

REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

COLECCIÓN
T. RAMÍREZ
DE ARELLANO

XVI

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

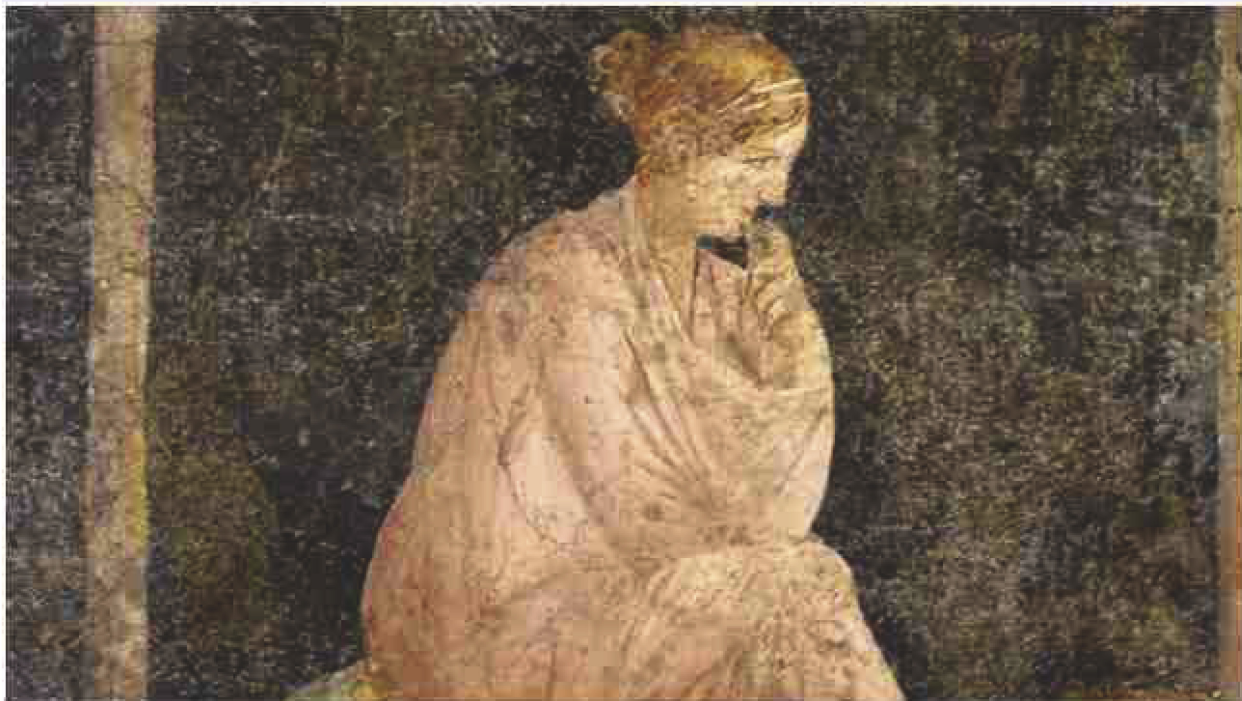
JOSÉ COSANO
MOYANO
COORDINADOR



DE CINCO
BELLAS LETRAS
NOBLES ARTES
REAL ACADEMIA
DE CÓRDOBA
1810

JOSÉ COSANO MOYANO
COORDINADOR

LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (1)



DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

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 EN EL MUNDO ISLÁMICO. EL CASO ALMORÁVIDE

MARÍA MARCOS COBALEDA
Universidad de Málaga (UMA)

El presente trabajo se centra en analizar la situación de la mujer en el mundo islámico medieval, correspondiéndose con lo que se ha denominado el Islam clásico. Para ello, tras un marco general en el que se analizan los diferentes grupos de mujeres que reconoce el Islam en su texto sagrado y el estudio del tratamiento que éstas reciben, acorde a su condición, se recoge el papel de la mujer en el mundo islámico, incluyendo las principales tareas y roles que éstas desarrollaron dentro de la sociedad islámica, para pasar posteriormente a analizar el caso concreto del papel de la mujer almorávide, dada la excepcionalidad del conocimiento de varias mujeres de relevancia tanto en el marco social como en el ámbito político del momento. En el conjunto del texto, se reserva un último apartado dedicado a las pocas noticias sobre mujeres cordobesas en época almorávide, donde se recogen las notas sobre éstas que pueden extraerse de las fuentes textuales y de la evidencia material, para terminar con unas reflexiones finales a modo de conclusión.

1. La mujer en el mundo islámico: diferentes grupos y tratamiento

Para analizar la situación de las mujeres en el mundo islámico, es necesario partir de las referencias que a ellas se realizan en las dos fuentes fundamentales que conforman el orden islámico y rigen la vida del fiel musulmán: por un lado, el Corán, palabra revelada de Dios, y, por otro, el *Ḥadīṭ* (tradición).

En lo que respecta al Corán, en el libro sagrado de los musulmanes hay una presencia relativa de la mujer, siendo ésta principalmente

indirecta. A lo largo del texto, se da cabida a varios grupos de mujeres, siendo claramente distinto el tratamiento que se hace de éstas, según el sector al que pertenezcan. Este hecho se traducirá en las diferentes actitudes hacia la mujer existentes en la sociedad islámica. De este modo, pueden distinguirse los siguientes grupos de mujeres:

1. Las esposas del Profeta.
2. Las mujeres bíblicas.
3. Las huríes.
4. Las deidades femeninas.
5. Las mujeres comunes (creyentes o no creyentes).

A continuación, analizamos las diferentes menciones que de cada grupo se recogen en el texto coránico.

1.1. Las esposas del Profeta

Comenzando con las esposas del Profeta, éstas constituyen un grupo muy pequeño y específico dentro del conjunto de las mujeres islámicas, puesto que se reducen a un número determinado, y su presencia tiene lugar en un momento histórico muy concreto. Dada esta especificidad, el texto coránico les dedica una serie de aleyas¹, refiriéndose a ellas de un modo diferente al que se refiere al resto de las mujeres islámicas, y marcando de forma evidente esa diferencia que existe entre aquéllas y éstas:

“¡Mujeres del Profeta! Vosotras no sois como otras mujeres cualesquiera” (Corán 33₃₂).

Basándose en esta oposición a las mujeres comunes, el trato que reciben las mujeres del Profeta difiere también del que se da al resto de mujeres, siendo aquéllas intocables para otros hombres (Corán 33₆). Esta exclusividad constituye un privilegio del Profeta, tal y como se especifica en otro lugar del texto coránico, donde se hace referencia a que todas las mujeres le serán permitidas:

¹ Con respecto a las Sūra-s y aleyas concretas en que aparecen mencionados los distintos grupos de mujeres en el Corán, al final del texto se incluye un anexo con el listado completo.

“¡Profeta! Hemos declarado lícitas para ti a tus esposas, a las que has dado dote, a las esclavas que Dios te ha dado como botín de guerra, a las hijas de tu tío y tías paternos y de tu tío y tías maternos que han emigrado contigo y a toda mujer creyente, si se ofrece al Profeta y el Profeta quiere casarse con ella. Es un privilegio tuyo, no de los otros creyentes [...] Puedes dejar para otra ocasión a la que de ellas quieras, o llamar a ti a la que quieras, o volver a llamar a una de las que habías separado. No haces mal. Esto contribuye a su alegría, a evitar que estén tristes y a que todas ellas estén contentas con lo que tú les des” (Corán 33₅₀₋₅₁).

Por su condición, las mujeres del Profeta ostentaban ciertos privilegios de los que carecen otras mujeres mencionadas en el Corán. Por ejemplo, a pesar de que el texto coránico se reveló al Profeta, existen pasajes en los que ellas son directamente exhortadas (Corán 33₃₀₋₃₄). Esto se manifiesta claramente en Corán 66₄₋₅, donde se habla directamente a dos de las mujeres del Profeta². Además, hay otros lugares en los que son las propias mujeres del Profeta las que hablan directamente (Corán 66₃), algo muy poco común en el Corán, y que sólo se da en este caso y en algunas mujeres bíblicas de importancia, como se recogerá en el subapartado siguiente. También puede observarse el trato privilegiado a estas mujeres en un pasaje coránico, donde se narra que el Profeta hacía cosas para agradar a sus mujeres, e incluso que reveló un secreto a una de ellas, pero que esta mujer se lo reveló a otra de las esposas del Profeta, no siendo castigadas, sino simplemente exhortadas a pedir perdón a Dios (Corán 66₃₋₄).

Sin embargo, a pesar de los privilegios antes mencionados, muchas de las características y pautas de comportamiento que se dan en el Corán a las mujeres del Profeta pueden ser extrapoladas al resto de mujeres musulmanas, entre las que se encuentran, por ejemplo, la permanencia de éstas en casa (Corán 33₃₃), el ocultamiento frente a los visitantes que no pertenecen a la familia (Corán 33₅₃, 33₅₅, 33₅₉), la modestia y el recato (Corán 24₃₁) (FIERRO 1998, 36-37), sobre todo

² “Si os volvéis ambas, arrepentidas, a Dios, es señal de que vuestros corazones han cedido. Si, al contrario, os prestáis ayuda en contra de él, entonces, Dios es su protector. Y le ayudarán Gabriel, los buenos creyentes y, además, los ángeles. Si él os repudia, quizá su Señor le dé, a cambio, esposas mejores que vosotras [...]” (Corán 66₄₋₅).

el recato en el hablar, para no provocar a los hombres “enfermos de corazón” (Corán 33₃₂).

1.2. Las mujeres bíblicas

Son muchas las mujeres bíblicas que aparecen citadas en el Corán. Todas ellas tienen una importancia relativa dentro del texto, y sobre todo se hace alusión a su papel de esposas, hijas o madres de profetas. Pero, frente a la mera importancia presencial que tiene la mayoría de estas mujeres, a dos de ellas se les dedica una mayor atención en el texto coránico. Son la Virgen María, única mujer a la que se menciona por su nombre, y Eva, siempre aludida como la mujer o compañera de Adán.

En cuanto a la Virgen María, es la mujer bíblica que más veces aparece nombrada en el Corán, llegando al punto de tener una Sūra dedicada a ella (Corán 19: “María”), por lo que podría decirse que es la mujer con más presencia en este texto, superando, incluso, a la de las mujeres del Profeta, circunstancia resulta reseñable. Aunque se niega la divinidad de María y se la considera como una simple mortal³, en el texto se le otorga más importancia que a su propio hijo. Jesucristo es uno de los profetas reconocidos por el Islam, pero casi siempre que se le nombra en el texto coránico, se añade detrás la expresión “hijo de María”. Con estas palabras, se hace hincapié en el papel de la Virgen María como madre, siendo ésta una de las condiciones principales de la mujer en el mundo islámico, como se analizará más adelante. Por otro lado, en el texto se la considera una mujer agraciada por Dios y, por tanto, diferente de otras mujeres:

“Cuando dijo Dios: “¡Jesús, hijo de María! Recuerda Mi gracia, que os dispensé a ti y a tu madre cuando te fortalecí con el Espíritu Santo [...]” (Corán 5₁₁₀).

Por ello, se le indica al Profeta que no debe olvidarla en el Corán (Corán 19₁₆). Otra de las supuestas “cualidades” de María en las que

³ “El Ungido, hijo de María, no es sino un enviado, antes del cual han pasado otros enviados, y su madre, veraz. Ambos tomaban alimentos” (Corán 5₇₅). El final de esta aleya, en la que se menciona la ingesta de alimento tanto por Jesucristo como por la Virgen María, puede considerarse una alusión a la condición humana y no divida de ambos personajes.

se hace hincapié en el texto coránico es su virginidad, llegado a proclamarse una aleya contra los judíos por haberle negado esta condición⁴. En relación con la virginidad, se caracteriza a María de elegida y purificada por Dios (Corán 3₄₂), diferenciándola así del resto de mujeres del Universo. Junto a su papel como madre y a su virginidad, otro de los puntos en los que se manifiesta la importancia otorgada a María en el Corán es en el hecho de ser la primera mujer en hablar directamente en el texto sagrado. Así, en la Sūra 3, se recoge el siguiente pasaje:

“¡Señor! ¿Cómo puedo tener un hijo, si no me ha tocado mortal?”
(Corán 3₄₇).

En sus palabras, queda reflejada su virginidad, del mismo modo que se menciona de forma explícita en la siguiente aleya:

“Y a la que conservó su virginidad. Infundimos en ella de Nuestro Espíritu e hicimos de ella y de su hijo signo para todo el mundo”
(Corán 21₉₁).

En este caso, se manifiesta además que ha sido una mujer infundida por el Espíritu, lo que hace que adquiera una condición aún más destacada. Sin embargo, estas cualidades de María de la virginidad y la maternidad no quedan limitadas únicamente a su persona, sino que son cualidades deseables que se extrapolan a las mujeres creyentes, del mismo modo que sucede con el uso del velo. Este elemento fue utilizado también por María, según se hace referencia en el texto coránico, en un momento en que dejó a su familia y lo usó para ocultarse de miradas ajenas, manifestando la importancia que se da en el mundo islámico al ocultamiento de la mujer (Corán 19₁₇).

Junto a la Virgen María, otra mujer bíblica a la que se da gran importancia en el Corán es Eva, aunque ésta nunca aparezca nombrada, y sólo se refiera a ella como la esposa o la compañera de Adán. En esta apreciación puede comprobarse cómo uno de los papeles fundamentales de la mujer en el mundo islámico, junto al de madre, es el de esposa. Es interesante el relato de la creación del hombre y del pecado original que aparece en la Sūra séptima, donde tanto Eva como Adán

⁴ “...por su incredulidad, por haber proferido contra María una enorme calumnia”
(Corán 4₁₅₆).

aparecen tentados por igual, así como son reconocidos como pecadores por igual⁵, lo que crea una divergencia importante con la concepción cristiana del pecado original, donde la figura de Eva asume en sí misma la condición de pecadora (LÓPEZ DE LA PLAZA 1992, 37-38). Sin embargo, a pesar de esta aparente igualdad en el tratamiento de ambos personajes en el texto coránico, se pone de manifiesto una importante diferencia entre ellos, pues solamente Adán recibe las palabras de perdón por parte de Dios:

“Adán recibió palabras de su Señor y Éste se volvió a él. Él es el Indulgente, el Misericordioso” (Corán 2₃₇).

También haciendo referencia a Adán y Eva, aunque tratado de forma general en el Corán, se recoge el tema de la creación del hombre y la mujer, haciendo mención casi siempre a que la mujer es creada a partir del hombre (Corán 4₁, 7₁₈₉, 16₇₂, 23₁₄, 30₂₁, 35₁₁, 39₆, 42₁₁, 49₁₃, 75₃₉). Sin embargo, hay pasajes en los que se reconoce la igualdad en la creación de ambos, como se recoge a continuación:

“que Él crea la pareja, varón y hembra, de una gota cuando es eyaculada” (Corán 53₄₅₋₄₆, 92₃).

Y, por último, hay otras aleyas en las que se habla de que la mujer es creada para el hombre, como si fuese una propiedad de éste⁶.

En cuanto al resto de mujeres bíblicas que aparecen en el texto coránico, varias veces se cita a la madre de Moisés, en quien, además de resaltar su carácter de madre del profeta, aparece como nodriza de su hijo, pues fue ella quien se encargó de amamantarlo después de haber sido abandonado (Corán 28₇, 28₁₂₋₁₃). Aunque no tiene interés por sí misma, sino por su relación con Moisés, se le da cierto grado de importancia, pues el enviado de Dios le hace revelaciones directamente (Corán 20₃₉). Otra mujer relacionada con dicho profeta es la hermana de Moisés, que, en una de las dos ocasiones en las que aparece, habla directamente, mostrando así cierta relevancia. Asimismo, se cita a la mujer de Faraón, como una de las mujeres infieles convertida al Islam

⁵ “Les hizo, pues, caer dolorosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín” (Corán 7₂₂).

⁶ “¿[...] Y descuidáis a vuestras esposas, que vuestro Señor ha creado para vosotros?” (Corán 26₁₆₆).

y salvada por ello (Corán 66₁₁). En una de las ocasiones en las que aparece, también se le otorga la palabra. Junto a ellas, se cuenta la historia de las dos mujeres de Madián, a las que encuentra Moisés ejerciendo de pastoras, pero que no abrevan a su rebaño junto a los hombres, por lo que en esta historia puede observarse también la separación de género en los trabajos realizados en el exterior en los que intervienen las mujeres. Además, se concierta el matrimonio del profeta con una de estas mujeres, siendo éste acordado por Moisés y por el padre de ella, por lo que, según este texto coránico, en el contrato matrimonial no interviene la mujer (Corán 28₂₇). Por último, en relación con la historia de Moisés y Faraón, se cita a las mujeres de Israel, a quienes Faraón deja con vida, para convertirlas en esclavas (Corán 2₄₉), otra de las condiciones con las que podía contar la mujer en el Islam.

También del Antiguo Testamento, se menciona en numerosas ocasiones a la mujer y las hijas de Lot. La mujer de este profeta se presenta como condenada por desobedecer las órdenes divinas, frente a las hijas de Lot, que son salvadas, junto con el resto de la familia del profeta (Corán 11₇₈₋₈₁). Al hablar de sus hijas, se hace referencia a la pureza de éstas, rasgo al que se da gran importancia en la mujer islámica, lo que contrasta con la forma de referirse a la mujer de Lot, para la que se emplea el término de “vieja” (Corán 26₁₇₁), utilizado de forma despectiva. Junto a la mujer de Lot, entre otras mujeres condenadas por no seguir las órdenes divinas, aparece igualmente la mujer de Noé (Corán 66₁₀). Asimismo, se cita también a la mujer de Abraham, haciendo hincapié en su carácter de madre. Al igual que la Virgen María y la hermana de Moisés, ésta habla directamente en una de las aleyas (Corán 11₇₂).

Otra historia que aparece desarrollada en el Corán, en la que tiene bastante importancia la presencia de una mujer, es la historia de José, quien es seducido por la “mujer del Poderoso”, esposa del hombre que acoge a José en su casa en Egipto. Esta mujer se presenta como la tentación para el hombre, pecadora e incitadora al mal, además de mentirosa, por lo que es obligada a pedir perdón (Corán 12₂₁₋₂₉). Esta mujer habla directamente en el texto coránico, al igual que otras mujeres egipcias que la juzgan por lo que ha hecho. También es interesante la concepción que se tiene de ella como “señora de la casa” (Corán 12₂₃), siendo éste el lugar destinado a las mujeres por excelencia.

La última mujer veterotestamentaria citada en el Corán, aunque no por ello menos importante, es la Reina de Saba⁷ (Corán 27₂₃₋₄₄). Como es una mujer de cierta relevancia, también habla directamente, apareciendo resaltada su condición de reina, pues es poco común que las mujeres se dediquen a los asuntos públicos y que tengan tanto poder. No obstante, por su condición de mujer, es engañada por Salomón, ya que, al ser hombre, se presupone la superioridad de la inteligencia de éste.

Para terminar con las mujeres bíblicas, sólo queda citar a la madre de María, mencionada en Corán 3₃₅, y a su prima, Isabel, quien aparece un par de veces, una de ellas haciendo referencia a su esterilidad (Corán 19₅, 19₈). Esta condición es concebida como algo negativo en el mundo islámico, dado que una de las más importantes funciones de la mujer en este contexto era la de ser madre.

1.3. Las huríes

Las huríes son las esposas purificadas, de inmensa belleza, que el Corán promete como recompensa para los creyentes en el Paraíso, en contraposición a las esposas del creyente en la tierra (MAZZOTTA; PONZIO 2019, 2). Con la presencia de esta figura en el texto sagrado, tal y como recoge G. López de la Plaza,

“se crea una rivalidad entre la esposa terrenal y la esposa celeste que se resuelve a favor de la hurí” (LÓPEZ DE LA PLAZA 1992, 40).

Esto es debido a que muchas de las características de las huríes se extrapolan a las mujeres creyentes, pero como las primeras son mujeres celestiales, siempre las superarán (MAZZOTTA; PONZIO 2019, 6, 9). Por ejemplo, la hurí se describe como una virgen eterna, además de ser recatada y estar purificada:

⁷ En la Tesis doctoral *La tradición del rey Salomón en al-Ándalus: Un tema legitimador de los periodos califal y taifa* de Adrián García Cárdenas, defendida en la Universidad Complutense de Madrid en junio de 2023, se analiza de forma detallada la presencia de esta mujer en la tradición islámica, por lo que no me detendré aquí a realizar un estudio en profundidad de esta figura.

“Estarán en ellos las de recatado mirar, no tocadas hasta entonces por hombre ni genio” (Corán 55₅₆).

Por otro lado, son consideradas como “perlas ocultas” (Corán 56₂₂₋₂₄), resaltando y justificando de este modo el ocultamiento de las mujeres en el mundo islámico. Esto se acentúa si atendemos a la localización de las huríes en el Paraíso, puesto que en el Corán se menciona que éstas habitan en pabellones (Corán 55₇₀₋₇₄), haciendo de este modo referencia al ámbito de lo privado y de lo oculto. Así pues, la presencia de estas aleyas en el texto coránico justificaría muchas de las actitudes que el mundo islámico tiene hacia la mujer. De este modo, se exaltan cualidades como la virginidad o el recato, y se justifica el hecho de que la mujer esté relegada al ámbito privado en el seno de la sociedad islámica, permaneciendo oculta a quienes no pueden considerarse miembros de su familia.

1.4. Las deidades femeninas

Son muy pocas las aleyas en las que las deidades femeninas aparecen referidas en el Corán, puesto que éstas provienen de las divinidades preislámicas. Por este motivo, prácticamente carecen de importancia, siendo apenas mencionadas. Siempre que se hace referencia a ellas en el texto coránico es para indicar que son invocadas por asociadores (Corán 4₁₁₇), paganos e infieles, pues el Islam niega el sexo femenino para las deidades. Esta negación hace que en otros lugares del texto se cite la desvirtuación de los ángeles al ponerles nombres femeninos (Corán 53₂₇).

Sin embargo, en dos lugares del Corán aparecen citados los nombres de cuatro deidades femeninas preislámicas: Suwā‘ (Corán 71₂₃), al-Lāt, al-‘Uzzā y Manā‘ (Corán 53₁₉₋₂₀). Llama la atención que, a pesar de la poca importancia que se les concede en el texto coránico, aparezcan citados sus nombres, dotándoles así de cierta relevancia.

1.5. Las mujeres comunes (creyentes y no creyentes)

A lo largo del texto coránico existen diferentes menciones a las mujeres comunes en diferentes situaciones de la vida. En muchos de estos casos, las mujeres son minusvaloradas, considerándose que su

valor es la mitad que el del hombre⁸, o que el hombre está por encima de las mujeres:

“[...] Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas” (Corán 2₂₂₈).

A pesar de estas afirmaciones, en el Corán abundan las referencias a que mujeres y hombres serán tratados por igual (LÓPEZ DE LA PLAZA 1992, 37). Por ejemplo, esto se menciona en las referencias a los hipócritas y las hipócritas (Corán 9₆₇₋₆₈, 48₆, 57₁₃), o a los creyentes y las creyentes (Corán 16₉₇, 33₃₆, 33₇₃, 47₁₉, 49₁₁, 57₁₂, 71₂₈, 85₁₀), quienes reciben el mismo castigo (Corán 111₃₋₄) o la misma recompensa (Corán 4₃₂, 4₁₂₄, 9₇₂, 33₃₅, 36₅₆, 40₈, 40₄₀, 48₅, 57₁₈), según la actitud de estos hombres y mujeres. No obstante, hay que tener en cuenta que la salvación y recompensa de las mujeres, mayoritariamente, tiene lugar por su carácter de esposas de los creyentes, y no por ellas mismas (LÓPEZ DE LA PLAZA 1992, 45).

Sin embargo, esta aparente igualdad manifestada en las aleyas antes referidas es sólo aparente, puesto que, según se recoge en el *Hadīṭ*, la mayoría de los habitantes del Infierno son mujeres, por “ser defectuosas en razón y en religión”, ya que muchas veces no pueden cumplir las obligaciones religiosas, como el hacer la oración o ayunar, durante la menstruación (FIERRO 1998, 36). Por otro lado, la inferioridad de las mujeres se hace patente cuando se dice textualmente que:

“los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres son virtuosas, devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el

⁸ Esta minusvaloración se ve muy claramente en el caso de la herencia (“Si un hombre muere sin dejar hijos, pero sí una hermana, ésta heredará la mitad de lo que deja, y si ella muere sin dejar hijos, él heredará todo de ella” (Corán 4₁₇₆)), así como en el caso de prestar testimonio (“[...] Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error [...]” (Corán 2₂₈₂)).

lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande” (Corán 4₃₄).

Esta aleya merece un análisis minucioso. Por un lado, se manifiesta claramente la autoridad de los hombres sobre las mujeres, algo que en el contexto islámico queda justificado por la dote que éste paga en el momento del matrimonio (ARCAS CAMPOY 2019, 21-22). Por ello, el hombre tiene pleno derecho sobre su mujer, sobre todo en el aspecto físico, incluyendo las relaciones sexuales (tema que se tratará más adelante) o la violencia contra la mujer, a la que se hace referencia explícita al final de la aleya, así como en otros fragmentos coránicos (Corán 4₁₂₈). De este modo, la mujer está obligada a cumplir los deseos de su marido (ZOMEÑO 2000, 63). En la parte central de este fragmento, se describe cómo debe ser la mujer musulmana, cualidades que pueden extraerse a lo largo de todo el texto coránico, como es el caso de los fragmentos en los que se refiere a que la mujer debe ser recatada, y cubrirse con un velo, para ocultarse de todo aquel ajeno a su familia (Corán 24₃₁), para guardar la honra. Sólo las que ya no están en edad de casarse pueden despojarse del velo, aunque se especifica que esta práctica no es muy recomendable (Corán 24₆₀). Por otro lado, puede interpretarse a partir de este texto cómo la mujer es excluida de los asuntos públicos, siendo relegada al ámbito de lo privado, para evitar una rebelión.

Relacionado con el papel de esposa de la mujer musulmana, en el Corán se recoge cómo, en teoría, una mujer no puede estar obligada a casarse con un hombre al que no quiere (Corán 4₁₉). Sin embargo, si se considera que los matrimonios son concertados entre el padre y el futuro marido, como se ha puesto ya de manifiesto en el caso del matrimonio de Moisés con una de las hijas de Madián, en la práctica, esta preferencia o deseo de la mujer no se contempla.

En cuanto a la visión que tiene el Islam de la sexualidad, ésta se circunscribe exclusivamente al ámbito matrimonial. Por este motivo, es de gran importancia la virginidad de la mujer al llegar al matrimonio (HELLER; MOSBAHI 1995, 64). Sin embargo, a pesar de que las relaciones sexuales con las mujeres son lícitas dentro de este contexto, en algunos pasajes coránicos éstas son consideradas como algo impuro, por lo que, para hacer la oración, es necesario purificarse después de haberlas mantenido (Corán 4₄₃, 5₆).

Como la fornicación (entendido como la sexualidad fuera del matrimonio) está prohibida explícitamente en el Islam, en el Corán se contempla un castigo por igual al fornicador y a la fornicadora, y se prohíbe al creyente casarse con cualquiera de ellos:

“Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno [...] El fornicador no podrá casarse más que con una fornicadora o con una asociadora. La fornicadora no podrá casarse más que con un fornicador o un asociador. Eso les está prohibido a los creyentes” (Corán 24₂₋₃).

Por ello, la prostitución está mal vista en el Islam (aunque a este respecto, la teoría también difiere de la práctica). Y así, existen aleyas en las que se defiende la castidad de las esclavas y se compadece de aquéllas que son obligadas a prostituirse (Corán 24₃₃). También relacionado con las esclavas, hay aleyas en las que se permite a los hombres casarse con sus esclavas, aunque éstas estén casadas (Corán 4₂₄). Sin embargo, en cuanto al tema de la poliginia⁹, sólo se permite en el caso de que se trate a todas las mujeres por igual, sin ser injusto con ninguna de ellas (Corán 4₁₂₉; HELLER; MOSBAHI 1995, 69).

Dentro del ámbito matrimonial, mención aparte merece el repudio. En este aspecto, la mujer se encuentra en inferioridad de condiciones con respecto al hombre, puesto que sólo se contempla un caso en el que a ésta le está permitido repudiar a su marido: cuando éste no la alimenta, la viste o la aloja (FIERRO 1998, 38). Además, puesto que el repudio se hace ante la comunidad y ante Dios (Corán 65₂), es decir, que transfiere el ámbito de lo privado pasando al de lo público, la mujer queda marcada por ello, aunque vuelva a ser aceptada por su marido o pueda volver a casarse, siempre después del plazo estipulado para ello, que queda perfectamente definido a lo largo del texto coránico (Corán 2₂₃₁₋₂₃₂). También está perfectamente estipulado el tiempo que ha de pasar para que una mujer pueda ser repudiada. Así, se contemplan los casos de las menopáusicas, las que ya habían sido repudiadas anteriormente y las que aún no han tenido menstruación (Corán

⁹ Es necesario establecer aquí una diferencia entre poligamia y poliginia, como se recoge en la nota al pie de página en Corán 4₃ de la edición de Julio Cortés, puesto que lo que contempla el Islam, verdaderamente, es precisamente la poliginia, no la poligamia, puesto que no es necesario que exista el vínculo matrimonial para que el varón pueda poseer varias mujeres.

65₄). Es interesante resaltar este último caso, puesto que se comprueba cómo el Corán contempla que las mujeres puedan casarse siendo aún niñas. Asimismo, se contempla también el caso de las mujeres embarazadas, prohibiéndose el repudio de éstas, por lo que se estipula que, para poder repudiar a cualquier mujer, es necesario esperar un plazo de tres menstruaciones para comprobar que no está en estado (Corán 65₁). Si lo estuviese, se la debe alojar sin repudiarla hasta que dé a luz, y se debe mantenerla, tanto a ella como a su hijo (Corán 65₆).

Relacionado con el tema del repudio, se encuentra el de la custodia de los hijos. En este caso, es la mujer la que tiene privilegios sobre el marido, lo que está justificado con la siguiente cita del *Hadīṭ*:

“Quien separa a una madre de su hijo será separado de aquellos a los que ama el día de la Resurrección” (FIERRO 1998, 40).

A pesar de contar con este privilegio, la custodia de los hijos es perdida por la mujer en el momento en que contrae un nuevo matrimonio (FIERRO 1998, 41), por lo que los privilegios de la esposa frente a su marido no dejan de ser relativos. Por otro lado, la custodia es diferente para los hijos que para las hijas. La custodia de los hijos acaba cuando éstos alcanzan la pubertad, mientras que la custodia de las hijas no finaliza hasta el momento en que éstas contraen matrimonio (FIERRO 1998, 40). De nuevo puede verse aquí cómo la mujer en el Islam tiene entidad propia únicamente como esposa y madre. Esta circunstancia se basa en la concepción coránica de los hijos y las hijas, pues tener hijas se entiende como algo negativo (Corán 9₂₄, 16₅₇₋₅₉, 17₄₀, 18₄₆, 37₁₄₉₋₁₅₃, 43₁₆, 52₃₉, 53₂₁, 70₁₁, 71₁₂, 74₁₃), no deseado, mientras que el tener hijos se comprende como una recompensa divina. En algunos casos, incluso, se llega a enterrar a las hijas bajo tierra, por la deshonra que supone tenerlas:

“Cuando se pregunte a la niña enterrada viva qué crimen cometió para que la mataran” (Corán 81₈).

Frente a esto, hay una única aleya en la que hijos e hijas aparecen reconocidos por igual:

“[...] Regala hijas a quien Él quiere y regala hijos a quien Él quiere, o bien les da ambos, varones y hembras, o hace impotente a quien Él quiere. Es omnisciente, omnipotente” (Corán 42₄₉₋₅₀).

Por último, entre las alusiones coránicas a las mujeres comunes, se contempla otro aspecto relacionado con la honestidad de las mujeres: la difamación. Ésta no se admitirá a menos que se presenten cuatro testigos, por lo que la mujer tiene derecho a defenderse frente a la difamación, lo que supone un cierto privilegio. Además, los difamadores son mal vistos por el Corán:

“Malditos sean en la vida de acá y en la otra quienes difamen a las mujeres honestas, incautas pero creyentes” (Corán 24₂₃).

2. El papel de la mujer en el mundo islámico

Tal y como se ha recogido en el apartado anterior, con respecto a las mujeres comunes que aparecen mencionadas en el Corán, se contemplan dos papeles fundamentales para éstas: en primer lugar, el de esposa, y, en segundo lugar, el de madre. Así pues, debido al sistema patriarcal existente en las sociedades islámicas, el hombre era el encargado de mantener el hogar, es decir, a su mujer e hijos, por lo que los trabajos permitidos a las mujeres eran muy limitados, y normalmente estaban relacionados con su doble condición de esposa y madre, como, por ejemplo, el trabajo de nodriza.

La mujer, en cuanto a su función de esposa, debía llevar a cabo el cuidado de los hijos, de la casa y debía cumplir con el deber conyugal (FIERRO 1998, 38-39). Por ello, el trabajo fundamental de la esposa musulmana es ser ama de casa. Debido a la importancia que se da a esta labor, según ha estudiado Maribel Fierro, muchos hombres preferían a esposas no vírgenes, por trabajar mejor en la casa¹⁰. Los oficios que las mujeres debían llevar a cabo dentro de la casa eran el de hacer el pan, barrer, cocinar, lavar la ropa del marido y cuidar los enseres de la casa, aunque algunas de estas labores excedían los límites arquitectónicos de la casa. Sin embargo, estas mujeres no estaban obligadas a hilar, tejer o coser para extraños, labores de las que se encargarían los esclavos y esclavas (FIERRO 1998, 42).

¹⁰ “La mujer más apreciada es la que mejor realiza las labores domésticas” (FIERRO 1998, 41).

Las tareas del hogar eran consideradas en el mundo islámico como un elemento de utilidad para la religión, puesto que mientras las mujeres se dedicaban a estas labores, se entiende que el marido podía dedicarse a cosas más trascendentes relacionadas con el ámbito de la religiosidad (HELLER; MOSBAHI 1995, 63). Sin embargo, como cita Manuela Marín, no todas las mujeres estaban de acuerdo con el sistema preestablecido:

“no todas las mujeres estaban dispuestas a seguir el ejemplo de Fátima y conseguir mérito religioso a través del ejercicio regular de los servicios domésticos; las había, incluso, que consideraban que ese trabajo debía ser remunerado” (MARÍN 2000, 261).

Por último, como ya se ha mencionado, también entra dentro de las obligaciones de la esposa el complacer a su marido cumpliendo con el deber conyugal. Aunque, como ya se ha referido, esta obligación de las mujeres musulmanas se ha relacionado con el pago de la dote que hace el marido en el momento del matrimonio, tal y como recoge Amalia Zomeño, se entiende que lo que se paga con esta dote no es la mujer en sí misma, sino el derecho al “uso del matrimonio”, es decir, el derecho del disfrute sexual de ésta (ZOMEÑO 2000, 132). Incluso, en varias fuentes islámicas, se dice que se debe hacer uso de la mujer para eliminar las tentaciones, como menciona, por ejemplo, al-Gazālī en el siguiente pasaje:

“El que mira a una mujer extraña y la desea, debe acostarse con su propia mujer, de esta manera desechará la tentación” (HELLER; MOSBAHI 1995, 55).

De este modo, se entiende que las mujeres deben estar siempre a disposición del marido, para evitar el adulterio y la fornicación, aunque esta advertencia también se hace a los maridos, pues se dice que las mujeres insatisfechas constituyen un grave peligro (HELLER; MOSBAHI 1995, 59). De ahí que en el contexto islámico surjan relatos sobre la figura de los amantes y su castigo, como se recoge en el relato de *Kalīla wa-Dimna*, donde los amantes son sorprendidos por el marido y castigados por su adulterio (Fig. 1).



Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France. Département des manuscrits. Arabe 3467

Figura 1. Representación de los amantes en el relato de *Kalila wa-Dimna*. Département des manuscrits. Arabe 3467, folio 76r (siglo XIV), Bibliothèque Nationale de France (BNF, París). Disponible en: [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84152188/f163.item# \[18/10/2023\]](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b84152188/f163.item# [18/10/2023])

Junto al papel de esposa, la otra función más importante de la mujer en el mundo islámico, recogida también en el Corán, es la de ser madre. En el texto sagrado se hace mucho hincapié en el periodo del embarazo y en el hecho mismo de engendrar¹¹. Pero, sin embargo, en el texto se reconoce que el papel de la madre es el de llevar al feto

¹¹ “Su madre lo llevó [dentro], sufriendo pena tras pena” (Corán 31₁₄).

dentro de sí, no el de dar la vida, según se deduce de varias aleyas¹². De este modo, se incide en la cuestión de que es la Divinidad quien da la vida, y las mujeres quedan relegadas al papel de meras receptoras.

En lo que se refiere al cuidado de los hijos, las mujeres deben ocuparse de su crianza y de sus cuidados personales, frente a la labor del padre, que se encarga de vigilarlos y educarlos, y ejerce su poder sobre ellos y sobre sus esposas (FIERRO 1998, 40). Por ello, en el papel de la mujer se da gran importancia al periodo de lactancia, estipulándose en el Corán que este periodo debe tener una duración de dos años completos:

“Las madres amamantarán a sus hijos durante dos años completos si desea que la lactancia sea completa [...]” (Corán 2₂₃₃)¹³.

Sin embargo, como recoge Maribel Fierro, quedan exentas de esta labor las mujeres que han sido repudiadas definitivamente por sus maridos y las mujeres de alta condición social (FIERRO 1998, 40). Para ello, pueden contratar el trabajo de una nodriza. Esta labor se considera un trabajo propiamente dicho al existir un contrato entre ambas partes, puesto que dicho trabajo se entiende como un arrendamiento de servicios. Este contrato se puede rescindir si se descubre que la nodriza es una mujer de malas costumbres, si se queda embarazada o si es manifiestamente voraz. Pero también la nodriza tiene derecho a rescindir este contrato si han sido contratadas dos y una de ellas muere, o, si muere el padre del niño, cuando le haya sido retribuido el salario que se le debe (FIERRO 1998, 48). El trabajo de nodriza es considerado un trabajo de gran importancia, pues se la considera como pariente natural, puesto que se equipara el parentesco de leche con el parentesco natural. Además, se considera un trabajo moral, puesto que la leche de ésta puede influir en el niño que la toma. Por ello, las mujeres que trabajan como nodrizas, deben cumplir determinados requisitos: ser profundamente religiosas, ser mujeres de buenas costumbres y alimentarse con alimentos lícitos (FIERRO 1998, 47). Además, para llevar a cabo el trabajo de nodriza, las muje-

¹² “[...] Depositamos en las matrices lo que queremos por un tiempo determinado; luego, os hacemos salir como criaturas para alcanzar, más tarde, la madurez” (Corán 22₅), y “¿No os hemos creado de un líquido vil, que hemos depositado en un receptáculo seguro, durante un tiempo determinado?” (Corán 77₂₀₋₂₂).

¹³ Esta afirmación se recoge también en Corán 46₁₅.

res que lo vayan a desempeñar deben estar autorizadas por sus maridos, por lo que no existe una libertad laboral plena para las mujeres musulmanas en este punto.

Trabajos relacionados con lo anterior, pero que no se mencionan ni en el Corán ni el *Ḥadīṭ*, a pesar de que se sabe que se llevaban a cabo por mujeres, son el de comadrona o partera y el de médico, como ha estudiado Manuela Marín. En cuanto a las primeras, debían caracterizarse por su pericia y su rectitud, pues debían reconocer a las esclavas antes de ser vendidas, para comprobar su valor, y, si no había hombres médicos en el lugar, se tomaba su testimonio en caso de necesidad de testificar. Además, podían acoger en sus casas a mujeres condenadas a la cárcel, para que cumplieran allí la condena (MARÍN 2000, 295). En cuanto a las mujeres médicos, se encargaban de reconocer a otras mujeres, pues existían partes de sus cuerpos que eran vedadas a los hombres, por lo que era necesaria la presencia de mujeres también en esta actividad (MARÍN 2000, 296). En este campo, es conocida Umm ‘Amr bint Abū Marwān b. Zuhr (m. d. 580H/1184), familia del médico andalusí Avenzoar, que fue elegida por los almohades para que tratara a sus mujeres y esclavas, así como a sus hijos, pidiéndole además consejos médicos para los hombres (IGLESIAS APARICIO, 2022).

Otro trabajo relacionado con el ámbito de la casa y que era desempeñado por mujeres es, por ejemplo, el de sirvientes domésticas o criadas. Como tales, tenían derecho a un salario anual, a ser alimentadas, vestidas y alojadas. Las labores que desempeñaban eran las de amasar el pan, cocinar, barrer, hacer las camas, ir a buscar agua, lavar la ropa, hilar y tejer la lana (FIERRO 1998, 49). Asimismo, muchas mujeres eran esclavas. Éstas se ocupaban de las labores domésticas de las que estaban eximidas sus señoras, como eran el hilar, el tejer o el coser para extraños, y, a diferencia de las criadas, su trabajo no recibía remuneración alguna. En algunos casos, eran obligadas a prostituirse, actitud que, como se ha mencionado anteriormente, aparece criticada en el Corán.

Además, había mujeres que trabajaban en asuntos relacionados con los festejos, como las bodas. De este modo, muchas mujeres se dedicaban al alquiler de joyas a las novias, las peinaban y las perfumaban, o cantaban y tocaban instrumentos en la fiesta nupcial

(MARÍN 2000, 298). Por otro lado, un trabajo minoritario, pero de cierta importancia, pues exigía cierto grado de responsabilidad, es el desempeñado por algunas mujeres de la Corte, que se encargaban de guardar y custodiar los ricos tejidos que se encontraban en el depósito de Palacio (MARÍN 2000, 286).

Junto a todas las labores mencionadas, una ocupación nada contemplada en los textos sagrados, y que puede suponerse que se llevó a cabo tanto por hombres como por mujeres, es la de campesina. En el caso de al-Andalus, debe suponerse que la mayoría de las mujeres se dedicaban a ello, pero, tal y como recoge Manuela Marín:

“los textos árabes, escritos por hombres que vivían en las ciudades, ignoraron tanto a las mujeres como a los hombres del campo” (MARÍN 2000, 259).

En cuanto a los trabajos que tienen que ver con lo religioso, según se recoge en el *Ḥadīṭ*, las mujeres tenían derecho a instruirse en el conocimiento de la ley religiosa. Hay algunas ramas del derecho islámico en las que se prohíbe a las mujeres desempeñar la labor de imām, aunque, en la práctica, como recoge Maribel Fierro, están documentados algunos casos de mujeres que desempeñaron esta función, mencionada en el *Ḥadīṭ* (FIERRO 1998, 44). También en relación con este campo, había mujeres que habían recibido una educación, por lo que se dedicaban a la enseñanza del Corán, sobre todo a niñas, o a la caligrafía (DE FELIPE 2020, 215), llevando a cabo la decoración epigráfica en las arquitecturas, posiblemente, o la redacción de documentos oficiales (MARÍN 2000, 278-281).

Existen también otros trabajos de los que, a priori, se excluía a las mujeres. Tenían prohibido ser combatientes en la Guerra Santa (aunque podían participar como enfermeras o auxiliares), participar en el poder político, pues estaban relegadas al ámbito de lo privado, y, por tanto, estaba mal visto que las mujeres participasen en cargos públicos, aunque algunas sí que llegaron a ejercerlos. En esta misma línea, se maldice a las mujeres que se dedican a hacer tatuajes, a depilar, a poner pelucas y a limar los dientes, así como a las mujeres que se dejaban hacer estas cosas (FIERRO 1998, 44). Otros oficios reprobables eran los de plañidera y cantora. Se entendía que las mujeres estaban especialmente dotadas para el canto, pero esto está mal visto por el

Islam, por lo que las mujeres que se dedicaban a ser cantoras eran, normalmente, esclavas (FIERRO 1998, 45) (Fig. 2).



Figura 2. Adaraja con mujer música tocando un mizmar, siglo XII. Museo de Santa Clara (Murcia, nº de inventario MSCL/CE070179). Fotografía: María MARCOS COBALEDA

Muy mal vista, al menos teóricamente, es la prostitución. En el Corán aparecen varias aleyas condenando esta actividad, y se recomienda, para evitarla, los que se llamaron “matrimonios de placer”¹⁴. De este modo, también los esposos tienen prohibido obligar a prostituirse a sus esposas, pudiendo llegar esta circunstancia, incluso, a ser

¹⁴ “[...] Os están permitidas todas las otras mujeres, con tal de que las busquéis con vuestra hacienda, con intención de casaros, no por fornicar. Retribuid, como cosa debida, a aquéllas de quienes habéis gozado como esposas” (Corán 4₂₄).

considerada una causa justificada para rescindir el contrato matrimonial (FIERRO 1998, 46). Sin embargo, está de sobra documentada la existencia de prostitutas y de lugares donde llevar a cabo la prostitución, como los propios prostíbulos, los cementerios o los almacenes de cal o de yeso de las ciudades (MARÍN 2000, 302-303). Incluso, está documentado que las prostitutas de al-Andalus tenían la obligación de pagar un impuesto específico por llevar a cabo su actividad (FIERRO 1998, 47).

3. El papel de las mujeres en el contexto almorávide¹⁵

Una vez comentado el panorama general de la mujer en la sociedad islámica, en este apartado se analiza su situación concreta en el marco de la época almorávide. En este contexto, el papel de las mujeres fue bastante destacado en todos los niveles sociales, contando con una mayor presencia que en otros momentos, aunque las noticias que han llegado corresponden sobre todo a las mujeres pertenecientes a las élites gobernantes.

De entre las mujeres de las familias gobernantes, la más conocida de todas ellas y cuyo papel fue el más destacado es sin duda Zaynab Bint Ishāq, conocida como Zaynab al-Nafzawiyya, esposa de los emires Abū Bakr primero y Yūsuf Ibn Tāšufīn después. Esta mujer provenía de la tribu bereber de los Nafzāwa, originaria de Qayrawān, aunque su familia se estableció en Agmāt, puesto que su padre era comerciante (ESSAKALI 1982, 139). Antes de la conquista almorávide de este territorio, Zaynab Bint Ishāq había estado casada con su dirigente, habiendo quedado viuda. Fue entonces cuando contrajo matrimonio con el emir almorávide de aquel entonces, el príncipe Abū Bakr, quien tres meses después, tras haber partido al desierto a sofocar unas revueltas en el sur del Imperio almorávide, la repudió para que pudiese contraer matrimonio con su primo Yūsuf Ibn Tāšufīn en 1071 (IBN ‘IDĀRĪ 1963, 46). Esta mujer, tal y como atestiguan algunos autores, debió de tener un gran peso político en las decisiones tomadas por el emir almorávide:

¹⁵ La información contenida en este apartado constituye una revisión de una sección del subcapítulo “El marco social durante el gobierno almorávide”, publicado en MARCOS COBALEDA 2015, 63-67.

"وزوجته من أحسن النساء، لها الحكم في بلاده"
(MUJṬĀR AL-‘IBĀDĀ 2000, 105)¹⁶.

Por ejemplo, su papel fue determinante en el momento previo al nombramiento por parte de Abū Bakr de Yūsuf Ibn Tāšufīn como su sucesor en el cargo de emir. En las fuentes textuales está documentado cómo fue Zaynab Bint Ishāq quien aconsejó a Yūsuf Ibn Tāšufīn que no renunciase a la posición que había alcanzado en el Magreb tras la marcha de su primo al desierto. De este modo, la actitud que tomó Yūsuf Ibn Tāšufīn al encontrarse con el emir recién llegado del Sahara, influyó, sin duda, en la decisión de Abū Bakr de renunciar a su cargo. En el encuentro de ambos primos, Yūsuf Ibn Tāšufīn agasajó a Abū Bakr regalándole doscientas vacas (ḤĀFIẒĪ ‘ALAWĪ 2007, 143) entre otros presentes. Con respecto a este momento, y a la importancia de esta mujer en las decisiones políticas, *al-Bayān al-Mugrib* reproduce el siguiente diálogo entre Yūsuf Ibn Tāšufīn y Zaynab Bint Ishāq, en el que se pone de manifiesto cómo este emir tenía en cuenta los consejos de su mujer, incluso en el ámbito político, en el que ésta fue enormemente influyente:

“Vive Allāh, que no me opondré a ti nunca en lo que me aconsejares” (IBN ‘IDĀRĪ 1963, 50).

El alcance de su relevancia, entre otras cosas, puede medirse por la presencia de su nombre en casi todas las fuentes textuales del momento y sucesivas, así como el destacado lugar que le ha sido reservado igualmente en la historiografía sobre los almorávides.

Otra mujer que aparece documentada y que debió de tener cierta importancia fue Tamīma Bint Yūsuf Ibn Tāšufīn. La hija de este emir estudiaba las ciencias, memorizaba la poesía (incluso se conserva un poema de su autoría (DE FELIPE 2020, 216)) y sobresalía entre sus hermanos y los hombres que rodeaban a su padre (‘ABD AL-GNĀ 1986, 46). Son dignas de mención las distintas actividades en las que se ocupaba, pues tradicionalmente se había creído que estas aficiones se reservaban únicamente a los hombres, si bien es cierto que, al ser esta mujer miembro de la familia gobernante, podría tener acceso a ámbitos restringidos a las mujeres corrientes. De este modo, queda

¹⁶ Traducción: “Y su mujer es de las mejores mujeres, y tiene el poder en su país [de Yūsuf Ibn Tāšufīn]”.

patente que en la época almorávide también las mujeres (al menos las de alto rango) podían acceder a los distintos saberes.

Junto a los casos anteriores, están documentadas otras mujeres relacionadas con los emires almorávides que serían igualmente influyentes. Entre ellas se encuentra Fāṭima, esposa de ‘Alī Ibn Yūsuf, quien provenía de al-Andalus, y en el año 1113-1114 marcha con el emir a Marrakech (‘ABBĀS 2000a, 596). Esta mujer patrocinó con su propio peculio las obras de ampliación de la aljama de Murcia realizadas en la primera mitad del siglo XII (‘ABBĀS 2000b, 674). De este modo, puede verse cómo también las mujeres ejercían la función de mecenas de la arquitectura, algo que era bastante común sobre todo en el caso de la realización de obras pías.

También relacionada con el emir ‘Alī Ibn Yūsuf, ocupa un lugar destacado su madre, esclava cristiana ceutí (MARÇAIS 1991, 248) llamada Qamar (WILBAUX 2001, 209), quien ejercía gran influencia en el gobierno (MUJTĀR AL-‘IBĀDĀ 2000, 106). Asimismo conocemos el nombre de la mujer de Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, hermano de ‘Alī Ibn Yūsuf, llamada Ḥawwā’, que a su vez era sobrina del emir Yūsuf Ibn Tāšufīn (DE FELIPE 2020, 2017). Antes de casarse con Tamīm Ibn Yūsuf había sido esposa Sīr Ibn Abū Bakr, gobernador de Sevilla entre 1091 y 1114, y previamente a este primer matrimonio, Ḥawwā’ había ejercido la labor de poetisa, según se menciona en las fuentes textuales (IBN ‘IDĀRĪ 1963, 135), siendo ésta una profesión que ejercieron algunas mujeres durante este periodo. También poetisa, se conoce el nombre de Ḥafṣa, de origen Ṣinhāya e hija de un qāḍī de Marrakech, que vivió y murió en Granada durante este periodo (DE FELIPE 2020, 216).

Con respecto a otras mujeres procedentes de familias importantes de la qābila de los Lamtūna o de la familia de los Mašmūda, éstas ejercían igualmente su influencia en el gobierno, protegiendo a aquéllos que merecían censura pública (AL-MARRĀKUŠĪ 1955, 135). En otros casos, estas mujeres llegaban a ser tan conocidas que incluso sus hijos llevarían sus nombres en lugar del de su padre (a pesar de ser esto último lo más habitual en el mundo islámico). Tal es el caso del general almorávide Ibn ‘Ā’iša (DE FELIPE 2020, 215), quien luchó en Barcelona o en Zaragoza, o del general Ibn Fāṭima, quien fue el primero en entrar en Valencia tras la muerte del Cid, siendo el encar-

gado de las conquistas de Granada, Sevilla y Fez, que murió en el año 1118 (MUJTĀR AL-‘IBĀDĀ 2000, 105), así como otro personaje, conocido como Ibn Tāgīšit/Tāayyāšt (DE FELIPE 2020, 215).

El papel destacado de las mujeres y la supuesta libertad de la que gozaban durante la época almorávide fueron duramente criticados por los almohades, así como el hecho de que en muchos aspectos no fuesen diferenciadas de los hombres. Uno de los aspectos más criticados fue el hecho de que las mujeres almorávides no usaran el velo, siendo sin embargo éste utilizado por los hombres (MARCOS COBALEDA 2015, 62). Asimismo, un ejemplo de actividad desarrollada por las mujeres almorávides que fue muy criticada por los Unitarios fue la militar, ya que, en caso de ser necesario, las mujeres también luchaban en las batallas. No obstante, esta participación de las mujeres en la batalla parece ser común a las sociedades beréberes, como recoge Helena de Felipe, aportando ejemplos de mujeres guerreras cuya actividad está documentada en los siglos IX y X (DE FELIPE 2021, 15). Volviendo al contexto almorávide, cuando los almohades tomaron la ciudad de Marrakech, no supieron si los guerreros a los que se enfrentaban eran hombres o mujeres hasta su muerte, puesto que las mujeres se encargaron también de la defensa del *Qaṣr al-Ḥaṣar* en los últimos momentos del combate (MUJTĀR AL-‘IBĀDĀ 2000, 104, 106). De estas mujeres guerreras se conoce el nombre de una de ellas: Fannū Bint ‘Umar Bint Yīntān, de la que *al-Bayān al-Mugrib* dice lo siguiente:

“Se combatió hasta el mediodía para asaltar el castillo [Qaṣr al-Ḥaṣar] y no se pudo entrar en él hasta que sucumbió Fannū, hija de ‘Umar b. Yīntān. Luchó ese día vestida de hombre, y los almohades se admiraron de su bravura; era virgen y hasta que murió no pudo ser tomado el castillo” (IBN ‘IDĀRĪ 1963, 280).

En cuanto a la situación de las mujeres en al-Andalus durante la época almorávide, parece que éstas tenían total libertad para comprar y vender sus propiedades, y además contaban con todos los derechos en cuanto al cobro de las herencias. Por otro lado, en la propia estructura familiar, el papel de la mujer fue de suma importancia, puesto que:

“Los almorávides pertenecían a una sociedad matriarcal en la que sus mujeres ejercían un papel dominante en la vida familiar” (‘ABBĀS 2000b, 674).

Asimismo, en al-Andalus, las mujeres tenían preferencia para ser atendidas por los jueces, para que fueran expuestas durante el menor tiempo posible a las miradas ajenas. Además, para preservarse de éstas, contaban con lugares propios en la ciudad. Por ejemplo, se conoce el caso de Sevilla, donde las mujeres contaban con lugares específicos para lavar la ropa o para descansar junto al río, así como para atravesarlo en los días festivos, siempre por lugares diferentes a aquéllos por los que lo hacían los hombres (ESCARTÍN GONZÁLEZ 2008, 40-43). No obstante, tenían bastante independencia en numerosos asuntos (‘ABBĀS 2000b, 675), lo que hace que su situación fuese privilegiada frente a otros periodos de la historia de al-Andalus, como analiza Eduardo Escartín a partir de lo recogido en el *Tratado de hisba* de Ibn ‘Abdūn:

“Cuando Ibn ‘Abdūn se esfuerza en disponer todas estas medidas para preservar la honestidad de la mujer, eso mismo quiere decir que ésta en al-Andalus gozaba de bastante libertad. Las mujeres asistían a fiestas e iban acompañadas de varones. Éstas se sentaban a la orilla del río adonde iban también los hombres para departir con ellas; se acicalaban meticulosamente, cuidaban su pelo con alheña, se adornaban y maquillaban usando afeites, para agradar a los demás, y no se cubrían el rostro ni se privaban de mostrarse con coquetería. Incluso, según cuenta Ferro, en al-Andalus las mujeres se depilaban corrientemente y, como nos hace reparar Medina Molera, las mujeres en al-Andalus comparecían por sí solas ante los tribunales sin necesitar el consentimiento del varón bajo cuya supuesta protección estaban (padre o esposo). Eran curiosas y visitaban las iglesias cristianas e iban a los baños públicos para asearse y relajarse [...] Algunos colectivos de féminas [...] no sentían gran preocupación por su fama (o por lo que ha venido a llamarse la virtud) y solían tener una moral sexual muy laxa, como ocurría en la época de Ibn ‘Abdūn con las lavanderas y, sobre todo, con las bordadoras” (ESCARTÍN GONZÁLEZ 2008, 46).

4. Noticias sobre mujeres cordobesas en época almorávide

Son escasas las noticias relativas a mujeres cordobesas incluidas en las fuentes textuales relativas a la época almorávide. Asimismo, son escasos también los testimonios materiales que hablan de ellas. Sin embargo, contamos con algunas referencias escritas en las que se menciona a mujeres de Córdoba de la primera mitad del siglo XII. La primera de ellas, se incluye en gran parte de las fuentes árabes, incluyendo los textos de Ibn 'Idārī, Ibn Simāk e Ibn al-Aṭīr. A pesar de referirse a una mujer anónima, el que los diferentes autores se hayan hecho eco del acontecimiento protagonizado por ella da idea de la relevancia que tuvo en la ciudad. Se trata de un hecho acaecido en 1121, cuando se llevó a cabo un intento de abuso a una mujer cordobesa por parte de un esclavo negro (IBN 'IDĀRĪ 1963, 155-156; IBN SIMĀK 1951, 103-104). Esta actitud provocó una rebelión de la población de Córdoba contra el gobernador almorávide de la ciudad, Abū Bakr Yahyā Ibn Ruwādā, por haberse mostrado éste indiferente ante el hecho. Según se relata en las fuentes textuales, parece que esta revuelta fue instigada por los alfaquies y hombres de religión de la ciudad. Es de sobra conocida la gran influencia que éstos tuvieron en los asuntos políticos durante el Emirato almorávide, en especial durante el gobierno del emir 'Alī Ibn Yūsuf, destacando entre todos ellos el alfaquí y qāḍī de Córdoba Ibn Rušd al-Ŷadd, quien influyó notablemente en gran parte de las decisiones políticas del Imperio. La rebelión adquirió tal cariz, que el propio emir almorávide tuvo que personarse en la ciudad para sofocarla, dando finalmente la razón a los alfaquies. Esta situación ha sido recogida de forma detallada en la traducción francesa de Edmond Fagnan del texto árabe de Ibn al-Aṭīr, como se recoge a continuación:

“Un esclave noir, au jour de la Fête des victimes et alors que les habitants étaient en train de s’amuser, mit la main sur une femme pour s’en emparer. Cette femme invoqua le secours des musulmans, qui lui prêtèrent main-forte, et de là surgit une vive échauffourée entre les nègres et les habitants [...].

Le gouverneur Aboû Bekr fut informé de ce qui se passait ; il reçut la visite des hommes de loi et des principaux habitants, que lui exposèrent qu’il y avait lieu de punir de mort l’un des nègres cause du tumulte. Mais il rejeta cette demande [...].

Alors légistes, hommes de marque et jeunes gens marchèrent contre lui et le forcèrent à se retirer dans le palais [...]. Le palais fut pillé, les demeures des Almoravides incendiées et leur contenu enlevé, et eux-mêmes chassés de la ville dans le plus misérable état. ‘Alī Ben Yoûsof [...] franchit la mer en 515 (21 mars 1121) et alla mettre le siège devant Cordoue” (IBN AL-AṬĪR 1898, 525-526)¹⁷.

Además de esta mujer anónima, gracias a los restos materiales conservados, existe noticia de otra mujer en el contexto de la Córdoba almorávide. En este caso, sí se conoce su nombre: Badr. Esta mujer era hija de un personaje principal del gobierno de la ciudad, llamado Abū-l-Ḥasan ‘Alī Ibn Tanīškā al-Ṣinhāyī, por lo que la historiografía se ha referido a ella como una princesa. La referencia a su persona aparece en su estela funeraria (Fig. 3), realizada en mármol y conservada en el Museo de Málaga. La estela representa un arco simbólico, similar a los que se encontraban en esta misma época en las lápidas almerienses, aunque de tamaño mucho menor. En su epigrafía, que recorre tanto el alfiz como la luz del arco de herradura, se hace referencia a la muerte de esta princesa almorávide en el año 1103:

"بسم الله الرحمن الرحيم/ وصلى الله على محمد هذا قبر/ بدر بنت الامير ابي الحسن/
علي بن تنيشكا الصنهاجي/ توفيت [رحم]ها الله ليلة الاثنين نصف ربيع الاخر سنة/ ست
وتسعين واربع مائة/
أعوذ بالله من الشيطان الرجيم شهد الله أنه لا إله إلا هو وملائكة وأولو العلم قائما
بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم صدق الله"
(MARTÍNEZ NÚÑEZ 1996, 136)¹⁸.

¹⁷ Traducción: “Un esclavo negro, el día de la Fiesta de las Víctimas y mientras los habitantes se divertían, le puso la mano encima a una mujer para llevársela. La mujer pidió ayuda a los musulmanes, que la socorrieron, y a partir de ahí surgió una acalorada disputa entre los negros y los habitantes [...].

El gobernador Abū Bakr fue informado de lo que ocurría; recibió la visita de los hombres de ley y de los principales habitantes, que le dijeron que uno de los negros que había provocado el tumulto debía ser castigado con la muerte. Pero él rechazó esta petición [...].

Entonces los hombres de ley, hombres distinguidos y jóvenes marcharon contra él y le obligaron a retirarse al palacio [...]. El palacio fue saqueado, las residencias de los almorávides incendiadas y se llevaron su contenido, y fueron expulsados de la ciudad en el más miserable estado. ‘Alī Ibn Yūsuf [...] cruzó el mar en 515 (21 de marzo de 1121) y fue a sitiar Córdoba”.

¹⁸ Traducción: “En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso/ y la bendición de Dios sobre Muḥammad. Ésta es la tumba de/ Badr, hija del emir Abū-l-

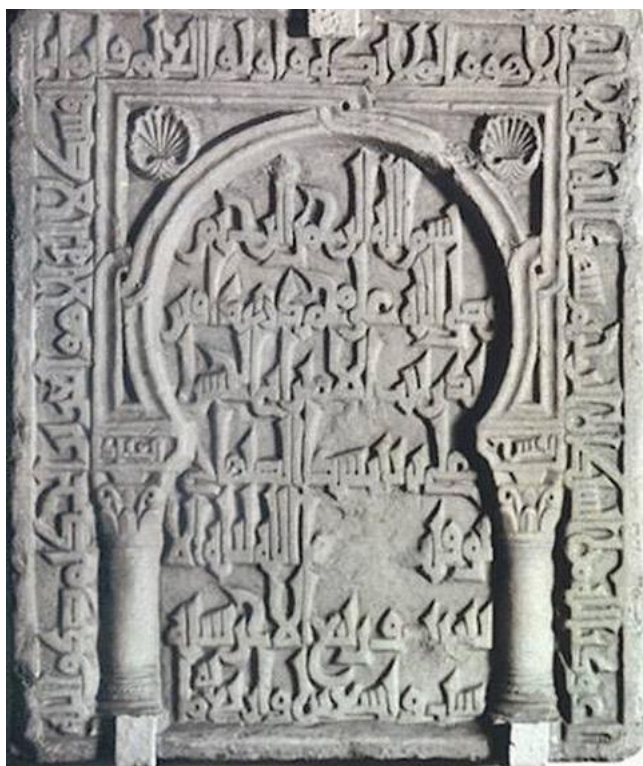


Fig. 3. Arco simbólico cordobés con carácter funerario, 1103. Museo Arqueológico de Málaga (A/CE 07999). Fotografía: J. L. Rodríguez Molina (ACIÉN ALMANSA, Manuel; MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia. *Catálogo de las inscripciones árabes del Museo de Málaga*. Madrid, 1982, lám. XIV)

La pieza, de pequeño tamaño, se articula mediante un arco de herradura enmarcado por alfiz, en cuyas albanegas cuenta con motivos de veneras sobre fondo liso. Está sustentado por dos semicolumnillas de canon bastante achaparrado. En sus capiteles, aunque estilizados, puede verse decoración ataurique de dos filas de acantos, y grandes volutas en las esquinas. Este tipo de capiteles se corresponde con la

Ḥasan/ ‘Alī Ibn Tanīškā al-Ṣinhāyī./ Murió, ¡Dios se apiade de ella!, la noche del/ lunes de mediados de rabī‘ al-Ājar del año 496 (26 de enero de 1103)./ Me refugio en Dios de Satanás el apedreado. Dios atestigua que no hay más dios que Él y los ángeles y los conocedores de la ciencia dicen con equidad que no hay más dios que Él, el Poderoso, el Sabio. Dios es sincero” (VIGUERA MOLINS 2009, 211).

tipología del capitel de pencas, característico de este periodo, del que se conservan numerosos ejemplos en al-Andalus. Sobre ellos, descansa un cimacio en el que pueden verse también algunos caracteres epigráficos, donde aparece el nombre del grabador:

"نقش العياد"

(VIGUERA MOLINS 2009, 211)¹⁹.

5. Reflexiones finales

A pesar de las escasas menciones realizadas a las mujeres contenidas en el Corán, el *Ḥadīṭ* y otras fuentes textuales, gracias a las escuetas referencias que aparecen puede esbozarse una imagen de la mujer en el mundo islámico. Así, como se ha recogido en estas páginas, pueden verse los diferentes grupos de mujeres que se contemplan en el contexto del Islam, así como las distintas percepciones que se tiene de ellas y el tratamiento que reciben según su condición. Dentro de este contexto, se ha comprobado cómo las dos condiciones más importantes otorgadas a las mujeres son su papel de esposa y madre, lo que conlleva una serie de responsabilidades dentro del seno de la familia. Por otra parte, gracias a todas estas referencias textuales, es posible esbozar la historia de las mujeres en el mundo islámico, destacando en este campo los trabajos realizados por investigadoras de la talla de Manuela Marín, Helena de Felipe, Bárbara Boloix Gallardo, Cristina de la Puente, o María Elena Díez Jorge, ésta última en el ámbito concreto de la Historia del Arte.

Asimismo, gracias a las menciones incluidas en las crónicas medievales, documentos y diversos tratados, puede verse cómo en determinados periodos las mujeres tuvieron un mayor protagonismo, o lo que podría parecer una "situación privilegiada". Éste es el caso de la época almorávide, donde esa situación se deja traslucir a través de las menciones que de algunas de ellas se realizan, proporcionando sus nombres, como es el caso paradigmático de Zaynab Bint Ishāq. Asimismo, estos privilegios quedaron patentes en la dura crítica realizada posteriormente por los almohades a cómo los almorávides permitieron a las mujeres participar de la actividad militar, el acceso a los saberes

¹⁹ Traducción: "Grabó (esto) al-‘Ayād".

que algunas de ellas tuvieron o su influencia en los aspectos políticos del Imperio.

Aunque en el caso de Córdoba son muy pocas las referencias femeninas que encontramos en las fuentes relativas a la primera mitad del siglo XII, pueden entresacarse noticias que aluden a algunas mujeres de la época, como la de la mujer anónima protagonista de un intento de abuso citada en el relato de Ibn al-Aṭīr, cuyas consecuencias trajeron consigo nada menos que la venida del propio emir almorávide a al-Andalus para solucionar el conflicto, como se recoge también en las obras de Ibn ʿIdārī e Ibn Simāk; o la mención en su lápida sepulcral de la princesa Badr, fallecida en el año 1103.

Todas estas noticias contribuyen a ir reconstruyendo poco a poco con mayor detalle la historia de la mujer islámica, de la que aún quedan muchas incógnitas por resolver. Sin duda los avances en la investigación, recogiendo las diferentes referencias textuales, así como los datos aportados por las excavaciones arqueológicas, como recoge Helena de Felipe, irán aportando nuevos conocimientos sobre la vida cotidiana de estas mujeres (DE FELIPE 2021, 12), silenciadas durante siglos.

6. Referencias bibliográficas

- ʿABBĀS, Iḥsān. “Some aspects of social life in Andalusia during the time of the Almoravides in the light of the Nawāzil of Ibn Rushd”. En: *Buḥūt wa dirāsāt fī-l-Arb wa-l-Tarīj, al-Muʿallad al-Tānī*. Beyrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000b, pp. 682-674.
- ʿABBĀS, Iḥsān. “Yānib min al-Tarīj al-Sirrī al-Murābiṭīn”. En: *Buḥūt wa dirāsāt fī-l-Arb wa-l-Tarīj, al-Muʿallad al-Tānī*. Beyrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000a, pp. 586-603.
- ʿABD AL-GNĀ, Sulaīmān. “Al-Ḥayā al-Iyīmāʿiyya fī madīnat Marrākūš fī ʿaṣr al-Murābiṭīn wa-l-Muwaḥidīn”, *Les Cahiers de Tunisie. Actas du IV^e Congres International d'Histoire et de Civilisation du Maghreb. Villes et sociétés urbaines au Maghreb*. Abril, 1986. *Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Tunis*, tomo XXXIV, n^o 137-138 (3^{er} y 4^o trimestres, 1986): 31-54.

- AL-MARRĀKUŠĪ. *Kitāb al-Mu'ayib fī taljīs ajbār al-Magrib* (Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib). Traducción Ambrosio Huici Miranda. Colección de Crónicas Árabes de la Reconquista, vol. IV. Tetuán: Editora Marroquí, 1955.
- ARCAS CAMPOY, María. “El entramado legal y emocional de las mujeres en el hogar andalusí”. En: SERRANO-NIZA, Dolores (ed.). *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: CSIC, 2019, pp. 17-32.
- CORTÉS, Julio (ed.). *El Corán*. Barcelona: Herder, 1995.
- DE FELIPE, Helena. “Doblemente invisibles: mujeres bereberes en al-Andalus”, *eHumanista*, nº 45 (2020): 213-227.
- DE FELIPE, Helena. “Sabias y guerreras. Mujeres bereberes”, *Andalucía en la Historia. Dossier Al-Andalus: una historia también de las mujeres*, nº 70 (enero-marzo 2021): 12-15.
- ESCARTÍN GONZÁLEZ, Eduardo. *Economía y sociedad en la Sevilla almorávide*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2008.
- ESSAKALI, Larbi. “Le sceau de l’Islamisation”. En: *Le mémorial du Maroc*, vol. 2. Rabat: Nord Organisation, 1982, pp. 115-147.
- FIERRO, Maribel. “La mujer y el trabajo en el Corán y el Hadiz”. En: VIGUERA MOLINS, M^a Jesús (ed.). *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid/Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid – Editoriales Andaluzas Unidas, 1998, pp. 35-51.
- GARCÍA CÁRDENAS, Adrián. *La tradición del rey Salomón en al-Ándalus: Un tema legitimador de los periodos califal y taifa*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2023.
- HĀFIZĪ ‘ALAWĪ, Ḥasan. *al-Murābiṭūn: al-Dawla, al-Iqtisād, al-Muṣṭama*. Al-Ribāt: Ŷuḍūr li-l-Našr, 2007.
- HELLER, Erdmute; MOSBAHI, Hassouna. “La sexualidad en el Corán”. En: *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 53-71.

- IBN AL-AṬĪR. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Traducción Edmond Fagnan. Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1898.
- IBN 'IDĀRĪ. *al-Bayān al-Mugrib, nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Traducción Ambrosio Huici Miranda. Valencia: Gráficas Bautista, 1963.
- IBN SIMĀK. *al-Hulal al-Mawšiyya, Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín*. Traducción Ambrosio Huici Miranda. Tetuán: Editorial Marroquí, 1951.
- IGLESIAS APARICIO, Javier. "Mujeres y ciencia en al-Andalus". *Condado de Castilla*, 2022. Disponible en: <https://www.condadodecastilla.es/blog/mujeres-y-ciencia-en-al-andalus/amp/#top> [13/05/2023].
- LÓPEZ DE LA PLAZA, Gloria. "Las mujeres andalusíes en el discurso y en la práctica religiosas". En: *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*. Málaga: Universidad de Málaga, 1992, pp. 33-62.
- MARÇAIS, George. "Les Almoravides. L'Ascension du Maghreb". En: *La berbérie musulmane & l'Orient au Moyen Âge*. Casa-blanca: Afrique Orient, 1991.
- MARCOS COBALEDA, María. *Los almorávides: arquitectura de un Imperio*. Granada: Universidad de Granada – Casa Árabe Madrid, 2015.
- MARÍN, Manuela. *Mujeres en Al-Andalus*. Madrid: CSIC, 2000.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a Antonia. "Estelas funerarias de época almorávide aparecidas en Córdoba", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, vol. 45 (1996): 133-146.
- MAZZOTTA, Nicolás; PONZIO, Laura. "Las huríes y el Jardín de los cielos". En: *IX Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales"*, Universidad Nacional de la Plata, Argentina 28/29/30 de agosto de 2019. Buenos Aires, 2019, pp. 1-11. Disponible en: https://www.academia.edu/39929753/Las_hur%C3%ADes_y_el_Jard%C3%ADn_de_los_cielos [16/10/2023].

MUJTĀR AL-‘IBĀDĀ, Aḥmad. “Ṣuwar li-Ḥayā li-Ḥarb wa-l-Ŷihād fī ‘aṣr dawla al-Murābiṭīn”. En: *Ṣuwar min ḥayā al-Ḥarb wa-l-Ŷihād fī-l-Andalus*. Alejandría: Munaṣa’ al-Ma‘ārif, 2000, pp. 93-137.

VIGUERA MOLINS, M^a Jesús (coord.). *Malaqa: entre Malaca y Málaga*. Catálogo de la exposición del Rectorado de la Universidad de Málaga, 7 de mayo al 27 de junio de 2009. Málaga: Universidad de Málaga, 2009.

WILBAUX, Quentin. *La médina de Marrakech. Formation des espaces urbains d’une ancienne capitale du Maroc*. París: L’Harmattan, 2001.

ZOMEÑO, Amalia. *Dote y matrimonio en Al-Andalus y el Norte de África*. Madrid: CSIC, 2000.

ANEXO: Listado de citas coránicas en las que se mencionan los distintos grupos de mujeres

1. Las esposas del Profeta: Corán 24₃₁, 33₆, 33₂₈₋₃₀, 33₃₂, 33₃₃, 33₅₀₋₅₁, 33₅₃, 33₅₅, 33₅₉, 66₁, 66₃₋₅.

2. Las mujeres bíblicas: Corán 2₃₅₋₃₇, 2₄₉, 2₈₇, 2₂₅₃, 3₃₅₋₃₆, 3₄₀, 3₄₂, 3₄₇, 4₁₅₆₋₁₅₇, 4₁₇₁, 5₁₇, 5₄₆, 5₇₂, 5₇₅, 5₇₈, 5₁₁₀, 5₁₁₂, 5₁₁₄, 5₁₁₆, 7₁₉₋₂₀, 7₂₂₋₂₃, 7₂₇, 7₈₃, 9₃₁, 11₇₁₋₇₂, 11₇₈₋₇₉, 11₈₁, 12₂₁, 12₂₃₋₃₃, 12₅₀₋₅₁, 15₆₀, 15₇₁, 19₅, 19₈, 19₁₆₋₁₈, 19₂₀, 19₂₂₋₂₃, 19₂₇, 19₃₂, 19₃₄, 20₃₈₋₄₀, 20₉₄, 20₁₁₇, 21₉₁, 23₅₀, 26₁₇₁, 27₂₃₋₂₄, 27₂₉, 27₃₂₋₃₄, 27₄₂, 27₄₄, 27₅₇, 28₇, 28₉, 28₁₁₋₁₃, 28₂₃, 28₂₇, 29₃₂₋₃₃, 33₇, 43₅₇, 57₂₇, 61₆, 61₁₄, 66₁₀₋₁₂, 78₈, 78₃₃.

3. Las huríes: Corán 2₂₅, 3₁₅, 4₅₇, 4₁₁₇, 37₄₈₋₄₉, 38₅₂, 44₅₄, 52₂, 55₅₆₋₅₈, 55₇₀₋₇₄, 56₂₂₋₂₄, 56₃₅₋₃₈.

4. Las deidades femeninas: Corán 53₁₉₋₂₀, 53₂₇, 71₂₃.

5. Las mujeres comunes (creyentes o no creyentes): Corán 2₁₈₇, 2₂₂₁₋₂₂₃, 2₂₂₈₋₂₃₇, 2₂₄₀₋₂₄₁, 2₂₈₂, 3₁₄, 3₆₁, 4₁, 4₃, 4₇₋₁₅, 4₁₉₋₂₀, 4₂₂₋₂₅, 4₃₂, 4₃₄, 4₃₅, 4₄₃, 4₁₂₄, 4₁₂₈₋₁₃₀, 4₁₇₆, 5₅₋₆, 6₁₃₉, 7₈₁, 7₁₂₇, 7₁₄₁, 7₁₈₉, 9₂₄, 9₆₇₋₆₈, 9₇₁₋₇₂, 9₈₇, 9₉₃, 13₈, 13₂₃, 16₅₇₋₅₉, 16₇₂, 16₇₈, 16₉₇, 17₃₂, 17₄₀, 18₄₆, 22₂, 22₅, 23₅, 23₁₄, 24₂₋₄, 24₆, 24₈, 24₁₂, 24₂₃, 24₂₆, 24₃₁₋₃₃, 24₆₀₋₆₁, 25₆₈, 25₇₄, 26₁₆₆, 27₅₅, 30₂₁, 33₄, 31₁₄, 31₃₄, 33₃₅₋₃₇, 33₄₉, 33₅₂, 33₅₅, 33₇₃, 35₁₁, 36₃₆, 36₅₆, 37₁₃₅, 37₁₄₉₋₁₅₃, 39₆, 40₈, 40₂₅, 40₄₀, 42₁₁, 42₄₉₋₅₀, 43₁₆, 43₁₉, 43₇₀, 46₁₅, 47₁₉, 48₅₋₆, 49₄, 49₁₁, 49₁₃, 52₃₉, 53₂₁, 53₃₂, 53₄₅₋₄₆, 57₁₂₋₁₃, 57₁₈, 58₁₋₃, 60₁₀₋₁₂, 64₁₄, 65₁₋₂, 65₄, 65₆, 70₁₁₋₁₂, 70₂₉₋₃₁, 71₁₂, 71₂₈, 74₁₃, 75₃₉, 77₂₁, 80₃₅₋₃₆, 81₈, 85₁₀, 92₃, 111₃₋₄.

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.

