

**Doblemente invisibles: mujeres bereberes en al-Andalus**

Helena de Felipe<sup>1</sup>  
(Universidad de Alcalá)

En diferentes ocasiones se ha señalado el problema de la invisibilidad histórica y cultural de los bereberes de al-Andalus, concretamente las dificultades que presenta el hecho de que las fuentes árabes no ofrezcan muchos datos para realizar un balance de su aportación a la cultura andalusí. Es por ello que la aproximación al papel desempeñado por los bereberes en el periodo andalusí se ha realizado a través de diferentes metodologías y enfoques que han pasado, sin duda, por la necesidad de desvincularlos de lo árabe, intentando percibir cuánto de auténticamente diferenciador y bereber existía, por ejemplo, en su tipo de articulación social y poblamiento, cuánto en el árabe andalusí, en su onomástica o en el patrimonio material (Guichard 1976; de Felipe 1997; Corriente 1998; Sarr 2014, 31-42).

En ocasiones he señalado la necesidad de realizar una relectura de las fuentes árabes aplicando un “enfoque bereber” de similares características al usado por los estudios de género a la hora de conseguir la “visibilidad” de las mujeres en cualquiera de los periodos históricos. En ambos casos nos encontramos frente a un significativo sector de la sociedad que, por motivos historiográficos, no resulta fácilmente aprehensible a través de los textos.

La cuestión que se aborda en este trabajo sobre las mujeres bereberes en al-Andalus, supone, por tanto, un doble esfuerzo de dar cuerpo y forma a una parte de la sociedad andalusí que no se muestra de forma evidente en las fuentes árabes. Al igual que en el caso del estudio por separado de ambos colectivos, esta circunstancia nos obliga a una aproximación pormenorizada a los textos que nos permita no sólo extraer las informaciones que nos interesan, sino también fusionar ambas características y encuadrarlas en un ámbito transversal más amplio, el de las mujeres y el de los bereberes en al-Andalus, lo cual nos permitirá enfocar con mayor nitidez los atributos y características de su representación textual. Asimismo, los textos nos darán pie para considerar si las mujeres bereberes en al-Andalus podían ser insertadas en los modelos de mujer andalusí o si, por el contrario, debemos hablar de otros perfiles diferenciados.

Los estudios que se refieren a las mujeres bereberes en al-Andalus no son muy numerosos; en este sentido las bereberes andalusíes son incluidas, de forma tanto específica como transversal, en la completa obra de Manuela Marín sobre las mujeres de al-Andalus (2000), donde, además de dedicar un apartado a esta adscripción étnica, contextualiza los datos sobre ellas en el marco global de la historia de las mujeres andalusíes. También son mencionadas en mi trabajo sobre los bereberes andalusíes, en el que dedico a ellas un epígrafe concreto (de Felipe 1997, 70-74; de Felipe en prensa). Otras aportaciones, además de la síntesis de Jiménez Estacio (2010), son la de M. Luisa Ávila sobre las mujeres sabias (1989) o las de M<sup>a</sup> Jesús Viguera sobre los datos que ofrecen las

---

<sup>1</sup> Una versión oral de este trabajo fue presentada como ponencia al Fórum Euro-amazigh de Investigación: “Contribución de los amazighes a la historia y civilización de al-Andalus” (Granada, 5-7 noviembre 2015.) Esta última versión escrita se ha realizado en el marco del subproyecto “Dinámicas humanas en el norte de África: poblamiento y paisaje en perspectiva histórica (DHUNA)” (HAR2017-82152-C2-2-P; IP: H. de Felipe, Universidad de Alcalá), el cual, junto con el subproyecto “Geografía cultural del Mágreb islámico medieval y moderno en la red (GEOMAGRED)” (HAR2017-82152-C2-1-P; IP: M. Á. Manzano, IEMYRhd, Universidad de Salamanca), se integra en el proyecto coordinado de investigación “Geografía cultural del Magreb y dinámicas humanas en el norte de África (MAGNA)” (HAR2017-82152-C2-1-P) (Coord: M. Á. Manzano) que ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades de España y los fondos FEDER.

crónicas sobre mujeres andalusíes y magrebíes (2001) y sobre una mujer bereber en concreto – Ġamīla- (Viguera 2010.)

Visualizar a los bereberes en al-Andalus ya es de por sí una ardua tarea, a la que hay que sumar la dificultad de determinar de quiénes hablamos cuando nos referimos a las “mujeres bereberes.” Hemos considerado bereberes a las mujeres pertenecientes a familias documentadas como tales en las fuentes. Se puede argüir que algunas de ellas podrían tener otro origen, pero no estamos tratando aquí de raigambres étnicas sino de entornos y, específicamente, de los atributos que los textos les otorgan a ellas o a las familias a las que pertenecieron. Desde el punto de vista textual, que es el que me ocupa, las mujeres bereberes son identificadas, mediante una especificación aportada por los autores, por su pertenencia a un contexto bereber, o a través de sus señas onomásticas entre las que se incluye, además de sus nombres, su adscripción tribal.

### De nombres y mujeres bereberes

Cronológicamente hablando, la mención más temprana sobre una mujer bereber en al-Andalus es la que se refiere a la hermana de Ṭāriq Ibn Ziyād que, siguiendo la tradición historiográfica se considera, asimismo, el primer bereber en al-Andalus. En realidad sólo es mencionada para expresar y realzar el parentesco de su hijo, Abū ‘Amr Maymūn Ibn Abī Ġamīl, con Ṭāriq (Ibn Ḥazm, 502). No tenemos ninguna información más sobre ella, si bien, tal como lo expresa el texto, se puede confirmar su traslado a al-Andalus, pues es allí donde se documenta su descendencia. Su anonimato es significativo y nos indica cómo su presencia textual está ligada a su parentesco con Ṭāriq.

El nombre femenino bereber más antiguo que conservamos para el espacio andalusí es el de Tkfāt al-Barbariyya, esposa de Abū Qurra Wānsūs Ibn Yarbū‘, familia de gran arraigo en al-Andalus pues cruzaron a la Península en época de ‘Abd al-Raḥmān al-Dāḥil, el primer emir omeya (de Felipe 1997: 230-238). La figura de Tkfāt ha sido objeto de un trabajo de Maribel Fierro en el que analiza la información que ofrecen las fuentes árabes sobre la protección que otorgó al futuro emir de l-Andalus en su huida por el norte de África. Bajo las ropas de Tkfāt encontró refugio ‘Abd al-Raḥmān burlando a sus perseguidores, hecho que refieren varias fuentes y que da pie a Fierro para vincularlo con prácticas tradicionales bereberes documentadas a principios del siglo XX por Westermack en Marruecos (Fierro, 2001). Además del interés de la pervivencia de una costumbre como esta, es destacable la conversación que tiene lugar en tono jocoso entre Tkfāt y ‘Abd al-Raḥmān a propósito del hedor del que se quejó el emir. La circunstancia en la que fue protegido, como afirma Fierro, hizo que el emir se encontrara en deuda con esta familia que fue acogida en al-Andalus una vez que el omeya tenía la situación del territorio bajo control. Los Banū Wānsūs son una de las familias bereberes de asentamiento más temprano documentado en al-Andalus y, además de Tkfāt, las fuentes nos han proporcionado abundante información sobre otros miembros femeninos como veremos más adelante.

Otra Tkfāt (o Kafāt) fue la esposa de Muḥammad Ibn Ziyād, *qāḍī* de ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ḥakam, que sale del anonimato debido a la “licencia” que, según las fuentes, se había tomado su mujer con el entonces hijo del emir. Cuando Muḥammad sucede a su padre en el emirato, no renueva el nombramiento de Muḥammad Ibn Ziyād como *qāḍī*, aludiendo para ello al comportamiento de su esposa (Marín, 2000: 486-487). Analizando los datos disponibles sobre la familia de este Muḥammad Ibn Ziyād, M. Fierro destaca que no tienen *nisba* árabe ni bereber y opina que podría tratarse de una familia descendiente de un Ziyād Ibn Rabī‘ procedente de Sidonia que tenía estrechas relaciones con Yaḥyà Ibn Yaḥyà, bereber también, y que tal vez fueran de origen muladí (Fierro 1992, 129-130). En este contexto de ausencia de datos, podríamos considerar igualmente

posible que esta familia fuera de origen bereber, pues es sabido que los ulemas de este origen no siempre eran reconocidos como tales por medio de rasgos onomásticos que les identificaran –*nisba*-s u otros–. Su lugar de procedencia, Sidonia, sus relaciones con un insigne ulema de origen bereber, Yaḥyà Ibn Yaḥyà y el nombre de su esposa, Tkfāt, son los datos que pueden sumar para la hipótesis de que su origen fuera bereber.

La escasez de nombres femeninos bereberes ha sido mencionada repetidamente por los que nos hemos aproximado a esta cuestión (Marín 2000, 51-52; de Felipe 1997, 70). No es necesario recordar que el sistema onomástico tradicional patrilineal en el mundo árabe que hace que sólo se mencionen en el *nasab* los nombres de los varones de la familia, restringe la aparición de nombres de mujeres más allá del *ism 'alam*. Algunas excepciones referidas se sitúan en época almorávide como es el caso de nombres como “Ibn ‘Ā’iša” o “Ibn Tāḡīšit/Tāayyāšt”, entre otros, y que podrían, o no, reflejar la matrilinealidad documentada en ciertos grupos bereberes (Marín 2000, 526-528).

### Bereberes sabias

Tanto en el caso de las bereberes como en el resto de las andalusíes, una de las circunstancias que les permite salir del anonimato es el hecho de encontrarse en el grupo de las mujeres instruidas, “mujeres sabias” (Ávila 1989). Estas mujeres destacan por sus conocimientos en distintas materias: lengua árabe, *ḥadīṭ*, *qirā’āt*, y otras capacidades como la caligrafía. El hecho mismo de ser rescatadas de la invisibilidad por este motivo nos da una idea de su grado de arabización que, asimismo, se refleja su onomástica. En este sentido, su presencia en los diccionarios biográficos, nos están confirmando su inserción en este modelo de “mujer sabia” con características que comparten con otras andalusíes.

Al igual que los ulemas de origen bereber, este es el grupo más arabizado en el panorama andalusí y son, por tanto, difícilmente representantes de una posible cultura bereber en al-Andalus, al ser su propia arabización y la de su familia la que hoy permite que tengamos información sobre ellas. Me refiero a sus familias porque muchas de ellas estaban inmersas, al igual que otras andalusíes, en un entorno donde los parientes varones eran ulemas y, de una u otra manera, ellas participaron de ese ambiente de conocimiento.

Ávila (1989) recoge en su estudio 116 mujeres, de las cuales once son específica y claramente bereberes; no obstante lo cual, y al igual que en el caso de los hombres, existe la posibilidad de que otras de las allí mencionadas, sin una clara adscripción, también lo fueran y que no hubiera reflejo textual de esta condición. Cronológicamente estas once mujeres se reparten en: cuatro, entre el siglo IX y el XI, y siete, entre el XII y el XII. Tan exiguo número de datos no debe llevarnos a ninguna conclusión en firme, pero no deja de ser llamativa la ubicación en el periodo almorávide de muchas de ellas, como veremos.

Entre las mujeres anteriores al siglo XII, destacan las pertenecientes a conocidas familias bereberes, como la hermana del célebre *qāḍī* Muḥḍir Ibn Sa’īd, a la que Ibn al-Abbār llama *muta’abbida*, destacando de ella su devoción y el hecho de que mujeres virtuosas y ancianas del lugar acudieran a su casa a estudiar con ella *fiqh* y vidas de santos (Ávila 1989, 163 n° 51; de Felipe 1997, 215), confirmando “cómo las mujeres de una zona rural podían mantener sus propias áreas de perfeccionamiento religioso” (Marín 2000, 625.)

A los Banū Wānsūs, cuya representante más temprana ya hemos mencionado *supra*, pertenecen un buen número de mujeres bereberes sabias. Entre ellas, la figura más relevante es Umm al-Ḥasan bint Abī Līwā’, por su talento, sus conocimientos y su devoción. Junto a ella, otras, de generaciones anteriores, destacaron por sus virtudes religiosas como Kalbiyya y dos hijas suyas: Amat al-Raḥmān y Amat al-Raḥīm, a ninguna

de las cuales se le conoce composiciones escritas. Umm al-Ḥasan fue verdaderamente una figura excepcional pues, entre otros detalles, sabemos que mantuvo una cercana relación de aprendizaje con Bāqī Ibn Maḥlad (*PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 2672; Marín 1980) que le asignó un día a la semana para que acudiera a recibir sus enseñanzas. Otras mujeres de esta familia relevantes fueron Ruqayya y ‘Ā’iša, de menor importancia que la anterior pero que nos dan una idea de este contexto familiar tan especial que propició la devoción y el cultivo de las ciencias religiosas por parte de sus mujeres (Ávila 1989, 174, nº 92; de Felipe 1997, 71, 233, 236-237; de Felipe, en prensa.)

Como se ha visto, las mujeres de los Banū Wānsūs participaron de un ambiente donde no era excepcional su relación con el mundo de las letras, seis mujeres mencionadas en una misma familia es claramente una información que debe ser tenida en cuenta y es absolutamente excéntrica en el tema que nos ocupa. Lo habitual es que nos encontremos con individualidades señaladas y aisladas, como la de la poeta Umm al-A‘lā’ bint Yūsuf al-Ḥiḡariyya (de Guadalajara) al-Barbariyya y de la que no conocemos ni familia ni adscripción tribal, aunque su biógrafo asegura que honraba a su lugar y su tribu (Ávila 1989, 174, nº 90). De ella se han conservado cinco breves composiciones poéticas sobre temas diversos no religiosos (Garulo 1986, 128-130; Rubiera 1989, 119-122.)

Ṭūna bint ‘Abd al-‘Azīz Ibn Mūsā Ibn Ṭāhir Ibn Manā’ (m. 1112) era de una familia bereber Ṣanhāḡa, de Osuna y es el único representante de su familia que cita Ibn Ḥazm en su *Ġamhara* (Ávila 1989, 173 nº 89; de Felipe 1997, 72 y 227; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 4062). Era conocida como Ḥabība, lo cual atribuye Marín a que buscaba “ser llamada por un nombre menos inusual y más acorde con la onomástica tradicional” (2000, 57-58),<sup>2</sup> información que debe ser conjugada con lo que sabemos del entorno en el que vivió, como esposa que fue del célebre *muqri’* Ibn Muḍīr, que no era bereber (*PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 3128). Ṭūna destacó en su tiempo por sus conocimientos de *qirā’āt* y su exquisita caligrafía.

El singular papel político desempeñado por las mujeres en época almorávide ha sido puesto de relieve en varios estudios (Dandaš 1992). Más allá de los textos de época almohade, denigratorios hacia la dinastía anterior a la que atribuían como defecto el poder y mando de las mujeres, lo cierto es que entre estas mujeres sabias encontramos algunas de este periodo, vinculadas de alguna manera al espacio andalusí, y cuya trayectoria vale la pena reseñar. Entre ellas, por ejemplo, se incluyen varias de la casa gobernante como Tamīma, hija de Yūsuf Ibn Tāšfīn, de la que se conserva una breve composición poética (Ávila 1989, 173, nº 87; Marín 2015, 40; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 2722); Zaynab, nuera del mismo emir, casada con su hijo Tamīm, de la que se dice que conocía una gran cantidad de poesías (Ávila 1989, 178 nº 105; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 3356), así como Hawwā’, hermana de esta Zaynab (Ávila 1989, 162, nº 45; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id.3011 ; Marín 2015). Estas dos últimas eran hijas de Ibrāhīm Ibn Tīfilwīt, cuñado del emir ‘Alī Ibn Yūsuf y gobernador en al-Andalus (Bosch 1995, 190) y representantes por tanto de la elite almorávide. Junto a ellas sabemos de Ḥafṣa, otra mujer *ṣanhāḡiyya*, cuyo padre había sido *qāḍī* en Marrākuš, pero que vivió y murió en Granada (Ávila 1989, 160-161, n. 40; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 2965).

Estos casos nos obligan a pensar en el papel de estas mujeres que, habiendo nacido en el Magreb, pasan buena parte de su trayectoria vital en al-Andalus. No podemos decir que fueran estrictamente andalusíes, aunque sí residieron en al-Andalus enriqueciendo esta visión de las mujeres bereberes cultivadas gracias, sin duda, a una manera de hacer y proceder que difería, al menos, de la mayoría de las mujeres de su tiempo.

<sup>2</sup> Efectivamente no se trata de una *kunya* “irreal” como la denominé (de Felipe 1997, 72), sino del nombre por el cual era conocida usualmente.

Además de ‘Ismat Dandaš (1992), el patrón de comportamiento de las mujeres de la elite almorávide ha sido estudiado de forma pormenorizada por Manuela Marín (2015) en un interesante artículo sobre Hawwā’, sobrina del emir Yūsuf Ibn Tāšfīn y casada con su hermano Sīr primero y, posteriormente, con su hijo Tamīm. Aunque esta Hawwā’ pasó parte de su vida en al-Andalus, era originaria de Marrākush donde residió también un tiempo y donde era conocida, no sólo por tratarse de una mujer cultivada, sino por rodearse de ulemas y poetas en el célebre *mağlis* de su palacio. Otras noticias sobre su forma de actuar la caracterizan de forma singular, aun teniendo en cuenta las limitaciones de las normas que imperaban en la propia élite en la que se movía (Marín 2015). En este panorama es difícil abstraerse de evocar la figura femenina por excelencia entre los almorávides, Zaynab al-Nafzawiyya, cuya trayectoria ha sido objeto de estudio por su excepcionalidad en el ámbito del occidente islámico medieval (Marín 2015, 39, n. 14.)

Perteneciente a la casa gobernante, y ya de época almohade, fue Zaynab hija del califa Abū Ya‘qūb Yūsuf, nacida en al-Andalus y que estudió, entre otras cosas, *‘ilm al-kalām* (Ávila 1989, 179, n. 110; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 3354). De época posterior, del s. XIII, Muḡga‘ y Umm al-Sa‘d, dos hermanas de Kutāma, pertenecen al prototipo de mujeres de familias ilustradas que estudiaron con sus parientes varones, hijas y sobrinas de ulemas, son llamadas *adība* y se sabe que compusieron poesía (Ávila 1989, 167, 176; n° 65 y n° 98; *PUA* [Consulta: 21/06/2020], id. 11066 e id. 2586).

Son mujeres con nombre y, como se aprecia, en la mayor parte de los casos pertenecientes a familias de ulemas o a la elite gobernante. Responden pues al modelo habitual de mujer cultivada por un ambiente familiar propicio para ello. Como decía más arriba, su aportación desde el punto de vista de la cultura bereber debió de ser limitada ya que son sus conocimientos, religiosos fundamentalmente, y en lengua árabe lo que les ha permitido formar parte de este elenco de mujeres sabias saliendo del anonimato. Un caso aparte lo conforman, sin duda, las de época almorávide que, aunque utilizaran la lengua árabe y se movieran dentro de este contexto cultural, poseían, por su raigambre bereber, un proceder y una proyección en los textos que las hace doblemente visibles que sus compañeras (Marín 2000, 243-246).

Una circunstancia relevante y, desde luego, digna de mención, es el hecho de que las mujeres almorávides se caracterizaran por un menor uso del velo (Marín 2000, 197). Esto adquiere mayor importancia si lo combinamos con el propio velo de los hombres almorávides, *al-Mulattamūn*, es decir, justamente los que se cubrían con el *liṭām*. El texto legendario, transmitido por el anónimo autor de *al-Ḥulal al-Mawšīyya*, vincula precisamente este velo al que usaban las mujeres cuando explica el origen de su uso. Según el autor, los almorávides, que eran de Ḥimyar y procedían del Yemen, fueron perseguidos y, como fugitivos que eran, se velaron el rostro, a modo de las mujeres de aquel tiempo, huyendo para salvarse; estos conflictos fueron los que motivaron su partida y su llegada al Magreb donde adoptaron el velo por ser el adorno con el que Dios los había distinguido y por medio del cual les salvó de sus enemigos, como resultado de todo lo cual lo adoptaron como atavío para ellos y sus descendientes (*al-Ḥulal* 1979: 25-26; de Felipe 2018).

La historiografía de época almohade puede haber colaborado con exacerbar el papel jugado por las mujeres almorávides y, si bien hay, como hemos visto, documentación textual que nos habla de mujeres excepcionales, es preciso no ceder a la tentación de pensar que una mujer sin velo en al-Andalus era necesariamente más “libre”. Obviamente, sí eran más visibles y puede ser que esta misma visibilidad exterior llevara aparejada a ojos del observador de la época una diferencia de rol que se materializaba de esta forma.

### Bereberes y esclavas

Un grupo que ejemplifica bien, aunque por otros motivos, lo que acabo de exponer es el de las esclavas, entre las cuales también había mujeres bereberes. Las mujeres árabes en al-Andalus llevaban aparejada, por mor de su origen, la libertad (Marín 2000, 125) pero las bereberes dejaban entrever en su doble condición (libres o esclavas), la dualidad del papel de los bereberes en al-Andalus: recién conquistados y conquistadores al mismo tiempo. Por ello, podían compartir su condición de mujeres libres con las árabes o ser esclavas al igual que las de otras procedencias (de la Puente 2010, 142-143).

Es bien conocido que las esclavas bereberes eran muy valoradas en Oriente desde la conquista del norte de África. El texto en el que se recogen, según la tradición historiográfica, las reivindicaciones de los bereberes *ḥāriǧīes* ante el Califa, con motivo de la revuelta del 740, incluye una referencia a las mujeres bereberes que eran tomadas como esclavas y llevadas a Oriente.

Que eran conocidas y valoradas se aprecia también en el célebre texto de Ibn Buṭlān sobre la compra de esclavos. En él se refiere a las características de las *barbariyyāt*. En principio el autor dice que éstas son las que proceden de la isla de Barbara y explica a continuación donde se encuentra (en las costas del Yemen) y las características de sus habitantes<sup>3</sup>. Que el autor se refería también a las bereberes del Magreb queda claro poco después al especificar que

Si encuentras de entre ellas una de madre Kutāmiyya y padre Ṣanhāǧī y de procedencia Maṣmūdiyya, cumplidora de todas sus obligaciones, dispuesta para el servicio, idónea para la reproducción y el placer, la cosa que más le conviene es engendrar (Ibn Buṭlān 1954, 373-374; Chalmeta 2014, n. 548).

La mención a estos conocidos grupos bereberes magrebíes no parece dejar lugar a dudas sobre el origen de, al menos, algunas de estas *barbariyyāt*. Ibn Buṭlān añade la opinión de un tal Abū ʿUṭmān, que trabajaba en este comercio, diciendo que

cuando se juntase en una bereber el mejor linaje con el haber sido importada a los nueve años, estando luego en Medina tres años y otros tres en La Meca, marchando luego al Iraq a los quince años y estuviese allí para educarse y fuese adquirida a los veinticinco, pues esta es la que aúna la coquetería medinesa con el mejor linaje y la feminidad de La Meca, con la cultura iraquí, digna de estar oculta entre los párpados y colocada sobre los ojos. (Chalmeta 2014, n. 548)

Estas mismas palabras son las que usa el andalusí al-Saqāṭī y que, como ha demostrado Pilar Coello, copió del oriental Ibn Buṭlān para su obra sobre *ḥisba*. Cuando el autor andalusí se refiere a las esclavas de diferentes procedencias, las bereberes, para él, y en contraposición a las turcas o las *rūmīes*, destacan por ser ideales para proporcionar voluptuosidad (Coello 1989, 203, 205).

No sabemos si la opinión de los andalusíes sobre las esclavas bereberes coincidiría con la que al-Saqāṭī, integrando la de Ibn Buṭlān, incorpora a su obra pues, en época posterior, al-Ġazīrī, “hace suya la opinión, común al parecer en su tiempo, de que las bereberes eran mujeres inclinadas al robo”(Marín 2000, 133.)

Pero la condición de esclava podía ser algo temporal que podía variar y algunas de estas esclavas bereberes, al igual que otras mujeres de su misma condición, salieron

---

<sup>3</sup> Sobre la denominación de los procedentes de Barbara y los habitantes del Magreb, véase Rouighi, R. 2011.

del anonimato en virtud de la posición social de sus compradores. Entre ellas hay que destacar a las madres de algunos emires omeyas, como la conocida Rāḥ, Nafziyya, madre de ‘Abd al-Rāḥmān al-Dāḥil, que fue llevada a Oriente y, ya en al-Andalus, Ḥalawa y Aṭl madres de los emires ‘Abd al-Raḥmān Ibn al-Ḥakam y al-Munḍir respectivamente (Marín 2000, 123; de Felipe 1997, 70). Rescatadas del anonimato por tan honorable motivo, es incuantificable el número de ellas que permanecieron sumidas en la invisibilidad.

Es interesante la noticia que nos traslada Ibn al-Abbār, en la biografía de ‘Abd al-Raḥmān Ibn Mu‘āwiya, donde explica que en su huida desde oriente se dirigió al Magreb, a los alrededores de Ifrīqiya, donde se estableció un tiempo entre sus tíos maternos (*aḥwāl*) de Nafza pues su madre Rāḥ pertenecía a esa tribu (Ibn al-Abbār, I: 35). El relato de Ibn al-Abbār quizás pretenda hacer ver lo desesperado de las circunstancias del emir que incluso tuvo que recurrir a sus parientes maternos, bereberes de Nafza, para solicitar apoyo y refugio. Es en este recorrido norteafricano, cuando se sitúa la anécdota del omeya huido con los Banū Wānsūs a los que nos hemos referido antes.

En combate

La transgresión de las fronteras sociales asignadas a cada género, provoca que las mujeres se hagan extraordinariamente visibles, por un proceder excéntrico. Como es sabido, lo cotidiano y usual no suele ser objeto de interés por los cronistas concentrados en la narración de acontecimientos concretos y de la excepcionalidad; así pues, es precisamente el quebrantamiento del orden previsto el que asegura a algunas mujeres bereberes un lugar en los textos. Este es el caso de las que participaron en el combate, en ataque o defensa, junto con los hombres. Al igual que en el caso de los grupos anteriores, las fuentes reflejan grupos anónimos o individualidades que emergen con luz propia.

Una figura que no encaja en los modelos de mujer de la sociedad andalusí es Ğamīla bint ‘Abd al-Ĝabbār (s. IX) (de Felipe 1997, 73; Marín 2000, 703-705; Viguera 2010; Panadero 2019; de Felipe en prensa). Tras este nombre completamente árabe se encuentra una mujer bereber cuya trayectoria y celebridad la hicieron merecedora de ser mencionada por las fuentes árabes. Pertenecía a una familia Maṣmūda establecida en Mérida donde ya su padre, ‘Abd al-Ĝabbār Ibn Zāqila, aparece promoviendo un levantamiento en la ciudad (de Felipe 1997, 84-87). Lo que merece más atención por parte de las crónicas es la actitud de su hermano, Maḥmūd, cuyos desafíos y levantamientos frente al poder cordobés, son relatados con detenimiento en el texto de Ibn Ḥayyān. La compleja trayectoria combatiente de Maḥmūd Ibn ‘Abd al-Ĝabbār concluye en las tierras de Galicia donde buscó una alianza con Alfonso II, aunque luego ésta se truncó ocasionando que su familia, y, con ella, su hermana Ğamīla, pasara a manos de los cristianos.

Lo que hizo de Ğamīla una figura excepcional es su caracterización: según Ibn Ḥazm, fue una mujer de gran fuerza y coraje y participaba en lides con caballeros (Ibn Ḥazm, 500-501). La confirmación de este retrato la ofrece el texto de Ibn Ḥayyān que menciona cómo Maḥmūd ordenó a las mujeres que cabalgaran con armas y el cabello suelto para hacer creer al enemigo que disponían de refuerzos<sup>4</sup>. A la cabeza de este grupo de mujeres estaba su hermana, Ğamīla, que,

tuvo en este combate una actuación destacada y excelente que fue comentada por la gente en las diversas comarcas de al-Andalus, siendo su hazaña cantada en las bodas de las regiones de Occidente durante largo tiempo. (Ibn Ḥayyān 1999, 190; Ibn Ḥayyān 2001, 302)

<sup>4</sup> Otro caso de estratagema parecida con mujeres cristianas a las que el caudillo de Orihuela dio una orden similar en el marco de la conquista de Tudmīr por los árabes (Marín 2000, 701).

Ibn Ḥayyān recoge también lo notable de la belleza y la talla proporcionada de Ğamīla, lo cual, unido a su linaje y su valor harían de ella un “buen partido”. Tras la muerte de su hermano, los nobles cristianos se la rifaron y acabó casada con alguien importante de entre ellos. Convertida al cristianismo, uno de sus hijos llegó a ser una figura ilustre en su tiempo y obispo de Santiago de Compostela. (Ibn Ḥayyān 1999, 192-193; Ibn Ḥayyān 2001, 1 306; Marín 2000, 704; Viguera 2010; Panadero 2019).

En este contexto, es imposible desvincular a Ğamīla de la poderosa imagen de la Kāhina, prototipo de mujer guerrera bereber, cuyas acciones en la resistencia frente a los árabes la han dotado de un lugar privilegiado en la historia de las mujeres bereberes y en la historiografía magrebí y amacige (Hannoum 2001). Si hacemos caso a los textos, ambas traspasaron los límites de su género, ambas gozaban de otros atributos, como la valentía propia de los líderes masculinos y, finalmente, ambas encontraron en la posteridad textual un reconocimiento ausente de censura. Junto a esta posteridad textual Ibn Ḥayyān sugiere una “posteridad oral” a través de esos “cantos de boda” y que, sin duda, hay que tener en cuenta<sup>5</sup>.

En estas circunstancias nos debemos cuestionar si nos encontramos ante un modelo de mujer bereber combatiente para lo cual hay que tener en cuenta otros modelos, como el que propone Ramírez del Río en su trabajo sobre el paradigma guerrero femenino en el islam dedicado a las mujeres *ḥāriġies*. Este autor vincula la figura de Ğamīla a un modelo de mujer combatiente *ḥāriġī*, contextualizándola con los datos de los que disponemos –escasos, no obstante– sobre la existencia de grupos *ḥāriġies* en la zona de al-Andalus que nos ocupa (Ramírez 2007, 155-160).

Un caso menos conocido que el de Ğamīla es el de una mujer, cuyo nombre no consta en el texto, perteneciente a la familia de los Banū ‘Abdūs que, según Ibn Ḥazm, pertenecían a Ṣaddīna (Martínez 2014) y se hallaban establecidos en el *taġr*, en la zona de Zorita. En el año 926-927, Ḥalaf Ibn ‘Abdūs defendía la citada fortaleza de la ambición de los Banū Dī l-Nūn y fue, finalmente, apresado y muerto. Es entonces cuando se produce la aparición de la figura de su hermana que es quien, según Ibn Ḥayyān, defendió la fortaleza al tiempo que solicitó auxilio a al-Nāṣir (de Felipe 1997, 87-88). La importancia y lo excepcional de su acción no pasa desapercibida en el texto que, no obstante, la mantiene en el anonimato.

Un grupo de mujeres que es mencionado en la *Primera Crónica General*, ha dado lugar a diferentes interpretaciones y lecturas. Estas “arqueras negras” combatieron junto a los almorávides y habrían venido desde Túnez como apoyo a los magrebíes frente al Cid en el sitio de Valencia. Por una parte, L. P. Harvey dudaba de que se tratara efectivamente de mujeres (1968) mientras que M. Jesús Viguera se refiere a este texto destacando el prototipo de mujer que refleja “negras de cabellos rapados”, especialmente contrapuesto al modelo de las doncellas cristianas coetáneas, como una “extraña y anormal protagonista” (Viguera 2001, 839-840). En un interesante trabajo sobre este controvertido texto, E. Lourie defiende que, efectivamente, se trataba de mujeres y contextualiza su caracterización en el marco de los arquetipos de mujeres africanas combatientes, utilizando para su argumentación textos de diferentes épocas en los que incluye, entre otros, las apreciaciones de Ibn Baṭṭūta sobre las mujeres de Massūfa, o la relevancia de la mujer en el mundo tuareg. El texto de la *Crónica* no especifica que se tratara de mujeres bereberes, pero sabemos que se trataba de mujeres que provenían del Magreb y que lucharon al lado de los almorávides. La compleja argumentación de E.

<sup>5</sup> “La herencia de Ğamīla”, trabajo en curso de preparación.

Lourie también nos proporciona indicadores en este sentido (Lourie 2000)<sup>6</sup>. Asimismo es interesante la cuestión del rapado del cabello que, como sabemos, no es ajena a la cultura bereber y de la que conservamos diversos testimonios textuales.

Dentro de este grupo, destaca una individualidad femenina que las lideraba y que pasa de ser “Nugeymath Turquía” para Harvey (1968), “Estrellita la Tuareg” para Viguera y “Star of (the archers with the) *sh[a]rky bow*” para Lourie, vinculando el nombre del arco a un tipo de junco especial usado para este fin entre algunas poblaciones africanas (Viguera 2001, 840; Lourie 2000, 205).

Los textos árabes no se refieren a estas “arqueras” pero sí a la derrota de los almorávides en esa batalla en la que, según la *Crónica*, el pánico de este grupo provocó la victoria de los cristianos. Tanto Marín como Viguera destacan la vinculación de este episodio con el de otras mujeres magrebíes que tomaron las armas, como Fānnū, de época almorávide, que defendió la ciudad de Marrākuš ante los almohades y cuya condición de mujer no fue conocida hasta después de su muerte (Marín 2000, 704-705; Viguera 2001, 839).

Las mujeres que defienden y combaten no son las únicas que aparecen en el campo de batalla; además de las que huyen, son capturadas o deshonradas están las que son tomadas como rehenes como forma de asegurar un pacto (Marín 2000, 680). Las mujeres bereberes no fueron una excepción y este fue el caso de una de las mujeres de los Banū Wānsūs, Raḥmūn bint Ḥayyūn, esposa de Muḥammad Ibn Aṣḥāg Ibn ‘Abd Allāh que, con motivo de los conflictos de la zona frente al poder cordobés, es tomada como rehén junto a otra mujer cuyo nombre no es mencionado (Ibn Ḥayyān 1999, 24, 99v; Ibn Ḥayyān 2001, 46).

### El trayecto Magreb–al-Andalus

Uno de los aspectos más importantes siempre que se trata de bereberes en al-Andalus es llegar a conocer la cantidad de individuos que llegó a la Península. Superado ese debate cuantitativo, lo que sí es relevante en el caso que nos ocupa es aproximarnos a la cuestión de si los bereberes llegaron solos o acompañados de sus familias, es decir, de sus mujeres.

En algunos de los textos que hemos mencionado se muestra de forma clara cómo algunas mujeres acompañaron a los hombres bereberes que cruzaron el Estrecho, como tal es el caso de la hermana de Ṭāriq Ibn Ziyād; en otros casos es el conjunto familiar al completo el que se desplaza a la Península, como los Banū Wānsūs. Es la de esta familia una situación excepcional pero que nos puede dar una idea de cómo se producía el desplazamiento de grupos, más allá de los individuos que formaran parte de la tropa.

A finales del califato omeya andalusí, en un contexto de conflicto con los *fāṭimies* en el norte de África, una importante cantidad de grupos bereberes se desplazaron a al-Andalus. Aunque no podemos documentarlo en todos los casos, todo parece indicar que este desplazamiento se produjo con todo el grupo familiar, ya que más que un traslado de efectivos, en muchos casos se trataba de una huida, por ejemplo, la de los Banū Birzāl, de los cuales afirmó Ibn Ḥaldūn que abandonaron completamente el Magreb (de Felipe en curso de publicación)

El caso de los Banū Zīrī (Sarr 2011) es especialmente interesante pues gracias al célebre texto del último rey de esta dinastía, ‘Abd Allāh Ibn Buluġġīn, se puede apreciar, más allá de cuestiones afectivas que también plasma en sus *Memorias*, el determinante papel que tuvieron las mujeres de la casa *zīrī* en el ascenso al poder de uno u otro miembro de la familia. *Al-Ummahāt* (las madres) se muestran como un verdadero grupo de poder,

<sup>6</sup> Agradezco a M. Fierro el haberme informado sobre la existencia de este trabajo.

cuya gestión de los asuntos de la corte merece la constatación de ‘Abd Allāh (Martínez-Gros 1986).

Junto a la aportación de los textos, otras disciplinas nos ofrecen datos que, hasta hace pocos años eran inimaginables. El estudio antropológico que se ha llevado a cabo en la *maqbara* de la Plaza del Castillo de Pamplona arroja datos muy interesantes. Según los autores de este estudio, entre las tumbas islámicas datadas entre los años 660 y 770 se podía documentar la existencia de manipulaciones dentales intencionadas en los restos correspondientes a dos mujeres adultas. Los resultados obtenidos les llevan a concluir que se trataba de población africana y que pertenecían a la primera generación inmigrante (Romero *et alii* 2009, 12). La mutilación dentaria está documentada, entre otros contextos africanos, en antiguas poblaciones del norte del continente (Hachid 2000, 10). Por todo ello existe la posibilidad de que se tratara de mujeres bereberes y si fuera así, teniendo en cuenta la datación que ofrecen los autores, documentaría su presencia en al-Andalus desde época temprana.

### Conclusiones

En la caracterización de lo bereber en las fuentes árabes, las mujeres, en general, han ocupado un espacio diferenciado del de los hombres. “Casaos con sus mujeres pero no os hagáis hermanos de los hombres” recoge Yāqūt al hablar de los *barbar* (Yāqūt 1977, 368-369), en un texto probablemente deudor de un contexto oriental que recibió cantidades ingentes de esclavas de esa procedencia. Asimismo, el hecho de que varias madres de emires fueran también bereberes hay que conjugarlo con las ideas categorizadoras de los tratados de *hisba* sobre las esclavas bereberes distinguidas con un marchamo positivo.

Entre las diferencias que podemos encontrar con los hombres, está el hecho de que no se incluya en la obra de al-Saqāṭī ninguna característica sobre los esclavos bereberes específicamente (al-Saqāṭī 1977, 65). No obstante, dado que el texto de este autor sobre las *barbariyyāt*, lo ha tomado de Ibn Buṭlān, hay que considerar que es un texto oriental, procedente de un contexto oriental, y que, por tanto, no responde, en sí mismo, a una tipificación de las mujeres bereberes esclavas en al-Andalus. Sin duda hubo esclavas, por ejemplo, las madres de los emires a las que hemos hecho referencia, pero la ausencia de referencias en las fuentes y las propias circunstancias del contexto andalusí, nos llevan a pensar que el traslado de esclavas bereberes desde el Magreb a al-Andalus no debió de ser masivo, o al menos no en idéntica magnitud de la llegada de esclavas bereberes a los mercados orientales.

Los datos sobre los matrimonios son tan exigüos que no podemos confirmar si existía una prevalencia de la comunidad de origen a la hora de elegir un enlace conyugal. Sabemos, por ejemplo, que la hermana de Muḍīr Ibn Sa‘īd estaba casada con un primo paterno atestiguando la conocida práctica de la endogamia; pero nada conocemos del origen de la mujer de Yaḥyà Ibn Yaḥyà salvo que era de familia acomodada y que usaba sandalias adornadas con perlas y jacintos (Marín 2000, 216). El caso de Muḥammad Ibn Ziyād casado con Tkfāt, al que nos hemos referido, quizás nos esté indicando el origen bereber de estos Banū Ziyād pero esto es algo que con los escasos datos de los que se disponen es imposible confirmar (Fierro 1992, 115, nº12).

La importante cuestión sobre el papel de las mujeres bereberes en la cultura andalusí linda con el de los hombres del mismo origen; de hecho, en lo que al campo del conocimiento se refiere, las coincidencias son obvias y evidentes. Buena parte de la información que poseemos procede de las fuentes biográficas, cuyas limitaciones no es necesario recordar de nuevo. Ello significa que aquellas mujeres más arabizadas y que, como tales, se hicieron un hueco propio en estos repertorios, son de las que tenemos más

información. Evidentemente no podemos, a la luz de los textos, hablar de una cultura bereber en este sentido, sino de representantes de lo que Burke llamó “pueblos o individuos híbridos” (Burke 2010, 86-88) categoría de la que los bereberes son un buen ejemplo y, en este caso, sus mujeres también. Islamizadas y arabizadas, podemos imaginar que su papel como transmisoras de cultura bereber debió de ser limitado.

Sin embargo, dados los datos del campo de la antropología, la mujer bereber era un pilar fundamental de la transmisión cultural. A ese respecto Eickelmann, refiriéndose a las zonas de montaña y oasis marroquíes afirma que la mujer desempeña un importante papel en la preservación de “Berber notions of home and homeland. This is expressed through distinctive tattoos, textile motifs, clothing, pottery designs, poetry, and rites of passage such as birth, marriage, and death”. Lo cual nos llevaría a pensar que el caso de las mujeres bereberes es excepcional, si no fuera porque el mismo autor añade a continuación que “Women play similar roles in sustaining ethnic identity elsewhere in Muslim-majority societies” (2013, 273). Es interesante observar cuáles identifica este antropólogo como los repositorios de la cultura tradicional porque se tratan todos ellos de objetos de cultura material, tejidos, vestidos y cerámica, o inmaterial, como los ritos de paso, que no resultan fácilmente aprehensibles a través de los textos. Por eso se tornan especialmente significativos hallazgos como el relativo a la mutilación dentaria que, de confirmarse su vinculación con mujeres bereberes, puede constituir un extraordinario testimonio de esa cultura tradicional no perceptible por las fuentes, al igual que los tatuajes, y que podría indicar la transmisión de ciertos aspectos culturales al espacio andalusí.

El mito de las amazonas, de las mujeres guerreras se puede encontrar en muy diferentes culturas. En el caso de la cultura amárica la Kāhina evoca el prototipo de mujer guerrera y sabia, de líder magnánima; asimismo en el ámbito de la cuentística popular kabyli podemos encontrar testimonios textuales que se refieren a mujeres guerreras, hábiles en el uso de las armas y que se vestían como hombres, al igual que Fānnū (Frobenius 1998, 2: 9-18). Los ejemplos encontrados para el caso andalusí son significativos, en tanto que son las únicas a las que los textos atribuyen este espíritu “combatoivo”. Todo en la trayectoria de Ġamīla nos habla de su excepcionalidad, incluido el hecho de que su historia haya llegado hasta nosotros.

Los testimonios relativos a la elite almorávide nos obligan a plantearnos la incidencia determinante del estatus social de estas mujeres, a la hora de condicionar su forma de hacer y proceder. No cabe duda de que estamos ante casos especiales pertenecientes a las elites y que no podemos extrapolar la capacidad de obrar de estas mujeres con la mayoría. Tanto la historiografía magrebí como la andalusí que se refieren a las mujeres almorávides producen sus textos en árabe y en el marco de una cultura islámica. El hecho de que se mencionen estos casos nos está indicando justamente que no eran un modelo habitual pues de lo contrario no hubiera sido reseñable. Es cierto que hay una gran masa anónima de mujeres bereberes que no pertenecían a las elites y que, por tanto, no eran objeto de mención y esto también hay que tenerlo en cuenta. No obstante, lo que sí es preciso resaltar es la falta de recriminación en los diccionarios biográficos que recogen sus trayectorias vitales.

En este punto, es preciso plantear la existencia o no de un modelo textual de mujer bereber medieval, en este caso para al-Andalus o incluso para el Magreb. Si bien para el caso de la mujer musulmana hay toda una literatura sobre los perfiles y las conductas que deben regirlas, el modelo para las bereberes, en tanto que bereberes, obviamente no está tipificado textualmente, más allá de las visiones generalizadoras sobre las esclavas indicadas más arriba. Muchas de estas mujeres encajaban en los arquetipos de “musulmana” en la medida en que lo eran. En cuanto a los otros textos se corre el riesgo,

dada su escasez, de elevar a categoría paradigmática lo que son casos excepcionales. Al igual que Lacoste-Dujardin afirma, para época contemporánea, que no se puede hablar de un modelo de mujer bereber debido a la variedad de los contextos (Lacoste-Dujardin 1998, 31), debemos tener en cuenta que el caso andalusí también presenta una notable diversidad.

Desde nuestra mirada del siglo XXI, la prudencia es exigible en un caso como éste, en el que la historiografía colonial estableció unos modelos femeninos tipificados cuya intención no es necesario remarcar.

## Obras citadas

### Fuentes

- Al-Hulal al-Mawšiyya fī dīkr al-ajbār al-marrākušiyya*. S. Zakkār y ‘A. Q. Zamāma ed. Casablanca: Dār al-Rassād al-Ḥadīṭa, 1979.
- Ibn al-Abbār. Ḥusayn Mu’nis ed. *Al-Ḥulla al-siyarā’ fī šī’r al-umarā’*. El Cairo: Al-Šarika al-‘Arabiyya li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr, 1963-1964. 2 vols.
- Ibn Buṭlān. ‘Abd al-Salām Hārūn ed. *Risāla fī širā al-raqīq wa-taqlīb al-‘abīd*. El Cairo: Nawādir al-Majṭūṭāt, 1954. Vol 4, 333-389.
- Ibn Ḥayyān. Joaquín Vallvé ed. *Ben Haián de Córdoba (m.469 H./1076 J.C.) 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: Real Academia de la Historia, 1999. Edición facsímil de un manuscrito árabe de la Real Academia de la Historia (Legado Emilio García Gómez)
- . Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente trad. esp. *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.
- Ibn Ḥazm. ‘Abd al-Salām Hārūn ed. *Ġamharat ansāb al-‘arab*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1962.
- Al-Saqāṭī. Ḥasan al-Zayn ed. *Fī Ādāb al-ḥisba*. Beirut: Dār al-Fikr, 1987.
- . Pedro Chalmeta & Federico Corriente trad. esp. *El buen gobierno del zoco*. Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2014.
- Yāqūt al-Rūmī. *Mu‘gam al-buldān*. Beirut: Dār Ṣādir, 1977. 5 vols.

### Bibliografía

- Ávila, M<sup>a</sup> Luisa. “Mujeres sabias en al-Andalus.” En M<sup>a</sup> Jesús Viguera ed. *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales, Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria. I al-Andalus*. Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, 1989. 139-184.
- Bosch Vilá, Jacinto. *Los Almorávides*. Estudio de E. Molina López. Granada: Archivum, 1995.
- Burke, Peter. *Hibridismo cultural*. Estudio preliminar de M<sup>a</sup> José del Río. Madrid: Akal, 2010.
- Coello, Pilar. “Las actividades de las esclavas según Ibn Buṭlān (S.XI) y al-Saqāṭī de Málaga (ss. XII-XIII).” En M<sup>a</sup> Jesús Viguera ed. *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales, Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria. I al-Andalus*. Madrid/Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid / Editoriales Andaluzas Unidas, 1989. 201-210.
- Corriente, Federico. “Le berbère en al-Andalus” *Études et documents berbères* 15-16, (1998): 269-275.
- Eickelman, Dale F. “Ethnicity.” En Natana J. Delong-Bas ed. *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*. New York: Oxford University Press, 2013. Vol. 1, 272-274
- Dandaš, ‘Ismat. “Adwār siyāsiyya li-l-nisā’ fī dawlat al murābiṭīn.” En *Actas del II Congreso Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas*. Madrid: AECI, 1992. 49-65.
- Felipe, Helena de. *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, Madrid: CSIC, 1997.
- . “«Camelleros saharianos». La caracterización de los almorávides en las fuentes árabes.” En María Marcos Cobaleda dir. *Al-Murābiṭūn (Los Almorávides): un*

- imperio islámico occidental. Estudios en memoria del Profesor Henri Terrasse.* Granada: Patronato de la Alhambra y Generalife, 2018. 64-80.
- . "Del grupo al individuo: el relato biográfico de los Banū Birzāl." En curso de publicación.
- . "Sabias y guerreras. Mujeres bereberes en al-Andalus." *Revista Andalucía en la historia.* Dossier dedicado a *Las mujeres de al-Andalus.* Bárbara Boloix coord. En curso de publicación.
- Fierro, M<sup>a</sup> Isabel. "Tres familias andalusíes de época omeya apodadas Banū Ziyād." En M. Marín & J. Zanón eds. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* V. Madrid: CSIC, 1992. 85-141.
- . "Tḳfāt al-Barbariyya y el destino de los Omeyas en al-Andalus." *Al-Qanṭara* XXII 2 (2001): 345-348.
- Forneas, José M. "Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávide y almohade: elegías de tema femenino." En M. Jesús Viguera ed. *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales, Actas de las V Jornadas de investigación interdisciplinaria. I al-Andalus.* Madrid-Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, 1989. 77-103.
- Frobenius, Leo. *Contes Kabyles recueillis par Leo Frobenius*, traduction des textes allemands par Mokran Fetta ; préface de C. Lacoste Dujardin. Aix-en-Provence: Edisud, 1998. 4 vols.
- Garulo, Teresa. *Dîwân de las poetisas de al-Andalus.* Madrid: Hiperión, 1986.
- Guichard, Pierre. *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente.* Barcelona: Barral, 1976.
- Hachid, Malika. *Les Premiers Berbères. Entre Méditerranée, Tassili et Nil.* Aix-en-Provence: Ina-Yas / Edisud, 2000.
- Hannoum, Abdelmajid. *Colonial Histories, Post-Colonial memories. The legend of the Kahina a North African Heroine.* Portsmouth: 2001.
- Harvey, L.P. "Nugeymath Turquia: Primera Crónica General, Chapter 956." *Journal of Semitic Studies* 13 (1968): 232-241.
- Lacoste-Dujardin, Camile. "Mujeres beréberes: del rigor patriarcal a la innovación." En Vicente Moga Romero & Rachid Ahmed Raha eds. *Mujer Tamazight y fronteras culturales. Estudios acerca del status de la mujer bereber y de sus condicionamientos culturales.* Melilla: Servicio de Publicaciones de Melilla, 1998. 29-41.
- De la Puente, Cristina. "Mano de obra esclava en al-Andalus." *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III. Historia Medieval* 23 (2010): 135-147.
- Jiménez Estacio, M<sup>a</sup> del Mar, "Las mujeres bereberes de al-Andalus." En *II Congreso Virtual de Historia de las mujeres. (15-31 de octubre de 2010).* [Enlace](#) en línea [Consultado: 21 de junio de 2020.]
- Lévi-Provençal, Évariste. "España Musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 J. C.)." En R. Menéndez Pidal dir. *Historia de España. La España Musulmana (711-1031). La Conquista, el Emirato y el Califato.* Madrid: Espasa Calpe, 1967. Tomo IV. 3<sup>a</sup> ed.
- Lourie, Elena. "Black Women Warriors in the Muslim Army Besieging Valencia and the Cid's Victory: A Problem of Interpretation" *Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion* 55 (2000): 181-209.
- Marín, Manuela. "Baḳī b. Majlad y la introducción del estudio del ḥadīṭ en Al-Andalus" *Al-Qanṭara* 1 (1980): 165-208.
- . *Mujeres en al-Ándalus.* Madrid: CSIC, 2000. Col. *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XI.

- . "The Princess and the Palace. On Hawwa' bint Tashufin and Other Women from the Almoravid Royal Family." En Michelle M. Hamilton & Néria Silleras-Fernández eds. *In and Of the Mediterranean Medieval and Early Modern Iberian Studies*. Nashville: Vanderbilt University Press. *Hispanic Issues*, vol. 41, 2015. 29-48.
- Martínez Enamorado, Virgilio. "Les Saddîna d'al-Andalus." En Brahim Akdim, Grigori Lazarev & Virgilio Martínez Enamorado coords. *Le pays des Saddîna: Une étude géographique, historique et archéologique des sites de Saddîna, villes médiévales du Maroc et d'al-Andalus*. Fez: Ministère de la Culture, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine / Université Sidi Mohamed Ben Abdallah, 2014. 159-164.
- Martínez-Gros, Gabriel. "Femmes et pouvoir dans les mémoires d'Abd Allâh b. Zîrî." En Yves-René Fonquerne & Alfonso Esteban coords. *La condición de la mujer en la Edad Media: Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (5 al 7 de noviembre de 1984)*. Madrid: Casa de Velázquez / Editorial de la Universidad Complutense, 1986. 371-378.
- Panadero Delgado, Carmen. "Ŷamîla, la indomable Beréber." [Enlace](#) en línea [Comprobado: 19 de junio de 2020.]
- Prosopografía de los ulemas de al-Andalus*. Disponible en el [enlace](#) en línea [Comprobado: 19 de junio de 2020.]
- Ramírez del Río, José. "Un paradigma guerrero femenino en el islam: las combatientes jāriyîes." En Fátima Roldán Castro ed. *La mujer musulmana en la historia*. Huelva: Universidad de Huelva, 2007. 141-160.
- Romero, A., J. E. Buikstra, M. P. de Miguel Ibáñez, K. J. Knudson, E. A. Prevedorou, M. Díaz & J. Zorita de Juan. "Mutilación dentaria en la necrópolis islámica de Plaza del Castillo (siglo VIII d.C.) de Pamplona (Navarra)" *Revista española de antropología física* 29 (2009): 1-14.
- Rouighi, Ramzi. "The Berbers of the Arabs" *Studia Islamica* 1 (2011): 67-101.
- Rubiera Mata, M<sup>a</sup> Jesús. *Poesía femenina hispano-árabe*. Madrid: Castalia / Instituto de la Mujer, 1989.
- Sarr, Bilal. *La Granada Zirí(1013-1090)*. Granada: Alhulia, 2011.
- . "'Abd Allâh b. Buluqqîn, semblanza y fin del último sultán Zirí a través de la *Ihâta* de Ibn al-Jaṭîb. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam* 62 (2013): 177-179.
- . "*Et cependant les Berbères existent.*" *El poblamiento beréber en la frontera superior andalusí [siglos VIII-XII]*. Granada: Alhulia, 2014.
- Viguera, M<sup>a</sup> Jesús. "Reflejos cronísticos de mujeres magrebíes y andalusíes." *Anaquel de Estudios Árabes* 12 (2001): 829-841.
- . "Una andalusí en Galicia y sus cuatro «transgresiones.» En F. Toro Ceballos & José Rodríguez Molina eds. *Estudios de Frontera 8. Mujeres y fronteras. Homenaje a Cristina Segura a mujer musulmana en la historia*. Jaén: Diputación de Jaén, 2010. 497-516.