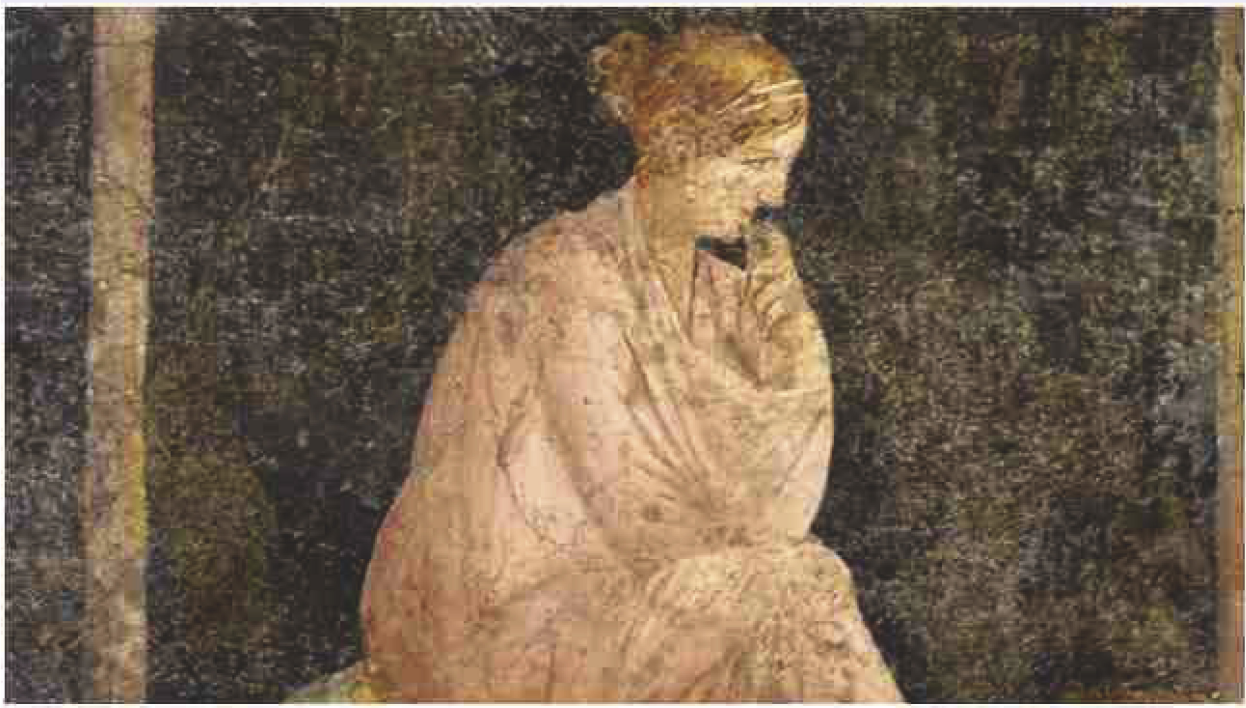
REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

XVI

JOSÉ COSANO MOYANO
Coordinador

LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (1)



LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (1)
DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

JOSÉ COSANO
MOYANO
Coordinador

REAL ACADEMIA
DE CÓRDOBA
1810

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2023

2023

JOSÉ COSANO MOYANO
Coordinador

LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (I):

DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

REAL ACADEMIA
DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE
CÓRDOBA

2023

LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (I):
DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

Coordinador: José Cosano Moyano

(Colección *T. Ramírez de Arellano XVI*)

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-127942-6-7
Dep. Legal: CO 2193-2023

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

LA MUJER JUDÍA EN AL-ANDALUS: SU ESTATUS JURÍDICO RELIGIOSO Y SU IMAGEN EN FUENTES LITERARIAS

AMPARO ALBA CECILIA
Universidad Complutense de Madrid
Real Academia de la Historia

1. La realidad histórico-social de la mujer en Al-Andalus: Fuentes para su estudio

Las investigaciones pioneras que, sobre este tema, se llevaron a cabo en las dos últimas décadas del siglo pasado hacían hincapié en la escasez de fuentes historiográficas que se ocuparan de la actividad de las mujeres en Al-Andalus[1]. En un artículo reciente titulado: "Los estudios sobre las mujeres en Al-Andalus. Un estado de la cuestión", la profesora Bárbara Boloix Gallardo[2] ha señalado los avances que se han producido desde entonces y cómo el principal obstáculo para llevar a buen puerto estos estudios ha sido el "carácter masculino de las fuentes […] y la imagen sesgada" que proporcionan de ellas. Pero el trabajo minucioso llevado a cabo por numerosos investigadores –e investigadoras, habría que especificar– de fuentes de todo tipo: crónicas, diccionarios biográficos, documentos jurídicos, fuentes literarias o científicas, han empezado a arrojar importantes resultados, especialmente en lo relacionado con las mujeres musulmanas de Al Andalus[3].

[1] M. J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, 1989, p. 17; M. Marín, "Las Mujeres en al-Andalus: Fuentes e Historiografía", en *Árabes, judías y cristianas: mujeres en la Europa medieval* (C. del Moral ed.), Granada, 1994, pp. 35-52.
[2] "Los estudios sobre las mujeres en Al-Andalus. Un estado de la cuestión", *Anaquel de Estudios Árabes*, 32 (2021) 54-84.
[3] M. L. Ávila, "Las mujeres 'sabias' en Al-Andalus", en *La mujer en Al-Andalus…* pp. 139-184.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

En el caso de la mujer judía, los avances no son tan notorios por razones obvias: no hay obras escritas por mujeres judías (con la excepción de algunos poemas aislados) ni libros de la época que traten sobre su estatus en la familia o en la sociedad, y tampoco crónicas o diccionarios biográficos en los que se la pueda encontrar. La sociedad judía, al igual que la sociedad musulmana imperante, era "desde el punto de vista político, intelectual y religioso, esencialmente una sociedad masculina, de la cual el elemento femenino estaba casi enteramente excluido"[4]; todas las voces lo son de varón: la mujer solo aparece en los versos del poeta que describe y canta su belleza utilizando los estereotipos propios de la época.

Por lo demás, hay que señalar que, en comparación con las fuentes que dan información sobre las mujeres musulmanas, la mayor parte de los escasos documentos conservados sobre mujeres judías suelen estar fechados en la baja Edad Media y proceden, principalmente, de los reinos cristianos de España y, sobre todo, de las comunidades judías askenazíes, aunque puedan ofrecer información sobre costumbres más antiguas[5].

1.1. Las comunidades judías en la Edad Media según sus propias fuentes historiográficas

Hay que añadir a lo dicho hasta ahora la escasez de fuentes históricas judías que pudieran permitir obtener una imagen de la vida real

[4] M. J. Viguera, "Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes", *Anaquel de Estudios árabes* 12 (2001) p.831.

[5] Sobre los estudios más recientes acerca de la mujer judía en la Edad Media, ver R. Levine Melammed, "Spanish women's lives as reflected in the Cairo Genizah", *Hispania judaica bulletin*, 11 (2015) 93-108; ver también, de la misma autora, el artículo: "Medieval Spain", en *Jewish Women's Archive* (The Encyclopaedia of Jewish Woman) https://jwa.org/encyclopedia/author/melammed-renee; C. Caballero Navas, "Haciendo historia: las mujeres judías en la Edad Media", en L. Miralles Maciá y Elvira Martín Contreras (eds) *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, Granada, 2012, pp. 233-248; ver también M. Orfali, "Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía", en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval* (C. del Moral, ed.), 1993, págs. 77-90, y las obras colectivas: *La mujer judía* (ed. Y. Moreno Koch), Córdoba, El Almendro, 2014, e *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio* (Y. Moreno Koch y R. Izquierdo Benito coords.) Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2010.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

de estas comunidades incluso en la época de mayor gloria del judaísmo andalusí (siglos X y XII). Una de las pocas fuentes que proporcionan información real sobre las comunidades judías del siglo XII es el *Sefer Masa'ot* o *Libro de viajes* de Benjamín de Tudela (*ca*. 1130- *ca*. 1175) que recoge noticias sobre las distintas comunidades judías de Europa, Asia y África, detallando el número de sus miembros, su nivel cultural y social, el nombre de sus principales eruditos y ciudadanos, los oficios más frecuentes que realizan los judíos en los distintos lugares, incluso el grado de aceptación o rechazo por parte de los habitantes no judíos: cuestiones todas que le parecen importantes a su autor para conocer de buena mano, la actividad comercial de los judíos en la Edad Media. Por lo que se refiere a la población judía andalusí –que no es visitada por el autor de los *Viajes*– podemos deducir, a partir de fuentes no judías, que los judíos residían principalmente en los núcleos urbanos y que una parte significativa de su población se dedicaba al comercio y a la artesanía: eran orfebres, plateros o herreros; tintoreros, curtidores o guarnicioneros, como recuerdan todavía muchos nombres de calles y plazas; y que gracias al estatuto de *dimmíes* –protegidos– pudieron mantener su fe y organizar sus propias instituciones jurídicas y religiosas (sinagogas y tribunales) y nombrarse un jefe y representante –el *naguid*– ante el estado andalusí.

Las pocas las fuentes hebreas medievales con las que contamos son más literarias que históricas[6], y su interés principal es difundir noticias, no sobre la comunidad judía, sino sobre la transmisión ininterrumpida de la tradición judía desde el primer hombre hasta los principales rabinos de su generación, sus maestros y alumnos, y especialmente sobre quienes alcanzaron los más altos puestos de poder político o cultural –poetas, narradores, gramáticos, filósofos, juristas o científicos– que, primero en Al Andalus y más tarde en Sefarad, compusieron algunas de las obras más importantes del judaísmo medieval[7].

[6] El judaísmo medieval no se interesó por el género histórico en sí; según Maimónides en un comentario a *Sanhedrín* 10 a «los libros que encontramos entre los árabes, de costumbres de reyes, del linaje de las tribus… son libros carentes de sabiduría y de utilidad… y representan sólo una pérdida de tiempo» (cit. en Y. Moreno, *Dos crónicas hispanohebreas del siglo* XV, Barcelona, Riopiedras, 1992, p. 11).

[7] Por ejemplo, el *Sefer ha-Qabbalah* de Abraham ibn Daud, del siglo XII, o el *Kitab Al-Muhadara Wal-Mudakara* de Mosé Ibn Ezra.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

1.2. La mujer judía: principales fuentes documentales

Para el estudio de la realidad de la mujer judía en diferentes tiempos, ámbitos y lugares, una fuente imprescindible es la literatura rabínica en todas sus ramas: Misná, Talmud, Midrasim (comentarios bíblicos) y sobre todo, la literatura de *Responsa* o *Sheelot u-Teshubot*, que recoge las respuestas de rabinos afamados a las cuestiones de índole legal que se les plantean desde cualquier lugar de la Diáspora, relacionadas con aspectos de la vida judía en distintas comunidades, de las que –dada la escasez de fuentes– proporcionan una información excepcional; estas preguntas dirigidas a los maestros rabínicos surgen, con frecuencia, de situaciones cotidianas, y en muchas de ellas tienen un papel destacado las reclamaciones de mujeres casadas, viudas o abandonadas que se consideran tratadas injustamente: es el caso de la mujer abandonada a la que no se permite contraer matrimonio, o el del marido que regresa a casa tras años de ausencia y pretende hacerse cargo del negocio de su mujer, el de la viuda que necesita casar a su niña con un hombre mayor para poder subsistir ambas, y en general, quejas y consultas relacionadas con divorcios, poligamia o el incumplimiento de la *Ketubá* por parte de los maridos. Tras analizar detalladamente los hechos, los rabinos argumentan su respuesta basándose en fuentes talmúdicas y sientan, de este modo, jurisprudencia en la adaptación de la legislación tradicional a los casos concretos que se les plantean. Las colecciones de *Responsa* rabínicos proporcionan un caudal de información incomparable, pues revelan problemas y preocupaciones reales de todo tipo, que afectaban a la organización interna de las comunidades, a sus tradiciones y a los conflictos y litigios que surgían en la vida cotidiana.

Otra fuente importantísima desde hace poco más de un siglo, es la rica documentación hallada en la *Genizá* del Cairo, descubierta a finales del siglo XIX, que ha preservado miles de documentos cuyo análisis y estudio permite reconstruir la vida social, económica y cultural de los judíos en el área dominada por el Islam a ambos lados del Mediterráneo desde principios del siglo IX.

El nombre de *Genizá* deriva de una raíz hebrea que significa "esconder, enterrar, almacenar", y es el término técnico con el que se designa una cámara en la sinagoga donde se depositaban las copias que contenían versículos de la Biblia dañados o deteriorados, así como

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

otros textos hebreos que podían incluir referencias a Dios, con el fin de evitar que cualquier escrito con el nombre divino sea tratado de manera indigna.

Aunque la mayor parte de los más de 300.000 documentos manuscritos que se encontraron son de carácter religioso, como Biblias, libros de oraciones o compendios de la ley judía, otros muchos son textos seculares escritos en judeo-árabe, de temas variados: tratados médicos y científicos, correspondencia privada[8], contratos comerciales, reclamaciones y procesos legales, contratos matrimoniales, actas de divorcio, conjuros, poemas… que, en conjunto, constituyen una riquísima información sobre aspectos de la vida judía cotidiana entre los siglos IX y XIII, etapa que correspondería al esplendor de Al Andalus; de algunos documentos se puede asegurar su procedencia andalusí, y representan una novedad dentro de la escasa documentación que sobre la vida cotidiana de estas comunidades se tenía hasta el momento[9].

De la documentación estudiada se puede concluir que, en general, las comunidades judías en esta época pertenecían a la clase media, que la vida de las mujeres judías, estaba claramente influida por la cultura islámica, de modo que la poligamia era habitual, así como las relaciones sexuales de los maridos con criadas o esclavas, cuestiones que aparecen esporádicamente mencionadas; y aunque se tendía a mantener a la mujer judía, como a la musulmana, encerrada en casa o en dominios femeninos, apartada del «mundo masculino», y evitando

[8] R. L. Melammed y U. Melammed, "Epistolary Exchanges with Women" *Jewish History*, 32, 2/4 (2019), pp. 411-418.

[9] El estudio de estos archivos fue emprendido a finales del siglo XIX por el profesor Solomon Schechter que, en 1897, había comprado una gran parte de los documentos y los había llevado a Cambridge. En los años 30, Jacob Mann editó y publicó documentos de la Genizá. Pero fue Shlomo Dov Goitein (1900-1985) quien dedicó su vida al estudio de estos archivos; a él se debe la monumental obra, publicada en 6 vols. desde 1967: *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documentation of the Cairo Geniza*. Ver también el artículo ya citado de R. Levine Melammed "Spanish women's lives as reflected in the Cairo Genizah". Sobre los aspectos legales, lingüísticos, históricos y literarios de las mujeres judías en el mundo islámico medieval, a partir de documentos de la Genizá ver el reciente estudio *Language, Gender and Law in the Judaeo-Islamic Milieu*, Cambridge Genizah Studies Series, Volume 10, (eds. Z. Stampfer y A. Ashur) Brill. 2020.

salidas a lugares públicos, parece que muchas podían tener bastante libertad económica y disponer de sus propias ganancias.

2. El estatus de la mujer judía en la Edad Media

Al hablar del estatus de la mujer judía en la Edad Media hay que tener en cuenta tres factores principales: la herencia bíblica y talmúdica; su situación en la sociedad no judía dentro de la cual vivían y actuaban, y el estatus económico de los judíos, incluido el papel de la mujer en el mantenimiento de la familia[10].

2.1. La herencia bíblica no es unívoca y puede interpretarse de diferentes maneras. Si nos fijamos en los relatos de la creación colocados al principio del Génesis, veremos que ofrecen dos perspectivas diferentes de la condición femenina: así, Gé 1, 26-28 proporciona una visión de la mujer no subordinada al hombre, sino igual a él en todo; Dios dio a la pareja humana la responsabilidad conjunta y el dominio sobre su creación:

> *Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza: que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo, los animales domésticos y todos los reptiles […] Y creó Dios al hombre a su imagen: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: Creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla […]*

Sin embargo, el segundo capítulo (Gé 2, 18-23) proporciona una imagen subordinada de la mujer al hombre, y esto es así por dos motivos: porque el hombre fue creado con anterioridad, y porque la mujer fue creada de una parte del hombre.

> *Dijo Dios: "No está bien que el hombre esté solo: voy a hacerle una ayuda similar a él [...] Entonces el Señor echó sobre el hombre un letargo y el hombre se durmió. Le sacó una costilla y creció carne desde dentro. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi*

[10] A. Grossmann (2004), *Pious and Rebellious: Jewish women in Medieval Europe*, Brandeis University Press, Waltham (Mass), p. 1.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

carne. Su nombre será Hembra, porque ha sido sacada del Hombre".

Aunque el protagonismo de Eva en el primer pecado se ha utilizado para justificar la condición de inferioridad de la mujer, es evidente que la creación de Adán y Eva se narra, en los distintos textos bíblicos, desde perspectivas diferentes.

Por otra parte, la legislación bíblica –como la del Próximo Oriente Antiguo– asume la subordinación de la mujer al hombre, ya sea su padre o su esposo: el hombre controla su sexualidad, incluyendo el derecho a impugnar con total impunidad tanto su virginidad (De 22,13) como su fidelidad matrimonial (Nú 5,11-31). De hecho, las preocupaciones legislativas sobre la actividad sexual de las mujeres se tiene que ver, sobre todo, en un contexto masculino; así, encontramos en los textos bíblicos que mantener relaciones sexuales con la esposa de otro hombre se castiga con pena de muerte para ambos (Le 20,10; De 22,22), mientras que la violación de una joven virgen es un delito menor que se solventa con el pago, por parte del violador, de una dote al padre de la muchacha y la obligación de casarse con ella sin posibilidad de divorciarse más tarde (De 22,28); la distinta culpa es, evidentemente, el resultado de una valoración diferente en ambos delitos: la gravedad del adulterio estriba en que se trata de un ataque contra la "propiedad" que el marido tiene de la sexualidad de su esposa, pues según establece el Decálogo (Éx 20,17) la mujer es uno de "los bienes ajenos", junto con esclavos, bueyes y asnos, que no han de ser codiciados; pero en el caso de la violación de una joven, lo que pesa es la pérdida que ese acto causa al padre de la muchacha, y el castigo consiste en la reparación económica del violador al "propietario" de la muchacha, a su padre, sin considerar en ningún momento, los derechos de esta.

Tampoco sorprende que en una cultura patriarcal en la que las mujeres actúan principalmente como hijas, esposas y madres, carezcan de derechos tales como el de sucesión: las mujeres solteras sólo heredan de su padre si no tienen hermanos, y si se da este caso, deben casarse dentro del clan de su padre para evitar la dispersión de las propiedades tribales (Nú 36, 2-12); las viudas no tienen derecho a heredar del marido sino que dependen de la generosidad de sus hijos o de los otros herederos, de ahí que se considere la institución del levirato co-

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

mo una fórmula para aliviar en parte la situación de miseria en la que quedaban las viudas sin hijos, que, con esta ley, pasan a ser responsabilidad legal del hermano mayor de su difunto marido (De 25,5-10).

2.2. La Halajá rabínica: Para la época que presentamos es más interesante examinar algunos aspectos de la herencia talmúdica. Los judíos medievales estaban convencidos de que la Biblia debía entenderse de acuerdo con la interpretación aceptada de los rabinos que había quedado fijada en la Mishná y en el Talmud. Las opiniones de estos sabios sobre la mujer se consideraban parte de una tradición sagrada y vinculante cuya fuente se encontraba en la Biblia y, como afirma Adin Steinsaltz en su *Introducción al Talmud*: "Si la Biblia es la piedra angular del judaísmo, el Talmud es la columna central que emerge desde los cimientos y sostiene todo el edificio espiritual e intelectual"[11].

No es este el momento de repasar la prolija legislación rabínica sobre la mujer, pero sí podemos establecer unos principios teóricos que nos permitan conocer algunos aspectos de su consideración legal, frente al hombre, pero también en el nuevo contexto social y religioso en el que se integrará en la Edad Media.

Aunque la *Halajá* rabínica no considera a la mujer inferior al hombre en cuanto a su naturaleza[12] –precisamente es la madre la transmisora de la identidad judía y de los valores del judaísmo– sí que es cierto que hay discriminación jurídica y social que se acentúa más en unas épocas que en otras. El Talmud con sus leyes no ofrece una postura monolítica a la hora de ejercer un estricto control sobre las mujeres: hay leyes más benignas que otras, que proclaman el derecho de la mujer a realizar sus transacciones comerciales de forma inde-

[11] Buenos Aires, La Aurora, 1985, p. 61.

[12] M. Orfali, "Influencia de las sociedades cristianas…", p. 78: "El Talmud enseña que la mujer fue creada igual que el hombre a imagen y semejanza de Dios y que tienen un mismo origen y fin común; caminan juntos en igualdad hacia un destino. Que muchas veces la mujer sea considerada sierva más que compañera es consecuencia del pecado. Esto es aclarado en las enseñanzas rabínicas de que el hombre ha de querer a su mujer como a sí mismo, o de que ha de ser respetuoso con su esposa y honrarla porque no hay bendición en casa de un hombre sino a través de su mujer".

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

pendiente (*Ketubot* 8, 1) o el valor del testimonio de la viuda que exige el pago total acordado en su *ketubá* (*Eduyyot* 1,12).

La jurisprudencia rabínica relativa a las mujeres y sus relaciones con los hombres está desarrollada principalmente a lo largo de los siete tratados que integran el orden *Nasim* (Mujeres), donde se regulan todos los aspectos relacionados con el matrimonio: los esponsales, la *ketubá* o contrato matrimonial, el divorcio, el adulterio y la viudedad, así como con el ciclo femenino y el flujo menstrual[13].

a)Matrimonio: edad mínima y divorcio

En la religión judía se consideraba que el estado social perfecto era el matrimonio y la familia, donde se cumple con el mandato divino expresado en Gé 1, 27-28: «procread y multiplicaos». La legislación rabínica fijaba la edad mínima para contraer matrimonio en trece años para los varones y en doce para las mujeres; no obstante, parece que la edad media de casamiento se acercaba más a los veinte años que a esa temprana edad; una máxima talmúdica maldice al judío que deja pasar la edad de veinte años sin contraer matrimonio:

> Hasta que el hombre llega a la edad de veinte años, el Santo, Bendito Sea, espera y dice: «¿Cuándo se casará con una mujer?» Una vez que llega a la edad de veinte años y no se ha casado, dice: «Que se le hinchen los huesos» y Dios no se vuelve a preocupar por él (*Quiddusim* 29b).

Fuentes a partir del siglo X, tanto de los países musulmanes como de la Europa cristiana, indican que el fenómeno del matrimonio precoz, incluido el matrimonio infantil, se fue extendiendo y aumentando progresivamente. La literatura de responsa contiene muchos testimonios que mencionan matrimonios de niñas "menores", es decir, de las que no habían alcanzado la edad de doce años; la cuestión que se dilucida en estos casos no atañe para nada a la legalidad de ese matrimonio en sí, sino a otros aspectos como la forma correcta de realizar la anulación de un matrimonio o una pregunta sobre el *yibun* (matrimonio de levira-

[13] Ver A. Salvatierra y O. Ruiz, L*a mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, Barcelona, Riopiedras, 2005.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

to) con un cuñado[14]. Si no fuera por estos asuntos, no sabríamos gran cosa del matrimonio de menores, lo que permite pensar que era mucho más común que esos casos "especiales", problemáticos desde el punto de vista halájico, que aparecen en la consulta al rabino.

Teniendo en cuenta que la función principal de la mujer era la perpetuación del linaje, la esterilidad de una esposa dentro del matrimonio era motivo de divorcio, y el mantenimiento del matrimonio, en estos casos, es comparable a la prostitución, como afirma el tratado *Yebamot* (61b): "Toda relación sexual que no pueda aumentar la población porque la mujer es incapaz de tener hijos, no es más que prostitución".

Aunque en la Biblia no aparece legislación alguna sobre el matrimonio, sí la hay sobre el divorcio, que queda estipulado en Dt. 24, 1: *Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le escribirá un* ***acta de divorcio****, se la pondrá en su mano y la despedirá de su casa*.

Si bien la declaración bíblica es de carácter muy general, el Talmud insiste repetidas veces en una valoración positiva del primer matrimonio, a pesar de los defectos que la primera esposa pueda tener, pues es ella la que proporciona la estabilidad mental al hombre, como dice la Escritura: *Sea tu fuente bendita, goza con la esposa de tu juventud* (Pr 5,28) (Yeb 63 a).

El ***get***, o acta de divorcio, es un documento que el marido tiene que presentar a la mujer; se escribe ante un tribunal rabínico y consiste en una breve declaración por la que el marido deja libre a su mujer para casarse con otro hombre según la ley judía. El *get* también le devuelve a la esposa los derechos legales especificados en su *ketubá*.

La Halajá rabínica regula legalmente el matrimonio, mediante el documento conocido como ***Ketubá***, un contrato nupcial otorgado por

[14] Grossman, Pious and… pp. 38 y 39 recoge dos consultas que le hicieron a R. Hanoj ben Moshé, el famoso rabino en la Córdoba califal entre los años 965 y 1014; la segunda plantea el caso de una huérfana de seis años a la que su madre casó con un hombre de cuarenta años, con el que ella vivió tres años hasta que enviudó; cuando que él murió ella quedó sujeta al matrimonio por levirato, con el hermano de su difunto, un hombre de cincuenta años que ya tenía mujer e hijos.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

el futuro marido a la novia en el que se recoge la dote que aporta la novia y se fija la cantidad que el futuro esposo tendrá que entregar a la mujer en caso de finalizar el matrimonio (por divorcio o muerte) y que le garantiza una cierta seguridad económica. El marido se compromete, además, mediante la firma de la *ketubá*, a cumplir sus obligaciones con su esposa, tales como: darle sustento, suministrarle vestimenta, mantener con ella relaciones sexuales normales, preocuparse por su salud, "pagar su rescate (en caso de resultar capturada) y encargarse de su entierro" (*Ketubot* 4,4).

Por lo que se refiere a las obligaciones de la mujer casada, la Misná establece los trabajos que la mujer debe realizar para su marido: "moler el grano para hacer harina, cocer el pan, lavar la ropa, cocinar, amamantar a su hijo, hacer la cama de su esposo y trabajar la lana". (Ketubot 5,5) Si se trata de una mujer rica, con esclavas –aclara la Misná– puede evitar realizar estas tareas, aunque algunos textos se pronuncian en contra de una excesiva ociosidad, que conduce al vicio y a la demencia (Ketubot 5,5), e inciden en el valor del trabajo para el bienestar psíquico de una persona.

Respecto a la cuestión económica del matrimonio, el derecho rabínico determina que es el marido quien debe administrar todos los bienes que pertenecen a su mujer, tanto los que aporta como dote como los que pueda heredar o adquirir con su trabajo, procurando invertirlos de la mejor manera posible, y teniendo en cuenta que, en caso de divorcio, tiene que devolver lo estipulado en la *ketubá*.

No obstante, documentos de la Genizá revelan que en algunas *ketubot* el padre de la novia incluía una cláusula por la cual su hija tenía derecho a las ganancias que obtuviera de ejercer una profesión u oficio[15].

Otras estipulaciones frecuentes en estos contratos nupciales era el compromiso por parte del novio de no ejercer violencia física ni ver-

[15] Renée Lévine Melammed, "Spanish women Lives as reflected in the Cairo Genizah", *Between Edom and Kedar: Studies in Memory of Yom Tov Assis*, Part 2ª, eds. Aldina Quintana, Raquel Ibáñez-Sperber and Ram Ben-Shalom [=Hispania Judaica, vol. 10, no. 2] (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2014) p. 96, a propósito de "Doña Sara", que introdujo a su nuera en labores textiles.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

bal contra su mujer, de no tomar más mujeres o de elegir el lugar de residencia del matrimonio.

b) Poligamia

Relacionado con el matrimonio y el divorcio está el tema de la poligamia, un estado que se dio con relativa frecuencia en el judaísmo antiguo; en la Biblia aparece como algo normal en distintos momentos, sobre todo, en los relatos patriarcales y de los reyes de Israel.

También en la Halajá se legisla sobre los derechos de los herederos a la muerte de un hombre casado con dos, tres o cuatro esposas (parece que ese era el límite) y se presenta el hecho como algo habitual en alguna época.

A comienzos del siglo XI Rabenu Guershom, talmudista renano de reconocida autoridad, emitió una ordenanza prohibiendo la poligamia y el divorcio sin el consentimiento de la esposa. Solo los judíos asquenazíes aceptaron la prohibición de la poligamia; en el resto de la Diáspora –incluyendo la España cristiana y musulmana– esta regla no fue aceptada hasta pasado el siglo XIII.

El comercio y los negocios, los principales medios de vida de una parte importante de los hombres judíos que llevaban aparejados viajes y estancias largas fuera del hogar, parecen haber sido la principal causa tanto de los frecuentes divorcios como de casos de poligamia.

No son muy frecuentes los documentos de la Genizá que traten el tema; unos 30 documentos tratan casos reales o supuestos de poligamia, y unos 15 exploran la posibilidad de matrimonios bígamos; la mayor parte de estos documentos se refieren a casos en los que la poligamia generó crisis familiares que fueron planteadas ante los tribunales. Parece que los problemas que generaba este estado era más frecuente entre las clases acomodadas, pues el marido debía proporcionar un domicilio separado a cada una de sus esposas.

Entre los casos de bigamia podemos señalar el de un andalusí llamado Moisés ben Yequtiel, probablemente un hijo de Yequtiel ibn Hasán, de Zaragoza, el mecenas del gran poeta y filósofo Selomó Ibn Gabirol, que fue ejecutado en 1039. Este hijo suyo, Moisés, debió de vivir en Fustat, como médico y hombre de negocios. Como conse-

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

cuencia de una ola de saqueos y violencia en Fayyum perdió todos sus bienes y fue atacado por bandidos y malherido. Un hijo suyo, que asistió a su muerte, un mes después, describe en una carta que estaba acompañado por sus dos viudas, una de una noble familia caraíta, de la que tuvo una hija y otra, con la que tuvo un hijo y una hija.

En general era complicado para un judío obtener del juez local el permiso para tomar una segunda mujer y la autorización de la primera era requisito previo[16].

Los rabinos de Sefarad nunca adoptaron una postura unida, ni en Castilla ni en Aragón, aunque tendieron a no favorecer la bigamia. Algunas mujeres tenían una cláusula de monogamia en su contrato de matrimonio que estipulaba que el esposo no podía tomar una segunda esposa o una sirvienta si ella se oponía. Si el marido ignoraba su objeción, estaba obligado a darle a ella todo lo que estaba escrito en el contrato nupcial, y a dejarla libre, mediante la entrega solemne del *get* o libelo de divorcio. De lo contrario, sería condenado al ostracismo por la comunidad hasta que cumpliera[17].

En resumen, la poligamia, especialmente, la bigamia estaba permitida entre judíos, bajo el gobierno del Islam; bajo los reinos cristianos (1060-1492), aunque técnicamente estaba prohibida, se podía obtener el permiso del rey por una tarifa considerable; este permiso era necesario para garantizar que los hijos de la unión tuvieran derechos de herencia. La ordenanza de Rabbenu Guerson no se aplicó en la mayor parte de las comunidades de Sefarad hasta bien entrado el siglo XIV.

3. La voz de las mujeres en los documentos de la Genizá

No hay duda de que las experiencias de las mujeres judías no fueron idénticas a las de los hombres, ni en ambiente musulmán ni en

[16] En otro caso, el hombre podría ser excomulgado (Goitein, vol 3, pp. 207-208 y Mordechai A. Friedman "Polygyny in Jewish Tradition and Practice. New Sources from the Cairo Geniza, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* , 1982, Vol. 49 (1982), pp. 33-68).

[17] Ver Israel Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages*, Jewish Publication Society, Philadelphia-Jerusalem, 1993, pp. 119ss.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

ambiente cristiano[18]. Del análisis de los documentos de la Geniza se puede obtener una imagen, mucho más rica que antes, de la vida de estas mujeres, que se presentan como independientes, inteligentes, fuertes y decididas, y que no dudaban en recurrir a los tribunales judíos o no judíos para reclamar sus derechos.

La mayor parte de los nombres son árabes, lo que refleja una tendencia generalizada en la Edad Media, y es que las mujeres judías solían llevar nombres típicos de la cultura en la que vivían, mientras que los hombres generalmente usaban nombres bíblicos.

Excepto los nombres de Ester, Miriam, Rebeca y Sara, no encontramos más nombres de mujeres bíblicas ni siquiera de nombres teofóricos[19]; por lo demás, son nombres únicos, que no se repiten más de cinco veces; entre los más frecuentes, se encuentran los que hacen referencia a cualidades de la mujer, relacionadas con el triunfo, el poder o la victoria, como *Malika* (‘Reina’), *Fakfr* (‘Gloria’) o *Nasr* (‘Victoria’); entre estos destaca el de *Sitt* (dueña, señora, doña) generalmente antepuesto a otros, como *Sitt al-Dar* (‘dueña de la casa’), *Sitt al-Ahl* (señora de la familia) *Sitt al-Banat* (Señora de las chicas), etc. Lo mismo ocurre con los nombres *Amat* (sierva) y *Umm* (madre) que figuran, frecuentemente, antepuestos a otros: *Amat al-Aziz* (sierva del Omnipotente), *Amat al-Qadir* (sierva del Todopoderoso) *Umm Bayda* (madre de la niña guapa) o Umm Said (madre de la bondad)[20].

Hay nombres de heroínas de la literatura árabe clásica, como Layla, Abla o Atiqa; otros nombres parecen ser apodos cariñosos recibidos en la infancia y mantenidos con el tiempo.

3.1. Autoras de cartas

Por lo que se refiere a la educación e instrucción de las mujeres según la tradición judía, se cuentan en el Talmud, como casos excepcionales, el de algunas esposas de rabinos que habían adquirido un

[18] Renée Levine Melammed “The Jewish Woman in Medieval Iberia” en Jonathan Ray (ed.) T*he Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, 2012, pp. 257-285.
[19] Goitein vol. 3, p. 324ss.
[20] Juliana de Luna (Julia Smith) “Jewish Women's Names in an Arab Context: Names from the Geniza of Cairo” 2001; https://heraldry.sca.org/names/geniza.html

alto grado de educación y conocimientos; también en este aspecto se encuentran posturas enfrentadas, a favor o en contra de la enseñanza a las mujeres, y así, aunque Ben Azzay formulaba la obligación del padre de enseñar la Torá a su hija, pues "el mejor adorno de una mujer es la ciencia", R. Eliezer ben Hircanos afirmaba, a renglón seguido, que "más vale que se quemen las palabras de la Torá que enseñárselas a una mujer (J. Sotá 19a) pues "el que enseña Torá a su hija es como si le enseñase frivolidades (*tiflut*)" (Sotá 21a). En el Talmud no se prohíbe la enseñanza a las mujeres, pero se insiste en que, a diferencia de los hombres, ellas están eximidas del estudio asiduo de la Torá, como dejó establecido Maimónides en su *Misné Torá* (Talmud Torá 1,1): "Mujeres, esclavos y menores están exentos de la obligación de estudiar Torá. No obstante, el padre tiene la obligación de enseñar Torá a su hijo mientras sea un menor". Antes de esto, desde el siglo X, el Gaón R. Hai ben Sherira, (939–1038), dictaminó que "también las niñas deben ser instruidas para un mejor cumplimiento de los deberes religiosos".

Por eso, y a pesar de las muchas limitaciones de la legislación rabínica, algunas mujeres tuvieron la suerte de poder estudiar y adquirir ciertos niveles de conocimiento. Aunque no estuvieran tan alfabetizadas como los hombres, aparecen con mucha frecuencia en los archivos de la Genizá como remitentes de cartas, lo cual parece bastante lógico en una sociedad que se sustentaba principalmente en el comercio de sus varones y que necesitaban mantener contacto con su casa y su familia. A veces son las propias mujeres las que escriben a sus maridos; otras veces es un familiar varón el que hace de escriba. El contenido de las cartas tiene a veces un tono íntimo y familiar en el que, tanto marido como mujer, expresan sus emociones y sentimientos, su deseo de estar unidos, preguntan e informan por la salud de los hijos y de otros miembros de la familia, o se quejan las mujeres de su situación económica o de desvalimiento ante situaciones injustas que les afectaban.

En una carta datada en el siglo XII una tal Miriam escribe a su hermano preocupada porque su hijo, al que había enviado a El Cairo a estudiar, no había vuelto a dar señales de vida, y ella, terriblemente angustiada, solicita la ayuda de su hermano, una persona importante y con muchos contactos, para que "localice a su sobrino, le escriba y le

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

envíe la carta de ella […] lo que le alegrará el corazón y silenciará su llanto"; el hermano no es otro que Maimónides, juez y jefe de la comunidad judía egipcia[21]; ella es, pues, Miriam bat Maimon, una de las hermanas del sabio, juez, filósofo y médico.

Otro tipo de cartas son aquellas que requerían una decisión rabínica, que con frecuencia escribía en nombre de la mujer un familiar o un miembro importante de la comunidad. Los temas tienen relación con asuntos comerciales pero también con otros de índole doméstica. Lo importante es que estos documentos confirman que las mujeres comparecían ante los tribunales y sus testimonios se consideraban tan valiosos como los de los hombres.

A veces eran citadas como testigos; así, por ejemplo, en 1217, compareció una joven huérfana llamada Sitt al Tana, para testificar ante el juez del tribunal –que no era otro que Abraham, el hijo de Maimónides– si estaba de acuerdo con la gestión realizada por el albacea de la herencia de su padre. Esta testigo confirmó que el albacea la había tratado correcta y honestamente y ella había recibido lo que le correspondía.

Otras veces las mujeres acudían como demandantes, como en el caso de una viuda que, habiendo perdido dos maridos, no obtiene el permiso de la corte para volver a casarse, ya que según la halajá, es considerada una *qatlanít* es decir, una "esposa asesina". Es Maimónides, en persona, quien dicta sentencia en este caso, oponiéndose enérgicamente a la consideración de esa mujer como una *qatlanit*, y ordenando que se favorezca el matrimonio de esta pobre viuda que no tenía ningún otro sustento.

La violencia, física o verbal, que el marido o alguno de los familiares de este ejerciera sobre la casada, así como la decisión del marido de establecerse en otro lugar o de tomar otra esposa eran los motivos más frecuentes de litigio.

[21] TS 10 J 18.1 Ver S. D. Goitein, "An Autograph of Maimonides and a Letter to Him from His Sister Miriam" (in Hebrew), *Tarbiz* 32.2 (1963): 184-94; y Goitein, "Corrections to the Autograph of Maimonides and to the Leter by His Sister Miriam," *Tarbiz* 34.3 (1963): 299.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

Son muchísimos los ejemplos de cartas que demuestran que, en definitiva, la voz de las mujeres se hacía oír claramente en su entorno y a muchos kilómetros de distancia.

4. Factores socioeconómicos: la mujer en el mundo laboral

La situación económica de los judíos y el papel jugado por la esposa en el sostenimiento de la familia, es muy significativo y tiene una gran importancia. El profundo cambio económico que se produjo en la sociedad judía en la Edad Media, y su transformación, desde una sociedad rural a una sociedad burguesa o pequeño-burguesa, ejerció una influencia positiva más fuerte sobre el estatus de la mujer judía que cualquier otro factor. El trabajo agrícola sobre el que se había sustentado la vida judía durante siglos, dio paso, sobre todo a partir del siglo VIII, a otras actividades cuya principal fuente de ingresos eran el comercio y los negocios. Esta transformación de los modos de vida tuvo implicaciones en cuanto a las costumbres ancestrales de las mujeres recogidas en su legislación. El mismo Gaón Serira (s. X) comenta en uno de sus responsa[22] que en su época las mujeres judías de Bagdad ya no se dedicaban al tipo de tareas que seguían realizando las mujeres de los pueblos, y que estaban fijados en la Misná. Muy parecida era la situación de los judíos en Al Ándalus y Norte de África como han revelado los documentos hallados en la Genizá de El Cairo, y un tiempo después, a partir del siglo XI en la España cristiana.

El empobrecimiento de los grupos minoritarios de la sociedad islámica desde el siglo XII fue una de las razones por las que las mujeres se incorporaron al mundo laboral: trabajaban, en su mayoría, como costureras o bordadoras para mejorar la economía familiar; a veces se implicaban más de lleno y a nivel profesional en la industria textil, y hay abundante documentación que las menciona como tintoreras, colchoneras, tejedoras, costureras o pañeras, así como propietarias de tenerías. Eran propietarias de bienes inmuebles –ya fueran adquiridos por ellas o como resultado de donaciones, dotes o herencias; poseían tiendas y molinos de harina; en resumen, se procuraban su mantenimiento, y ayudaban a la economía familiar; al mismo tiempo, el mun-

[22] Teshuvot ha-Geonim, ed. Assaf (Jerusalem, 1927), §2. Cit. Grossman, Pious and… Introduc, p. 2.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

do del trabajo las ponía en contacto con el mundo de los hombres. Aparecen mencionadas en algunos documentos como el cabeza de familia, y en escrituras de compraventa son citadas como las que realizan la venta. También hay mujeres prestamistas; muchas poseen experiencia comercial y son reconocidas como las tutoras de sus hijas y sus albaceas. Sustituyen al marido en los negocios en caso de enfermedad o ausencia de este, y viajan por distintos motivos y no siempre acompañadas del marido.

Un caso especial recuperado de un documento judicial, datado en 1098, de la Genizá[23], es el de Karima, hija del banquero judío Ammar de Alejandría, y más conocida como Wuhsha al-dallala ('la corredora, banquera')[24]; las circunstancias de la vida de Wuhsha pueden reconstruirse a partir de su testamento, del que se puede deducir que vivió a finales del siglo XI y murió a comienzos del XII, poco después del año 1100[25]. El testamento enumera todas sus donaciones: a familiares, a la comunidad, a la sinagoga y a instituciones de caridad; la parte principal de la herencia era para su hijo Abu Sa'd, y para pagar a un maestro para su hijo. Detalla todos los pormenores de su costoso funeral: el ataúd, su atuendo, los portadores del féretro y los cantores.

Gracias a la abundancia de documentos que se refieren a ella, se conocen bastantes detalles personales: desde su Alejandría natal se trasladó a Fustat donde contrajo matrimonio con Arye ben Judah, del que pronto se divorció; con él tuvo una hija, Sitt-Ghazal. Después de su divorcio, tuvo una relación adúltera con un hombre de Ashkelon, llamado Hassun, de la que nació su hijo, Abu Sa'd. Al parecer, Wuhsha acudió a un tribunal islámico para que registrara su matrimonio con Hassun, y evitar que su hijo fuera considerado bastardo y pudiera casarse en el futuro con una mujer judía.

[23] S. D. Goitein. "A Jewish Business Woman of the Eleventh Century" *The Jewish Quarterly Review* 57 (1967), pp. 225-242. Renée L. Melammed https://jwa.org/encyclopedia/article/genizah

[24] En un largo listado de contribuyentes a una donación de caridad pública, aparecen ella y su padre Amram, el hijo del *Rosh ha-Qahal*, o Jefe de la Comunidad de Alejandría.

[25] El testamento se encuentra en la Colección Taylor-Schechter (referida como TS) de la Biblioteca de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y lleva la marca de estantería TS Arabic 4, fol. 5. Escrito en árabe, contiene setenta líneas cortas.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

Wuhsha es el prototipo de mujer de negocios independiente y exitosa, que se mueve con facilidad en el mundo de los hombres. Fue una de las principales representantes del mundo de los negocios de El Cairo, lo que le obligaba a comparecer a menudo ante los tribunales por sus actividades comerciales. Pero no sólo alcanzó la fama por su exitosa carrera empresarial sino también por su vida escandalosa que desafiaba todas las convenciones sociales y sexuales de su época, razón por la que, el Día de la Expiación del año 1095, fue expulsada de la sinagoga de los iraquíes a la que, sin embargo, no discriminó en su testamento.

La fama de Wuhsha fue grande y duradera, hasta el punto de que su hija y su nieta siguieron apareciendo relacionadas con ella en documentos legales mucho después de su muerte.

5. La mujer judía medieval en fuentes literarias hispanohebreas

Ya he mencionado en otra ocasión la escasez de fuentes historiográficas hebreas medievales que aporten una visión real de la vida de las comunidades judías hispanas y menos aún de sus mujeres. En cambio, la abundancia y variedad de fuentes historiográficas árabes recogen numerosas noticias sobre mujeres árabes eruditas en distintos campos del saber, y entre ellos, en la poesía[26].

Pues bien, gracias a la riquísima y heterogénea documentación que la Genizá del Cairo atesoraba y que sigue siendo publicada por los investigadores, la voz de la mujer judía se ha hecho oír, y se ha podido saber que había mujeres cultas, que eran capaces de mantener a su familia como maestras, dedicadas incluso a la enseñanza religiosa de la Torá, que escribían cartas y sustentaban negocios o componían poemas demostrando un gran dominio de la técnica literaria. Sin embargo, los datos que tenemos de ellas son realmente escasos.

Una de estas mujeres poetas es la esposa de Dunash ben Labrat (ca. 920-p. 985) el primer poeta que introdujo y adaptó el metro árabe a la poesía hebrea y autor de los primeros poemas compuestos en Córdoba, donde se instaló a mediados del siglo X, siguiendo la temá-

[26] M. L. Ávila, "Las mujeres 'sabias' en Al-Andalus", en *La mujer en Al-Andalus*, pp. 139-184.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

tica y estética de los poetas hispanoárabes[27]. No se ha conservado el nombre ni ningún otro dato de esta mujer, excepto un único poema[28] encabezado como "de la mujer de Dunash ibn Labrat a él"[29]. Es un poema de despedida, compuesto probablemente en Córdoba, y dedicado a su marido a punto de salir de Sefarad dejando abandonados a su esposa e hijo. En el poema, que reproducimos a continuación, se revela como una mujer culta, que conoce la lengua hebrea y las técnicas poéticas andalusíes introducidas en la poesía hebrea por el propio Dunas.

> ¿Recordará a su amado la cierva graciosa
> el día de la partida, con su hijo único en brazos?
> Puso él en su mano izquierda el anillo de su diestra,
> en su brazo puso ella su ajorca;
> Al tomar ella su manto como recuerdo,
> cogió él el suyo para no olvidarla.
> No se quedaría él en Sefarad,
> aunque recibiera medio reino de su señor[30].

Otra poetisa judía andalusí, de la que se han transmitido tan solo tres breves poemas escritos en árabe, es **Qasmūna bint Ismāʿīl al-Yahūdī**[31], conocida gracias a dos autores musulmanes, que citan sus composiciones poéticas y dan algunos datos sobre ella[32]. Así, sabemos que pertenecía a una prestigiosa familia judía, que dominaba el árabe clásico, y que su padre, llamado Ismāʿīl b. Yūsuf ibn Nagrela, debió

[27] A. Saenz-Badillos, «Dunash ben Labrat Ha-Levi», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, http://dbe.rah.es/).

[28] El poema fue descubierto en los años 80 y editado por E. Fleischer, "On Dunash Ben Labrat, his Wife and his Son; New Light on the Beginnings of the Hebrew-Spanish School", *Jerusalem Studies in Hebrew Literature*, 5 (1984), 189-202(en hebreo).

[29] R. L. Melammed, "Jewish women: Kasmunah and the wife of Dunash ibn Labrat, two poets from medieval Spain", *esefarad.com*, January 13, 2012.

[30] Traducción de A. Sáenz Badillos y J. Targarona, "La voz femenina en la poesía hebrea medieval", en *La mujer judía* (ed. Y. Moreno), pp. 181-212 (p. 205)

[31] Ver T. Garulo «Qasmuna bint Isma'il al-Yahudi» en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, http://dbe.rah.es/); M. A. Gallego, "Approaches to the Study of Muslim and Jewish Women in Medieval Iberian Peninsula: The Poetess Qasmuna Bat Ismaʾil", *MEAH*, sección Hebreo 48 (1999) 63-75.

[32] Se trata de la obra *Nuzhat al-ŷulasāʾ* de al-Suyūṭī (m. ca. 1505) y *Nafḥ al-ṭīb* de al-Maqqarī (m. ca. 1632).

de ser el famoso Šemuel ha-Nagid ibn Nagrella (993-1055) secretario y ministro de los reyes zīríes granadinos Habus y Badis, gran poeta hebreo y amante de la sabiduría, quien la instruiría en el arte de la poética[33].

En uno de los breves poemas conservados, su padre pone a prueba sus habilidades poéticas sugiriéndole que complete el sentido del verso que él ha escrito:

> Tengo un amigo cuya [*mujer*] le ha devuelto bien con mal,
> considerando lícito lo que le está prohibido.

A lo que Qasmuna responde:

> Es como el sol, del que la luna obtiene siempre su luz,
> pero después eclipsa el cuerpo del sol.

En otro poema se lamenta, al mirarse en un espejo, del paso del tiempo y del temor a perder su lozanía sin haber llegado todavía al matrimonio:

> Veo un jardín, cuyos frutos están ya maduros
> y no hay ningún jardinero que extienda su mano para cogerlos
> ¡Qué pena!, la juventud pasa y se pierde,
> y solo queda algo que no quiero nombrar.

En el tercero se compara "a una gacela que se criaba en su casa", a la que se asemeja "por esa soledad y por mis ojos negros/ las dos estamos solas, sin amigo[34].

Para completar esta escasez de poetas femeninas, nos queda hacer referencia a las *jarchas*, los dos últimos versos que, ya sea en romance o en árabe vernáculo, ponían fin a los poemas estróficos conocidos como *moaxajas*, y que han sido interpretados por algunos estudiosos como "citas" de canciones femeninas, por su contenido y sensibilidad[35].

---

[33] A. García Sanjuán «Samuel Ibn Nagrela» en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, http://dbe.rah.es/).

[34] Ver T. Garulo, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Madrid, Hiperion, 1986, pp. 121-123; M. Sobh, *Historia de la Literatura árabe clásica*, Madrid, Anaya, 2002, p. 898; cit. en A. Saenz Badillos y J. Targarona, "La voz femenina..., p. 206.

[35] Y. Yahalom, "Superando las pruebas del amor: La materialización del amor en las moaxajas hebreas", en *Poesía hebrea en Al-Andalus* (ed. A. Sáenz Badillos y J. Targarona) Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 245-264.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

Se considera que estas jarchas son los poemas más antiguos de las lenguas romances y reflejan el modo de hablar de las mujeres del lugar. Son, por supuesto, voces anónimas, aunque femeninas, que recoge el poeta masculino para introducir en muchos casos el factor sorpresa, el final inesperado de su poema.

El gran poeta hispano-hebreo Yehudá ha-Leví (Tudela, ca. 1070-1114)[36] recurre en muchas ocasiones y con gran habilidad a la composición de moaxajas de tema amoroso, con jarchas en árabe, en romance y también, a veces, en hebreo. Citamos algunas a modo de ejemplo:

> Un día que mis manos pacían en su jardín apretando sus pechos,
> dijo: "detén tus manos, todavía les falta costumbre",
> y me ablandó con palabras que i corazón derritieron:
> "¡*Non me tanques, ya habibi!, fa encara danosu*
> *al-hilala rahsa; ¡bastate, fermosu!*[37]

O, también de Yehudá ha-Levi:

> El canto del hermano separado es en mi corazón llama;
> canta como la doncella que tiene el corazón inquieto,
> porque es su tiempo y no llega el amado:
> *"venid la paska e yo sin ellu*
> *¡com' penad mio qoraçon por ellu!*[38]"

Pero donde la mujer judía –como la musulmana– es protagonista indiscutible, es en la poesía amorosa compuesta en la Edad media, donde los autores han elaborado distintos prototipos de mujeres en sus composiciones literarias. La representación de la mujer en la obra de los grandes poetas hispanojudíos es, en la mayor parte de los casos, una imagen estereotipada que responde a unos principios estéticos y formales, que tiene poco que ver con la vida real. La poesía amorosa andalusí, tanto la escrita en árabe como en hebreo hacen de la descripción del cuerpo de la amada –ideal de belleza, seducción y provoca-

[36] R. Ramón Guerrero «Yehudá ben Samuel ha- Levi» en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, http://dbe.rah.es/).
[37] Yehudá ha-Levi, *Poemas* (Intr. y tr. A. S. B y J. Targarona, Madrid, Santillana 1994, p. 67.
[38] *Ibid*., p.205.

ción– un elemento fundamental del poema que completan con una serie de rasgos de personalidad que las contraponen a los hombres[39].

Las imágenes que describen a la amada se repiten hasta la saciedad: es la cierva (*ofer*) o la gacela (*ayyal*) que corre libre, inalcanzable para el amante que la persigue con súplicas:

> No te alejes, gacela, que mucho te he querido desde siempre.
> Eres mi amor y mi deleite, me basta tu favor, ¡me basta![40]

Se la compara con elementos vegetales (como la palmera) y florales, con piedras preciosas y con astros, con frutas y con animales:

> A la palmera te asemejas por tu talle
> y al sol por tu hermosura[41]
>
> Luna con la blancura del zafiro
> como los mismos cielos[42]
>
> Hermosa como el sol, sin llegar nunca al ocaso
> un arriate es su mejilla, no se marchitan sus nardos;
> tierna, delicada, sus caderas no se contornan
> con ceñidores, sino con una de sus ajorcas[43]

La amada es de piel blanca, cabello y ojos negros, y mejillas y labios sonrosados; es alta, con cintura fina y pechos firmes como manzana o lanzas:

> Labios de rubí con hileras de perlas,
> ojos como flechas aguzadas,
> bellas mejillas cual rosas encarnadas,
> rostro sembrado de jardines del Edén[44]

[39] Una exhaustiva exposición se encuentra en la tesis doctoral de N. Sefi, *El tratamiento de la mujer árabe y hebrea en la poesía andalusí,* (leída el 10 de abril de 2012 en el Depto. de Estudios Semíticos de la U. Granada.
[40] Yehudá ha-Levi. *Poemas…* p. 73.
[41] Ibn Gabirol, en J. M. Millás Vallicrosa, *Šĕlomó Ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid, CSIC 1945, p. 31.
[42] Yehudá ha-Levi. *Poemas…* p. 129.
[43] *Ibid*, p. 213.
[44] *Ibid*. p. 87.

ALBA CECILIA, Amparo. La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico religioso y su imagen en fuentes literarias. 171-197.

> [..] el corazón que produce dos manzanas
> a izquierda y derecha como lanzas,
> encaramadas en un tallo
> como rama hermosa del árbol de la vida.
> rama que se inclina con delgadas caderas[45]

El poeta sufre por un amor apasionado no correspondido; la amada permanece fría, distante y muda, en actitud de rechazo al amante.

> La cierva lava sus vestidos en las aguas de mis lágrimas,
> y los tiende al sol de su esplendor.
> No pide agua de manantiales teniendo mis ojos,
> ni sol, ante la belleza de su figura[46]

Él está enfermo de amor; ella tiene el bálsamo para curar y el veneno para matar:

> Víboras son tus mejillas, mas de ellas fluye bálsamo;
> al ausente torturan, al que está cerca sanan[47]

> Parece que hay remedios en tu boca,
> mas herida de víbora no cura con conjuros[48]

Tova Rosen, especialista en literatura hebrea medieval desde una perspectiva feminista[49] ofrece una lectura diferente de esta literatura, en base a la representación de la mujer y no de principios estéticos o formalistas; define, así las dos imágenes opuestas de la mujer que refleja esta literatura en relación con un aspecto muy específico: **la facultad de hablar**; del análisis de los textos deduce que hay dos modelos principales de mujer: una mujer silenciosa y distante, retratada en la poesía amorosa y una mujer que habla y habla y nunca calla, una esposa insoportable, que reclama amor y atención, comida y

[45] *Ibid*. p. 81.
[46] *Ibid*, p. 41.
[47] *Ibid*. p. 51.
[48] Yishaq ibn Jalfun, en A. Saenz Badillos y J. Targarona, *Poetas hebreos de al-Andalus (Siglos X-XII) antología*, Córdoba, El Almendro 1988, p. 59.
[49] T. Rosen, "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea" La Sociedad Medieval a través de la literatura hispanojudía (R. Izquierdo Benito y A. Saenz Badillos, coords.) ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 1998, pp. 123-138).

bebida para ella y sus parientes, que convierte la vida de su marido en un infierno. Es el prototipo de la "mala mujer" *(ishá raá*) descrita en la Biblia (Pr 7,10), protagonista de muchas maqamas y relatos misóginos[50] en prosa rimada, y de las sátiras compuestas en el siglo XV por Maimón Gallipapa[51], en uno de cuyos poemas afirma:

> Para todo mal y dolencia existe una cura,
> para el veneno, medicina y bálsamo
> mas remedio no hay para una mujer mala
> que con voracidad a todos los hombres devora

En cualquier caso, es evidente que todas estas obras, compuestas por hombres, están destinadas a deleitar a un público masculino y no reflejan en absoluto la realidad histórica o social de las mujeres.

Bibliografía

Baskin Judith R., *Jewish Women in Historical Perspective*, Second Edition (Inglés) 2nd Edición Chava Weissler (Contributor), Deborah Hertz (Contributor), Deborah S. Bernstein (Contributor), Ellen E. Umansky (Contributor), & 9 más, 1998.

Boloix Gallardo, B. "Los estudios sobre las mujeres en Al-Andalus. Un estado de la cuestión", *Anaquel de Estudios Árabes,* 32 (2021) 54-84.

Caballero Navas, C. "Haciendo historia: las mujeres judías en la Edad Media", en L. Miralles Maciá y E. Martín Contreras (eds), *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinares*, Granada, 2012, pp. 233-248.

Gallego, M. A., "Approaches to the study of Muslim and Jewish women in medieval Iberian Peninsula: the poetess Qasmuna bat Isma`il", *MEAH*, sección Hebreo 48 (1999) 63-75.

[50] Como *Minhat Yehudá* de Ibn Sabbetay o las sátiras de Maimón Gallipapa; ver A. Navarro, "Los cuentos misóginos de Maimon Gallipapa", *Sefarad* 52 (1992) 181-186; *Idem*, "Tipos femeninos en la narrativa hispanohebrea" en *La mujer judía* (ed. Y. Moreno), pp. 149-160.

[51] Font Estrela, J., "Las sátiras misóginas de Maimón Gallipapa: «El voto de la viuda» y «Querellas de una mujer", *MEAH*, sección Hebreo, 44 (1995) pp. 149-170.

Grossmann, A., *Pious and Rebellious: Jewish women in Medieval Europe*, Brandeis University Press, Waltham (Mass), 2004.

Levine Melammed, R. "The Jewish Woman in Medieval Iberia" en Jonathan Ray (ed.) *The Jew in Medieval Iberia, 1100-1500*, Boston, Academic Studies Press, 2012, pp. 257-285.

____ "Spanish women's lives as reflected in the Cairo Genizah", *Hispania judaica bulletin*, 11 (2015) 93-108.

____ "Medieval Spain", en Jewish Women's Archive (The Encyclopaedia of Jewish Woman) https://jwa.org/encyclopedia/author/melammed-renee

Levine Melammed R. y Melammed, U., "Epistolary Exchanges with Women" *Jewish History*, 32, 2/4 (2019), pp. 411-418.

Moral, C. del (ed.), *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, Universidad de Granada 1994.

Moreno Koch, Y (ed.) *La mujer judía*, Córdoba, El Almendro, 2014.

Moreno Koch, Y. e Izquierdo Benito R. (coords.), *Hijas de Israel. Mujeres de Sefarad. De las aljamas de Sefarad al drama del exilio*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, 2010.

Navarro, A. "Los cuentos misóginos de Maimon Gallipapa", *Sefarad* 52 (1992) 181-186.

M. Orfali, "Influencia de las sociedades cristiana y musulmana en la condición de la mujer judía", en *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval* (C. del Moral, ed.), 1993, págs. 77-90.

Rivera Garretas, M. M. "La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos Cristianos, siglos XI-XIII)", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 16 (1996) p. 167-179.

Rosen, T. "Representaciones de mujeres en la poesía hispano-hebrea" en *La Sociedad Medieval a través de la literatura hispanojudía* (R. Izquierdo Benito y A. Saenz Badillos coords.) Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1998, pp. 123-138.

Salvatierra, A. y Ruiz, O., *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, Barcelona, Riopiedras, 2005.

Sefi, Nadia, *El tratamiento de la mujer árabe y hebrea en la poesía andalusí*, (Tesis doctoral del Departamento de Estudios Semíticos de la U. Granada, leída el 10 de abril de 2012).

Viguera, M. J. (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid-Sevilla, 1989.

Viguera, M. J. "Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes" *Anaquel de Estudios árabes* 12 (2001) p.831.

Y. Yahalom, "Superando las pruebas del amor: La materialización del amor en las moaxajas hebreas", en *Poesía hebrea en Al-Andalus* (ed. A. Sáenz Badillos y J. Targarona) Granada, Universidad de Granada, 2003, pp. 245-264.

La revisión histórica del papel de la mujer es, sin duda alguna, apasionante. Cada día nos encontramos con más trabajos que aluden a esta temática revisionista. Este libro es el fruto de las Jornadas celebradas por la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes, durante el mes de abril de 2023.

En nuestro caso, las plumas de nuestras académicas aportan o desvelan la riqueza de sus aportaciones en los períodos estudiados. Temática y académicas desfilan, como arqueólogas o historiadoras, en la excelencia y rigor que les caracterizan.

Fuente: *La mujer en la historia de Córdoba (I): desde la prehistoria a la época altomedieval*. Córdoba, 2023, p. 10.

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA
1810
DE CIENCIAS BELLAS LETRAS NOBLES ARTES

Fundación Cajasol