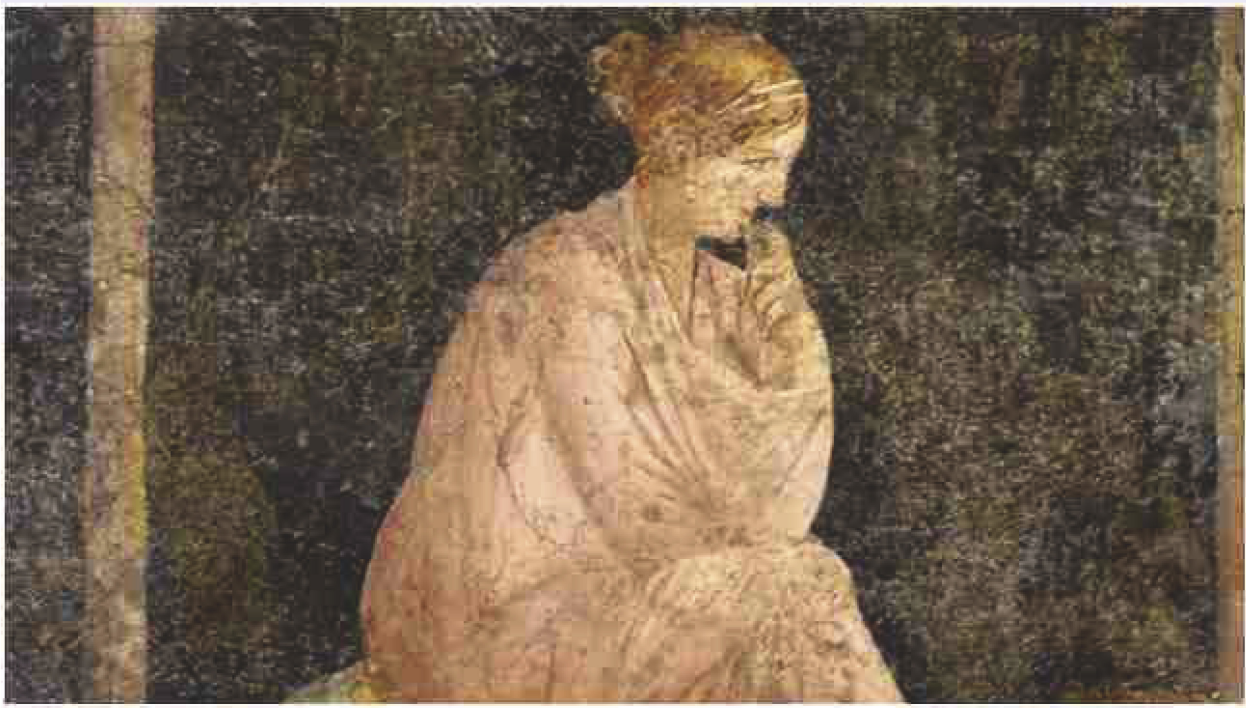
REAL ACADEMIA
DE
CÓRDOBA

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.

COLECCIÓN

T. RAMÍREZ DE ARELLANO

XVI

LA MUJER EN LA HISTORIA DE CÓRDOBA (I):

DESDE LA PREHISTORIA A LA ÉPOCA ALTOMEDIEVAL

ÍNDICE

JOSÉ COSANO MOYANO
Presentación 9

MERCEDES ORIA SEGURA
La mujer en la tardo-antigüedad. Epigrafía en *Corduba* 13

ANA RUIZ OSUNA
La mujer hispanorromana a través
del mundo funerario cordubense 53

MARÍA MARCOS COBALEDA
La mujer en el mundo islámico. El caso almorávide 81

MARÍA TERESA CASAL GARCÍA
La presencia de las mujeres en los espacios
de la ciudad de Córdoba omeya 115

CARMEN GONZÁLEZ GUTIÉRREZ
Madīnat Qurṭuba y mujeres que la modelaron:
esposas, concubinas y esclavas de la corte omeya 147

AMPARO ALBA CECILIA
La mujer judía en al-Andalus: su estatus jurídico
religioso y su imagen en fuentes literarias 171

GLORIA LORA SERRANO
La mozárabe cordobesa: entre el Cristianismo y el Islam 199

PRESENTACIÓN

III

DE CÓMO EL GUADALQUIVIR,
RÍO CAUDAL QUE SURCA LA
CIUDAD ESCINDIÉNDOLA,
IMPREGNA EL CORAZÓN DE LOS
HOMBRES DE CÓRDOBA

Guadalquivir de garzas y lagunas,
de sierpes, alcacer y atardeceres,
de enebros, mordeduras y mujeres
rodando en los estambres de las punas.

¡Oh río celestial de luz y lunas,
un rayo te atraviesa cuando hieres
los ojos de la noche, cuando mueres
en cálices de sal sobre las dunas.

Y busco por los huecos del pasado
el cárbaso, el perfume, la aljamía,
amante en un ardor apasionado.

Alguna vez tu boca ha sido mía,
alguna vez tus aguas me han besado,
¡oh gran río, gran rey de Andalucía!

GAHETE, Manuel: *Glosario del soneto a Córdoba.* 1992.

El 8 de marzo se conmemora el Día Internacional de la Mujer; una fecha, que ampara a todas las mujeres y hunde sus raíces en la pugna por su participación en pie de igualdad dentro de la sociedad como ciudadanas que son. En el siglo pasado, en sus inicios, clamaban además por las condiciones de trabajo y el derecho de voto.

Conviene, no obstante, hacer un poco de historia. En este sentido hemos acudir a mediados de la centuria del XIX de los siglos, cuando las trabajadoras textiles de la gran urbe de New York exigieron mejoras laborales. Asimismo, no podemos olvidar que sobrepasada la centuria (25/03/1911) se produce el hecho luctuoso –por incendio– de la fábrica Triangle Shirtwaist, en la que trabajan alrededor del medio millar de personas y situada en el Greenwich Village de la aludida ciudad. Sus resultados fueron aterradores: perdieron la vida 123 mujeres y 23 hombres. La urbe neoyorkina quedó impresionada; pero ello obligó a reconocer la toma de disposiciones para proteger la seguridad en el trabajo y a reconocer y aceptar mejores condiciones para las mujeres. De igual manera representó la ocasión de reflexionar seriamente sobre los logros y desafíos de las mujeres a nivel mundial (desigualdades socioeconómicas, presencia en el sector digital y tecnologías, violencia de género, raíces culturales, participación política y empresarial, demandas de empleo, liderazgo, empoderamiento y autoestima, etc.).

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. Helas aquí,

La mujer en la tardo-antigüedad de la Universidad de Córdoba. Epigrafía en Corduba es el trabajo aportado por la Dra. Mercedes Oria Segura, profesora titular del Departamento de Historia y Arqueología de la Universidad de Sevilla. Ana Ruiz Osuna, académica correspondiente de la RAC, profesora de Arte y Dra. en Arqueología por la Universidad de Córdoba, desarrolla el tema *La mujer hispanorromana a través del mundo funerario.* Correspondió a la Dra. María Marcos Cobaleda, profesora titular del Departamento de Arte de la Universidad de Málaga la labor de desarrollar *La mujer en el mundo islámico. El caso almorávide.* Igualmente, la Dra. María Teresa Casal García, académica correspondiente de la RAC y profesora del Depar-

tamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid, desarrolló su cometido sobre la *Vida social y privada de las mujeres en Córdoba andalusí*. La Dra. Carmen González Gutiérrez, investigadora postdoctoral del área de Arqueología, abordó el título de *Mujeres que construyen la ciudad: esposas, concubinas y esclavas en la Córdoba omeya*. La Dra. Amparo Alba Cecilia, experta en Filología Semítica y Catedrática de Estudios hebreos y arameos de la Universidad Complutense de Madrid, se centró en el estudio de *La mujer judía en al-Andalus: sus estatus jurídico, religioso y su imagen en fuentes literarias*. Por último, la Dra. Gloria Lora Serrano, profesora titular en el Departamento de Historia Medieval y Ciencias Historiográficas en la Universidad de Sevilla, hizo su exposición sobre *Cristianas cordobesas en época islámica. Siglos VIII-X*.

A todas las intervinientes reconocemos su esfuerzo y diligencia y mostramos nuestro agradecimiento. Igualmente, nuestra gratitud para Cajasol en la persona de su presidente D. Antonio Pulido Gutiérrez, sin cuyo patrocinio la impresión del libro no hubiera visto la luz.

José Cosano Moyano

Presidente
Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes
Córdoba

LA MUJER EN LA TARDO-ANTIGÜEDAD. EPIGRAFÍA EN *CORDUBA*

MERCEDES ORIA SEGURA
Universidad de Sevilla

En una carta escrita en los últimos años del s IV d.C., el senador Símaco, prototipo de la vieja aristocracia senatorial de Roma que se resistía a desaparecer, elogiaba a su hija casada por su habilidad en el trabajo de la lana y su dedicación al cuidado de su casa y sus hijos. En esencia, presentaba el mismo modelo de matrona romana que ya habían elogiado los autores de la República, seis siglos atrás[1]. ¿Era esa imagen un reflejo fiel de una situación inmutable a lo largo de 600 años? ¿Cómo eran las mujeres romanas en general, y las cordubenses en particular, en la Antigüedad Tardía? Intentaremos responder a esas preguntas en este trabajo con vocación de síntesis didáctica, que permita reunir en pocas páginas una panorámica general sobre el tema, con especial referencia a la investigación española.

Una época de transición para la capital de la Bética

Desde principios del s. IV el Imperio Romano experimentaba grandes transformaciones en todos los sentidos: un conflictivo intento de reforzar el poder imperial mediante un sistema tetrárquico, que tras duros enfrentamientos desembocó en un retorno a la monarquía; un nuevo sistema económico, que trataba de hacer frente a una inflación desbocada en un mundo donde los recursos tradicionales ya no eran suficientes; la presión externa de los pueblos "bárbaros", llegados en sucesivas oleadas que huían a su vez de la presión de pueblos asiáticos

[1] PÉREZ SÁNCHEZ, D. y RODRÍGUEZ GERVÁS, M. (2000), "Imagen y realidad de la mujer en un aristócrata del siglo IV: Símaco", *StudiaHistorica. Historia Antigua* 18, pp. 315-330.

y de las hambrunas en Europa Oriental; legalización del cristianismo, que terminó convertido en religión oficial asociada al poder imperial. Las reformas de Diocleciano ente fines del siglo III y principios del IV habían remodelado la estructura provincial, modificando los límites de las antiguas provincias y englobándolas en amplias diócesis. Esto afectó también a Hispania, aunque la Bética no se vio drásticamente afectada en sus límites y *Corduba* continuó siendo su capital. La transformación del sistema administrativo restó influencia a los notables locales, sustituidos como máximos dirigentes por *comites* y *duces* impuestos por la administración imperial. A su lado emergieron como nuevas autoridades los obispos, cuyo poder sobre la comunidad religiosa se extendió al aspecto judicial y representativo a escala ciudadana. La división del Imperio a la muerte del emperador Teodosio (395 d.C.) supuso el principio del fin para su mitad occidental, con emperadores progresivamente más débiles controlados por sus consejeros y la creciente influencia de las élites germanas. Cuando en el 476 d.C. fue depuesto Rómulo Augusto y nadie volvió a reclamar el título de emperador de Roma, hacía ya mucho tiempo que las provincias occidentales (Galia, Hispania) se regían de manera prácticamente autónoma y que personajes de origen germano se habían integrado en los círculos del poder[2]. En lo que respecta a la península ibérica, en 409 se había visto invadida por suevos, vándalos y alanos, que se repartieron un territorio abandonado por las tropas romanas. Sin embargo su paso fue efímero y no provocaron grandes transformaciones. Desde 450 d.C. eran los godos la fuerza dominante, aunque tardaron casi un siglo en convertirse en un auténtico reino unificado e independiente, y durante el s. V reconocieron nominalmente al emperador de Roma. Esta etapa es lo que hoy conocemos como Antigüedad Tardía, prolongada en la península ibérica hasta la invasión musulmana del 711. Tradicionalmente se había considerado el arranque de la Edad Media, pero en realidad conserva muchos más vínculos institucionales y culturales con la romanidad: en las instituciones de gobierno, en el mantenimiento de las ciudades y la vida urbana ahora bajo el control de los obis-

[2] Una amplia visión de conjunto de este complejo periodo en CAMERON, A. (2012), *The Mediterranean World in Late Antiquity, 395-700 AD*, Londres-Nueva York (2ª edición).

pos, o en la continuidad de la cultura clásica como modelo prestigioso, según la visión que propuso en su momento J. Arce[3].

Sin duda esto no impidió que fuese una época convulsa, en la que se sucedieron conflictos políticos entre los reinos germánicos recién creados y dentro de los mismos, con incesantes luchas por el poder. El Imperio Romano de Oriente, que sin embargo había conservado su unidad y su potencia, intervenía para "poner orden" en el Mediterráneo occidental. Se sucedían los enfrentamientos entre distintas facciones del cristianismo, principalmente católicos de ascendencia romana y godos arrianos, pero también otras herejías con diferente grado de repercusión política como el donatismo o el pelagianismo. A escala local, el cambio de sistema administrativo provocó que los antiguos centros públicos urbanos, como foros, curias y basílicas, dejaran de tener sentido y las aristocracias locales perdieran todo incentivo en mantener a su propia costa servicios como los baños o los espectáculos. Mientras los espacios públicos abandonados e incluso partes de las calles eran ocupados por privados, los gobernadores, *comites* y *duces*, así como los obispos se construían suntuosos palacios. Las iglesias y las sedes episcopales se convirtieron en los nuevos hitos de referencia en el tejido urbano, como la arqueología pone de manifiesto cada vez con mayor claridad[4].

Esto es precisamente lo que encontramos en *Corduba*, que mantuvo a través de las sucesivas reformas su estatus como capital provincial por lo menos hasta después del reinado de Constancio II (337-361 d.C.), y que en ese tiempo seguía levantando, por ejemplo, estatuas

[3] ARCE, J. (2007), *Bárbaros y romanos en Hispania (400-507 AD)*, Madrid (2ª ed.). Una útil síntesis sobre la evolución de Hispania en este periodo es la de MARTÍNEZ JIMÉNEZ, J. (2019), "El fin de la romanidad (ss. IV-VIII)", en Sánchez López, E. H. y Bustamante Álvarez, M. (dirs.), *Arqueología romana en la península ibérica*, Granada, pp. 79-94.

[4] CHAVARRÍA ARNAU, A. (2018), *A la sombra de un imperio. Iglesias, obispos y reyes en la Hispania tardoantigua*, Bari. BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J. (2019), "Arrianos y católicos. Nuevas perspectivas en la investigación arqueológica", en López Villar, J. (ed.), *Actes 4tCongrés Internacional d'Arqueologia i MonAntic. VII Reuniò d'Arqueologia Cristiana Hispànica. El cristianisme en la Antiguitat Tardana, noves perspectives*, Tarragona, pp. 189-197, pone de manifiesto que la coexistencia entre ambas facciones cristianas se reflejaba frecuentemente en la duplicidad de iglesias y sedes episcopales dentro de la misma ciudad.

ecuestres a gobernadores provinciales. Mientras duró su capitalidad concentró una gran cantidad de población flotante que requería casas y servicios, y que dinamizó la vida ciudadana[5]. En ese ambiente se explica la construcción de un complejo monumental del tamaño y riqueza de Cercadilla[6], pero también los refuerzos en las murallas y un callejero progresivamente irregular debido a la invasión de pórticos, aceras y calzadas por viviendas y talleres[7], el desmonte de los monumentos públicos altoimperiales y el desplazamiento de los focos de actividad cívica hacia el río. Iglesias, el complejo episcopal en el actual patio de la mezquita y algunos enterramientos intramuros confirman el cambio de orientación de la ciudad[8]. El poder efectivo en las ciudades estaba en manos de los obispos, mientras en el campo, las antiguas élites urbanas hispanorromanas y también probablemente gobernadores y familiares de los emperadores construyeron grandiosas villas, auténticos palacios rurales de los que dependía una numerosa población en régimen de colonato y que con el tiempo llegaron a contar con sus propias iglesias y monasterios[9].

[5] *Vid.* ARCE, J. (2022), "La Córdoba de Osio", en *Cambio de Era. Córdoba y el Mediterráneo cristiano*, Córdoba, pp. 142-145.

[6] De la ingente bibliografía generada por el yacimiento de Cercadilla y las polémicas acerca de su interpretación da buena cuenta el documento publicado por el proyecto Cercadilla en la web Academia.edu con el título "Yacimiento de Cercadilla. Bibliografía actualizada. 1992-2021" (https://www.academia.edu/45446953/Yacimiento_de_Cercadilla_Bibliograf%C3%ADa_actualizada_1992_2021, consultado 27-7-2023). En él se incluyen enlaces a 120 títulos de participantes y colaboradores del proyecto, sin contar la bibliografía de autores discrepantes con las interpretaciones que este equipo propone.

[7] Algo que también podemos observar en La Encarnación, barrio norte de *Hispalis*, que en sus fases tardoantiguas muestra precisamente la ampliación de unas viviendas a costa de otras y de las propias calles, la coexistencia de los usos residenciales e industriales y en general, una transformación de las pautas de ocupación urbana. Puede verse al respecto la tesis doctoral de RUIZ PRIETO, E. (2017), *Los espacios domésticos tardoantiguos en el antiguo mercado de La Encarnación (Sevilla), siglos IV-VII*, Sevilla, accesible *on line* en http://hdl.handle.net/11441/68561

[8] RUIZ BUENO, M. D. (2022), "Córdoba durante los siglos IV-VI según el registro arqueológico", en *Cambio de Era…*, *op. cit.*, pp. 156-161.

[9] La visión de conjunto más actualizada la ofrece la obra publicada por MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. Á., NOGALES BASARRATE, T. y RODÀ DE LLANZA, I. (coords.) (2020), *Congreso Internacional "Las villas romanas bajoimperiales de Hispania"* (Palencia 2018), Palencia.

Las fuentes de información sobre las mujeres en el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía

Pese a la complejidad del panorama expuesto, la base poblacional de los territorios del antiguo Imperio la seguían formando los descendientes de aquellos pueblos mediterráneos que históricamente los habían ocupado, con aportes germanos minoritarios. Los cambios en la mentalidad y las formas de vida de la mayor parte de la población se sucedieron de forma mucho más gradual que en la agitada vida política. Esto, como es obvio, también afectó a la vida de las mujeres y a los datos que conocemos sobre ellas.

Como suele ocurrir, la información de la que disponemos sobre las mujeres que vivieron a lo largo de estos siglos es heterogénea y con grandes diferencias por épocas, lugares y clases sociales. Los textos conservados hablan en numerosas ocasiones de mujeres, aunque la información proporcionada difiere según estemos hablando de literatura (en sentido amplio), códigos legales, normas emanadas de autoridades religiosas u otro tipo de escritos. En cualquier caso y como ya es un auténtico tópico indicar, casi nunca son voces de mujer las que se oyen en estos textos y, más bien, tienden a mostrar la imagen que los hombres de élite –política, cultural o religiosa– tienen y proponen como modelo ideal de mujer, siempre dentro de su círculo social[10]. Las inscripciones se reducen drásticamente en número respecto a las del Alto Imperio Romano, desaparecidas las prácticas cívicas conmemoradas en ellas: la donación de obras públicas y otros actos evergéticos; las concesiones de honores públicos, restringidos ahora a los cargos del gobierno; las menciones a sacerdocios o los múltiples exvotos a las numerosas divinidades del panteón pagano. En todos estos ámbitos era frecuente la presencia de mujeres, unas veces como dedicantes y otras como homenajeadas, siendo las inscripciones una de las fuentes más expresivas para el conocimiento de las mujeres romanas. La epigrafía se limita ahora en su mayor parte a los epitafios funerarios, absolutamente escuetos en su formulario, donde hay poca información más que el nombre de la difunta, su condición de fiel cristiana llegado

[10] Así lo pone claramente de manifiesto GALLEGO FRANCO, H. (2004), "Modelos femeninos en la historiografía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro de Sevilla", *Hispania Antiqua* XXVIII, pp. 197-198. *Vid.* la abundante bibliografía recogida en las notas de este trabajo.

el momento en que este dato se pudo manifestar abiertamente, su edad y la fecha de su muerte. Las excepciones casi únicas son dedicatorias de iglesias por parte de personajes pudientes[11]. Aun así, es una de las fuentes que nos permiten obtener datos acerca de mujeres de condiciones sociales diversas, sus nombres, la manera en que eran recordadas. Precisamente en *Corduba* y varios puntos más de su actual provincia disponemos de varias inscripciones funerarias alusivas a mujeres, que serán analizadas a lo largo de este estudio.

Una fuente de información de gran interés es la iconografía, que en esta época se despliega sobre todo en mosaicos y pinturas, frente al predominio de esculturas y relieves de la época altoimperial[12]. Las modas decorativas del Bajo Imperio llenaron los salones de las casas urbanas, y sobre todo de las suntuosas villas rurales, de pavimentos con complejas escenas, entre las que eran muy frecuentes las de la vida cotidiana. También se introducen en la decoración doméstica pinturas murales que representan a los y las dueñas de las *domus*[13]. Sin embargo, este tipo de fuente también va desapareciendo progresivamente cuando entramos en los siglos tardíos, quedando más reservada a espacios ceremoniales como las grandes iglesias, más vinculados en su concepto y su estética al mundo bizantino. Los mosaicos de San Vital de Rávena[14], de mitad del siglo VI, son un magnífico ejemplo de esta situación: las figuras femeninas, sean de la esfera sobrenatural o integrantes de la cúspide social, aparecen hieráticas, en un contexto ceremonial esplendoroso, pero que nos dice muy poco acerca de sus condiciones y actitudes vitales. No hay ejemplos cordobeses de imágenes de este tipo, aunque haremos referencia a las existentes en otros lugares de Hispania y del Imperio. Sí podríamos encontrar más información recurriendo al registro arqueológico "menudo": los ajua-

[11] Puede comprobarse este cambio de contenido, formato y lenguaje en el clásico repertorio de HÜBNER, E. (1871), *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlín (*IHC*); así como en el más reciente de VIVES, J. (1942, reed. 1969), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona (*ICERV*).

[12] *Vid.* MUTH, S. (2015), "The decoration of private space in the Late Roman Empire", en Borg, B. E. (ed.), *A companion to Roman art*, Malden-Oxford-Chichester, pp. 406-427, esp. 407, 412 ss.

[13] MUTH, S., *op. cit.*, pp. 419 ss.

[14] Un estudio de conjunto de los mismos en BERTI, F. (1976), *Mosaichi antichi in Italia. Aemilia: Ravenna*, Roma.

res domésticos, ya que son las mujeres quienes principalmente se ocupan de la casa; el análisis de las tumbas y sus materiales asociados. Eso nos permitiría además acercarnos a las mujeres peor representadas en otro tipo de fuentes, las de las clases populares. Sin embargo, la arqueología del género y de las mujeres aplicada a la Antigüedad Tardía, y más aún a la de Hispania, es una línea de estudio todavía prácticamente por desarrollar[15].

La continuidad del modelo matronal y las aristócratas tardoantiguas

Básicamente, como se ha indicado al principio, el modelo que todavía en los siglos IV a VI d.C. se proponía a las mujeres era el de la matrona clásica: una mujer legalmente casada, madre, cuyas ocupaciones fundamentales eran el cuidado de la casa y de sus hijos, que llevaba una vida tranquila y discreta con escasos contactos exteriores, siempre atenta y sometida a la voluntad de su marido[16]. El modelo había permanecido vigente y así puede entenderse de las referencias al matrimonio en los códigos jurídicos compilados durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía, como los de Teodosio y Justiniano. Se primaba el matrimonio entre parejas de la misma condición social y en los que el hombre fuera de más edad, porque así le era más fácil ejercer la autoridad sobre sus "débiles mujeres"[17]. La consideración nega-

[15] La menor representación de la Antigüedad Clásica, en general, en los estudios sobre mujeres y género ya fue señalada por DÍAZ-ANDREU, M. (2013), "Género y Antigüedad: propuestas desde la tradición angloamericana", en Domínguez Arranz, A. (ed.), *Política y género en la propaganda en la Antigüedad. Antecedentes y legado*, Gijón, pp. 37-39. El repaso historiográfico que realiza en este trabajo muestra que dentro de esa menor dedicación, la mayoría de los estudios se desarrollan en el terreno académico de la Historia Antigua, basados en textos literarios y epigrafía, con escasa incidencia en el propiamente arqueológico. Siendo la Antigüedad Tardía un campo de interés en auge sólo desde tiempos muy recientes, se explica la ausencia casi total de trabajos arqueológicos con enfoque de género y centrados en esa concreta etapa histórica.

[16] Son muchas las obras que analizan el modelo tradicional de mujer romana, con todas sus implicaciones sociales. Por eso prefiero citar una síntesis reciente, donde pueden encontrarse numerosas referencias útiles: MAÑAS ROMERO, I. (2019), *Las mujeres y las relaciones de género en la antigua Roma*, Madrid.

[17] GALLEGO FRANCO, H. (2018), "*Quod vi agat feminam*. Autoridad marital y violencia doméstica en el discurso normativo y patrístico de la Hispania tardoanti-

tiva de la naturaleza y el carácter femeninos tampoco había variado lo más mínimo, como puede verse en los comentarios de Orosio o de Isidoro de Sevilla[18]. Estos autores cristianos, retomando la tradición literaria pagana, definían a la mujer como propensa a la irreflexión, la incontinencia sexual, la corrupción, la vanidad, especialmente escandalosa cuando intervenía en asuntos "masculinos" como el ejercicio del poder. Sólo el control del varón y el sometimiento estricto a las normas conseguían mantener a raya esas debilidades, según esta visión. Los valores de moderación, castidad, obediencia al marido, dedicación a los hijos, etc. no sólo no contradecían, sino que se veían confirmados por la mentalidad cristiana, religión oficial desde finales del siglo IV, pero ya autorizada y practicada por grupos crecientemente numerosos desde mucho antes. Esa asunción de las normas tradicionales era una manera de hacerse más aceptable a ojos de la sociedad romana pagana en la que la nueva religión se extendía[19]. El código de conducta cristiano añadía a las normas conocidas la fidelidad conyugal absoluta, la obediencia a las reglas eclesiásticas, la eliminación de cualquier rasgo de coquetería en el aspecto personal, siendo el uso del velo una auténtica marca distintiva de la buena cristiana[20]. La mujer seguía siendo la garantía de la continuidad familiar y por ello su comportamiento debía ser absolutamente intachable.

Es verdad que a lo largo del tiempo, la tutela ejercida sobre las mujeres por su padre o su marido se había relajado en gran medida, hasta desaparecer en la Antigüedad Tardía. Eso en la práctica permitía a éstas bastante libertad de movimientos y también el control sobre un patrimonio que provenía de su dote, de la herencia y ya en los siglos

---

gua", *Hispania Sacra* LXX, pp. 396-398. La autora define las condiciones del matrimonio como de "violencia estructural" para la mujer, por su sometimiento completo a un marido que no ha elegido, sin posibilidad de divorcio y sujeta a corrección, incluso hasta la muerte, por parte de él.

[18] Un detallado análisis de las referencias a mujeres en las obras de estos y otros autores cristianos de la Antigüedad Tardía en GALLEGO FRANCO, H. (2004), *op. cit.* También *EAD.* (2005a), "Mujer e historiografía cristiana en la Hispania tardoantigua: las 'Historias contra los paganos' de Orosio", *Habis* 36, pp. 459-479.

[19] MARTÍNEZ MAZA, C. (2017), "La construcción de la imagen pública de las devotas cristianas: estrategias de definición y marcadores identitarios", en Martínez López, C. y Ubric Rabaneda, P. (eds.), *Cartografías de género en las ciudades antiguas*, Granada, pp. 258 ss.

[20] MARTÍNEZ MAZA, C. (2017), *op. cit.*, pp. 263-266.

V-VI de donaciones del esposo a la esposa como regalo de boda. Las viudas que no volvieran a casarse podían ejercer la tutela de sus hijos menores, principalmente para proteger la transmisión de su propio patrimonio[21]. Como contrapartida, el divorcio, que permitía a la mujer recuperar su dote, se restringió drásticamente. Las faltas a la castidad y especialmente el adulterio, al que supuestamente todas las casadas estaban predispuestas a causa de la débil y libidinosa naturaleza femenina, eran mucho más severamente castigadas en las mujeres que en los hombres y a las condenas civiles se añadían severas penitencias religiosas. El castigo violento del marido sobre la mujer, incluso la muerte en casos de flagrante adulterio, eran plenamente admitidos[22].

Como suele pasar, esta estricta normativa y esos modelos propuestos no trascendían de manera tan literal a la vida real. Varios epígrafes de *Corduba* y su entorno son una buena muestra de cómo eran vistas las mujeres en familia durante este periodo. El primero, la inscripción funeraria de la cordubense *Victoria* (*CIL* II^2/7, 658), es muy interesante como muestra de ese proceso de transición, en el que los rasgos romanos tradicionales se combinan ya con los cristianos, sin provocar por ello una colisión. La mujer falleció con 36 años y los rasgos del epígrafe hacen pensar que la liberalización del culto cristiano era aún muy reciente, por lo que la placa debe fecharse poco después del 314 d.C. El texto combina la fórmula cristiana *recepta in pace*, con elementos propios de la epigrafía funeraria altoimperial. El responsable es su marido, *Aurelius Fe[lix?]*, quien dedica el epitafio al buen recuerdo de aquélla a la que describe como *coniux dulcissima*. Los epítetos en superlativo son comunes en la epigrafía funeraria del siglo II en adelante y en concreto esta expresión es una de las más habituales a la hora de referirse a esposas y madres modélicas[23]. *Dul-*

[21] Un detallado análisis de esta situación en GALLEGO FRANCO, H. (2009), "Madre y maternidad en el ordenamiento jurídico de la Hispania tardoantigua (siglos V-VII d.C.)", en Cid López, R. Mª. (coord.), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, Oviedo, pp. 295-325.

[22] GALLEGO FRANCO, H. (2018), *op. cit.*

[23] La base epigráfica *on line* Clauss-Slaby recoge casi 3.000 inscripciones donde aparece este calificativo, aplicado a madres, hermanas, esposas, hijas y otras parientes femeninas. De ellas, 552 se refieren con seguridad a esposas (consultado 2-8-2023). J. M. Abascal recoge además algunas combinaciones en las que el mismo adjetivo se asocia a otros elogios, partiendo de un comentario sobre la fórmula *co-*

cissima hace referencia a la suavidad de su carácter, una cualidad especialmente valorada en el prototipo de matrona, pagana o cristiana, que acabamos de describir. La onomástica de ambos, en particular la del marido (la mujer ya ha abandonado la fórmula onomástica *nomen* + *cognomen* que caracterizaba a las ciudadanas romanas, aunque su nombre es todavía latino), remite precisamente a esa vieja raigambre hispanorromana que trataba de conservar sus tradiciones. La propia presencia del dedicante es un rasgo propio de éstas, ya que unos años más tarde los epígrafes se limitan a indicar los datos personales del difunto.

El ideal de la matrona seguía cuadrando bastante bien con las mujeres que pertenecían a la antigua clase senatorial, ésas que las inscripciones llamaban *clarissima* o *inlustris femina*, como a Salvianella, una dama fallecida en la localidad cordobesa de Lucena, en el *territorium* de *Cisimbrium* (*CIL* II 105 = *CIL* II^2/5, 307), hacia finales del siglo IV o principios del V. Su epitafio, que sólo se conoce por una transcripción recogida por Hübner, se conservaba muy incompleto y no nos da más información acerca de esta mujer o de sus circunstancias vitales, pero sí que era recordada como *inlustris*, indicativo de su elevado nivel social. Otro calificativo frecuente es el de *honesta femina*. En principio puede considerarse de orden moral, un elogio a las virtudes propias de la buena matrona, pero se convierte con el paso del tiempo en un indicativo de clase social elevada, del mismo carácter que *inlustris*, para finalmente volver a perder esa consideración y retornar a su primitivo sentido[24]. Dos ejemplos cordubenses de *honestae feminae* son Acantia (*CIL* II^2/7, 644a) y Fortuna (*CIL* II^2/7, 652). La primera falleció a los 23 años el día 21 de febrero de 596. Su epitafio

niux rarissima, en ABASCAL PALAZÓN, J. M. (2017), "Algunos tópicos formulares en el vocabulario epigráfico de la muerte en el mundo romano", en Iglesias Gil, J. M. y Ruiz Gutiérrez, A. (eds.), *Monumenta et memoria. Estudios de epigrafía romana*, Roma, pp. 68-71.

[24] GALLEGO FRANCO, H. (2005b), "Mujeres y élite social en la Hispania tardoantigua: la evidencia epigráfica (ss. VI-VII)", *Hispania Antiqua* XXIX, pp. 216-217; Anthony Álvarez Melero muestra la evolución en el uso de este calificativo, especialmente cuando se aplica a mujeres, en ÁLVAREZ MELERO, A. (2018), "*Honesti, clarissimi* e *inlustres* en la *Hispania* tardoantigua (ss. IV-VIII)", en Panzram, S. (ed.), *OPPIDUM – CIVITAS – URBS. Städteforschung auf der Iberischen Halbinsel zwischen Rom und al-Andalus*, Berlín, pp. 389-391.

se encontró en la fábrica de esmaltes del barrio de Las Margaritas, un área extramuros al NO de la ciudad. Esta placa presenta la peculiaridad de estar inscrita por las dos caras. En una de ellas sólo se hace referencia a Acantia, en la otra aparece también Calamarius, fallecido a los 50 años en el otoño de 605. Probablemente se trataba de un familiar cercano, que fue enterrado en la misma tumba. Al reaprovechar la placa, volvió a grabarse el primer epitafio para que no se perdiera la memoria de tan apreciable joven, pero suprimiendo ya el calificativo de *honesta*. De Fortuna, cuyo epígrafe procede del barrio de Vistalegre y sólo conserva la parte superior –aunque realmente, por lo que puede reconstruirse del texto, es poco lo que se ha perdido– sabemos únicamente su edad, 40 años y 6 meses, y que falleció en un mes de febrero, aunque no se ha conservado el año. Debió ser algo más tardía que la anterior, entre los siglos VI-VII. En estos casos resulta más evidente el uso como calificativo moral del término *honesta*: ni la simplicidad de ambas placas parece remitir a una clase social elevada, ni en ese caso se hubiera omitido el calificativo en la segunda redacción del texto relativo a Acantia[25].

El ambiente social de damas ricas es el mismo que muestran los mosaicos bajoimperiales con escenas de la vida cotidiana en las villas campestres. Mientras el propietario y sus invitados participan en partidas de caza, la *domina* se acicala rodeada de sus esclavas, en poses que recuerdan a las más clásicas de Venus, una alusión sutil a la fertilidad que se reclama a la buena matrona. También atiende a los visitantes, o recibe de sus sirvientes los frutos de la cosecha. Vemos esas imágenes por ejemplo en la villa romana del Casale (Piazza Armerina, Sicilia), una enorme mansión rural de principios del s. IV d.C., donde en el llamado "Vestíbulo de la *Domina*" encontramos a una dama ejerciendo como anfitriona a la entrada de las termas, de pie, suntuosamente vestida y enjoyada, flanqueada por sus hijos y por dos sirvientas que portan vestidos y quizás elementos de aseo o adorno personal. En Sidi Ghrib (Túnez, fines del s. IV o principios del V), la *domina* está sentada, retocando su peinado ante el espejo que le ofrece una esclava, rodeada por todo lo necesario para su aseo y vestido. En

[25] Una acertada observación de BOLAÑOS HERRERA, A. en las fichas correspondientes a ambas inscripciones en el catálogo *Cambio de Era…*, *op. cit.*, pp. 292-293, nº 113-114.

cambio en la casa del *Dominus Iulius* en Cartago, de la misma cronología, se encuentra en el exterior, de pie, acodada en una columnilla, mientras una esclava le acerca una joya y un trabajador de la villa le ofrece un cesto de flores, en una escena simétrica a la de su esposo sentado y atendido igualmente por los sirvientes que le llevan frutas y un volumen donde está escrito su nombre[26] (Fig. 1).

Fig. 1: Pavimento de la Casa del *Dominus Iulius*, Cartago (Túnez), con representación de la *domina* y sus sirvientes. (Fuente: Wikimedia Commons, bajolicencia Creative Commons Attribution-Share Alike 2.0 Generic)

[26] NEIRA JIMÉNEZ, Mª. L. (2003), "La imagen de la mujer en la Roma imperial. Testimonios musivos", en *X Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres: Representación, Construcción e Interpretación de la imagen visual de la mujer*, Madrid, pp. 77-101, esp. pp. 80-84, donde comenta los tres mosaicos aquí mencionados, con referencia expresa a la intención de recrear en la figura de la señora de la casa poses características de la diosa Venus.

Los ejemplos hispanos, aunque no tan detallados en cuanto a las escenas representadas, apuntan en el mismo sentido, consistiendo básicamente en galerías de retratos de los hombres y las mujeres de una familia, de alta posición social según su vestimenta, peinado y joyas. Así lo vemos en pavimentos musivos de villas como Baños de Valdearados, La Olmeda, Olivar de Centeno, Panes Perdidos, etc.[27] (Fig. 2). Hay además algún que otro retrato en pintura, destacando el conservado en la gran sala con cúpula de Centcelles (Tarragona, principios del s. V), en la zona por debajo de los mosaicos: una cabeza juvenil con grandes pendientes y un elaborado peinado recogido por una sarta de perlas[28], ornamento muy característico de la época bajoimperial utilizado por la más alta aristocracia, como podemos ver en los retratos monetales de diversos emperadores de los siglos IV-V. Aunque es imposible establecer la identidad de estas damas, responden bien a esa imagen de la señora de su casa y del personal a su servicio, siempre dentro del ámbito doméstico. El modelo se inculca desde la edad más temprana. La lauda sepulcral en mosaico de la niña italicense Antonia Vetia[29], que falleció a los 10 años en algún momento del siglo IV, la muestra vestida como una matrona y aunque a falta de la cabeza no podemos saber si llevaba o no joyas, está sentada en un sillón con respaldo, posible alusión a su origen social, según la

[27] *Vid.* CASTELO RUANO, R. y LÓPEZ PÉREZ, A. Mª. (2020), "*Dominae*: grandes propietarias de tierras en la Hispania romana", *Docendo discimus. Homenaje a la profesora Carmen Fernández Ochoa*, Anejos a *CuPAUAM* 4, Madrid, pp. 335-348, esp. 341 ss. y figs. 3-4.

[28] La primera descripción, en SCHLUNK, H. y HAUSCHILD, T. (1962), *Informe preliminar sobre los trabajos realizados en Centcelles, Excavaciones Arqueológicas en España* 18, Madrid, pp. 43-44. Breve referencia en ARBEITER, A. y KOROL, D. (1989), "El mosaico de la cúpula de Centcelles y el derrocamiento de Constante por Magnencio", *Butlletí Arqueològic* 10-11, pp. 202-203. No hemos localizado ningún estudio más detallado ni interpretaciones concretas acerca de esta figura.

[29] El mosaico, localizado en excavaciones de 1903, fue estudiado originalmente por PALOL SALELLAS, P. (1967), *Arqueología cristiana de la España romana*, Madrid, pp. 336-337. La más reciente lectura de la inscripción, poco legible por el estado de conservación y la escasa habilidad del artesano, es la de GÓMEZ PALLARÉS, J., "Epigrafía cristiana sobre mosaico de Hispania", *Analecta Malacitana Electrónica* 6 (http://www.anmal.uma.es/anmal/numero6/Pallares.htm#SE_1). (Consultada 3-9-2023). En ella el *cognomen* de la niña es leído como Vera y no Vetia, tal como se ha publicado tradicionalmente.

imagen de los propietarios de villas y sus esposas que acabamos de describir. Aunque no se indica de manera clara y evidente, es probable que fuese ya cristiana por la simbología asociada a las aves y el cuadrúpedo poco reconocible (¿un cordero?) que la rodean.

Fig. 2: Retrato de dama en la villa de La Olmeda (Pedrosa de la Vega, Palencia), pavimento del *oecus*. (Fuente: Valdivia en Wikimedia Commons, bajo licencia Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported)

Estas matronas formaban parte de esa aristocracia, ya más rural que urbana, propietaria de grandes posesiones territoriales[30], que procuraba mantener su estilo de vida tradicional. A mediados del s. VI, una de estas riquísimas *dominae* hispanas, cuyo nombre desconocemos, proporcionó a su marido Teudis fondos suficientes para reunir una tropa de 2.000 jinetes lanceros acorazados, una auténtica fuerza de élite, que le permitió a éste alcanzar el trono visigodo, ocupándolo entre 531-548. Debemos la noticia a Procopio de Cesarea (*B.G.* 1.12.50), quien menciona el elevado linaje de esta mujer y el prestigio

[30] Tal como lo describen GALLEGO FRANCO, H. (2005b), *op. cit.*; o CASTELO RUANO, R. y LÓPEZ PÉREZ, A. Mª., *op. cit.*

de su familia, hispana y no goda[31], pero no considera interesante ni necesario consignar su nombre. Todavía en algún momento de los ss. VI o VII una mujer de *Iliturgicola* (la actual Fuente Tójar), Iohanna, se definía como *domina* en su anillo-sello de plata hallado fuera de contexto en un entorno rural[32]. El simple hecho de poseer este anillo nos indica la riqueza y la capacidad de actuación de esta mujer, que sellaba con su propio nombre asuntos relativos seguramente a la gestión de sus propiedades.

A esas élites de raíz romana a las que debieron pertenecer Acantia, Fortuna o Iohanna se sumaron las de origen bárbaro, cuyas mujeres mostraban del mismo modo su posición social dominante. Eso parecen indicar los enterramientos de las llamadas "nueve princesas bárbaras de Mérida", otra antigua capital hispanorromana que, como *Corduba*, se transformaba progresivamente bajo el control de sus obispos y de poderes políticos inestables como el establecido por los suevos[33]. Un grupo de nueve enterramientos femeninos singulares, hallados en la necrópolis tardía del suburbio norte, contenía ricos adornos metálicos con abundantes paralelos en Europa Oriental, in-

[31] BARROSO CABRERA, R., CARROBLES SANTOS, J., MORÍN DE PABLOS, J. y SÁNCHEZ RAMOS, I. Mª. (2015), "Ciudad y territorio toledano ente la Antigüedad tardía y el reino visigodo: la construcción de una *Civitas regia* (ss. IV-VIII d.C.)", *Erytheia* 36, pp. 18 ss. analizan detenidamente a partir de los datos de Procopio las circunstancias de este matrimonio, las características de los soldados que el autor griego describe como *doriphoron* y proponen una relación entre la dinastía teodosiana, las grandes familias hispanorromanas del valle del Tajo y la posible pertenencia a una de ella de la dama en cuestión, lo que habría influido en la elección de Toledo como capital del reino visigodo por parte de Teudis. Este último argumento nos resulta excesivamente hipotético.

[32] LEIVA BRIONES, F., LEIVA FERNÁNDEZ, N. y LEIVA FERNÁNDEZ, J. N. (2005), "Letreros latinos procedentes de *Iliturgicola* (Fuente-Tójar, Córdoba) y de su territorio (*Conventus Astigitanus*)", *Antiquitas* 17, p. 80 nº 23. La inscripción, en *CIL* II^2/5, 266. No es el único caso, CASTELO RUANO, R. y LÓPEZ PÉREZ, A. Mª.,*op. cit.*, p. 339, citan varios ejemplos más de anillos-sello con nombres femeninos, aunque todos ellos fuera de la Bética.

[33] La bibliografía acerca de la evolución urbanística de la *Augusta Emerita* imperial a la *Emerita* visigoda es abundante. A título de ejemplo podemos citar, por su carácter de síntesis actualizada en fecha relativamente reciente, MATEOS CRUZ, P. (2018), "De capital de la *diócesis Hispaniarum* a sede temporal de la monarquía sueva. La transformación del urbanismo en *Augusta Emerita* durante los siglos IV y V", en Sánchez Ramos, I. y Mateos Cruz, P. (coords.), *Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía*, Mérida, pp. 127-154.

cluidas joyas de oro (diademas, pendientes, anillos, fíbulas, apliques para los vestidos) en algunos casos de diseños muy refinados, lo que indicaba su pertenencia a una clase social alta. Sus portadoras habían sido mujeres muy jóvenes, algunas niñas, y su enterramiento continuado, en una zona ya empleada desde mucho antes como cementerio por los emeritenses, indicaba una estancia relativamente prolongada de un grupo de origen foráneo, que trataba de asimilarse en cierta medida a las costumbres locales sin perder sus rasgos de identidad. Probablemente las fallecidas pertenecían a la corte sueva, instalada en la ciudad desde 439 d.C.[34], aunque su denominación en los medios y la bibliografía como "princesas" no implica su pertenencia a la familia real. Es de destacar la corta edad de algunas de las enterradas, porque demuestra que la ostentación de riqueza y posición no se limita a mujeres adultas, que pudieran desempeñar funciones específicas, sino que tiene más que ver con la conciencia de grupo y clase social.

En los extremos de la escala social

Evidentemente el estrato social del que venimos hablando sólo incluía a una minoría de la población femenina. Pero todavía por encima de estas aristócratas hubo algunas mujeres situadas en lo más alto de la jerarquía social, parientes directas de los gobernantes. Su influencia en la política y el desarrollo del poder pudo superar incluso la de algunas de las más poderosas emperatrices Julio-Claudias o Severas[35]. Entre ellas destacan especialmente las mujeres de la familia de Teodosio, una dinastía de origen hispano en la que podemos mencionar por su destacado papel a su primera esposa Flacila, quien fue elevada a la dignidad de Augusta como madre de los herederos imperiales; a su hija (de su segundo matrimonio con Gala) Gala Placidia, pieza clave en el juego diplomático entre romanos y godos, mediante su matrimonio primero con Ataúlfo y después con Constancio, lo que la

[34] Remitimos para más detalles a la publicación de HERAS MORA, F. J. y OLMEDO GRAGERA, A. B. (2018-2019), "Novedades en la necrópolis tardorromana de Mérida. Las princesas bárbaras", *Anas* 31-32, pp. 201-218.

[35] Es muy significativo el paralelismo ente Livia y Flacila, primera esposa de Teodosio, que establece SEIJO IBÁÑEZ, E. (2019a), "Flacila y Gala: el inicio de una nueva dinastía", *Faventia* 41, p. 56, aunque esta autora lo hace pensando más en el aspecto dinástico que en el puramente político.

reintegró a la más alta política de Roma y acabó convirtiéndola en madre de un futuro emperador del que ejerció como regente; o a su sobrina Serena, hispana de nacimiento como su tío y casada con el poderosísimo Estilicón, el general de origen vándalo que se convirtió en mano derecha de Teodosio, junto al cual fue tutora de los hijos del emperador, en particular de Honorio tras su ascenso al trono y la separación de las dos mitades del Imperio[36]. En el Imperio de Oriente, la figura de Teodora, la esposa de Justiniano, aparece como la más destacada y a la vez controvertida, ya desde su propia época. También tuvo un importante papel político su sobrina Sofía (Fig. 3), esposa y regente de Justino II, quien interviene en importantes decisiones como la destitución del general Narsés, la asociación al trono de un nuevo césar, Tiberio, y la designación del sucesor de éste[37]. En los reinos bárbaros brillaron con luz propia algunas reinas que ejercieron una fuerte influencia en sus respectivos esposos y sus gobiernos. Teodelinda, en el reino lombardo, ejerce al lado de sus dos sucesivos maridos una labor pacificadora y consolida el catolicismo como religión de los lombardos, actuando como mecenas y fundadora de iglesias y palacios[38]. En la Hispania visigoda sobresale Gosvinta, esposa primero

[36] *Vid.* el estudio de SANTOS YANGUAS, N. (2013), "Mujeres hispanas y poder en la corte del emperador Teodosio: la génesis de una dinastía", en Cid López, R. Mª. y García Fernández, E. B. (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Oviedo, vol. 2, pp. 639-661. También BUENACASA PÉREZ, C. (2021), "Poder y legitimación de las emperatrices teodosianas y su reflejo en la iconografía numismática", en Chiriatti, M. C. y Villegas Marín, R. (eds.), *Mujeres imperiales, mujeres reales. Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad tardía y Bizancio*, Leiden, pp. 115-131. Sobre el matrimonio de Serena con Estilicón y de su hermana con otro alto militar como medios de control sobre el ejército por parte de Teodosio, SEIJO IBÁÑEZ, E. (2019b), "La barbarización del ejército y de la corte oriental: el matrimonio de Serena y Estilicón", *Estudios Bizantinos* 7, pp. 1-15.

[37] Sobre Teodora, recientemente y en español, la sección II en el libro de CHIRIATTI, M. C. y VILLEGAS MARÍN, R. (eds.), *op. cit.*, con tres capítulos; uno de ellos deriva de CORTÉS ARRESE, M. (2021), *Las mil caras de Teodora de Bizancio*, Madrid. PÉREZ SÁNCHEZ, D. (2004), "Identidad nacional y modelos femeninos en la obra de Paulo Diácono: la imagen de la emperatriz Sofía", *Studia Historica. Historia Antigua* 22, pp. 161-177.

[38] PÉREZ SÁNCHEZ, D., *op. cit*. El elogio de Teodelinda en el autor lombardo Paulo Diácono tiene según este investigador un importante componente nacionalista y antibizantino: las "buenas" reinas lombardas son presentadas como opuestas a las "malas" emperatrices bizantinas como Sofía.

de Atanagildo, a quien proporciona el apoyo de su clan aristocrático de origen; y luego de Leovigildo –que busca exactamente lo mismo al contraer matrimonio con la reina viuda y propietaria del tesoro real–, tejiendo a la vez una trama de alianzas matrimoniales con el reino de Austrasia y participando (con un papel mal definido) en la rebelión de Hermenegildo y en otra posterior contra su hijastro Recaredo[39].

Fig. 3: Acuñación de Justino II y Sofía, Cartago, hacia 574-578. (Fuente: DrFO.Jr.Tn en Wikimedia Commons, cedida a dominio público)

¿Encajaban estas mujeres poderosas en el ideal femenino promovido de manera oficial en la Antigüedad Tardía? Sí y no, dependiendo de la faceta a la que se preste atención y de la intención política y religiosa de los autores que nos han transmitido las noticias sobre ellas, en su mayoría eclesiásticos. El papel oficial de la reina es el de cualquier mujer sea cual sea su posición social: el de esposa y madre,

[39] Sobre esta fascinante figura, VALVERDE CASTRO, Mª. R. (2008), "Mujeres 'viriles' en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta", *Studia Historica. Historia Medieval* XXVI, pp. 17-30. Más reciente, CASTILLO LOZANO, J. Á. (2019), "Gosvinta, de reina / reina-madre a tirana", en *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo, Antigüedad y Cristianismo* XXXIII-XXXIV, Murcia, pp. 131-144.

acentuado este último aspecto por la necesidad de proporcionar herederos legítimos y mantener vivos los derechos dinásticos. Las que consiguieron llevar adelante esa misión fueron elogiadas, las que fallaron en ese cometido, denostadas; esa diferencia la encontramos, por ejemplo, en el diferente tratamiento que da Hidacio a Gala Placidia, presentada como modelo de protección de los intereses del Imperio gracias a su papel de esposa imperial y madre-regente de emperador, frente a su nuera Eudoxia y las hijas de ésta, incapaces de mantener el poder de la dinastía[40]. El matrimonio es la base de un buen número de alianzas políticas y el papel de las mujeres en ellas se supone que debe ser pasivo, el de "prenda" de los acuerdos, ya sea a la hora de seleccionar una esposa para el rey o su heredero, o de enviar a las hijas a las cortes cercanas. De ahí también el interés de ciertos gobernantes llegados al trono de manera más o menos irregular, por emparentar con el rey anterior casándose con su viuda, utilizando el matrimonio como vía de legitimación. La mayor parte de las que hemos mencionado cumplieron esa función y algunas llegaron a crear auténticas dinastías y redes de influencia política de base femenina[41]. Fue el caso de Gosvinta, legitimadora de dos reyes visigodos (del primero, por su linaje y del segundo, por su condición de viuda del anterior), madre de dos hijas casadas con los reyes vecinos de Neustria y Austrasia, y abuela (a través de una de ellas) de la esposa de su hijastro Hermenegildo. De todas formas esa capacidad de actuación e iniciativa siempre fue vista con recelo.

Los factores político y religioso, estrechamente asociados, influyen también de manera directa en la imagen proyectada de las reinas tardoantiguas. Las distintas facciones cristianas convivían en un difícil equilibrio y la fe que profesaban los gobernantes, sus esposas y sus consejeros más cercanos alentaba corrientes políticas y grupos de apoyo cambiantes. Teniendo en cuenta, como decíamos más atrás, que la mayor parte de los escritores eran religiosos, no escatimaron los elogios a las princesas que compartían sus propios principios, en particular en la versión católica. La reina que funda iglesias, hace dona-

[40] GALLEGO FRANCO, H. (2004), *op. cit.*, pp. 210-212.
[41] PÉREZ SÁNCHEZ, D., *op. cit.*, p. 165 cita en ese sentido el trabajo de la investigadora británica J. HERRIN (2000), "The Imperial Feminine in Byzantium", *Past and Present* 169, pp. 3-35.

ciones a los pobres o incluso los atiende personalmente cumple a la perfección con el modelo teórico de mujer cristiana, además de favorecer a su pueblo. Además su religiosidad puede influir favorablemente en las decisiones de gobierno de su esposo, haciendo que redunden en beneficio de la Iglesia. Esta faceta, junto con la matrimonial-maternal, son las más resaltadas en los retratos literarios de personajes como Gala Placidia[42] o la lombarda Teodelinda. Otra cosa es su intervención directa en política, que les lleva a ejercer un poder considerado excesivo e impropio. Esta otra actividad es la que atrae las peores invectivas, entre las que sobresalen particularmente por su crudeza las de Procopio de Cesarea contra Teodora. La *Historia Secreta* del autor bizantino la retrata como una prostituta ambiciosa, autoritaria y cruel, manipuladora e instigadora de las malas acciones cometidas por su esposo, lo cual de paso proporciona abundante información sobre su enorme capacidad real de actuación en el ejercicio del poder[43]. Otras muchas esposas reales (y más aún las amantes) sufrieron semejante tratamiento denigratorio, donde los tópicos acerca de la debilidad de carácter frente a todo tipo de tentaciones, la lascivia o la vanidad que caracterizarían a las mujeres se mezclaban con las connotaciones negativas asociadas a las que seguían una corriente religiosa considerada herética, como la arriana Gosvinta o la monofisita y luego pelagiana Sofía. Todo ello les acarreó acusaciones de traiciones y perjuicios para sus maridos, arrastrados a las malas acciones o incluso muertos, y sus reinos, que acababan en manos enemigas, siendo tachadas de "mujeres viriles"[44]. Este calificativo tiene una doble lectura: la autonomía, la capacidad de decisión, la fuerza para ejercer el poder son cualidades asociadas a los hombres, la mujer capaz de ostentarlas es por su semejanza con ellos, lo que podría entenderse como elogioso en cierto sentido, visto que sólo en un hombre sería esperable encontrarlas[45]. A la

[42] GALLEGO FRANCO, H. (2004), *op. cit.*, 204: comentarios de Orosio acerca de Gala Placidia.

[43] *Vid.* LASALA NAVARRO, I. (2013), "Imagen pública y política de la emperatriz Teodora. Un estudio a partir de la obra de Procopio de Cesarea", *Gerión* 31, pp. 363-383.

[44] Ese es el término, utilizado por ejemplo por Paulo Diácono para describir el comportamiento de la emperatriz Sofía, que elige VALVERDE CASTRO, Mª. R., *op. cit.*, para titular su trabajo sobre la reina visigoda y la virgen Benedicta.

[45] Así parece entenderse el sentido con que Gregorio de Tours emplea *uiriliter* para describir la resistencia de Ingunda, la nieta merovingia de Gosvinta y esposa de

vez, las mujeres así rompen los cánones de comportamiento establecidos, lo cual merece todos los reproches y condenas.

En el otro extremo de la escala social se encontraban la mayor parte de las mujeres, precisamente aquellas de las que menos información disponemos, ente las cuales también se aprecian diferencias sociales y económicas. En las ciudades residían las familiares de artesanos, comerciantes, funcionarios de grado inferior, la antigua "plebe urbana" que, a diferencia de los aristócratas, había permanecido en ellas y contribuía en buena medida a su transformación, modificando y reutilizando calles, plazas y edificios. Gran parte de estas transformaciones consistían precisamente, como vemos en *Corduba*[46], en la conversión de templos y otros edificios públicos, pórticos y plazas en espacios domésticos, reconocibles en muchos casos por la presencia de hogares. Desconocemos totalmente las actividades de estas mujeres urbanas de época tardoantigua, más allá de su dedicación a la casa y la familia, que se da por supuesta y es fomentada por todas las normas civiles y religiosas. Durante la época altoimperial, las mujeres habían ejercido cierta variedad de oficios en el ámbito de la artesanía y el comercio[47]. Es muy probable que muchas continuaran haciéndolo y más adelante comentaremos algunos indicios indirectos, aunque los testimonios expresos se van haciendo cada vez más escasos y no van mucho más allá de principios del siglo IV, como el de la dálmata Aurelia Vernila que tenía el oficio de *plumbaria*, artesana-comerciante del plomo destinado a cañerías y reparaciones de fontanería[48]. Sin embargo su caso nos queda demasiado alejado como para servir de

Hermenegildo, a convertirse al arrianismo: referencias en VALVERDE CASTRO, Mª. R., *op. cit.*, p. 44. La referencia que hace Orosio sobre el carácter varonil de ciertas heroínas antiguas apunta en el mismo sentido, reflejando la ambivalencia del calificativo, como pone de manifiesto GALLEGO FRANCO, H. (2004), *op. cit.*, pp. 204-205.

[46]*Vid*. RUIZ BUENO, M. D., *op. cit.*, pp. 159-161.

[47] Remitimos a los trabajos de MEDINA QUINTANA, S. (2014), *Mujeres y economía en la Hispania romana: oficios, riqueza y promoción social*, Gijón; *EAD.* (2017), "El trabajo de las mujeres en la Roma antigua. Reflexiones sobre género y economía", *Dialogues d'Histoire Ancienne* 43.2, pp. 153-176.

[48]*CIL* III 2117, ORDÓÑEZ AGULLA, S. (2023), "119. Aurelia Vernila", *250 mujeres de la Antigua Roma*, exposición virtual accesible en https://grupo.us.es/conditio feminae/index.php/2022/03/31/199-aurelia-vernila/ (consultado 4-9-2023).

orientación respecto a las cordubenses, para las que no tenemos ninguna indicación comparable ni en esta época ni en las anteriores.

A estos grupos pudieron pertenecer las mujeres sin calificativos aristocráticos identificadas en la epigrafía funeraria de *Corduba*. Apenas sabemos nada de ellas más allá de su nombre en pocos casos, su religión cristiana, su edad en el momento de la muerte y la fecha en que se produjo la misma, por el estado fragmentario de la mayor parte de estos epígrafes que se escalonan desde finales del siglo IV hasta el siglo VII. En algunos casos, es tan sólo la terminación de una fórmula conocida la que nos da la pista de que se trata de un epitafio femenino. Es lo que ocurre en el más temprano, que corresponde a fines del siglo IV – inicios del siglo V y en él se lee únicamente *[---] vixitann(os) / [--- r]ecepta / [in pace ---]II[---]* (*CIL* II^2/7 671). A finales del siglo V se fecha el de Porpuria, de 40 años y 8 meses, fallecida el 20 de abril de 485 d.C. (*CIL* II^2/7, 654). Tenemos que irnos ya a un siglo después o incluso a principios del siglo VII para encontrar a Casiana, de 70 años (*CIL* II^2/7, 648), y a otras dos mujeres anónimas: una que falleció en un mes de febrero a los 50 años (*CIL* II^2/7, 659, el texto se conserva relativamente completo pero de su nombre sólo queda la –a final) y otra de la que no tenemos más dato que su condición de *[fam]ula [Dei]* (*CIL* II^2/7 667). A lo largo del siglo VII vivieron [---]nda, de edad y fecha de fallecimiento desconocidas (*CIL* II^2/7, 664); una mujer que al parecer llegó hasta los 90 años (*CIL* II^2/7, 665) y otra anónima *famula [Dei]* (*CIL* II^2/7, 668). La mayor parte de estas lápidas están descontextualizadas desde antiguo, por lo que no podemos asociarlas a ninguna necrópolis o enterramiento concreto. Otras son fruto de hallazgos más o menos casuales o en excavaciones antiguas mal documentadas, aunque podemos ubicarlas en áreas de necrópolis. Es el caso de Casiana y la última *famula Dei* citada, ambas provenientes del Cortijo de Chinales, o la anciana de 90 años que se localizó en la necrópolis del Camino Viejo de Almodóvar, en la amplia zona funeraria que se extiende al oeste de la ciudad, quizás asociadas a un posible edificio cultual, como es ya habitual en este periodo[49]. Se trata de la necrópolis con más epigrafía cristiana de la ciudad.

[49] *Vid.* SÁNCHEZ RAMOS, I. (2007), "La cristianización de las necrópolis de Corduba. Fuentes escritas y testimonios arqueológicos", *Archivo Español de Arqueología* 80, pp. 197-198.

Los pocos nombres conservados son de diferente origen: latino el de Casiana, quizás también el de Porpuria, aunque éste podría interpretarse como una deformación de Porphyria y por tanto griego[50]; probablemente germánico por su terminación el de [---]nda. Esa variedad reflejaría la composición de la comunidad urbana, donde en el s. VII las gentes de este último origen ya no eran propiamente unos recién llegados, aunque predominase la población hispanorromana. H. Gallego comprueba que la incidencia de los nombres femeninos germánicos es muy escasa en comparación con los latinos, sobre todo en los siglos V-VI, pero en el VII se extienden a un número mayor de mujeres por mayor familiaridad con ellos, sobre todo entre población rural de nivel modesto[51], aunque aquí hablamos de una habitante de la ciudad. El aspecto de los pocos epitafios conservados podría hacer pensar en un nivel social modesto, si no fuera porque los de las *inlustres* y *honestae feminae* antes mencionadas tienen las mismas características materiales y formales. De hecho, Gallego[52] relaciona el mantenimiento del "hábito epigráfico" con las élites de ascendencia hispanorromana y con gentes de un cierto nivel económico, aunque probablemente quedaría dentro del alcance de esas mujeres de clase mediabaja urbana a las que nos referíamos más atrás, como había ocurrido en épocas anteriores. En cualquier caso, son grandes las diferencias entre estas simples lápidas, mal paginadas y sin más decoración que un pequeño crismón o una cruz de trazos básicos, y la rica epigrafía funeraria altoimperial, sobre todo la relacionada con mujeres de élite.

[50] La antroponimia griega se había relacionado tradicionalmente –aunque esa idea está siendo cuestionada en tiempos más recientes- con los sectores serviles de la población romana, esclavos y libertos traídos a la capital y a la parte occidental del Imperio Romano desde muy diversos puntos, aunque gran parte de ellos precisamente de un Mediterráneo oriental muy helenizado. El afianzamiento del cristianismo aportó además la costumbre de imponer nombres del repertorio bíblico, por tanto de origen hebreo o arameo pero también algunos griegos por la temprana helenización de esa zona, y de santos que despertaban gran devoción, muchos de ellos de nuevo con nombre griego. Esto es lo que constata GALLEGO FRANCO, H. (2007), "Algunas reflexiones en torno al aspecto étnico-cultural en la onomástica femenina de las fuentes epigráficas de la Hispania tardoantigua", *Hispania Antiqua* XXXI, p. 213.

[51] GALLEGO FRANCO, H. (2007), *op. cit.*, pp. 215-217.

[52] GALLEGO FRANCO, H. (2007), *op. cit.*, p. 218.

En el campo, el equivalente de la población "media-baja" urbana serían los colonos de las grandes propiedades aristocráticas y también entre ellos podemos constatar la presencia de mujeres, aunque no en el entorno de *Corduba*. En este caso la fuente de información es sobre todo iconográfica. Los mosaicos de las villas tardorromanas no solo muestran las actividades de los *domini* y sus esposas. Muchas de las escenas corresponden a las faenas del campo y en ellas podemos ver a mujeres campesinas, aunque no es fácil determinar si son colonas o esclavas[53]. Ya las encontrábamos en pavimentos altoimperiales como los de la villa de Dar Buc Ammera (Zliten, Libia), donde aparecen cavando un huerto, cuidando el ganado e incluso dirigiendo a los trabajadores[54]. En la casa del *Dominus Iulius*, hombres y mujeres se acercan a los dueños para presentarles los frutos del campo, aunque otras mujeres aparecen atendiendo a la *domina* en su adorno personal y pueden identificarse con esclavas que desempeñan oficios considerados más propiamente femeninos. En Piazza Armerina dos trabajadoras elaboran guirnaldas con flores, en el pavimento de una de las habitaciones privadas (Fig. 4). En otra villa norteafricana, la de Tabarka (Túnez), un mosaico de principios del s. V con representaciones de mansiones campestres muestra a una mujer hilando y aunque ésta es una de las tópicas labores de la matrona ideal, su sencillo vestido, idéntico al de las campesinas del *Dominus Iulius*, hace pensar más bien en una trabajadora de la villa que en su propietaria. Campesinas y esclavas domésticas visten túnicas con franjas de colores, sin ningún tipo de joya o adorno personal y con peinados igualmente simples, en contraste con los de la señora. La hilandera de la villa de Tabarka lleva el cabello recogido en un pañuelo o toca, como la que dirige a las campesinas de Zliten. Con todo lo que estas escenas tienen de estereotipado, no dejan de sugerir una visión más variada y mostrar más tipos de mujer de los que las fuentes escritas, sean literarias o epigráficas,

[53] NEIRA JIMÉNEZ Mª L., *op. cit.*, pp. 84-85, con los ejemplos que comentamos a continuación.

[54] El conjunto de mosaicos de esta villa fue estudiado por primera vez por su descubridor, AURIGEMMA, S. (1926), *I mosaici di Zliten*, Roma. La fama del pavimento con escenas gladiatorias ha opacado completamente los interesantes mosaicos con faenas agrícolas. Referencia al que muestra a un grupo de mujeres que trabajan en un huerto mientras los niños juegan a su alrededor en FARRAR, L. (1998), *Ancient Roman Gardens*, Gloucestershire, p. 12.

nos proponen. Sin embargo, no deja de ser significativo que en su mayoría respondan a los roles de género más consolidados, cada una dentro de su grupo social: la mujer de alto estatus, como esposa, dedicada a su cuidado personal; la trabajadora, realizando tareas "femeninas" como el adorno de la dueña y el tejido, la labor femenina por excelencia en el ámbito doméstico. Las trabajadoras del campo, minoritarias en las representaciones, eran en todo caso una realidad asumida desde muy antiguo en el mundo romano, donde la figura de la *villica* siempre había gozado de una posición clave en el funcionamiento de la villa[55]. Podemos imaginar perfectamente escenas como estas en las villas del *ager cordubensis*.

Fig. 4: Villa del Casale de Piazza Armerina (Sicilia), dos jóvenes haciendo guirnaldas de rosas en el "Cubículo de los Músicos". (Fuente: Colsu en Wikimedia Commons, bajo licencia Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International)

[55] Las funciones de la *villica* y su papel en el funcionamiento de las propiedades rústicas son desarrollados por CAÑIZAR PALACIOS, J. L. (2012), "*Domina* y *vilica*: espacio vital femenino en el *De Agricultura* catoniano", *Habis* 43, pp. 83-99, especialmente en el punto 3.1.1, pp. 88 ss.

Aún quedaban otras muchas mujeres por debajo de estas categorías, si bien no nos han dejado evidencias comparables. En los autores de la época encontramos referencias a mujeres pobres, bien por haber quedado viudas o por padecer alguna enfermedad o defecto físico que les impide trabajar, lo que constituye una referencia indirecta a la realidad del trabajo femenino. En este sentido, es interesante señalar que cuando se habla de mujeres enfermas de condición humilde, son descritas como "lisiadas", portadoras de problemas físicos incapacitantes para trabajar y por tanto empobrecedores, mientras las mujeres ricas de cuyas enfermedades se habla están "endemoniadas", padecimientos mentales que no afectan a su posición socioeconómica ya que esta no depende de su trabajo[56]. Las mujeres empobrecidas por viudez o enfermedad eran atendidas por la Iglesia, práctica ésta de la atención a pobres y enfermos expresamente recogida, por ejemplo, en las reglas monásticas de comunidades tanto femeninas como masculinas y alentada desde los obispados, que fomentaban las donaciones de sus devotos más ricos y establecían fundaciones al efecto[57]. Quizás en *Corduba* pudo existir algo semejante en el complejo religioso de Cercadilla, según la frecuencia de graves patologías como la lepra y el raquitismo entre quienes se enterraron en la necrópolis asociada[58]. La existencia de grandes masas de pobres en las ciudades y en el campo era una realidad incontestable en la Antigüedad Tardía, que las normas legales

[56] GALLEGO FRANCO, H. (2013): "Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la Hispania tardoantigua", en González Salinero, R. (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, p. 91.

[57] El ejercicio de la caridad, norma imprescindible de la vida cristiana, fue una preocupación constante de la iglesia y tema recurrente en los concilios tardoantiguos, como ponía de manifiesto en sus primeros capítulos la obra ya clásica de MOLLAT, M. (1998), *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media: Estudio social*, México (ed. or. francesa París, 1978). FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (2001-2002), "Poder, pobreza y sociedad en la antigüedad tardía", *Tiempo y Espacio* 11-12, pp. 52-55 traza un cuadro mucho menos amable de la vinculación establecida entre los obispos y los pobres a los que socorrían y defendían, quienes llegaban a convertirse en auténticas clientelas al servicio de los intereses de estos nuevos patronos, incluida su actuación como milicias privadas contra rivales en el poder, fuesen autoridades civiles u otros religiosos.

[58] HIDALGO PRIETO, R. (2022), "Cercadilla cristiana", en *Cambio de era…*, *op. cit.*, p. 176.

no eran capaces de controlar[59], y de ellos, las mujeres llevaban la peor parte.

La atención caritativa encaminada a aliviar la pobreza no beneficiaba en cambio a las marginadas por conductas sexuales irregulares, como adúlteras y concubinas, especialmente si éstas lo eran de clérigos. La legislación civil y sobre todo la religiosa, en su llamamiento a la castidad como norma de conducta, condenaban severamente estas prácticas por parte de las mujeres, aunque el concubinato era en numerosas ocasiones resultado de una necesidad económica, o imposición de un hombre en situación de dominio respecto a una mujer dependiente, por ejemplo una esclava o liberta. Las adúlteras podían ser, en ciertas circunstancias, incluso ejecutadas por su propio marido y las concubinas merecían todo el rechazo, aunque la práctica en sí era tolerada socialmente. En el último escalón estaban las prostitutas, paradigma de la degradación moral en todos los escritos de la Antigüedad Tardía, con independencia de que los motivos que empujaban a las mujeres a esta situación generalmente estaban más relacionados con la miseria que con el vicio[60]. Las leyes de Justiniano recogen la condena a los proxenetas, que recurrían a engaños y condiciones de sometimiento muy semejantes a los de la trata de blancas contemporánea[61]. Sin embargo esto no cambiaba la consideración social de aquellas desgraciadas, cuya situación empeoraba al llegar a la madurez[62]. La situación de condena y penitencia pública, incluso después

[59] *Vid.* la aportación de ESCRIBANO PAÑO, Mª. V. (2022), "Los pobres y los empobrecidos en el discurso legislativo de Constantino a Teodosio II", en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., *La pobreza en el mundo antiguo*, Col. Instrumenta 81, Barcelona, pp. 183-201.

[60] GALLEGO FRANCO, H. (2013), *op. cit.*, analiza estas diferentes situaciones y todo lo que conllevan desde el punto de vista de la marginación social: concubinas, pp. 96-97; prostitutas, pp. 98-100; adúlteras, pp. 100 ss. La autora resalta que esa normativa era mucho más laxa cuando se aplicaba a los varones.

[61] Vid. RODRÍGUEZ LÓPEZ, R. (2018), "Trata de blancas y redes de prostitución forzosa", en Bravo Bosch, Mª. J., Valmaña Ochaíta, A. y Rodríguez López, R. (eds.), *No tan lejano. Una visión de la mujer romana a través de temas de actualidad*, Valencia, pp. 263-297.

[62] Así lo muestra el trabajo de CID LÓPEZ, R. Mª. (2022), "*Vetulae et meretrices*: pobreza, marginación social y género en la Roma antigua", en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., *La pobreza…*, *op. cit.*, pp. 165-182, a partir de la historia de una anciana que prostituye a su hija en el Egipto de mediados del siglo IV.

de cumplida, marcaba la reputación de las mujeres afectadas para toda su vida.

Un nuevo tipo de mujer cristiana: la consagrada

Una nueva figura femenina surge a partir de la expansión del cristianismo: mujeres que abandonan la vida mundana y se desprenden de sus bienes, para vivir consagradas a Dios en el ascetismo y la castidad absoluta. Cuando se trataba de mujeres ricas, este desprendimiento se materializaba en cuantiosos donativos para los pobres y para el obispado, una reconversión de la práctica tradicional del evergetismo, que había permitido descollar a tantas mujeres de la época altoimperial en sus respectivas comunidades. Su plasmación material era la construcción de iglesias, la financiación de comunidades religiosas, la fundación de hospitales para pobres y enfermos en los que con frecuencia desempeñaban personalmente las tareas de atención. El deseo de reconocimiento (y su obtención en forma de alabanzas públicas y extensión de su fama) era comparable en gran parte de los casos, aunque teóricamente su justificación era el servicio a los más humildes[63].

La consagración a la espiritualidad podía hacerse de diversas formas. Algunas permanecieron en sus casas practicando el ascetismo solas o con otras mujeres de su familia, aunque el retiro privado fue perdiendo fuerza progresivamente frente al comunitario, ya que en buena medida escapaba al control de la autoridad eclesiástica. De hecho, en algunos casos esa privacidad fue aprovechada por los religiosos más heterodoxos en sus propuestas, que eran recibidos y patrocinados por estas damas –así ocurrió, por ejemplo, con las protectoras de Donato o de Prisciliano–, a la vez que la importancia adquirida por estas benefactoras era desprestigiada precisamente por el carácter herético de sus protegidos[64]. Fueron muchas menos las que se retiraron a lugares aislados a imitación de los eremitas masculinos, práctica

[63] Sobre este fenómeno y sus paralelismos con el evergetismo pagano, GALLEGO FRANCO, H. (2011), "Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)", *Arenal* 18.2, pp. 335-368; PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. (2011), "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo", *Arenal* 18.2, pp. 309-334.

[64] Así lo resalta PEDREGAL RODRÍGUEZ, A., *op. cit.*, p. 321, sobre casos un poco anteriores al periodo que presentamos aquí.

que se dio con más frecuencia en el Mediterráneo Oriental y norte de África: las conocidas como "Madres" o "Ammas del Desierto", que en muchos casos acabaron organizándose en comunidades al frente de las cuales estaban mujeres de fuerte personalidad como María, la hermana de Pacomio el gran regulador de los eremitas de la Tebaida, o Sinclética de Alejandría[65]. Lo más frecuente fue agruparse en torno a una asceta que servía como modelo ejemplar y foco de atracción, o se convertía a esta vida junto con todas las mujeres de su familia, siervas incluidas, creando así un grupo numeroso desde su inicio. Este es el origen de las comunidades monásticas[66], que se organizaban en una vivienda particular ofrecida por la impulsora del grupo o en un lugar construido a sus expensas, o acondicionado por la Iglesia. Normalmente se mantenían por la fortuna personal de sus fundadoras, encontrándose en dificultades cuando estos bienes se acababan y debían recurrir a otras instancias para su mantenimiento. Más aún, es probable que muchas mujeres se viesen empujadas a la vida religiosa por necesidad económica, suponiendo en ese sentido una carga para la comunidad. Con el paso del tiempo y la proliferación de estas congregaciones, comenzaron a elaborarse reglas para su funcionamiento, de las cuales la única específicamente pensada para mujeres es la de Leandro de Sevilla, dirigida a su hermana Florentina[67]. Algunos de estos cenobios se convirtieron en centros de intelectualidad en contacto con otros estudiosos, mujeres y hombres (en este caso de manera preferentemente epistolar), siendo abundante la correspondencia con-

[65] Un estudio muy completo sobre este fenómeno es el de ALBARRÁN MARTÍNEZ, Mª. J. (2011), *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo*, Barcelona.

[66] Sobre el desarrollo de este proceso puede verse MARCOS, M. (2001), "Los orígenes el ascetismo y el monacato en Hispania", en Teja, R. y Santos Yanguas, J. (eds.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz* (1996), Vitoria, pp. 201-233. Más centrado en la etapa medieval, pero con un capítulo introductorio sobre los orígenes, GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. y TEJA, R. (dirs.) (2017), *Mujeres en silencio: El monacato femenino en la España medieval*, Aguilar de Campoo.

[67] *Libellus de institutione virginum*. El equivalente eran las reglas monásticas masculinas, siendo las más tempranas la del hermano de ambos, Isidoro de Sevilla, y la de Fructuoso de Braga, que también se aplicó a monasterios femeninos creados bajo su dirección. Las tres se encuentran editadas en CAMPOS, J. y ROCA, I. (ed.) (1971), *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, Madrid.

servada entre diversos Padres de la Iglesia y otros líderes espirituales, y las mujeres que buscaban sus conocimientos y orientación. En efecto, uno de los principales motivos aducidos para retirarse del mundo era la necesidad de profundizar en la espiritualidad conociendo mejor las Sagradas Escrituras y sus interpretaciones, bajo la guía y tutela de un sacerdote que ejercía como "padre espiritual", frecuentemente el obispo, un monje o un asceta con fama de santidad. En el plano práctico, para evitar la presencia de hombres en la comunidad –aunque el monasterio tenía que estar supervisado por un *praepositus virginum*– eran las propias mujeres las que se encargaban de las lecturas en los oficios religiosos cotidianos. El resultado fue un nivel educativo y cultural superior a la media[68].

Entre las consagradas las había casadas, que se comprometían a convivir castamente con sus maridos después de haberse desprendido de todos sus bienes. Hay muchos y conocidos ejemplos de esta práctica en todo el antiguo Imperio Romano ya desde sus últimos siglos, entre ellos hispanas muy destacadas de origen aristocrático, como Terasia la esposa de Paulino de Nola o Melania la Mayor, cuyo ejemplo siguió después su nieta Melania la Joven (Fig. 5). El resultado podía ser la creación de dos comunidades paralelas, una masculina y otra femenina, en torno a los miembros de la pareja. La epigrafía del entorno cordubense menciona a algunas "siervas de Dios" casadas. En una inscripción procedente de Villanueva de Córdoba (*CIL* II^2/7, 779), una *famula (¿Dei / Christi?)* llamada Basilia hace alusión a su *coniugali societate*, lo que evidencia que estaba casada. Columba, otra *famula Christi* que falleció en Espiel (*CIL* II^2/7, 705), es calificada como *uxor bona dulcis*, esposa buena y dulce. Ninguna de las dos alude al modo de convivencia con su marido. A falta de indicios más explícitos, en ambos casos es más probable que la fórmula se refiera simplemente a las creencias de las matronas, como explicaremos más adelante, que a su consagración.

Otras muchas eran viudas, una "solución vital" muy recomendada para éstas ya que les permitía guardar eterna fidelidad a la memoria de sus maridos y mantener la siempre recomendada castidad, estando los

[68]Una revisión sobre las mujeres intelectuales en el cristianismo tardoantiguo, en MARTÍNEZ MAZA, C. (2015), "Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardoantiguo", *Revista de Historiografía* 22, pp. 83-100, especialmente 93 ss.

Fig. 5: Melania la Joven representada en el *Menologion* de Basilio II, hacia el año 1000. (Fuente: Wikimedia Commons, imagen de dominio público)

segundos matrimonios permitidos, pero peor considerados desde el punto de vista eclesiástico e incluso social y jurídico. Aparte los problemas de las casadas en segundas nupcias relativos a la gestión del patrimonio (sobre todo el de origen paterno) a preservar para los hijos del primer matrimonio[69], vemos aquí claras reminiscencias del prestigioso modelo romano de la *univira*, la matrona casada con un único marido[70]. La viuda consagrada dejaba sus bienes a sus hijos y en caso de no haberlos, podía disponer de ellos para entregarlos a la Iglesia, en cualquiera de las formas antes comentadas. Sin embargo, la mejor expresión de ese ideal de perfección que consistía en la total abstinen-

[69] GALLEGO FRANCO, H. (2009), *op. cit.*, pp. 297-298, 302-303, 305 ss.

[70] MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, Mª. T. (2011), "Mujeres religiosas en la Hispania cristiana y visigoda: de la '*virgo*' a la '*univira*'", en Martínez Gázquez, J., De la Cruz Palma, O. y Ferrero Hernández, C. (eds.), *Estudios del latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico* (Barcelona, 2009), Florencia, pp. 95-107, sobre vírgenes y viudas. El término *univira* todavía se encuentra en un epitafio cristiano de fines del siglo IV, hallado en Mataró (*IRC* I, 123).

cia sexual eran las vírgenes, que podían dedicar su vida a Dios desde muy niñas, por voluntad propia[71] o de sus padres, bien practicando el ascetismo de manera individual o bien agrupadas en monasterios. Viudas y vírgenes consagradas pasaron a convertirse en auténticas categorías dentro de la Iglesia, *ordo viduarum* y *ordo virginum*, con tareas específicas como acompañar y formar a las catecúmenas, produciéndose cierta confusión entre las funciones de las viudas como *ordo* y las diaconisas. Durante los siglos IV y V, la diaconisa era un cargo eclesiástico de nivel secundario, que recaía en una mujer preferentemente viuda, mayor de 60 años (rebajados posteriormente a 40), que era ordenada por el obispo y ejercía diversas actividades como auxiliar a los diáconos masculinos, recibir y colocar a las mujeres cuando asistían a las reuniones y ceremonias, actuar como intermediarias entre las feligresas y el obispo o el sacerdote, asistir a las viudas y enfermas, así como instruir a las catecúmenas para el bautismo[72]. El cargo era compatible con la dirección de un monasterio y algunas de ellas, como la famosa Olimpia[73], amiga de Juan Crisóstomo, ejercían una gran influencia social. Sin embargo las diaconisas fueron progresivamente relegadas hasta desaparecer, siendo muchas más las noticias respecto a su existencia y funciones para el Imperio de Oriente que para el occidental.

Se ha discutido ampliamente si la condición de consagrada suponía una cierta "liberación" y autonomía para las mujeres, frente al sometimiento de las hijas a sus padres y las casadas a sus maridos. Los

[71] En la literatura hagiográfica y ejemplarizante de la Hispania tardoantigua y visigoda podemos encontrar diversos ejemplos de jóvenes que renuncian al matrimonio para dedicarse a la religión, incluso ante la oposición de su familia: Cerasia y su hermana, evangelizadoras de los *barbari* de *Gallaecia* (GALLEGO FRANCO, H. (2011), *op. cit.*, pp. 342, 352); Benedicta, discípula de Fructuoso de Braga que consigue convencer de su decisión al juez enviado por su prometido ante el incumplimiento de su promesa matrimonial (VALVERDE CASTRO, Mª. R., *op. cit.*, pp. 30 ss.) y muchas otras.

[72] TORRES, J. (2010), "*Mulieres diaconissae*: Ejemplos paradigmáticos en la Iglesia Oriental de los ss. IV-V", *Studia Ephemerides Augustinianum*, pp. 625-638; MARTÍNEZ MAZA, C. (2021), "La presencia invisible de las diaconisas en el Occidente tardoantiguo", en Pavón, P. (ed.), *Conditio feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*, Roma, pp. 743-766.

[73] Sobre su vida, RIBAS REBEQUE, F. (2018): *Santa Olimpia, noble cristiana y diaconisa*, Barcelona.

partidarios de esta idea resaltan la autonomía de decisiones como la de donar las riquezas a la iglesia y a la caridad, una decisión que se basa en las mayores posibilidades de contar con un patrimonio propio y disponer libremente de él, especialmente en el caso de las viudas sin hijos, aunque estas posibilidades afectan tanto a las viudas que deciden consagrarse a la religión como a las que no lo hacen[74]. Otro aspecto es la posibilidad de adquirir una mayor formación, enseñar a sus discípulas (muy excepcionalmente a hombres) y atender consultas de otros estudiosos[75]. Varias de estas mujeres cultas y ricas –seguían disponiendo de bienes incluso después de haber dedicado su vida a la religión– emprendieron largos viajes de peregrinación que a veces se convertían en instalación definitiva en Tierra Santa, como ocurrió en el caso de Melania la Mayor y su nieta Melania la Joven, fundadoras de un nutrido monasterio en Jerusalén en la segunda mitad del siglo IV[76]. Otras prolongaron ese viaje extendiéndolo a una gran cantidad de lugares, como la galaica Egeria[77]. Esta dama hispana viajó a finales del s. IV dejando un detallado relato de su peregrinación: desde el norte de la península ibérica hasta Constantinopla, de ahí a Tierra Santa, luego a Egipto donde visitó Alejandría y Tebas, de vuelta por el Sinaí hacia Siria y las últimas noticias recogen la intención de volver a Constantinopla. Su relato, en forma de cartas, la muestra como una mujer de gran fortuna y muy respetada, según el recibimiento que se le da en los lugares que visita o su utilización de instalaciones públicas en las etapas del viaje, como también hicieron en su momento las Me-

[74] Remitimos de nuevo a GALLEGO FRANCO, H. (2009), *op. cit.*, por su completo análisis del patrimonio económico femenino, en particular el que quedaba en manos de las viudas.

[75] *Vid.* en MARTÍNEZ MAZA, C. (2015), *op. cit.*, pp. 89-90 una serie de autores y trabajos que han reivindicado la actividad intelectual de algunas destacadas cristianas.

[76] Para la vida y obra de ambas Melanias, BOOTH, A. D. (1983), "Quelques dates hagiographiques: Mélaniel' Ancienne, Saint Martin, Mélanie la Jeune", *Phoenix* 37.2, pp. 144-151.

[77] La más completa edición en español del *Itinerario* de Egeria es la publicada en la Biblioteca de Autores Cristianos por ARCE, A. (2010), *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid (reimp.). Su figura ha dado lugar a gran cantidad de estudios, entre los que destacamos los presentados en el congreso internacional sobre su figura celebrado en 1987: VV.AA. (1990*), Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus 6., 3)*, Arezzo.

lanias[78]. Las cartas van dirigidas a su "hermanas", lo que da pie a pensar que vivía en una comunidad femenina. Egeria es además una de las escasísimas voces femeninas en primera persona que conservamos de la Antigüedad en general y la época tardía en particular. Esta libertad de movimientos ya se observaba en las cristianas primitivas, que acudían solas –especialmente si el resto de sus familiares continuaban siendo paganos– a las celebraciones religiosas, vigilias nocturnas incluidas; a las tumbas de los mártires, a las cárceles donde sufrían cautiverio sus compañeros de religión, lo que por otra parte, les acarreaba el descrédito entre sus convecinos paganos[79]. Sin embargo los largos viajes estuvieron sólo al alcance de unas pocas, siendo mucho más habitual acudir en busca de orientación espiritual a hombres santos o a comunidades religiosas de un entorno más o menos cercano. Los detractores de esta propuesta de liberación y autonomía para las religiosas resaltan que siempre hubo una autoridad masculina por encima de ellas, fuese obispo, abad o guía espiritual; que el ejercicio de cargos religiosos les fue progresivamente vedado; y que su capacidad de liderazgo se vio restringida a las comunidades femeninas y aun dentro de estas, referida siempre a la de un supervisor varón; en definitiva, que la Iglesia ya institucionalizada del Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía lo que hizo fue adaptar y consolidar el modelo tradicional de dominio masculino. Las continuas exhortaciones a la humildad, la modestia y el silencio como formas de perfección mantuvieron las capacidades y los conocimientos de estas mujeres bajo el más estricto control[80].

En la epigrafía cordubense tardoantigua es posible identificar a algunas de estas consagradas a Dios, a partir de la terminología em-

[78] MENTXAKA, R. (2023), "Mujeres cristianas peregrinas y el uso del *cursus publicus* en el Bajo Imperio", *Revista Internacional de Derecho Romano* 30, pp. 289-343, edición *on line* accesible en https://reunido.uniovi.es/index.php/ridrom(consultado 8-9-2023).

[79] MARTÍNEZ MAZA, C. (2017), *op. cit.*, p. 259.

[80]VALVERDE CASTRO, Mª. R., *op. cit.*, pp. 39-40, citando trabajos de A. Pedregal, señala el contrasentido de una formación elevada, que sin embargo debía reservarse para una misma ante la exigencia de modestia y silencio, especialmente ante los hombres. MARTÍNEZ MAZA, C. (2015), *op. cit.*, pp. 95 ss. hace referencia al auge de la postura más crítica en las tendencias de investigación más recientes. En general, no específicamente referido a la situación de las mujeres, FERNÁNDEZ UBIÑA, J., QUIROGA PUERTAS, A. J. y UBRIC RABANEDA, P. (coords.) (2015), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada.

pleada en sus inscripciones. Excepto Victoria, algo más temprana y vinculada a los modelos formularios altoimperiales, todas ellas se manifiestan como devotas cristianas, utilizando en su mayoría la popular fórmula *famula Dei / Christi*, "sierva de Dios / de Cristo", esta segunda invocación a partir de fines del siglo V sustituyendo a la primera[81]. Sin embargo esto no significa que todas ellas estuviesen dedicadas a la vida religiosa, una cuestión de interpretación controvertida por falta de datos. En general, el uso de esta fórmula (y de su equivalente masculino) se ha relacionado con gentes de élite, sobre todo vinculadas al mundo eclesiástico, que enmascaran en estas expresiones de humildad su posición privilegiada. Pero frente a los partidarios de entender que se trata de una alusión directa a su dedicación religiosa[82], otros especialistas en epigrafía cristiana consideran que la fórmula *famulus / a Dei* (o *Christi*) es una simple expresión de creencias, contando con terminología específica para indicar la consagración, especialmente cuando se trata de vírgenes[83]: *Deo dicata*, *Deo vota*, referencias a la virginidad (*virgo*, *puella*) y a la pureza (*intaminata* como la hispalense Marturia, *ICERV* 107; *inmaculata* como Victuria, de Alange, *ICERV* 54; *innocens virgo* como Cypriana, también de *Hispalis*, *CILA* II.1 144). En menos ocasiones vemos menciones explícitas a la vida consagrada (*virgo sacra* y similares) o en una comunidad religiosa. Así, una lápida de Medina Sidonia (*ICERV* 286) recoge el epitafio de Servanda, que vivió en un monasterio de vírgenes consagradas (*cenobio cum virginibus sacris*), como ella misma. ¿Estaban las siervas de Cris-

[81] Así lo afirma DEL HOYO CALLEJA, J. (2016), "Fórmulas singulares en la epigrafía cristiana de la Bética occidental", en Carbonell Manils, J. y Gimeno Pascual, H. (eds.), *A Baete ad fluvium Anam: Cultura epigráfica en la Bética occidental y territorios fronterizos. Homenaje al profesor José Luis Moralejo Álvarez*, Alcalá de Henares, p. 52, siguiendo la opinión de VIVES, J., *op. cit.*

[82] Por ejemplo ORDÓÑEZ AGULLA, S. (2013), "Inscripción cristiana de Villaverde del Río (Sevilla)", *Spal* 13, p. 212, citando a HANDLEY, M. A. (2003), *Death, society and culture: Inscriptions and epitaphs in Gaul and Spain, AD 300-750*, Oxford, para quien las menciones femeninas se referirían inequívocamente a monjas.

[83] MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, Mª. T., *op. cit.*, con un detenido análisis de los términos con los que se describe a las mujeres consagradas. En p. 102 califica literalmente de "fórmula banal" la referencia *famula Christi*. DEL HOYO CALLEJA, J., *op. cit.*, recoge todos los casos hispanos con este tipo de fórmulas, cuya rareza destaca en cualquier caso.

to cordubenses consagradas a la vida religiosa? Veamos la información disponible.

Quizás la más explícita sea Casiana (*CIL* II^2/7, 648), quien antes incluso de *famula Christi* se identifica como *Deo vota*, literalmente "ofrecida a Dios". No hace alusión expresa a su virginidad, por lo que, de estar consagrada, sería como casada o viuda, situación esta última probable a sus 70 años. La fórmula es diferente a la que emplea otra difunta de 50 años de nombre desaparecido (*CIL* II^2/7, 659), quien a la identificación como *famula Dei* añade los adjetivos *devota* e *innocens*. Este último apelativo se reserva habitualmente a niños, pero aquí la interpretación más probable es que se mantuvo virgen como consecuencia de su voto. De Espiel procedía Eustadia (*CIL* II^2/7, 706), quien en cambio se declara expresamente *virgo* además de sierva de Cristo, "habiendo conservado el pudor de su carne", una de estas fórmulas inusuales a las que hace referencia Del Hoyo[84]. Las tres fallecieron hacia mediados o en la segunda mitad del s. VII. En cambio es muy posterior, ya del s. X, la lápida procedente quizás de Lucena (*IHC* 222) que conmemora a Speciosa y su hija Tranquila, *sacra virgo*, una fórmula suficientemente explícita acerca del estatus de la joven[85]. El resto debieron ser simplemente, como apuntábamos antes, mujeres de lo que hoy llamaríamos "clase media urbana", o incluso de las élites, que utilizaban la expresión *famula Dei / Christi* como indicación de sus creencias cristianas.

Poco más permite decir la epigrafía cordubense de época tardoantigua acerca de sus mujeres. La evolución de sus epitafios muestra un paulatino pero imparable cambio. Gentes de origen germano se mezclaron con los hispanorromanos, las fórmulas cristianas desplazaron a las clásicas latinas hasta hacerlas desaparecer, como les ocurrió también a las imágenes que retrataban a los distintos tipos sociales. Hubo sin embargo un ideal de mujer, propuesto como modelo por las estructuras sociales dominantes y controladas por hombres, que se mantuvo sin apenas cambios y que de hecho ha conseguido sobrevivir hasta la

[84] DEL HOYO CALLEJA, J., *op. cit.*, p. 55.
[85] RIESCO TERRERO, Á. (1988), "Tres lápidas funerarias con epígrafes latinos de los siglos IX-XI conservadas en la Alcazaba de Málaga", *Mainake* 10, pp. 185-212, nº 2. No hay indicios para probar que Tranquila fuese una mártir del fanatismo islámico, como sugiere este autor en pp. 196, 199.

época contemporánea: el de la esposa y madre sin más horizontes que su hogar y la obediencia a su marido. Pero frente a él, el cristianismo desarrolló un modelo femenino diferente, el de la consagrada a Dios, que paradójicamente, liberó en cierta medida de esa tutela directa a las mujeres que lo siguieron. En esta situación llegaron las mujeres a las puertas de la Edad Media, que en Córdoba (y en el resto de la Península) irrumpió como una brusca inflexión con la llegada de un nuevo poder y una nueva religión a principios del s. VIII.

Selección bibliográfica

ALBARRÁN MARTÍNEZ, Mª. J. (2011), *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo*, Barcelona.

ARCE, A. (2010), *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid (reimp.).

CAÑIZAR PALACIOS, J. L. (2012), "*Domina* y *vilica*: espacio vital femenino en el *De Agricultura* catoniano", *Habis* 43, pp. 83-99.

CASTELO RUANO, R. y LÓPEZ PÉREZ, A. Mª. (2020), "*Dominae*: grandes propietarias de tierras en la Hispania romana", *Docendodiscimus. Homenaje a la profesora Carmen Fernández Ochoa*, Anejos a *CuPAUAM* 4, Madrid, pp. 335-348.

CASTILLO LOZANO, J. Á. (2019), "Gosvinta, de reina / reina-madre a tirana", en *Categorías de poder en el reino visigodo de Toledo: los tiranos en las obras de Juan de Bíclaro, Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo, Antigüedad y Cristianismo* XXXIII-XXXIV, Murcia, pp. 131-144.

CID LÓPEZ, R. Mª. (2022), "*Vetulae et meretrices*: pobreza, marginación social y género en la Roma antigua", en Marco Simón, F., Pina Polo, F. y Remesal Rodríguez, J., *La pobreza en el mundo antiguo*, Col. Instrumenta 81, Barcelona, pp. 165-182.

CORTÉS ARRESE, M. (2021), *Las mil caras de Teodora de Bizancio*, Madrid.

GALLEGO FRANCO, H. (2004), "Modelos femeninos en la historiografía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro de Sevilla", *Hispania Antiqua* XXVIII, pp. 197-222.

____ (2005), "Mujeres y élite social en la Hispania tardoantigua: la evidencia epigráfica (ss. VI-VII)", *Hispania Antiqua* XXIX, pp. 215-223.

____ (2007), "Algunas reflexiones en torno al aspecto étnico-cultural en la onomástica femenina de las fuentes epigráficas de la Hispania tardoantigua", *Hispania Antiqua* XXXI, pp. 209-233.

____ (2009), "Madre y maternidad en el ordenamiento jurídico de la Hispania tardoantigua (siglos V-VII d.C.)", en Cid López, R. Mª. (coord.), *Madres y maternidades. Construcciones culturales en la civilización clásica*, Oviedo, pp. 295-325.

____ (2011), "Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)", *Arenal* 18.2, pp. 335-368

____ (2013): "Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la Hispania tardoantigua", en González Salinero, R. (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Madrid-Salamanca, pp. 85-117.

____ (2018), "*Quod vi agat feminam*. Autoridad marital y violencia doméstica en el discurso normativo y patrístico de la Hispania tardoantigua", *Hispania Sacra* LXX, pp. 395-405.

HERAS MORA, F. J. y OLMEDO GRAGERA, A. B. (2018-2019), "Novedades en la necrópolis tardorromana de Mérida. Las princesas bárbaras", *Anas* 31-32, pp. 201-218.

LASALA NAVARRO, I. (2013), "Imagen pública y política de la emperatriz Teodora. Un estudio a partir de la obra de Procopio de Cesarea", *Gerión* 31, pp. 363-383.

MAÑAS ROMERO, I. (2019), *Las mujeres y las relaciones de género en la antigua Roma*, Madrid.

MARCOS, M. (2001), "Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania", en Teja, R. y Santos Yanguas, J. (eds.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz* (1996), Vitoria, pp. 201-233.

MARTÍNEZ MAZA, C. (2015), "Cristianas sabias, arquetipo femenino en el mundo tardoantiguo", *Revista de Historiografía* 22, pp. 83-100.

____ (2017), "La construcción de la imagen pública de las devotas cristianas: estrategias de definición y marcadores identitarios", en Martínez López, C. y Ubric Rabaneda, P. (eds.), *Cartografías de género en las ciudades antiguas*, Granada, pp. 257-272.

____ (2021), "La presencia invisible de las diaconisas en el Occidente tardoantiguo", en Pavón, P. (ed.), *Conditio feminae. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano*, Roma, pp. 743-766.

MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, Mª. T. (2011), "Mujeres religiosas en la Hispania cristiana y visigoda: de la '*virgo*' a la '*univira*'", en Martínez Gázquez, J., De la Cruz Palma, O. y Ferrero Hernández, C. (eds.), *Estudios del latín medieval hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico* (Barcelona, 2009), Florencia, pp. 95-107.

NEIRA JIMÉNEZ, Mª. L. (2003), "La imagen de la mujer en la Roma imperial. Testimonios musivos", en *X Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres: Representación, Construcción e Interpretación de la imagen visual de la mujer*, Madrid, pp. 77-101.

PEDREGAL RODRÍGUEZ, A. (2011), "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo", *Arenal* 18.2, pp. 309-334.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. (2004), "Identidad nacional y modelos femeninos en la obra de Paulo Diácono: la imagen de la emperatriz Sofía", *Studia Historica. Historia Antigua* 22, pp. 161-177.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. y RODRÍGUEZ GERVÁS, M. (2000), "Imagen y realidad de la mujer en un aristócrata del siglo IV: Símaco", *Studia Historica. Historia Antigua* 18, pp. 315-330.

SANTOS YANGUAS, N. (2013), "Mujeres hispanas y poder en la corte del emperador Teodosio: la génesis de una dinastía", en Cid López, R. Mª. y García Fernández, E. B. (eds.), *Debita ver-*

ba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés, Oviedo, vol. 2, pp. 639-661.

TORRES, J. (2010), "*Mulieres diaconissae*: Ejemplos paradigmáticos en la Iglesia Oriental de los ss. IV-V", *Studia Ephemerides Augustinianum*, pp. 625-638.

VALVERDE CASTRO, Mª. R. (2008), "Mujeres 'viriles' en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta", *Studia Historica. Historia Medieval* XXVI, pp. 17-30.

LA MUJER HISPANORROMANA A TRAVÉS DEL MUNDO FUNERARIO CORDUBENSE

ANA RUIZ OSUNA
Real Academia de Córdoba
Universidad de Córdoba

Introducción

La historiografía y bibliografía científica sobre el mundo funerario romano se ha encargado de definir el término latino *funus* como aquel que engloba todos aquellos rituales que comenzaban con el fallecimiento de la persona y que culminaban con su sepelio. Dependiendo de la categoría social y carrera pública el finado podía protagonizar distintos tipos de cortejos funerarios, desde el *funus imperatorum*, el *funus publicum* o el *funus militare* hasta el *funus tranlaticum*, para la población llana, o el *funus acerbum*, para el mundo infantil (Vaquerizo 2001). Por el contrario, no encontramos referencia alguna a ningún tipo de *funus mulierum* por lo que no parece que fuera el género el que marcara la diferencia en la esfera de lo funerario, sino como se apuntaba anteriormente la categoría social y también el poder adquisitivo de cada individuo y su familia.

Así se comprueba en el conocido como relieve de Amiterno (Italia) donde nos encontramos con una de las pocas representaciones de *prothesis* o cortejo funerario que se han conservado de época romana (Fig. 1). En él vemos un desfile de alta alcurnia, precedido de una serie de músicos y actores que portan las máscaras mortuarias familiares. El catafalco, de grandes dimensiones y ricamente decorado, está siendo portado por un grupo numeroso de hombres, tal vez esclavos y libertos, seguidos de miembros de la familia y allegados que se muestran afligidos ante la pérdida. En este caso, la difunta es una mujer, tal como se desprende de su vestimenta, reclinada sobre un lecho o *kliné*

Fig. 1. Relieve de Amiterno

cubierto por un manto de estrellas. La misma escena podría haber estado protagonizada por un hombre, sin que cambiara absolutamente la iconografía del cortejo.

Y es que para todo ciudadano romano, independiente de su naturaleza, lo importante era morir con dignidad y para ello era importante cultivar la *pietas* a lo largo de su vida, esto es, el cumplimiento del deber, la religiosidad, la lealtad, la devoción y el culto a los antepasados (Bendala 2002). Es aquí, en la búsqueda de esa *pietas*, donde podemos destacar algunas diferencias marcadas por el género, siendo las cualidades más buscadas y repetidas en el hombre la *pauperitas* (pobreza), la *amiticia* (amistad), la *fortitudo* (fuerza o vigor), la *honesteas* (honestidad) y la *pulchritudo* (hermosura), mientras que en el caso de las mujeres hacen referencia a la *castitas* (castidad), la *pudicitia* (modestia), el *obsequium* (cumplimiento), la *simplicitas* (sencillez) y su labor como *lanifica* (hilandera y artífice de los tejidos en el hogar). Todas estas cualidades son las que normalmente se resaltan en los *camina sepulcralia* o poemas funerarios conservados en todo el Imperio y que tienen a la mujer y al mundo infantil como grandes protagonistas. Este es el caso del epitafio aparecido en el barrio del Zumbacón, en Córdoba (*CIL* II²/7, 540), que reza así:

"*Alabada en todas sus facetas por su excelente pudor, yace Servilia, por designio funesto arrebata. Pereció la dulce esposa, la madre tierna, la hija intachable, la querida hermana, virtuosa por las bondades de su limpio espíritu, fiel custodia de su hogar, admirable por su vivir honesto, belleza ésta que en sí misma acarrea honor notable. Cuatro veces fue hecha madre por voluntad reiterada de Lucina. Falleció digna de ser siempre amada por sus hermosas prendas. Su desdichado padre y su madre sus heridas lloran, y por las mejillas de sus hermanas ruedan lágrimas ante ocasión tan triste*"

Enterramientos femeninos en el imperio romano

Las cualidades expuestas en la inscripción funeraria que acabamos de mencionar y otras similares nos remiten, sin lugar a dudas, al modelo de matrona romana como engendradora de hijos y siempre dependiente de la figura masculina, ya sea su padre o marido, adere-

zada con toda una serie de epítetos que se convirtieron en una constante de la época, tales como dulce, tierna, querida, virtuosa, honesta, bella, etc. (Molina Torres 2016). Será a partir de época augustea cuando las mujeres de la familia imperial representen como nadie este modelo de virtudes, convirtiéndose en ejemplo a seguir para el resto de las mujeres de la sociedad, especialmente, aquellas de origen aristocrático.

Livia Drusila, esposa del emperador Augusto, tuvo el honor de ser enterrada en el 29 a.C. en el panteón familiar mandado erigir por su marido en el Campo de Marte, en Roma, con unas dimensiones jamás superadas por un túmulo funerario (Hesberg 1994: 119 ss.), al igual que los miembros más destacados de la familia julio-claudia, entre los que se encuentran las siguientes mujeres: Octavia la Menor, hermana de Augusto (11 a.C.) y Agripina, esposa de Germánico y madre de Calígula (37 a.C.). Un caso excepcional lo supuso Julia Domna, esposa del emperador Septimio Severo, que fue enterrada temporalmente aquí tras fallecer en el año 217 d.C.

Por su parte, Pompeya Plotina, esposa del emperador Trajano, fue apreciada por su amabilidad, intelectualidad y benevolencia[1]. Se encontraba acompañando a su marido cuando este falleció en la guerra contra los partos y fue la encargada de transportar los restos cremados del mismo en una urna de oro hasta la columna que presidía el foro mandado construir por el emperador y que sirvió también como lugar de enterramiento para el matrimonio (Richard 1966).

Faustina la Mayor, esposa de Antonino Pío, tampoco quedó fuera de estos homenajes póstumos, siendo enterrada en el Mausoleo de Adriano y representada junto a su marido en la columna conmemorativa mandada construir por Marco Aurelio y Lucio Vero en el Campo de Marte. Marido y mujer aparecen protagonizando una escena de *apotheosis* mientras son elevados por la personificación de *Aeternitas*, que aparece en forma de genio juvenil desnudo y alado, con una urbe y una serpiente en su mano, todos ellos rodeados por las águilas de Zeus (Rodríguez López 2022: 122-123). Aun en vida, Antonino Pío mandó construir en el foro romano un templo dedicado a su esposa

[1] Plinio el Joven, *Panegírico del emperador Trajano*, 83; Dión Casio, *Historia Romana*, libro LXVIII, 5.

Faustina ya divinizada, tal como demuestra la inscripción de la fachada: DIVAE FAUSTINAE EX S C, es decir, a la divina Faustina por decreto del Senado. Se trata de la que conocemos como la Iglesia de San Lorenzo in Miranda, un templo próstilo y hexástilo de pequeñas dimensiones pero de bellísimas proporciones con capiteles corintios de mármol blanco. El friso presenta una decoración de grifos enfrentados y motivos vegetales, junto a instrumentos para el sacrificio. El frontón se remataba con una cuádriga flanqueada por victorias aladas en los ángulos (Coarelli 2007). La elección de esta forma sacra influyó en la arquitectura funeraria de la época, poniendo de moda el uso de los monumentos templiformes a partir de mediados del siglo II d.C.

Por último, traemos a colación el caso del Mausoleo de Constantina, hija mayor de Constantino, hoy más conocido como Mausoleo o Iglesia de Santa Constanza, situado en la vía Nomentana, en Roma, y mandado construir por ella misma (Hesberg 1994: 375). El monumento cuenta con planta circular con deambulatorio conformado por un juego de dobles columnas que sustentan una cúpula y en el que destaca la decoración a base de mosaicos, donde es posible reconocer los retratos de Constantina y su primer marido Hannibalianus, junto a bodegones de flores, pájaros y ánforas que nos remiten a modelos paleocristianos y bizantinos propios del siglo IV d.C. Este rico y original mausoleo acogía el sarcófago de Constantina, elaborado en pórfido rojo que hoy se encuentra conservado en los Museos Vaticanos con decoración de guirnaldas y Erotes vendimiando dentro de roleos acantiformes.

Algunas mujeres pertenecientes a la nobleza romana, especialmente de época tardorrepublicana, también contaron con magníficos monumentos funerarios como elemento de prestigio familiar. Este es el caso de Cecilia Metela, cuyo túmulo funerario está ubicado de forma preeminente en la *via Appia antica*. La inscripción que todavía puede verse en su fachada nos remite a la hija del cónsul Quinto Cecilio Metelo Crético y nuera del triunviro Marco Licinio Craso, ya que se casó con el segundo hijo de este, Marco Licinio Craso, cónsul en el año 30 a.C., uno de los hombres más influyentes de su época. El monumento sigue los parámetros decorativos del momento, marcados por la austeridad y protagonizados en esta ocasión por un friso de guirnaldas y bucráneos sólo interrumpido por un panel con trofeos militares

(Hesberg 1994: 341). Es difícil saber cómo se estructuraba su interior, ya que el monumento fue convertido en fortaleza a partir del siglo XII. Aun así, las excavaciones realizadas a lo largo de los últimos años han permitido recuperar la ubicación de la cámara funeraria y la posible estatua de Cecilia Metela que se expone en su interior (Fig. 2). Elaborada en mármol blanco, muestra los rasgos típicos de las esculturas funerarias femeninas romanas, gracias a su forma recogida y estrecha. Ataviada como una auténtica matrona romana con túnica y manto, este último cubriendo su cabeza y una de sus manos en señal de respeto ante el ámbito religioso en el que se encuentra. Por último, cabe destacar la posición del brazo derecho cruzado sobre el pecho, modelo conocido como *in braccio cohibito* (Goette 1990).

Fig. 2. Estatuas funerarias de Cecilia Metela (Roma) (izquierda) y Servilia (Carmona) (derecha)

La escultura funeraria nos ha dejado gran variedad de ejemplos que representan a las mujeres de alta esfera social de la época, más o menos con las mismas características, con la única diferencia a la hora de disponer los brazos (tipo Eumachia-Fundilia, Allia-Berlín, pequeña herculanesa) (Goette 1990; Kockel 1993). Un ejemplo muy similar al de Cecilia Metela lo encontramos en la Necrópolis de Carmona (Fig. 2). Nos referimos a Servilia, hija de Lucio, y posible esposa de Publio Mario, a quien su madre dedicó el pedestal y la estatua que la inmortalizaría para siempre en la tumba familiar a modo de casa con gran peristilo columnado (Bendala 1976). Otro hallazgo más reciente ha sido el recuperado en la necrópolis oriental de *Baelo Claudia* y que tiene como protagonista a *Iunia Rufina*, hija de Marco Rufino (Prados y Jiménez 2022). Las excavaciones han puesto de manifiesto los restos de un monumento funerario en forma de edícola que habría estado presidido por la estatua funeraria de esta mujer con inscripción en letras broncíneas (*litterae aureae*), poniendo a manifiesto el poder adquisitivo de su familia.

No sólo las mujeres de alta alcurnia quisieron dejar su sello en los espacios funerarios romanos, le siguieron a la saga algunas mujeres de origen esclavo que tras alcanzar la libertad y concertar un buen matrimonio habrían adquirido bastante poder. En Pompeya conocemos el caso de la liberta Eumachia, que llegó a convertirse en Sacerdotisa Pública, construyendo en su nombre y en el de su hijo uno de los edificios más impresionantes de los que componen el foro de la ciudad, dedicado a la *Concordia Augusta* y la *Pietas* y que habría funcionado como sede de los *fullonici*, de los que ella era patrona (Spano 1961; Martínez López *et alii* 2019). Además de esculturas e inscripciones localizadas en el foro, conocemos la tumba que ella misma mandó construir para sí misma y para los suyos (*sibi et suis*). Se trata del monumento funerario más grande de los hasta ahora localizados en las necrópolis pompeyanas (Hesberg 1994: 190 ss.) en forma de gran exedra semicircular, que estuvo decorado con un relieve que representaba una amazonomaquia, un episodio mitológico con el que, sin duda, Eumachia querría reivindicar la fuerza y la lucha representada por las mujeres de su clase.

Sin embargo, serían pocas las libertas que accederían a este nivel de vida, quedando la mayoría en un estrato social intermedio o bajo, lo

que hacía prácticamente imposible disponer de monumentos funerarios de este porte. Conocido es el Columbario de los Libertos de Livia (Egea 1999), en Roma, donde los hombres y mujeres que habrían servido a la emperatriz a lo largo de su vida tenían derecho a un pequeño nicho en el que colocar su urna funeraria, junto a una pequeña inscripción que los identificara y alguna representación figurada en forma de busto. La tendencia a enterramientos colectivos por parte de los libertos fue una práctica habitual del momento, bien por cuenta propia, bien por su vinculación a algún *collegium funeraticium* (Vaquerizo 2001: 64-65).

En un nivel socioeconómico similar encontramos a las mujeres de origen plebeyo, muchas de las cuales ejercieron profesiones liberales tales como parteras, nodrizas, maquilladoras, peluqueras, cocineras, hilanderas, tejedoras, ceramistas, cesteras, molineras, lavanderas y mesoneras (Delgado y Picazo 2016). Algunas de ellas, al igual que los hombres de su misma condición social, se hicieron representar en sus tumbas en el desarrollo de sus funciones, algo que se puso de moda a partir del siglo III d.C., buscando alcanzar la *dignitas* a través del trabajo cotidiano. En este sentido, podemos destacar la representación en una placa de terracota procedente de la necrópolis de *Isola Sacra* de la liberta *Scribonia Attice* (Fig. 3), comadrona que sufragó un monumento funerario para ella y su marido, el también liberto *Marco Ulpio Amerimno*, cirujano de profesión (Balsassarre *et alii* 1996). En el caso de *Hispania*, merece la pena mencionar la placa de mármol hallada en *Emerita Augusta* dedicada a *Sentia Amarantis* (Fig. 3), que falleció a los 45 años de edad y que aparece representada como tabernera (Murciano 2019: 226 ss.).

En el caso de Córdoba, a pesar del gran número de epitafios funerarios de época romana que se han conservado, lo cierto es que son pocas las profesiones a las que se hacen referencia, siendo mucho más abundantes las masculinas (*brattiarius*, *aerarius*, *artifex marmorarius*, *caelator anaglyptarius*, *musicarius*, *purpurarius*, *vestiarius*, *sagarius*, *medicus*, *magister grammaticus graecus* y *gladiator*) que las femeninas de las que únicamente conocemos el caso de una *sarcinatrix*, liberta de la familia *Latinia*, que fue enterrada junto a otros libertos de la misma *gens* (*CIL* II²/7, 339) (Sánchez Madrid 2001: 186-188).

Fig. 3. Relieve funerario de *Scribonia Attice* (Isola Sacra) (izquierda) y placa funeraria de *Sentia Amarantis* (Mérida) (derecha)

En el último escalafón de la pirámide social encontraríamos a las esclavas, prostitutas, bailarinas, actrices y camareras de baja reputación, las cuales no tendrían derecho a un enterramiento digno, siendo la mayoría de ellas arrojadas de cualquier manera a las fosas comunes (*puticuli*) existentes en algunos cementerios (Vaquerizo 2001: 69 y 305).

La *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*

Augusto fue un gran defensor de la mujer como base fundamental del engranaje del Imperio, por eso, dentro de las limitaciones y circunstancias de la época, quiso recompensarlas a través de esta ley publicada en 18 a.C. (Maldonado 2005) con la que no sólo se contralaba y penaba de manera exhaustiva el adulterio sino que abría la puerta a que las mujeres romanas pudieran recibir herencias, aunque con ciertas condiciones. En el caso de las patricias, estas deberían haber engendrado un mínimo de 3 hijos y en el caso de las libertas 4. Además, estas herencias deberían estar siempre supervisadas por el miembro masculino de la familia más cercano, ya sea su marido, padre o algún hermano. En caso de no existir, la tutela la ejercería un tutor masculino contratado al efecto. La disposición de este patrimonio económico permitió que muchas de estas mujeres se convirtieran en evergetas de

sus propios maridos e hijos, financiando sus carreras públicas para alcanzar los puestos de poder. Ellas por su parte, pudieron poco a poco ejercer determinados cargos públicos como el de sacerdotisas o flaminicas (Molina Torres 2018), haciéndolas conocidas y merecedoras de determinados honores públicos y funerarios concedidos por la comunidad (Gregorio Navarro 2016).

En el caso de la Bética, donde más honores funerarios se han registrado de toda *Hispania*, destaca el hecho de que el 20% de los mismos estén protagonizados por mujeres (Melchor Gil 2008), entre las que destacamos a *Iunia Rustica*, *sacerdos perpetua et prima* de *Cartima*, que sufragó la construcción de un *porticus* y un *balneum*, así como espectáculos y estatuas para ella y su hijo *C. Fabius Iunianus*, y a *Acilica Plaecusa*, de origen servil, la cual tras su matrimonio con Manio Acilio Fronto llegó a alcanzar gran poder en la *Singilia Barba* del siglo II d.C. De ella se conocen una decena de inscripciones procedentes del foro, en las que se hace mención a su marido, hijo, nietos y amigos. Parece que tuvo excelentes relaciones con los círculos más cercanos de los emperadores Trabajo y Adriano. Su tumba fue localizada a las afueras de la localidad, tratándose de una cámara de planta rectangular construida en *opus quadratum* y con bóveda de cañón (Romero Pérez 1993-1994). La entrada se encontró sellada en el momento de su hallazgo, pero el monumento ya había saqueado por una apertura descubierta en su techumbre. El interior muestra seis nichos o *loculi*, tres a cada lado, y un sarcófago de piedra dispuesto en la parte central que los arqueólogos han vinculado a *Acilia Plaecusa*, que habría optado, por tanto, por la inhumación como ritual de enterramiento (Fig. 4).

Fue ya bajo el mandato de Adriano cuando las mujeres pudieron gestionar sus herencias y patrimonio sin nadie que las tutorizara lo que permitió un paso más en el empoderamiento femenino, que al igual que en el caso del mundo funerario se tradujo en la adopción de la costumbre conocida como *consecratio in formam deorum*, especialmente extendida entre el círculo libertino de Roma del siglo II d.C. (Stylow 2002: 359). Las formas más habituales escogidas por las mujeres para emular la divinización de las emperatrices fueron las diosas Venus, Ceres, Fortuna, Hygie y Juno (Gros 2001: 444).

Fig. 4. Tumba de *Acilia Plaecusa* (Museo de Antequera)

La evolución de la epigrafía funeraria nos muestra ya a partir del siglo III d.C. una independencia bastante interesante para la mujer, puesto que ya no aparece mencionada como hija de o esposa de, sino simplemente como *femina*. Esta libertad personal se puso de manifiesto también en la creación de colegios funerarios de los que eran patronas, caso de *Lepidia Settimina*, originaria de Sarsina, donde creó una fundación funeraria para distribuir aceite para lámparas a cambio de recibir honores funerarios, manteniendo así siempre viva su memoria (Cenerini 2019).

Corduba republicana y altoimperial

Córdoba es una ciudad prolífica en cuanto a epigrafía, especialmente funeraria, que compone el 70% de un total de 500 inscripciones fechadas entre el siglo I a.C. y siglo III d.C. Un primer acercamiento a la epigrafía funeraria de esta época puso de manifiesto que más de la mitad pertenecían a personajes de baja condición social, libertos y

esclavos, principalmente, quedando representados en menor número los *ingenuii* (Ruiz Osuna 2007a: 33-50). La alta pertenencia a grupos sociales modestos y económicamente deprimidos justifica que la mayor parte de los epitafios localizados en la capital de la Bética sean placas de pequeño tamaño diseñadas para ser encastradas en cipos, pequeños altares funerarios o columbarios, de los que en realidad no nos ha quedado ninguna huella arqueológica.

Epigrafía

Siguiendo una evolución cronológica de los espacios funerarios cordubenses cabe destacar como primer hallazgo de la ciudad la inscripción funeraria en bloque de piedra de caliza micrítica dedicada a *Murria Bucca*, una posible esclava, cuyo monumento funerario de tipología desconocida habría sido desmontado para la construcción del teatro en torno al 15 a.C. Los rasgos paleográficos han permitido identificarla como el epitafio más antiguo de no sólo de Córdoba sino de la Bética, hacia mediados del siglo I a.C. (Ruiz Osuna 2007a: 125).

Muy próxima en el tiempo, de finales del siglo I a.C., es la inscripción en forma de *ara ossuaria* de *Abullia Nigella*, liberta de *Numerius Abullius Chriestus* (*CIL* II²/7, 397). En este caso, se trata de un bloque de caliza vaciado en su interior para acoger los restos cremados de la difunta y que habría formado conjunto con otra pieza similar. Su hallazgo se produjo cerca de la Torre de la Malmuerta, por tanto, en terrenos de la necrópolis septentrional, próxima al lugar en el que apareció la inscripción funeraria de su patrono y de una excavación de finales del siglo XX que permitió localizar los restos de un monumento funerario en forma de altar, con el pulvino más grande localizado en *Hispania* (75 cm de diámetro), que permitió plantear la reconstrucción de un monumento de unos 2 m de fachada (Vaquerizo 2005: 198).

De estas mujeres de baja condición social pasamos a continuación a otra de mayor rango, tal como demuestra la inscripción funeraria realizada en mármol blanco sobre placa de gran formato con moldura enmarcando unas bellísimas letras cuadradas alargadas que nos remiten a mediados del siglo I d.C. La inscripción, muy perdida, hace referencia a una *flaminica* a quien el *ordo decurionum* habría dedicado su monumento funerario junto a la salida de la *via Corduba-Emeritam*.

El hallazgo en las proximidades de la inscripción de un fragmento de pulvino podría hacer pensar su pertenencia a un monumento en forma de altar (Ruiz Osuna 2007b).

Escultura

En cuanto a la escultura destaca la mano con jarro calififorme procedente del Camino Viejo de Almódóvar (actual calle Antonio Maura). Este espacio funerario perteneciente a la necrópolis occidental, junto a la salida *Corduba-Hispalis*, fue descubierto en la década de los 30 del siglo XX por Enrique Romero de Torres, siendo reexcavado posteriormente por Samuel de los Santos Gener (Ruiz Osuna 2005). De estos últimos trabajos procede la pieza mencionada, elaborada en terracota, que podría haber pertenecido a alguna figura femenina de estilo prerromano en forma de dama oferente que habría decorado algún monumento o recinto funerario.

En un momento de transición entre el mundo prerromano y romano propiamente dicho debemos situar el fragmento de matrona romana aparecido en una excavación realizada en la C/ Muñices (Fig. 5), en línea con la entrada de la *via Augusta vetus* a la ciudad. El hallazgo formaba parte de un monumento en forma de edícola con decoración pseudoarquitectónica y de tamaño colosal, con una fachada estimada en 6 m de largo (Liébana y Ruiz Osuna 2006). La figura femenina nos muestra un modelo atípico de representación femenina funeraria, puesto que aunque va cubierta con el manto que le cubre tanto cabeza como manos, los brazos aparecen completamente rectos, pegados al cuerpo, y el vientre muy marcado, no sabemos si como señal de embarazo o simplemente para destacar la cualidad de fertilidad de la matrona romana (Garriguet 2006). La pieza, al igual que el resto del monumento, está realizada con caliza local y el trabajo escultórico deja ver la poca destreza del artífice, por lo que estaríamos ante un taller local que está empezando a imitar los modelos traídos por los colonos itálicos, sin que podamos precisar si la protagonista era oriunda de Córdoba o una colona itálica.

Ya de principios de época imperial localizamos la estatua femenina aparecida en C/ Gondomar (López López 1998: 67 ss., nº 36, lám. XXXIV, A-D), lo que podría suponer su traslado como material de

acarreo hasta esta zona intramuros en momentos tardíos (Fig. 5). El tipo responde, según los especialistas, al mundo funerario, como ya hemos comentado más arriba. Igualmente, a una esfera funeraria se ha remitido la estatua togada de tamaño menor que el natural elaborada en mármol procedente de Ronda de los Tejares, esquina con Avda. del Gran Capitán (López López 1998: 29-31, nº 4). Debía representar a una jovencita perteneciente a una familia de alta alcurnia, sólo eso explica el hecho de que la joven aparezca vestida con la toga *praetexta* propia de los miembros varones más importantes de la familia (Fig. 5).

Fig. 5. Matrona de la C/ Muñices (izquierda), estatua togada de la C/ Gondomar (centro) y estatua togada de Ronda de los Tejares (derecha)

Un caso excepcional sería la escultura femenina localizada cerca del puente del Arroyo Pedroches, identificada en principio con la parte inferior de una escultura que representa a la diosa Ceres (García y Bellido 1949: 202-203). La escultura apareció junto a los restos de una cimentación de un edificio de base cuadrada con restos de columnas

alrededor, lo que permitiría identificarlo con un pequeño templo (Fig. 6). Sin embargo, el hecho de estar dentro de un recinto de piedra en cuyo interior han aparecido fragmentos de epigrafía funeraria permiten plantear la posibilidad de una interpretación funeraria, de tal forma que el edificio podría ser identificado con un monumento templiforme (Ruiz Osuna 2007a: 92 ss.), forma típica que se extendió a partir del siglo II d.C., y la estatua de Ceres podría ser una particular a la manera de la diosa, siguiendo la moda de la *consecratio in formam deorum* a la que ya hemos hecho referencia anteriormente (*vid. supra*).

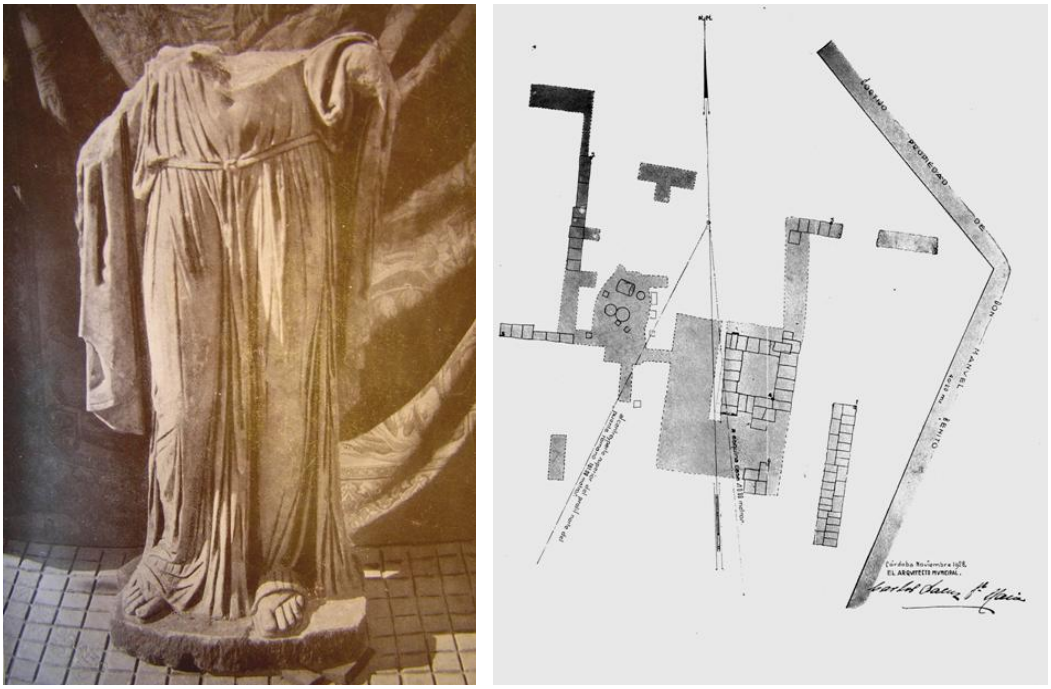


Fig. 6. Conjunto arqueológico descubierto en la Venta de Pedroches por Enrique Romero de Torres

Relieve

El relieve funerario también forma parte de las representaciones femeninas y en el Museo Arqueológico de Córdoba se conserva uno procedente de la zona de Trassierra. En él aparece una mujer tumbada sobre una kliné con un fruto en la mano. Resultan interesante los de-

talles que muestran el lecho funerario con ciertos elementos de decoración en forma de rosas, con las patas torneadas y el escabel. Un modelo que ya vimos de alguna manera representado en el relieve de Amiterno (*vid. supra*), y que tiene también precedentes latinos en el mundo etrusco y sus sarcófagos de terracota en los que aparecen personajes individuales o matrimonios banquetando para toda la eternidad.

Dentro del relieve funerario destaca también la producción de sarcófagos que en el caso de Córdoba cuenta el magnífico ejemplar de mármol blanco expuesto en el Alcázar de los Reyes Cristianos, procedente del barrio de Santa Rosa y conocido como Sarcófago de la Puerta del Hades (Beltrán 1999: 93 ss.). La cara principal muestra a un matrimonio (mujer a la izquierda y hombre a la derecha) que flanquean una puerta entreabierta, símbolo de la entrada al Más Allá. Cada uno de los difuntos porta un pergamino en la mano, lo que los identifica con personajes de cierto nivel intelectual. La mujer aparece representada como orante, con la mano derecha levantada y abierta, propia también de las esposas de los altos magistrados. A su lado aparece un personaje femenino cuyo tipo iconográfico ha sido identificado con la Musa de la poesía épica: Calíope, o con una segunda difunta, tal vez la hermana o la hija del personaje principal (Beltrán 2000: 97).

Ajuar

Si descendemos al nivel más particular de la tumba, uno de los elementos diferenciadores que tradicionalmente se han tomado como referencia para distinguir tumbas masculinas y femeninas ha sido el ajuar y sus componentes. De tal manera, que si localizamos un enterramiento con elementos de tocador y bisutería, acompañados de pesas y ponderas de telas estaríamos indudablemente ante un enterramiento femenino (Barrera 2022), mientras que el armamento sería uno de los referentes más claros de la esfera masculina. Siguiendo estos parámetros, el enterramiento de cremación en urna de tradición indígena localizado en el interior de un monumento funerario de tipo semihipogeico en la calle La Bodega fue sido identificado con un posible enterramiento femenino de elevada posición económica, dada la presencia de un espejo de bronce y determinados elementos de adorno personal

(García Matamala 2002-2003: 265), sin que haya existido en realidad ningún análisis antropológico que así lo confirme.

Por esa regla de tres, deberíamos suponer que siempre que aparezcan terracotas femeninas en un enterramiento este debería vincularse a niñas o adolescentes fallecidas antes de haber alcanzado el matrimonio, que como *inmaturae et innuptae* portan sus juguetes a la otra vida en señal de inocencia y virginidad (Vaquerizo 2004). Sin embargo, encontramos casos en los que las terracotas femeninas han sido localizadas en tumbas de mujeres adultas (tal vez, vírgenes), junto a otros tipos asociados tradicionalmente al mundo de lo masculino, caso de las terracotas de gladiadores. En Córdoba contamos con uno de estos ejemplos, se trata de la tumba de *Sentia Mapalia*, fallecida con 30 años de edad, enterrada en el entorno de la Puerta del Colodro y entre cuyo ajuar se recuperaron cuatro terracotas femeninas y una figura de gladiador samnita o tracio (Vaquerizo 2004: 248 ss.).

Hace tan sólo unos años una Actividad Arqueológica Preventiva llevada a cabo en los Llanos del Pretorio, vinculada a la construcción de un bloque de viviendas, puso al descubierto un sector de la necrópolis nororiental de la antigua *Colonia Patricia* que, aunque destacaba por su nivel de conservación (colmatada bajo los aportes de arena de un arroyo cercano) no lo hacía por su monumentalidad (Vaquerizo, Ruiz Osuna y Rubio 2019: 79-105; 2020). Nos referimos a un *sepulcretum* organizado en torno a varias vías secundarias en torno a las cuales se distribuían una serie de parcelas funerarias de unos 12 p.r. de ancho y largo. Algunas de estas parcelas habían quedado señalizadas mediantes cipos epigráficos o anepigráficos, mientras que otras lo hacían a través de muros de mampostería que delimitaban su espacio privado. En total fueron excavados 67 enterramientos repartidos en 15 recintos, a saber: 50 cremaciones (dos de ellas dobles), 11 inhumaciones perinatales, dos enterramientos de cánidos, dos posibles cremaciones y dos posibles inhumaciones; todas ellas datadas entre principios y el segundo cuarto del siglo I d.C.

El análisis antropológico llevado a cabo de cada una de las cremaciones ha permitido distinguir 17 mujeres y 10 varones, siendo las primeras de edad juvenil o adultas jóvenes en su mayoría. Sólo la Tumba 27A nos mostraba a una mujer mayor de 40 años, mientras que la Tumba 46B, es la única en la que se han encontrado restos de am-

bos sexos, tal vez un matrimonio[2], dando a entender que no fue una práctica habitual en las necrópolis cordobesas llevar a cabo cremaciones conjuntas, fruto en este caso de alguna enfermedad o accidente que habría terminado con la vida los cónyuges al mismo tiempo. Nos encontramos, pues, ante los primeros estudios antropológicos realizados sobre cremaciones en Córdoba (García Prósper y Polo 2020: 161-172), lo que nos permite, por primera vez, conocer más de cerca al sector femenino de mediados del siglo I d.C. a través de tumbas específicas y sus correspondientes ajuares:

- Tumba 47: individuo femenino juvenil en urna de tradición indígena de gran tamaño, que presentaba como ajuar 36 cuentas de collar, dos *bullae*, una varilla metálica y una lámina de hueso trabajo. Se confirma, pues, la presencia de elementos de tocador y bisutería en esta tumba femenina en la que aparece como elementos discordantes las dos *bullae*, más propias del mundo infantil masculino, siendo la *lunula* el elemento protector por antonomasia de las niñas romanas.
- Tumba 39: individuo femenino juvenil en urna de piedra en cuyo interior se dispuso un *acus crinalis*, una cuenta de cristal de roca y algún elemento de hueso trabajado de difícil interpretación, junto a un ungüentario de vidrio.
- Tumba 36: individuo femenino adulto depositado directamente en un *loculus*, junto a los restos de una vajilla cerámica compuesta por nueve piezas de vajilla Peñaflor, dos cuencos de cerámica común, dos vasitos de paredes finas, una lucerna y varios clavos. Destaca también la presencia de restos de fauna propios de algún banquete funerario o de alguna ofrenda alimenticia hecha a la difunda.
- Tumba 60: la tumba más significativa de toda la necrópolis puesto que había conservado el cipo con inscripción funeraria *in situ* (Fig. 8). La pequeña placa de mármol encastrada en el bloque de piedra caliza hace referencia a *I. Iuventus Amarantus*, que dedica este monumento a su piadosa esposa *Bassa*, fallecida a la edad de 35 años. Nos encontramos ante un contu-

[2] Sin descartar una posible contaminación a la hora de la recogida de los huesos cremados de la pira.

Fig. 7. Sarcófago de la Puerta del Hades (Alcázar de los Reyes Cristianos)

Fig. 8. Tumba de Bassa, descubierta en la necrópolis de Llanos del Pretorio

bernio entre un liberto y su esclava, ambos con onomástica de origen latino. Bajo unos fragmentos de tégula que servían de base al cipo se localizó la urna de tradición indígena que contenía los restos cremados de una mujer adulta, junto a un ungüentario de vidrio.

Estudios antropológicos

Nos encontramos, pues, ante el primer caso en Córdoba de identificación personal de restos antropológicos, lo que pone de manifiesto la necesidad de este tipo de estudios durante las excavaciones arqueológicas o, al menos, su exhaustiva recogida en campo para su posterior estudio en laboratorio. Según el estudio de García Prósper y Polo (2020) realizado en el *sepulcretum* de Llanos del Pretorio, la distribución de la población total de esta necrópolis por sexos sería algo superior para las mujeres, que representan el 46,3%, frente al 35,2% de los varones y un 18,5% de individuos indeterminados. De igual modo, resulta interesante comprobar que la recogida de huesos fue mucho más selectiva, homogénea y exhaustiva en el caso de las mujeres, en cuyas urnas cinerarias predominan los restos procedentes del neurocráneo, esplacnocráneo, cintura escapular y pelvis, costillas y esternón. Las patologías de tipo degenerativo se han registrado en 7 casos, manifestándose de forma igualitaria entre hombres y mujeres a través de la lesiones artóriscas y eburneación articular, no así las patologías infecciosas que sólo fueron detectadas en dos casos correspondientes a mujeres adultas jóvenes (Tumbas 56 y 23), en forma de alteración perióstica a nivel medio diafisario de miembros inferiores (periostitis). De igual forma, la patología carencial-metabólica sólo está presente en el individuo de la Tumba 39, identificada con una mujer juvenil.

Corduba bajoimperial y tardoantigua

A partir de época bajoimperial el ajuar se fue reduciendo y homogeneizando, de tal forma que viene siendo habitual el hallazgo de *acus crinalis*, pulseras, anillos y collares, cuencos o jarras de cerámica, ungüentarios de vidrio, monedas, amuletos y elementos de metal, sin que sea posible distinguir entre hombres y mujeres. De hecho, los po-

cos análisis antropológicos llevados a cabo sobre inhumaciones de la época demuestran un reparto igualitario del ajuar funerario entre ambos sexos (6% sexo femenino / 5% sexo masculino), quedando la mayoría vinculados a enterramientos de sexo indeterminado (89%) (Sánchez Ramos 2006).

Uno de los pocos estudios antropológicos realizados en Córdoba tomó como muestra un grupo de 63 inhumaciones de época romana entre los que se distinguieron 24 inmaduros, 33 adultos entre 20 y 40 años, 5 maduros entre 40 y 60 años y 1 senil de más de 60 años. Del total, 20 fueron identificados con individuos femeninos y 12 masculinos, siendo el resto imposibles de precisar. Algunos de los detalles que sobresalen de este estudio es la media de estatura: 164,4 m para el hombre y 153,2 m para la mujer (Garralda y Cabellos 2002).

La expansión del Cristianismo supuso un cambio de mentalidad sobre la muerte que tendrá su manifestación en las necrópolis cordobesas que pasarán de espacios abiertos en torno a las principales vías de comunicación a enterramientos junto a centros de culto cristiano o *martirya*, siguiendo la costumbre de los enterramientos *ad sanctos*, tal como puede verse en el aula triconque del yacimiento arqueológico de Cercadilla, reconvertido en espacio religioso a partir del siglo VI d.C. (Hidalgo 2002). Este tipo de enterramiento fue seguido tanto por hombres como por mujeres que, buscando la cercanía con el lugar más sagrado, pretendían alcanzar de forma más rápida y segura la salvación eterna.

Salvo este tipo de casos tan evidentes, en Córdoba, al igual que ocurre en otros puntos del Imperio, resulta difícil distinguir a paganos de cristianos de los grandes espacios de necrópolis, al menos en los siglos iniciales de oficiliadad de esta religión. La semejanza en las tipologías de los enterramientos, inhumaciones orientadas este-oeste con enterramientos en *de cubito supino* y materiales deleznables (mampostería, ladrillos y tégulas), uso de ataúdes, sudarios, etc., y la reducción o desaparición del ajuar funerario hace prácticamente imposible distinguir a unos de otros (Sánchez Ramos 2006). De nuevo, la epigrafía se alza como principal indicador de los primeros rasgos del cristianismo en la ciudad, siendo el *titulus* de Victoria uno de los más antiguos, finales del siglo IV d.C. (*CIL* II²/7, 658).

"*A la buena memoria de Victoria, esposa dulcísima, que vivió treinta y seis años, (dedida) Aurelio Fe(lix). Recibida en paz*"

El texto del epitafio muestra un momento de transición entre el mundo pagano y el cristiano tal como se refleja en el uso de determinadas fórmulas que recuerdan a las referencias a la matrona romana (esposa dulcísima) junto a otras ya consideradas cristianas (recibida en paz). Las fórmulas funerarias más habituales del momento nos muestran igualmente esta dicotomía: por un lado, referencias a la *honesta femina* o *devota innocens* y, por otro, la famosa fórmula funeraria *famula Dei* o *famula Christi*, que nos hablan de una transición lenta de una población principalmente hispanorromana que se fue convirtiendo poco a poco a la nueva religión, tal como puede desprenderse de su onomástica: Fortuna, Casiana, Acantia, Eustacia, Columba o Porpuria.

Reflexión final

El papel de la mujer en el mundo funerario ha sido siempre de vital importancia, desde la Prehistoria hasta la actualidad: fuentes históricas, inscripciones, registro material y representaciones artísticas así lo confirman. En época romana, período histórico en el que hemos centrado este trabajo, la mujer era la encargada del cuidado de los enfermos hasta acompañarlos en su agonía, la organizadora de todos los preparativos del velatorio y parte del funeral y la que soportaba la máxima carga de representación externa del dolor por la pérdida, especialmente visible durante el funeral en las plañideras y, una vez terminado el mismo, en el luto, que solía durar hasta un año.

Desde la Grecia Clásica, en las mujeres descansaba buena parte del ritual post-mortem, considerado motivo de contaminación para el hombre, que sólo se acercaba al cadáver cuando ya había sido acicalado; supuestamente, según los autores antiguos, por la carencia de pudor propia del carácter femenino a la hora de manifestar las emociones, tal como se ponía de manifiesto en las plañideras profesionales (*praeficae*).

Pero, tal como hemos señalado a lo largo de nuestro discurso la mujer aparece también como parte activa de las disposiciones testamentarias familiares, eventualmente garante de los deseos de esposos,

padres e hijos en el Más Allá, sin que existan muchas diferencias entre las distintas clases sociales. Otras veces, aparece como protagonista, bien por ser objeto de honores funerarios bien por ser el centro de hermosos poemas funerarios que reflejan, como ningún otro testimonio, las cualidades de la matrona romana y su rol en la sociedad del momento, así como el dolor ante la pérdida prematura de una hija y las virtudes que la acompañaban.

La visión de la mujer en el mundo funerario y a través del mundo funerario romano en general y en Córdoba en particular sigue siendo un tema pendiente de estudio y profundización. Aquí sólo hemos pretendido llevar a cabo un acercamiento a través de la cultura material de naturaleza arqueológica, con ciertas pinceladas procedentes de fuentes clásicas, epigrafía, arquitectura, iconografía y ofrendas pre y post-mortem, sin olvidar los escasos resultados derivados de la bioantropología y paleopatología.

Bibliografía

Baldassarre, I.; Bragantini, I.; Morselli, C. y Taglietti, F. (1996): *Necropoli di Porto. Isola Sacra*, Librería dello stato, Roma.

Barrero, N. (2022): *Ornamenta Muliebria. El adorno personal femenino en Mérida durante la Antigüedad*, Monografías Emeritenses 13, Mérida.

Beltrán, J. (1999): *Los sarcófagos romanos de la Bética con decoración de tema pagano*, Universidades de Málaga y Sevilla.

____ (2000): "El retrato en los sarcófago romanos. Ejemplos de la Bética", en León, P. y Nogales, T. (Coords.), *Actas de la III Reunión sobre escultura romana en Hispania*, Madrid, pp. 93-100.

Bendala, M. (1976): *La necrópolis romana de Carmona (Sevilla)*, Diputación Provincial.

____ (2002): "Virtus y pietas en los monumentos funerarios de la Hispania romana", en Vaquerizo, D. (Ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente Romano*, vol. I, Universidad de Córdoba, pp. 67-86.

Cenerini, F. (2019): "Donne e política alla luce della documentazione epigráfica", en Segenni, S. y Bellomo, M. (Ed.), *Epigrafia e politica. Il contributo della documentazione epigráfica allo estudio delle dinamiche politiche nel mondo romano*, Ledizioni, pp. 213-228.

Coarelli, f. (2007): *Rome and environs (an archaoelogical guide)*, University of California Press.

Delgado, A. y Picazo, M. (Ed.) (2016): *Los trabajos de las mujeres en el mundo antiguo. Cuidado y mantenimiento de la vida*, Hic et nunc 8, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, Tarragona.

Egea, A. (1999): "El punto de partida: los columbarios clásicos", *Los columbarios de La Rioja*, Antig. Crist. (Murcia), XVI, pp. 25-42.

García Matamala, B. (2002-2003): "Enterramientos de tradición indígena en Corduba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 13-14, pp. 251-278.

García Prósper, E. y Polo, M. (2020): "Estudio bioantropológico y paleopatológico del sepulcretum de Llanos del Pretorio", en Vaquerizo, D.; Ruiz Osuna, A. y Rubio, M. (Eds.), *El sepulcretum de Llanos del Pretorio (Córdoba-España)*, Edipuglia, pp. 161-172.

García y Bellido, A. (1949): *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid.

Garralda, M. D. y Cabellos, T. (2002): "Bioantropología de la población de la C. P. Corduba. Primeros resultados", en Vaquerizo, D. (Ed.), *Espacio y usos funerarios en el Occidente Romano*, vol. II, Universidad de Córdoba, pp. 373-391.

Garriguet, J. A. (2006): "Verba volant, statuae (nonnumquam) manent. Aproximación a la problemática de las estatuas funerarias romanas de Corduba-Colonia Patricia", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17.I, pp. 195-224.

Goette, H. R. (1990): *Studien sur römischen Togadarstellungen*, Mainz am Rhein.

Gregorio Navarro, Mª C. D. (2016): "In honorem mulierum: conociendo a las mujeres de Tarraco a través de sus epitafios", *Saldvie*, 16, 123-135.

Gros, P. (2001): *L'architecture romaine du debut du III siècle av. J.-C. à la fin du Hant Empire*, Paris.

Hesberg, H. von (1994): *Monumenta. I sepolcri romani e la loro architettetura*, Biblioteca di Archeologia, Longanesi & C, Milano.

Hidalgo, R. (2002): "De edificio imperial a complejo de culto: la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla", en Vaquerizo, D. (Ed.), *Usos y espacios funerarios en el Occidente Romano*, vol. II, pp. 343-372.

Kockel, V. (1993): *Porträtreliefs stadtrömischer Grabbauten. Ein Beitrag zur Geschichte und sum Verständnis des spätrepublikanisch-frühkaiserzeitlichen Privatporträts*, Mainz.

Liébana, J. L. y Ruiz Osuna, A. (2006): "Los monumentos funerarios de la Plaza de la Magdalena: un sector de la necrópolis oriental en Corduba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17.I, pp. 297-324.

López López, I. (1998): *Estatuas masculinas togadas y estatuas femeninas vestidas en colecciones cordobesas*, Córdoba.

Maldonado, E. (2005): "Lex Ilulia de Adulteris Corecendis del emperador César Augusto (y otros delitos sexuales asociados)", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 17, pp. 365-417.

Martínez López, C.; Gallego Franco, H.; Mirón Pérez, Mª D. y Oria Segura, M. (2019): *Constructoras de ciudad. Mujeres y arquitectura en el occidente romano*, Colección Mujeres, Historia y Feminismos 4, Granada.

Melchor Gil, E. (2008): "Mujer y honores públicos en las ciudades de la Bética", en Berrendonner, C.; Cébillac-Gervasoni, M. y Lamoine, L. (dir.), *Le Quotidien Municipal dans l'Occident Romain*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, pp. 443-457.

Molina Torres, P. (2016): "La matrona ideal según las fuentes literarias grecorromanas de finales de la república al S. I d.D.", *Es-*

pacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Antigua, 29, pp. 55-70.

____ (2018): "La esfera religiosa de la mujer romana: espacio público vs privado", *Arenal*, 25:1, pp. 125-143.

Murciano, J. Mª (2019): *Monumenta. Tipología monumental funeraria en Augusta Emerita. Origen y desarrollo entre los siglos I a.C. y IV d.C.*, Monografías Emeritenses 12, Mérida.

Prados, F. y Jiménez, H. (2022): "La vía sepulcral y la topografía extraurana de Baelo Claucia. Apuntes metodológicos e interpretativos", en Ruiz Osuna, A. (Coord.), *Morir en Hispania. Novedades en topografía, arquitectura, rituales y prácticas funerarias*, SPAL Monografías Arqueología XXXVII, Universidad de Sevilla, pp. 17-30.

Richard, P. H. (1966): "Les funérailles de Trajan et le triomphe sur les Parthes", *Revue des études latines*, XLIV, pp. 351-362.

Rodríguez López, Mª I. (2022): "Consideraciones iconográficas sobre la divinización del emperador: la apoteosis y el retrato mitológico", *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Antigua*, 35, pp. 111-140.

Romero Pérez, M. (1993-1994): "La necrópolis romana de Las Maravillas. Bobedilla, Málaga", *Mainake*, XV-XVI, pp. 195-222.

Ruiz Osuna, A. (2005): "La via sephulcralis occidental: un ejemplo de monumentalización funeraria en Colonia Patricia Corduba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 16, pp. 79-104.

____ (2007a): *La monumentalización de los espacios funerarios en Colonia Patricia Corduba (Ss. I a.C. – II d.C.)*, Monografías de Arqueología Cordobesa 16, Universidad de Córdoba.

____ (2007b): "La historiografía local como herramienta de reconstrucción del mundo funerario en Colonia Patricia Corduba", *Spal*, 16, pp. 25-40.

Sánchez Madrid, S. (2001): "Oficios", *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Universidad de Córdoba, pp. 186-188.

Sánchez Ramos, I. (2006): *La cristianización de la topografía en las provincias occidentales del Imperio: exemplum cordubense*, Tesis Doctoral depositada en la Universidad de Córdoba.

Spano, G. (1961): "L'eficizio di Eumachia in Pompei", *Rendiconti Accademia di Archeologia, Lettre et Belle Arti di Napoli*, 36, pp. 5-35.

Stylow, A. U. (2002): "La epigrafía funeraria en la Bética", en Vaquerizo, D. (Ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Universidad de Córdoba, pp. 353-368.

Vaquerizo, D. (2001): "La muerte a plazos: collegia funeraticia", *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Universidad de Córdoba, pp. 64-65.

____ (2004): *Inmaturi et innupti*, Collecció Instrumenta 15, Universitat de Barcelona.

____ (2005): "Arqueología de la Corduba republicana", en Melchor, E.; Mellado, J. y Rodríguez Neila, J. F. (Ed.), *Julio César y Corduba: Tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba, pp. 165-205.

Vaquerizo, D.; Ruiz Osuna, A. y Rubio, M. (2019): "Una nueva vía funeraria en Colonia Patricia (Córdoba): el sepulcretum de Llanos del Pretorio", *Zephyrus*, 83, pp. 79-105.

Vaquerizo, D.; Ruiz Osuna, A. y Rubio, M. (Eds.) (2020): *El sepulcretum de Llanos del Pretorio (Córdoba-España)*, Edipuglia.

Wrede, H. (1981): *Consecratio in forman deorum. Vergöttliche Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein.

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 parcas 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 *Ḥadīṯ* (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 aleyas[1], 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 33_{32}).

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 33_{6}). 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 33_{50-51}).

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 33_{30-34}). Esto se manifiesta claramente en Corán 66_{4-5}, donde se habla directamente a dos de las mujeres del Profeta[2]. Además, hay otros lugares en los que son las propias mujeres del Profeta las que hablan directamente (Corán 66_{3}), 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 66_{3-4}).

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 33_{33}), el ocultamiento frente a los visitantes que no pertenecen a la familia (Corán 33_{53}, 33_{55}, 33_{59}), la modestia y el recato (Corán 24_{31}) (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 66_{4-5}).

el recato en el hablar, para no provocar a los hombres "enfermos de corazón" (Corán 33_{32}).

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 mortal[3], 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 5_{110}).

Por ello, se le indica al Profeta que no debe olvidarla en el Corán (Corán 19_{16}). 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 5_{75}). 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 condición[4]. En relación con la virginidad, se caracteriza a María de elegida y purificada por Dios (Corán 3_{42}), 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 3_{47}).

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 21_{91}).

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 19_{17}).

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 4_{156}).

aparecen tentados por igual, así como son reconocidos como pecadores por igual[5], 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 2_{37}).

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 4_1, 7_{189}, 16_{72}, 23_{14}, 30_{21}, 35_{11}, 39_6, 42_{11}, 49_{13}, 75_{39}). 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 $53_{45\text{-}46,}$ 92_3).

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 éste[6].

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 28_7, $28_{12\text{-}13}$). 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 20_{39}). 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 7_{22}).
[6] "¿[…] Y descuidáis a vuestras esposas, que vuestro Señor ha creado para vosotros?" (Corán 26_{166}).

y salvada por ello (Corán 66_{11}). 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 28_{27}). 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 2_{49}), 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 $11_{78\text{-}81}$). 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 26_{171}), 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 66_{10}). 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 11_{72}).

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 $12_{21\text{-}29}$). 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 12_{23}), 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 Saba[7] (Corán 27_{23-44}). 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 3_{35}, y a su prima, Isabel, quien aparece un par de veces, una de ellas haciendo referencia a su esterilidad (Corán 19_5, 19_8). 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 55_{56}).

Por otro lado, son consideradas como "perlas ocultas" (Corán $56_{22\text{-}24}$), 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 $55_{70\text{-}74}$), 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 4_{117}), 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 53_{27}).

Sin embargo, en dos lugares del Corán aparecen citados los nombres de cuatro deidades femeninas preislámicas: Suwā' (Corán 71_{23}), al-Lāt, al-'Uzzà y Manā^{t} (Corán $53_{19\text{-}20}$). 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 hombre[8], 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 2_{228}).

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 $9_{67\text{-}68}$, $48_{6,}$ 57_{13}), o a los creyentes y las creyentes (Corán 16_{97}, 33_{36}, 33_{73}, 47_{19}, 49_{11}, 57_{12}, 71_{28}, 85_{10}), quienes reciben el mismo castigo (Corán $111_{3\text{-}4}$) o la misma recompensa (Corán 4_{32}, 4_{124}, 9_{72}, 33_{35}, 36_{56}, $40_{8,}$ 40_{40}, 48_{5}, 57_{18}), 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 *Ḥadīṯ*, 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 4_{176})), 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 2_{282})).

> lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande" (Corán 4_{34}).

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 4_{128}). 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 24_{31}), 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 24_{60}). 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 4_{19}). 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 4_{43}, 5_{6}).

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 24_{2-3}).

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 24_{33}). También relacionado con las esclavas, hay aleyas en las que se permite a los hombres casarse con sus esclavas, aunque éstas estén casadas (Corán 4_{24}). Sin embargo, en cuanto al tema de la poliginia[9], sólo se permite en el caso de que se trate a todas las mujeres por igual, sin ser injusto con ninguna de ellas (Corán 4_{129}; 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 65_2), 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 $2_{231-232}$). 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 4_3 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.

65_4). 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 65_1). 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 65_6).

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 *Ḥadīṯ*:

> "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 9_{24}, $16_{57\text{-}59}$, 17_{40}, 18_{46}, $37_{149\text{-}153}$, 43_{16}, 52_{39}, 53_{21}, 70_{11}, 71_{12}, 74_{13}), 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 81_8).

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 $42_{49\text{-}50}$).

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 24_{23}).

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 casa[10]. 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).

Figura 1. Representación de los amantes en el relato de *Kalīla wa-Dimna*. Département des manuscrits. Arabe 3467, folio 76r (siglo XIV), Bibliotèque Nationale de France (BNF, París). Disponible en: 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 engendrar[11]. 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 31_{14}).

dentro de sí, no el de dar la vida, según se deduce de varias aleyas[12]. 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 2_{233})[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 22_5), y "¿No os hemos creado de un líquido vil, que hemos depositado en un receptáculo seguro, durante un tiempo determinado?" (Corán 77_{20-22}).

[13] Esta afirmación se recoge también en Corán 46_{15}.

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 *Ḥadīṯ*, 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 ʻAmr 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 *Ḥadīṯ*, 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 *Ḥadīṯ* (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 4_{24}).

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 almorávide[15]

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 Isḥāq, 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 Isḥāq 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 ʻIḎĀRĪ 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"
(MUJTĀR AL-'IBĀDÀ 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 Isḥāq 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 Isḥāq, 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 'IḎĀRĪ 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-GNÀ 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 ʻAlī Ibn Yūsuf, quien provenía de al-Andalus, y en el año 1113-1114 marcha con el emir a Marrakech (ʻABBĀS 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 (ʻABBĀS 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 ʻAlī 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-ʻIBĀDÀ 2000, 106). Asimismo conocemos el nombre de la mujer de Tamīm Ibn Yūsuf Ibn Tāšufīn, hermano de ʻAlī 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 ʻIḎĀRĪ 1963, 135), siendo ésta una profesión que ejercieron algunas mujeres durante este periodo. También poetisa, se conoce el nombre de Ḥafṣa, de origen Ṣinhāŷa 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 Maṣmūda, 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 ʻĀ'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-'IBĀDÀ 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-Ḥaŷar* en los últimos momentos del combate (MUJTĀR AL-'IBĀDÀ 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-Ḥaŷar] y no se pudo entrar en él hasta que sucumbió Fannū, hija de 'Umar b. Yintān. 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 'IḎĀRĪ 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" (ʻABBĀS 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 (ʻABBĀS 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 ḥisba de Ibn ʻAbdūn:

> "Cuando Ibn ʻAbdūn 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 ʻAbdūn 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 ʻIḏārī, Ibn Simāk e Ibn al-Aṯīr. 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 ʻIḎĀRĪ 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 Yaḥyà 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 alfaquíes 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 ʻAlī 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 alfaquíes. Esta situación ha sido recogida de forma detallada en la traducción francesa de Edmond Fagnan del texto árabe de Ibn al-Aṯīr, 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. ʻAli Ben Yoûsof […] franchit la mer en 515 (21 mars 1121) et alla mettre le siège devant Cordoue" (IBN AL-AṮĪR 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 ʻAlī Ibn Tanīškā al-Ṣinhāŷī, 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 الا/ثنين نصف ربيع الاخر سنة/ ستّ وتسعين واربع مائة/

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم شهد الله أنّه لا إله إلا هو وملائكة وأولوا 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. ʻAlī 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-

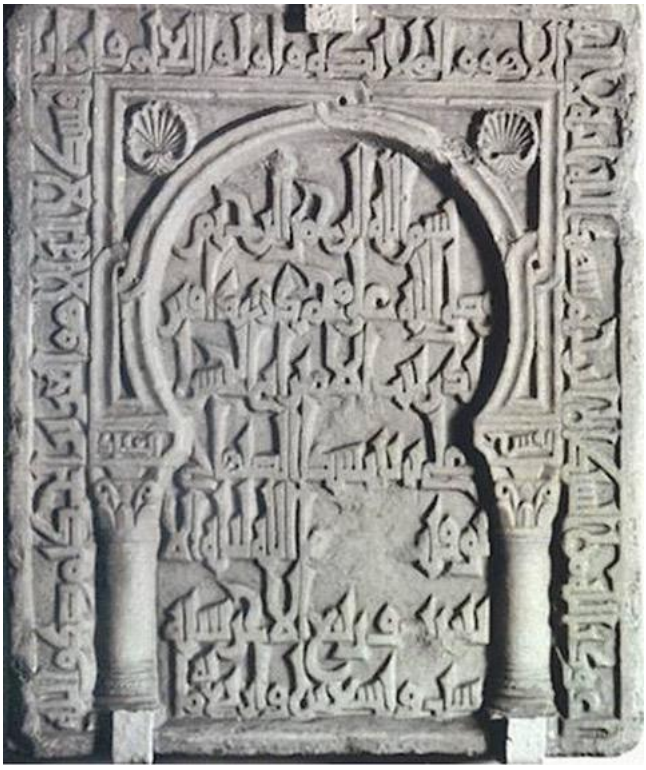


Fig. 3. Arco simbólico cordobés con carácter funerario, 1103. Museo Arqueológico de Málaga (A/CE 07999). Fotografía: J. L. Rodríguez Molina (ACIÉN ALMANSA, Manuel; MARTÍNEZ NÚÑEZ, Mª Antonia. *Catálogo de las inscripciones árabes del Museo de Málaga*. Madrid, 1982, lám. XIV)

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/ ʻAlī Ibn Tanīškā al-Ṣinhāŷī./ Murió, ¡Dios se apiade de ella!, la noche del/ lunes de mediados de rabīʻ al-Āŷar 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 *Ḥadīṯ* 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 Isḥāq. 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-Aṯīr, 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 ʻIḏārī 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

ʻABBĀS, Iḥsān. "Some aspects of social life in Andalusia during the time of the Almoravides in the light of the Nawāzil of Ibn Rushd". En: *Buḥūṯ wa dirāsāt fī-l-Arb wa-l-Tarīj, al-Muŷallad al-Ṯānī*. Beyrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000b, pp. 682-674.

ʻABBĀS, Iḥsān. "Ŷānib min al-Tarīj al-Sirrī al-Murābiṭīn". En: *Buḥūṯ wa dirāsāt fī-l-Arb wa-l-Tarīj, al-Muŷallad al-Ṯānī*. Beyrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000a, pp. 586-603.

ʻABD AL-GNÀ, Sulaīmān. "Al-Ḥayā al-Iŷtimāʻiyya fī madīnat Marrākūš fī ʻaṣr 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, nº 137-138 (3^er y 4º trimestres, 1986): 31-54.

AL-MARRĀKUŠĪ. *Kitāb al-Muʿŷib fī taljīṣ 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. Dosier 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, Mª 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.

ḤĀFIẒĪ ʻALAWĪ, Ḥasan. *al-Murābiṭūn: al-Dawla, al-Iqtiṣād, al-Muŷtamaʻ*. Al-Ribāṭ: Ŷuḏūr 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-AṮĪR. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Traducción Edmond Fagnan. Argel: Typographie Adolphe Jourdan, 1898.

IBN 'IḎĀRĪ. *al-Bayān al-Mugrib, nuevos fragmentos almorávides y almohades*. Traducción Ambrosio Huici Miranda. Valencia: Gráficas Bautista, 1963.

IBN SIMĀK. *al-Ḥulal 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*. Casablanca: 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, Mª 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-'IBĀDÀ, 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: Munaša' al-Ma'ārif, 2000, pp. 93-137.

VIGUERA MOLINS, Mª 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 24_{31}, 33_{6}, 33_{28-30}, 33_{32}, 33_{33}, 33_{50-51}, 33_{53}, 33_{55}, 33_{59}, 66_{1}, 66_{3-5}.

2. **Las mujeres bíblicas:** Corán 2_{35-37}, 2_{49}, 2_{87}, $2_{253,}$ 3_{35-36}, 3_{40}, 3_{42}, 3_{47}, $4_{156-157}$, 4_{171}, 5_{17}, 5_{46}, 5_{72}, 5_{75}, 5_{78}, 5_{110}, 5_{112}, 5_{114}, 5_{116}, 7_{19-20}, 7_{22-23}, 7_{27}, 7_{83}, 9_{31}, 11_{71-72}, 11_{78-79}, 11_{81}, 12_{21}, 12_{23-33}, 12_{50-51}, 15_{60}, 15_{71}, 19_{5}, 19_{8}, 19_{16-18}, 19_{20}, 19_{22-23}, 19_{27}, 19_{32}, 19_{34}, 20_{38-40}, 20_{94}, 20_{117}, 21_{91}, 23_{50}, 26_{171}, 27_{23-24}, 27_{29}, 27_{32-34}, 27_{42}, 27_{44}, 27_{57}, 28_{7}, 28_{9}, 28_{11-13}, 28_{23}, 28_{27}, 29_{32-33}, 33_{7}, 43_{57}, 57_{27}, 61_{6}, 61_{14}, 66_{10-12}, 78_{8}, 78_{33}.

3. **Las huríes:** Corán 2_{25}, 3_{15}, 4_{57}, 4_{117}, 37_{48-49}, 38_{52}, 44_{54}, 52_{2}, 55_{56-58}, 55_{70-74}, 56_{22-24}, 56_{35-38}.

4. **Las deidades femeninas:** Corán 53_{19-20}, 53_{27}, 71_{23}.

5. **Las mujeres comunes (creyentes o no creyentes):** Corán 2_{187}, $2_{221-223}$, $2_{228-237}$, $2_{240-241}$, 2_{282}, 3_{14}, 3_{61}, 4_{1}, 4_{3}, 4_{7-15}, 4_{19-20}, 4_{22-25}, 4_{32}, 4_{34}, 4_{35}, 4_{43}, 4_{124}, $4_{128-130}$, 4_{176}, 5_{5-6}, 6_{139}, 7_{81}, 7_{127}, 7_{141}, 7_{189}, 9_{24}, 9_{67-68}, 9_{71-72}, 9_{87}, 9_{93}, 13_{8}, 13_{23}, 16_{57-59}, 16_{72}, 16_{78}, 16_{97}, 17_{32}, 17_{40}, 18_{46}, 22_{2}, 22_{5}, 23_{5}, 23_{14}, 24_{2-4}, 24_{6}, 24_{8}, 24_{12}, 24_{23}, 24_{26}, 24_{31-33}, 24_{60-61}, 25_{68}, 25_{74}, 26_{166}, 27_{55}, 30_{21}, 33_{4}, 31_{14}, 31_{34}, 33_{35-37}, 33_{49}, 33_{52}, 33_{55}, 33_{73}, 35_{11}, 36_{36}, 36_{56}, 37_{135}, $37_{149-153}$, 39_{6}, 40_{8}, 40_{25}, 40_{40}, 42_{11}, 42_{49-50}, 43_{16}, 43_{19}, 43_{70}, 46_{15}, 47_{19}, 48_{5-6}, 49_{4}, 49_{11}, 49_{13}, 52_{39}, 53_{21}, 53_{32}, 53_{45-46}, 57_{12-13}, 57_{18}, 58_{1-3}, 60_{10-12}, 64_{14}, 65_{1-2}, 65_{4}, 65_{6}, $70_{11-12,}$ 70_{29-31}, 71_{12}, 71_{28}, 74_{13}, 75_{39}, 77_{21}, 80_{35-36}, 81_{8}, 85_{10}, 92_{3}, 111_{3-4}.

LA PRESENCIA DE LAS MUJERES EN LOS ESPACIOS DE LA CIUDAD DE CÓRDOBA OMEYA

MARÍA TERESA CASAL GARCÍA
Universidad Autónoma de Madrid (UAM)

1. Introducción

Tradicionalmente la participación activa de las mujeres a lo largo de la historia ha sido invisibilizada historiográficamente. El género no se puede identificar exclusivamente con mujeres y debe abarcar las diferentes identidades ya que no es lo mismo hablar de género que poner el punto de atención principalmente en las mujeres.

Hace ya varias décadas que diversas generaciones de arabistas e historiadoras, como María Luisa Ávila, Manuela Marín, Mª Jesús Viguera, Barbara Boloix, Christine Mazzoli entre muchas otras, han querido desmontar las mitificaciones, la visión ensoñada y exótica que se ha proyecta sobre las mujeres de al-Andalus desde muy distintos ámbitos, realizando estudios fundamentales que parten del análisis del corpus documental conservado basados en las fuentes documentales (biográficas, jurídicas, etc..) relativos a la mujer en al-Andalus, su papel en la sociedad andalusí y recogiendo y analizando datos muy valiosos sobre muy diversos aspectos. También autoras como María Antonia Martínez, estudian el papel de la mujer en las sociedades islámicas a través del registro epigráfico.

Las mujeres de al-Ándalus evidentemente formaron parte de la vida andalusí y medieval, llegando a ocupar puestos y funciones jurídicas, religiosas, de mecenazgo, sociales, etc., que abarcaron o se visibilizaron tanto en el espacio público como privado.

Artistas, poetisas, esclavas, sabias, guerreras, mecenas, madres, esposas e hijas de emires y califas. personajes influyentes, mujeres y

personajes femeninos de muy diversa índole social y cultural formaron parte de la historia de Córdoba medieval andalusí.

Vinculadas con ellas el concepto de la intimidad y la hegemonía de lo privado, se relaciona con las ideas principales de tapar y destapar lo que debe estar oculto por ser vulnerable, y atañe directamente al complejo binomio de lo privado y lo público en una sociedad medieval islámica.

Conscientes de que la historia de al-Andalus no puede entenderse sin conocer el verdadero papel desarrollado por las mujeres en los ocho siglos durante los que se desarrolló (s. VIII-XV), con esta aportación pretendemos dar a conocer algunos aspectos que, en relación con los estudios sobre las mujeres, se están llevando a cabo, poniendo en valor la historia de Córdoba desde la presencia y participación de las mujeres en ella.

Con este texto, aportamos una reflexión que, enmarcada en la información trasmitida por los textos árabes y la documentación a través del estudio de fuentes epigráficas, arquitectónicas y arqueológicas, aporte nuevos e interesantes datos. Su análisis desde la materialidad de espacios arquitectónicos y la cultura material conservada, teniendo presente que ambas perspectivas son complementarias y necesarias.

El estudio de las relaciones entre la ciudad, la arquitectura y el género en al-Andalus, pretende interrogarse por el papel de los hombres y de las mujeres en las realidades cotidianas, así como por el espacio doméstico, en sus estrategias de distribución, jerarquización y usos según el sexo. Es necesario analizar y revisar la arquitectura de la ciudad vinculada a los usos sociales de la misma, teniendo presentes los espacios sexuados y la flexibilidad de los espacios urbanos, así como las huellas más o menos perceptibles de lo femenino en la ciudad.

La distinción entre espacios femeninos y espacios masculinos, superpuesta tradicionalmente a la oposición privado-público, está actualmente superada y ha sido reemplazada por una forma más dinámica de pensar los espacios de la ciudad. Aun obedeciendo a una norma estricta en las ciudades del islam medieval, como es la segregación por género, estos espacios son ante todo lugares vividos por hombres y mujeres, a veces utilizados alternativamente y otras simultáneamen-

te. Los espacios de la ciudad, dotados de flexibilidad, deben ser pensados no como femeninos o masculinos, sino como espacios cambiantes entre los géneros, pero que jamás escapan del control masculino. A lo largo de este estudio revisaremos cómo se manifiesta en los espacios urbanos este régimen de estricta segregación sexuada al cual obedecen los habitantes de la Córdoba omeya.

Debemos, por tanto, examinar los espacios de la ciudad en función de sus usos. La arqueología permite acercarnos a estas investigaciones mediante el análisis de los espacios que ambos sexos frecuentan, como la casa, la mezquita, la calle, el cementerio o el mercado o zoco, espacios donde la mezcla existente entre los sexos está rigurosamente controlada. En contraposición, los espacios del poder como el Alcázar, u otros como los baños, son estrictamente sexuados.

En este análisis, juegan un papel fundamental la conservación de todo tipo de objetos, vinculados con dichos espacios. Bien sean de lujo, como las arquetas o cajitas de marfil; de adorno personal, como las pulseras; vinculadas con actividades más cotidianas como los hornillos portátiles y molinos manuales, o referentes al mundo del más allá, a través de los epígrafes funerarios femeninos conservados.

Este conjunto de espacios y objetos, reflejan el papel de las mujeres en la sociedad de al-Andalus, tanto en la esfera de lo cotidiano como en las categorías vinculadas con el poder. En nuestro caso nos centraremos en las mujeres musulmanas, que corresponderían a la mayor parte de la población teniendo en cuenta la religión imperante en esta etapa es la islámica.

2. Las casas de la Córdoba andalusí: el reflejo de un espacio femenino

Uno de los espacios que mejor reflejan la cotidianidad de las sociedades son las casas o las viviendas. En la arquitectura islámica el concepto de privacidad determina en gran medida la propia configuración de la vivienda, con la presencia de un muro (*hayt barrānī*) que la rodea y sin ninguna ventana hacia el exterior, y una vida que transcurre en torno al salón principal y al patio (*wast al-dār = centro de la casa*). Estas viviendas están concebidas desde dentro hacia fuera, de

ahí que la sobriedad mostrada en la zona exterior contrasta profundamente con el desarrollo decorativo concentrado en el interior.

La construcción de la casa y la organización de sus espacios se inscriben en un conjunto de esquemas culturales precisos. En este sentido no sólo se ve afectada por aspectos como el medioambiente (clima, relieve y materiales disponibles) y los recursos tecnológicos, lo hace también por una serie de factores relacionados con la familia, las relaciones sociales y la economía. Las casas califales cordobesas presentan una planta, reflejando la fortuna y el estatus de la familia en una mayor extensión en horizontal.

La casa es el lugar principal para la expresión del sistema de valores del grupo familiar, sin embargo, las fuentes escritas en general no son muy prolijas en cuanto a la información de la vida privada de los individuos, precisamente por lo cotidiano de las mismas.

A nivel funcional, podemos decir que la casa islámica en al-Andalus viene definida por una concepción general emanada de las relaciones familiares existentes de la formación social imperante. El dominio de la esfera de lo privado hace que la vivienda presente un esquema que se estructura hacia el interior, con una clara separación del exterior mediante la disposición de altos muros de cerramiento, con pocas aberturas externas, habitaciones en torno a un patio desde el que entra la luz a la vivienda y habitaciones de tránsito entre las zonas exteriores e interiores Según J.P. Van Staeval (1995, 59), "*Uno de los componentes estructurales mayores de la civilización árabe musulmana es el concepto particular del honor familiar, que quiere que en el marco del espacio doméstico las mujeres se mantengan constantemente fuera del campo visual de cualquier persona extraña al grupo familiar. También la vista sobre la finca vecina, la intrusión en la intimidad ajena, el allanamiento del honor familiar, eran considerados tanto por los juristas como por los particulares, como un daño grave que convenía prohibir, o por lo menos reprimir."* Este concepto de honor e intimidad, así como las derivas que tiene a nivel de jurisprudencia con relación a las relaciones de vecindad, influirán en las características que definen a la casa islámica, su relación con la calle y las edificaciones colindantes.

La casa andalusí, espacio cerrado alrededor de su patio, ha sido a menudo presentada como el espacio femenino por excelencia, un lugar totalmente impregnado de la presencia femenina, concebido para la mujer en el que esta presencia femenina influye en todo el edificio desde su concepción teórica. Indudablemente en la casa también están los hombres, pero debemos diferenciar entre los hombres integrantes del grupo doméstico y los ajenos a él, convirtiéndose en un espacio mixto cuando acoge a huéspedes (Mazzoli-Guintard, 2015, 95).

Existe un modelo de casa califal omeya en las viviendas islámicas de Qurtuba, con unos espacios determinados y bien definidos. En ellas, las distintas estancias que las componen tienden a ocupar siempre un lugar similar, dispuestas en torno a un patio central. Hablar de la casa musulmana es hacerlo sobre el papel que la mujer representa en esta sociedad. La planta de las viviendas lleva impresa la vida de femenina, se define como su territorio lo que se hace patente desde el acceso a ellas a través de un espacio, el zaguán, o en pasillo acodado, que impedía la visión directa desde la calle al interior de la casa. A este respecto nos indica Ibn 'Abd al-Ra'ūf, almotacén de Córdoba entre finales del siglo IX y principios del siglo X, *"Cabe impedir a las mujeres que estén en las puertas de las casas porque tienen la cara descubierta y no llevan el velo puesto"*. La casa es un espacio de convivencia entre hombres y mujeres, por lo que el uso de sus espacios estaba regulado y adaptado para su utilización por ambos. El zaguán constituye el espacio intermedio entre el ámbito público de la calle y el más privativo o íntimo de la vivienda. Desde él se accede al patio de la casa.

Los patios, de planta preferentemente cuadrangular, se convierten en el centro neurálgico de la vivienda y en el espacio principal de la misma donde se realizan las actividades diarias y cotidianas dentro del entorno familiar (Figura 1). Una de las características principales de la casa andalusí es la plurifuncionalidad de sus espacios, que varía dependiendo del momento del día y de la presencia o ausencia del hombre en la misma. Cuando el hombre se ausenta la totalidad de la casa es de la mujer, especialmente las estancias donde se realizan la mayoría de las actividades, el patio, la cocina y, la terraza, en los casos en que la hubiera.

Figura 1: Imagen aérea y detalle del patio de una casa andalusí de los arrabales califales de la zona oeste de Córdoba (IBIMIC - Instituto Maimónides de Investigación Biomédica de Córdoba - (© Casal *et alii*, 2009 -2010, GMU-UCO).

Las tareas domésticas y el cuidado de los hijos son la principal y más importante ocupación de la mujer islámica. La primera ocupación matinal de la dueña de la casa consistía en amasar y hacer el pan necesario para el consumo de la familia. El pan se cocía en los *tabaq* (discos para cocer el pan) o *tannur* (hornos portátiles) en casa (Figura 2). La existencia de *tabaq* o *tannur* evidenciada por la arqueología en las casas de los arrabales, identifica al patio de la casa como el lugar flexible por excelencia.

También se podían llevar cocer en el horno público. En este caso, el mozo de la panadería pasaba por las casas a una hora fija para llevarse la tabla en que estaban colocados los trozos de masa leudada, que llevaban impreso por medio de un instrumento de madera un signo distintivo, y luego volvía a traer el pan cocido. En la etapa califal, es también habitual la venta directa del pan en el zoco, por lo que las mujeres acudirán a estos espacios diariamente convirtiéndose en una de las ocasiones en las que las mujeres acudan a los lugares comunes o públicos a sociabilizarse.

Mantener las casas y la ropa limpia, era una actividad diaria femenina. En verano se completaba con el riego del patio para mantener

el frescor en ella. Para estas actividades contaban con la presencia de pozos que abastecían de agua a las viviendas, tal y como viene demostrando la arqueología, lo que facilitaba las tareas domésticas (Figura 1). Para lavar la ropa se utilizaban los grandes recipientes como lebrillos y bacines, objetos muy habituales de la vajilla doméstica.

En la crujía norte de la casa se disponía el salón y la alcoba/s. De su mantenimiento y cuidado se encargaban también las mujeres. El mobiliario de la casa era bastante reducido y fácil de transportar, los suelos de baldosas de barro cocido o de mortero de cal pintados a la almagra de estas estancias se cubrían con esteras de esparto o paja, y en las paredes se colgaban paños de lana o seda, bajo los que se extendían colchones corridos cubiertos de tela y cojines. En las alcobas, las camas podían estar realizadas de obra o más habitualmente sobre el suelo se disponía una madera cubierta con una estera y sobre esta un colchón cubierto por una sábana, almohada y sobrecama, que en invierno se completaba con una o varias mantas. Para guardar toda la ropa de cama y personal se usaban arcones.

Para el cuidado de la higiene en las casas las mujeres usaban pebeteros, que ambientaban las habitaciones y quitaban los malos olores. Los pebeteros solían ser de pequeño tamaño y muchos de ellos tenían asideros para facilitar su transporte de una estancia a otra de la casa. Dentro se quemaban hierbas aromáticas. Para estos mismos fines también se usaban los braseros de pequeño.

Otra de las tareas fundamentales de la mujer en la casa era proporcionar luz y calor a las diversas estancias. La importancia que tenía el fuego en la vida cotidiana y el gran abanico de posibilidades que ofrecía explican que haya tantos objetos relacionados con su uso. Los candiles se empleaban para la iluminación de las diferentes las estancias. Realizados en cerámica encontramos un gran repertorio de ejemplares conservados en ámbito doméstico, siendo un elemento fundamental del ajuar doméstico andalusí (Figura 2.5.). La función de calefacción viene representada por los braseros, que calentaban las distintas estancias de la casa. Podían ser de cerámica, metal o piedra caliza, y muchos de ellos estaban profusamente decorados con motivos geométricos, epigráficos, etc.

Las tareas de la casa se completaban con la realización de la comida. Esta podía realizarse en habitaciones identificadas como cocinas, que habitualmente de disponían en las crujías laterales de las casas próximas a las puertas de entrada, o bien en los patios. Esta cocina disponía de un horno y de los elementos necesarios para elaborar y cocinar los distintos platos. Podía encontrarse el *tannūr*, para cocer el pan y preparar algunos platos, y los anafes o fogones portátiles de barro, que concentran en su parte inferior las brasas, y dispone de una abertura para airear e intensificar el calor y unos soportes adecuados para estabilizar la olla o cazuela. El anafe, cuya función principal era para cocinar, servían igualmente para caldear el ambiente (Figura 2.5).

Entre los platos más habituales en la dieta islámica encontramos la "harisa", citado por Ibn ´Abdun (1998), era un plato que tenía como base una papilla de harina de trigo cocida en un potaje de verduras del tiempo. La comida principal se realizaba tras la puesta de sol. La técnica más empleada en la elaboración de alimentos era la cocción en ollas, al vapor, por lo que el utensilio más empleado en la cocina andalusí era la olla o marmita (*qidr*) de cerámica. Para cocinar se utilizaban igualmente cazuelas, sartenes, fuentes, lebrillos, arcaduces o cuscuseras (Figura 2). Estas últimas eran morfológicamente iguales que las ollas, pero tenían unas perforaciones en la base, como un colador para hacer los alimentos por cocción de vapor. El cuscús es una comida que se generaliza a partir del siglo XII.

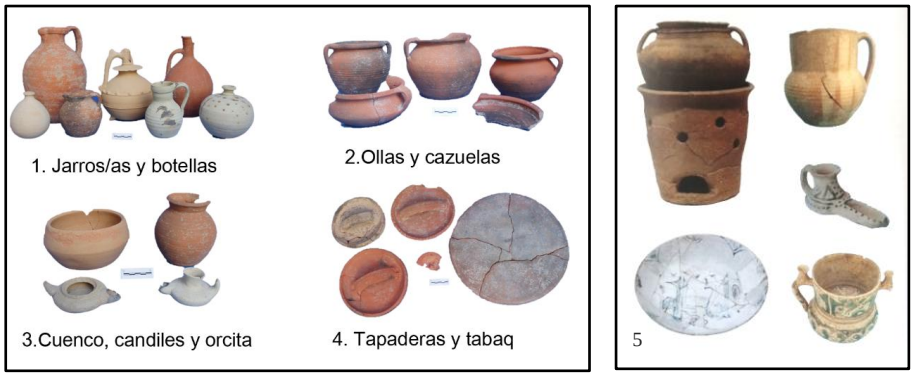


Figura 2: 1- 4 Ajuar cerámico emiral del arrabal de Saqunda (Córdoba) (© MT. Casal) 5. Ajuar cerámico califal (© E. Salinas)

Una vez realizada la comida esta era presentada en la mesa con jarras, cuencos, fuentes, ataifores, redomas, vasos y tazas con los que servían también productos fríos. De entre los objetos usados en la mesa cabría hay que destacar, los ataifores, de los que contamos con numerosos ejemplares documentados en las casas de los arrabales califales de Córdoba y en *Madinat al-Zahra.* Son recipientes que comienzan a producirse en época califal y se utilizaban para exhibir alimentos que se consumirán de modo común, abasteciéndose con las propias manos, ya que no podemos hablar de platos individuales hasta el siglo XIII. En los salones de las casas o en los patios se sentaban las familias a comer. Durante la comida también eran tomados líquidos como el agua normal o de cebada, zumo de fruta, leche, vino, jarabes, infusiones y aguas aromáticas (García,1995, 50). Todos estos elementos las servían las mujeres en jarras que constituyen un grupo cerámico muy numeroso y bien documentado en Córdoba. Las jarras pequeñas o mediano tamaño se aprovecharían para servir o presentar líquidos, mientras que las de mayor dimensión se dedicarían al transporte y almacenamiento de grandes cantidades en las casas (Figura 2).

Como hemos expuesto, la vajilla doméstica estaba formada por todas las piezas que cubren las necesidades de una familia en una casa. En ella hay que incluir los culinarios (ollas, cazuelas), los utilizados en la mesa (jarras, ataifores), para la iluminación o calefacción (candiles, braseros), y también aquellos que tenían una variedad de usos (lebrillos). Si bien los restos encontrados en las excavaciones suelen ser cerámicos, no hay que olvidar que, igualmente, podían ser metálicos o de madera.

En la sociedad andalusí la higiene personal fue uno de los hábitos más importantes, realizada bien en las casas o en los *hammâns* o baños públicos. Para las mujeres era muy importante el adorno personal y la utilización de maquillaje, perfumes, joyas etc. El maquillaje era aplicado tanto en las manos como en los ojos con el denominado *kuhl e itmid* utilizado como cosmético para los ojos y para pintar falsos lunares en la cara, sin embargo, al parecer no sólo se usaba para el embellecimiento, sino que también tenía función higiénica, ya que este método evitaba las infecciones en los ojos.

Otros elementos empleados como adorno personal muy nombrados por las fuentes son los perfumes: la azucena, el ámbar, la violeta,

el almizclé, el jazmín, etc. son sustancias aromáticas que, junto a desodorantes, cremas depilatorias, y pastas dentífricas formaban parte de las costumbres orientales introducidas por Ziryãb desde la corte de Bagdad[1]. Estos productos eran embotellados en orzas de pequeño tamaño, en esencieros, arquetas de metal o de marfil, vidrios, redomas y tarros. La función de los esencieros dentro del ajuar doméstico era la de contener los perfumes u otro tipo de cosméticos, guardados cuidadosamente en piezas bastante decoradas de pequeño tamaño con tapadera que impide su vaciado. Las pequeñas cajas también podían ser utilizadas para almacenar otro tipo de objetos entre los que se encontrarían las joyas familiares, si bien las piezas conservadas en los museos no suelen hallarse en el interior de estas, sino que en buena parte proceden de ocultamientos[2]. Las fuentes nos hablan de la llegada a al-Andalus de objetos y ricas pedrerías utilizados como adornos por mujeres ejemplo de ello son las ajorcas, rodeando los tobillos, anillos, pulseras, collares o diademas. De estos adornos tenemos numerosos ejemplos sobre todo de época califal, debido a la profusión de ocultamientos en los momentos finales del califato de gran inestabilidad. A pesar de que los hombres solían utilizar las joyas para adornas sus vestimentas y turbantes, las mujeres eran las que las usaban habitualmente, así en la casa disponía de cepillos, peines de marfil, pastas depilatorias y cuantiosas joyas que generalmente sólo poseían las mujeres más acaudaladas.

Prueba del refinamiento de las piezas que se utilizaban en los ambientes domésticos, son los ejemplares de peines de marfil documentados en las viviendas de la época califal, de Córdoba, Sevilla y Jerez (Fuertes, 2015, 267-292). En el de Córdoba se aprecia por una cara un león, animal que personifica la potencia terrestre, y por la otra una gacela, una de las presas más habituales de esos felinos. Como señala C. Fuertes, la elección de la temática, la de animales tan incompatibles

[1] Ziryãb fue un poeta, gastrónomo, músico y cantantemusulmán. Alcanzó gran reconocimiento en la corte abasí en Bagdad, aunque su verdadera revolución se dio en Córdoba, donde introdujo refinadas costumbres orientales en la corte del emir Abderramán II en la etapa emiral s. IX. Influyó en la vestimenta, la cocina o el mobiliario de los que le rodeaban e introdujo novedades tanto de uso social como musicales.

[2] Los ocultamientos de piezas valiosas son un fenómeno que se produce por ciertas inestabilidades políticas de manera que se esconden monedas, que permite fechar el tesorillo, joyas y en definitiva todo aquel objeto susceptible de ser extraído.

como leones y gacelas y todo ello en una única pieza, podría sugerir la idea de algo y de su antagónico: cazador/presa, fiereza/ternura, tal vez masculino/femenino, no solo como opuestos sino como complementarios e interdependientes, ya que ninguno puede existir sin su contrario. Peines adornados con delicadeza y fabricados para cumplir una función cotidiana, desenredar el cabello de las mujeres o la barba de los hombres.

Existe una larga tradición anotada en los textos en los que hilar y tejar era un trabajo, por excelencia femenino. Una de tantas actividades que, realizadas en el entorno doméstico, no solo servía como una producción interna de la indumentaria personal, familiar y ejecución de enseres caseros, sino que, en muchas ocasiones, se convertía en un trabajo remunerado cuya ganancia repercutía en la economía familiar directamente.

La rueca y el huso son útiles indispensables en esta confección. Una prueba de su presencia en la vida cotidiana es la documentación de numerosas piezas de hueso en algunas en los testimonios arqueológicos recuperados en las casas andalusíes. Por ejemplo, la torre como complemento decorativo de la rueca y el disco final o tortera del huso, adornados con líneas paralelas y círculos, que imprimir la oscilación adecuada para torcer el hilo y obtener un desplazamiento circular uniforme del huso.

Figura 3. Mujer con rueca. Ilustración de las Maqamat de al-Hariri, Yahia al Wasiti (1237) (© Hattstein y Delius, 2001) y disco final o tortera del huso documentados en los arrabales califales (© Camacho y Valera, 2022)

A ellas hay que añadir las numerosas piezas metálicas como agujas de diferentes tamaños y alfileres, cuya diversidad radica en los distintos remates de su cabeza. Junto a estos encontramos los dedales, similares a los usados en la actualidad y cuyas dimensiones y morfologías varían dependiendo de la funcionalidad para la que fueron concebidos, tanto dedales de costura como los de talabartero empleados para trabajar el cuero. Otra pieza fundamental en la confección de vestidos es la tijera, cuya tipología también dependerá de su uso, así encontramos las que se utilizan para cortar tejidos.

Dentro del entorno de la vivienda familiar, las mujeres se encargan del cuidado de los hijos al nacer. Los hijos varones acudían a la escuela alrededor de los cinco años acompañados por sus padres. La enseñanza de las niñas estaba circunscrita al ámbito familiar donde las madres solían ocuparse de la instrucción de las hijas. En el caso de las familias adineradas podían acceder a escuelas privadas. A esta instrucción superior también podían acudir las esclavas de los poderosos y las bailarinas-cantoras que solían amenizar las fiestas. Durante el califato, conociendo la importancia de la escuela, la administración subvencionó a maestros para que enseñaran a las clases populares. La enseñanza media y superior la impartían los ulemas, los sabios, y se realizaba en las mezquitas de las ciudades importantes Otros lo establecían en su casa, así lo relatan las fuentes escritas que describen el salón principal de un alfaquí que vivía en el arrabal oriental de Córdoba y tenía una gran colección de libros. También era la forma habitual de trasmitir el saber cuándo el discípulo era mujer y por lo tanto no podía mezclarse con los hombres en los corros de las mezquitas (Casal, 2022, 351). Los estudios que se están realizando en el proyecto sobre prosopografía de los ulemas de la EEA de Granada están ofreciendo datos tan importantes como el número de discípulos o las obras transmitidas, especificando en algunas ocasiones incluso “un alfaquí (1096-1183) […] enseñaba el hadiz en su casa, situada en el barrio de Bāb al-Faraŷ en el arrabal oriental de Córdoba . (Ávila, 2015, 187). En Qurṭuba existieron numerosas mezquitas y viviendas en las que pudi eron realizarse dichas tareas. Arqueológicamente son muy difíciles de rastrear, puesto que estos espacios no presentaban unas plantas definidas. En los arrabales de poniente se han documentado escribanías en piedra, elementos que nos indican el uso de la escritura en la vida diaria. Es debido a la implantación generalizada de este sistema de ense-

ñanza básica, en la que se incluye el estudio de la lengua árabe, por lo que se produce la intensa y rápida arabización de la sociedad andalusí.

A pesar de que existía la expresa prohibición del uso de los juegos de azar, este divertimento sería otra actividad dentro del ocio doméstico de mujeres y hombres, en relación con ellos es frecuente documentar en las casas andalusíes la presencia fichas de piedra, cerámica, hueso y metal, y en menor medida de dados (*nard*), realizados en hueso o cerámica, empleados para diversos juegos. En cuanto a los tableros de juegos hay una desproporción evidente entre aquellos propios de juegos como el ajedrez, exclusivos de círculos sociales muy determinados que es ilustrado ampliamente en las representaciones del Libro del Ajedrez dados e tablas[3], y aquellos propios de manifestaciones lúdicas de carácter popular. Así pues, tendríamos escasos ejemplos de tableros realizados de taracea en madera y hueso, mientras que otros de *máncala* o alquerque, utilizados para juegos con un carácter más popular, serían mucho más frecuentes. Éstos aparecen grabados en piedras o con simples rasguños en losas de cerámica. Una pieza excepcional vinculada con estos juegos es la caja de juegos de la hija de ´Abd al – Rahmân realizada en marfil y metal. Correspondería con un juego de *mankala* de cinco, otros autores la identifican como un contenedor de pebeteros esféricos.

En relación con el juego practicado por las niñas, destacan unas piezas identificadas como muñecas. Se trata de cilindros de hueso que mediante la técnica del torneado se practica en el tercio superior de la pieza un estrangulamiento, facultando la diferenciación entre la cabeza y el resto del cuerpo. En el tercio superior de la pieza encontramos una mayor profusión de elementos decorativos, realizados mediante la incisión de círculos que determinaran los rasgos fisonómicos (ojos, boca, cejas y nariz) y anatómicos. La mayoría de las piezas ostentan

[3] Este manuscrito fue realizado en Sevilla en 1283, una de las últimas obras promovidas por Alfonso X. Se trata de un compendio de juegos que recoge la rica tradición lúdica oriental, especialmente de India, a través de las fuentes árabes. Se compone de tres partes: la dedicada al ajedrez, que representa el intelecto, la de los dados, el azar, y la de las tablas, que representa una combinación de ambos. Al final del manuscrito también se incorporan nuevos juegos como el alquerque y las tablas y el ajedrez por astronomía. (https://www.patrimonionacional.es/colecciones-reales/libro-del-axedrez-dados-e-tablas).

en la frente un circulito o un simple punto inciso en alusión al ojo de Dios como signo de protección. Sobre este se dispone una o varias bandas a torno o una cenefa de puntos incisos que bien pudiera semejar una diadema o adorno para la cabeza. Los atributos sexuales, aquellos que confieren la naturaleza femenina a las piezas, quedan circunscritos al cuerpo. Por regla general se marcan tan solo los senos. Todos presentan orificios circulares en la cabeza, a la altura de las orejas, y en el cuerpo, a la altura de los hombros. Posiblemente con el fin de insertar o asegurar miembros articulados en el caso de los hombros, a algún tipo de adorno en los practicados en la cabeza. También documentamos piezas de cerámica que se caracterizan por su pequeño tamaño grupos figurativos que reproducen animales y personas, con un posible uso lúdico como juguetes o con dimensión simbólica incluso esotérica relacionado con ritos y exvotos.

Muy interesante es la documentación de piezas cerámicas halladas en ámbito doméstico que constituyen la reproducción en miniatura del ajuar culinario, pues nos ofrece una imagen del juego doméstico de las niñas a partir de una compleja muestra de ollas, cazuelas, copas, vasos, ánafes, jarros y jarras, orzas, etc. copia exacta a escala reducida de los ejemplares normales. Con estos objetos, las niñas jugaban con representaciones simulares a los objetos utilizado por sus madres.

3. Más allá de las casas: la vida de las mujeres andalusíes en los espacios de la ciudad

3.1. La calle

La vida en la calle para la mujer musulmana se manifiesta de especial manera en los barrios residenciales, los arrabales. Éstos se convierten en una prolongación de la casa, donde la mujer transitar por los mismos lugares por donde lo hace el hombre, salvo algunas excepciones. Las salidas de la mujer son básicamente para ir a comprar, al baño, al horno, al cementerio, a la mezquita, a hacer visitas a personajes religiosos o familiares y amigas. El tránsito de éstas debe efectuarse por las vías principales evitando siempre callejas que pueden llevarlas al contacto con otros hombres y siempre acompañadas de otras mujeres u hombres de su familia. Fuera de las actividades de la casa la

mujer podía ejercer determinadas profesiones, salvo en el campo que compartía con el hombre las tareas agrícolas y ganaderas.

La vida diaria monótona de los arrabales se veía afectada por determinados actos sociales como las bodas y fiestas religiosas y astronómicas. La ceremonia duraba una semana y se iniciaba en casa de la novia que recibía las felicitaciones de familiares y amigas, tras esto era conducida a casa del novio entre un gran cortejo con música y seguida de su ajuar. Es en ámbito privado de las casas donde tendrían lugar estas celebraciones, junto al ámbito más público de las calles por donde discurrían los cortejos.

Frente a la idea creada sobre el urbanismo musulmán que reflejaba unas ciudades cuya característica principal era un parcelario desordenado y laberíntico conformado por calles estrechas, la realidad arqueología actual muestra una ciudad islámica bien distinta, caracterizada por una planificación urbanística predeterminada, ya desde época temprana como se puede observar en la planta del arrabal de *Saqunda*s, VIII d.C., con calles amplias y perpendiculares (Casal, 2021, 160). Ésta planificación se desarrollará obteniendo en época califal un urbanismo con una trama ortogonal. En determinadas ocasiones aparecen en la confluencia de estas calles grandes ensanchamientos que indican la localización de plazas públicas (*hahba, pl. rihab y hahbab*).

En las calles el encuentro de hombres y mujeres está también controlado y de manera variable, ya que, como ha indicado Manuela Marín (2020), la presencia del cuerpo femenino fuera de su espacio íntimo está sometida a una ocultación tanto más estricta cuanto más elevada es la categoría social a la cual pertenece la mujer. Las mujeres necesitan salir de la casa para ir al horno o a buscar agua; de hecho, el abastecimiento de agua es una tarea femenina muy frecuente en diversos contextos geohistóricos. En este último caso las oportunidades de salir debían de ser muy limitadas ya que muchas casas cordobesas estaban provistas de pozo; con lo que se conoce hasta la fecha, solo el arrabal de *Saqunda* tenía pozos excavados en plazuelas y aquí podían sociabilizar con otras mujeres. En época califal también existen algunas fuentes en las calles que nos mencionan los textos, aunque son menos habituales.

Los restos exhumados permiten comprobar cómo el ensanchamiento de la ciudad hacia el oeste responde a un esquema urbanístico perfectamente planificado y regular –con manzanas de viviendas estructuradas por calles principales y secundarias (adarves), algunas de ellas con redes de evacuación para las aguas residuales–, coordinado sin duda desde la propia Administración. Además de los edificios eminentemente privados los arrabales se completan con otros de carácter público que les proporcionan cierta autonomía con relación a la *Madina,* mezquitas y zocos que se disponen en plazas, baños y cementerios que se fusionan en el entramado urbano como un elemento más y eran igualmente utilizados por las mujeres, como veremos en determinados momentos o en determinados espacios.

La convivencia en estos barrios no estaba exenta de disputas y altercados causados por la alteración que las obras de algunos vecinos que afectaban al entorno de la calle, a pesar de que ésta estaba dotada de un estatuto jurídico preciso. La apertura de puertas o ventanas, o la disposición de una tienda frente a la puerta de otra vivienda, los bancos de piedra situados delante de las tiendas, entre otras. Los conflictos surgidos como consecuencia de estas obras eran resueltos entre los vecinos, que debían respetar como un precepto básico la intimidad familiar, y supervisados por el amil *al-suq o sahib al-suq,* o el *muḥtasib,* inspector de los lugares públicos y del comportamiento en las ciudades que velaba por la erradicación de cualquier causa de perjuicio a los transeúntes, y asegurar el mantenimiento de una libre circulación por las calles, evitando que las obras y nuevas construcciones dejaran paso a los transeúntes y respetando también el paso de las mujeres. Estas construcciones que invaden las calles conformaran el entramado urbano laberintico que apreciamos al interior de la madina amurallada, habitada durante los seis siglos (VIII-XIII) de la Córdoba islámica

3.2. El mercado y el suq

En las plazas y calles solían disponerse pequeñas tiendas permanentes (*al-janat*) o comercio provisional, conformando el zoco (*suq*) o mercado, de gran importancia para la vida social y económica de la ciudad, proporcionando la oportunidad de contactos entre hombres y mujeres que acudían a él a diario (Figura 4). El zoco podía estar en una sola plaza o extenderse por varias calles. Solía organizarse agru-

padas por un oficio determinado: especieros, fruteros y verduleros, carniceros, cocineros y reposteros, carpinteros, pañeros, herreros y latoneros, curtidores, pergamineros, talabarteros, zapateros, trabajo del esparto, palmito y junco para esteras o cestos y boticarios. Estas tiendas servían al mismo tiempo de talleres, en los que trabajaban los artesanos ayudados por un solo obrero o aprendiz. La mayoría eran locales bajos, estrechos poco mayores que nichos o alacenas, la superficie usual según Chalmeta (2010) era de 4 m^2. El comerciante, sentado, no necesitaba levantarse para coger cualquier objeto y presentarlo al comprador. La puerta de casi todas era única, abría hacia la calle y se cerraba con tablones móviles. La tabla baja que rebasa algo del muro de fachada, se utilizaba como mostrador.

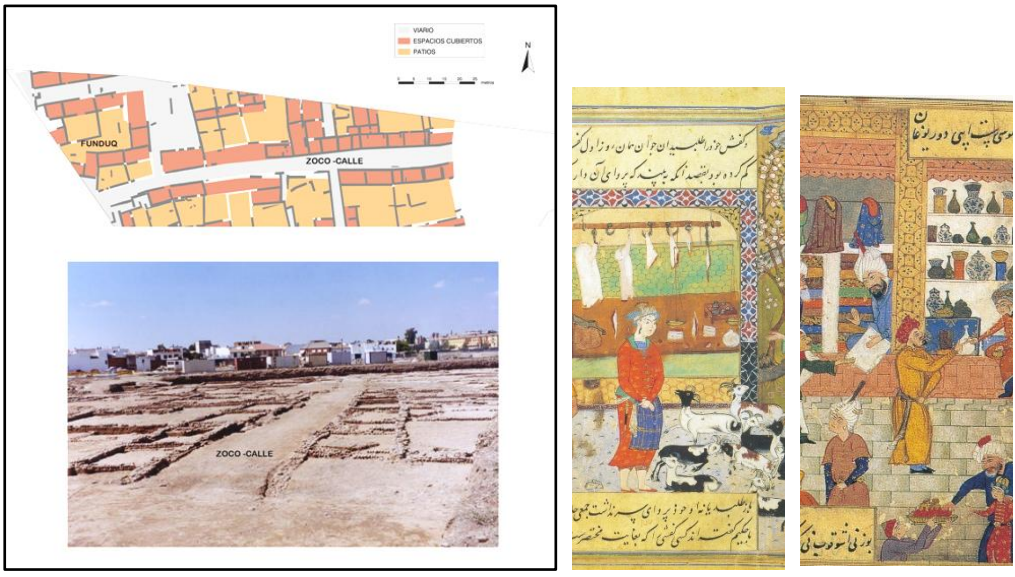


Figura 4. Fotografía y plano del zoco-calle documentado en el arrabal de *Saqunda* (© Casal, 2021). Imágenes de una carnicería, venta de tejidos y cerámica de una miniatura del Lison al-Tair de Nawai (1550) (© Hattstein y Delius, 2001, 433)

Entre las actividades que se podían encontrar en los zocos la venta de comida preparada en el momento era algo habitual. Se realizaban asados y fritos de carne y pescado, buñuelos, tortas de queso, galletas.

Como comentamos, el pan para el consumo familiar que se amasaba en las casas a primera hora de la mañana se llevaba a los hornos de los zocos para su cocción.

Ibn 'Abd al-Ra'ūf (s. IX-X) nos relata cómo las mujeres y hombres se relacionan en estos espacios, comentando aspectos vinculados con la preparación y venta del hilo (Mazzoli-Guintard, 2015, 98), donde se pone especial hincapié en separarlos:

> "Se rogará [...]a los vendedores de hilado que hagan secar el hilado al sol porque las mujeres lo frotan con agua cuando acaban el trabajo para que tenga mejor aspecto y pese más. Es conveniente no emplear a mujeres en la venta del hilado y solo hacer trabajar a hombres mayores, dignos de confianza, aquellos cuya honestidad es conocida, así como su comedimiento cuando están con mujeres en estas circunstancias, su moderación en las palabras que emplean con ellas, su discreción en las operaciones comerciales que realizan con ellas. Es conveniente que las mujeres tengan un lugar fijo donde reunirse para vender su hilado. No pueden tener la posibilidad de sentarse en las tiendas. Es preciso impedir toda oportunidad de que un hombre joven o un hombre conocido como enamorado compre en tiendas de mujeres".

Toda la actividad comercial desarrollada en el mercado era supervisada por el *muhtasib o wali al-suq*, que desde hora temprana circulaban por los zocos con sus ayudantes, provisto de una balanza en la que auxiliado por uno de ellos pesaba el pan cuyo precio teóricamente fijaba en relación con su peso. Así las mujeres podían ir al mercado sin temor a ser engañadas ni agraviadas.

En relación con las salidas de la mujer a las, calles y plazas, así como al zoco, esta la prohibición de usar perfumes fuera de la casa se debe poner en relación con la obligación de llevar el velo, que ocultaba adornos femeninos como los pendientes, de tal modo que implicaba borrar la feminidad del cuerpo. Así se recoge en El *Tratado sobre el decoro de las mujeres* de ʻAbd al-Malik b. Habib (m. 238/ 853), jurista cordobés de la primera mitad del siglo IX.

3.3. Las mezquitas

La mezquita es el lugar destinado en el Islam a la oración comunitaria de los creyentes a la vez lugar de encuentro donde se discute de los asuntos públicos que afectan a la comunidad. Entre sus muros se proclama a los nuevos emires y califas, y se dictan las declaraciones de guerra o de paz, se juzga o se reza. Tiene un reglamento preciso que hay que acatar: sermón y lectura en los días festivos del viernes, y el público se situará en una discriminación respetuosa de edad y sexos. Según establecía la ley, en los arrabales que consten de doce vecinos se establecerá mezquita donde se explique la ley a los creyentes y les obliguen a concurrir a las cinco oraciones.

La oración del viernes se realizaba en la mezquita aljama (masyid al-yâmi') o "mezquita del viernes", y las prácticas religiosas diarias en las pequeñas mezquitas de los arrabales (*masŷid*) que congregaban a las mujeres y hombres de las zonas más inmediatas. Son por tanto uno de los elementos fundamentales en la configuración de la ciudad medieval en época islámica y a los que acuden diariamente la población. Por ello documentados especificaciones sobre la regulación del uso y disposición de las mujeres y hombres en este espacio religioso. Las mezquitas de los arrabales de Córdoba – *Qurtuba* presentaban habitualmente planta rectangular, con dos espacios principales bien definidos el patio (*sahn*), que podía tener pórticos, y el oratorio cubierto (*haram*), que suele presentar una sala basilical dividida en varias naves. Al fondo se dispone el muro de alquibla (*qibla*), orientado hacia la Meca en cuya parte central se erige un nicho u hornacina llamado *mihrab* (Figura 5)[4].

Todavía hay bastantes incógnitas a propósito de las puertas y las galerías de las mujeres en la mezquita aljama de Córdoba. Sabemos que el lugar destinado a las mujeres en el edificio era un espacio modesto, discreto y secundario, conforme a las normas de segregación por género: de unas veinte puertas de la mezquita, solo dos o tres estaban reservadas para las mujeres. Según los estudios realizados por

[4]Según los fuentesárabes existirían un considerable número de mezquitas, *Ibn Galib* (en su obra *Farhat al-anfus*) habla de más de 3800 entre la *Madina* y los arrabales en época califal. Sin embargo, la realidad arqueológica es bien distinta documentándose hasta la fecha, como mezquitas 10 edificios, cuatro situados al interior de la medina y otras seis al exterior vinculadas a los arrabales califales (González, 2016).

varios autores, basándose en la información de las fuentes escritas y de la evolución de la planta de la mezquita aljama, las mujeres se disponían en las galerías situadas en los lados de la sala de oración hasta el año 833, quedado en espacios periféricos ubicabas lo más lejos posible del mihrab. Tas la ampliación de 'Abd al-Rahman II, pasan a ubicarse fuera de la sala de oración, en galerías situadas en el patio lo más lejos posible de la *qibla*. Como se pregunta Mazzoli-Guintard, (2015), esta marginación de las mujeres en la mezquita, ¿es meramente la consecuencia de las obras de ampliación de 'Abd al-Rahman o ha sido pensada, deseada y concebida como tal?

Figura 5: 1. Planta de la mezquita del arrabal (Fóntanar) (©Zamorano y Luna, 1998) 2. Las mujeres y los hombres escuchan por separado el sermón de Abu Zayd. Ilustración de las Maqamat de al-Hariri (1054- 1122) (© Hattstein y Delius, 2001)

Otro elemento vinculado a las mezquitas es el lavatorio (*mida´a*) donde tiene lugar la ablución ritual. Para entrar en el templo, los musulmanes se purificaban desprendiéndose de la suciedad que podían llevar de la calle en una *"casa de las abluciones"* situada en las proximidades. En estos edificios encontramos una marcada segregación por géneros. Según indica Ibn Baskuwal, al-Hakam II (961-976) *"había ordenado que se derrumbase la antigua pila de abluciones (mida 'a) situada en el patio de la mezquita aljama y abastecida de*

agua por el pozo de la noria. Sustituyó la pila de abluciones por cuatro pilas nuevas, en ambos lados de la mezquita, oriental y occidental, dos grandes para los hombres y dos pequeñas para las mujeres". Las dos parecen que quedarían situadas en el actual Palacio de Congresos y Exposiciones y, la otra, entre la Calle Céspedes y Velásquez Bosco. En Córdoba solo se ha excavado la sala de abluciones localizada en el lado este la mezquita aljama[5]. Estas salas presentaban un patio donde se situaba una fuente donde se lavaban y varias letrinas dispuestas en su perímetro (Montejo 1999, 209-235).

En los espacios de Córdoba que son necesariamente mixtos como las mezquitas, el encuentro de hombres y mujeres se controló y reguló tanto por los juristas que imponían y hacían respetar las normas de segregación como por las mujeres, puesto que el respeto de estas normas indicaba un rango de superioridad social. En las mezquitas de los arrabales de Qurtuba-Córdoba, no encontramos ningún caso donde se documenten restos de galerías o espacios construidos específicos reservados para las mujeres (Figura 5). No es necesaria la presencia de elementos constructivos para regular de manera permanente la segregación por género en estos edificios religiosos. Sus espacios (patio y sala de oración), se adaptan haciendo uso de ellos mediante la distribución regulada. Así a la hora del rezo, mujeres y hombre se disponen en filas cuidadosamente separadas, atendiendo también a la edad de la población, situando a los ancianos en primera fila, los hombres detrás y al fondo, las mujeres y niñas. Según recoge Ibn 'Abd al-Ra'uf "cabe prohibir a los pordioseros que circulen entre las filas de las mujeres en la mezquita aljama o en la plaza de ésta, a no ser que se trate de un anciano decrépito que no siente ni despierte deseo carnal (...)".

3.4. El hammam

La importancia del baño público (*hammam*) en la sociedad islámica ha sido considerable desde época omeya. La utilización del *hammam* tiene dos vertientes: religiosa la primera, pues en él se realiza el preceptivo ritual de la ablución mayor (*gusl*), y social la segunda, al ser un lugar de encuentro y esparcimiento, al tiempo que cubre una simple necesidad higiénico-sanitaria de la ciudadanía. Esta doble face-

[5] Conservada actualmente en el Hotel Conquistador de Córdoba.

ta del baño es la que justifica la grandísima difusión de los baños en la sociedad musulmana y su importancia en la configuración urbana de las ciudades islámicas; así, se encuentran estrechamente vinculados a las mezquitas, a los zocos y a las principales puertas de entrada. Los baños constituyen otro ejemplo de espacio moldeable, pues a veces era femenino y otras era masculino.

El *hamman* era un importante lugar social en la ciudad musulmana, donde hombres y mujeres se encontraban separadamente, hablando de los negocios y la vida personal y familiar. El baño es uno de los tiempos/momentos sociales más importantes de la vida árabe-musulmana. En estas reuniones se preparan fiestas y se acuerdan matrimonios.

Arquitectónicamente el baño andalusí consta de varios elementos consecutivos que forman el diseño base del mismo: el vestuario o *bayt al-maslaj* –situado a la entrada, la sala fría o *bayt al-baryd*, la sala templada o *bayt al-wastani*, y la sala caliente o *bayt al-sajun*, donde se suelen disponer dos piletas o bañeras para la inmersión; y por último una dependencia más pequeña en la que se situaba el horno y la caldera (*al-burma*) para calentar el agua y se almacenaba la leña utilizada como combustible. Estas salas pueden encontrarse alineadas o formando un ángulo recto. El techo de los baños es abovedado en casi todos los casos, y en él se practicaban pequeñas aperturas o lucernarios, comúnmente en forma de estrella, para permitir la iluminación interna de las distintas salas.

En cuanto a la propiedad, hay que distinguir el *hamman* público, abierto a todos los habitantes de los privados, para uso de los habitantes, ya sean hombre o mujeres, de una casa o palacio, en momentos bien diferenciados del día. Los *hamman* públicos suponen una construcción inicial muy costosa, con gran desembolso de dinero. Por eso suele ser fruto de la acción de un rico personaje, sea un soberano, un gobernador o un privado. El que lleva el *hamman* puede ser su propietario, su arrendatario o una persona encargada, que contrataba a masajistas, mozos de baño, guardarropas que vendían una piedra jabonosa para el lavado del cabello y alquilaban toallas. Por las tardes el personal cambiaba para las mujeres y se completaba con la presencia de peinadoras, que además depilaban, daban pomadas, ungían el pelo con perfumes y aceites y vendían ungüentos para el cuidado de la piel. El

uso de los baños estaba reservado tanto a clientes masculinos como femeninos según los días y los horarios, suponiendo una importante fuente de ingresos para las autoridades locales o las personas que los regentaban. Los hombres ocupaban el *hamman* por la mañana, sobre todo el viernes, las mujeres por la tarde y los hombres de nuevo al atardecer.

En toda la extensión de los arrabales califales solo se han documentado arqueológicamente seis ejemplos, a los que se suman los nueve baños contabilizados en la medina y la axerquia (Clapes, 2013, 127), hacen un total de 15, cifra que aunque dista mucho de asemejarse a la mencionadas en los textos de al-Bayan que alude a la presencia de 300 baños en época de ʻAbd al-Rahman III, o los 600 de los que habla al-Maqqari durante la etapa de Almanzor nos informan de la importancia que tuvieron estos espacios en la vida de la población andalusí de Córdoba, y a los que las mujeres acudían con gran frecuencia.

3.5. Espacios de poder: alcázares, palacios y almunias

Espacios singulares con el Alcázar o palacio son espacios reservados para los actos políticos del soberano, en los que las mujeres están teóricamente excluidas de estos, puesto que no pueden intervenir en los asuntos públicos. De este modo los espacios del poder, los espacios protocolarios del palacio o de Madinat al-Zahara, son espacios esencialmente masculinos.

Cuando llegaban las embajadas a Córdoba, camino de Madinat al-Zahara, se alojaba con sus familiares en las grandes residencias o almunias (*munyad*) que documentamos dispersas por todo el espacio extramuros de la ciudad. Fundamentalmente, aquellas situadas en el conocido camino de las almunias. Las mujeres que acompañaban estas embajadas esperaban en dichas almunias mientras se desarrollaba en el espacio protocolario, bien sea el Alcázar de Córdoba o en el gran Salón Rico de Madinat al-Zahara

En septiembre del año 974, tras haber sido recibidos con solemnidad en Madinat al-Zahra', los Banu Idris fueron acompañados hasta las moradas destinadas para ellos *"en las que ya estaban alojadas sus mujeres"*.

Por tanto, podemos decir, que los espacios del alcázar donde se expresa el poder son lugares estrictamente sexuados. Las estancias protocolarias del palacio, reservadas para la recepción de los embajadores, son lugares masculinos, mientras que el harén es esencialmente femenino y es el lugar del alcázar que vigila celosamente la sucesión del omeya (Mazzoli-Guintard, 2015).

4. Las mujeres en el ámbito funerario

Las mujeres acudían a los cementerios a visitar las tumbas, formaban parte de los cortejos funerarios y eran enterradas junto a los hombres en los mismos espacios funerarios o cementerios. El *Qādī*o Cadí será el responsable todos los aspectos vinculados con los cementerios y los rituales funerarios. En el tratado de Ibn ´Abdun del s. XII encontramos muy diversas prescripciones que hacen referencia concreta las diversas actuaciones de la población en los cementerios en referencia a sus actitudes con las mujeres:

> [53] *No deberá permitirse que en los cementerios se instale ningún vendedor, que lo que hacen es contemplar los rostros descubiertos de las mujeres enlutadas, ni se consentirá que los días de fiesta se estacionen los mozos en los caminos entre los sepulcros a acechar el paso de las mujeres. Esfuércese en impedirlo el almotacén, apoyado por el cadí. También deberá prohibir el gobierno que algunos individuos permanezcan en los espacios que separan las tumbas con intento de seducir a las mujeres, para impedir lo cual se hará una inspección dos veces al día, obligación que incumbe al almotacén. Se ordenará así mismo a los agentes de policía que registren los cercados circulares [que rodean las tumbas], y que a veces se convierten en lupanares, sobre todo en verano, cuando los caminos están desiertos a la hora de la siesta*.
>
> [54] *Debe ordenarse que se cierren las ventanas de los edificios militares y de las habitaciones altas, así como las puertas que se abren del lado de los cementerios, para que no sean vistas las mujeres.* (Casal, 2003, 28).

En el ritual funerario existen pequeñas diferencias entre ambos géneros, como la utilización de la seda para el sudario, en algunos casos, por mujeres, que se disponía envolviendo al difunto antes de

depositarlo en la tumba. Durante los procesos del lavatorio y el amortajamiento del cadáver, si se trataba de un varón era realizado por hombres y si era una mujer por mujeres. En los cortejos funerarios acudían la esposa, madre, hermana, tía paterna o materna, situándose separadas de los hombres. Respecto a estas visitas contamos con unas ordenanzas del zoco del s. IX, donde en la prescripción nº 33 titulada "Sobre la salida a los cementerios", se dice:

> *"Se le preguntó a Yahyla – si muere un hombre, y sale al cementerio su madre, o su hermana, o su mujer, y con ellos otras mujeres o vecinas; y si a una mujer se le muere el marido o el hijo a algún pariente, y toma por costumbre visitar su tumba todos los viernes u otro día, y tal vez llora a gritos, y acaso se le juntan otras mujeres que lloran con muchas voces ¿opinas que las has de echar y rogarles que salgan, y, en caso que reincidan, opinas que las has de echar, o qué opinas?.*
>
> *Contestó- No creo en absoluto que las mujeres deban salir al cementerio para llorar por sus maridos o sus hijos".*

Otra de estas ordenanzas (nº 32), nos habla "Sobre el llanto de las plañideras por los difuntos":

> "*Cuéntase de Umar ibn al-Jattab (de quién esté Dios satisfecho) que, cuando murió Jalidibn al-walid, alguien le dijo: Hay aquí unas mujeres que lloran por Jalid, y que contestó déjalas que viertan sus lágrimas por Abu Sulayman.*
>
> Se le preguntó a *Yahya* si, cuando alguien muere y le llora la familia antes del entierro, ha de impedirse a las mujeres que se junten en coro para plañir, y contestó- Tocante a los altos gritos y a juntarse para darlos, la prohibición está en pie haya o no plañidos, lo mismo sea al morir el difunto que después; pero tocante al llanto no acompañado de nada de lo dicho, no ha de impedirse. Tal es para mí el sentido de las palabras de *Umar* ¿No ves que dijo:
>
> *"Déjales que viertan sus lágrimas? A mi juicio aquí se trata solamente de lágrimas que se escapan sin ir juntas con lo demás que se reprueba; pero Dios es el que sabe la verdad. Se le preguntó a Yahyra y si las mujeres se reúnen en coro de plañideras, en pie,*

> *gritando a voz en cuello y dándose de cachetes, a la muerte de alguien o unos días después, bien sea con lloros o sin ellos*
>
> Contestó – *Si se les ha prohibido e infringen la prohibición, haciendo a las claras lo que tienen vedado, opino que se les ha de castigar y no permitirles lo que no les es lícito hacer"* (Casal, 2003, 41).

Las tumbas o mausoleos funerarios son también iguales para ambos sexos, por lo que únicamente con la ayuda de los estudios antropológicos que identifiquen el sexo del difunto podemos apreciar detalles como, la presencia de tumbas dobles donde hallamos un adulto femenino junto a un infantil, aspecto permitido por la doctrina *malik* que establecía el lugar que debían ocupar cada uno en la tumba, teniendo presente que es la única excepción en la cual se permitían los enterramientos dobles en la población musulmana. La segregación por sexos que apreciamos en los espacios de la ciudad habitada, en ocasiones se observa también en los grandes cementerios excavados en los arrabales califales situados al oeste de las murallas de la medina, donde, se hallaron varios mausoleos o panteones familiares en los que predominan los individuos femeninos (León y Casal, 2010, 665).

La señalización externa de las tumbas mediante estelas epigráficas lujosamente labradas en determinadas sepulturas destaca frente a la austeridad y uniformidad de la mayor parte de los enterramientos de los cementerios andalusíes cordobeses. Mayoritariamente, las sepulturas se señalaban con estelas anepígrafas o mediante piedras sin tallar, hincadas en la cabecera de la sepultura, quedando los difuntos en el anonimato.

Las estelas epigráficas, hacen referencia a las diferencias económicas y al prestigio social, y no a las diferencias de sexo o género. Como indica Mª Antonia Martínez (2006, 2022) no existe ningún elemento externo que diferencie el sexo del difunto, salvo, la onomástica y los referentes femeninos textuales. Un buen número de las estelas más representativas que han llegado hasta nosotros presentan epitafios de mujeres. En Córdoba tenemos constatadas 14 epígrafes masculinos y 16 femeninos, sin ninguna diferencia ni morfológica ni textual entre ambos géneros (Casal, 2003, 147).

Estas estelas han llegado hasta nosotros por su depósito en el Museo Arqueológico de Córdoba, pero presentan en algunas ocasiones indicación de su localización. Esto permitió a Manuel Ocaña identificar un conjunto de epígrafes de diversos personajes femeninos *ŷawārī,* vinculados con los emires omeyas. Se trata de antiguas esclavas que alcanzaron la libertad por su condición de *ummwalad* o por la muerte de sus propietarios. Contamos con cinco ejemplares conservados que se hallaron en la zona del Campo de la Verdad, y pueden vincularse con rawḍa Banū Marwān, mencionada en los textos escritos y localizada extramuros en el cementerio del arrabal. Por tanto, en este caso, vemos como una parte importante de la familia omeya, en este caso fundamentalmente femenina está enterrada en un espacio diferenciado dentro de un cementerio más amplio. En este caso, se unen ambos factores, la clase social y su vinculación a la familia omeya, y el género que presentan todos los epígrafes.

Respecto a los ajuares, al ser algo prohibido en el islam, tampoco constituye un elemento diferenciador del sexo. En ocasiones aparecen pulseras o pendientes, vinculados con sepulturas femeninas, pero no constituye un elemento discriminatorio de ambos sexos. Por tanto, son los estudios antropológicos los que nos aportan más información a este respecto. En Córdoba se han realizado varios estudios. Sus análisis ofrecen descripciones demográficas generales de la población enterrada en determinados sectores concretos, que a menudo incluyen datos sobre la esperanza de vida, patologías comunes y comparaciones de la situación entre hombres y mujeres. En el caso de los estudios realizados en el cementerio islámico situado en las denominadas Naves del Fontanar (Lacalle y Guijo, 2006), al oeste de la medina, se apreció que la esperanza media de vida entre la población adulta reflejaba una notable discrepancia entre ambos sexos, con una esperanza de vida de la población femenina de 29 años, frente a la población adulta masculina que presentaba una esperanza de media de vida de una edad por encima de 37 años. Las causas y las consecuencias de estas diferenciaciones deben de analizarse en función de múltiples factores tales como, la mortalidad de las mujeres al dar a luz o las diferencias en las actividades diarias realizadas por cada sector de la población. También presentan diferente talla media, en la población femenina es de 153 cm y la masculina de 166 cm. Mientras que en los procesos traumáticos analizados se documenta una mayor afección en

la población femenina, en los procesos reumáticos existe una mayor incidencia en los adultos masculinos, consecuencia de los factores funcionales u ocupacionales diferenciales entre ambos sexos. La presencia de daños concretos en los hombros de los varones y alteraciones en las rodillas de las mujeres, están íntimamente vinculados a las actividades diarias repetitivas realizadas por cada uno de ellos. El número total de enterramientos diferenciados por sexos es bastante similar, como se documenta en otros cementerios andalusíes de Córdoba estudiados. Estos estudios aportan una información muy valiosa sobre las actividades y las vidas de las mujeres de la Córdoba andalusí[6].

5. Reflexiones finales

Cuanto más profundicemos en el estudio y conocimiento de las ciudades de *al andalus*, su concepción, composición, estructuración y funcionamiento de sus edificios (mezquitas, los baños, los zocos, de sus calles y plazas, de sus casas), así como de los objetos que las habitaban, comprenderemos la realidad de la vida cotidiana de esta sociedad de la que formaron parte y participaron activamente desde diferentes puntos de vista las mujeres. Debemos de revisar la lectura de los espacios de las ciudades, en la que más allá de una dicotomía entre lo privado-mujeres y lo público-hombres, constituyen espacios de habitabilidad conjunta donde analizar los aspectos obligatorios y los prohibidos y su reflejo en la arquitectura, entendiendo así la convivencia y coexistencia en el espacio urbano de las mujeres y hombres, para lo que las normativas religiosas y judiciales junto al estudio de los espacios desde la óptica arqueológica constituyen una labor esencial. Espacios esencialmente femeninos como la casa o el muro funerario donde aparecen como un igual, tienen todavía mucho que aportar. Los datos sobre la sociedad de Madinat Qurtuba deberían llevarnos a intentar comprender aspectos importantes de la dinámica poblacional como la continuidad o discontinuidad, la influencia de la población histórica preislámica y la perspectiva histórica en relación con otros grupos de Al-Andalus y la Península Ibérica

[6] En este artículo se realiza también una comparativa con grupos de población mozárabes de la necrópolis excavada en Cercadilla, lo que le confiere un interés mayor.

6. Referencias bibliográficas

ÁVILA NAVARRO, María Luisa "El espacio doméstico en los diccionarios biográficos andalusíes", *La casa medieval en la Península Ibérica*, Díez Jorge y Navarro Palazón (ed. lit.), 2015, pp. 185-208.

CLAPÉS SALMORAL, Rafael, "Un baño privado en el arrabal occidental de Madinat Qurtuba", Arqueología y Territorio Medieval, 2013, Volumen 20, pp. 97-128.

CASAL GARCÍA, Mª Teresa. "La educación en la Qurtuba islámica", *Arqueología de Madinat Qurtuba: Reflexiones, novedades, historias, Vaquerizo*, Gil y Rosón Lorente (ed. lit.), 2022, Córdoba, pp. 351-353.

____ *Los cementerios musulmanes de "Qurtuba"*, Universidad de Córdoba, 2003.

____ "Córdoba en los inicios de al -Andalus: El arrabal de Šaqunda (S. VIII - IX)", Intus - legere: historia, 15, Nº. 2, 2021 (Ejemplar dedicado a: La península ibérica entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (siglos VI-XI)), pp. 160-182.

CAMACHO, Cristina y VALERA, Rafael, *Historia y arqueología de la vida en al-Andalus*, Córdoba, 2022.

CHALMETA GENDRÓN, Pedro. *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2010.

FUERTES SANTOS, María del Camino, "Peines de marfil tallados con decoración zoomorfa Dos ejemplares califales procedentes de Córdoba –Cercadilla– y Sevilla y un ejemplar del siglo XI de Jerez de la Frontera", *Romula*, Nº. 14, 2015, págs. 267-292.

GARCÍA SÁNCHEZ, E. "La gastronomía andalusí", *El Zoco. Vida económica y artes tradicionales en al-Andalus y Marruecos.* En P. de la Torre, coord., pp.49-57, 1995, Barcelona.

GONZÁLEZ, Carmen, Las mezquitas de la Córdoba Islámica: concepto, tipología y función urbana, Tesis doctoral Universidad de Córdoba, Helvia (UCO) acceso abierto, 2016.

HATTSTEIN, Markus, y DELIUS, Peter, editores. *El islam. Arte y Arquitectura*, San Mauro (Italia), ed. Könemann, 2001.

Ibn ´Abdun (1998). *Sevilla a comienzos del s. XII. El tratado de Ibn Abdun*, edición y trad. de E. Levi- Provencal y E. García, Fundación Cultural del Colegio Oficial de Aparejadores, Sevilla.

LACALLE RODRIGUEZ, Raquel y GUIJO MAURI, Juan Manuel, "Análisis antropológico de la población islámica califal de El Fontanar", Anales de arqueología cordobesa, Nº 17, 2, 2006, págs. 291-316.

LEÓN MUÑOZ, Alberto y CASAL GARCÍA, Mª Teresa, "Los cementerios de Madinat Qurtuba", Vaquerizo, D. y Murillo, J.F. (eds.), *El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)* nº 19, Volumen II, 2010, pp. 651-684.

LUNA OSUNA, DOLORES Y ZAMORANO ARENAS, Ana María. "La mezquita de la antigua finca "El Fontanar" (Córdoba)", *Cuadernos de Madinat al-Zahra, Nº. 4*, 1999, pp. 145-173

MARÍN NIÑO, Manuela. "Una vida de mujer: Sub", *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, en María Luisa Ávila y Manuela Marín (eds.)Madrid, CSIC, 1997, pp. 425-445.

____ "Mujeres andalusíes: memoria, patrimonio, identidad", *Tejiendo pasado: patrimonios invisibles, mujeres portadoras de memorias*, coord. Torija López y Baquedano Beltrán, 2020, pp. 103-126.

MARTÍNEZ NÚÑEZ, María Antonia *Élites femeninas èn al-Andalus: De nuevo sobre mujeres a través del registro epigráfico*, Mujeres en contexto árabe, motor de cambio social / Carmelo Pérez Beltrán (ed. lit.), 2022, pp. 93-110.

MAZZOLI-GUINTARD, Christine. "Huellas del género en la ciudad: hombres y mujeres en época omeya (siglos VIII-XI)", *Arquitectura y mujeres en la historia*, coord. María Elena Díez Jorge, 2015, pp. 89-144.

MONTEJO, Alberto. "El pabellón de abluciones oriental de la Mezquita Aljama de Córdoba correspondiente a la ampliación de

Almanzor", *Cuadernos de Madinat al-Zahra nº 4*, 1999, pp. 209-231.

VAN STAËVEL, Jean Pierre, "Casa, calle y vecindad en la documentación jurídica", NAVARRO, J., (ed.), *Casas y Palacios de al-Andalus*, Barcelona, 1996, pp. 53-61.

MADĪNAT QURṬUBA Y MUJERES QUE LA MODELARON: ESPOSAS, CONCUBINAS Y ESCLAVAS DE LA CORTE OMEYA

CARMEN GONZÁLEZ GUTIÉRREZ
Universidad de Córdoba

Las mujeres en la ciudad: repensando nuestra herencia historiográfica

El concepto de ciudad puede definirse en la actualidad desde una óptica urbanística o demográfica como un asentamiento urbano compuesto por determinadas calles, casas o infraestructuras, poblado por un número determinado de habitantes. Sin embargo, para que una ciudad sea considerada como tal no solo basta con que cumpla con estos requisitos "formales", sino que también debe ser un escenario de convivencia o interacción de las personas que en ella viven, así como un lugar que cubra las necesidades materiales y no materiales de dichas personas y, en cierta forma, también sus expectativas. Las ciudades han existido desde hace muchos siglos en prácticamente todo el mundo, aunque quizás no siempre con el mismo aspecto físico o las mismas características. La persistencia de esta realidad, así como la longevidad de algunos ejemplos que han seguido ocupados durante cientos de años, nos demuestra que no son creaciones estáticas ni inmutables. Antes al contrario, las ciudades son entes orgánicos que se adaptan y cambian en función de un gran número de condicionantes, tanto naturales como antrópicos. Por su materialidad tan evidente, tendemos a describirlas en función de sus componentes o equipamientos físicos, o de su morfología, pero no debemos olvidar que el componente más importante de toda ciudad son sus habitantes. Ellos son quienes, con sus actividades conscientes o inconscientes, necesidades y expectativas, modelan y moldean las ciudades, convir-

tiéndolas en escenario principal de la vida cotidiana y condicionando su funcionamiento y su aspecto. Sin habitantes, pues, no hay ciudad. Y junto con ellos hay que considerar también las acciones planificadoras de gobernantes o gestores que deciden y ejecutan en función de las necesidades previamente comentadas, afectando así, en ocasiones muy profundamente, al aspecto y devenir de los asentamientos urbanos.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, y entrando ya en materia, las ciudades andalusíes estuvieron también fuertemente influenciadas por sus habitantes y los estilos de vida que querían o necesitaban desarrollar. Además de todo ello, y como sucedía en todos los territorios de la Dar al-Islam, entraron en juego unos condicionantes específicos del Islam en la regulación de la vida de la comunidad que tenían que ver con la segregación sexual o el afán por conseguir, en la mayor medida posible, la separación entre hombres y mujeres (Bianquis 1985), cuestiones todas ellas reguladas por la Ley Islámica o *Šarīʿa* y su jurisprudencia o *fiqh.* A este respecto, quizás el texto más conocido sea la siguiente sura del Corán:

"Di a las creyentes que bajen su mirada y guarden recato, que oculten sus partes y no muestren sus adornos; que echen el velo y no muestren su belleza más que a sus esposos, o a sus padres, o a sus hijos, o los hijos de sus esposos, o sus hermanos o las hijos de sus hermanos, o a sus mujeres o los esclavos que posean, o a los varones de entre los hombres que carezcan de instinto, o a los siervos libres de necesidades físicas, o a niños pequeños y criaturas que desconozcan las vergüenzas del sexo; y que no meneen sus pies de manera que enseñen los que entre sus adornos ocultan" (Corán 24: 31).

Estamos, por tanto, ante una sociedad fuertemente sexuada en la que se entiende que el centro del honor familiar reside en las mujeres. Este es, en palabras de A. Cardillo, un honor pasivo, "contenido en el interior de la casa o detrás del velo, entendiéndose como tal no solamente la tela sobre el rostro sino, concretamente, el enclaustramiento. En pro de la conservación del honor, la mujer se convierte, socialmente hablando, en un ser anónimo". Se deriva de esto que el ámbito de actuación y estancia por excelencia de las mujeres es la casa, el hogar, que se convierte en centro de protección y salvaguarda del carácter sagrado de ese honor femenino y, por tanto, familiar. Esto, conjugado con la restricción de la presencia de las mujeres y todos los intentos

para su ocultación, ha llegado a fraguar, en muchas ocasiones, la creencia general de que estas no tenían permitido abandonar el espacio doméstico, y de que no podían frecuentar otros lugares para la comunidad como mezquitas o cementerios. Dicha creencia se ha visto reforzada por la escasa cantidad de noticias que nos ha llegado, a través del registro documental, sobre qué hacen las mujeres en las ciudades y dónde pueden o no estar. Se ha dibujado, por tanto, una idea dicotómica y poco exacta de ciudad andalusí que, dividida en espacios privados y espacios para la comunidad estrictamente separados, no era transitada, vivida ni interactuada por mujeres.

Esta visión difícilmente pudo corresponderse con la realidad. Asumiendo que, en líneas generales, las mujeres tenían asignada la responsabilidad, amplia y multifacética, de asegurar la buena marcha del hogar, dicha tarea difícilmente podría haberse conseguido sin abandonar los límites físicos de la casa (por ejemplo, para aprovisionarla, para lavar la ropa, etcétera). Las tareas más domésticas y cotidianas implicaron muy frecuentemente trasvases entre los ámbitos privados y no privados que, además, pueden rastrearse a través de datos textuales y materiales que han llegado hasta nosotros. Si bien escasos, estos datos nos permiten aproximarnos a esa presencia femenina en las ciudades andalusíes y a su dimensión social y urbana y, por tanto, entender mejor cómo las mujeres se relacionaron con el entorno urbano y cómo incidieron sobre él. Incluso, en algunos casos sobresalientes, determinadas mujeres tuvieron incluso la capacidad de incidir directamente en el aspecto de la ciudad, costeando equipamientos tales como mezquitas, cementerios, baños u otros espacios que podían ser utilizados por la comunidad en general.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, esta contribución pretende reflexionar sobre la presencia y acciones de las mujeres en las urbes andalusíes a través del caso concreto de Madīnat Qurṭuba, la capital omeya del Estado, teniendo en cuenta que, en esta ciudad, otro gran condicionante de la forma de la ciudad fueron las políticas urbanísticas y sociales impulsadas por el gobierno destinadas a crear un paisaje urbanístico específico para su capital. Concretamente, nos ocuparemos de rastrear a ciertas mujeres pertenecientes a la élite del momento a través de determinadas noticias contenidas en las fuentes escritas. Mediante la aplicación de la perspectiva de género, nos centraremos en el

análisis de algunas de las fundaciones oficiales que dichos personajes patrocinaron en Córdoba, desgranando sus significados urbanísticos y sociales.

Perspectiva de género para el estudio de la ciudad y las mujeres que la habitan

Como indicábamos anteriormente, uno de los principios fundamentales que regularon las relaciones sociales de la comunidad de creyentes la Edad Media fue la segregación sexual. No obstante, los intentos por separar a hombres y mujeres, por impedir la circulación femenina en las calles y por evitar reflejarlas en los registros cronísticos no siempre fueron uniformes ni exitosas. Muestra de ello son algunos fragmentos que insisten en regular el comportamiento de las mujeres y su interactuación con los hombres en determinados espacios urbanos, como este de Ibn Ḥabīb: "Dijo El Enviado de Dios: dos prosternaciones de una mujer en el fondo de su habitación son mejores que cuatro en su casa, y cuatro en su casa son mejores que ocho en la mezquita" (Marín 2006b, 301). También se transmitía que "el mejor sitio para que rece la mujer es en el fondo de su habitación, a no ser que rece en la mezquita de La Meca o en la del Enviado de Dios (Medina)" (*Ibid*.). Pese a estas creencias o disposiciones, también encontramos testimonios como los legados por Ibn Abd al-Raʾūf, quien nos traslada muchas noticias sobre Córdoba a mediados del siglo X, y también algunas de las normas o pautas que debían regir la convivencia de la comunidad. A este respecto, dice que "se prohibirá a los varones pasar mendigando entre las filas de las mujeres en la mezquita aljama o en su explanada; a no ser tratándose de un viejo decrépito que no siente ni despierta deseo carnal. Así mismo se prohibirá a la mujer moza que mendigue pasando entre las filas de los hombres, en la mezquita o en su explanada; a no ser tratándose de una anciana entrada en años y decrépita o parecida" (Chalmeta 2020, 49). Fragmentos como este nos indican que las mujeres sí circulan, en mayor o menor medida, por el espacio urbano, y que hacen uso de determinados equipamientos o infraestructuras. Se desprende de él que las mujeres están en la ciudad y desempeñan determinadas actividades.

En este sentido, siguiendo los postulados y propuestas de M. E. Díez Jorge (2012, 2015 o 2016, entre otros de la misma autora), para una correcta interpretación y comprensión de los relatos escritos es necesaria la aplicación de la perspectiva de género, ya que solo así podemos evitar determinados errores de lectura y percepción que distorsionan nuestra aproximación a las realidades del pasado. Para el caso que nos ocupa, esta investigadora señala que la escasez o incluso falta de menciones a mujeres en las fuentes escritas no tiene por qué estar reflejando necesariamente la ausencia real y total de las mismas en ciertos ámbitos. Las fuentes escritas de información con las que contamos, además de ser también escasas y en muchos casos incompletas, fueron escritas por hombres. Fueron también hombres los que procuraron prohibir, limitar o reglar la existencia y el comportamiento de las mujeres fuera de sus casas. Así, limitar las alusiones a las mujeres en las fuentes fue otro mecanismo de ocultación que aplicaron para limitar su visibilidad. Estas estrategias, promovidas por la sociedad patriarcal del momento no significan realmente que la ciudad no fuera también para las mujeres sino todo lo contrario: indican que la ciudad, a pesar de normas y regulaciones para evitarlo, también es un espacio femenino[1], que las fronteras entre ámbitos privado y común no eran impermeables ni uniformes.

De todo ello deriva la necesidad de rastrear la presencia, influencia, y el alcance de las acciones femeninas más allá del ámbito doméstico, ya que no son aspectos evidentes a simple vista o en una primera lectura. La investigación ha experimentado un considerable avance en los últimos años con la incorporación de nuevas metodologías en el estudio y análisis tanto de las ciudades en al-Andalus como de las mujeres de la época (*vid*. Pérez de Tudela 2015), entre las que destaca la perspectiva de género. Como veremos, esta perspectiva permite matizar o incluso desterrar ciertas afirmaciones tradicionales no siempre exactas, repensar y desterrar prejuicios, y en última instancia, descubrir, analizar, recuperar y valorar justamente las obras e incidencia

[1] No queremos decir con esto que todos los espacios urbanos fueran igualmente accesibles para hombres y para mujeres, ni que estas últimas se movieran con libertad por doquier. A este respecto, las mujeres estaban sujetas a unas reglas de comportamiento de las que los hombres estaban exentos.

femeninas en multitud de parcelas donde la historiografía tradicional ha negado o disminuido su peso[2].

Mecenazgo femenino en Madinat Qurtuba en las fuentes escritas

En este contexto, resulta interesante la existencia, en diversas crónicas palatinas, de algunas menciones a la fundación de infraestructuras urbanas en al-Andalus por parte de determinados entes femeninos. El objetivo de estas crónicas es, *grosso modo*, hacer referencia al "ejercicio del poder político y los actos generados en y desde el círculo social dominante" (Marín 1997, 426). Son, por tanto, noticias que suelen centrarse en Córdoba, ya que fue la capital andalusí, y en personajes ilustres pertenecientes a la dinastía reinante o a la nobleza (Viguera, 2002). Las mujeres citadas, siempre de forma muy breve, suelen ser madres, hijas, concubinas u otro tipo de parientes de príncipes, emires o califas, o porque destaquen por alguna cualidad llamativa (Viguera, 2001, 876-837). Uno de los fragmentos más extensos que conocemos en relación con estose refiere a la fundación de varias mezquitas en Córdoba bajo el gobierno de ʿAbd al-Raḥmān II, que aparece transmitido de dos formas distintas en dos crónicas diferentes. Ibn Ḥayyānla recoge así:

"En los días del emir ʿAbd al-Raḥmān fueron construidas las mezquitas aljamas de las coras de Al andalús, extendiéndose la celebración de las plegarias del viernes y otros rezos. Sus concubinas y esclavas colaboraron, a porfía con sus guardadas esposas, en construir excelentes mezquitas en Córdoba, haciendo entonces mucho bien y rivalizando en buenas obras con grandes asignaciones a diversas clases de limosnas: en tierras de Córdoba y su distrito se completó con sus aportaciones bien construidas mezquitas, puntual y constantemente frecuentadas para el culto, y en las que durante largo tiempo se cuidó la mención de Dios, las cuales llevan sus nombres y son conocidas por ellos, como la mezquita de Tarūb, la de Fahr, la de al-Šifā', la de Mut'a, y otras muchas similares, cuya importancia no se ignora,

[2] Para ello no haremos sino seguir la estela marcada y las metodologías definidas por M. Marín, M. J. Viguera o M. E. Díez Jorge, entre otras, autoras pioneras en estas líneas de investigación.

siendo la obra de estas mujeres en este y parecidos capítulos prez de la dinastía" (Makki y Corriente 2001, 177-178)[3].

Por su parte, el Ḏikr bilād al-Andalus resume esa misma información de la siguiente manera: "En el año 230 (844-845) el imán ʻAbd al-Raḥmān b. al-Ḥakam –es decir, el emir ʿAbd al-Raḥmān II– ordenó construir grandes mezquitas en el resto de al-Andalus, fabricándose también almimbares para los sermones. Sus esclavas competían también en edificar y poner en uso mezquitas, para lo cual instituían legados píos; de esta forma, y para imitar lo que hacía el imán, se levantaron las mezquitas de Tarūb, al Šifā' y Mut'a" (Molina 1983, 150).

A pesar de sus disparidades, en ambos relatos se aprecia, como indicaba Díez Jorge, el filtro masculino a través del cual se describen los acontecimientos. Los autores de estos textos no pretenden en ningún caso hacer referencia expresa a los personajes femeninos que citan, sino ensalzar la figura del emir, elemento superior del que todas esas mujeres dependen y quien motiva, en última instancia, las acciones de las mismas, que buscan complacerlo o colmar sus expectativas. Las esposas y concubinas de ʿAbd al-Raḥmān II no son las protagonistas, sino sus actos de imitación del emir, que tienen como objetivo ensalzarlo a él y, en última instancia, a la dinastía (Viguera 2001 835-836). Este enfoque dificulta en sumo grado la obtención de más detalles sobre la identidad y vida de estas mujeres, así como de la finalidad que las movió a promover estas fundaciones al margen de la consabida imitación al soberano, la contribución al engrandecimiento de la dinastía y, en definitiva, la materialización de lo que los hombres –y, en especial, la parentela masculina de la cual dependen– esperaban de ellas.

Las fuentes escritas hacen mención a la construcción de un alto número de mezquitas a instancias femeninas a través de la institución de legados píos o habices. Por ello, en ocasiones estas fundaciones se han interpretado como una muestra de religiosidad de sus mecenas, a la luz de un hadiz (*ḥadīṯ*) que dice que "a quien construye una mezquita (aunque tenga pequeño tamaño) Dios le construye una morada en el paraíso" (López, 1992, 66). Un ejemplo de razón religiosa puede ser el

[3] Esta cita corresponde a la traducción y edición correspondiente al Muqtabis II-I de Ibn Ḥayyān que hemos empleado para la redacción del presente trabajo.

caso de la princesa omeya al-Bahā', hija de ʿAbd al-Raḥmān II, que sufragó la construcción de una mezquita en el arrabal de al-Ruṣāfa, al norte de la medina cordobesa. Además de esta acción, sabemos que al-Bahā' consagró gran parte de su vida a copiar el Corán, dando posteriormente las copias resultantes en donación (Ávila 1989, 155; Marín 2006, 191; López 1992, 74). Todos estos datos apuntan a la finalidad piadosa de la fundación de esta princesa. En esta misma clave se ha interpretado el patrocinio de una almunia por parte de ʿAyab, pues sus rentas sirvieron para mantener una leprosería ubicada al otro lado del río Guadalquivir en Córdoba, que habría desempeñado fines marcadamente asistenciales (López 1992, 60).

Sin embargo, para la mayoría de las mujeres que aparecen citadas como fundadoras de este tipo de equipamientos apenas existe información más allá de su estatus jurídico y su relación con la familia omeya, lo cual constituye una importante limitación para nuestro análisis. Cabe plantearse, en cualquier caso, hasta qué punto una motivación únicamente religiosa pudo llevar a tantas y tan distintas mujeres de la Corte a invertir su patrimonio en este tipo de fundaciones o legados píos. Para intentar arrojar más luz sobre la cuestión, es conveniente analizar en qué contexto político-social se producen estas fundaciones y qué impacto pudieron tener tanto en la ciudad como en la vida o estatus de sus fundadoras.

Fundaciones a cargo de mujeres en época emiral en Madīnat Qurṭuba: el caso de Tarūb y al-Šifā'

Como ya se ha puesto de manifiesto en numerosas publicaciones, la etapa emiral sentó y desarrolló las principales bases para la configuración de Madīnat Qurṭuba como una gran capital islámica. Los emires omeyas llevaron a cabo programas edilicios y urbanísticos encaminados a fortalecer las políticas de islamización, que también fueron piezas clave en los discursos de legitimación de la dinastía y de afianzamiento de su poder en Occidente (Murillo *et alii* 2004; León 2018). Durante este periodo, las crónicas palatinas y otros relatos escritos recogen el establecimiento de varias fundaciones, algunas pías, por parte de mujeres relacionadas con la familia reinante. Entre ellas destacan la almunia en la margen izquierda del río Guadalquivir (Pinilla 2000, 570) y la mezquita en los arrabales occidentales de Córdoba

fundadas por ʿAyab, concubina del emir al-Ḥakam I; o el cementerio y la mezquita instituidos a mediados del siglo IX por Umm Salama, esposa legítima del emir Muḥammad I (más sobre estos lugares en Casal, León 2010, 664 y Pinilla 1997, 187-ss.)

Fundaciones pías similares se detectan con especial profusión durante el periodo de gobierno de ʿAbd al-Raḥmān II (ver tabla 1), momento en el que aumentan significativamente las infraestructuras sufragadas por personajes femeninos de la corte. Así, y como veíamos en el fragmento examinado en el apartado anterior, han llegado hasta nosotros las menciones a la mezquita y cementerio de Mut'a, a la mezquita de Faŷr, a la mezquita y cementerio de Mu'ammara, o a las mezquitas de al-Šifā' y Tarūb. Todas estas infraestructuras llevan el nombre de las mujeres que las financiaron, que fueron esposas, concubinas o esclavas del citado emir omeya. Resulta llamativa la profusión de fundaciones de este tipo que se detectan durante el mandato de este emir en comparación con el resto de la etapa emiral, por lo que cabe preguntarse qué circunstancias pudieron provocarlas. En este sentido, es necesario tener presente que todas estas mujeres formaron parte, casi en igualdad de condiciones, del harén del emir, un microcosmos activo a cuyas más altas categorías era difícil acceder sin el favor del soberano (Calvo 2011, 134). En este marco, había dos factores principales que podían incidir profundamente en la posición, proyección y posibilidades de las esposas y concubinas. El primero es que en al-Andalus no existía el concepto de bastardía, por lo que los hijos nacidos de madres esclavas eran tan legítimos como aquellos engendrados con esposas (Marín 2006, 133-1349). Al convertirse en madres, las esclavas se convertían en libertas -las llamadas *Umm al-Walad*, "esclavas-madre" o "madre de hijo", que no podían ser vendidas ni separadas de sus hijos (López 1992; Calvo 2011, 136). Por tanto, la condición de madre, y especialmente de madre de varón, era un rasgo diferenciador en los harenes por encima del estatus legal (Marín 2006 131; 139-141). A esto se une que, en al-Andalus, la primogenitura no rigió el sistema dinástico, por lo que cualquier varón perteneciente a la familia del emir reinante, fuese un hijo, un hermano, un sobrino o un nieto, entre otros, podía ser designado como sucesor al trono por el soberano. La madre del heredero volvía a elevar su posición dentro del harén, ocupando así un lugar de excepción en la jerarquía palatina al margen de su condición o no de esposa legítima.

FUNDADOR/A	ESTATUS JURÍDICO Y SOCIAL	FUNDACIÓN Y UBICACIÓN	CRONOLOGÍA	FUENTE
Abu ‘Uthmān	Libre. ¿?	Mezquita – noroeste del Alcázar	788-796/796-822	Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001,110; 289)
Masrūr	Esclavo. Eunuco de al-Hakam I	Mezquita – arrabales occidentales	796-822	Pinilla 1997, 207
TarafahibnLaqit		Mezquita – Medina		Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001, 132)
Nasr		Almunia – Córdoba		Muqtabis II-I (Makki Corriente 2001, 132)
Surayŷ, Šurayh, Šurayf		Mezquita – arrabales occidentales		Muqtabis II-I (Makki Corriente 2001, 132)
Mut’a	Liberta. Concubina de al-Hakam I	Mezquita – arrabales occidentales Cementerio – arrabales occidentales	796-822	Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001, 93)
‘Ayab, ‘Achab o ‘Agab	Liberta. Concubina de al-Hakam I	Leprosería – margen izquierda del río (almunia dada por ella en legado pío para los enfermos) Mezquita – arrabales occidentales	796-822	Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001,93; 278)
Tarūb	Liberta. Concubina de ‘Abd al-Raḥmān II	Mezquita – arrabales occidentales Y otras obras pías	822-852	Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001,177-178; 190)

Fahr, Fajr, Faŷr		Mezquita – Córdoba		Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001, 177-178; 192)
al-Šifā' o Assi-fa'		Mezquita – arrabales occi-dentales Otras donacio-nes famosas para fines benéficos		Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001, 177-178; 191)
Mu'ammara		Cementerio - arrabales occi-dentales Y otras obras pías		Muqtabis II-I (Makki y Corriente 2001, 191).
Al-Bahā'	Princesa. Hija de Abd al-Raḥmān II	Mezquita – Arrabal de al-Rusafa (arra-bales al norte)		López, 1992, 68.
Al-Ḥarrānī	Libre. Médico	Mezquita – Córdoba	852-886	Arjona 1982, 47
UmmSalama	Libre. Es-posa de Muhammad I	Mezquita - Córdoba Cementerio – arrabales al norte	852-886	Pinilla 1997, 188; López 1992, 68.
Gizlān	Libre. Es-posa de Muhammad I	Mezquita – Córdoba		López 1992, 68
AbūHārūn	Libre. "Sa-bio"	Mezquita – Medina	Anterior a 936	al-Rāzī en García Gómez 1967, 286

Tabla 1: Listado de fundaciones promovidas por hombres y mujeres durante la época emiral en Córdoba. En amarillo, las obras promovidas por mujeres. En verde, las masculinas (tabla base en López, 2012, 68, ampliada y completada por la autora).

Este marco nos ofrece la posibilidad de relacionar el mecenazgo femenino anteriormente citado con la situación sociopolítica del momento. Veamos, por ejemplo, el caso de Tarūb, una de las esclavas

favoritas de ʿAbd al-Raḥmān II y madre de uno de sus hijos, Abd Allāh[4]. Ibn Ḥayyān (Makki y Corriente 2001, 187-ss; 218-219) alude en su obra a los intentos de Tarūb por entronizar a su hijo a pesar de que el emir ya había elegido como legítimo heredero a otro de sus hijos, el futuro Muḥammad I. El heredero era huérfano de madre[5], por lo que esta no podía proteger sus intereses. Esa situación fue aprovechada por Tarūb, quien promovió, a través de la inversión de su fortuna personal, la candidatura de su hijo Abd Allāh (Lévi-Provençal 1950, 175; Marín 2006, 145). Entre la propaganda desplegada destacó la construcción de una mezquita que llevaría su nombre a la entrada del arrabal occidental, además de otros edificios que las crónicas nombran de manera genérica, sin entrar en detalles.

No obstante, pese a que el designado como heredero era huérfano, el emir ʿAbd al-Raḥmān II le había encomendado a otra de sus concubinas, al-Šifā', hacerse cargo de los cuidados y educación de Muḥammad[6]. Esta mujer se menciona en las fuentes como fundadora de una mezquita en los arrabales occidentales también. La narración de Ibn Ḥayyān nos transmite, además, que esta mezquita que era la más rica no por su decoración, sino porque tenía asignadas muchas rentas que iban destinadas al auxilio de enfermos y pobres. Si bien no se puede confirmar que todas estas fundaciones fueran estrictamente coetáneas, dado el contexto descrito podríamos interpretarlas como intentos por ganar preeminencia social y adhesiones a las candidaturas al trono apoyadas por una y otra mujer. No en vano, en el texto que analizábamos al comienzo del apartado 2, estas fundaciones se describen como una muestra de la rivalidad desplegada entre sus patrocinadoras[7] para ganar la atención del emir. Otro dato que apoya esta nueva lectura son las características del harén de ʿAbd al-Raḥmān II, muy amplio

[4] Un exhaustivo análisis sobre su figura en Marín, 2006, 142-150.

[5] La madre de Muhammad, la concubina Tahattur, en su día también favorita del emir, había muerto años atrás (Makki y Corriente 2001, 191).

[6] Crió al heredero incluso favoreciéndolo por encima de sus propios hijos (Makki y Corriente 2001, 191-192).

[7] Las estrategias desplegadas por Tarūb han sido analizadas modélicamente por M. Marín (1997; 2006). En el momento en el que Muḥammad I es proclamado nuevo emir, ella desaparece del registro escrito, siéndonos desconocido incluso cómo o cuándo murió. Estos detalles sí se conocen para la difunta madre de Muḥammad, Tahattur (Makki y Corriente 2001, 191; Marín 2006, 149-150).

e integrado por concubinas y esclavas muy selectas[8]; y la propia personalidad del emir, apodado "el constructor", muy afín a este tipo de construcciones.

Puesto que Muḥammad, el heredero designado por ʿAbd al-Raḥmān II, finalmente fue proclamado emir a la muerte de su padre, deducimos que los intentos de Tarūb por entronizar a su hijo Abd Allāh no llegaron a tener éxito. El análisis del estilo narrativo con el que se difunden todas estas noticias ha llevado a distintas investigadoras a identificar tintes de censura, crítica o condena a las acciones de Tarūb, a la que se acusa de inmiscuirse en los asuntos del Estado y de hacer tambalear la estabilidad del gobierno con sus argucias. Este tono literario tiene dos causas fundamentales. La primera es que los cronistas que historian estos episodios lo hacen a posteriori, cuando las disputas ya están resueltas, por lo que toman claro partido por los vencedores. En segundo lugar, el desprestigio con el que los cronistas tratan estos hechos es una reacción propia del sistema patriarcal que genera y, en cierta forma, "consume" estos relatos. Con estas premisas, en la exposición oficial no puede reconocerse ni aceptarse la influencia de las mujeres en política, pero tampoco puede silenciarse completamente su presencia, mucho menos cuando esta se manifestó de manera material y urbanística a través de la dotación de determinados equipamientos. Por ello, a estas figuras femeninas se las describe como calculadoras y creadoras de ardides, desacreditando sus acciones cuando estas no se alinean con el discurso o la intencionalidad oficial (ver Viguera 2001, 831-832; 837-838; Marín 2006, 150; 153-154).

Estas mismas investigadoras han subrayado que Tarūb seguramente no podría haber desarrollado todo este programa sin emplear su fortuna, dato especialmente relevante si tenemos en cuenta que ella era esclava de origen y, por tanto, no tenía un soporte social o familiar propio. A pesar de ser una de las favoritas del emir, ese favor podía ser volátil, por lo que, entronizando a su hijo, Tarūb se habría asegurado un lugar de privilegio dentro del harén por encima del resto de

[8] Según el *Muqtabis*, ʿAbd al-Raḥmān II "tenía varias favoritas entre sus concubinas" (Makki y Corriente 2001, 187). Su gusto por las mujeres quedó reflejado en su alto número de descendientes, que muchos cómputos cifran en no menos de 45 hijos, y 42 hijas (Lévi Provençal 1950, 171).

esclavas y concubinas y, además, depender de un hombre que sí era su familiar directo. Actividades así demuestran que, en la sociedad andalusí, "las madres tenían en sus hijos un depósito permanente de afirmación personal, que les permitía ocupar un lugar específico y honorable en la estructura familiar. A su vez, los hijos comprendían pronto que el apoyo de sus madres les era indispensable para hacerse un hueco privilegiado en esa misma estructura, en la que tenían que competir con los hijos de otras mujeres legítimas o de las esclavas-madres" (Marín 2006, 140-141).

Mujeres fundadoras de mezquitas en la Córdoba califal: Marŷān, Mishtaq y Ṣubḥ

Como ya se ha puesto de manifiesto en distintas ocasiones, la proclamación del califato andalusí convirtió a Córdoba en una gran megalópolis que presentaba una gran expansión urbanística más allá de las murallas. Estos grandes proyectos de crecimiento urbanístico fueron únicos en la Península Ibérica y, además, han podido ser constatados arqueológicamente en las últimas décadas (*vid*. León y Murillo 2014; León, 2018). En relación con el tema que nos ocupa, se sigue registrando un número considerable de fundaciones pías e infraestructuras patrocinadas por mujeres cuyo relato comparte muchas características con las ocurridas durante el emirato, lo cual incide en nuestra interpretación de que dichas fundaciones no son casuales ni espontáneas. Así lo consideran también otras investigadoras que, si cabe, otorgan más trascendencia a estos acontecimientos en este momento, ya que el harén de ʿAbd al-Raḥmān III, se cifraba a su muerte en 6300 mujeres (López 1992, 73). En cuanto a sus hijos, "constan referencias de 11-12 varones, más otros 7 muertos prematuramente, y 16 hijas" (Viguera y Corriente 1981, 13, nota 2).

La Crónica del Califa ʿAbd al-Raḥmān III, narrada en el *Muqtabis* V de Ibn Ḥayyān (Viguera y Corriente 1981)[9], inicia el texto mencionando a la esclava favorita de dicho califa y madre del futuro al-Ḥakam II, Marŷān. Llamada también Gran Señora, el cronista alaba las virtudes de este personaje como medio para señalar el acierto y

[9] De nuevo, esta cita corresponde a la traducción y edición del *Muqtabis* V de Ibn Ḥayyān que hemos empleado para la redacción del presente trabajo.

buen criterio que tuvo el califa al escogerla como concubina y favorita (Viguera y Corriente 1981, 13-14). Relata también los méritos de Marŷān, que ensombrecieron al de otras mujeres del harén, destacándose "las buenas obras pías que hizo, inigualadas por cualquiera de las mujeres de (ʿAbd al-Raḥmān III) al-Nāṣir, tales como las limosnas que prodigó y ayudas que ofreció, mezquitas que construyó y legados píos que instituyó: una de sus obras más notables fue la gran mezquita atribuida a "la Señora" en el arrabal occidental, hoy arruinada pero que fue una de las de construcción más espaciosa en Córdoba y de mejor hechura, cuyos servicios, lavatorios, guardianes y muchedumbres que la frecuentaban eran atendidos gracias al espléndido legado que había instituido para esta y otras de las mezquitas de la ciudad, con campos de elevado valor y abundante renta, situados en la parte occidental de Córdoba, a todas las cuales se continuó subvencionando de dichas amplias rentas a lo largo de los años, en toda la extensión de los capítulos señalados en el documento de institución, esto sin contar una manda que hizo de elevada cuantía para obras pías de distintos loables fines…" (Viguera y Corriente 1981, 19).

Este texto deja entrever, de nuevo, la aprobación general y el carácter meritorio que tenían este tipo de fundaciones. Junto con ello se detecta de nuevo el componente de rivalidad subyacente, así como las posibilidades de mejora social que podían suponer patrocinar estas infraestructuras. En otro punto de la narración, Ibn Ḥayyān nos ilustra sobre el enfrentamiento que tuvo lugar entre Fāṭima, la esposa legítima de ʿAbd al-Raḥmān III –además hija del emir al-Mundhir y, por tanto, prima del califa– y Marŷān. Cargado con los mismos tintes peyorativos que comentábamos en el apartado anterior, que se refieren a la maledicencia de las esclavas-madres del harén, sus ardides y sus trampas (Viguera y Corriente 1981, 14-20), el relato concluye que, gracias a su inteligencia, Marŷān consiguió desplazar a Fāṭima y elevar su posición en el harén por encima del resto de mujeres. Quizás la muestra definitiva de la consideración que llegó a alcanzar sea, además del registro de las mezquitas que fundó, la mención de la tumba (una *turba*) en la que fue enterrada (Calvo 2011, 141).

Otro ejemplo muy esclarecedor sobre el cariz político y social de estas dinámicas fundacionales lo constituyen las concubinas Mishtaq y Ṣubḥ quienes, ante la crisis sucesoria que se desencadena en época de

al-Ḥakam II "rivalizan en generosidad y mantienen una guerra por la sucesión de sus hijos" (López 1992, 69). Mishtaq había sido concubina del califa ʿAbd al-Raḥmān III, con quien concibió al príncipe al-Mughīra. Este personaje era, por tanto, hermano pequeño del posterior califa al-Ḥakam II. Por su parte, Ṣubḥ[10] fue la única concubina del califa al-Ḥakam II que le había dado hijos varones. Sin embargo, el mayor de ellos, llamado ʿAbd al-Raḥmān, falleció, y el pequeño , de nombre Hishām y nacido en el año 965, tenía unos 6 años cuando comenzó a plantearse el problema sucesorio y apenas 11 cuando el califa murió. Ante la imposibilidad legal de designar, a priori, a un heredero menor de edad como sucesor al trono[11], y pese a los deseos de al-Ḥakam por nombrar al príncipe Hishām, la posición de Ṣubḥ comenzó a peligrar, también debido a la desaprobación de muchos miembros de la Corte (*vid*. Manzano 2019). Estas circunstancias desviaron la atención hacia el príncipe al-Mughīra.

Aunque no conservamosningún dato que indique que al-Mughīra codiciase el trono, sí existe una inscripción que se encontró en Córdoba (vid. González 2016, 199-ss.; ver figura 1) y que conmemora la renovación de una mezquita y la dotación de un alminar para la misma por parte de "La Señora" madre del príncipe al-Mughīra. Fechada a finales del siglo X, podría estar reflejando una acción constructiva patrocinada por la citada Mishtaq. Conservado en el Museo Arqueológico de Córdoba, el contenido de este testimonio epigráfico dice que:

> (En el nombre de Allah El Clemente,
> El Misericor(dioso).
> No hay fuerza ni poder sino (en Al-...
> ...láh), el sabio!-. Mandó la Señora
> ... madre del príncipe Al-Moguira,
> construir este alminar y el cobertizo
> .... contiguo a él, y la renovación de los

[10] Quizás se trate de una de las mujeres de la Corte omeya sobre las que más información se nos ha transmitido, así como la más injustamente retratada por la historiografía, aunque con muy notables excepciones (*vid*. Marín 1997; 2006, 218-ss.; 2012).

[11] Esta crisis sucesoria, así como los mecanismos que se desplegaron para su resolución, están explicados con detalle en Manzano 2019.

adornos de es...
...ta mezquita. Se terminó con el auxi

lio de Allah bajo la
direc...
...ción de ...- ben Abd al- Rahman
y esto (fue)
en la luna del Ramadán (del año ...)
.... y sesenta y tres (cientos).

Fig. 1. Inscripción que conmemora la fundación de una mezquita en Córdoba por parte de la madre del príncipe al-Mughira.

No hay testimonios epigráficos similares a través de los cuales rastrear las fundaciones promovidas por Ṣubḥ, pero sabemos que, finalmente, su hijo Hishām fue nombrado heredero , siendo ella la encargada de anunciarlo públicamente. Algunas investigadoras que han trabajado sobre su figura coinciden en señalar que esta mujer tuvo a su

disposición una cantidad de dinero nada desdeñable que pudo haber empleado para atraer voluntades hacia su causa y proteger los intereses de su hijo mediante "reparto de bienes, regalos y acciones similares" (Marín 1997, 441; 2006, 221) como, por ejemplo, la dotación de una fuente de agua para la comunidad (López 2012, 69). Estas obras, así como la fundación por parte de Mishtaq atestiguada por la inscripción previamente mencionada, pueden encuadrarse en la crisis sucesoria que comentábamos y que, al final, se resolvió de manera favorable para Ṣubḥ. En cuanto al tratamiento narrativo que las crónicas hacen de esta mujer, M. Marín señala que es llamativo cómo "el amor del califa por Ṣubḥ se describe en términos muy similares al de 'Abd al-Rahman II por Tarūb" (Marín 1997, 438), detectándose de nuevo esa tendencia a desdibujar el alcance político de este personaje femenino y a minimizar el alcance de sus actos. Esa imagen de Ṣubḥ como mujer manipuladora y urdidora fue generando un hondo calado que ha perdurado hasta la actualidad, pues muy frecuentemente su influencia política se ha ignorado para considerarla poco más que la amante de Almanzor. Afortunadamente, de nuevo la aplicación de la perspectiva de género está permitiendo recuperar, más allá del prejuicio, el verdadero peso histórico y político de Ṣubḥ (vid. Marín 1997, 2006).

Debemos destacar también que la inscripción en la que se nombra la fundación de Mishtaq se ha relacionado con una antigua mezquita identificada en lo que hoy es la iglesia de San Lorenzo de Córdoba (*vid*. González 2016; 2016b). Topográficamente, esta mezquita se ubicó en una calle o vía de comunicación importante, que fosilizaba la antigua Via Augusta romana y que incluso aún conserva su trazado. La mezquita presidió una desviación de la citada vía, que vertebraba el sector oriental del arrabal que atravesaba Se trató, por tanto, de un lugar relevante y de paso frecuentado y no de una ubicación secundaria o escondida. Este tipo de localización preeminente se ha podido constatar arqueológicamente para otras mezquitas secundarias en los distintos arrabales cordobeses, lo que ha dado pie a interpretar estas construcciones como pieza importante de los programas edilicios y urbanísticos impulsados por el Estado omeya[12]. Pese a que no es posi-

[12] La ubicación de prácticamente todas ellas estuvo en estrecha relación con los caminos históricos, las principales vías de comunicación y las puertas de acceso al recinto amurallado. En determinados casos, además, se ha confirmado su preemi-

ble establecer, a día de hoy, ningún lazo directo que nos permita identificar las mezquitas citadas en las fuentes con las encontradas a través de intervenciones arqueológicas, la relevancia urbanística y social de estas últimaspuede ayudarnos a explicar y, en última instancia, a comprender, por qué las concubinas y esclavas de la Corte decidieron sufragar la existencia de este tipo de instalaciones por encima de otras. La preeminencia física y urbanística de estos espacios, que llevaron el nombre de sus fundadoras, les permitía ganar visibilidad física en la ciudad y de cara a la sociedad también.

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas, y valiéndonos de ejemplos específicos, hemos procurado explicar los motivos por los cuales ciertas mujeres vinculadas con el gobierno omeya pudieron haberse preocupado por sufragar la construcción de equipamientos urbanos muy concretos, principalmente mezquitas, en Madīnat Qurṭuba. Las mezquitas fueron edificios para la congregación de la comunidad de creyentes a la hora de la oración, pero también lugares de interacción social y elementos vertebradores de los barrios en los que se ubicaron. Así, no cubrieron tan solo necesidades religiosas, sino también comunitarias, al ofrecer a los habitantes de los distintos barrios un lugar para la interacción social y la reunión. Al mismo tiempo, cumplieron funciones urbanísticas, ya que fueron una pieza clave en los programas impulsados por el poder que tenían como objetivo islamizar el paisaje urbano y hacer de Córdoba una ciudad reflejo de la vocación centralista del Estado andalusí y de la legitimidad de sus gobernantes. Esta notabilidad territorial e ideológica que adquirieron las mezquitas (*vid*. González 2016, 417-ss.) puede llevar a explicar por qué las mujeres mencionadas en las fuentes escritas eligieron casi mayoritariamente fundar este tipo de edificio, que les permitiría alcanzar mayor visibilidad en el espacio urbano. Estas construcciones recibirían, además, el nombre de sus fundadoras y, a su vez, en muchos casos terminaron por dar también nombre al barrio en el que se ubicaban. Por tanto, promocionar la apa-

nencia urbanística, pues se situaron en el punto orográfico más alto y sobresaliente de los arrabales a los que pertenecieron. Estas ubicaciones tan concretas no parecen en absoluto casuales, sino fruto de un esquema planificado con anterioridad (*vid*. González 2016 y siguientes de la misma autora)

rición de estas infraestructuras no solo contribuía a enaltecer el engrandecimiento de la dinastía y de la ciudad, sino también a extender los nombres, objetivos dinásticos e influencia de estas mujeres más allá del núcleo familiar[13].

Así, la aplicación de la perspectiva de género nos ayuda a darnos cuenta de que, a través de estas iniciativas, mujeres y madres como Tarūb, Mishtaq, Maryam, al-Šifā' o Ṣubḥ se convirtieron en verdaderos agentes políticos del momento, hasta el punto de que las crónicas no pudieron evitar citarlas (Viguera 2001, 838; Marín 2006, 144). Al mismo tiempo, reflejan que las mujeres entendieron también el poder de la arquitectura como elemento político y propagandístico en estos acontecimientos (Díez 2012, 499), cuando esa imitación al soberano y hacer lo que se espera de ellas adquiere, si cabe, mayor importancia. De esta manera, ellas colaboran también en la construcción y modelación de la capital andalusí. Ante la escasez de referencias explícitas en los documentos escritos a estas cuestiones y a los personajes femeninos anteriormente citados, la aplicación de estas metodologías resulta clave para evaluar correctamente los hechos más allá del prejuicio historiográfico heredado (Díez 2012, 498).

No quisiéramos terminar nuestra contribución sin indicar que este tipo de fundaciones, en su mayoría establecidas a través de la institución de legados píos o bienes habices, no fue únicamente privativa del sexo femenino, ni tampoco necesariamente de las clases altas de la sociedad. En relación con esto, debemos recordar que el relato cronístico se centra en el ejercicio del poder y, en definitiva, a las clases más altas de la sociedad cordobesa del momento. Por tanto, no tenía por qué recoger otras fundaciones u otras acciones constructivas de otros miembros de la sociedad o, que pudieron haber establecido equipamientos similares (aunque quizás más modestos) sin que haya quedado reflejo de ello en las crónicas. Por otra parte, fue el círculo familiar, social y clientelar de la familia omeya, en sentido amplio, el que participó extensamente en estos procesos. Por eso, las fuentes escritas nos

[13] A este respecto, Díez subraya la dificultad para definir la frontera entre fundar económicamente un edificio y la capacidad de decisión sobre su aspecto o diseño. Sobre este último punto no tenemos, en la actualidad, información que nos permita conocer dónde terminan las especificaciones del comitente y dónde comienzan las del ejecutor del trabajo (Díez 2012, 498).

han transmitido también nombres de hombres que también instituyeron mezquitas y otros espacios para la comunidad en la ciudad, quizás de igual forma movidos por la necesidad o el deseo de promocionar socialmente y a los ojos de los soberanos. No obstante, el tratamiento narrativo que se hace de estas figuras masculinas difiere ya que, además, estos personajes tuvieron a su alcance otros medios de visibilización de los que las mujeres no habrían podido disfrutar. Con todo, al margen del sexo, posición y extracción social de quien los costease, estos elementos urbanos aparecen citados en las fuentes al mismo nivel, alabándose su rol e importancia en el enaltecimiento de la imagen y el poder de la dinastía (Díez 2012, 499).

Bibliografía

Arjona A., 1982, *Anales de la Córdoba musulmana (711-1008)*, Córdoba.

Ávila M. L., 1989, *Las mujeres "sabias" en al-Andalus*, en Mª J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid, Sevilla, 139-184.

Bianquis, T. 1985. "Derrière qui prieras-tu, vendredi? Réflexions sur les espaces publics et privés, dans la ville árabe médiévale", *Bulletin d'etudes orientales* 37-38, pp. 7-21.

Calvo S., 2011, Mujeres mecenas: de al-Andalus a Oriente, en González Ferrín, E (ed.), *Al-Andalus, paradigma y continuidad*, Sevilla, 129-153.

Cardillo, A. 2002. "La mujer en el Islam: el trabajo de las mujeres en el medio urbano andalusí", *Transoxiana* 5. (Versión online sin paginar, consultada en diciembre de 2023 en http://www.transoxiana.org/0105/mujer.html).

Chalmeta, P. 2020, *Ibn `Abd al-Ra´uf. Córdoba a mediados del siglo X*, Toledo.

Díez, Mª E., 2012, *Women and the architecture of al-Andalus (711-1492): A Historiographical analysis*, en T. Martin (ed.), *Reassesing the roles of women as "makers" of Medieval Art and Architecture*, 479-521.

____ 2015, *Arquitectura y mujeres en la historia*, Madrid.

____ 2016, *Mujeres y Arquitectura: mudéjares y cristianas en la construcción*, Granada.

García Gómez, E., (Trad.), 1967, *El califato de Córdoba en el Muqtabis de Ibn Hayyan. Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi, 971-975*, Madrid.

González 2016, *Las mezquitas de barrio de la Córdoba islámica: concepto, tipología y función urbana*, Córdoba (Tesis Doctoral, https://helvia.uco.es/handle/10396/13194).

____ 2016b, *Las mezquitas de barrio de Madinat Qurtuba 15 años después: espacios religiosos urbanos en la capital andalusí*, «Anales de Arqueología Cordobesa»27, 267-292.

León A., 2018, *El urbanismo de Córdoba andalusí. Reflexiones para una lectura arqueológica de la ciudad islámica medieval*, «Post-Classical Archaeologies» 8, 117-164

León A., Casal Mª T., 2010, *Los cementerios de Madīnat Qurṭuba*, en D. Vaquerizo, J. F. Murillo (eds.), *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*. Monografías de Arqueología Cordobesa 19, vol. II, Córdoba, 651-684.

Lévi-Provençal E., 1950, *España musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)* en R. Menéndez Pidal (dir.): *Historia de España*, vol. IV, Madrid.

López G., 1992, *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*, Málaga.

Makki A., Corriente, F. (trads.), 2001, *Muqtabis II: anales de los emires de Córdoba: Alhaquém I (180-206 H. / 796-822 J.C.) y Abderramán II (206-232 / 822-847)*, Madrid.

Manzano E., 2019, *La Corte del Califa: cuatro años en la Corte de los califas omeyas*, Madrid.

Marín M., 1997, *Una vida de mujer: Subh*, en Mª L. Ávila, M. Marin (Coords.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*, Madrid, 425-445.

____ 2006, *Vidas de mujeres andalusíes*, Málaga.

____ 2006b, "Mujeres en las mezquitas" en Romero, A. (coord.): *Mezquitas en Toledo, a la luz de los nuevos descubrimientos,* pp. 297-308.

____ 2012, *Ṣubḥ*, en P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, consultada online el 07 de abril de 2020: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7111

Molina L. (trad.), 1983, *Dikrbilad al-Andalus: Una descripción anónima de al-Andalus, tomo I: Edición, y tomo II: Traducción y estudio*, Madrid.

Pérez de Tudela, Mª I., 2015, *La Historiografía reciente acerca de las mujeres andalusíes: itinerario y balance*, «Revista de Historiografía» 22, 129-146.

Pinilla R., 1997, *Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras*, «Qurtuba»2, 175-214.

____ 2000, *Jurisprudencia y ciudad: notas sobre toponimia y urbanismo en la Córdoba altomedieval extraídas de Al-ahkam Al-kubrá de Ibn Sahl (siglo XI)*, en *Actas del I Congreso Internacional Las Ciudades Históricas, Patrimonio y Sociabilidad, Córdoba, 15-17 de abril de 1999*, Córdoba, 559-574.

Viguera Mª. J., 2001, *Reflejos cronísticos de mujeres andalusíes y magrebíes*, «Anaquel de Estudios Árabes» 12, 829-842.

____ 2002, *A Borrowed Space: Andalusi and Maghribi Women in Chronicles*, en M. Marín, R. Deguilhem, *Writing the feminine: women in Arab sources*, Londres, Nueva York, 165-180.

Viguera Mª. J.; Corriente, F. 1981, *Crónica del califa 'Abdarraḥmān III An-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, Valencia.

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.

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.

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.

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

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.

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-

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".

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.

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.

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.

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-

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.

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

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.

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.

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.

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.

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 Isma`Il", *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.

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.

> [..] 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 hispanojudí*a (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 MOZÁRABE CORDOBESA: ENTRE EL CRISTIANISMO Y EL ISLAM

GLORIA LORA SERRANO
Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas
Universidad de Sevilla

En este ciclo de conferencias sobre la «*La mujer en la Historia de Córdoba (I): desde la Prehistoria a la época Altomedieval*» ocupa un singular espacio la mozárabe, es decir la hispanogoda que a partir del otoño del 711 quedó bajo el dominio de los califas Omeyas que, desde Damasco, gobernaron un imperio de extraordinarias dimensiones cuyas fronteras iban desde la costa de Atlántico hasta Asia central. La mozárabe coexistió en Córdoba hasta bien entrado el siglo XII junto a otras mujeres de credo musulmán y judío, pero como cristiana tuvo su particular consideración en el seno de la sociedad andalusí.

Al estudio de *la otra, la invisible y escondida* –que constituyó la mayor parte de la población de *Qurtuba* en su conjunto–[1] se dedican las siguientes páginas, recordando previamente tres asuntos con el fin de comprender mejor su situación: en primer lugar, los conquistadores impusieron a los vencidos un nuevo estatuto jurídico, el de protegidos del islam o *dimmíes* que le permitió, entre otras cosas, seguir profesando su fe y permanecer en sus lugares de habitación, pero a cambio del pago de una serie de tributos bastante onerosos y de la imposición de un conjunto de normas y restricciones jurídicas y sociales que afectaban a asuntos que en algunos aspectos podrían parecer intrascendentes, pero en otros, como por ejemplo el matrimonio, los hijos o las herencias eran muy serios y decisivos, especialmente para la mujer[2].

[1] Mazzoli-Guintard 2020:pp. 41-56.
[2] Sánchez Sáus 2001: pp. 152-159.

La *dimma*transformó a las mozárabes en súbditas de inferior categoría de modo que su vida cotidiana se tornó a partir de la conquista islámica cada vez más difícil y a fines del siglo XI en un infierno, tal y como se contempla en el célebre tratado de Ibn ‘Abdun[3].

En segundo término, el cambio político que sucedió tras la caída del Reino de Toledo fue relativamente rápido, pero el tránsito de una comunidad cristiana hacia una sociedad oriental tardó mucho en completarse en algunos aspectos, lo que era natural. La primera tenía unos patrones de comportamiento característicos de un mundo romano-germánico, los propios de una Europa en gestación, que nada tenían que ver con la fijación de vínculos de clientela, distintivos del mundo del desierto y, mucho menos, con la estructura de la familia islámica en la que la poligamia y la concepción patrilineal en la transmisión del linaje tenían cabida.Y si bien el proceso de arabización o adopción de costumbres árabes se inició más bien pronto, el de islamización fue mucho más lento puesto que las dificultades que encontraron los valíes y los tres primeros emires para controlar el estado andalusí pudieron provocar que el interés por la islamización de los *dimmíes* a lo largo del siglo VIII pasara a un segundo plano, a pesar de que en algunos textos se afirme lo contrario[4]. Entrado el siglo IX y al compás de la consolidación de la dinastía Omeya en al-Ándalus, el proceso islamizador se aceleró de forma notable e imparable, porque los emires se cuidaron de ello.

Finalmente: los más recientes estudios ofrecen una imagen de la mozarabía muy distinta de la que se tenía en el último cuarto del siglo XX: no fue una comunidad fósil, sino dinámica, que cuestionó el nuevo régimen político contra el que se rebeló, con más o menos fortuna, poco tiempo después de la invasión. De hecho, la huida de mozárabes cordobeses camino del norte peninsular o hacia espacios agrestes de difícil acceso para los nuevos señores de al-Ándalus puede ser entendida como una forma de insubordinación; así sucedió, por ejemplo, en el término de Priego de Córdoba, si bien ese modelo de ocultación no

[3] *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Addun*, Edición de GARCÍA GÓMEZ, E.; LÉVY-PROVENÇAL (1981), Ayuntamiento de Sevilla.
[4] Alxoxami, 54-55.

fue una novedad pues ya se había producido en tiempos de crisis previos a la conquista en varios otros peninsulares[5].

Tampoco fue una comunidad minoritaria, habida cuenta de que hasta fines del siglo IX o comienzos del X constituyó el grupo confesional más numeroso de los que había en al-Ándalus[6], ni olvidada, puesto que los mozárabes estuvieron bien presentes a lo largo de los siglos medievales. Desde el punto de vista intelectual estuvo inserta en las corrientes científicas y culturales propias de la civilización árabe, en cuya formación y desarrollo los cristianos tuvieron un importante papel, como muestra, por ejemplo, el elevado nivel de los médicos mozárabes de Córdoba o el de sus escritores[7]. Las palabras del profesor Luis Agustín García Moreno refiriéndose a la calidad de los sabios de la última fase de la España visigoda son lapidarias: *difícilmente pudiera encontrar algo parangonable en las otras provincias de la Latinidad contemporánea*[8]. En definitiva, no se pueden seguir manteniendo viejos tópicos, ni generalizar, porque la historia mozárabe fue muy larga en el tiempo y cambió según las circunstancias políticas por las que pasó el estado andalusí entre los siglos VIII al XIII[9].

En cuanto a lo que atañe a la mujer mozárabe en concreto es preciso recordar lo que mediado el siglo XIX escribió don Eduardo Saavedra: *el retrato más fiel de una sociedad es el conocimiento de la situación de la mujer que en ella vive*[10]. La llamada de atención del ilustre arabista no ha evitado la falta de estudios sobre la mozárabe, especialmente si la comparamos con los dedicados a la musulmana. Pero esta carencia no se debe al poco interés de los investigadores sino al carácter de la información de la que se dispone ya que la que ofrecen las fuentes epigráficas y arqueológicas es muy escasa, la que proporcionan las fuentes literarias latinas del siglo IX no es fácil de interpretar porque están elaboradas por hombres que ofrecen una imagen de la mujer desde su perspectiva y, además, hay que tener en cuenta que una parte de los escritos son hagiográficos, con lo que su interpre-

[5] Cano Montoro 2008; Acién Almansa 2001: 429-442.
[6] Glick 1994:43-46.
[7] Aillet 2023: 199 y 200; Monferrer Sala 2023:160.
[8] García Moreno 1995: 852.
[9] Martínez Martínez 2022:23-66.
[10] *La mujer mozárabe*, Torre de Babel, ediciones.

tación se debe insertar en el complejo contexto de la Córdoba de mediado el siglo IX y del problema martirial, tan mal comprendido y, consecuentemente, peor interpretado[11]. Finalmente, las fuentes literarias musulmanas no prestan un especial interés al relato de la vida cotidiana de las *dimmíes* yen la cronística o en la literatura biográfica musulmana tampoco se encuentran suficientes referencias, aunque ello se debe a la costumbre social árabe que trataba de evitar la mención a mujeres contemporáneas al autor, por considerarlo una falta de respeto, especialmente si aquéllas pertenecían a la nobleza[12]. Afortunadamente en la literatura jurídica hay pocas, pero muy señaladas noticias[13].

I. En el origen de la mozarabía de Córdoba

I.1. Conquista y Reorganización. La nueva sociedad

Córdoba y su población sufrieron un cambio muy profundo tras lainvasión por las tropas de Mugīt al-Rūmīen torno al 19 de agosto del 711, si bien no fue hasta el 15 de noviembre cuando el jefe de la guarnición de la ciudad se rindió, tras una feroz resistencia, en la iglesia de San Acisclo. Sus 400 defensores fueron pasados a cuchillo y su jefe, a quien la crónica titula *malik*, murió en el curso de su huida. Pasados estos episodios, que en los *Ajbār Maŷmū'a* se narran por extenso y que además concuerdan en los aspectos esenciales con la realidad[14], se fijaron unas capitulaciones de las que no tenemos información directa, pero que por numerosos datos sabemos que concedieron a los vencidos el estatuto de protegidos y cierta capacidad de autogobierno para cuestiones internas. Siguiendo lo prescrito por la ley aquéllos deberían

[11] Merecen una reposada lectura las reflexiones que ha hecho el profesor Sánchez Saus 2022: 21-34.

[12] Estévez 2013: 59. Las consideraciones sobre la interpretación de las fuentes literarias islámicas que tratan de la mujer, López Pita 2022: 263.

[13] Aunque la mayor parte de las cuestiones jurídicas de la *'Utbiyya* no se refieren específicamente a al-Ándalus, nos ha resultado de mucha utilidad la obra de Fernández Félix 2003.

[14] El término de *malik*, no siempre se emplea para designar a los reyes. *Ajbār Maŷmūʿa (Colección de Tradiciones). Crónica Anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez.* Ed. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, (1867) Madrid: Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía, p. 33 y pp. 23-27. En adelante, *Ajbār*; García Moreno 2014: 321.

haber sido desprovistos de la totalidad de sus bienes, puesto que la conquista de Córdoba se había producido en un clima de extrema violencia. No obstante, hay testimonios indiscutibles que señalan que los mozárabes se quedaron con alguna parte de sus propiedades, caso de la iglesia de San Vicente. Cabe pensar, por tanto, que, igual que ocurrió en otros lugares en los que los visigodos también ofrecieron una dura resistencia, como Sevilla o Mérida, las capitulaciones no concordaban plenamente con la *sharía*, porque la situación particular así lo aconsejaba y de este modo lo entendieron los jefes de la conquista que no se podían arriesgar a que la dividida nobleza visigoda que había sobrevivido después del desastre del Guadalete se rehiciera y presentara un frente común, lo que verdaderamente hubiera sido un problema[15].

Lo que no se puede fijar con detalle es qué proporción de los bienes de los vencidos fueron a parar a manos de los conquistadores, pues la inscripción del único sello que se ha encontrado con la leyenda *qism Qurtuba* sólo es prueba irrefutable del reparto[16]. ¿La mitad, como sucedió con la iglesia de San Vicente? Además, quedaron sometidos a una onerosa imposición fiscal y a nuevas normas de conducta que en aquéllos tempranos tiempos del islam estaban elaborando ulemas y alfaquíes, en las que pusieron bastante interés en diferenciar las que atañían, por un lado, a judíos y por otro a cristianos. Eran discrepancias basadas principalmente en prácticas y rituales, pero siempre, con el doble objetivo de señalar la preeminencia del individuo musulmán y trazar fronteras claras entre *dimmíes* y creyentes.

El número de habitantes a comienzos del siglo VIII no se conoce ni siquiera por aproximación, aunque cabe sospechar que no debía ser desdeñable por su doble condición de capital política de la Bética y sede episcopal. En principio la articulación de su sociedad fue muy parecida a la preexistente visigoda, aunque no estuvo tan fuertemente

[15] García Moreno 2014: 309-321.397-398 y 437.

[16] Sénac, Tawfiq 2017: 99; *Historia de la Conquista de España por Abenalcotía el Cordobés. Tarij Iftitah al-Andalus.* Traducción de RIBERA, J. (1926) Madrid: Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía. pp. 176-179. En adelante, *Historia de la conquista de España.* En las páginas siguientes se expondrán otros ejemplos que confirman el expolio, más o menos acusado, que padecieron los mozárabes de Córdoba.

tensionada entre el grupo más preeminente, el de la nobleza prefeudal y la gran masa de la población constituida por campesinos en penosas condiciones de vida a quienes con frecuencia se les llama *servi*, sin olvidar a una serie de individuos de menor calidad designados de distintos modos, por ejemplo, *linaje no del todo humilde*[17]. En el texto del amán que en el 759 concedió Abderramán I a los mozárabes de Qastaliya, cerca de Atarfe, en la vega de Granada, se contiene de forma implícita –pero muy sugerente– la organización social mozárabe casi cincuenta años después de su constitución y, lo que resulta del mayor interés, bajo la mirada de un gobernante musulmán. Distinguía tres grupos, *patricios, monjes y príncipes y demás cristianos*, dicho de otro modo, la aristocracia municipal, el estamento clerical, en el que se incluía a príncipes de la iglesia, es decir las altas dignidades eclesiásticas y monjes y, finalmente la gran masa del pueblo[18]. Es una división que con algunos matices se observa en Córdoba:

Efectivamente, la ciudad contó con una destacada cantidad de mozárabes de alta condición social, lo que se explica porque desde antes de su conquista había sido lugar de asiento de individuos emparentados con los linajes de Égica, Vitiza y don Rodrigo, incluso en el año 700 se había convertido en una de las sedes habituales de la corte[19]. Al tener noticia de la proximidad de la llegada de las tropas de Mugīt los miembros de la nobleza huyeron en masa al temerse posibles represalias, pero una vez establecidas las capitulaciones volvieron, aunque ciertamente algunos, pasado un tiempo, se marcharon definitivamente hacia el Norte. El nombre de Pelayo siempre viene a nuestro recuerdo, pero no parece consistente la idea de que el fundador del reino astur, que era espatario de la corte de don Rodrigo, fuera natural de Córdoba a la que la *Crónica Mozárabe* llama repetitivamente *Patricia*, que se puede tomar como otro testimonio de la residencia en ella de individuos que merecían tal apelativo.

[17] Así definió san Eulogio el grupo social al que pertenecía el padre de la mártir María. *Memorialde los Santos*, Lb. II, Cap. VIII, en *Obras Completas de San Eulogio. Introducción, Traducción y Notas*, ALDANA GARCÍA, M.J. (1988) Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, p. 128. En adelante, *Memorial*.
[18] García Moreno1995: 873.
[19] García Moreno 2009: 122.

A nivel interno esta nobleza se dividió entre magnates, próceres y patricios y disfrutó de cierto poder público que se plasmó en el mantenimiento de la antigua curia-senado que aún pervivía en Córdoba, aunque en su seno sólo tuvieron cabida los miembros más ricos de origen godo e hispanorromano, quienes detentaron los principales puestos al frente de la comunidad mozárabe[20]. Un nombre se recuerda y destaca por ser hijo de Vitiza y haber recibido las fincas del estado visigodo que le correspondieron tras los pactos ubicadas en la parte central de la Península, es decir, en Córdoba, donde vivía: nos referimos a Artobás o Ardabasto que debió nacer muy poco antes de la prematura muerte de su padre en el 710. Fue el primer *comes* de los cristianos de Córdoba, donde dejó una notable descendencia. Aún vivía en el 756[21].

Los notables de Córdoba siempre mostraron una especial obediencia a la ortodoxia de Roma; por ello, san Eulogio usó el adjetivo *catholicus* para dirigirse a los miembros de la comunidad que dirigía, mientras que otros escritores contemporáneos usaron el gentilicio *christicolae*. En estos primeros siglos de dominio islámico, las familias distinguidas buscaron su cohesión y perpetuación a través de una fuerte endogamia. La educación de sus hijos la encomendaron a preceptores particulares pero sobre todo la hallaron en las escuelas de la Iglesia, transmisoras de una enseñanza en la tradición retórica latina tardía y visigoda que a la luz de las últimas investigaciones fue mucho más elevada que se ha venido sugiriendo[22]. Habitaron en palacios, aunque algunos les fueron tomados por los nuevos señores, y llevaron «un modo de vida noble».

I.2. Hacia un nuevo modelo urbano

Sus espacios vitales fueron cambiando. Los resultados de las campañas arqueológicas y una nueva interpretación de las fuentes literarias musulmanas dan una cercana imagen de la Córdoba que observaron Mugīt al-Rūmī y sus jinetes y posteriormente Muza, el gobernador de Ifriquiyya y comandante en jefe de la conquista de España.

[20] García Moreno, 2009): 116.
[21] *Historia de la Conquista de España*: 29.
[22] García Moreno, 1995: 851-853 y p. 864.

Intramuros, en el extremo sur, existía una zona de gran vitalidad urbana: allí se encontraba un complejo episcopal similar al de otras ciudades hispanas donde destacaba el principal templo de la ciudad, la ya nombrada iglesia de san Vicente y un conjunto civil representado por el palacio del gobernador visigodo. Además, las numerosas actividades comerciales contribuyeron al dinamismo del espacio. Extramuros se ubicaron los llamados *barrios martiriales* puesto que más adelante su disposición se articuló en torno a las respectivas iglesias. Hacia el Occidente, en la actual Ciudad Jardín, se encontraban la de san Acisclo, en el Cortijo de Chinales y cerca de Cercadilla, junto a la estación de ferrocarril, la de san Zoilo, ambos mártires de la persecución romana. En el suburbio oriental se encontraba la iglesia de los Tres Santos (Fausto, Genaro y Marcial), debajo de la actual parroquia de san Pedro y, hacia el Sur, en el Campo de la Verdad, el monasterio de san Cristóbal, sobre el que posteriormente se construyó la actual parroquia de san José y Espíritu Santo[23].

La conquista y conversión de Córdoba en capital de la provincia de al-Andalus en el año 717 cambió temprana y sustancialmente el paisaje urbano precedente. De forma inmediata Mugīt ocupó el palacio del antiguo duque de la Bética, llamado significativamente *balat Ludriq*, al haber sido el de don Rodrigo antes de ser coronado rey. Pero en el 713 pasó a habitar otro que había sido propiedad del jefe visigodo atrincherado en San Acisclo, bien identificado al suroeste de Córdoba, junto a la puerta de Algeciras, con el nombre de *palacio de Moguits*, descrito como *una casa magnífica, con abundante agua, olivos y otros árboles frutales y se llamaba Dar al-Yoççena,* una exacta descripción del ideal de un palacio musulmán[24]. Igualmente, en esos años, los individuos que formaron la guarnición de la ciudad hubieron de habitar en otros espacios por ahora no identificados.

A partir del 717 el crecimiento urbano y poblacional adquirió un buen ritmo puesto que *Qurtuba*, como se acaba de indicar, se convirtió por orden de al-Hurr, el cuarto gobernador, en la capital de al-Ándalus y como símbolo de su poder construyó a *levante* su palacio, *el balatal*

[23] Cerrato Casado 2018: 261-282.
[24] *Ajbār* 33.

Hurr[25]; dos años más tarde su sucesor, Al-Samh, reconstruyó el puente y las murallas romanas y, por orden del califa, el cementerio del arrabal identificado con los espacios funerarios descubiertos en el actual Parque de Miraflores. Fue el germen del célebre suburbio de *Šaqunda*[26]. Hay noticias de la fundación de otra *maqbarat* en este primer tercio del siglo VIII, la de Āmir al-Quraší situada al oeste de la medina y vinculada con una de las puertas de su muralla; sus restos pueden ser los descubiertos junto a la Puerta de Gallegos, señal palmaria del papel fundamental que tuvieron los cementerios en la ordenación de los barrios extramuros[27].

A pesar de que para un musulmán no era estrictamente necesario realizar las oraciones diarias en una mezquita –y mucho menos en una situación de conquista– consta la presencia de *masāŷid* o lugares de prosternación que además servían para fortalecer los lazos entre los escasos muslimes y para hacer patente el poder del gobierno islámico, lo que en aquellos años fue de enorme importancia. Las fuentes literarias citan la mezquita de *Umayya* levantada alrededor del 742 en *Šaqunda* y la «*que elevaron los conquistadores*». Hasta hace muy poco tiempo los historiadores se han preguntado si este segundo oratorio fue una construcción *ex novo* o se aprovechó un edificio preexistente en el que simplemente se marcó la dirección a La Meca. La respuesta se ha encontrado en recientes excavaciones en la nave 16 de la catedral que limita con el Patio de los Naranjos al descubrirse a medio metro por debajo del suelo un pavimento de grava media que se fecha entre el 711 y el 786. Por lo tanto, queda certificado que los musulmanes ya habían ocupado el lugar y habían hecho obras para facilitar el uso como mezquita de un edificio anterior. Por debajo de estos restos se sitúan los de las obras coetáneas del gobierno visigodo. En cuanto a sus arquitectos podría aventurarse que bien pudieron ser los mismos *tābi'ūn* que vinieron con el ejército de Musa, Ali ibn Rabah (m. Qayrawan, 732) y Anasibn 'Abdallah al-San'ani, que ya habían diseñado las mezquitas de Zaragoza y Medina Elvira. El tardío al-Maqqari, señala que también intervinieron en la de Córdoba, lo que pudo ser cier-

[25] *Fath al-Andalus*, p. 23 del texto árabe. Citado por Arjona Castro 1982: nº 4b. p. 16.
[26] Casal García 2021.
[27] González Gutiérrez 2018: 306.

to porque Musa estuvo en la ciudad en septiembre del 713 y una labor tan delicada y emblemática la pudieron acometer tanto ellos como el propio general, al que también se consideraba un *tabit*[28]. La mano de obra fue indígena, pues el número de árabes y bereberes era en ese año ínfimo, no creemos que llegara a 1.000 individuos. La vecina torre del palacio godo hizo las funciones de alminar.

Otros hitos en la urbanización de Córdoba fueron la construcción por ʿAbd al-Raḥmān I de su alcázar, sobre el anterior edificio visigodo, seguida de la de su palacio de la Arruzafa en la zona actual de El Tablero y de la mezquita aljama, para lo cual en el 785 hubo de comprar a los mozárabes la parte que conservaban en San Vicente. Por entonces, aquéllos habían ido abandonando sus propiedades intramuros para instalarse fuera de la medina en torno a los centros de culto cristiano de los que se ha tratado, dando lugar a ciertos barrios propios y distintivos tal y como lo muestran el registro paleobiológico y las excavaciones de cementerios[29]. El único templo que quedó intramuros fue la catedral de San Vicente. Su arquitecto conservador principal, el profesor Gabriel Ruiz Cabrero, afirma que aún se puede «*ver*», pues su audaz, pero muy documentada propuesta, es que la basílica cristiana no fue totalmente destruida, sino que permanece en la nave central de la mezquita de ʿAbd al-Raḥmān I[30]. Tras su adquisición por el primer emir, la sede se ubicó probablemente en la basílica de San Acisclo[31], donde Iván Pérez Mariñas cree que estuvo la primitiva catedral de Córdoba hasta mediado el siglo VI, cuando se trasladó al espacio intramuros[32]

La importancia de *Qurtuba* en el siglo IX y el incremento de su población, pues se había convertido en un importante punto de llegada de gentes de todos los rincones de al-Ándalus y de otros puntos del mundo islámico, más los serios conflictos internos que llegaron a ensangrentar sus calles modificaron de nuevo la trama urbana: la destrucción del arrabal de *Šaqunda* tras el motín de marzo del 818 y la

[28] Calvo Capilla 2000: 153-155.
[29] Cerrato Casado 2021: 207-223.
[30] Ruiz Cabrero 2020: 227-248.
[31] Aillet 2010: 74.
[32] Pérez Mariñas 2012: 188.

dispersión de todos sus habitantes[33], propició la consolidación de un barrio al este de la medina conocido como de *Šabulār*, de especial interés para nosotros habida cuenta del alto número de mozárabes que lo poblaron. A partir de la *Bāb al Hadīd* y a través del viejo camino conocido como *al-zaqāq al-kabīr,* se accedía al nuevo arrabal que contó desde fines del siglo VIII con una mezquita, la del ʻĀmir Hišām, fundación del tercer emir, Hišām I. Aún se pueden observar sus restos en la iglesia de Santiago[34]. La vecindad entre las dos comunidades, que también sucedió en otros espacios de Córdoba, propició frecuentes disputas entre sus miembros pues, en realidad, durante los siglos VIII y IX las líneas entre musulmanes y *dimmies* se estaban trazando, por lo que no es aventurado suponer que no era fácil que supieran qué elementos indicaban la inclusión o exclusión del grupo. En definitiva, que ulemas y alfaquíes hubieron de emplearse a fondo para resolver las numerosas cuestiones legales (*masa'il*) y dar solución a los problemas cotidianos, de modo que el conjunto de sentencias de los siglos IX y X que han llegado a nuestros días constituye una de las mejores muestras de la consolidación de la nueva sociedad y del comportamiento de sus habitantes. La constatada presencia de grupos confesionales en un mismo lugar se puede explicar porque los muladíes siguieron habitando en sus antiguos puntos de asentamiento junto a sus vecinos que permanecían firmes en su fe.

II. La mozárabe cordobesa

Por las fuentes literarias y epigráficas se conocen muchos de sus nombres: Guisinda, Isabel, Artemia, Hermilde, Laura, Eugenia, Ágata, Flora, María, Nunilo, Liliosa, Sabigoto, Digna, Benilde, Columba, Pomposa, Aúrea, Leocricia, Dalha, Eugenia, Basilisa, Argéntea, Christófara, Kilio, Justa, Rufina… pero poco más añaden aquéllas, a no ser que se trate de alguna dama noble o de las mártires de la persecución de los siglos IX y X cuyas vidas merecieron una especial atención especialmente por parte de san Eulogio. Sin embargo, como ya se

[33] El relato impresiona por su crudeza, IBN HAYYAN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʻAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis I-I1]*, Trad. MAKKI M. A.; CORRIENTE, F. (2001) Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, La Aljafería, p. 56. En adelante, *Crónica de los emires*

[34] González Gutiérrez 2018: 310-311. Vid. la ilustración de la p. 312.

ha comentado, ha de guardarse mucho cuidado con la interpretación de sus escritos y también con los de su amigo y biógrafo Álvaro, pues han de enmarcarse en aquélla apocalíptica época, en opinión de cierto sector de la mozarabía, si bien para los cronistas musulmanes fue el primer período de esplendor de al-Ándalus, un sentir generalizado entre la historiografía contemporánea. ¿Cómo fueron, pues, aquellas mujeres que transitaron por las calles de la medina y de los barrios extramuros? Antes de descender a lo particular hemos de comentar unos puntos comunes en comportamientos que afectaron a la generalidad de las mozárabes, independientemente del grupo social o del estado en el que se encuadraban.

Desde el inicio hasta el final de su vida disfrutaron de una mayor autonomía personal y gozaron de más libertad de movimiento que las musulmanas, puesto que la estricta doctrina malikí, marcada por un severo *sunismo*, apartaba a las muslimes de la esfera pública: el velo fue el símbolo más visible, pero no el único de esa realidad. Ciertamente las mozárabes de clase muy elevada guardaron cierto recato en sus movimientos y se cubrían con un velo cuando salían de sus viviendas. Pero fue debido a la costumbre, no a la ley. Bastante interesante resulta la cuestión de la lengua que utilizaron, puesto que va mucho más allá de un simple asunto filológico. A este respecto hemos de considerar que a comienzos del siglo VIII la mayor parte de la mozarabía se expresaba en un protoromance propio que se fue abandonando, según avanzaba la arabización lingüística, ya bastante desarrollada mediado el siglo IX. Fue por entonces cuando Álvaro de Córdoba expresó su conocida queja sobre los jóvenes cristianos cordobeses que componían sus versos en árabe:

> *¡Ay dolor¡ Los cristianos desconocen su propia ley y los latinos no entienden su propia lengua, en tal forma que apenas en toda la comunidad cristiana se encuentra uno de mil hombres, que puedan dirigir a su hermano una carta en latín correctamente y se hallan innumerables multitudes que son capaces de explicar las ampulosidades verbales de los árabes……*[35].

El lamento de Álvaro no debe confundirnos por varias razones: en primer término, la lengua romance persistió durante largo tiempo, in-

[35] Delgado León 1996: 185.

cluso entre los muladíes de los medios urbanos[36], en segundo, la mayoría de la población cuando se expresó en árabe no lo hizo en un idioma depurado, hasta el punto de que al-Muqaddasi llegó a señalar que era incompresible en Oriente[37], y, por último, las clases aristocráticas o eclesiásticas usaron el latín que pervivió hasta el siglo X. Ciertamente los miembros de ese sector conocieron y usaron un árabe, pero fue porque al ser la lengua de la administración y del poder se hacía necesaria para todo el que aspirara al desempeño de un puesto más o menos relevante. Ahora bien, más que al proceso de arabización lingüística cabe destacar un hecho: cuando mediado el siglo IX importantes grupos de mozárabes emigraron al reino de León los hombres portaban un nombre árabe, pero las mozárabes lo tenían latino. ¿Hombres bilingües y mujeres monolingües? Así lo planteó T.F. Glick[38], una realidad de consecuencias impensables en un principio, porque las mujeres, que eran quienes estaban al cuidado de sus hijos, los educaron en su idioma, latín o romance.

Igual que la lengua, la arabización onomástica fue creciente, contraviniéndose una vez más lo impuesto por la ley que prohibía que un pagano portara un nombre árabe. En sus relaciones con los musulmanes los mozárabes acostumbraban a usar su patronímico árabe pero cuando hablaban entre ellos empleaban su nombre de nacimiento, tanto de origen godo, como judío o latino. Por eso es fácil distinguirlos en la documentación del reino de León a donde muchos emigraron[39], si bien es difícil identificarlos entre las fuentes literarias musulmanas, donde, como se acaba de señalar se les da un nombre árabe.

Y una última consideración, también de tipo general. En páginas precedentes se ha tratado de la tripartita organización social mozárabe. Pero en las siguientes, donde se trata específicamente de la mujer, es más adecuado seguir un esquema diferente por el alto valor que se concedió al estado monástico, muy por encima del matrimonial, lo que chocaba frontalmente con los conceptos islámicos sobre el papel de la mujer en el seno de la sociedad y es la mejor demostración del distinto cometido y valoración que tuvo la mozárabe. No obstante –y por crite-

[36] Peñarroja Torrejón 2022: 89 y 91-94
[37] Peñarroja Torrejón 2022: 89 y 91-94.
[38] Glick 1994: 232.
[39] Torres Sevilla 2022: 96.

rios puramente prácticos– trataremos en primer lugar de las casadas y en segundo de las consagradas, advirtiendo que tanto en un estado como en otro se incluyeron féminas de todos los grupos sociales.

II.1. Esposas y madres mozárabes de Qurtuba

Los ritos para unir en matrimonio a dos mozárabes ponían de manifiesto las diferencias con un enlace musulmán, ya que este era un simple y normalmente muy detallado contrato entre dos partes. Al casamiento san Isidoro le otorgó una enorme dignidad, al tenerlo como un reflejo de la unión de Cristo con su Iglesia y advirtió que debía estar asentado sobre dos principios que perduraron en la sociedad mozárabe: la estabilidad y la indisolubilidad, además de fijar la igual dignidad y equidad entre los cónyuges. Los presentes en la ceremonia actuaban como testigos del consentimiento mutuo de los esposos y de la entrega de las arras; la velación, en la que el signo del yugo transmitía una visión de la vida conyugal basada en el respeto mutuo, la libertad y la igualdad, formaba parte de la hermosa y significativaceremonia que muchos siglos después se siguen celebrando[40].

La información que ha llegado a nuestros días alude especialmente a casadas de alta condición social como Guisinda, esposa del conde Guifredo, Isabel, la madre de san Eulogio, *miembro de la aristocracia senatorial de la patricia ciudad de Córdoba* o la mujer del noble Jeremías, también llamada Isabel[41]. Como correspondía a su elevada cuna sus vidas fueron muy acomodadas. Los versos del arcipreste Cipriano reflejan de manera sencilla e ingenua, en escenas triviales, algunos aspectos:

> *En la mano del venerable conde a quien en la santa pila llamaron con el nombre de Guifredo brilla un abanico bordado con letras de oro, como a él cuadra, para arrojar el calor, movido por aire del abanico. Dáselo de grado, glorioso conde, a tu esposa, llamada Guisinda y que está a tu lado, para que de igual manera disipe el agobiante calor. Adorna, abanico, la diestra de la ilustre Guisinda. Ofrécele, aunque sea artificial, aire para que mitigue el calor, re-*

[40] Blázquez Casado 2018: 386.
[41] Herrera Roldán 1994-1995: 227; Díaz Díaz 1993-1994: 132.

> *animando desplegado su sofocado cuerpo en los días del verano y cumpliendo ante todo con tu oficio*[42].

Por los escritos de Álvaro y por objetos que han llegado a nuestros días sabemos de sus refinadas vestiduras, igualmente arabizadas. En este sentido un dictamen jurídico del siglo IX en torno a los amuletos que podían portar en el cuello, costumbre árabe donde las haya, determinó su legalidad, siempre y cuando en el amuleto no hubiera ningún papel que contuviera escrito algún versículo del Corán. Fue una *mas'sala* relacionada con una judía, pero igualmente aplicable a una mozárabe[43].

El mecenazgo que ejercieron es otra fuente de información sobre este «modo de vida noble». El conde Leovigildo poseía una notable biblioteca y donó biblias a congregaciones religiosas, igual que hizo el conde Adulfo[44], mientras que Eulogio dedicó parte de su tiempo a reunir, hacer copiar y restaurar códices de todo tipo. Una nobleza que así mismo favoreció, por pequeña que fuera, una creación literaria cortesana, lo que no deja de tener su interés e importancia. Más adelante se señalará la fundación o el apoyo que prestaron a determinados cenobios pues esta fue una de las formas más comunes de evergetismo que desarrollaron.

La misma vida regalada que sus padres gozaron sus retoños: *Cuando entraba en los primeros años de su adolescencia y vivía delicadamente gracias a las riquezas y bienes de sus padres, nobles y muy ricos ciudadanos de Córdoba*, dejó escrito san Eulogio sobre el monje y mártir Isaac, antiguo recaudador de impuestos de la mozarabía, entre otras razones por su conocimiento del árabe[45]. *Vivió ella* [Columba] *muy delicadamente en los años infantiles, entre los bienes de sus padres*, pero ya en la adolescencia rechazó esa vida de regalo y un conveniente matrimonio[46]. De esta realidad –la de una juventud despreocupada, atenta a los gozos que les procuraba la vida– no todas las fuentes latinas se hacen el suficiente eco, pues parece que se esmera-

[42] Herrera Roldán 1994-1995: 227.
[43] Fernández Félix 2003: 442.
[44] Álvaro carn. l. IX 142-147. Adulfo la entregó al monasterio de San Zoilo. Citado por García Moreno 1995: 864.
[45] *Memorial,* Lb. II, Cap. VII, p.120.
[46] *Memorial,* Lb. III, Cap. X, p.162-163.

ron en presentar una sociedad alterada por el ambiente escatológico reinante y dividida por el conflicto de los martirios voluntarios[47]. En este sentido resulta muy interesante una reciente puntualización del profesor Juan Gil que advierte cómo esa juventud estuvo, *más proclive a la cultura profana del Islam que al ascetismo del monacato más estricto*. El nivel de riqueza le permitió dar a sus hijos varones una esmerada educación en la que el conocimiento de la lengua árabe tenía un notable papel, pues como se acaba de señalar, era la forma más rápida y fácil de acceder a puestos de relevancia en la administración. Son numerosísimos los ejemplos de jóvenes –y no tan jóvenes– presentes en la corte emiral desempeñando tales oficios, entre los que se recuerdan, por su especial significado en este trabajo, a un hermano de san Eulogio llamado José, así como al célebre abad Sansón, traductor habitual del emir Muhammad I de la lengua árabe al latín en asuntos de relevancia, como era la correspondencia con mandatarios y reyes cristianos, entre otros con Carlos II de Francia[48].

En la obra de san Eulogio se hace referencia a banquetes y festines[49] en los que las tradiciones culinarias de origen hispano godo se vieron enriquecidas con la aportación de la refinada cocina árabe, especialmente a partir de la primera mitad del siglo IX cuando el peculiar Ziryab, el iraquí que llegó a la corte de Córdoba invitado por ʿAbd al-Raḥmān II, no sólo trajo nuevas recetas de exquisitos guisos sino que impuso el uso de manteles, refinadas vajillas, … y todo se copió en las grandes casas mozárabes.

La vida cotidiana de las gentes de inferior condición social apenas si se vislumbra: si se tienen en cuenta los resultados de las excavaciones de la necrópolis de Cercadilla, se puede concluir con que no sólo los matrimonios entre la nobleza fueron endogámicos, sino también los celebrados entre individuos de menor calidad social. Según revelan los restos óseos encontrados, padecieron graves patologías dentales e

[47] Gil 2020: 711.
[48] Los padres de san Eulogio tuvieron al menos cinco hijos. Además de José y Eulogio sabemos de Álvaro, comerciante, Anulón, consagrada a Dios y Niolán de la que sólo se conoce el nombre. Gil 2020: 708. Nos referimos a Carlos el Calvo, *Apologético del Abad Sansón*. Traducción de PALACIOS ROYÁN, J. Introducción de CERRO CALDERÓN, (1988), Madrid, p. 76.
[49] *Memorial*, Lb. III, Cap. X, p. 163.

infecciosas debido fundamentalmente al duro trabajo y a la deficitaria alimentación de los grupos populares. El vertedero arroja puntual información sobre el consumo de cerdos, conejos, liebres y vino[50]. Entre los oficios que desempeñaron las mozárabes llama la atención la presencia de nodrizas al servicio de musulmanes, habida cuenta de la normativa coránica[51].

II.1.1. Los matrimonios mixtos. ¿Fuente continua de problemas?

Los enlaces de cordobesas de cualquier condición social con conquistadores se produjeron desde los primeros tiempos, pues en los ejércitos no vinieron mujeres pero, sobre todo, porque resultaban muy interesantes para la aristocracia islámica y para la visigoda, puesto que los muslimes, plenos de fuerza política y militar veían facilitado el control fiscal sobre las tierras que aportaban sus esposas que, gracias a los pactos, conservaban sus familias, mientras que los nobles aspiraron a recuperar parte de su anterior posición a través de la integración de sus hijas en la casta de los nuevos señores. Por lo demás, no había impedimentos legales para la celebración de matrimonios mixtos porque la *sharia* permitía a la mozárabe conservar su fe, aunque su descendencia obligatoriamente debía ser educada en la de su progenitor; tampoco despertaban recelo las creencias y prácticas religiosas de la esposa cristiana, habida cuenta de que la familia en la que entraba a formar parte era extensa por la práctica de la poligamia. Sólo se le pedía que cumpliera con lo fijado por la ley. Pero la realidad fue más prosaica: la esperanza de los vencidos de ubicar a sus hijas –e indirectamente a ellos mismos– en el nuevo orden social se frustró en gran parte por las ya comentadas particularidades de la familia oriental; en otro orden de cosas, las que matrimoniaron no siempre guardaron la normativa islámica, dando lugar a un sinfín de problemas, algunos realmente graves.

Del establecimiento de matrimonios mixtos se encuentran noticias en las crónicas musulmanas y en los escritos de san Eulogio, así como

[50] Cerrato Casado 2021: 216. Bastantes estarían integrados en el grupo que san Eulogio denominó como de «Linaje no del todo humilde», *Memorial* Lb. II, Cap. VII, p. 127.
[51] Fernández Félix 2003:452.

en un conjunto de sentencias jurídicas. A este respecto ha de tenerse en cuenta que los juicios se plantearon ante las dificultades que suscitaron dichos enlaces, unos inconvenientes que no se pudieron prever a comienzos del siglo VIII al ser fruto de una serie de situaciones que se sucedieron posteriormente. Más adelante, el papa Adriano, en una carta escrita entre el 785 y el 791 expresó su recelo ante este tipo de uniones, como también lo hizo la clerecía, de modo que en un concilio celebrado en Córdoba en el 836 se condenaron[52]. Pese a ello, se siguieron produciendo, aunque su ritmo hubo de decrecer al compás que avanzaba el proceso islamizador.

Las primeras noticias de linajudas doncellas mozárabes se hallan en el entorno de cuando en el 713 marchó hacia la corte de Damasco, aunque no se sabe si lo hicieron en calidad de cautivas, o bien en el marco de la celebración de matrimonios que las unieron con los conquistadores. Dos mujeres del linaje real visigodo casaron con ellos y de una no se descarta su relación familiar con Córdoba. Nos referimos a Egilona, la joven viuda de don Rodrigo, tal vez hija de Égica o pariente de Vitiza, de ahí su raíz cordobesa, que alrededor del 713 matrimonió con Abd al-Aziz, el hijo de Musa, lo que ubicó a aquél en la cúspide de la sociedad andalusí, al diferenciarle del resto de los generales que actuaban en la conquista por haber desposado a una viuda real. De la breve unión –pues Abd al-Aziz murió asesinado en el 716– quedó un hijo, por ello a Egilona se la conoce en las fuentes literarias islámicas como *Umm Haxim*, es decir, la madre de *Haxim*[53].

Los matrimonios mixtos se multiplicaron a fines del siglo VIII, coincidiendo con el reinado del tercer emir de al-Ándalus, al-Hakam I (796-822) que tanto los fomentó, habida cuenta de la amplia confianza que depositó entre sus súbditos mozárabes: entre ellos su paje, el mozárabe Vicente, el muladí oscense Ambrosio, el ‘Amrús de las fuentes islámicas, gobernador de la Marca Media y posteriormente Superior, y sobre todo el *comes* Rabi ben Teodulfo. Por otro lado, los propios linajes árabes que carecían de una adecuada fortuna buscaron el entronque matrimonial con las jóvenes de la aristocracia mozárabe que se la podían proporcionar al mantenerse en manos de sus familias

[52] Manzano Moreno 2006: 48.
[53] La segunda fue Sara, nieta de Vitiza, conocida como Sara al-*Qutiya. Historia de la Conquista de España* pp. 149-150.

parte de las grandes propiedades territoriales. Pero no sólo matrimoniaron con los dominadores las gentes de la aristocracia mozárabes, sino que se sabe que cristianos de menor rango social y económico también lo hicieron buscaron mejorar su estado. En definitiva: un notable aumento de la islamización del estado a causa de la numerosa descendencia, por más que muchos de los nuevos creyentes apenas si conocían los principios de la fe islámica[54].

Algunos de los matrimonios mixtos entre miembros de la nobleza que se celebraron en este siglo IX los hemos logrado identificar, al menos a uno de los contrayentes. Por ejemplo, una hija del conde de los cristianos, Romano, casó con Teman ibn Alqama (801-896)[55]. Noble fue Artemia y seguramente de origen cordobés porque tras enviudar de un árabe de rango de Sevilla, donde residía, se trasladó junto a sus vástagos al monasterio de Santa María de Cuteclara, en el que vivió largos años rigiendo la comunidad femenina. Por el relato del martirio de su hija Aúrea, de quien se destaca *que estaba adornada con el enorme esplendor de su estirpe árabe*, consta que tenía casa en Córdoba y su parentesco con el cadí que la juzgó; por ello, la llegada de Artemia a Córdoba pudo deberse más que a la búsqueda de un lugar donde vivir con tranquilidad su fe, tal y como expresó san Eulogio, a ponerse fuera del alcance de los parientes de su difunto esposo que denunciaron las prácticas cristianas de sus hijos[56]. De distinguida condición social, pues su padre tenía un notable patrimonio, fue también Sabigoto, la Natalia cristiana, un caso muy peculiar, porque su madre, musulmana, al quedar viuda casó con un cristiano oculto que logró convertirla junto a su hijastra a su credo[57]. Como su progenitora Natalia matrimonió con un criptocristiano, Aurelio, *distinguido por su linaje y sus abundantes bienes*, del que seguramente conocía su situación y que como ella alcanzó la palma del martirio[58]. Entre las más célebres criptocristianas estuvo Flora de la que san Eulogio escribió: *Tú, engendrada en un coito con un lobo y nacida de una oveja, tu madre, floreces como rosa entre espinos sin que te sea obstáculo alguno*

[54] López López 1999: 171.
[55] Citado por García Moreno 2023: 40.
[56] *Memorial* Lb. II, Cap. VIII y Lb. III, Cap. XVII, p. 130 y p. 171.
[57] *Memorial* Lb. II, Cap. VIII p. 129-130.
[58] *Memorial* Lb. II, Cap. X, p. 133-134.

tu linaje pagano. Ante la presión de su hermano, Flora y su hermana Baldegoto huyeron de su casa y anduvieron ocultas, hasta que la primera decidió dar público testimonio de su fe, lo que le condujo a la muerte. La misma suerte corrió la mártir Leocricia, hija de musulmanes, pero a la que una pariente, la monja Liciosa, la instruyó en el cristianismo y la bautizó. Los esfuerzos de sus padres para que apostatara fueron en vano[59].

Es evidente que el número de casos registrados no es abundante, pero también hay que considerar que para esa temprana época de la Edad Media la documentación que ha llegado a nuestros días es, para cualquier tema, muy escasa. Pero, además, por su propia naturaleza, es normal la falta de referencias porque un criptocristiano se cuidaría de no dejar huellas. Por otro lado, aunque los casos documentados son de individuos con cierto nivel de riqueza el fenómeno del criptocristianismo hubo de producirse otras capas de la comunidad ya que un natural deseo de mejorar las condiciones de vida, especialmente en unos momentos en los que la fiscalidad caía con todo su peso sobre la población cristiana, pudo conducir a ciertas gentes a un cambio de credo, una mudanza, por otra parte, muy sencillo de realizar, pues bastaba con proclamar públicamente y antes dos testigos la fe, hacer las abluciones mayores y eliminar toda impureza que poseía por pertenecer a otra religión. Por ello nos preguntamos hasta qué punto parte de la sociedad cordobesa, teóricamente islamizada, siguió conservando secretamente su fe. Y si esto sucedía en el mundo urbano, donde la presencia de ulemas inmersos en la tarea de adoctrinamiento de los *dimmíes* era notable, ¿qué pudo pasar en el medio rural? Los crecientes hallazgos arqueológicos, especialmente de necrópolis mozárabes en el mundo agrario e incluso junto a medinas de relativa importancia, señalan la persistencia de cristianos hasta bien entrada la etapa almohade, lo mismo que algunos documentos expedidos tras la conquista castellana, en concreto en los Libros de Repartimiento[60].

El matrimonio de mozárabes de inferior condición social es mucho más difícil de detectar y no sólo porque las fuentes literarias y epigráficas apenas si aluden a cristianas de este grupo, tampoco lo

[59] *Memorial* Lb. II, Cap. VIII, p. 129-130.
[60] Mattei 2023: 59-61; Martínez Martínez 2022:60-63.

hacen con las muslimes ni hebreas, sino porque teóricamente la cristiana al casar con un musulmán adoptaba un nombre árabe, elegido por su esposo, una realidad de la que tal vez escapaban las doncellas de alcurnia debido precisamente a ella. Los dictámenes jurídicos de ciertos pleitos ofrecen singulares datos sobre su vida, pero sobre todo advierten las dificultades de sus matrimonios que en algunos casos fueron, realmente, rocambolescos: el teólogo y jurista argelino al-Wansharisi en su *Al-'Miyar* relata el caso de una mozárabe cordobesa del siglo IX, identificada como tal porque cuando ella nació su padre lo era, pero más adelante se hubo de reconocer como musulmana porque su progenitor se convirtió al islam. En ese momento su situación se complicó muchísimo porque ya estaba casada con un cristiano, lo que estaba terminantemente prohibido por la ley; desconocemos lo que sucedió a continuación, pero si se aplicó la *sharía*, el matrimonio legalmente hubo de disolverse[61]. Éstos y otros casos ponen de manifiesto la valentía y rebeldía de mujeres que, incumpliendo la ley, educaron a sus hijos en su propia fe, de modo que cuando más adelante ofrecieron testimonio público de aquélla, fueron denunciados por la parentela paterna, con frecuencia los hermanos e incluso los padres, fervientes musulmanes, lo que a su vez nos reflejan las gravísimas rupturas que se produjeron en el seno de estas familias. ¿Cabe pues plantearse la existencia de fuertes tensiones entre los que se convierten primero y los que abrazaron el islam posteriormente? Es altamente probable.

El drama del repudio también estuvo presente. Por una sentencia de la '*Utbiya* sabemos de una mozárabe que tras ser abandonada por su esposo volvió bajo el amparo de su familia llevándose al hijo que habían tenido en común al que había educado en el cristianismo. Cuando el joven falleció se le enterró en un cementerio mozárabe y con el ritual que le era propio, mas, cuando el cadí tuvo noticia decretó su rápida exhumación y su traslado a una necrópolis musulmana[62].

Dificultades relacionadas con asuntos de impureza ritual, tanto en las ceremonias con las que se concluía la vida, como en las relaciones íntimas, fueron muy habituales: por el ejemplo, sabemos de un muladí

[61] Citado por López Pita 2022: 269.
[62] Fernández Félix.; Fierro Bello 2001: 415-423

que quiso enterrar a su padre, cristiano, y el cadí se lo prohibió porque así lo contemplaba la ley o el del musulmán que quería obligar a su mujer cristiana a hacer las abluciones mayores tras el mantenimiento de relaciones sexuales, pese a que no era obligatorio para ella[63] o la prohibición de comprar ropa que hubieran estado en contacto con un cristiano, pues se consideraba impura[64].Incluso en algo tan cotidiano como la alimentación también planteó obstáculos, habida cuenta de las rígidas prescripciones coránicas que la vertebraban, por lo que la mozárabe había de ser especialmente cuidadosa en la preparación de las comidas.

Los casos que denotan problemas en el seno de un enlace de una musulmana con un cristiano son más extraños, porque al estar completamente prohibido por la ley difícilmente podían dirimirse ante un tribunal. Un interesante testimonio se ha encontrado en la obra de Aljoxami: una muslime, a la que en el *Libro de los Jueces* se la califica en un lugar de *noble*, en otro de *esclava* y en un tercero de *libre*, pero, en cualquier caso, en clara discordancia con la ley que prohibía su enlace con un mozárabe pidió justicia porque su esposo no cumplía con lo establecido[65].

Ruptura de la sharía, por parte de musulmanas e incumplimiento de los conciertos matrimoniales por la mujer mozárabe, apostasía, criptocristianismo, repudio, discordias en el seno de las familias... ¿Fueron casos aislados o más bien la punta del iceberg? De nuevo otra pregunta que queda en el aire, pero algo está claro: la cronística islámica del primer período de esplendor de al-Ándalus, que narra el avance de la islamización, no iba a hacer referencia a estos problemas. Los casos de apostasía fueron más frecuentes en las áreas fronterizas entre cristianos y moros, pero sobre todo en el mundo urbano.

II.2. Las consagradas. Viudas y Vírgenes del Señor

Fueron las que gozaron de mejor consideración en el conjunto de la sociedad femenina mozárabe, tanto si vivieron en comunidad como si ofrecieron su vida a Dios, pero sin estar sometidas a ninguna regla. Es imposible hacer un cálculo, siquiera aproximado, de cuantas cor-

[63] Fernández Félix 2003*:* 444 y 443.
[64] Así se contiene en una fatwa cordobesa del siglo IX. Torres Sevilla 2022: 102.
[65] ALXOXAMI*:* 247-248.

dobesas abrazaron este estado, posiblemente muchas, porque desde la época visigoda el monacato había conocido una amplia difusión en Córdoba y no parece que la conquista musulmana mermara de forma notable su esplendor, a tenor del elevado número de monasterios que existían en el siglo IX, tanto en pequeños núcleos habitacionales de la sierra próxima a la capital, casos de san Martín de Rojana, san Félix de Froniano, junto a la aldea de igual nombre, y Santos Justo y Pastor, en Fraga, cercano a la aldea de Léyulo[66], como en otros puntos más alejados, como el de san Zolio armilatense, ubicado en un recóndito paisaje en el camino de Armilat, a unos 45 kilómetros al norte, cerca de Obejo[67]. En fin, en estos ásperos lugares la *fuga mundi* era más fácil. Finalmente hemos de destacar tres grandes monasterios asociados a las basílicas de san Acisclo, de las Tres Coronas y de san Zoilo; este último, fundación del obispo Agapio II en el 613, fue especialmente relevante por su muy numerosa comunidad. Su más célebre abad fue Esperaindeo, bajo cuyo cuidado se formaron Sansón, que en el 862 detentó la misma dignidad, san Eulogio y Álvaro, ya que el monasterio fue un importante centro de formación intelectual tanto de ciencias eclesiásticas como profanas. En san Acisclo y en las Tres Coronas también se ubicaron sendas escuelas eclesiales[68]. En cuanto a las reglas que se observaron, existen razones fundadas para pensar que en san Zoilo armilatense se rigió por la de san Benito y que los monjes de san Cristóbal vivieron *en Cristo bajo una estrechísima regla*, alguno incluso emparedado e infringiéndose graves castigos corporales[69]. No hay noticias de la presencia de una comunidad femenina en ninguno de estos cenobios.

Conventos dúplices fueron Santa María de Cuteclara, Tábanos y San Salvador de Peñamelaria, también en territorios serranos, pero muy próximos a Córdoba[70]. Los tres estuvieron sometidos a la obe-

[66] Castejón y Martínez de Arizala 1949: 75-76.
[67] Bajo las aguas del Guadamellato. Frochoso Sánchez 2014: 71-72.
[68] Herrera Roldán 1996: 196-197.
[69] Nos referimos a Habencio, de quien san Eulogio comentó que *estaba entregado a una prisión voluntaria, sólo se exhibía a la vista de los que llegaban por las ventanas, rodeados de altas vallas de setos y enconsertado por dentro con láminas de hierro dirigidas hacia la carne. Memorial*, Lb. II, Cap. IV, p. 121.
[70] Muy útil para la ubicación de estos y otros monasterios serranos es el mapa que ofrece Buguella Altamirano 2018: 15.

diencia de su respectivo abad y, en todos, hombres y mujeres compartieron una misma vocación e igual género de vida, si bien apenas si se conocen datos particulares sobre su organización interna. En cuanto a la regla que se guardó en estos cenobios dúplices, tan frecuentes en la época, es posible que en principio de observara la de san Isidoro, la regla más común entre los monasterios de la Bética antes de la conquista islámica.

Santa María de Cuteclara, en el pago de la Albaida, fue el más antiguo pues su establecimiento se remonta a la época visigoda. Se conocen los nombres de alguno de sus abades, por ejemplo, Pedro de Écija y Frugelo, pero cabe destacar el peso específico de la comunidad de monjas. La fórmula que se usaba en el rito de bendición de la abadesa es muy esclarecedora de la consideración que se le tenía: *Dios y señor omnipotente, para el que no hay diferente estimación de sexos, ni diferente apreciación de las almas de los santos; que de tal manera destinas a los varones a las tareas espirituales, sin marginar a las mujeres; te pedimos que a esta sierva tuya, convertida en madre de esta santa grey de vírgenes por la imposición de las manos y del velo, que la asista tu clemencia y nunca le falte tu ayuda*[71]. Entre ellas recordemos a la ya nombrada Artemia.

Tábanos y Peñamelaria se fundaron en la primera mitad del siglo IX por distinguidas familias de Córdoba, posiblemente en algunas de sus propiedades rurales; estuvieron en estrecha relación con el movimiento martirial. De hecho, como ha escrito A. Yelo recordando lo expuesto en el *Memorial de los Santos*, *«el martirio cruento vendría a hacer realidad el ideal monástico de «militia Christi»*, puesto que *la renuncia al mundo encontraba en el martirio su forma primordial y los mártires la habían profesado «votis et studio ardentioris»*[72]. Ahora bien, no por ello debe pensarse en un ansia generalizada de los profesos o profesas por alcanzar la palma del martirio, pues la búsqueda de un lugar donde vivir de forma radical el mensaje cristiano siempre había estado presente en la tradición monástica.

Por otro lado, la marcha de la capital de estas familias –y especialmente de algunos de sus miembros– se puede enmarcar en un de-

[71] Citado por Blázquez Casado 2018: 287.
[72] Yelo 1993: 453-454.

seo de mostrar abiertamente su disconformidad con la vida religiosa –tibia y acomodaticia– que llevaban sus correligionarios cordobeses, tanto de los grupos del común como de sus altas jerarquías, bastantes condescendientes con las continuas intromisiones del poder emiral en la vida interna de la iglesia[73]. De igual manera ha de considerarse que no todo el conjunto de la aristocracia mozárabe cordobesa tuvo el mismo patrón de comportamiento frente al proceso de arabización que irremediablemente amenazaba su propia existencia, de modo que estas familias fundadoras –y otras que no conocemos– también pudieron tratar a toda costa de preservar su identidad, tanto goda como cristiana, y su alejamiento de la capital y de su brillante sociedad, así como su reclusión en estos monasterios podía ser una buena fórmula. No se olvide la función, el servicio, que muchos monasterios medievales prestaron a las familias de la nobleza, alojando entre sus muros a algunos de sus miembros, especialmente hijas y viudas que allí encontraron una forma de vida de acuerdo con su rango. Incluso la incapacidad de los prelados de las diócesis de la Bética para resolver los problemas derivados de la extensión de algunas herejías, suscitadas precisamente en época emiral pudo distanciarles de algunos individuos de las aristocracias laicas, de ahí que las antiguas prohibiciones de construir monasterios sin el control del obispo se obviaran.

Los patrocinadores de Tábanos fueron Jeremías e Isabel de quien san Eulogio dejó escrito que habían *colocado los cimientos del propio monasterio de su propio bolsillo* y allí no sólo se instaló el matrimonio, sino también sus hijos *y casi toda su familia,* entre ellos Columba y Martin, que fue abad[74]. La historia fundacional de Peñamelaria fue muy parecida puesto que la familia que lo construyó también acabó estableciéndose por completo entre sus muros. Familiares de las dos abrazaron la palma del martirio. Tábanos, en el occidente de la sierra tuvo una corta vida pues Muhammad I, nada más subir al trono, en el mes de septiembre del 852, lo mandó destruir, igual que hizo con el resto de los edificios eclesiales que los mozárabes habían elevado contraviniendo las normas impuestas tras la conquista, que, por cierto, tampoco habían cumplidos los judíos, puesto que habían edificado una

[73] Herrera Roldán 2010: 40-41.
[74] *Memorial,* Lb. II, Cap. II, en p. 120.

sinagoga en la ciudad que aún pervivía en el siglo X[75]. La comunidad de Tábanos hubo de mudarse a Córdoba, cerca de la basílica de San Cipriano, de incierta ubicación.

Por entonces –nos referimos a la época fundacional de ambos cenobios– la memoria del levantamiento del Arrabal estaba aún muy fresca y en la metrópolis cordobesa se padecía una época de agitación social que el crispado enfrentamiento entre los alfaquíes malikíes y los tradicionistas, cuyas ideas chocaban abiertamente con las de los ulemas andalusíes, contribuyó a aumentar, de ahí la creciente hostilidad callejera. Se ha escrito que Muhammad I influenciado por Abd al-Malikibn Habib –el célebre jurista malikí– llegó a plantearse eliminar a los mozárabes y vender a las mujeres como esclavas: *el rey Muhammad, con increíble rabia y desatentado criterio, proyectaba aniquilar de raíz la comunidad cristiana*, señaló Álvaro, mientras que san Eulogio subrayó que Abderramán II preguntó *a los sabios, sondea a los filósofos y a los ministros de su reino les interroga sobre este asunto*[76]. Aunque la noticia es de escasa credibilidad, pues ibn Habib había fallecido años antes de acceder el emir al trono, sí que nos informa no sólo del citado mal ambiente en el seno de la sociedad, sino también de que su gobernante continuó con la política paterna respecto a los *dimmíes*, vigilando de forma más estrecha el cumplimiento de normas de comportamiento que en otras épocas se obviaban, por ejemplo, la adopción de indumentaria musulmana, la asistencia a entierros o procesiones y el tañido de campanas, que en Córdoba se prohibió a fines del siglo IX, pero se volvió a admitir en la siguientes centuria, según señaló Ibn Hamz[77].

Hay noticias muy confusas sobre otras dos comunidades. San Eulogio trató sobre una iglesia o basílica dedicada a santa Eulalia –sin aclarar si era la de Barcelona o la de Mérida– que se levantó en un lugar llamado *Fragellas* donde se depositaron los cuerpos de Columba y Pomposa tras su martirio[78]. Casi un siglo después de su fallecimien-

[75] Lehmann: 420.
[76] Díaz Díaz1993-1994:291.
[76] Herrera Roldán 2010: 150.
[76] *Memorial* Lb. II, Cap. II, p. 120.
[77] Herrera Roldán 2010: 39, nota 18.
[78] *Memorial* Lb. III, Cap. X, p. 169.

to en el 859, el autor del *Calendario de Córdoba*, señaló la existencia de dos centros cultuales, el monasterio de santa Eulalia de Barcelona en la *shala* de Córdoba, cuya memoria se celebrara el doce de febrero, y una iglesia en *Fragellas* en la que se conmemoraba la fiesta de santa Eulalia de Mérida el diez de diciembre. El célebre Recemundo nada dijo acerca de que esta segunda iglesia estuviera dedicada en su honor, pero en la actualidad es la opinión más generalizada, lo mismo que se tiene por la más antigua de las dos, pues san Eulogio no mencionó al monasterio de santa Eulalia de Barcelona en su puntillosa relación de cenobios de Córdoba, pero sobre todo porque no fue hasta el año 878 cuando se redescubrieron los restos de esta mártir por el obispo Frodoiro en la en la actual basílica de Santa María del Mar de Barcelona, con lo cual su memoria, al parecer interrumpida tras la invasión islámica, no se celebraba en vida de san Eulogio[79].

Alejandro Marcos Pous identificó a *Fragellas* con una pequeña aldea, muy próxima a Córdoba, habitada fundamentalmente por mozárabes[80]. ¿Es posible que junto a su pequeña iglesia existiera un monasterio o este se creó posteriormente, en concreto a partir del 853, año de la inhumación de Columba y Pomposa?[81]. Las fuentes epigráficas no despejan plenamente esta interesante cuestión, pero pueden apuntar en esa dirección. Veamos. En 1897 en la Huerta de San Rafael se encontraron varias lápidas funerarias[82] y en una de ella estaba consignada que una tal Kilio, nombre de clarísima ascendencia germana, abadesa de una comunidad de *monjas veladas* falleció muy anciana, en concreto el 19 de noviembre del 926. Según el padre Fita, no sólo fue la abadesa, sino que la expresión *uelatarum genetrix* que reza en su laude implicaría, además, que fue la fundadora[83]. Por la fecha de su óbito es, por tanto, factible, que la presencia de los cuerpos de las mártires en la iglesia hubiera atraído a devotos mozárabes y propiciado la creación

[79] Fábrega Graus 1958. Sobre este cuestionado martirio, ha de recordarse que en el año 2004 fue retirada del martirologio romano pasando a ser «una santa tradicional».
[80] Marcos Pous 1977: 9-10.
[81] *Memorial* Lb. III, Cap. X, p. 169.
[82] Castejón y Martínez de Arizala 1949:75-76.
[83] *(cruz). Murió Kilio, en verdad muy anciana, permaneciendo cubierta con el sagrado velo de religiosa, por la gracia de Dios fue elegida abadesa (y fundadora de esta Comunidad) de monjas veladas. Murió el decimotercer día antes de las kalendas de diciembre de la era 964.* González Fernández 2016:48.

de esa pequeña comunidad muy interesante para nosotros, al componerse por mujeres. Junto a la laude de Kilio se descubrieron las de otras féminas –Elisabeth, Rufina y Justa– que fallecieron entre el 955 y el 977. En sus respectivas inscripciones a las dos primeras se las cita como *siervas de Dios*, mientras que a la última se la califica de *religiosa*[84]. Es muy factible que todas formaran parte del mismo monasterio que, pese a las difíciles circunstancias, pervivía en época califal.

El monasterio de santa Eulalia de Barcelona se ubicó en la *shala*, la llanura que se extendía entre la capital y Almodóvar del Río, unas tierras de notable feracidad que formaban parte de uno de los grandes distritos del territorio dependiente de la metrópolis –*al-Mudawwar*– cuya población según un registro fiscal transmitido por al-Udri era en la primera mitad del siglo IX mayoritariamente cristiana[85]. Esto concuerda con las noticias del tardío al-Himyari en el sentido de la existencia en ese espacio de *conventos cristianos sólidamente construidos: en uno de ellos se aprecian cuatro columnas de ónice muy bello, largas y de gran diámetro que soportan la campana*, una puntillosa descripción que nos vuelve a mostrar la existencia de campanas en espacios mozárabes[86]. Es difícil de fijar la época de su fundación, pues hemos de considerar lo ya comentado acerca de la tardía veneración de las reliquias de la mártir barcelonesa y de su cita en el *Calendario*, pero, sobre todo, porque los resultados de unas excavaciones arqueológicas que se iniciaron en el 2006 sobre el solar de la antigua Residencia Teniente General Noreña sacaron a la luz una amplia necrópolis de época emiral que en opinión de A. Arjona Castro estuvo asociada al monasterio. El ilustre arabista añade, además, que monasterio y necrópolis tuvieron una corta existencia ya que fueron destruidos por la expansión urbana que experimentó Córdoba en la segunda mitad del siglo IX o inicios del siglo X y sobre su espacio se construyó uno de los arrabales[87]. En fin, que con los datos que hemos logrado reunir, no podemos avanzar nada más sobre este monasterio mozárabe.

[84] González Fernández 2016: *I*46, 50-52 y 58-59.
[85] Manzano Moreno 2006: 299-301.
[86] AL-HIMYARI, *Kitab, Kitabar-Rawd al-mi'tar*, Trad. MAESTRO GONZÁLEZ, M.P. (1963): Valencia p. 76.
[87] Arjona Castro 2011.

Respecto a la forma de vida de las religiosas, ha de observarse mucha cautela con lo que se expone, porque apenas si hay noticias al respecto, más allá de la que ofrecen algunas inscripciones epigráficas y los escritos de san Eulogio. Obviamente debieron guardar clausura, pues es una característica del estado monástico y estuvieron sometidas a una rígida castidad. La ocupación principal fue la celebración del oficio divino, la oración y el estudio, especialmente de las *Escrituras*, así como el trabajo manual. Antiguo estatus social y económico quedó reflejado en la ocupación de algunas profesas, pues Columba y Pomposa, que vivieron respectivamente en Tábanos y Peñamelaria, como se ha dicho fundación de sus respectivas familias, se dedicaron a esa labor intelectual, incluso se ha escrito que estas monjas ilustradas fueron maestras de las respectivas escuelas monacales[88]. Especialmente capacitada estuvo la primera que encaminó *su mente al estudio de las Escrituras, se hizo muy sabia en descifrar y exponer las sentencias oscuras*[89]. Paula, también de relevante origen social, fue lectora del Evangelio de un desconocido monasterio, pues en su epitafio no se señala, pero sí que murió muy anciana en el 984[90].

La inmensa mayoría de las monjas pertenecieron a capas más modestas de la población y hubieron de ganarse el sustento mediante el trabajo manual, frecuentemente el hilado y el tejido, como María que vivió en Cuteclara[91], pero también hay noticias de la ejecución de trabajos mucho más duros, como el del cultivo de la tierra. Una curiosa y ejemplarizante anécdota nos informa de que Aúrea, profesa del mismo monasterio y de noble familia árabe, a pesar de su alcurnia suplió a la monja «jardinera», cuando esta cayó enferma[92]. Las inscripciones epigráficas, nos señalan a otras religiosas cordobesas, pero no es posible identificarlas: Tranquila que se enterró en un desconocido convento en el año 927. Bastantes años después se inhumó en la misma sepultura su madre, que portaba el nombre de Especiosa. Es posible que hubiera ingresado también como monja, lo que explicaría su inhumación junto a su hija[93]. Cristófora, en cuya lápida de consigna

[88] Herrara Roldán 2005: 9.
[89] *Memorial* Lb. III, Cap. XI, p. 168.
[90] González Fernández 2016: 67-69.
[91] *Memorial* Lb. III, Cap. XI, p 168.
[92] CarrasquérPedrós 2003: 108.
[93] González Fernández 2016: 53-55.

su fallecimiento en julio del 983[94]. Eugenia, mártir en el 931… También nos consta la entrada de niños que se entregaban para su custodia, caso de los hijos de Aurelio y Sabigoto[95] e incluso de posibles monjas, que buscando una vida penitencial extrema quisieron estar emparedadas dentro del propio monasterio.

Finalmente, en este recorrido por las consagradas cordobesas hay que hacer memoria de aquellas que no vivieron en comunidad sino en sus propias casas como ascetas, es decir, en soledad y en continua penitencia, entre ellas Anulo la hermana de san Eulogio, tal vez la noble Hermilde de la que trata Cipriano sin aclarar si vivía en comunidad[96] y una tal Basilisa, *doncella virtuosa* consagrada a Dios[97].

A pesar del esfuerzo que se ha hecho por identificar a las mujeres de Córdoba, los resultados no han sido los esperados, pues la documentación de la que se dispone no permite añadir datos concretos y se ha tratado de huir de las generalidades. Pero no por ello vamos a abandonar el sugerente estudio de la cristiana de la gran capital de al-Andalus en los siglos altomedievales, pues las páginas que componen este trabajo son parte de un proyecto que nos hemos trazado a largo plazo, conforme se vayan descubriendo nuevas fuentes históricas. No obstante, confiamos que los datos aportados sean de utilidad a quienes estén interesados en esta materia, tan difícil como apasionante

Fuentes

Ajbār Maŷmūʿa (Colección de Tradiciones). Crónica Anónima del siglo XI, dada á luz por primera vez. Ed. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, (1867) Madrid: Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía, p. 33 y pp. 23-27.

Apologético del Abad Sansón. Traducción de PALACIOS ROYÁN, J. Introducción de CERRO CALDERÓN, G. del (1988), Madrid, p. 76.

[94] González Fernández 2016: 62-66.
[95] Una completa y cuidada nómina de las mártires cordobesas en Sánchez Saus2023: 209-231.
[96] Noticia en Gil 2020: p. 228.
[97] González Fernández 2016: 37

ALXOXAMI, *Historia de los Jueces de Córdoba*. (1985): Granada: Biblioteca de la Cultura Andaluza, pp. 54-55.

AL-HIMYARI, *Kitab, Kitabar-Rawd al-mi'tar,* Trad. MAESTRO GONZÁLEZ, M.P. (1963): Valencia, p. 76.

Historia de la Conquista de España por Abenalcotía el Cordobés. TarijIftitah al-Andalus. Traducción de RIBERA, J. (1926) Madrid: Colección de Obras Arábigas de Historia y Geografía. pp. 176-179.

IBN HAYYAN, *Crónica de los emires Alḥakam I y ʿAbdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis I-I1],* Trad. MAKKI M. A.; CORRIENTE, F. (2001) Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, La Aljafería, p. 56.

Memorialde los Santos, en *Obras Completas de San Eulogio. Introducción, Traducción y Notas*, ALDANA GARCÍA, M.J. (1988) Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, p. 128.

Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Addun, Edición de GARCÍA GÓMEZ, E.; LÉVY-PROVENÇAL (1981), Ayuntamiento de Sevilla.

Bibliografía

ACIÉN ALMANSA, M. (2001): "La herencia del protofeudalismo visigodo frente a la imposición del Estado islámico" en *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Mérida: Anejos de Aespa, XXIII, pp. 429-442.

AYLLET, C. (2010): *Les mozárabes. Christianisme, islamisation et arabisation en Péninsule Ibérique (IX-XII siècle)*, Madrid: Casa de Velázquez, p. 74.

____ (2023): "De nuevo a propósito de los Banu Ruman. Una familia de médicos cristianos en la Córdoba Omeya del siglo X", en GARCÍA GARCÍA, J.; LORA SERRANO, G. (Eds.): *Pasado, Presente y Futuro de las Comunidades Cristianas Bajo Dominio Islámico, II Congreso Internacional de Historia de los Mozárabes*, Madrid, Sílex, pp. 199 y 200.

ARJONA CASTRO, A. (1982): *Anales de Córdoba musulmana (711-1008),* Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982, nº 4b, p. 16.

____ (2011): "Localización arqueológica del cementerio mozárabe más grande -de Córdoba- excavado en el solar de la antigua residencia Teniente General Noreña", *Al-Mulk,* nº 9.

BLÁZQUEZ CASADO, C., (2018): "Dimensión cósmica en la cultura mozárabe", *Los mozárabes. Historia, Cultura y Religión de los Cristianos en al Ándalus,* I Congreso Internacional de Cultura Mozárabe, Córdoba: Almuzara, p. 386.

BUGUELLA ALTAMIRANO, M. (2028): "Los monasterios mozárabes de la Sierra de Córdoba. Una historia olvidada", en CHICA PÉREZ, A.; MÉRIDA GARCÍA, J. (Eds.): *Creando Redes Doctorales. Vol. VI. La generación del conocimiento* [Recurso electrónico], p. 15.

CALVO CAPILLA, S. (2000): "Las primeras mezquitas de al-Ándalus a través de las fuentes árabes (97/711-170/785)", *Al-Qántara*, XXVIII, 1, pp. 153-155.

CANO MONTORO, E. (2008): *La ocupación de las cuevas naturales durante la Edad Media andalusí en el entorno de Madîna Bâguh (Priego de Córdoba),* Granada: Alhulía.

CARRASQUER PEDRÓS, M.S. (2003) *Madres Mozárabes. Antropología cultural, historia, espiritualidad,* Burgos: Monte Carmelo, p. 108.

CASAL GARCÍA, M. T. (2021): "Córdoba en los inicios de al-Andalus: el arrabal de *Šaqunda*", *Intus-legere: historia*, Año 15, nº 2.

CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA, R. (1949): "Excavaciones en los monasterios mozárabes de la Sierra de Córdoba", *Boletín Real Academia Córdoba,* nº 61, pp. 75-76.

CERRATO CASADO, E. (2018): "El papel del cristianismo en la conformación de la *Corduba* tardoantigua y altomedieval", en VAQUERIZO GIL, D. (Coord.): *Los barrios en la Historia de*

Córdoba (1). De los vicis romanos a los arrabales islámicos, Córdoba: Real Academia de Córdoba, pp. 261-282.

____ (2021): "Aproximación arqueológica al mundo funerario de los mozárabes cordobeses", en RUIZ OSUNA, A. (Coord.): *La muerte en Córdoba: Creencias, Ritos y Cementerios (2). Entre Musulmanes, Mozárabes y Judíos*, Real Academia de Córdoba, pp. 207-223.

DÍAZ DÍAZ, P. (1993-1994): "Álvaro de Córdoba: "Vida de San Eulogio". Traducción y Notas" Flor, Il., 4-5, p. 132.

DELGADO LEÓN, F. (1996): *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam: El Indiculus luminosus*, Córdoba: Publicaciones de la Obra social y Cultural de Cajasur, p. 185.

ESTÉVEZ, M. P. (2013): *Estudios de Historia de España*, XV, p. 59.

FÁBREGA GRAUS, A. (1958): *Santa Eulalia de Barcelona, revisión de un problema histórico*, Roma: Iglesia Nacional Española.

FERNÁNDEZ FÉLIX, A.; FIERRO BELLO, M.I. (2001): "Cristianos y conversos al islam bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal andalusí del siglo III/IX", en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (Eds.): *Visigodos y Omeyas: un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media. (Anejos de la AEspa* 23), Madrid: CSIC, pp. 415-423.

FERNÁNDEZ FÉLIX, A. (2003): *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Estudios Árabes e Islámicos, Monografías. Madrid: CSIC.

FROCHOSO SÁNCHEZ, R. (2014) "Nuevos datos sobre S. Zoilo Armilatense", *Al-Mulk*, nº 12, pp. 71-72.

GARCÍA MORENO, L.A. (1995): "En las raíces de Andalucía (ss. V-X): los destinos de una aristocracia urbana", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 65, p. 852.

____ (2009): "Orgullo de estirpe: la nobleza cordobesa en el 615 A.D." *Mainake*, XXXI, p. 122.

____ (2014): *España 702-719. La conquista musulmana*, Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 309-321.

____ (2023): "El derrumbe de la monarquía goda y la implantación emiral. Su impacto sobre las élites políticas de Córdoba", en GARCÍA GARCÍA, J.; LORA SERRANO, G. (Eds.): *Pasado, Presente y Futuro de las Comunidades Cristianas Bajo Dominio Islámico, II Congreso Internacional de Historia de los Mozárabes,* Madrid: Sílex, nota 66, p. 40.

GIL, J. (2020): *Corpvs Christianorvm. Continuatio Mediaeualis (LXVA y B), Scriptores Mvzarabici. Saecvli VIII-XI,* II, Brepols, p. 708.

GLICK, T.F. (1994): *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250),* Madrid: Alianza, pp. 43-46.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2016): *Inscripciones Mozárabes de Andalucía,* Sevilla: Athenaica, Ediciones Universitarias, p. 48.

GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C. (2018): "Vivir en la Córdoba islámica: la etapa emiral", en VAQUERIZO GIL, D. (Coord.): *Los barrios en la Historia de Córdoba (1).De los vicis romanos a los arrabales islámicos*, Córdoba: Real Academia de Córdoba, p. 306.

HERRERA ROLDÁN, P. (1994-1995): "En torno al mozárabe Cipriano de Córdoba", *EXCERPTA PHILOLOGICA*,4-5, p. 227.

____ (1996): "Las escuelas cristianas de la Córdoba del siglo IX", en *Actas del Primer Congreso Nacional de Cultura Mozárabe*, Córdoba, pp. 196-197.

____ (2005): "Sobre monjes y literatura monástica en la Córdoba emiral", *Meridies*, VII, p. 9.

____ (2010): "La iglesia andaluza bajo el Islam: entre la resistencia y la integración". *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza,* Vol. III, pp. 40-41.

LÓPEZ LÓPEZ, Ángel (1999): "El conde de los cristianos Rabi ben Teodulfo exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Hakam I", *Al-Ándalus Magreb: Estudios árabes e islámicos,* Nº 7, p. 171.

LÓPEZ PITA, P. (2022): "La mujer mozárabe", en LORA SERRANO, G.; SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A. (eds.): *Mozárabes en la España Medieval. Cristianos entre al-Ándalus y los reinos cristianos [siglos VIII-XIII]*, Córdoba: Almuzara, p. 263.

MANZANO MORENO, E. (2006): *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de Al-Ándalus*, Barcelona Crítica, p. 48.

MARCOS POUS, A. (1977): "Cuestiones Críticas sobre la localización de las iglesias mozárabes cordobesas dedicadas a Santa Eulalia de Mérida y a Santa Eulalia de Barcelona", *Córdoba Archaelógica*: *Boletín del Museo Arqueológico Provincial de Córdoba*, nº 4, pp. 9-10.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, M. (2022): "Presencia, declive y crisis de los cristianos en al-Ándalus (siglos VIII-XIII)", en LORA SERRANO, G.; SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A. (eds.): *Mozárabes en la España Medieval. Cristianos entre al-Ándalus y los reinos cristianos [siglos VIII-XIII]*, Córdoba: Almuzara, pp. 23-66.

MATTEI, L. (2023): "Campesinos cristianos en los montes del sur de al-Ándalus. Arqueología de la comunidad mozárabe de Tózar en los siglos X-XII (Granada)", en GARCÍA GARCÍA, J.; LORA SERRANO, G. (Eds.): *Pasado, Presente y Futuro de las Comunidades Cristianas Bajo Dominio Islámico, II Congreso Internacional de Historia de los Mozárabes*, Madrid, Sílex,pp. 59-61.

MAZZOLI-GUINTARD, C. (2020): "¿Quién era el otro en la ciudad de al-Ándalus? Pluralidad de la alteridad en *Qurtuba* (ss. VIII-XIII)", en MUÑOZ FERNÁNDEZ, A.; RUIZ GÓMEZ, F., (Coord.): *La ciudad medieval. Nuevas aproximaciones,* pp. 41-56.

MONFERRER SALAS, J.P. (2023): "*DIACHRONICA MVZARABICA*. Propuesta para una nueva periodización de la producción textual en árabe de los mozárabes", en GARCÍA GARCÍA, J.; LORA SERRANO, G. (Eds.): *Pasado, Presente y Futuro de las Comunidades Cristianas Bajo Dominio Islámico, II Congreso Internacional de Historia de los Mozárabes,* Madrid, Sílex, p. 160.

PEÑARROJA TORREJÓN, L. (2022): *Mozárabes y Lenguas de España. Los romances de la Península Ibérica en época de orígenes (siglos VII-XIII)*, Córdoba: Almuzara, p. 89 y pp. 91-94.

PÉREZ MARIÑAS, I. (2012): "Los mozárabes de Córdoba del siglo IX: sociedad, cultura y pensamiento", *Estudios Medievales Hispánicos,* nº 1, p.188.

RUIZ CABRERO, G. (2020): "Basílica", en CALVO POYATO, J.; LORA SERRANO, G. (Eds. y Coord.) *El Templo de Córdoba. Los constructores de la Mezquita-Catedral*, Córdoba: Almuzara, pp. 227-248.

SAAVEDRA, E. *La mujer mozárabe*, Torre de Babel ediciones.

SÁNCHEZ SAUS, R. (2001): *Al-Ándalus y la Cruz*, Biblioteca de Historia y Pensamiento Político, Barcelona: Tecnos, pp. 152-159.

____ (2022): "El movimiento martirial de Córdoba (850-859): Causas y contexto histórico", *Hispania Sacra*, 74, nº 179, pp. 21-34.

____ (2023) "Las mártires mozárabes. Modelos femeninos de heroísmo y santidad bajo dominio islámico", en GARCÍA GARCÍA, J.; LORA SERRANO, G. (Eds.): *Pasado, Presente y Futuro de las Comunidades Cristianas Bajo Dominio Islámico, II Congreso Internacional de Historia de los Mozárabes*, Madrid, Sílex, pp. 209-231.

SÉNAC, Ph. TAWFIQ, I. (2017): *Los precintos de la conquista omeya y la formación de al-Andalus*, Granada, p. 99.

TORRES SEVILLA, M. (2022): "Vivir en paz? La vida cotidiana de los mozárabes en tiempos de los martirios", en LORA SERRANO, G.; SOLANO FERNÁNDEZ-SORDO, A. (eds.): *Mozárabes en la España Medieval. Cristianos entre al-Ándalus y los reinos cristianos [siglos VIII-XIII]*, Córdoba: Almuzara, p. 96.

YELO, A. (1993): "El monacato mozárabe. Aproximación al Oriente de al-Andalus", *La Cueva de La Camareta,* Murcia: Antig. Crist. X, pp. 453-454.

El libro *La mujer en la historia de Córdoba (I): Desde la prehistoria a la época altomedieval*
se acabó de imprimir en Litopress
el 12 de diciembre de 2023,
festividad de Sta. María
de Guadalupe.

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