



Homenatge a Francesc Castelló
Geografies / Jugrāfiyyāt

Roser Puig i Ingrid Bejarano (coords.)

Sumari

ROSER PUIG i INGRID BEJARANO, <i>Presentació</i>	9
--	---

ARTICLES DE FRANCESC CASTELLÓ

Algunos capítulos del tratado de geografía árabe <i>Dikr al-Aqālīm</i> <i>wa-Ijtilāfuḥā</i> , de Ishāq ibn al-Ḥasan ibn Abī-l-Ḥusayn al-Zayyāt	17
Una tabla cuadrática de los signos zodiacales en un tratado de astronomía árabe	49
With JULIO SAMSÓ, An Hypothesis on the Epoch of Ptolemy's Star Catalogue According to the Authors of the Alfonsine Tables	53

HOMENATGE A FRANCESC CASTELLÓ

CARMEN BARCELÓ i ANA LABARTA, Al-Andalus recuperada para el islam granadino según una tradición preislámica	63
ANA MARÍA BEJARANO, Almog Behar: Identidades imbricadas en la obra literaria de un autor israelí-árabe-judío	81
INGRID BEJARANO, La recreación de una leyenda en el relato <i>El pasadizo</i> <i>secreto (al-Nafaq)</i> del escritor sirio 'Abd al-Salām al-'Uḡaylī. Estudio introductorio y traducción anotada del original árabe	91
DOLORS BRAMON, Reivindicació catalana del geògraf al-Idrīsī	125
MONTSE DÍAZ-FAJARDO, La estructuración de la Tierra habitada según un texto astrológico medieval	145
MIQUEL FORCADA, Al-Fārābī i el cardiocentrisme: el rei de la ciutat de l'ànima i del cos	165
THEO LOINAZ, Balīnās Almuṭālsim Arrūmī: la tradició talismànica d'Apoḥloni de Tíana en la literatura geogràfica araboislàmica	171

JOSÉ RAMÓN MAGDALENA NOM DE DÉU, De Odessa a Yafo a mediados del siglo XIX	235
JUAN ANTONIO PACHECO, El tema de la unión intelectual en el pensamiento andalusí	247
MÒNICA RIUS, Mujeres desveladas: una incitación al valor	269
JULIO SAMSÓ i CHEDLI GUESMI, La geografía astrológica en el <i>Kitāb Al-Amṭār</i> <i>wa l-As‘ār</i> de Abū ‘Abd Allāh al-Baqqār (fl. c. 1418)	283
JOSEFINA VEGLISON ELIAS DE MOLINS, La valoración negativa de la poesía árabe clásica en <i>La imaginación poética entre los árabes</i> de Abū-l-Qāsim al-Šābbī	299
MERCÈ VILADRICH, Novament sobre <i>ṭasq</i> / <i>tascha</i> / <i>tasca</i> en el palimpsest fiscal de la Catalunya oriental i la Narbonesa	313

Mujeres desveladas: una incitación al valor¹

MÒNICA RIUS
Universitat de Barcelona

I. INTRODUCCIÓN²

Aunque el estudio de género en el contexto de sociedades islámicas —en sus diversos marcos cronológicos y geográficos— ha sido llevado a cabo con intensidad, en especial durante las últimas décadas,³ el estudio de la mujer durante el primer siglo de la hégira (622-718) todavía guarda algunos tesoros. Las obras históricas, centradas en la crónica del poder, contienen, quizá a su pesar, un buen número de referencias a mujeres.⁴ De todos modos, el hecho de que este material fuera considerado poco relevante, tuvo como consecuencia que fuera marginado de la investigación y el estudio.⁵

Si bien es cierto que no todas las mujeres tuvieron la misma relevancia, algunas de ellas, pertenecientes a la élite de La Meca y Medina, familiares de los musulmanes de las primeras generaciones, en especial las esposas e hijas de Muḥammad, de los *ṣaḥāba* y de los *tābi‘ūn*, llegaron a jugar un papel destacado. Su visibilidad, sin embargo, podía deberse a dos causas casi antagónicas. Por una parte, la vida muelle de la que gozaban los riquísimos habitantes del Ḥiṣṣā —es-

1. Este trabajo ha sido llevado a cabo dentro del proyecto «Construcción de identidades, género y creación artística» (FFI2011-26896) subvencionado por el MICINN.

2. Agradezco al profesor Julio Samsó su ayuda e inspiración en este artículo.

3. MARÍN, MANUELA, *Mujeres en al-Andalus*, p. 11-31. Véase, también, LOLA SERRANO-NIZA (ed.), *¿Visibles o invisibles?*

4. VIGUERA, M.^a JESÚS, «A Borrowed Space: Andalusí and Maghribi Women in Chronicles», en *Writing the Feminine*, p. 165-180.

5. PUENTE, CRISTINA DE LA (ed.), *Identidades marginales*, EOBA 13, Madrid, CSIC, 2003.

pecialmente a partir de la consolidación del islam — daba la posibilidad a las damas — cultas y cultivadas — de aparecer en tertulias literarias o astronómicas, de negarse a llevar velo e, incluso, de participar en concursos de belleza.⁶ Ciertamente es que las noticias sobre estas mujeres con nombres y apellidos (‘Ā’iṣa bint Abī Bakr, ‘Ā’iṣa bint Ṭalha o Sukayna bint Ḥusayn, entre otras) parecen haber ayudado más a formar el universo mitológico de «los buenos tiempos», a gestar el mito fundacional, que no a dibujar un retrato sociológico de la mujer hiyazí.⁷

En el extremo opuesto se encuentran las mujeres — muchas de ellas anónimas — que acompañaban a sus maridos en las expediciones.

2. MUJERES EN PIE DE GUERRA

Los textos referentes a mujeres en un contexto de guerra durante el primer estado islámico no son infrecuentes.⁸ De hecho, en situaciones bélicas, podían tener a su cargo muy distintos cometidos. En algunas ocasiones, aparecen como amazonas guerreras que toman parte activa en la batalla;⁹ en otras, pueden simplemente formar parte del «decorado», aumentando en apariencia el volumen del ejército para atemorizar al enemigo.¹⁰ Por lo que se refiere a al-Andalus, Manuela Marín ha llevado a cabo un exhaustivo análisis de las mujeres implicadas en la guerra,¹¹ mostrando la variedad de papeles que se les podían asignar.

Sin embargo, una fuente principal, pero poco explotada, es la tradición. En efecto, más allá de las anécdotas sobre este tema dispersas en las recopilaciones, los diversos *Ṣaḥīḥ* y *Sunan* contienen libros específicos: los *Kitāb al-ḥiḥād*¹² y los

6. KINANY, A. KH., *The Development of Gazal in Arabic Literature*, p. 181-192.

7. Estas figuras pueden ser utilizadas para demostrar la tesis de que el islam de los primeros tiempos apostó a favor de las mujeres, concediéndoles derechos que antes no habían soñado, pero también han sido puestas como ejemplo de la decadencia en la que cayó una sociedad islámica que, abandonada al lujo, descuidó el cumplimiento de los preceptos que le habían sido asignados.

8. LICHTENSTÄDTER, ILSE, *Women in the Ayyām al-‘Arab*, p. 38-45.

9. ABBOTT, NABIA, «Women and the State in Early Islam», 118-119.

10. Algunos autores así lo afirman, sin embargo Ibn Ḥazm niega categóricamente que Muḥammad empleara tal estrategia. Cf. CAMILLA ADANG, «Women’s Access to Public Space according to al-Muḥallā bī l-Āthār», *Writing the Feminine*, by M. MARÍN y RANDI DEGUILHEM (eds.), Nueva York, 2003, p. 84.

11. MARÍN, M., *Mujeres en al-Ándalus*, p. 701-705.

12. En los *Ṣaḥīḥ* de al-Būjārī y Muslim y los *Sunan* de Abū Dāwud, Ibn Mā’ya, al-Nisā’ī y al-Tirmidī.

Kitāb al-Magāzī.¹³ En ellos las referencias a mujeres son numerosas. En realidad, se hallan diversos capítulos dedicados —especialmente— al *ḡihād* de las mujeres y sus diversos significados.¹⁴ En primer lugar, debe partirse de la premisa que las algazúas¹⁵ propiamente dichas no eran tarea de mujeres. Es más, la mayoría de mujeres no tomaba parte en los desplazamientos, como se deduce de otra tradición según la cual Muḥammad, cuando iba a partir para la expedición de Tabūk, dejó a ‘Alī en Medina con el cometido de ser su vicario. A pesar del honor del cargo, ‘Alī se quejó amargamente ya que eso representaba tener que quedarse en la ciudad «como las mujeres y los niños».¹⁶

No era raro, sin embargo, ver a mujeres en el campo de batalla. Uno de los más celebres episodios de este tipo es el que narra cómo ‘Ā’iṣa, acompañando a Muḥammad en una de sus razias, perdió un collar y pasó una noche abandonada en el desierto. De este relato, lo que aquí interesa es el principio de la narración: siempre que Muḥammad tenía intención de partir de viaje hacía un sorteo entre sus esposas y se llevaba con él a la ganadora. En esa ocasión, la suerte estuvo al lado de ‘Ā’iṣa.¹⁷

Es evidente que la participación en estos cometidos llevaba un riesgo tan importante que podía llegar, incluso, a acarrear la muerte. Cuando los caudillos ponían a sus propias mujeres en peligro manifestaban, de algún modo, que no expondrían a su ejército a riesgos innecesarios. En realidad, el propio califa podía ponerles a prueba exigiéndoles tal conducta ejemplar. Este sería el caso de Mu‘āwiya b. Abī Sufyān —futuro fundador de la dinastía omeya—, que pidió licencia a ‘Umar para atacar Chipre, algo que este le negó. En época de ‘Uṭmān, Mu‘āwiya insistió y obtuvo permiso, aunque con la condición de que embarcara también a sus mujeres. En el año 28/648 Mu‘āwiya viajó, pues, con Fājita bint Qaraḏa b. ‘Abd ‘Amr b. Nawfal b. ‘Abd Manaf b. Qusayy, mientras que ‘Ubāda b. al-Ṣāmit se hizo acompañar de Umm Ḥarām bint Miḥḥān al-Anṣāriyya. Umm Ḥarām murió en la expedición, aunque no durante la batalla, sino a causa de un accidente tras caer de una mula, ya en tierra firme. Años antes, había pedido al

13. De los mismos autores citados en la nota anterior.

14. Aunque el término puede ser polémico, en este contexto el contenido del que dotan los tradicionalistas a sus libros es parecido al de los *Kitāb al-Magāzī*, en el sentido de que narran las expediciones llevadas a cabo por Muḥammad. Debe tenerse en cuenta, por otra parte, que varios hadices transmiten que el *ḡihād* de las mujeres es la peregrinación (*ḥaḡḡ*).

15. Considerar guerra a muchas de estas expediciones en busca de botín parece exagerado.

16. AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, *Magāzī*, 700.

17. AL-BUJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, *Magāzī*, 462 y siguientes.

mismo Muḥammad formar parte de los que lucharían por la causa de Dios y este le había vaticinado, tras un sueño premonitorio, que se contaría entre los primeros musulmanes que llevarían a cabo una algarada por mar.¹⁸ Sea cual fuere la causa del deceso, Umm Ḥarām ejemplifica, según la tradición, el martirio por la causa de Dios y varios hadices dejan claro que la condición de mártir se obtiene aun cuando la muerte no se halle en el campo de batalla, sino durante el viaje de ida o retorno.

Algo más tarde, en el encuentro entre árabes y bizantinos más cargado de simbolismo, la célebre batalla naval Dāt al-Ṣawārī (34/655), las mujeres continuaban formando parte del ejército. Una de ellas era Busaysa bint Hamza, que viajaba con su marido, ‘Abd Allāh b. Sa’d, comandante de la flota. Tras la batalla, su esposo le preguntó qué guerrero le había parecido más valeroso, a lo que ella respondió que había sido ‘Alqama b. Yazīd. El destino hizo que, tras enviudar de ‘Abd Allāh, Busaysa se casara precisamente con el valiente ‘Alqama, quien, de hecho, ya la había pretendido antes de su primer matrimonio. Merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que la táctica que emplearon los musulmanes para ganar la batalla fue el abordaje, por lo que, con la lucha cuerpo a cuerpo, las víctimas de ambos bandos fueron según las crónicas muy numerosas.¹⁹

Hasta el momento, se ha visto cómo las mujeres acompañaban a sus maridos, pero las fuentes no especifican demasiado si ellas también luchaban. El relato sobre Umm Ḥarām, aunque vago, induce a pensar que sí, sobre todo porque no es el único que apunta en el mismo sentido. Otra tradición narra, por ejemplo, cómo Umm Sulaym decidió empuñar ella misma su daga con el objetivo de acabar con todos los politeístas que se le acercaran. Muḥammad, que no se lo prohibió, le comentó —sonriendo— que Dios se bastaba para acabar con los infieles.²⁰ En diversas ocasiones los hechos son similares y todo indica una idea común: aunque no se fomentaba, algunas mujeres decidían de manera autónoma y voluntaria tomar parte en la batalla.²¹ De todos modos, las tareas que debían realizar eran mayoritariamente otras.

18. VERNET, J., *Los orígenes del islam*, p. 174; LIROLA, JORGE, *Creación y desarrollo del poder naval musulmán en el Mediterráneo* (28-60h. / 649-680c.), 63-70; AL-BŪJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, AL-TIRMIDĪ, *Yihād*, 1569.

19. IBN ‘ABD AL-ḤAKAM, *Futūḥ Miṣr*, 190-191. CAETANI, L., *Annali dell’Islam*, VIII, 95-99. Véanse, además, las obras citadas en la nota anterior.

20. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, libro 19, 4453.

21. LOURIE, ELENA, en «Black Women Warriors» (aunque para una época posterior), demuestra que en algunas ocasiones la participación de las mujeres no era un hecho aislado o individual, sino que

2.1. Intendencia

En efecto, uno de los principales cometidos de las mujeres durante la batalla era hacerse cargo de la intendencia, en especial, distribuir agua entre los soldados. Anas b. Mālik transmite que, cuando Muḥammad salía de expedición, solía llevar consigo a la citada Umm Sulaym así como a otras mujeres de los *anṣār* que se ocupaban de proporcionar agua y atender a los heridos.²²

Los ejemplos en el mismo sentido se multiplican. En la épica batalla de Uḥud, las mujeres acompañaban a los combatientes de ambos bandos.²³ Pensando que habían sido derrotados, los mequís empezaron a huir y los musulmanes vieron a las mujeres de estos correr hacia la montaña, subiéndose sus vestidos hasta dejar a la vista los muslos. Ante esta panorámica, los musulmanes exclamaron: «¡El botín! ¡El botín!» (الغنيمة). Lo curioso es que, en la misma batalla, también ‘Ā’iṣa bint Abī Bakr²⁴ y Umm Sulaym dejaron a la vista de todos sus piernas, al levantar sus ropajes buscando cierta comodidad para poder trajinar las botas de agua.²⁵

2.2. Enfermería

Son frecuentes, asimismo, las alusiones a la labores médicas que debían ejercer las mujeres. Fátima, por ejemplo, curó las heridas de su padre en la batalla de Uḥud. La narración de al-Bujārī²⁶ es la que sigue. «Cuando se le preguntó a Sahl b. Sa’d sobre quién lavaba las heridas del Profeta y con qué se le trataba éste

podían encontrarse batallones exclusivamente femeninos.

22. ABŪ DĀWŪD, *Sunan, Ŷihād*, n. 2531; MUSLIM, *Ṣaḥīḥ, Ŷihād*, 4454.

23. Sólo cabe recordar el famosísimo episodio de Hind b. ‘Utba arrancando el hígado del cuerpo sin vida de Ḥamza.

24. Los dos hadices que se han mencionado, protagonizados por ‘Ā’iṣa, pueden mostrarla como una mujer valerosa, pero ambos tienen, asimismo, cierto tono censor hacia una conducta no suficientemente virtuosa. La aleya del velo [Corán 33,59] es aquí muy significativa. Algunos comentaristas arguyen que la actitud de las mujeres en esta batalla era lícita, puesto que todavía no había sido revelada la mencionada aleya. ‘Ā’iṣa, por su parte, alegaba que el episodio del collar pasó tras haber sido revelada la aleya, por lo que al estar totalmente tapada nadie pudo ni tan siquiera reconocerla.

25. AL-BŪJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Magāzi*, 17 y *Ŷihād*, n. 164 (IV n. 131).

26. AL-BŪJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ, Ŷihād*, 274.

respondió que Fátima era quien le lavaba y ‘Alī quien le echaba agua. Sin embargo, cuando Fátima vio que el agua agravaba la hemorragia, cogió un pedazo de estera, lo quemó y puso sus cenizas en la herida para que la sangre coagulase».²⁷ Este relato ejemplifica cómo el procedimiento de Fátima era el correcto, a la vez que expone las carencias de ‘Alī, quien demostraba tener menos conocimientos de este tipo.

Era habitual, al parecer, que las mujeres estuvieran especializadas en medicina de guerra. Ḥaḥṣa bint Sīrīn, por ejemplo, afirmaba que su hermana había acompañado a su marido en seis de las doce expediciones que había realizado junto con el Profeta. Le había explicado, también, que el papel de las mujeres en el campo de batalla solía ser el de curar a los enfermos y tratar a los heridos.²⁸

Finalmente, ya se ha visto la autorización expresa del Profeta que recibieron Umm Sulaym y otras ansaríes para acompañarlo en sus expediciones con la mencionada finalidad.²⁹

2.3. *Recompensa*

Una transmisión tomada de Hasraʿ b. Ziyād, quien lo había oído comentar a su abuela, Umm Ziyād, refiere que ella había ido, acompañada de seis mujeres más, a la batalla de Jaybar con Muḥammad. Las mujeres habían salido de Medina sin el permiso de sus maridos y padres, por lo que cuando Muḥammad fue informado de ello se enfadó e hizo que las mujeres acudiesen a su presencia. Al principio, Muḥammad las amonestó, pero ellas le respondieron que habían ido a proporcionar ayuda a los musulmanes llevando medicinas para los enfermos, flechas para los combatientes y bebidas hechas con trigo y cebada. Entonces Muḥammad accedió a que se quedasen y, tras la victoria, les ofreció parte del botín. Cuando Hasraʿ les preguntó a su abuela cuál había sido la recompensa, esta le respondió: «Dátiles».³⁰

27. Ibn Ḥabīb menciona, en su *Muḥtaṣar fī l-Ṭibb* (*Compendio de medicina*) (introducción, edición crítica y traducción a cargo de Camilo Álvarez de Morales y Fernando Girón Irueste, Madrid, CSIC, 1992. I Ir), el empleo de cenizas para la cicatrización, sin mencionar a Fátima. También precisa que la estera debía ser «de palmera egipcia que es un tipo de estera propio de Medina, porque de esparto nunca las vi allí».

28. AL-BŪJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, XV, 20.

29. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, II, 3325.

30. ABŪ DĀWŪD, *Sunan*, *Yihād*, 2729.

Puede observarse, pues, que no solamente participaban, sino que además cobraban una parte del botín. Este precedente llevó a los jurisconsultos a reflexionar en qué condiciones podían ir las mujeres a las batallas y cuál era la parte proporcional del botín que les correspondía. Yazīd b. Hurmuz dijo que Naʿyda había escrito a Ibn ʿAbbās preguntándole sobre diversas cuestiones. Entre otras cosas, le preguntó si los esclavos debían percibir parte del botín, si las mujeres habían acompañado a Muḥammad en alguna expedición y si les había correspondido una parte determinada del botín. Según Ibn ʿAbbās en ambos casos no había un porcentaje prefijado, sino que tanto esclavos como mujeres debían recibir una pequeña recompensa.³¹

En el mismo sentido de recibir premios se enmarca la tradición sobre Umm Salīt. En una ocasión, ʿUmar b. al-Jaʿṭāb estaba distribuyendo prendas de lana entre las mujeres de Medina y, como quedara la última por adjudicar, alguien le aconsejó que se lo diera a su esposa Umm Kulthūm, hija de Muḥammad. ʿUmar, sin embargo, prefirió dárselo a Umm Salīt alegando que esta había sido una de las mujeres que habían jurado la *bayʿa* a Muḥammad³² y, además, había proporcionado agua a los combatientes en la jornada de Uḥud.³³

3. MUJERES DESVELADAS

Si cambiamos de momento histórico y entorno geográfico y nos trasladamos a al-Andalus, encontramos que P. Guichard ya puso de relieve que buena parte de los guerreros que conquistaron el Occidente Islámico fueron acompañados por sus familias.³⁴ En este caso, se afirma que las mujeres que acompañaban al ejército eran mostradas, en momentos de baja moral de los guerreros, para exhortar a los musulmanes a luchar hasta la muerte.³⁵ La presencia de sus propias mujeres era el es-

31. MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, 19, 4456, 4460.

32. Haciendo referencia a que había participado en el pacto de ʿAqaba, también conocido como «el pacto de las mujeres».

33. AL-BŪJĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, IV, 86 (132?) y v, p. 273.

34. GUICHARD, P., *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, p. 197-208.

35. Tal y como señala Irfan Shahīd (*Byzantium and the Arabs*, p. 96), la práctica de arengar las tropas la llevaban a cabo ya las mujeres árabes en época preislámica, según se desprende tanto de la *muʿallaqa* de ʿAmr b. Kulthūm, como de numerosos registros que atestiguan el papel de las princesas gassaníes en las guerras.

pejo que reflejaba lo que estaba en juego: si los musulmanes vencían, obtenían el botín (*ganīma*), que incluía a las mujeres de los vencidos. En cambio, la derrota no era tan solo una humillación, sino el deshonor de no haber sabido proteger a las mujeres de su tribu.³⁶

3.1. *Mūsà b. Nuṣayr*

En este sentido, llama la atención uno de los episodios relacionados con la expedición de Mūsà b. Nuṣayr a la Península ibérica. Como es sabido, Mūsà decidió partir hacia la Península, siguiendo los pasos de su liberto Ṭāriq, no sin antes dejar a su hijo ‘Abd Allāh como gobernador de Ifrīqiyya.³⁷ Los textos citan a otros dos miembros de la misma familia: su hijo ‘Abd al-‘Azīz y su sobrino (hijo de su hermana), pero solo dos crónicas mencionan a sus mujeres.

3.1.1. Pseudo-Ibn Qutayba

El texto que aparece en el pseudo Ibn-Qutayba es el siguiente:

وقال وحدثني مولاة عبد الله بن موسى كانت من اهل الصدق والصلاح ان موسى حاصر حصنها الذي كانت هي من اهله وكان يجواره حصن اخر قالت فاقام لنا محاصراً حيناً ومعه اهله وولده وكان لا يغزو الا بهم لما يرجو في ذلك من الثواب قالت ثم ان اهل الحصن خرجوا الى موسى فقاتلوه قتالاً شديداً ففتح الله عليه قالت فلما راوا ذلك اهل الحصن الاخر نزلوا على حكمه ففتحهما موسى في يوم واحد فلما كان في اليوم الثاني اتى حصناً ثالثاً فالتقى الناس فيه فاقتتلوا قتالاً شديداً حتى جال المسلمون جولة قال فامر موسى بسراده فكشف عن نسائه وبناته حتى يرون قال فلقد كُسرَت بين يديه من اغماد السيوف ما لا يحصى قال وحمى المسلمون فاحتدم القتال ثم ان الله فتح عليه ونصره وجعل العاقبة له.

Dice el autor: Una liberta de Abdala, hijo de Muza, mujer honrada y digna de crédito, me contó: «Muza sitió el pueblo donde mi familia residía, que era un fuerte castillo, colocado frente a otro pueblo, también fortificado, que estaba inmediato. Muza y los

36. FARÈS, BICHR, *L'honneur chez les arabes avant l'Islam: étude de sociologie*.

37. Cargo que desempeñó desde el 711 hasta el 714 (96h), en que fue destituido y condenado a muerte.

suyos permanecieron por algún tiempo sitiándonos, pero sin conseguir penetrar en el pueblo. Llevaba consigo a su familia y sus hijos, porque nunca fue a expedición alguna sin llevarlos, persuadido como estaba de que, por hacerlo así, ganaría en su favor la recompensa del Todopoderoso. Por último la guarnición hizo una salida y combatió desesperadamente con los musulmanes, permaneciendo largo tiempo indecisa la victoria, hasta que, al fin, Dios quiso concedérsela a su pueblo y la fortaleza fue tomada. Al ver esto, la gente del otro pueblo se rindió también y vino Muza, de esta manera, a ser dueño de ambos en un solo día. Al siguiente llegó Muza [136] a un tercer pueblo, cuya guarnición salió también contra él y combatió tan valientemente que parte de los suyos cedieron. Entonces ordenó Muza que se plantara su tienda de campaña y que se colocaran en ella sus mujeres e hijas descubiertas, sin velo. Cuando el ejército vio aquello, un sinnúmero de vainas de espada fueron arrojadas por los soldados, pues habían resuelto no envainar las espadas hasta que el enemigo fuera vencido: los musulmanes recibieron nuevo vigor, el combate se renovó con creciente furia y se mantuvo con igual resolución por ambas partes, hasta que Dios quiso otorgar su favor a Muza, haciendo que su ejército triunfara y que poco después el pueblo cayera en sus manos».³⁸

M. 'A. Makkī³⁹ puso de relieve que *al-Imāma wa-l-siyāsa* —atribuida erróneamente al polígrafo iraquí Ibn Qutayba (213-276 / 828-889)— debe relacionarse con el descendiente —tataranieto— de Mūsà, Mu'ārik b. Marwān b. 'Abd al-Malik b. Marwān b. Mūsà b. Nuṣayr, quien viviría en Egipto en el siglo IX (III de la Hégira). La tesis de Makkī sobre una corriente de «partidarios de Mūsà» vendría reforzada —si fuera necesario— por el hecho de que la transmisora del episodio que aquí nos ocupa es, precisamente, una liberta de 'Abd Allāh, el primogénito de Mūsà. No puede pasar desapercibido, tampoco, que la narradora sea, en este caso, una mujer. Tal vez una mujer tomada como botín a consecuencia de la «debilidad» de los hombres que deberían haberla protegido. En una narración de estas características los hechos deben tomarse, quizá, como puro simbolismo.⁴⁰

Situados en este terreno, puede leerse este episodio como un ejemplo más de la tesis de H. Lammens del lugar que podían ocupar las mujeres, situadas en las batallas y transportadas de un lugar a otro como si fueran ídolos portátiles en sus

38. «*Al-Imāma wa-l-siyāsa*», ed. J. Ribera en *Historia de la conquista de España*, Madrid, 1926, p. 118-119 (traducción) y p. 135-136 (edición).

39. MAKKĪ, M. 'A., «Egipto y los orígenes», p. 210-220.

40. MANZANO, E., «Oriental Topoi», 42-58.

qubbas.⁴¹ Es más, en momentos especialmente dramáticos, las mujeres aparecen despojándose de sus vestiduras aumentando la tensión del relato. Lammens apoyaba su tesis en la palabra *qubba*, entendida como «santuario». Para Bichr Farès, en cambio, el término designa la tienda de un personaje poderoso, como el jefe de la tribu. Para unir las dos líneas basta con citar que el califa, en los viernes de ramadán, entraba en la mezquita y se colocaba bajo la *qubba* y quedaba cubierto por el *hiṣṣab*, escondido como en una litera (*hawda*). Y precisamente en una litera estaba situada ‘Ā’īša en la batalla del camello. I. Shahīd también apunta en un sentido similar cuando analiza las distintas *qubbas* (entendidas como doseles o palios) que utilizaban tanto las princesas gassanías como las bizantinas que asistían a las batallas para enardecer a los soldados.⁴²

Aunque en un sentido parecido al que acabamos de ver, las crónicas andalusíes que transmiten la misma imagen no emplean la voz *qubba*, sino el término *surādiq* para indicar la tienda donde se alojaban las mujeres de Mūsà. En efecto, *surādiq* es aquí un sinónimo, puesto que se utiliza para designar asimismo una tienda o pabellón.⁴³

3.1.2. Ibn Ḥabīb (m. 238/853)

Ibn Ḥabīb (m. 238/852), en su *Historia*,⁴⁴ transmite la misma escena, tomándola de cierto ‘Abd al-Ḥamīd (408):⁴⁵

41. LAMMENS, H., *L’Arabie Occidentale avant l’Hégire*, p. 110-142. En realidad, en época preislámica, las mujeres estaban fuera de las *qubbas* y eran sus guardianas. En el interior se llevaban en procesión los ídolos y las mujeres ejercían de «sacerdotisas», cantando y recitando poesías para cada ocasión. Una evolución posterior sería el hecho de que las mujeres pasaran a estar dentro de las *qubbas* y que, de este modo, reemplazaran ellas mismas a los objetos sagrados.

42. SHAHĪD, I., *Byzantium and the Arabs*, p. 97. Cabe señalar, sin embargo, que aquí nos encontramos en un contexto cristiano. Si se siguen las teorías —hoy cuestionadas— de Roland de Vaux en su *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (p. 297), encontramos *qubbas* con igual significado en otros muchos lugares, como Palmira (s. I) o en la misma Biblia.

43. BADAWI, ELSAID M. y ABDEL HALEEM, MUHAMMAD, *Arabic-English Dictionary of Qura’nic Usage*, Brill, 2008, p. 431. En el Corán solamente se utiliza una vez (18:29).

44. ‘ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, *Kitāb al-ta’rīj*, ed. Makkī, p. 227 y ed. Aguadé, p. 142.

45. Abū Bakr ‘Abd al-Ḥamīd b. Abī Uways, conocido como al-A’šā, tradicionista y alfaquí de Medina discípulo de Mālik b. Anas, fallecido hacia el año 231/844-846, es uno de los maestros de Ibn Ḥabīb, como también lo fue de al-Bujārī y de Muslim, entre otros. ‘Abd al-Ḥamīd transmite

ثم مضى حتى أتى حصناً فالتقى الناس واقتتلوا قتالا شديداً حتى جال الناس جولة فأمر موسى بسراده فكشط⁴⁶ عن بناته ونسائه حتى برزن وبرز موسى بين يدي الصفوف حيث يراه الناس ثم رفع يديه إلى الله تبارك وتعالى وأقبل على الدعاء والرغبة إلى الله عز وجل والبكاء فأطال والناس وقوف ولقد كسرت بين يديه أغماد السيوف ثم فتح الله له ونصره ولم ينهزم لموسى جيش قط حتى مات رحمه الله عليه.

A continuación, siguió hasta llegar a un castillo en el que la gente le combatió tan ferozmente que los suyos se batieron en retirada. Mūsà mandó a por el pabellón y exhibió a sus hijas y a sus mujeres. Él se colocó ante sus tropas, donde pudieran verle, levantó las manos hacia Dios —bendito y ensalzado sea— y empezó a rezar y a suplicar a Dios Todopoderoso. Lloró durante largo rato hasta que los miembros de su ejército desenvainaron las espadas y, con la ayuda de Dios, consiguieron conquistar el castillo. Dios le concedió la victoria y no le venció ningún otro ejército hasta su muerte, Dios le tenga en su gloria.

En este pasaje, muy parecido al anterior, Mūsà no solamente expone a las mujeres, sino que tienen un papel protagonista en la exhortación de su ejército.

Ibn Ḥabīb también escribió una obra titulada *Kitāb fī fath al-Andalus*, citada por Ibn Qūṭiyya (*Ifitāḥ*, p. 32, pu.). Aunque es posible que se trate tan solo del capítulo dedicado a al-Andalus del mismo *Tarīj*, las citas no coinciden.⁴⁷

3.1.3. Fath al-Andalus

El mismo relato aparece asimismo en el *Fath al-Andalus*:⁴⁸

ومنها أنه قاتل حصنا آخر كان للعدو فيه عدد ظاهر وعدة وافرة، فاقتتلوا قتالا شديداً وجال المسلمون جولة صعبة، فأمر موسى بن نصير بسراده {فكشط} عن نسائه وبناته ليرزهن وأقبل بالدعاء وحمى المسلمون واحتدم القتال ففتح الله تعالى عليه، وكان يغزو بأهل بيته يرى أن ذلك أقرب لإجابة دعوته.

de su padre las noticias relacionadas con Mūsà b. Nuṣayr y las supuestas riquezas que encontraron en la península. Cabe mencionar, sin embargo, que Ibn al-Faraḍī da una breve noticia de ‘Abd al-Ḥamīd b. Ḥumayd b. Ṣu‘ayb, fuente de Mu‘ārik b. Marwān para su historia de al-Andalus. Cf. Ibn al-Faraḍī, *Tā’rīj*, 859.

46. Nótese que en el texto del Pseudo-Ibn Qutayba se utiliza كُشِفَ.

47. AGUADÉ, JORGE, *Ibn Ḥabīb*, Ta’rīj, p. 64.

48. *Fath al-Andalus*, ed. Luis Molina, Madrid, 1994, p. 33. Según L. Molina, el *Fath* es un resumen de la crónica de Ibn Muzayn, escrita entre 1102 y 1110.

Conquistó otro castillo en el que el enemigo era muy numeroso, combatió ferozmente a los musulmanes y les hizo retroceder. Mūsà b. Nuṣayr mandó a por el pabellón y sacó a sus mujeres e hijas para exhibirlas. Empezó una invocación que enardeció a los musulmanes, por lo que Dios —ensalzado sea— les ayudó en la conquista. La defensa de la familia era el mejor estímulo para conseguir su objetivo.

Como se puede apreciar, el texto de todas las versiones —con mayor o menor extensión— transmite una y otra vez la táctica que utiliza Mūsà para conquistar las plazas difíciles: sacar a las mujeres desveladas para incitar al valor a los miembros del ejército. De este modo, Mūsà queda insertado completamente en una tradición validada por unas fuentes de legitimidad de lo más sólido.

4. CONCLUSIONES

Debe tenerse en cuenta, antes que nada, que tanto las fuentes utilizadas como el período que se describe forman parte esencial del imaginario colectivo islámico y/o andalusí, por lo que cualquier hipótesis debe ser considerada con suma cautela. Precisamente, Chalmeta ya advertía que «el período nebuloso se limita a Ṭāriq-Mūsà-‘Abd al-‘Azīz (92-97 / 711-716). Después, las noticias podrán ser escuchas pero ya no serán legendarias, porque se están manejando documentos o recitados mnemotécnicos».⁴⁹

Sin duda, el relato que se transmitió ampliamente en al-Andalus podría ser simplemente la ilustración de una costumbre arraigada entre los contingentes que formaban el ejército que inició la conquista. Pero la narración cumple también con el objetivo de situar al conquistador Mūsà en una corriente puramente oriental. De todos modos (e independientemente de si este pasaje explica cómo eran los primeros conquistadores o bien si cuenta cómo querían los cronistas que hubieran sido los conquistadores), ofrece una valiosa información sobre la organización social de al-Andalus en general y del papel de las mujeres en particular.

49. CHALMETA, PEDRO, *Invasión e islamización*, Madrid, 1994, p. 36.