

IBN ARABÍ Y EL MANCEBO DE ARÉVALO: sus perspectivas en torno a la mujer sabia

CAROLA M. NARVÁEZ-ROSARIO
Universidad Interamericana de Puerto Rico

Recepción: 3 de septiembre de 2023 / Aceptación: 10 de noviembre de 2023

Resumen: El presente artículo hace un recorrido del siglo XII al siglo XVI para contrastar la perspectiva de Ibn Arabí y el Mancebo de Arévalo en torno a la mujer sabia en Al Ándalus. En el caso de Ibn Arabí (siglo XII) se analiza sus expresiones sobre Shams Umm al-Fuqarâ y Mûnah Fâtima bint b. al-Muthannâ en su libro titulado *Los sufíes de Andalucía*. Mientras, que en el caso del Mancebo de Arévalo (Siglo XVI) se analizan sus expresiones sobre la Mora de Úbeda y Nozaita Kalderán en su libro titulado *Tafsira*. Ambos casos son diferentes miradas en torno a la mujer sabia que evidencian la labor de estas mujeres en determinadas épocas en Al Ándalus.

Palabras clave: Ibn Arabí, Mancebo de Arévalo, Al Ándalus, mujeres sabias.

Abstract: This article makes a journey from the twelfth to the sixteenth century to contrast the perspective of Ibn Arabí and the Mancebo de Arévalo around the wise woman in Al Ándalus. In the case of Ibn Arabí (Twelfth century) his expressions of Shams Umm al-Fuqarâ and Mûnah Fâtima bint b. al-Muthannâ are analyzed in his book titled *Los sufíes de Andalucía*. Meanwhile, in the case of the Mancebo de Arévalo (Sixteenth century) his expressions on the Mora de Úbeda and Nozaita Kalderán are analyzed in his book titled *Tafsira*. Both cases provide different views around the wise woman that show the work of these women at certain times in Al Ándalus.

Keywords: Ibn Arabí, Mancebo de Arévalo, Al Ándalus, wise woman.

«En una ocasión preguntaron a uno de los maestros sufíes por el número de *abdal* («sustitutos», una de las clases de «amigos de Dios») que había en el mundo. Él contestó: «En total cuarenta». «¿Por qué no dijiste cuarenta hombres?», volvieron a preguntarle. «Porque entre ellos también hay mujeres», respondió. La anécdota pone de manifiesto que las mujeres pueden ser sufíes igual que los hombres».

(Tamayo, 2010: 241).

1. Introducción

A través de la historia hemos visto las dificultades que ha pasado la mujer para ser escuchada y valorada en la sociedad. Por mucho tiempo las mujeres fueron determinadas por:

[...] sus funciones, sus relaciones familiares, y su único camino fuera de esta reclusión familiar se abre fuera del mundo y aparece en sus relaciones con su Creador y su Adorado... Aquí también se encuentran muchas reglas y restricciones que la impulsan a llevar su relación con Dios de forma apartada, lejos de las muchedumbres y las sociedades (Hakim, 2001: 188).

Esa experiencia espiritual abre un espacio de profundización que a la luz de nuestro estudio nos invita a identificar lo que es la sabiduría que gozan estas mujeres. El presente trabajo se propone estudiar cuatro casos particulares de mujeres que son reconocidas por su sabiduría en materia espiritual o coránica en Andalucía. Por el entorno religioso que rodea a estas mujeres es necesario comprender lo que es el concepto del sufismo, debido a que este nos remite a lo que es la mística. El sufismo según Gramlich:

Se ocupa de Dios. No del Dios admitido de oídas, aprendido de la religión, investigado por las ciencias según sus actos, propiedades y su esencia, sino del Dios experimentado, místicamente contemplado que hace desaparecer todo lo demás, que desborda la conciencia; el Dios que convierte al místico en místico al dársele a conocer en su realidad (Gramlich, 2004: 10).

Como podemos notar el sufismo tiene un detalle muy particular que es la experiencia del encuentro y la contemplación. Según Tamayo:

Los sufíes no están adscritos a un credo dogmático, ni a lugares de culto. Carecen de ciudades sagradas. No viven en instituciones monásticas, ni tienen organización religiosa. Dos son los principios que guían su vida religiosa y su reflexión teológica. El primero, «quien no prueba, no sabe». No existe conocimiento sin experiencia; el conocimiento nace y se nutre de ésta... El segundo principio del sufismo es «quien no ama, no sabe». No hay conocimiento sin amor. «Mi religión es el amor», afirma el sufí Ibn al-Arabí. El conocimiento nace y se fortalece con el amor. El amor lleva al éxtasis. Su ética es similar a la de los místicos cristianos: vivir en el mundo, pero desasidos de él; estar en el mundo, pero sin sentirse atados a las ambiciones mundanas y estar liberados de toda codicia. Los sufíes son ecuménicos y están abiertos a otras experiencias y manifestaciones religiosas, a las que reconocen el mismo valor que a su propia religión. Buscan liberarse de todo lo que les aleja de Dios, de lo que no es Dios, y optan por la pobreza, tanto material como espiritual, como virtud que sintetiza el resto de las virtudes (Tamayo, 2010: 241).

Estos detalles que nos brinda Tamayo resultan importantes en nuestro estudio debido a que estaremos observando la perspectiva del místico sufí Ibn Arabí. Nuestro objetivo va centrado en exponer y contrastar cuatro ejemplos de mujeres sabias en Al Ándalus. Las dos primeras mujeres que veremos aparecen en el escrito del místico murciano Ibn Arabí titulado: *Los Sufíes de Andalucía*. Estas son las místicas sufíes Shams y Fátima, dos mujeres influyentes en su conocimiento de lo espiritual. Mientras, que los otros dos ejemplos aparecen en el escrito del Mancebo de Arévalo, llamado *Tafsira*, este es un tratado o comentario que recoge las vivencias de la comunidad morisca que estaba siendo despojada de sus raíces y a través de la *Tafsira* comienza a conservarse esa historia.

Adelantándose por siglos al periodismo moderno, el joven peregrina por toda España con el fin de adoctrinarse y «entrevistar» a los sobrevivientes de la caída de Granada. La información que recopila es de una enorme importancia pues nos permite acceder por primera vez al testimonio directo de las víctimas del 1492 y de las minorías clandestinas moriscas y judías de la España del XVI (Narváez, 2019: 74).

En el caso del Mancebo de Arévalo se menciona a dos mujeres que a nuestro juicio son reconocidas como sabias en materia religiosa, ellas son la Mora de Úbeda y Nozaita Kalderán:

La primera, que había rubricado los libros de los reyes de Granada, y que sobrevivió la caída de la ciudad, era una anciana muy respetada en la comunidad. El escritor abulense asegura que por su dicho se había «gobernado» toda Granada antes de la derrota del reino nazarí. La segunda, Nozeita, además

de partera, era, posiblemente, astróloga, o, al menos, versada en la ciencia de los astros ya que alude a su constelación planetaria (López-Baralt, 2009: 141).

Es por esto que analizaremos algunos fragmentos que mencionan a estas mujeres con el propósito de ver sus ejecutorias y las maneras como eran vistas en sus respectivas comunidades, para luego establecer las similitudes y diferencias entre ellas. Es por tal razón que el presente trabajo estará dividido en dos partes, la primera analizará a las mujeres sufíes desde la óptica y vivencia del místico murciano Ibn Arabí y la segunda analizará a las sabias y maestras desde la óptica y vivencia del Mancebo de Arévalo. Al finalizar el trabajo veremos los hallazgos entre las similitudes y diferencias en la conclusión. Cabe señalar que este estudio nos lleva a transitar por dos épocas en particular que van desde el siglo XII hasta el siglo XVI.

2. Ibn Arabí

Ibn Arabí (1165-1240) es reconocido como un gran místico sufí que desarrolló varios escritos en los que aborda sus experiencias espirituales. Entre estos escritos se encuentra su obra titulada: *Los Sufíes de Andalucía*. Esta obra en particular es la que estaremos reseñando en el presente trabajo, ya que, a través de este, podemos estudiar la vida y enseñanzas de varios maestros sufíes de la España Musulmana y del Magreb del siglo XII y XIII. Entre esos maestros sufíes se encuentran dos mujeres que instruyeron a Ibn Arabí, estas mujeres son Shams y Fátima. Al estudiar el breve relato de estas dos mujeres, expondremos las causas de admiración que presenta Ibn Arabí las cuales están enraizadas en el conocimiento de la revelación. Según Hakim:

La manera en la que Ibn Arabí ve a la mujer se puede dividir en dos temas particulares desde la individualidad hasta lo colectivo. El primer tema está enfocado en la mujer como individuo, que tiene identidad propia y en segundo lugar, la mujer como el otro en términos de su relación con los demás (Hakim, 2001: 187).

Esta propuesta de Hakim nos parece interesante ya que con lo antes mencionado sobre la situación de la mujer podemos notar como este místico murciano tiende su mirada hacia estas mujeres, para destacar sus habilidades en la materia religiosa. Igualmente, según Fernando Mora:

Las mujeres son, en suma, el soporte teofánico por excelencia. Es fácil suponer que, si Ibn Arabi está hablando desde el punto de vista de un varón, lo contrario —es decir, la contemplación de Dios sirviéndose de un soporte masculino— también debe ser igualmente aceptable. La única diferencia es

que él concibe, al igual que muchos otros sufíes, a la mujer como creada y creadora, una ventaja que no poseen los varones (Mora, 2011: 306).

A continuación, analizaremos algunos detalles que menciona Ibn Arabí de estas dos mujeres sufíes.

2.1. *Shams Umm al-Fuqarâ*

Esta mujer vivía en Marchena de Olivares. Según cuenta Ibn Arabí cuando la conoció ya tenía ochenta años. Al inicio del escrito vemos que Ibn Arabí hace una comparativa de Shams con los hombres espirituales, estableciendo que esta mujer tiene una espiritualidad tan arraigada que logra el dominio de su alma, cosa que él nunca había visto si quiera en un hombre. Esta admiración resulta muy importante ya que el término alma se refiere al interior humano por lo que expresa que esta mujer tiene un dominio total y pleno de sí misma. Veamos el texto:

Entre los hombres espirituales, nunca he conocido a nadie que tuviera semejante dominio de su alma. Sus prácticas y sus revelaciones eran realmente notables. Tenía un corazón fuerte y puro, una energía espiritual noble y una gran discriminación. Ocultaba su estado espiritual, pero sucedió que me confió en secreto un aspecto, pues a veces tenía revelaciones respecto a mí y sentí mucha alegría (Ibn Arabí, 2007: 197).

Entendemos que la revelación toma un espacio muy importante, ya que vemos que Ibn Arabí indica que esta mujer tiene unas revelaciones muy notables. Nos llama mucho la atención que él se refiere a que esta mujer ocultaba su espiritualidad, pero tuvo que comentarle de revelaciones que tenía en torno a él. Por lo que pareciera que al hacerlo partícipe de esas revelaciones es que él se da cuenta de la espiritualidad de ella. Asimismo, él recibe algunas revelaciones que le indican que esta sabiduría espiritual era incuestionable, es por esto que Ibn Arabí menciona que:

Tenía una *barakah* inmensa y manifiesta. Una vez tuve una revelación (*kashf*) que me demostró que ella tenía un dominio incuestionable en este campo. Estaba bajo el dominio del temor (*Khawf*) y de la alegría (*fidâ*); la obtención simultánea de estas dos estaciones espirituales es para nosotros algo sorprendente, casi imposible de imaginar (Ibn Arabí, 2007: 197).

El término de *barakah* se refiere a la gracia espiritual, por lo que este místico murciano nos hace énfasis sobre este dominio incuestionable que tiene Shams. También, vemos otros conceptos como lo son el temor y la alegría manifestados como un balance que tiene esta mujer en su dominio total y pleno. Según Ibn Arabí esta unión de estos dos conceptos son estaciones espirituales sorprendentes. También,

Shams tenía el poder de comunicarse de una manera extraordinaria, pues cuenta Ibn Arabí que en una ocasión la visitó con al-Mawrûri y explica que esta:

De repente, volvió la cabeza y gritó lo más fuerte que pudo: «¡Alí, vuelve y coge el pañuelo!». Cuando le preguntamos a quien se dirigía, nos explicó que Alí venía a visitarla y que se había detenido para comer al borde del río. Cuando se había levantado para reemprender el camino, se había olvidado del pañuelo. Por eso le había llamado; el volvió sobre sus pasos y lo recogió (Ibn Arabí, 2007: 198).

Luego de este suceso a la hora siguiente se apareció Alí y le confirmó lo que había pasado y que había escuchado la voz de Shams que le llamaba. Por lo que Ibn Arabí expresa que: «ella tenía el poder de expresar los pensamientos de los demás. Sus revelaciones eran ciertas y yo [Ibn Arabí] vi realizar muchas maravillas» (Ibn Arabí, 2007: 198). Como podemos ver esta mujer es una mística y sus talentos y dones quedan resaltados por Ibn Arabí con una gran admiración.

2.2. *Mûnah Fâtima bint b. al-Muthannâ*

Esta mujer vivía en Sevilla. La admiración de Ibn Arabí por esta mujer es tan grande que dice: «Serví como discípulo a un gran adorador de Alá, un gnóstico, una dama de Sevilla llamada Fâtima bint Ibn al-Muthannâ. La serví durante varios años cuando ya ella tenía más de noventa y cinco. Tocaba el tambor y se complacía mucho en ello» (Ibn Arabí, 2007: 8). «Cuando Ibn Arabí dice “yo serví”, significa que cogió a la persona servida como *sheikh*, un guía y un maestro espiritual» (Hakim, *Ibn 'Arabî's Twofold Perception of Woman as Human Being and Cosmic Principle*). Como vemos este realza en gran manera a esta mujer y se siente discípulo de ella. También, se menciona la forma como esta mujer se expresaba hacia él, debido a que con frecuencia le decía: «Yo soy tu madre espiritual y la LUZ de tu madre terrestre» (Ibn Arabí, 2007: 16). Este reconocimiento como madre espiritual es muy importante ya que demuestra que estamos ante una sabia. Por otro lado, nos llama la atención que Ibn Arabí relata que en un momento en particular su madre visita a Fâtima y reconociendo que ella es luz como mencionamos anteriormente, la saluda y le dice: «Hola, luz, este es mi hijo y es tu padre. Considéralo como tu padre, no como tu hijo, obedécele y no te separes nunca de él» (Ibn Arabí, 2007: 8). Esto se muestra como una confirmación del gran maestro sufi que sería Ibn Arabí, por lo que merecía tal reconocimiento. Cabe destacar que este místico murciano se educó con esta mujer sabia. Sobre esto Asín Palacios menciona que:

A Fâtima especialmente, la acompañó durante dos años seguidos, en calidad de discípulo y criado, conviviendo con ella honestísimamente en una choza de cañas que el mismo construyó a las afueras de Sevilla, para

habituar a la vida eremítica y experimentar de cerca los maravillosos fenómenos telepáticos que Fátima realizaba y las apariciones de los genios que se presentaban a su evocación, bajo apariencias corpóreas o sin ellas (Asín Palacios, 1981: 52).

El mismo Ibn Arabí comenta que: «ella se alimentaba de los restos de los alimentos que la gente dejaba a la puerta de sus casas» (Ibn Arabí, 2007: 199). Este detalle de la alimentación nos demuestra la carencia de esta mujer en la ancianidad, pero, igualmente, es una clara expresión de fe, pues según Ibn Arabí ella:

Se había casado con un hombre íntegro a quien Alá había afligido con la lepra. Ella le sirvió con alegría durante veinticuatro años, y luego el murió. Cuando tenía hambre y no encontraba ni restos ni limosnas en su camino, se sentía contenta y daba gracias a Alá por su favor, puesto que El la sometía a las pruebas que inflige a los profetas y santos. En ese momento decía «Oh, Señor, ¿Cómo puedo merecer el alto rango de que tú te comportes conmigo como lo haces con Tus predilectos?» (Ibn Arabí, 2007: 202).

Por lo tanto, aquí queda explicado que tal carencia era una prueba de fe. Lo cual muestra la intensidad de la espiritualidad vivida por esta sufi. Igualmente, Ibn Arabí hace mención del aspecto de esta mujer pues indica que: «Estaba confusa ante Alá. Al verla podría decirse que era una retrasada, a lo que ella habría respondido: “El retrasado es el que no conoce a su señor”. Era una misericordia para los mundos» (Ibn Arabí, 2007: 200). Esta confusión que se ve en esta mujer denota ser parte de un encuentro místico que ella tiene, pues vemos la pequeñez e insignificancia de ella ante tal magnitud divina.

3. El Mancebo de Arévalo

La *Tafsira* del Mancebo de Arévalo (xv-xvi), es un texto compilado durante la primera mitad del siglo xvi.

Nacido en Arévalo, recorrió muchos lugares de España —seguramente era arriero o trajinante— y en Zaragoza, en el año 1534, le encargaron que escribiera un libro sobre la religión musulmana, porque los moriscos aragoneses estaban perdiendo las nociones elementales sobre su práctica, ocho años después de su conversión forzosa, encargo que el Mancebo aceptó a cambio de una ayuda económica, ya que quería marcharse de España y hacer la peregrinación a La Meca (Real Academia de la Historia en línea, *Biografía de Mancebo de Arévalo*).

Según María Teresa Narváez:

Lo que resulta novedoso en este códice es que el Mancebo intercala en su doctrina una serie de pasajes anecdóticos y autobiográficos. Sus extensos viajes por la Península en busca del saber y sus «entrevistas» con otros moriscos e incluso con cristianos y algún cripto judío resultan de enorme interés documental y hasta literario pues nuestro autor posee auténtica «voluntad de estilo» por usar aquí la frase de Juan Marichal (Narváez, 1987: 502).

Mancebo menciona a dos mujeres que demuestran conocimiento de la revelación. Estas son la partera Nozaita Kalderán, quien «su prestigio como sabia musulmana entre la comunidad morisca se pone de relieve en varios pasajes de la obra del Mancebo» (Narváez, 2003: 62) y la Mora de Úbeda. Según Mancebo, «esta Mora había sido muy influyente en tiempo de los reyes nazaríes y gozaba de un enorme prestigio entre la comunidad de comentadores del Corán. Tras señalar que no conocía las letras, advierte sin embargo que argumentaba con gran sentido» (Narváez, 2003: 53). Ambas mujeres comentaban sobre el Corán por lo que demuestran su conocimiento de lo sagrado, pero a diferencia de Fátima y Shams estas no son consideradas sufíes. Por lo tanto, en nuestro estudio de la *Tafsira* nos referiremos a estas mujeres como sabias y maestras. A continuación, identificaremos esos atributos que expresa Mancebo de Arévalo sobre estas mujeres que las hacen ser reconocidas como mujeres sabias.

3.1. *Nuzzayta Kalderán*

Nuzzayta Kalderán es reconocida como maga y partera. «Su prestigio como sabia musulmana entre la comunidad morisca se pone de relieve en varios pasajes de la obra del Mancebo» (Narváez, 2003: 62). El texto que estaremos analizando de la *Tafsira* se titula «Parátika ente el Manssebo I Nuzzayta Kalderán». En este fragmento nos encontramos con una disertación sobre lo que son los lenguajes del Corán. Nos parece interesante que lo que antecede a este fragmento se titula, «Inbokassiyón de ‘Īsā’», el cual se refiere a una invocación de Jesús. Recordemos que Jesús es reconocido como profeta en el islam. «La emotiva invocación se sostiene en dos planos: la alabanza a Dios que hace Jesús y la aflicción que siente al comprobar que su predicación no ha sido debidamente interpretada por las gentes» (Narváez, 1976: 114). Una vez culmina esta invocación comienza el encuentro del Mancebo con Nuzzayta, en el cual inicialmente vemos una molestia de parte de ella ante la acusación que le hace el Mancebo sobre que no tiene vía de salvación. Veamos el texto.

Y –ella me atankó kon palabras ebidenteš / i me điyššo: Hicho, yya me aš almmusido doš / bezeš, a la tersera no šeremoš amigoš. Yyate / điyšše hasta dónde señalaba mi koštelazziyyón. / Y yo me e achenado de mi nattuwr al donde šoy ođi- / ada de loš miyyoš i pašo, la fe se gana komo / Allāh me ayuwde por tiyyerraš eštarañas. // I por kašoš šoy kondolida i por ka- / šoš

šoy akorde i konfyyo en Allāh / ke šeré debaššo de šuw tiribuwnisiyya (Narváez, 2003: 276).

Como podemos notar, esta es la segunda vez que el Mancebo le hace una acusación como tal, pues ella le dice que, a la tercera vez, dejará de ser su amiga. El comentario del Mancebo según María Teresa Narváez:

Resulta hasta ingenuo cuando nos confiesa su indiscreción al revelar que se atrevió a amonestar a Nozaita hasta lograr enfadarla, acusándola de no llevar vía de salvación. Suponemos que alude a las practicas mágicas o exorcistas que esta realizaba (y que ya sabemos que el Mancebo condena). También confiesa con cierta candidez cómo le cambió el tema de conversación para «apaciguarla» (Narváez, 2003: 64).

Nos parece interesante que el Mancebo le cambia la conversación hacia los lenguajes del Corán como esa manera de apaciguarla. Una vez nos adentramos al texto, vemos la disertación de Nuzzayṭa sobre los lenguajes del Corán, los cuales explica de la siguiente manera:

Nuweštoro onrrado Alqur'ān / tiyene tereš lenwaššēš. Uno literal, de / hermoso dezzir, para loš ñudriyenteš / akelloš ke an de apalazzar kon dīchoš karizzi-/yyošoš šubenidoš para taleš (entendimi-) //entendimiyentoš i porke ay ñudridos de / tan poka rrasón kea n menešter el mismo len- / wwache akarisiyyado porkel mmundo tiyyene muchoš / atolladeroš y- ešte dezzir llano de nuweštoro on/rrado Alqu'rān no lo wušan loš naḥūēš. / El šegundo lenwwuache eš dokkuw-mental, de donde še šaka garande šeguridad / i še anpilíyyan loš korassoneš i šengolfa / la Kereesiyya i keda todo palasiyente kuw- / anto la peřona dešea como la tiyerra kuwando / la engolfa el awwa de las nuwbeš y- este de- / zzir dokkuwmentošo otoña el šer nattuwrāl / como loš frutoš natuwraleš ke loš dīriba el tepalado (*sic*) otoño hašta šuw madduwreš, ke / yya no abrán rretornada kuruwda y-anši los / engolfados en el awwa de nuweštoro onrrado Alqu'rān / no abrán kuruwdešša porke loš otoña / i garaba la šuštansiyya del on-rrado Alqur'ān (Narváez, 2003: 276).

Como vemos, estos dos primeros lenguajes se identifican como literal y documental. El primero pareciera ser algo superficial en el cual todavía no se ve una mayor profundidad. Mientras que en el segundo lenguaje se va adquiriendo una seguridad pues se va ampliando el corazón para recibir la creencia. Nos parece un tono poético la forma como expresa que la persona queda todo lleno y complaciente de la misma manera que la tierra se llena del agua de las nubes. Luego se presenta el tercer lenguaje del Corán como algo trascendente. Veamos el texto.

El tersero lenwwuache de nuweštoro / onrrado Alqur'ān eš transendiante. Šuw dezzir eš para loš naħūeš i para todoš loš ke / an levantado entendimiyento de nattuwwralessa / porke ay baroneš tan inšigneš ke a- / balanssan una dišiyenda ke paresse ke lan / eštuwdiyyado la mayyor parte de šuw vida (Narváez, 2003: 277).

Este tercer lenguaje es para los comentaristas del Corán y para los que han llegado a un alto entendimiento. Una vez queda esto explicado la sabia se adentra en tres departencias del Corán las cuales podemos resumir en: Las grandezas que hizo Allah, la ley canónica del islam y la narración de las historias de los profetas de donde se obtiene una enseñanza. Estas tres departencias con su particular cantidad de tres nos recuerda lo que es la *Shari'ah*, la *Tariqah* y la *Haqiqah*, que son un resumen de las normas islámicas divididos en tres partes. Aunque sabemos que no podemos aludir que se refiere a esto en particular, nos atrae la atención el orden o etapas que esto lleva de la misma manera que esta sabia intenta organizar las departencias. Veamos el comentario de Murtada en torno a este sistema de pensamiento de los doctores de la ley en cuanto al islam para comprender los conceptos antes mencionados.

Los místicos creen que el interior de la *Shari'ah* es un camino, al cual llaman *Tariqah* (vía espiritual), proponiendo que al final de éste se encuentra la realidad (*Haqiqah*), es decir la Unicidad, tal cual lo indicamos anteriormente, que el místico consigue al despojarse de su ego, a través de la auto aniquilación. Es por esto que el místico cree en tres cosas: ley (*Shari'ah*), vía espiritual (*Tariqah*) y realidad (*Haqiqah*). Cree que la ley es un medio para llegar a la vía espiritual y ésta un medio para llegar a la realidad (Murtada, 2010: 22).

Según Murtada, los doctores de la ley creen que en el cuerpo de la ley se encuentran unos beneficios ocultos que son considerados como el camino. Mientras, que los místicos creen en una serie de etapas y estaciones que conduce al hombre al encuentro con la realidad y cercanía a lo divino. Por lo tanto, estas tres partes antes mencionadas adquieren importancia en el misticismo islámico y les añaden a ellas unos grados y dimensiones más allá de la razón. Ciertamente, entendiendo que Nozaita Kalderán no es sufí, podemos identificar esto como un interés a lo religioso.

3.2. *Mora de Wúbeda*

La Mora de Wúbeda es una mujer anciana que visita el Mancebo, esta es considerada como una mujer influyente en materia coránica. Según María Teresa Narváez:

Las disertaciones que el morisco pone en boca de la anciana mujer... no dan pie para suponer que esta experimentara estados místicos o que su discurso estuviese orientado hacia estos temas. Sus palabras encierran una doctrina islámica de carácter general y tradicional y no representa esoterismo alguno (Narváez, 1996: 170).

En los últimos textos de la *Tafsira* nos encontramos con el capítulo titulado: «Kapítulo ke tarata de la bida de la Mora de Wúbeda» en este se brindan unos detalles muy importantes para conocer a esta sabia mujer. Cabe señalar que hay varios fragmentos de la *Tafsira* en la que se menciona a la Mora de Úbeda en el estilo de la cadena de testimonios mejor conocida *sisilat* en la que en medio del texto se intercala algún comentario de esta mujer. Por el momento nos remitiremos al capítulo que nos introduce a este personaje y comienza de la siguiente manera:

La Mora de Wúbeda que tanto nombaramoš en-ešte taf- / ssir, i tan imentada en- el- Andaluzzíyya y- en todaš / laš otraš parteš bibíyya en Granada chunto / a la Puwerta Elbira. Y yo la bišité díyya del nasimiyyento / de nuweštoro alnnabí Muḥammad š'm; y-era mmuy biyecha, / no konosíyya laš letraš sino ke arguwmen- /taba kon tanto tino i šentido ke no še puwede / kontar de kómo daba tan garandeš birinkoš / šobre nuweštoro onrado Al- qur'ān ke aunque / deštinaše šuw garande ansiyyanidad yyo no lo pođíyya / šube-lar porkera garande šuw poemansa (Narváez, 2003: 398).

El Mancebo hace mención de que esta mujer no conocía las letras y que argumentaba con cierta gracia el Corán. Esto es muy importante porque nos indica que ciertamente es sabia en materia coránica. También, se muestra cierta admiración por esta mujer en su expresión y como vemos la necesidad de hacer mención del profeta. Según el Mancebo esta mujer era muy particular pues indica que:

No bi šuw iwwal no e oído a nadi ke ubiyeše bišto tan dešemeŷada mucher; I no đigo nada de šuw eštarañessa šino ke šuw menike (sic) šubbíyya más ke mi neqišqo. Iba beštida de šarga I kon al-pargataš dešparto. Teníyya šuw đišpensa mmuy šegurada, no teníyya erederoš ke todoš akabaron kuwando la konkišta de Garanada (Narváez, 2003: 399).

En este fragmento vemos la forma de vestir que utilizaba la Mora de Úbeda que era con sarga y alpargatas. Asimismo, Mancebo menciona que el meñique de la mora era mayor que su dedo corazón. Sobre este detalle no hemos hallado algún significado en torno a la materia coránica, por lo que entendemos que puede que sea es una manera de expresar que ella era mayor en comparación con él pues, la forma de expresarse el Mancebo parece ser muy joven. También, llama nuestra atención que indica que ella tiene su dispensa muy asegurada, mas no tiene herederos. Esta indica que le ha dado un tercio a una sobrina hija de su hermana y

menciona que había gobernado Granada por lo que es conocida por muchas naciones. Por otro lado, vemos la labor de esta mujer en torno a los comentaristas del Corán, pues ella rubricaba los libros de los reyes de Granada. Veamos el texto donde nos menciona esto.

Ešta mmora rruwbirikaba todoš loš alkitābes de loš / rreyeš de Garanada i loš nahūeš le daban šalba / loš díyyaš de laš Paškkuwaš yy- otroš díyyas/ šeñaladoš. I lo ke máš la engarandesíyya era la / garande afisiyyón ke a todoš moštaraba y- ešto / no debíyya šer manatíyyo nattuwrál šino porobiden- / siyya đibina. Yya no dayyuwnaba Rramađām no hazíyya i komo el tiyenpo iba tan de / kaída šobre loš mmusliymeš, ešta mora še retaraššo a la šonbara de šuw meskindad llorando / la Kaída de los mmusliymeš (Narváez, 2003: 400).

Como vemos se utilizan unos conceptos muy religiosos como lo es la providencia divina, pero a la misma vez nos deja saber que ya no ayunaba como si la causa de esto fuera su tristeza. Pues este fragmento nos muestra la tristeza que experimentaba esta comunidad morisca, que estaba perdiendo sus creencias, cultura y con ello su identidad. Sobre esto López-Baralt indica que:

No siempre los moriscos se muestran tan afirmativos e ingenuamente optimistas al explorar sus propias emociones como pueblo en descomposición. La nota predominante de los manuscritos en este sentido es la angustia y el pesimismo. El mundo hispanoárabe se desvanece y la comunidad clandestina y perseguida lo sabe. Los «cronistas» moros insisten una y otra vez en esta dolorosa «radiografía» espiritual, desdiciendo como era de esperar, la descripción de la naturaleza y geografía exterior que obsede con tanta razón a los exploradores del Nuevo Mundo (López-Baralt, 1985: 136).

Entendemos que es muy importante destacar que esta comunidad tenía la necesidad de mantener su identidad y una forma para lograr esto es lo que hace el Mancebo de Arévalo, al recoger todos estos testimonios de esta comunidad. Como bien indica López-Baralt esto es una radiografía dolorosa de su espiritualidad.

4. Conclusión

Luego de haber visto algunos fragmentos de lo acontecido con estas mujeres sabias nos ha parecido interesante que todas coinciden en la mayoría de edad. Este detalle es muy importante ya que Manuela Marín nos aclara en su obra *Mujeres en Al Ándalus* que las mujeres jóvenes no podían acercarse a los hombres con excepción de las ancianas. La razón de esto es debido a que:

Tras la menopausia las mujeres dejaban de pertenecer al mundo sexuado de los adultos, en cierto modo se despojaban del potencial de peligro y amenaza para el orden social que suponía la sexualidad femenina. Las ancianas que aparecen en los textos andalusíes atraviesan, por consiguiente, las barreras de segregación por género y circulan libremente por las calles o se sitúan en espacios de contactos con otros hombres (Marín, 2000: 169).

Igualmente, es importante destacar el desamparo que viven estas mujeres. Pues, hemos visto a la luz del texto que Fátima demuestra una pobreza extrema de la cual ella se alegra, pues siente en esto la cercanía de Allah. Mientras, que Shams se muestra con un dominio de su alma, y basándonos en su edad y lo que expresa Ibn Arabí, esta mujer también vivía en una soledad que acrecentaba su espiritualidad. Cabe señalar que, en el sufismo «la práctica ascética consistía básicamente en silencio, reclusión, ayuno y la invocación continua de uno de los nombres divinos (*zkr*)» (Nurbakhsh, 1999: 14). Evidentemente, estas dos mujeres son sabias y maestras.

Por otro lado, en la *Tafsira* nos encontramos con Nozaita Calderán que se encuentra lejos de sus tierras, y la Mora de Úbeda, quien vive en soledad ante la pérdida de su familia. Por lo que a través de esta experiencia de soledad pareciera que ambas buscan ese encuentro divino. Pero, el caso de estas dos mujeres es diferente al de Shams y Fátima. Sin duda alguna,

[...] el Mancebo de Arévalo da claro testimonio de su rendida admiración por la sabiduría intelectual de las hembras criptomusulmanas de su comunidad, en particular, la Mora de Úbeda y Nozaita Calderan. Ambas eran comentaristas del Corán, y el joven abulense admite que se dejó aleccionar por ambas nada menos que en materia coránica (López-Baralt, 2009: 141).

Esto nos muestra la gran admiración que les tiene a estas mujeres por su sabiduría. Cabe señalar que, según María Teresa Narváez:

Sólo unos pocos autores moriscos revelan haber conocido siquiera vagamente la tradición sufi. El Mancebo de Arévalo fue uno de ellos. Pero su exposición resulta más esotérica que mística y aun así prevalece un modesto manejo del saber iniciático, ajeno por completo a las equivalencias secretas sufíes que tan bien parecían conocer san Juan y santa Teresa (Narváez, 1996: 180).

Ciertamente, no podemos decir que la Mora de Úbeda y Nozaita Calderán fueran sufíes, pues esto es un nivel que nos lleva a la mística y al momento la documentación presentada no nos permite afirmarlo. Es por esta razón que, valoramos en todo caso la sabiduría de estas mujeres en la materia coránica en tiempos en los que la comunidad morisca lucha por mantener su identidad. Pues su aparición en varios fragmentos de la *Tafsira* viene a tratar de mantener viva su identidad. Hoy

luego de muchos años de estos manuscritos nos parece que la labor de estas mujeres fue de gran importancia para la historia de Al-Ándalus.

Finalmente, hemos constatado que estas mujeres desde sus diversas instancias y realidades asumieron una labor encomiable. El hecho de haber compartido sus conocimientos y experiencias ha sido la causa de que hoy podamos escribir y estudiar a estas mujeres. Igualmente, hemos identificado que la perspectiva de Ibn Arabí y del Mancebo de Arévalo representa esa admiración por sus conocimientos. Aunque son dos realidades diferentes las que nos encontramos en estas dos épocas queremos resaltar la valoración a la mujer, desde la experiencia religiosa que vivieron. Sin duda alguna el encuentro con Dios viene a convertirse en ese espacio que marca la sabiduría de estas mujeres, ya sea desde el misticismo —como es el caso de Shams y Fátima— o desde su conocimiento en materia coránica —como es el caso de Nozeita y la Mora de Úbeda—.

BIBLIOGRAFÍA

- ARABÍ, I. (2007): *Los sufíes de Andalucía*, Editorial Sirio, España.
- ASÍN PALACIOS, M. (1981): *El Islam Cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Hiperión, Madrid.
- BENEITO, P. (2001): *Mujeres de Luz: La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid.
- GRAMLICH, R. (2004): *La mística del islam*, Sal Terrae, Bilbao.
- HAKIM, S. (2001): «Santidad y feminidad en la vida y obra de Ibn 'Arabí», en P. Beneito, *Mujeres de Luz: La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, pp. 187-200.
- (s. f.): «Ibn 'Arabí's Twofold Perception of Woman as Human Being and Cosmic Principle», *The Muhyiddin Ibn'Arabi Society*. En línea: [Ibn Arabi Society](#) [consulta: 22 mayo 2016].
- LÓPEZ-BARALT, L. (1985): *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Hiperion, Madrid.
- (2009): *La literatura secreta de los últimos musulmanes de España*, Trotta, Madrid.
- MARÍN, M. (2000): *Mujeres en Al Ándalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.
- MORA, F. (2011): *Ibn Arabi: Vida y enseñanzas del gran místico andalusí*, Kairós, Barcelona.
- MURTADA MUTAHHARI, A. (2010): *Misticismo Islámico*, Serie de Estudios de los conocimientos Islámicos 8, Fundación Cultural Oriente, Irán.
- NARVÁEZ, M. T. (1976): «El Mancebo de Arévalo frente a Jesús y María: tradición y novedad», en A. Temimi (ed.), *La littérature aljamiado-morisque: hybridisme*

- lingüistique e univers discursif*, Centre de Recherche en Bibliothéconomie et Sciences del'Information, Túnez, pp. 109-115.
- (1987): «Nozaita Kalderán, partera y experta en el Corán», *La Torre*, I, 3-4, julio-diciembre, pp. 501-517.
- (1996): «¿Qué sabían los moriscos sobre misticismo y temas esotéricos?», en L. López-Baralt y L. Piera (eds.), *El sol a medianoche: La experiencia mística. Tradición y actualidad*, Trotta, Madrid, pp. 163-180.
- (2003): *Mancebo de Arévalo: Tratado. [Tafsira]*, Trotta, Madrid.
- (2019): «La luz, el castillo y el sueño en la espiritualidad de los textos aljamiados», *Teoliteraria*, 9, 17, pp. 70-99.
- NURBAKHS, J. (1999): *Mujeres sufíes*, Ediciones Nur, España.
- PÉREZ DE TUDELA, M. I. (2015): «La Historiografía reciente acerca de las mujeres andaluses. Itinerario y balance», *Revista de Historiografía*, 22, 1, pp. 129-146.
- REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (s. f.): «Mancebo de Arévalo». En línea: [Diccionario Biográfico Español](#) [consulta: 10 junio 2022].
- TAMAYO, J. J. (2010): *Islam, cultura, religión y política*, Trotta, Madrid.