).

Si tenemos en cuenta que en los poemas se reflejan las posibilidades de tales mujeres de “hablar”, otro elemento de gran trascendencia en la poesía femenina hispanoárabe es que, mediante las composiciones poéticas, un cierto número de mujeres consiguieron romper con su estado de subalternidad. Buscaron un espacio de enunciación para transformar su condición de subalternas, intensificaron su voz a partir de la educación que recibieron, imitaron y subvirtieron los estándares de la poesía árabe para dejar de ser solo una representación en la misma o en la literatura

árabe en general. Esto tiene un fin muy claro: representarse a sí mismas, tener una voz propia en la historia y en la literatura árabe.

Cuando Simone de Beauvoir (1949) habla del “segundo sexo”, argumenta que a ningún hombre se le ocurriría la idea de escribir textos para explicar la singular situación que los varones ocupan en la sociedad. Un hombre no comienza jamás por presentarse como individuo de un determinado sexo porque es algo que está dado. De esta forma,

el hombre no es una singularidad porque está en todo su derecho de serlo; el hombre considera su cuerpo como una relación directa y normal con el mundo que él cree aprehender en su objetividad, mientras considera el cuerpo de la mujer como apesadumbrado, con una especificación particular dada: [es] un obstáculo, una cárcel. (p. 22)

De manera que la humanidad es “macho”, y el hombre define a la mujer no en sí misma, sino en relación con él; no se le considera un ser autónomo. Por consiguiente, el hombre se piensa sin la mujer y ella no se piensa sin él, por lo que no es otra cosa que lo que el macho decida que sea (Beauvoir, 1949, p. 23). Así, la mujer se determina y se diferencia con relación al hombre, y no a la inversa. Entonces, ella es lo inesencial frente a lo esencial, donde el hombre es el Sujeto, él es el Absoluto; la mujer es lo “Otro”.

Es sabido que en la poesía árabe las mujeres aparecían como un ente cuya definición dependía del poeta, siendo enunciadas en relación con este, subalternizadas en los versos. Así, las figuras femeninas eran definidas por voces masculinas a partir, por ejemplo, de la descripción del cuerpo ideal de la mujer, el talle y la estatura, el rostro, los ojos, las mejillas, los pechos y hasta los andares. La poesía femenina hispanoárabe, además de buscar transformar el estado de subalternas de las mujeres que lograron participar en la creación de poemas, parece afanarse en la autodeterminación de las mujeres, como puede apreciarse en las figuras de Wallāda, Nazhūn y Muh̄ya al-Qurṭubiyya. Es decir, la poesía femenina de al-Andalus detenta remanentes de voces femeninas auténticas que buscaron definirse a sí mismas, tener un espacio de enunciación propio, roturando el esquema de que la mujer “no se piensa sin el hombre”. En otras palabras, se buscó una dimensión para enunciar un auténtico “lenguaje femenino”, siendo quizá uno de los grandes legados a la historia del mundo musulmán y de la península ibérica.

En consonancia con esto, los poemas permiten conocer voces femeninas arábigo-andaluses,

cuya relación y visibilización del propio mundo íntimo, de emociones y concepciones del mundo las acercan a las nuestras y demuestran que el cultivo de la poesía obedece a una necesidad y/o aspiración universal a-genérica que, si bien puede tener rasgos

lingüísticos individualizadores de la escritura femenina y masculina, aquellas poetisas del islam español cultivaron con dignidad y maestría lírica. (Lizabe, 2009, p. 74)

Esta es la visión y práctica del mundo de las poetisas, que pueden concebirse como jugadoras dentro de un juego que tiene sus propias reglas, que son las del campo específico en que se mueven, o sea, el entorno sociocultural de al-Andalus.

La cultura arabo-musulmana tuvo un desarrollo destacable en la península ibérica, donde la mujer pudo aprovechar las fisuras en la misma para expresarse, alzar la voz, buscar espacios para representarse a sí misma. Sin embargo, hoy en día, en la España moderna, especialmente, cuesta trabajo sopesar la notoria herencia árabe. Suele ser muy difícil comprender por qué hay mujeres que usan velo, respondiendo con políticas estériles para decidir por ellas respecto a lo que deben portar en su cuerpo (como prohibir el hiyab en instituciones de educación), siendo en completo detrimento de ellas. Es sugerente el comentario de Corriente (2020) al respecto:

Es nuestra herencia, porque lo decidieron hace muchos siglos nuestros antepasados, cristianos o musulmanes, pero todos voluntariamente partícipes durante siglos en una misma cultura, alta y baja, que se expresaba fundamentalmente en árabe y que a la misma restante Europa le abrió las puertas de su brillante futuro, las del Renacimiento y la Ilustración, y a nosotros, particularmente, esta tan peculiar hacia el folclore. Que lo sepamos entender, apreciar y aprovechar es otra cosa, y depende mucho de la inteligencia y talante de cada cual: lo que no puede haber es pretensión de ignorarlo, sin sentar plaza de ignorante, porque se nos pone delante de los ojos a cada paso, si no los cerramos, y entonces tropezaremos. El racismo es absurdo y desentona en cualquier lugar del mundo, pero en la península ibérica, además, es ridículo y contrario a lo que hace al menos más de mil, si no son dos mil años, es nuestra esencia. Aquí vinieron y se quedaron todos: el fenicio, el griego, el romano, el germano y el moro, y no hemos terminado. Quien lo dude, dese una vuelta por la Costa del Sol, o por la trastienda de las lenguas y culturas hispánicas. O recuerde que Andalucía = Alandalús y Egipto son las dos únicas regiones del mundo que pueden blasonar de tener nombres procedentes de la primera lengua que tuvo escritura, hace cinco mil años, y que seguramente existía ya hace diez mil, la lengua egipcia en la que Alandalús quiere decir ya, sintomáticamente, “el Sur de Occidente”. (Las ovejuelas, párr. 6)

Así también sucede con las poetisas: nacieron, vivieron y difundieron su propia voz, que resonó y sobrevivió, dándole una imagen brillante y particular a al-Andalus.

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

- Garulo Muñoz, T. (1986). *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*. Madrid, España: Hiperión.
- Rubiera Mata, M. J. (2006). *Poesía femenina hispanoárabe*. Madrid, España: Castalia / Instituto de la Mujer.
- Sobh, M. (1985). *Poetisas arábigo-andaluzas*. Granada, España: Diputación Provincial de Granada.

### Fuentes secundarias

- Abdel Malek, A. (julio-septiembre, 1979). El islam político. *Revista Mexicana de Sociología*, 41 (3), 909-923. <https://doi.org/10.2307/3540095>
- Acuña, M. E. (2019). Conceptos fundamentales: posición occidental del sujeto teórico, tensiones sobre la idea biologicista de la mujer. Manuscrito inédito del curso “Introducción a las teorías feministas”, UAbierta, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Acuña, M. E. (2019). Género, machismo e inequidades: Reflexión crítica al género como concepto. Manuscrito inédito del curso “Introducción a las teorías feministas”, UAbierta, Universidad de Chile, Santiago, Chile.
- Afsaruddin, A. (1991). Poetry and love. The feminine contribution in Muslim Spain. *Islamic Studies*, 30(1/2), 157–169. <http://www.jstor.org/stable/20840033>

- Aguiar Aguilar, M. (2002). La literatura árabe en al-Andalus: cuestiones conceptuales, periodización y corpus actualizado (1ª parte: Poesía). *Revista de Filología*, 20, 9-24. [https://www.academia.edu/384246/La\\_Literatura\\_árabe\\_En\\_Al\\_Andalus\\_Cuestiones\\_Conceptuales\\_Periodización\\_Y\\_Corpus\\_Actualizado\\_1a\\_Parte\\_Poesía](https://www.academia.edu/384246/La_Literatura_árabe_En_Al_Andalus_Cuestiones_Conceptuales_Periodización_Y_Corpus_Actualizado_1a_Parte_Poesía)
- Arié, R. (1982). *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Barcelona, España: Labor.
- Beauvoir, S. (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veinte.
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. *Andamios*, 8 (17), 61-89. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62821337004.pdf>
- Bloch, M. (1977). *Introducción a la Historia*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Borg, G. (2007). Love Poetry by Arab Women. A Survey. *Arabica*, 54(4), 425–465. <http://www.jstor.org/stable/25162249>
- Cabanillas Barroso, M. I. (2012). La mujer en Al-Ándalus. en Cabrera Espinosa, Manuel (coord.) y López Cordero, Juan Antonio (coord.), *IV Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres*, Madrid: Archivo Histórico Diocesano de Jaén.
- Cruz Hernández, M. (1996). *El islam de al-Andalus: historia y estructura de su realidad social*. Madrid, España: Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe..
- Díaz de Rábago, C. (2001). El islam y las mujeres andalusíes: musulmanas en la península Ibérica en la Edad Media. *Dossiers Feministes*, (2), 97-106. <http://dx.doi.org/10.6035/DossiersF>
- Fernández Darraz, M. C. y Baeza Duffy, P. (2017). Androcentrismo en la co-construcción discursiva multimodal crítica de significados valorativos en la enseñanza de la historia. *Literatura y lingüística*, (38), 251-274. <https://dx.doi.org/10.29344/0717621x.38.1636>
- Fórneas, J. M. (1989). Acerca de la mujer musulmana en las épocas Almorávid y Almohade: Elegías de tema femenino. en Viguera Molins, María Jesús (coord.) *La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (pp. 185-190). Madrid, España: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

- Garulo Muñoz, T. (1989). Sobre las poetisas de al-Andalus. en Viguera Molins, María Jesús (coord.) *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (pp. 190-207). Madrid, España: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Garulo Muñoz, T. (2008). Eco de una poesía lírica femenina de tipo tradicional en un poeta clásico de al-Andalus. *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, 81-90. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE0808110081A>
- Garulo Muñoz, T. (2003). Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe. *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Culture*, 32(1), 65-78. DOI:10.1353/cor.2003.0045.
- Garulo Muñoz, T. (2002). Women in Medieval Classical Poetry. en Marín, Manuela y Deguilhem, Randi *Writing the Feminine. Women in Arab Sources* (pp. 25-40). New York, Estados Unidos: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Giglia, A. (2002). Para comprender a Bourdieu: sobre su teoría y práctica de la entrevista. *Trayectorias: revista de ciencias sociales de la Universidad Nacional de Nuevo León*, (10), 2002, 27-40. [https://www.academia.edu/22160216/Para\\_comprender\\_a\\_Bourdieu\\_sobre\\_su\\_teor%C3%ADa\\_y\\_pr%C3%A1ctica\\_de\\_la\\_entrevista](https://www.academia.edu/22160216/Para_comprender_a_Bourdieu_sobre_su_teor%C3%ADa_y_pr%C3%A1ctica_de_la_entrevista)
- Gómez Camarero, C. (1991). Literatura femenina y el arabismo español. *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-islam*, 41, 127-139. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14669>
- Gómez Renau, M. (2011). La poesía amorosa árabe y su influencia en al-Andalus. *Anuario de lingüística hispánica*, (27), 57-69. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/4132244.pdf>
- Guichard, P. (1976). *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*. Barcelona, España: Barral.
- Hammond, M. (2003). He said 'She said': Narrations of Women's Verse in Classical Arabic Literature. A Case Study: Nazhuūn's Hijaū' of Abuū Bakr al-Makhzuūmī. *Middle Eastern Literatures*, 6 (1), 3-18. DOI: 10.1080/14752620306884
- Le Goff, J. (2005). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona, España: Paidós.
- Lizabe, G. (2009). Temas y problemas de las poetisas de al-Andalus (siglos XI-XV). *Revista Melibea*, 3, 69-88. <https://bdigital.uncu.edu.ar/7954>.
- Marín, M. (2006). Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus. en Duby, Georges (coord.) y Perrot, Michelle (coord.), *Historia de las mujeres. Vol. 2, La Edad Media* (pp. 562-573). Madrid, España: Taurus.
- Martín Criado, E. (2009). Habitus. en Reyes, R. (dir.) *Diccionario crítico de ciencias sociales* (pp. 1427-1439). Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Mesned Alesa, M. S. (2007). El estatus de la mujer en la sociedad arabo-islámica medieval entre oriente y occidente (Tesis doctoral, Universidad de Granada). <https://digibug.ugr.es/handle/10481/1574>
- Moshabi, H. y Heller, E. (1995). *Tras los velos del Islam: erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona, España: Herder.
- Nadales Álvarez, M. A. (2006). Mujeres en al-Andalus. *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, (28), 159-184. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2543118.pdf>
- Pareja, F. (1952-1954). *Islamología*. Madrid, España: Razón y Fe.
- Pérez de Tudela Velasco, M. I. (2015). La historiografía reciente acerca de las mujeres andalusíes. Itinerario y balance. *Revista de Historiografía*, (22), 129-146. <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REVHISTO/article/viewFile/2649/1449>
- Ramírez Bonilla, J. J. (2003). *De la Umma: el islam, la política y el terrorismo en el sudeste asiático*. Ciudad de México, México: El Colegio de México.
- Rangel, J. (2005). Beyond the veil: the erotic discourse of the hispano-arabic poetesses in the middle ages (Tesis de Maestría en Arte, Universidad de Arizona). <https://search.proquest.com/openview/5cfecf73f2b057f63eb72404cb2cf32e/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>
- Rendlová, K. (2012). Las poetisas de al-Andalus (Tesis de licenciatura, Universidad Masaryk). [https://is.muni.cz/th/179379/ff\\_b\\_b1/Rendlova-Las\\_poetisas\\_de\\_al-Andalus.pdf](https://is.muni.cz/th/179379/ff_b_b1/Rendlova-Las_poetisas_de_al-Andalus.pdf)
- Rubiera Mata, M. J. (1992). La voz de las poetisas en al-Andalus y la problemática de la voz femenina literaria medieval. en Segura Graño, Cristina (ed.) *La voz del silencio I: Fuentes directas para la historia de las mujeres* (siglos VIII-

XVII) (pp. 65-70). Madrid, España: Asociación Cultural Al-Mudayna.

Safi, N. (2012). El tratamiento de la mujer árabe y hebrea en la poesía andalusí (Tesis doctoral, Universidad de Granada). <https://digibug.ugr.es/handle/10481/21752>

-Scafoglio, Domenico (s.f). Antropología y literatura escrita y oral: cuestiones teóricas y de método. Manuscrito de la conferencia magistral impartida en la Universidad Nacional Autónoma de México: Escuela Nacional de Estudios Superiores – Unidad Morelia, UNAM, Morelia, México.

Schippers, A. (1993). The role of woman in medieval Andalusian Arabic storytelling. en de Jong, F. (ed.) Verse and the fair sex: studies in Arabic poetry and in the representation of woman in Arabic literature (pp. 139-152). Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting.

Tahtah, F. (1998). El concepto de escritura femenina. Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-islam, 47, 383-388. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/meaharabe/article/view/14561>

Tijani, O. I. y Nsiri, I. (2017). Gender and Poetry in Muslim Spain: Mapping the Sexual-Textual Politics of Al-Andalus. Arab World English Journal For Translation and Literary Studies, 1 (4), 52-67. DOI: 10.24093/awejtls/vol1no4.4.

Valencia, R. (1989). Presencia de la mujer en la corte de al-Mu'tamid b. 'Abbad de Sevilla. en Viguera Molins, María Jesús (coord.) La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales (pp. 129-138). Madrid, España: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Valencia, R. (1989). Tres maestras sevillanas de la época del Califato Omeya. en Viguera Molins, María Jesús (coord.) La Mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales (pp. 185-190). Madrid, España: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.

Viguera Molins, M. J. (2001). Reflejos cronísticos de andalusíes y magrebíes. Anaquel de Estudios Árabes, 12, 829-841. <https://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE0101110829A>

## Fuentes de internet

Corriente, F. (2020). Arabismos en la cultura española. Funci. <https://funci.org/arabismos-en-la-cultura-popular-espanola/>

Lucas, A. (2017). Al-Andalus o los ocho siglos de historia mutilada de España. El País. [https://elpais.com/cultura/2017/11/20/actualidad/1511191464\\_689952.html](https://elpais.com/cultura/2017/11/20/actualidad/1511191464_689952.html)

Marcos Marín, F. (1985). Observaciones preliminares sobre el zéjel de Al-Andalus. Revista de filología románica. (3), 289-296. <https://revistas.ucm.es/index.php/RFRM/article/view/RFRM8585110289A/14154>

Nueva Tribuna. (2008). Islamofobia de género: una realidad social muy vigente. Nueva Tribuna. <https://www.nuevatribuna.es/articulo/sociedad/islamofobia-genero-realidad-social-muy-vigente/20180412184247150808.html>

## Sobre el autor

Luis Enrique Pérez Froylán es un académico e investigador mexicano. Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Unidad Iztapalapa. Diplomado en Historia y Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente, es estudiante de la Maestría en Estudios de Asia y África, con especialidad en Medio Oriente, en El Colegio de México.

Como investigador sus intereses académicos se centran, por un lado, en la historia cultural de Medio Oriente, la antropología histórica a partir de la literatura de la época del Islam clásico, principalmente por medio de la poesía árabe o persa; y, por el otro, en la historia e historiografía del cine en Medio Oriente contemporáneo, África subsahariana y sur de Asia, con especial inclinación hacia los movimientos cinematográficos en Turquía, Irán e India y la producción de cine documental en los espacios geográficos de África subsahariana y Medio Oriente.

Ha participado en diferentes congresos académicos y coloquios con ponencias y talleres de distinta índole. Además, ha colaborado en diferentes organizaciones gubernamentales para el desarrollo de comunidades rurales y circenses, especialmente enfocadas a la educación y el desarrollo de métodos pedagógicos para comunidades vulnerables de esta índole.

