

**LA COSTUMBRE DEL *WA'D* A TRAVÉS DE LOS
RELATOS DE DOS SEGUIDORES DEL PROFETA
MUḤAMMAD***

**The custom of *wa'd* as seen through the stories of two followers of the
Prophet Muḥammad**

Mika PARASKEVA

mikaparaskeva@hotmail.com

Investigadora independiente (Rodas, Grecia)

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo analizar, comparar y traducir narraciones referidas a Qays b. 'Āṣim y Ṣa'sa'a b. Nājiya, dos nobles de la última etapa de la *yāhiliyya* que tuvieron cierta implicación en la costumbre del *wa'd*, lo que comúnmente se conoce como la práctica preislámica de enterrar vivas a las niñas recién nacidas. Qays se retrata como un hombre que se vio obligado a cometer el *wa'd* en cierto período de su vida para salvaguardar su honor. En las antípodas está Ṣa'sa'a, el salvador de las *maw'ūdāt*, las niñas destinadas a someterse a esa práctica. Para lograr los objetivos planteados, se ha realizado un recorrido exhaustivo por las fuentes más relevantes, de las cuales se han extraído todas las narraciones afines. Estas han sido analizadas, traducidas y clasificadas según su contenido. Los resultados de esta labor, en su conjunto, contribuyen a un mayor conocimiento de la costumbre del *wa'd* y arrojan luz sobre aquellos mecanismos que se utilizan en las fuentes para convertir los actos de Qays b. 'Āṣim y Ṣa'sa'a b. Nājiya en representaciones simbólicas del mal y del bien en el contexto de la época preislámica.

Abstract: The aim of the present article is to analyze, compare and translate accounts referring to Qays b. 'Āṣim and Ṣa'sa'a b. Nājiya, two noblemen of the last stage of the *jāhiliyya* who were involved in the custom of *wa'd*, the alleged pre-Islamic practice of burying female infants alive at birth. Qays is depicted as a man who finds himself obliged to commit *wa'd* in a certain period of his life in order to safeguard his honour. In the opposite position is Ṣa'sa'a, who becomes the saviour of the *maw'ūdāt*, baby girls on the verge of being buried alive. To achieve the proposed objectives, pertinent sources have been thoroughly examined and relevant excerpts extracted. These texts have been analysed, translated, and classified according to their content. Taken together, the results of this study contribute to a deeper understanding of the custom of *wa'd* and they shed light on the mechanisms used by the sources to turn the acts of Qays b. 'Āṣim and Ṣa'sa'a b.

* En el presente artículo quedan reflejados los resultados de un proyecto de investigación postdoctoral financiado por la fundación alemana Gerda Henkel en el período comprendido entre el 1 de junio y el 30 de noviembre de 2018 (título original: "The Stories of Ṣa'sa'a b. Nājiya and Qays b. 'Āṣim: Constructions of the Good and the Evil Through the Custom of *Wa'd*"). La realización del estudio en cuestión tuvo lugar en la Universidad de Hamburgo, bajo el gran paraguas del proyecto ERC COBHUNI (Contemporary Bioethics and the History of the Unborn in Islam), dirigido por el Prof. Dr. Thomas Eich, a quien debo mi más profundo agradecimiento, por su constante amabilidad y por su generosidad a la hora de compartir su tiempo y sabiduría con los investigadores que acoge en sus proyectos. Mi más sincero agradecimiento también para la Fundación Gerda Henkel y para todas las personas que trabajan en ella atendiendo amablemente a los becarios.

Nājiya into symbolic representations of good and evil in the context of the pre-Islamic period.

Palabras clave: *Wa'd. Maw'ūda*. Femicidio infantil. Ṣa'ṣa'a b. Nājiya. Qays b. 'Āṣim.

Key words: *Wa'd. Maw'ūda*. Female infanticide. Ṣa'ṣa'a b. Nājiya. Qays b. 'Āṣim.

Recibido: 31/05/2020 **Aceptado:** 10/07/2020

1. INTRODUCCIÓN

El estudio de las historias de Qays b. 'Āṣim y Ṣa'ṣa'a b. Nājiya relacionadas con la costumbre del *wa'd* resulta provechoso desde dos puntos de vista diferentes: desde una perspectiva de índole teórica, enfocada en los mecanismos ideológicos que las diferentes culturas utilizan para construir su identidad colectiva; y desde una perspectiva más pragmática, centrada en la costumbre del *wa'd* en sí y regida por un interés de indagar en detalle toda la información que sobre ella nos brindan las fuentes. En el primer caso, el presente estudio pretende abordar las historias de Qays y Ṣa'ṣa'a de la manera más completa posible, mientras que, en el segundo, el contenido de estas páginas no representa más que una parte de lo que sería en su totalidad un estudio integral sobre la costumbre del *wa'd*.

En términos simbólicos, las historias de Qays b. 'Āṣim y Ṣa'ṣa'a b. Nājiya crean un marcado contraste entre el mal y el bien, por este orden de aparición histórica. Ambos hombres vivieron a caballo entre la última etapa de la *yāhiliyya* y los primeros años del islam. A pesar de que fueran coetáneos, la antítesis formada por las actitudes de uno y otro, respecto a la práctica del *wa'd*, sirve de soporte a una construcción ideológica según la cual la *yāhiliyya* se percibe como una época azotada por la amoralidad, mientras que la génesis del islam es vista como una fuente de soluciones para los males sufridos por el ser humano en todas las épocas que precedieron a su aparición.

El término *wa'd* —o *wa'd al-banāt*— hace referencia a la costumbre preislámica de enterrar vivas a las niñas recién nacidas. La palabra *wa'd* procede de la raíz *w-'-d* y está asociada al verbo *wa'ada*, cuya acepción principal es “enterrar viva a una hija”. Según ciertos diccionarios, el verbo *wa'ada* también significa “hacer pesado” o “cargar con peso”, por lo que la acepción relacionada con la costumbre del *wa'd* se puede atribuir al peso de la tierra con la que se cubría el cuerpo de las niñas¹. En cuanto a los términos referentes a las niñas que sufrían esa muerte violenta, el más conocido es *maw'ūda* (pl. *maw'ūdāt*), participio pasi-

1. Ibn 'Abbād. *Al-Muḥīṭ*, vol. IX, p. 395; Ibn Fāris. *Maqāyīs*, vol. VI, p. 78. En las notas a pie de página donde se citan varias fuentes, estas aparecen por orden cronológico, considerando la fecha de muerte de sus autores, la cual, a su vez, se menciona en las referencias bibliográficas al final del artículo. En todos los casos, la fecha en cuestión es la indicada por la *Enciclopedia del Islam*. Lo mismo se aplica a todas las fechas de muerte que se mencionan a lo largo de todo el artículo. La única excepción sería el caso de Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī. Sobre él, véase Paraskeva. *Entre la música*, p. 42.

vo del verbo *wa'ada*. Habría que señalar que el uso del término en las fuentes se aplica no sólo a las niñas que llegaron a ser enterradas vivas sino también a las que iban a sufrir ese mismo destino pero que finalmente se salvaron. El sinónimo por excelencia del término *maw'ūda* —utilizado en varias fuentes y declarado como tal por los lexicógrafos— es *wa'id*².

Según los resultados de la presente investigación, tenemos noticias sobre la costumbre del *wa'd* sólo a través de las fuentes islámicas. A la falta de fuentes documentales no islámicas se suma también la falta de pruebas arqueológicas tangibles hasta la fecha. Las fuentes islámicas en las cuales se menciona el *wa'd* son de diversa índole: poesía de los primeros años del islam, obras exegéticas y antológicas, diccionarios semasiológicos y biográficos, hadices y, también, *El Corán*. En este tipo de fuentes, salvando *El Corán*, se sitúan también las narraciones que atañen a Qays b. 'Āṣim y Ṣa'ṣa'a b. Nāyīya.

Es de observar que en las obras históricas apenas hay alusiones al *wa'd*, hecho que llama considerablemente la atención, puesto que en la cultura islámica todo lo referido a esta costumbre se suele percibir como un hecho histórico incuestionable. Parte de esa legitimidad histórica se debe, seguramente, al hecho de que la palabra *maw'ūda* está recogida en *El Corán*, en la sura LXXXI: {Cuando se pregunte a la niña enterrada viva / qué crimen cometió para que la mataran (*Wa-īḍā l-maw'ūda su'ilat / bi-ayyi ḍanb qutilat*)}³. Las aleyas pertenecen a un pasaje de carácter apocalíptico, donde se enumeran varios elementos de los que habrían de marcar el día del juicio. Aparte de esta referencia a la *maw'ūda*, la niña enterrada viva, en *El Corán* el fenómeno del feminicidio infantil se menciona también en la sura XVI: {Cuando se le anuncia a uno de ellos una niña, se queda hosco y se angustia. / Esquiva a la gente por vergüenza de lo que se le ha anunciado, preguntándose si lo conservará, para deshonra suya, o lo esconderá bajo tierra... ¡Qué mal juzgan!}⁴.

Asimismo, el infanticidio, en general, sin distinción de género, también se menciona en varias aleyas del libro sagrado del islam⁵. Entre ellas, la más significativa respecto al tema del presente estudio es la que apunta a la pobreza como posible motivo de infanticidio, puesto que en las fuentes dicho motivo se menciona también en las noticias estrictamente dedicadas al *wa'd*: {¡No matéis a vues-

2. Las cuestiones técnicas y semasiológicas relacionadas con la raíz *wa'ada* y sus derivados se analizan de manera exhaustiva en otro estudio de la autora titulado "Scrutinizing the constructions of *wa'd* through major lexicographical sources", actualmente en proceso de publicación.

3. *El Corán*, 81:8-9.

4. *El Corán*, 16:58-59.

5. *El Corán*, 6:137, 140, 151; 17:31; 60:12. Menos las aleyas 81:8-9, el resto de las citas coránicas relacionadas con el infanticidio han sido localizadas a través de: Giladi. "Some observations", pp. 186-188.

tros hijos por miedo de empobreceros! Somos Nosotros Quienes les proveemos, y a vosotros también. Matarles es un gran pecado}⁶. Si las alusiones que encontramos en *El Corán* han de creerse como una evidencia histórica, habría que pensar que el *wa'd*, en el caso de que existiera, no sería el único tipo de infanticidio que había en la época preislámica ni en cuanto a la manera de provocar la muerte ni en cuanto al género de los niños afectados.

Por lo que respecta a los motivos asociados a la propia costumbre del *wa'd*, los que se señalan en las fuentes son el miedo a la pobreza —hecho que también se confirma a través de la aleya que se acaba de citar— y el miedo al deshonor. Todo ello se debía a que las niñas, por un lado, no generaban riqueza y, por otro, estaban siempre sujetas al peligro potencial de ser capturadas por los hombres de otras tribus, lo que significaba la humillación de su propio entorno familiar y tribal.

A pesar del interés que suscitan estos temas en la actualidad, sobre todo en el campo de los estudios de género, la erudición apenas se ha ocupado, de manera sistemática, de la costumbre del *wa'd*. Aunque esta se menciona, con mucha frecuencia, en estudios de temática diversa (historia de la Arabia preislámica, historia del islam, legislación familiar, obras varias dentro de los estudios de género, etc.)⁷, las referencias afines son siempre breves y ninguna trasciende la imagen tópica y superficial de la costumbre⁸. Entre los estudios escritos en lenguas occidentales, la única excepción, hasta la fecha, constituye el artículo de Avner Giladi sobre el infanticidio en la sociedad del islam medieval. Sin embargo, debido a que este trabajo es de una extensión reducida y, además, en su mayor parte, trata un tema mucho más amplio, sus escasas páginas poco pueden ofrecer sobre un terreno tan poco estudiado como el tema del *wa'd*. En términos generales, Giladi sigue la visión de las fuentes islámicas sobre la antítesis ética entre la *yāhiliyya* y el islam, pero considerando seriamente la posibilidad de que el infanticidio no llegara a desaparecer en la era islámica⁹.

En lengua árabe, contamos con una monografía dedicada al *wa'd*, la cual constituye una fuente de información considerable para iniciarse en el tema. El autor de esta obra, Ibn Tunbāk, pone en tela de juicio la creencia de que el *wa'd* fuera una práctica ejercida a gran escala en la Arabia preislámica y de que afecta-

6. *El Corán*, 17:31.

7. A modo indicativo, véase Saunders. *A history*, p. 4; Goodman. *Islamic humanism*, p. 33; Omran. *Family planning*, pp. 86-87; al-Haddād. *Muslim women*, pp. 33-87; al-Samman. *Anxiety*, pp. 49-51; Beauvoir. *The second sex*, pp. 117-118; Ahmed. “Women”, p. 666.

8. Lo mismo se aplica al artículo de la *Enciclopedia del islam* sobre el *wa'd*. Véase Leemhuis. “Wa'd al-banāt”.

9. Giladi. “Some observations”.

ra sólo al género femenino. En cuanto a esta última cuestión, el autor culpa a los exegetas por un supuesto malentendido lingüístico que, a su vez, generó un malentendido cultural. Según su teoría, la función de la palabra *maw'ūda* en *El Corán* no es la de un participio sustantivado que denota literalmente a la niña enterrada viva, sino la de un adjetivo que corresponde a la palabra *nafs* (alma), considerando así, de manera arbitraria, una elipsis sintáctica en la aleya correspondiente (puesto que la palabra *nafs* no figura en el texto). Su tesis implica, por lo tanto, que el término *maw'ūda* se refiere a las almas de los niños y las niñas en general, con independencia de género, significando “el alma enterrada viva”. La monografía de Ibn Tunbāk es de un gran valor antológico, pero, en cierto modo, no llega a alcanzar el rigor y la profundidad de un análisis puramente académico¹⁰.

Con el presente estudio se pretende cubrir parte del vacío que actualmente existe en la investigación sobre el tema del *wa'd*. El resultado final se expone en este artículo en cuatro grandes bloques: el primero consiste en la presente introducción; el segundo está dedicado a Qays b. 'Āṣim; el tercero, a Ṣa'ṣa'a b. Nāyīya; y el cuarto y último consta de una comparación entre las respectivas historias de los dos hombres, dentro de la cual se insertan las conclusiones pertinentes.

2. QAYS B. 'ĀṢIM

2.1. Qays b. 'Āṣim: el retrato de un hombre de pro¹¹

Ante la sorpresa de quien se acerca a la figura de Qays b. 'Āṣim a raíz de la costumbre del *wa'd*, este seguidor del Profeta Muḥammad se retrata en las fuentes como un hombre de sentimientos nobles, así como de destrezas políticas y sociales dignas de cundir como ejemplo a lo largo de toda la historia del islam. La mayoría de ellas está recogida de manera concisa en la introducción del capítulo que Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī le dedica en el *Kitāb al-agānī*:

Este es Qays b. 'Āṣim b. Sinān b. Jālid b. Mīnqar b. 'Ubayd b. Muqā'is —el nombre completo de este último era Muqā'is al-Hārīṭ b. 'Amr b. Ka'b b. Sa'b b. Zayd Manā b. Tamīm—. Su *kunya* era Abū 'Alī¹² y su madre se llamaba Umm Aṣ'ar bint Jalīfa b. Ŷarwal b. Mīnqar. Qays b. Āṣim era poeta, jinete, héroe y hombre magnánimo. Realí-

10. Ibn Tunbāk. *Al-Wa'd*. Véase también reseña del libro en: Paraskeva. Reseña de *al-Wa'd*. Parece que la obra de Ibn Tunbāk suscitó críticas en el mundo árabe, hasta el punto de que una de ellas llegara a publicarse en forma de libro. Véase al-Faṭḥī. *Al-Wa'd*.

11. La información referida a Qays b. 'Āṣim que aparece en el presente estudio está basada en una inmersión directa en las fuentes. Como otra lectura ilustrativa, se recomienda: Kister. “Qays b. 'Āṣim”.

12. Ibn al-Aḡr menciona tres *kunyāt* —Abū 'Alī, Abū Ṭalḥa y Abū Qabīṣa—, especificando que la primera era la más conocida entre ellas. Véase Ibn al-Aḡr. *Usd al-gāba*, p. 1021. Al-'Asqalānī recoge otra *kunya* más: Abū Hurāsa. Véase al-'Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. V, p. 368.

zó numerosas razias y triunfó en sus campañas militares. Vivió entre la *yāhiliyya* y el islam y ejerció su poder en ambas épocas. Fue uno de los que enterraban vivas a sus hijas recién nacidas (*aḥad man wa'ada banāti-hi*) en la *yāhiliyya*. Se convirtió al islam y lo honró. Fue a conocer al Profeta —Dios le bendiga y salve— y le sirvió como compañero durante toda su vida. Vivió más que él y siguió relatando varios hadices durante muchos años¹³.

En las fuentes se presta especial atención a su cualidad de *ḥalīm* (hombre magnánimo). Al-Aḥnaf b. Qays¹⁴ relató que jamás llegaría a saber lo que realmente es la magnanimidad (*ḥilm*)¹⁵ si no fuera por Qays b. 'Āṣim, apelando a un episodio trágico de la vida de este: Un sobrino suyo le mató a un hijo y, cuando la gente lo condujo maniatado ante él, Qays le reprobó como quien reprueba a un hijo suyo por un mal menor, con una fortaleza asombrosa. Finalmente, dejó que el asesino de su hijo se marchara sin recibir castigo alguno, pidiendo sólo que le pagaran a la madre del joven fallecido, según la costumbre de la época, el precio de la sangre de su hijo (*diya*)¹⁶.

Otro motivo de elogio referido a Qays constituye el hecho de que fuera uno de los primeros hombres —o, según algunas fuentes, incluso el primero— que dejó de tomar vino durante el último término de la *yāhiliyya*. Según revelan las noticias disponibles al respecto, su decisión no se debió a las prohibiciones del islam sino a su propio sentido de la dignidad, después de realizar actos indecentes estando embriagado¹⁷.

La lectura de las fuentes deja la impresión general de que Qays fue un hombre fiel al islam y al Profeta. En el *K. al-agānī* se relata que, cuando él se convirtió al islam, su mujer, ante las amenazas de su propia familia, se negó a seguir la nueva religión. Sin renunciar a sus respectivos credos, ambos prefirieron dar fin a ese desacuerdo separándose¹⁸. Lejos de esa imagen predominante, también contamos con una noticia según la cual Qays fue seguidor y *mu'addin* de Sa'yāḥ —una mu-

13. Al-İṣfahānī. *Kitāb al-agānī*, vol. XIV, p. 46. (En adelante: *K. al-agānī*.)

14. No se trata de ninguno de los hijos de Qays b. 'Āṣim, sino de Ṣajr b. Qays b. Mu'āwiya al-Tamīmī al-Sa'dī, de *kunya* Abū Baḥr, un noble de los Banū Tamīm. En la noticia que aquí se cita, este se identifica por una referencia a su *kunya*. Véase Pellat. “Al-Aḥnaf b. Qays”.

15. Sobre el concepto de *ḥilm*, la cualidad de la magnanimidad en las sociedades primitivas de los árabes, véase Pellat. “Ḥilm”; Heffer. “Ḥilm”. En *al-'Iqd al-farīd*, Ibn 'Abd Rabbihi dedica un capítulo a esta cualidad humana. Véase Ibn 'Abd Rabbihi. *Al-'Iqd*, vol. II, pp. 230-239.

16. Ibn 'Abd Rabbihi. *Al-'Iqd*, vol. II, pp. 230-231; al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 48-49; Ibn al-A'īr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. II, pp. 501-502; Ibn Kaṭīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 177. Sobre el concepto del “precio de sangre”, véase Tyan. “Diya”.

17. Ibn Ḥabīb. *Kitāb al-muḥabbar*, pp. 237-238 (en adelante *K. al-muḥabbar*); Ibn Durayd. *Al-İṣṭiqāq*, p. 251; Ibn 'Abd Rabbihi. *Al-'Iqd*, vol. VI, p. 352; al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 49, 54-55; Ibn al-A'īr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; Ibn Kaṭīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 176.

18. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 55-56.

jer considerada como falsa profetisa por los musulmanes— y, posteriormente, también de Musaylima, otro hombre autoproclamado profeta, con quien Saḡāḡ llegó a casarse¹⁹.

Qays participó en la delegación que los Banū Tamīm enviaron al Profeta Muḡammad²⁰. Detalles de sus conversaciones particulares con el Profeta están reflejadas en los hadices y otras fuentes. En varias de ellas se relata que, cuando Qays se hizo musulmán, el Profeta le mandó realizar una ablución con agua y *sidr*²¹. También se cuenta que Qays tuvo la ocasión de plantear al Profeta dudas sobre el uso idóneo del dinero²² y sobre los límites de la acumulación de bienes por una sola persona²³.

Respecto a sus actuaciones políticas, las narraciones se dividen en dos grandes bloques: En las referidas a su papel como recaudador de impuestos, por orden del Profeta Muḡammad, dentro de la recién creada comunidad de los creyentes del islam²⁴, y en aquellas que conciernen a su faceta de jefe de su tribu²⁵. Qays se retrata como un líder carismático, que brindaba a su pueblo más victorias que derrotas, en ocasiones actuando como un guerrero extremadamente feroz²⁶. En las fuentes hay dos frases lapidarias, que se repiten con mucha frecuencia, sobre su don de liderazgo. La primera se atribuye al mismo Profeta Muḡammad, que sobre

19. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 57. Véase también: Vacca. “Saḡjāḡ”; Montgomery Watt. “Musaylima”; Makin. *Representing the enemy*.

20. Ibn ‘Abd Rabbihi. *Al-‘Iqd*, vol. II, pp. 5-6; al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 56-57; Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. I, p. 183; Ibn Kaḡīr. *Al-Bidāya*, vol. VII, p. 235; al-‘Asqalānī. *Al-İṣāba*, vol. V, p. 369. Al-Şafadī relata que la delegación se realizó en el año 9 de la era islámica. Véase al-Şafadī. *Al-wāḡf*, vol. XXIV, p. 214.

21. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 58; Ibn al-Aḡīr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; al-‘Asqalānī. *Al-İṣāba*, vol. V, p. 368. Esta información forma también parte de un hadiz recogido en: Abū Dāwud. *Sunan*, vol. I, p. 266, hadiz 355 (*Kitāb al-ṭahāra*); al-Tirmiḡī. *Al-Ÿāmi‘ al-kabīr*, vol. I, pp. 595-596, hadiz 605 (*Abwāb al-safar*); al-Nasā‘ī. *Sunan*, p. 30, hadiz 188 (*Kitāb al-ṭahāra*). El término botánico *sidr* puede hacer referencia a distintas variedades de la familia de las ramnáceas, una de las cuales se utilizaba para perfumar el agua de las abluciones. Véase más en: Lane. *An Arabic-English lexicon*, vol. IV, p. 1331; Cortés. *Diccionario*, p. 500; Carabaza Bravo. “Algunos arabismos”, p. 42.

22. Ibn al-Aḡīr. *Uṣd al-gāba*, pp. 1021-1022; al-Mizzī. *Tahḡīb*, vol. XXIV, pp. 60-62.

23. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 50-51. En forma de hadiz, el diálogo aparece sólo en: al-Bujārī. *Al-Adab*, pp. 245-246, hadiz 953 (*Kitāb al-ḡarakāt*).

24. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 49-50.

25. Ibn ‘Abd Rabbihi. *Al-‘Iqd*, vol. III, pp. 166-168, 178-179, 202-206; al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 51-52; Ibn Kaḡīr. *Al-Bidāya*, vol. IX, p. 478.

26. Se relata que en alguna ocasión no dudó en hacer alarde de su superioridad bélica atravesando el ano de su enemigo con su espada. El hombre afectado fue al-Ḥārīṭ b. Şarīk, apodado al-Ḥawfāzān a raíz de este episodio (por el verbo *ḡafaza*, que significa “punzar”). Véase al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 51-52. Otro adversario suyo, al-Ahtam (el Desdentado), también debe su apodo a un episodio similar protagonizado por Qays, durante el cual este último le golpeó con su arco y le rompió los dientes. Véase Ibn Durayd. *Al-İṣṭiqāq*, p. 251; al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 52; Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. III, p. 12.

él dijo: “Este es el señor de las gentes del desierto (*hādā sayyid ahl al-wabar*)”²⁷. La segunda la pronunció el poeta al-Farazdaq durante una conversación que mantuvo con el califa Sulaymān b. ‘Abd al-Malik: Al comentar las cualidades por las que se conocían algunos de los nobles de su entorno, el poeta sentenció que Qays era “el jefe más distinguido entre los árabes (*aswad al-‘Arab*)”²⁸.

Respecto a los lugares donde Qays vivió, la única información explícita que se ha podido constatar es que, en algún momento de su vida, se instaló en Basora y que allí tenía una casa²⁹. Sobre ello, al-‘Asqalānī añade que Basora fue también el lugar donde Qays murió³⁰. En los últimos días de su vida, dio a sus hijos los siguientes consejos: Elegir siempre jefes entre los hombres de más edad de la tribu, no meterse en los asuntos ajenos, buscar el bienestar material y hacer buen uso de él³¹. Este último consejo se comenta también en otra noticia, la cual presenta un interés cultural todavía mayor. En ella se relata que Qays aconsejó a sus hijos que fueran cuidadosos con su riqueza, “algo que los árabes no suelen hacer por considerarlo feo”, una clara alusión a la generosidad hiperbólica de los árabes³². Según cierta narración, cuando Qays murió, tenía treinta y dos hijos varones³³.

Sus últimos deseos fueron que colocaran su tumba en algún lugar oculto, que los Bakr b. Wā’il³⁴ no conocieran —por la enemistad que tenía con ellos—³⁵, que le enterraran con la misma ropa que llevaba cuando rezaba e invocaba el nombre de Dios³⁶, y que sobre sus restos no se cantaran lamentos fúnebres, porque hasta el mismo Profeta había desaprobado esa práctica³⁷. Según Ibn Kaṭīr, Qays b.

27. Al-İşfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 49, 50-51; Ibn al-Aṭīr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. I, p. 183; al-Mizzī. *Tahqīb*, vol. XXIV, pp. 59, 61; al-‘Asqalānī. *Al-İşāba*, vol. V, p. 367. La frase aparece también en un hadiz recogido en: Al-Bujārī. *Al-Adab*, pp. 245-246, hadiz 953 (*Kitāb al-harakāt*). El término *ahl al-wabar*, de índole metonímica, hace referencia a los habitantes del desierto, debido al uso extendido del *wabar* (cuero de camello) entre ellos para la fabricación de sus tiendas. Véase Lane. *An Arabic-English lexicon*, vol. VIII, p. 2915.

28. Ibn ‘Abd Rabbihi. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 161, vol. III, p. 12.

29. Al-Mizzī. *Tahqīb*, vol. XXIV, p. 59.

30. Al-‘Asqalānī. *Al-İşāba*, vol. V, p. 368.

31. Al-Bujārī. *Al-Adab*, p. 99, hadiz 361 (*Kitāb al-akābir*); Ibn ‘Abd Rabbihi. *Al-‘Iqd*, vol. II, p. 242; al-İşfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 53; Ibn Kaṭīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 177; al-‘Asqalānī. *Al-İşāba*, vol. V, p. 368.

32. Al-İşfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 56. Ibn ‘Abd Rabbihi recoge una versión más breve, sin el comentario de interés cultural. Véase Ibn ‘Abd Rabbihi. *Al-‘Iqd*, vol. III, p. 145.

33. Ibn al-Aṭīr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; al-Mizzī. *Tahqīb*, vol. XXIV, p. 59; Ibn Kaṭīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 177; al-‘Asqalānī. *Al-İşāba*, vol. V, p. 368 (al-‘Asqalānī menciona treinta y tres hijos).

34. El nombre Bakr b. Wā’il hace referencia a un grupo de tribus del Centro, Este y Norte de la Península Arábiga. Véase más en: Caskel. “Bakr b. Wā’il”.

35. Al-İşfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 53.

36. Al-Mizzī. *Tahqīb*, vol. XXIV, pp. 60-62.

37. Ibn al-Aṭīr. *Uṣd al-gāba*, p. 1021; al-Mizzī. *Tahqīb*, vol. XXIV, pp. 60, 62; al-Şafadī. *Al-Wāfi*, vol. XXIV, p. 215; Ibn Kaṭīr. *Al-Bidāya*, vol. VIII, p. 157. Cantar lamentos fúnebres fue una de las tres prácticas de la *yāhiliyya* que el Profeta Muḥammad prohibió. Véase más en: Fahd. “Niyāḥa”; El-

‘Āṣim murió en el año 47/[667-668]³⁸, y según al-Ṣafadī, en el año 50/[670-671]³⁹. A su muerte, su figura fue marcada por este célebre verso: “La muerte de Qays no es la muerte de una sola persona sino la caída de un pueblo entero”⁴⁰.

2.2. Qays b. ‘Āṣim y la costumbre del wa’d

La implicación de Qays b. ‘Āṣim en la costumbre del wa’d queda reflejada en tan sólo cuatro noticias⁴¹: La primera está narrada en tercera persona y arroja luz al incidente que supuestamente le llevó a la decisión de enterrar vivas a todas sus hijas recién nacidas, mientras que las tres restantes consisten en sendas conversaciones que él compartió con el Profeta Muḥammad sobre la costumbre del wa’d⁴².

2.2.1. Qays b. ‘Āṣim y las incógnitas sobre la génesis de la costumbre del wa’d

En ciertas fuentes, la génesis de la costumbre del wa’d se atribuye a una experiencia particular de Qays b. ‘Āṣim. Según los datos obtenidos a través de la presente investigación, las primeras fuentes —por orden de aparición histórica— que recogen esta información son *al-Kāmil fī l-luġa wa-l-adab* de al-Mubarrad (m. ca. 286/900) y el *K. al-agānī* de Abū l-Faraḡ al-Iṣfahānī (m. entre 356/967 y 362/973).

En *al-Kāmil* se relata que, en cierta ocasión, el rey de al-Ḥīra, al-Nu‘mān, realizó una incursión contra los Banū Tamīm, en respuesta al incumplimiento de las obligaciones tributarias de éstos hacia su reino. Durante dicha operación, fueron capturadas varias mujeres, entre ellas, una hija de Qays b. ‘Āṣim, hecho que condujo al siguiente desenlace:

La tribu [de los Tamīm] envió una delegación para pedir que les devolvieran a sus mujeres, a lo que al-Nu‘mān respondió: “Todas las mujeres que quieran volver con su fa-

Cheikh. “Mourning”. En los hadices, véase información relevante en: al-Nasā’ī. *Sunan*, p. 261, hadiz 1851 (*Kitāb al-ḡanā’iz*).

38. Ibn Kaḡīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 176.

39. Al-Ṣafadī. *Al-Wāfi*, vol. XXIV, pp. 214-215.

40. El verso es de autoría incierta. Véase Ibn ‘Abd Rabbīhī. *Al-‘Iqd*, vol. II, pp. 5-6 (aquí no hay mención alguna al nombre del poeta); al-Iṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 53 (aquí el verso se atribuye al poeta ‘Abda b. al-Ṭabīb), p. 59 (aquí, en cambio, se atribuye a Mirdās b. ‘Abda b. Munabbā); Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. I, p. 183 (aquí también se atribuye a ‘Abda b. al-Ṭabīb); al-Mizzī. *Tahḡīb*, vol. XXIV, p. 64 (aquí, erróneamente, ‘Abda b. al-Ṭabīb se menciona como ‘Abda b. al-Ṭayyib); al-Ṣafadī. *Al-Wāfi*, vol. XXIV, p. 215 (aquí, de nuevo, se atribuye a ‘Abda b. al-Ṭabīb); Ibn Kaḡīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, pp. 176-178 (Ibn Kaḡīr cita dos veces el verso sin mencionar a un poeta concreto); al-‘Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. V, p. 368 (aquí también se menciona erróneamente a ‘Abda b. al-Ṭayyib).

41. Entiéndase que también en sus distintas versiones. Aquí el número representa los tres argumentos básicos y no todas las variantes de éstos.

42. La primera se analizará en el apartado 2.2.1., y las tres restantes, en el apartado 2.2.2.

milia, serán devueltas. Pero si alguna prefiere quedarse con el hombre con el que aquí cohabita, es con este con quien va a permanecer”. Todas las mujeres pidieron volver con sus familias, salvo una hija de Qays b. ‘Āṣim, que prefirió quedarse con el hombre con quien allí vivía: ‘Amr b. al-Muṣamraḃ. Fue entonces cuando Qays juró que, a partir de ese momento, siempre que le naciera una hija, la mataría. Además, ese mismo hecho pudo luego servir también de excusa a la gente que practicaba el *wa’d* (*man wa’ada*), la cual solía decir: “Lo hemos hecho por nuestro honor”⁴³.

En la versión del *K. al-agānī*, si bien la esencia del argumento se mantiene idéntica, hay ciertos detalles que cambian la percepción de la costumbre en su dimensión histórica:

Qays empezó a practicar el *wa’d* con sus hijas a raíz de una incursión que al-Muṣamraḃ al-Yaṣkurī realizó —junto a su tribu, los Banū Yaṣkur— contra la tribu de Sa’d b. Zayd Manā, en la cual les arrebataron mujeres y animales. Entre las mujeres había una sobrina de Qays b. ‘Āṣim que se llamaba Ramīm⁴⁴ y era hija de Aḥmar b. Ÿanbal al-Sa’dī y de una hermana de Qays. Este fue a verlos y les pidió que se la entregaran a él o que la liberaran, pero se encontró con que ‘Amr al-Muṣamraḃ la había escogido para sí mismo. Qays le preguntó por ella y él le contestó: “Dejaré que decida ella por sí misma: Si elige irse contigo, te la puedes llevar”. Cuando le pidieron, pues, a ella elegir, prefirió quedarse con ‘Amr al-Muṣamraḃ. Qays se marchó y fue entonces cuando empezó a practicar el *wa’d* con las niñas, convirtiendo aquello en una costumbre que, en adelante, afectaría a todas sus hijas recién nacidas. Y los árabes siguieron su ejemplo: De ahí en adelante, todo hombre noble que tenía una niña, la enterraba viva (*kāna... ya’iduhā*) por miedo al deshonor⁴⁵.

Salvando las diferencias de importancia menor (que serían las referidas al contexto, como, por ejemplo, la falta de información sobre los motivos del enfrentamiento, etc.), los datos que más llaman la atención en la versión del *K. al-agānī* son los siguientes: 1. El agravio está asociado a una sobrina de Qays y no a su propia hija. 2. En el desenlace, se relata que la gente empezó a practicar el *wa’d* siguiendo su ejemplo —es decir, que se le atribuye la génesis de la costumbre—, mientras que en *al-Kāmil*, la narración deja al lector un margen para pen-

43. Al-Mubarrad. *Al-Kāmil*, vol. II, pp. 112-114. Esta versión se cita también en: Al-Ālūsī. *Bulūg*, vol. III, pp. 42-43. Y en la bibliografía se menciona en: Kister. “Al-Ḥīra”, pp. 162-163.

44. Curiosamente, en su artículo sobre al-Ḥīra (véase nota anterior), Kister vocaliza Rumayma. No he podido localizar ninguna edición del *K. al-agānī*, ni ninguna otra fuente en la que el nombre termine en *tā’ marbūṭa*.

45. Al-İṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 47 (en vol. XIV, p. 58, hay otra versión similar, también referida a su sobrina y no a su hija). Véase también al-Ṣafadī. *Al-Wāḃī*, vol. XXIV, p. 215.

sar que la costumbre ya existía y que la actitud de Qays fue simplemente utilizada por sus coetáneos para justificar sus propios actos.

La primera cuestión, la referida a la identidad de la mujer que rechazó a su familia, si bien constituye una diferencia digna de ser señalada, en absoluto llama la atención desde el punto de vista del orden ético. La razón es que cualquier agravio concerniente a las niñas o mujeres de las tribus preislámicas se percibía como un asunto colectivo y no como una cuestión personal: Qays podía haber adoptado la misma actitud por cualquier mujer de su tribu. En el diccionario biográfico de Ibn Jallikān (m. 681/1282), hay una frase que corrobora esa idea:

Este Qays es el primero que practicó el *wa'd* (*awwal man wa'ada l-banāt*) en la *yāhi-liyya*, por la ira y la repulsa que le provocaban los matrimonios [entre mujeres de su tribu y hombres ajenos a ella]. La gente también siguió esa costumbre de Qays hasta que llegó el islam y la abolió⁴⁶.

En el texto original, se utiliza sólo la palabra “matrimonio” (*nikāḥ*), sin que especifiquen las personas unidas por él, pero el contexto no nos deja lugar a dudas: Lo que irritaba a Qays no era la institución del matrimonio, sino los matrimonios surgidos a raíz de la captura de las mujeres de su tribu.

Volviendo a la cuestión de la génesis de la costumbre, habría que observar que los dos últimos textos coinciden en que esta se debe a Qays b. 'Āṣim. Sin embargo, como él era coetáneo del Profeta Muḥammad, desde el punto de vista pragmático parece poco posible que una costumbre propiamente dicha pudiera cundir como un fenómeno extendido dentro del breve período comprendido entre el momento en el que Qays practicó el *wa'd* por primera vez y la llegada del islam. Tomando en cuenta este dato, resulta más lógico suponer que, en el caso de que la práctica en cuestión existiera de verdad como tal, esta debió de aparecer antes de que Qays la ejerciera por primera vez. En su artículo sobre Qays b. 'Āṣim en la *Enciclopedia del islam*, Kister también interpreta de esta misma manera lo referido por las fuentes, hablando de reintroducción y no de génesis: “Su reintroducción (*re-introduction*) de la práctica de enterrar vivas a las niñas recién nacidas está asociada a la historia de una mujer de su familia que, cuando fue capturada en una *razia* contra su tribu, prefirió quedarse con su raptor y se negó a volver con su familia”⁴⁷.

46. Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. I, p. 184.

47. Kister. “Qays b. 'Āṣim”.

2.2.2. Conversaciones de Qays b. ‘Āṣim con el Profeta sobre la costumbre del *wa’d*

Los diálogos que Qays compartió con el Profeta sobre el *wa’d* nos dicen más sobre su perfil ético-psicológico y menos sobre la costumbre en sí como posible hecho histórico. Entre ellos, el más recurrente en las fuentes es el que —en su versión más completa— consiste en las siguientes partes: 1. Qays confiesa al Profeta que practicaba el *wa’d* en la *yāhiliyya*. 2. El Profeta le manda liberar a un esclavo por cada hija enterrada viva. 3. Qays responde que él sólo posee camellos. 4. El Profeta modifica sus palabras anteriores, mandándole que regale un animal por cada niña.

Las variantes de este breve relato aparecen, en su mayoría, en fuentes exegéticas. Según los datos de los que hoy en día disponemos sobre dichas fuentes, las versiones más tempranas son las de al-Ṭa‘labī (m. 427/1035) y al-Ṭabarī (m. 450/1058). Entre ellas, la más breve es la de al-Ṭabarī y es narrada por Qatāda b. al-Nu‘mān, compañero del Profeta Muḥammad:

Vino Qays b. ‘Āṣim al-Tamīmī a ver al Profeta —Dios le bendiga y salve—⁴⁸ y le dijo:

— He enterrado vivas (*wa’adtu*) a ocho hijas en la *yāhiliyya*.

— Libera a un esclavo (*badana*) por cada una de ellas —le contestó—⁴⁹.

La versión de al-Ṭa‘labī es narrada por ‘Umar b. al-Jaṭṭāb y está formada por aquellos componentes del diálogo que más se repiten en las fuentes, los cuales incluyen la sugerencia sobre los animales:

Vino Qays b. ‘Āṣim al-Tamīmī a ver al Profeta —Dios le bendiga y salve— y le dijo:

— Enviado de Dios, he enterrado vivas (*wa’adtu*) a ocho hijas en la *yāhiliyya*.

— Libera a un esclavo (*raqaba*) por cada una de ellas —le contestó—⁵⁰.

— Enviado de Dios, pero yo lo que poseo son camellos —dijo [Qays]—.

48. Para las fórmulas laudatorias utilizo las traducciones propuestas por Julio Cortés en su diccionario (lo mismo se aplica al resto del artículo). Véase Cortés. *Diccionario*, p. 637 (*Ṣallā...*); p. 733 (*‘Azza...*).

49. Al-Ṭabarī. *Ÿāmi‘ al-bayān*, vol. XXIV, p. 147. En el resto de las fuentes, la antonomasia *badana* (cuerpo) se utiliza en la frase referida a los animales. Como en la versión de al-Ṭabarī esta última se omite, entre una divergencia y otra, es obvio que estamos ante un caso de fallo de memoria por parte del narrador.

50. Llama la atención el uso del pronombre masculino *hum* en el original, a pesar de que la frase se refiere claramente a las niñas: “... por cada uno de ellos” (... *‘an kull wāḥida min-hum*).

— Regala, entonces, un animal (*badana*) por cada una de ellas —replicó [el Profeta]—⁵¹.

A diferencia de otras noticias, en el caso de este diálogo la existencia de distintas variantes no implica cambios en la esencia del texto. Esta última reside en el hecho de que el Profeta sugiere realizar actos de bondad como medio de absolución o redención, lejos de una actitud propicia al castigo.

La segunda conversación de Qays con el Profeta sobre el *wa'd* tiene menos visibilidad en las fuentes. Se trata de la historia de una hija de Qays a quien su mujer salvó cuando nació, pero que fue sacrificada más tarde, cuando él se enteró de su existencia:

Qays b. 'Āṣim visitó en una ocasión al Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— y allí uno de sus seguidores le preguntó sobre su costumbre de enterrar vivas a sus hijas recién nacidas (*al-maw'ūdāt allatī wa'da-hunna min banāti-hi*). Él admitió que ninguna de ellas se había salvado. Luego se acercó al Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— para hablar con él y le dijo:

— Temía a las habladurías y al deshonor que traen las hijas. Jamás he tenido una hija a la que no enterrara viva (*mā wulidat lī bint qaṭṭ illā wa'adtu-hā*), ni he sentido piedad por ninguna de ellas. Hubo una sola niña que se salvó, pues, cuando ella nació, yo estaba de viaje y su madre la llevó a vivir con sus tíos. Al regresar, le pregunté por el embarazo y me dijo que el niño había nacido muerto. Luego pasaron los años y la niña creció y alcanzó la pubertad. Un día que ella visitó a su madre en mi ausencia, entré en casa y la vi: Su madre le había trenzado el pelo, le había perfumado la cabeza con *jalūq*⁵² y la había acicalado. Le había puesto un collar de ónice y, justo sobre el cuello, una gargantilla hecha de huesos de dátiles⁵³. Al verla, pregunté: “¿Quién es esta muchacha? Me ha dejado maravillado con su belleza y su finura”. Su madre se puso a llorar y me dijo: “Es tu hija. Nació cuando te dije que había tenido un niño muerto. La había llevado a vivir con sus tíos y allí ha estado hasta hoy”. Cuando escuché aquello, la agarré y la separé de su madre. La llevé fuera y le cavé una tumba. Al meterla dentro, me dijo: “¿Qué me estás haciendo, padre?” Entonces empecé a echarle tierra encima, mientras ella me decía: “¿Me estás tapando con la tierra, padre? ¿Me estás dejando sola aquí y te vas sin mí?” Yo seguí echándole tierra hasta que llegó a taparse entera y se le quitó la voz. Nunca me he apiadado de las hijas que he enterrado [vivas] (*man wāraytu-hu*).

51. Al-Ta'labī. *Al-Kaṣf*, vol. X, p. 139. Esta versión, la que incluye la referencia a los animales, aparece también en: Al-Qurtubī. *Tafsīr*, vol. XXII, p. 103; Ibn Kaṭīr. *Tafsīr*, vol. VIII, p. 334; al-'Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. V, p. 368; al-Suyūṭī. *Al-Durr al-manṭūr*, vol. XV, p. 268.

52. El *jalūq* era una sustancia perfumada hecha con azafrán. Véase más en: Mesa Fernández. *El lenguaje*, pp. 393-396 (en pp. 394-395 se puede consultar otra traducción de este mismo relato).

53. Véase más sobre el uso de los huesos de dátil en objetos útiles y adornos en: Johnson. “Unusual date palm products”.

A ello replicó el Profeta —Dios le bendiga y salve— con lágrimas en los ojos:
— Esto es verdaderamente cruel. Mas habéis de saber que aquel que no muestra compasión, no recibe compasión⁵⁴.

Esta narración añade matices asombrosos al perfil ético de Qays b. ‘Āṣim. Si ya el hecho de dar deliberadamente la muerte a una hija resulta abominable de por sí, el que el filicida admita que ha cometido este acto varias veces, y siempre sin compasión, acentúa todavía más la gravedad de los hechos. La misma impresión sobre la falta de delicadeza por parte de Qays b. ‘Āṣim deja también la siguiente —y última— narración, en la cual él critica al Profeta Muḥammad por un gesto de ternura hacia su hija:

Entró en una ocasión Qays b. ‘Āṣim en casa del Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— y lo encontró oliendo a una hija suya, que estaba sentada en su regazo.
— ¿Quién es esa niña tan mimada? —le preguntó—.
— Es mi hija —replicó [el Profeta]—.
— Por Dios, que he tenido ochenta hijos y he enterrado vivas (*wa’adtu*) a ocho hijas pequeñas, y nunca he olido a ninguno de ellos, ni a las hembras ni a los varones —dijo Qays—.
El Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— le contestó:
— Dios te habrá quitado la piedad de tu corazón⁵⁵.

Las últimas noticias entran en conflicto con aquella otra imagen que dan las fuentes sobre Qays, la del hombre noble y magnánimo, capaz de perdonar hasta al asesino de su hijo, y, sin embargo, parece que no llegan a ensombrecer del todo su retrato general. Además, como estos gestos de violencia constituyen un anti-paradigma ético, aquí los desperfectos del carácter de Qays llegan a cobrar una función relativamente positiva, en el sentido de que contribuyen a que se logre de

54. Al-Isfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, pp. 46-47; al-Ṣafadī. *Al-Wāfi*, vol. XXIV, p. 215. El dicho “aquel que no muestra compasión no recibe compasión (*man lā yarḥamu lā yurḥamu*)” se menciona en varios hadices (no relacionados con Qays). Véase al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, pp. 1505-1506, hadiz 5997 (*Kitāb al-adab*), p. 1508, hadiz 6013 (*Kitāb al-adab*), p. 1821, hadiz 7376 (*Kitāb al-tawḥīd*); Muslim. *Ṣaḥīḥ*, p. 1095, hadiz 2318 (*Kitāb al-faḍā’il*); Abū Dāwūd. *Sunan*, vol. VII, p. 506, hadiz 5218 (*Kitāb al-adab*); al-Tirmidī. *Al-Īmī’ al-kabīr*, vol. III, p. 474, hadiz 1911 (*Kitāb al-birr wa-l-ṣīla*), vol. III, p. 481, hadiz 1922 (*Kitāb al-birr wa-l-ṣīla*), vol. IV, p. 189, hadiz 2381 (*Kitāb al-zuhd*).

55. Al-Isfahānī. *K. al-agānī*, vol. XIV, p. 47. La frase “... Dios te ha quitado la piedad de tu corazón (... *an yanzi’a Allāh al-raḥma min qalbi-ka*)” aparece en cierto hadiz como respuesta del Profeta a alguien que le critica por besar a sus hijos. Véase al-Bujārī. *Ṣaḥīḥ*, pp. 1505-1506, hadiz 5998 (*Kitāb al-adab*); Muslim. *Ṣaḥīḥ*, p. 1090, hadiz 2317 (*Kitāb al-faḍā’il*); Ibn Māyā. *Sunan*, p. 608, hadiz 3665 (*Kitāb al-adab*). Tanto estos hadices como la mayoría de los que contienen la frase “aquel que no muestra compasión...”, comentada en la nota anterior, forman parte del mismo debate sobre si es correcto besar a los hijos.

manera más gráfica el contraste deseado entre la crueldad de las formas de la *yāhiliyya* y la sensibilidad cultivada por el islam, esta última encarnada en la figura del Profeta Muḥammad.

3. *ŠA'ŠA'A B. NĀYIYA*

3.1. *Ša'sa'a b. Nāyīya: retrato general*

Si exceptuamos lo referido a la costumbre del *wa'd*, la información general que nos dan las fuentes sobre la vida de Ša'sa'a b. Nāyīya es notablemente escasa, centrándose principalmente en su origen genealógico y en los nombres de las personas a cuyo testimonio debemos lo poco que conocemos sobre él. Asimismo, habrá que destacar el hecho de que, en un gran número de narraciones, la figura de Ša'sa'a está, en cierto modo, subordinada al nombre de su nieto, el poeta al-Farazdaq (m. ca. 114/732)⁵⁶, puesto que este último constituye un personaje más célebre que él dentro de la historia de los primeros años del islam. Todos estos elementos quedan reflejados en el siguiente ejemplo textual:

Ša'sa'a b. Nāyīya b. 'Iqāl b. Muḥammad b. Sufyān b. Muḡāšī' b. Dārim b. Mālik b. Ḥanzala b. Mālik b. Zayd Manā b. Tamīm era abuelo del poeta al-Farazdaq, cuyo nombre [completo] era Hammām b. Gālib b. Ša'sa'a. Ša'sa'a era primo de al-Aqra' b. Hābis b. 'Iqāl. Sobre él tenemos los testimonios de su hijo 'Iqāl b. Ša'sa'a, de al-Tufayl b. 'Amr y de al-Ḥasan al-Bašrī. Este último relató que Ša'sa'a era tío de al-Farazdaq, pero la verdad es que era su abuelo. Ša'sa'a fue uno de los nobles de los Banū Tamīm y pertenecía a [la rama de] los Banū Muḡāšī'. En la *yāhiliyya* salvaba a las niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*)⁵⁷.

Lejos de estos motivos recurrentes, poco más se conoce sobre la vida de Ša'sa'a. Al-Ṭabarānī y al-'Asqalānī mencionan que vivió en Basora⁵⁸. Según al-Šafadī, él fue el primero entre los progenitores de al-Farazdaq que abrazó el islam, así como la primera persona que “dio la vida a las *maw'ūdāt*”. El mismo al-Šafadī relata que Ša'sa'a fue compañero del Profeta (*šahābī*)⁵⁹. A su vez, al-Mizzī y al-'Asqalānī también confirman su relación con el Profeta, utilizando ambos la expresión *la-hu šuḡba*⁶⁰. Según las fuentes de las que disponemos hoy en día, la mayoría de los diálogos que Ša'sa'a compartió con el Profeta versan sobre la cos-

56. Al Farazdaq escribió fundamentalmente poesía satírica y panegíricos. Véase Jayyusi. “Umayyad poetry”, pp. 401-405; Blachère. “al-Farazdaq”; Papoutsakis. “al-Farazdaq”.

57. Ibn al-Aṭīr. *Uṣd al-gāba*, p. 567.

58. Al-Ṭabarānī. *Al-Mu'jam al-kabīr*, vol. VIII, p. 91; al-'Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. III, p. 347.

59. Al-Šafadī. *Al-Wāfi*, vol. XVI, p. 179.

60. Al-Mizzī. *Tahḡīb*, vol. XIII, p. 175; al-'Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. III, p. 347. Sobre la expresión *la-hu šuḡba*, véase Lane. *An Arabic-English lexicon*, vol. IV, p. 1652.

tumbre del *wa'd*, por lo que serán citados en el siguiente apartado. La única excepción constituye una narración según la cual Şa'sa'a visitó en cierta ocasión al Profeta y le preguntó a quién debería disponer sus bienes, a lo que el Profeta contestó: "A tu madre, a tu padre, a tu hermana y a tu hermano: A los más cercanos entre los cercanos"⁶¹.

3.2. *Şa'sa'a b. Nāyīya frente a la costumbre del wa'd*

Respecto a la costumbre del *wa'd*, Şa'sa'a b. Nāyīya se alza en las antípodas del retrato del filicida Qays b. 'Āşim, como un paradigma ético sin sombras de ningún tipo. Su papel de salvador de las *maw'ūdāt* se esboza a través de varias unidades de información, las cuales se podrían dividir en las siguientes categorías: 1. Narraciones en prosa de contenido diverso, entre ellas, los diálogos que Şa'sa'a compartió con el Profeta Muḥammad. 2. El famoso verso de al-Farazdaq que alude a su abuelo Şa'sa'a, junto a los comentarios explicativos que lo acompañan.

3.2.1. *Narraciones en prosa sobre Şa'sa'a b. Nāyīya y la costumbre del wa'd*

Al igual que ocurre con Qays b. 'Āşim, en el caso de Şa'sa'a b. Nāyīya también contamos con diálogos que tuvieron lugar entre él y el Profeta sobre su implicación en la costumbre del *wa'd*. En la mayoría de las narraciones afines, el que inicia la conversación es Şa'sa'a. La única excepción en la cual el que se interesa en conocer su historia es el mismo Profeta es la que se cita a continuación:

Visitó en una ocasión Şa'sa'a b. Nāyīya, el abuelo de al-Farazdaq, al Profeta —Dios le bendiga y salve—, encabezando una delegación de los Banū Tamīm. Şa'sa'a fue aquel que impedía enterrar vivas a las niñas recién nacidas (*mana'a l-wa'īd*) en la *yāhiliyya*. No permitía a los Banū Tamīm ejercer esa práctica y lo conseguía. Cuando llegó el islam, ya había salvado a cuatrocientas niñas. (...) [Durante esa visita], el Profeta —Dios le bendiga— le dijo:

— Entre las cosas que se cuentan de ti, ¿qué es lo que realmente has hecho?

— Enviado de Dios, he visto a la gente irritarse sin razón —no llegaba a entender la razón—. Veía cómo enterraban vivas a sus hijas (*ra'ītu-hum ya'idūna banāt-ihim*) y yo sabía que no era su Señor el que les mandaba hacer aquello. Así que no les dejaba

61. Al-Ṭabarānī. *Al-Mu'jam al-kabīr*, vol. VIII, pp. 92-93; al-'Asqalānī. *Al-Işāba*, vol. III, p. 348. Palabras parecidas a las que el Profeta pronuncia en esta narración (en el original: *Umma-ka wa-abā-ka wa-ujta-ka wa-ajā-ka, adnā-ka adnā-ka*) —pero sin que Şa'sa'a se mencione— se han localizado en los siguientes hadices: Muslim. *Şaḥīḥ*, p. 1186, hadiz 2548b (*Kitāb al-birr wa-l-şīla wa-l-ādāb*); al-Nasā'ī. *Sunan*, p. 344, hadiz 2532 (*Kitāb al-zakā*).

enterrar a las niñas (*lam atruk-hum ya'idūna*) y he salvado a todas las que he podido —le contestó—⁶². (Frg. 1)⁶³.

En los diálogos entre Şa'sa'a y el Profeta que más visibilidad tienen en las fuentes, la interacción suele surgir a raíz de la duda de Şa'sa'a de si se merece algún tipo de recompensa por su labor de salvar a las niñas en la *yāhiliyya*. Algunos de ellos dan pie a una larga narración enmarcada, en la cual el mismo Şa'sa'a relata, en primera persona, en qué ocasión salvó por primera vez a una niña que iba a ser enterrada viva y cómo aquel hecho se convirtió en una costumbre para él. En las fuentes constatadas, la primera versión de este diálogo —en términos de cronología histórica— la encontramos en *al-Kāmil fī l-luga* de al-Mubarrad (m. ca. 286/900):

Şa'sa'a b. Nāyīya visitó en una ocasión al Enviado de Dios —Dios le bendiga y salve— y, después de hacerse musulmán, le dijo:

— Enviado de Dios, yo he hecho obras de bien en la *yāhiliyya*. ¿Tendré ahora algún provecho por ello?

— ¿Qué obras fueron esas? —le preguntó [el Profeta]—.

— Perdí un día dos camellas embarazadas y me monté en un camello macho para ir a buscarlas. En cierto momento, vi a lo lejos una casa aislada y me dirigí hacia ella. Allí me encontré con un señor que estaba sentado en la entrada y le pregunté por las dos camellas. “¿Qué marca llevan?” —me dijo—. “La de los Banū Dārim” —le contesté—. “Están aquí conmigo. Con ellas, Dios ha dado la vida a la gente de esta casa, que es también tu gente, porque es de la rama de los Muḍar”⁶⁴ —me informó—. Así que me senté con él, esperando a que me trajeran las camellas. Y entonces se asomó una anciana desde un rincón de la casa. “¿Qué ha parido?” —le preguntó el hombre—. “Si es camello macho (*saqb*), compartiremos nuestros bienes con él. Si es hembra (*ḥā'il*)⁶⁵, la enterraremos viva (*wa'adnā-hā*)” —añadió—. “Es hembra” —dijo la anciana—. “¿Me la vendes?” —pregunté yo al hombre—. “¿Acaso venden los árabes a sus hijos?” —replicó—. “Pero yo compraré su vida, no la compraré como una esclava” —exclamé—. “¿Y por cuánto la comprarías?” —me preguntó—. “Decide tú el precio” —le pedí—. “Las dos camellas y el camello macho” —me dijo—. “Son tuyos, con la condición de que, antes, el camello me lleve de vuelta a mi casa” —asentí—. Y así fue. Y cuando yo te seguí en la fe, Enviado de Dios, aquello ya era una costumbre para mí, la cual ejer-

62. Al-Iṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XXI, pp. 196-197.

63. Para facilitar el análisis posterior de ciertos elementos, los fragmentos citados en este apartado han sido numerados.

64. Según Kindermann, los Muḍar y los Rabī'a eran las dos tribus más poderosas del Norte de la Península Arábiga en la época preislámica. Véase Kindermann. “Rabī'a and Muḍar”.

65. Se trata de un uso metafórico de estos términos zoológicos. Los vocablos *saqb* y *ḥā'il* se refieren a las crías recién nacidas del camello, al macho y a la hembra, respectivamente. Véase Lane. *An Arabic-English lexicon*, vol. IV, p. 1379.

cía entre los árabes: Compraba a todas las niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*) por el precio de dos camellas embarazadas y un camello macho. De esta manera, he llegado a salvar a doscientas ochenta niñas hasta hoy —relató Ṣa'sa'a—.

— Nada de eso te dará provecho, pues lo que deseabas entonces no iba encaminado hacia Dios. Si obras bien ahora, siendo musulmán, sí tendrás tu recompensa por ello —replicó el Enviado de Dios, Dios le bendiga y salve—⁶⁶. (Frg. 2).

Un siglo después, el *K. al-agānī* nos brinda dos versiones más de esta narración, las cuales presentan diferencias dignas de ser señaladas, a pesar de que ambas reflejan los mismos hechos que los de *al-Kāmil*. En la versión más cercana a la de al-Mubarrad, el marco de la narración es también el diálogo de Ṣa'sa'a con el Profeta. Aquí, en el relato enmarcado, Ṣa'sa'a también narra en primera persona la historia de las dos camellas que perdió, su encuentro con el mismo señor de la rama de los Muḏar y la escena que surgió a raíz del nacimiento de una niña. A partir de ahí, la narración presenta unas diferencias significativas respecto a la costumbre del *wa'd*, por lo que merece ser plenamente citada:

Dijo Ṣa'sa'a:

— (...) Mientras [el hombre] me hablaba, lo llamó una mujer de la otra casa. “Ya he parido” —le dijo—. “¿Y qué has parido?” —le preguntó—. “Si es niño (*gūlām*), compartiremos nuestro sustento con él. Si es niña (*yāriya*), enterradla (*idfinū-hā*)” —añadió—. “Es niña. ¿La tengo que enterrar, entonces? (*a-fa-a'idu-hā*)” —dijo ella—. “¿Qué niña es esa?” —les pregunté—. “Es mi hija” —me contestó la mujer—. “Yo te la compro” —le dije al hombre—. “¡Hermano de los Banū Tamīm! ¿Qué es lo que me dices? ¿Que te venda mi hija? ¡Y mira que te he dicho que soy de los árabes de la rama de los Muḏar!” —replicó—. “No la compraré como si fuera una esclava. Compraré su sangre, para que no la mates” —exclamé—. “¿Y qué es lo que das para comprarla?” —me preguntó—. “Mis dos camellas y sus crías” —respondí—. “No me vale. Tendrías que darme también ese camello macho en el que vas montado” —me dijo—. “De acuerdo; con la condición de que, en mi viaje de vuelta, me acompañe algún enviado tuyo. Y cuando llegue a mi casa, te devolveré el camello con él” —repliqué—. Y así lo hice: Cuando regresé a mi casa, le devolví el camello. Más tarde, cuando cayó la noche, pensé para mis adentros: “Entre los árabes, nadie me ha precedido en esta noble acción”. Cuando llegó el islam, ya había dado la vida a trescientas sesenta niñas. Compré a cada una de ellas por dos camellas embarazadas y un camello macho. ¿Recibiré alguna recompensa por ello, Enviado de Dios?

Y él —Dios le bendiga— le contestó:

66. Al-Mubarrad. *Al-Kāmil*, vol. II, pp. 114-115. Versión idéntica a esta se cita en: Al-Ālūsī. *Bulūg*, vol. III, p. 46.

— Esa es una puerta que lleva a la bondad. Tu recompensa es que Dios te ha acogido en el islam⁶⁷. (Frg. 3).

En la otra versión del *K. al-agānī*, los hechos siguen siendo muy parecidos, pero la narración no se enmarca dentro de un diálogo con el Profeta. En ella se relata la misma anécdota de las camellas embarazadas que perdió Ṣa'ṣa'a y que tuvo que buscar en los alrededores de su casa. Según esta versión, lo que le llamó la atención desde lejos fue un lugar donde alguien había encendido un fuego. Cuando se acercó, vio que se trataba de un asentamiento de los Banū Anmār b. al-Huṣaym b. 'Amr b. Tamīm. Allí se encontró con un señor que le informó de que sus camellas estaban allí y de que el fuego se había encendido para acompañar a una mujer parturienta, a la que asistían varias mujeres de la tribu. Tras ello, siempre según las palabras del propio Ṣa'ṣa'a, tuvo lugar la escena del nacimiento y de la respectiva salvación de la niña:

Dijo Ṣa'ṣa'a: (...) En ese momento, hablaron las mujeres. “Ya ha nacido la criatura” —dijo una de ellas—. “Si es niño (*gulām*), juro por Dios que no sabré qué hacer con él. Y si es niña (*ḡariya*), no dejaré ni que se le escuche la voz, y es que la voy a matar” —replicó el hombre—. “Déjala, buen hombre, que es tu hija. Dios le dará sustento” —le dije—. “La voy a matar” —insistió—. “Por Dios te lo suplico, [no lo hagas]” —exclamé—. “Veo que quieres salvarla. ¿Por qué no la compras?” —me dijo—. “Te la compro” —contesté—. “¿Y qué me das?” —me preguntó—. “Una de mis dos camellas” —respondí—. “No me vale” —dijo él—. “Te doy las dos, entonces” —le propuse—. “No; a menos que me des también ese camello, que tiene un color agradable y es joven” —me dijo él mirando hacia el camello que traía conmigo—. “Es tuyo, junto a las camellas, con la condición de que me lleve de vuelta a mi casa” —repliqué—. “De acuerdo” —asintió—. Así que compré la vida de la niña por dos camellas y un camello macho y él se comprometió ante Dios a cuidarla mientras ella viviera, hasta que se separara de él o que la alcanzara la muerte. Al alejarme, luego, de ese hombre, me dije a mí mismo: “Entre los árabes, nadie me ha precedido en esta noble acción”. Y juré que, de ahí en adelante, siempre que alguien quisiera enterrar viva (*ya'idu*) a una hija suya, se la compraría por dos camellas embarazadas y un camello macho. Y cuando Dios —Él es Poderoso y Excelso— envió al Profeta Muḥammad —Dios le bendiga y salve—, yo ya había dado la vida a unas cien niñas —serían cuatro menos—. Nadie me apoyó en esa tarea, hasta que Dios nos reveló su prohibición en *El Corán*⁶⁸. (Frg. 4).

67. Al-Isfahānī. *K. al-agānī*, vol. XXI, p. 196. Véanse versiones idénticas en: Al-Ṭabarānī. *Al-Mu'ṣam al-kabīr*, vol. VIII, pp. 91-92; Ibn al-Aṣṣīr. *Usd al-gāba*, p. 567. Y versiones abreviadas en: al-Ṣafādī. *Al-Wāṣīṭ*, vol. XVI, pp. 179-180; al-Suyūṭī. *Al-Durr al-manṭūr*, vol. XV, p. 267.

68. Al-Isfahānī. *K. al-agānī*, vol. XXI, pp. 194-195. Véanse versiones similares en: Ibn al-Ḥawzī. *Al-Muntaẓam*, vol. V, pp. 264-265; Ibn Kaṣīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, pp. 262-263.

En el mismo *K. al-agānī*, hay un tercer relato, con narrador en tercera persona, en el cual el primer contacto de Ṣa‘ṣa‘a con la costumbre del *wa’d* se esboza de manera notablemente diferente:

A Ṣa‘ṣa‘a se le llamaba “el vivificador de las niñas enterradas vivas (*muḥiyyī l-maw’ūdāt*)”. Todo empezó cuando un día vio a un hombre de su tribu cavar un hoyo mientras su mujer estaba al lado llorando.

— ¿Por qué lloras? —preguntó Ṣa‘ṣa‘a a la mujer—.

— Porque me quiere enterrar viva (*yurīdu an ya’ida*) a mi hija —le contestó—.

— ¿Y qué te obliga a ti a hacer eso? —preguntó al hombre—.

— La pobreza —le contestó él—.

— Yo te la compro, entonces, por dos camellas, que, además, tendrán crías muy pronto. Con la leche que darán, podréis vivir. No entierres (*lā ta’id*) a la niña —dijo Ṣa‘ṣa‘a—.

— De acuerdo —exclamó el hombre—.

Ṣa‘ṣa‘a le dio las dos camellas y, además, un camello macho sobre el que iba montado, tras lo cual, pensó para sus adentros: “Entre los árabes, nadie me ha precedido en esta noble acción”. Y se prometió a sí mismo que, siempre que supiera de alguna niña a la que sus padres quisieran enterrar viva (*maw’ūda*), la salvaría. Cuando llegó el islam, ya había salvado a trescientas niñas; aunque también se dice que fueron cuatrocientas⁶⁹. (Frg. 5).

Aparte de estas noticias sobre su experiencia directa con la costumbre del *wa’d*, otro tipo de narración que ilustra el papel de Ṣa‘ṣa‘a b. Nāyīya como salvador de las *maw’ūdāt* es el que representan los breves textos que se citan a continuación⁷⁰:

Ṣa‘ṣa‘a b. Nāyīya b. ‘Iqāl b. Muḥammad b. Sufyān b. Muḥāsī‘ es el que daba la vida a las niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw’ūdāt*). Cuando Dios —Él es Poderoso y Excelso— envió a su Profeta —Dios le bendiga—, Ṣa‘ṣa‘a tenía ya en su casa ciento cuatro niñas (*‘indahū mi’a yāriya wa-arba‘ yāwārⁱⁿ*), a quienes había quitado de sus padres para que no las enterraran vivas⁷¹. (Frg. 6).

69. Al-Iṣfahānī. *K. al-agānī*, vol. XXI, pp. 193-194.

70. Los textos se citan por orden cronológico, considerando la fecha de muerte de los autores correspondientes. A pesar de lo repetitivo del formato de estas narraciones, se ha optado por citarlas en cadena porque en su conjunto transmiten al lector del presente artículo, de manera directa, la imagen que dan las fuentes sobre Ṣa‘ṣa‘a b. Nāyīya y su implicación en la costumbre del *wa’d*.

71. Ibn Ḥabīb. *K. al-muḥabbar*, p. 141.

Şa'sa'a fue un hombre de alto rango. En la *yāhiliyya* compraba a las niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*) y les daba la vida. Cuando llegó el islam, tenía ya en su casa treinta niñas (*'indahū talātūn maw'ūda*)⁷². (Frg. 7).

Dijo (...) al-Farazdaq: Cuando llegó el islam, vivía con nosotros una hija de Qays b. 'Āşim (*'inda-nā bint li-Qays b. 'Āşim*). Él había querido enterrarla viva (*arāda an ya'ida-hā*) y Şa'sa'a b. Nāyīya la compró⁷³. (Frg. 8).

Su abuelo⁷⁴ Şa'sa'a fue un hombre de alto rango en la *yāhiliyya*. Cuando Dios —Él es Poderoso y Excelso— se reveló a través del islam, él ya había salvado a trescientas niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*)⁷⁵. (Frg. 9).

Su abuelo Şa'sa'a b. Nāyīya fue un hombre de alto rango en la *yāhiliyya*. Compró a treinta niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*). Entre ellas, había una hija de Qays b. 'Āşim al-Minqarī⁷⁶. (Frg. 10).

El número de las niñas que [Şa'sa'a b. Nāyīya] salvó del *wa'd* (*mā mana'a min al-wa'd*) varía [de un testimonio a otro]. Se dice que fueron mil, pero también se dice que fueron menos⁷⁷. (Frg. 11).

[Sobre Şa'sa'a b. Nāyīya] se relata que, en la *yāhiliyya*, dio la vida a trescientas sesenta niñas que iban a ser enterradas vivas (*maw'ūdāt*), aunque también se dice que fueron cuatrocientas; o que fueron noventa y seis⁷⁸. (Frg. 12).

Si intentáramos analizar conjuntamente los componentes más relevantes de todas las narraciones que se han citado en el presente apartado, considerando tanto sus convergencias como sus divergencias, éstos quedarían resumidos en los siguientes puntos:

I. Los términos referentes a los recién nacidos: Desde el punto de vista filológico, resulta interesante el uso metafórico de los términos zoológicos *saqb* y *hā'il* (frg. 2), aplicados al género humano. También es digno de mención el uso de las palabras *gulām* y *yāriya* (frgs. 3 y 4), puesto que, la mayoría de las veces, éstos se uti-

72. Ibn Durayd. *Al-İstiḳāq*, p. 239.

73. Al-İşfahānī. *K. al-aḡānī*, vol. XIV, p. 58. En las fuentes consultadas, los fragmentos 8 y 10 constituyen las únicas noticias en las cuales Şa'sa'a b. Nāyīya y Qays b. 'Āşim se mencionan de manera conjunta.

74. El adjetivo posesivo en la frase "su abuelo", en los fragmentos 9 y 10, se refiere al poeta al-Farazdaq.

75. Yāqūt. *Mu'yām al-udabā'*, p. 2785.

76. Ibn Jallikān. *Wafayāt*, vol. VI, p. 89.

77. Al-Şafadī. *Al-Wāfi*, vol. XVI, p. 180.

78. Ibn Kaḫr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 262.

lizan en las fuentes en el sentido de “muchacho o esclavo joven” y “muchacha o esclava joven”, respectivamente.

II. El “precio” de las niñas: Este es el punto en el que todas las narraciones convergen. Según todas las fuentes consultadas, Ša‘ša‘a pagó el mismo precio por todas y cada una de las niñas que compró: Dos camellas embarazadas y un camello macho. Esa recurrencia tan rígida –la cual, además, implica la continua disponibilidad de camellas embarazadas entre los animales que poseía Ša‘ša‘a– resulta poco creíble en términos pragmáticos.

III. El número de las niñas salvadas: Este varía de manera sorprendente de una narración a otra. En su conjunto, estas son las cifras que aparecen en las fuentes consultadas, por orden de aparición de los fragmentos correspondientes: 400 (frg. 1); 280 (frg. 2); 360 (frg. 3); 100 menos 4 (frg. 4); 300 ó 400 (frg. 5); 104 (frg. 6); 30 (frg. 7); 300 (frg. 9); 30 (frg. 10); 1000 ó menos (frg. 11); 96 ó 360 ó 400 (frg. 12). Esta variación también resta credibilidad a las noticias afines.

IV. La información sobre la vida de las niñas después de la “compra”, la cual se puede dividir en tres clases:

a. Narraciones que no prestan detalles específicos sobre la suerte de las niñas después de la “compra”. En ellas, la única información que se da es que Ša‘ša‘a las salvó o que las salvó comprándolas (frgs. 1, 5, 9, 10, 11, 12).

b. Narraciones que indican que Ša‘ša‘a, después de comprar a las niñas, las alejaba de sus padres, de manera que ellas llegaban a vivir en su casa junto al resto de su familia. En todas ellas se utiliza el marcador *‘inda-* (*‘inda-hu* o *‘inda-nā*), el cual, según el contexto en cuestión y según la sintaxis de los fragmentos afines, sólo puede significar que las niñas vivían “en su casa” (frgs. 6, 7 y 8).

c. Narraciones propicias para pensar que la compra era simbólica y no se ejecutaba en términos materiales, de manera que las niñas se quedaban con sus familias. La mayor parte de esta información procede de las diferentes versiones del relato que trata la primera experiencia de Ša‘ša‘a como salvador de las *maw’ūdāt*. En una de ellas, Ša‘ša‘a dice expresamente: “Pero yo compraré su vida (*ḥayāta-ha*), no la compraré como una esclava” (frg. 2). Eso deja un margen para pensar que, después de la compra, no se llevaría físicamente a la niña. En otra versión, ese simbolismo se expresa a través de la palabra “sangre”: “No la compraré como si fuera una esclava. Compraré su sangre (*dama-hā*), para que no la mates” (frg. 3). En una tercera versión, en *Usd al-gāba*, este mensaje se hace todavía más claro, cuando Ša‘ša‘a le dice al padre de la niña que compra sólo su espíritu: “Yo compraré su espíritu (*rūḥa-hā*). No la mates”⁷⁹. Aparte de estas expresiones sim-

79. Ibn al-Aṣṣir. *Usd al-gāba*, p. 567. Como se ha indicado antes, esta versión de Ibn al-Aṣṣir es idéntica a la que en este artículo se asigna como “frg. 3”, razón por la cual no se ha citado entera.

bólicas, donde realmente se esclarece que la niña se quedaba con su propia familia es en la versión en la cual Şa'sa'a relata que el padre de la niña se comprometió a cuidarla mientras ella viviera o hasta que ella misma se alejara de él o que la muerte la alcanzara (*hattà tabīna min-hu aw yudrika-hā l-mawt*) (frg. 4). Una frase similar aparece en una versión recogida por Ibn Kaḫīr, en la cual, de nuevo, Şa'sa'a se dirige al padre diciendo: “Yo la salvaré de ti [–del daño que quieres hacerle–]; y la dejaré en tu casa hasta que se separe de ti o que se muera (*anā aḫ-tadī-hā min-ka wa-atruku-hā 'inda-ka hattà tabīna 'an-ka aw tamūta*)”⁸⁰.

3.2.2. El célebre verso de al-Farazdaq sobre su abuelo Şa'sa'a b. Nāyīya

En términos cuantitativos, la referencia más recurrente a Şa'sa'a b. Nāyīya en las fuentes es la que reside en el célebre verso de su nieto —el poeta al-Farazdaq—, en el cual este muestra su orgullo por su familia utilizando como paradigma ético a su abuelo Şa'sa'a, en su calidad de salvador de las *maw'ūdāt*. Entre las fuentes que se han podido constatar para el presente estudio, la primera en la cual aparece este verso —desde el punto de vista de la cronología histórica— es el *Kitāb al-'ayn*, el primer diccionario de la lengua árabe, datado en el siglo II/VIII:

Dijo al-Farazdaq: “Quien impedía a las mujeres practicar el *wa'd* [en la *yāhiliyya*] fue mi abuelo; él daba la vida a los niños que iban a ser enterrados vivos, y así fue cómo [algunos] se salvaron (*Wa-ŷaddī llaḫī mana'a l-wā'idāt wa-aḫyà l-wa'id fa-lam yū'ad*)”⁸¹.

El verso aparece en tres versiones diferentes en las fuentes y en ninguna se cita explícitamente el nombre de Şa'sa'a. En la versión del *K. al-'ayn*, la alusión a Şa'sa'a se logra a través de la palabra “abuelo” (*ŷadd*), dado que el yo poético de este verso coincide con el del mismo poeta, su nieto al-Farazdaq⁸². Otra variante es aquella en la que el sujeto es “mi tío” (*'ammī*), la cual se debe, seguramente, a algún error de transmisión, pues Şa'sa'a era abuelo y no tío de al-Farazdaq⁸³.

80. Ibn Kaḫīr. *Al-Bidāya*, vol. XI, p. 263. Esta frase tampoco proviene de los fragmentos citados anteriormente en este artículo. La versión de Ibn Kaḫīr es muy parecida a la asignada como “frg. 4”.

81. Al-Jalīl. *Kitāb al-'ayn*, vol. IV, p. 340. Debido a las particularidades semánticas de los términos referentes a la costumbre del *wa'd*, para la traducción ha sido inevitable utilizar giros perifrásticos notablemente copiosos.

82. La versión que empieza con las palabras *wa-ŷaddī* figura también en: Ibn Ḥabīb. *K. al-muḫabbar*, p. 141; al-Ṭabarānī. *Al-Mu'ŷam al-kabīr*, vol. VIII, p. 92; Ibn al-Aḫīr. *Usd al-gāba*, p. 567; al-'Asqalānī. *Al-Iṣāba*, vol. III, p. 347.

83. Esta versión errónea aparece en: Al-Azharī. *Taḫḫīb al-luġa*, vol. XIV, pp. 243-244.

En una tercera variante, la más citada en las fuentes, el sujeto es definido como “uno de nosotros” (*min-nā llādī*). Esta parece ser la versión original del verso, pues es la que está recogida tanto en el *Dīwān* de al-Farazdaq como en la colección de los *Naqā'id*⁸⁴, los famosos vituperios que el poeta intercambió, en forma de versos, con su compañero de oficio Ŷarīr (m. 110/728-729)⁸⁵. En un amplio número de fuentes, el verso de al-Farazdaq se cita junto a algún tipo de explicación referida expresamente a Ṣa'ṣa'a, como ocurre en el siguiente ejemplo:

Las palabras [de al-Farazdaq] “Quien impedía a las mujeres practicar el *wa'd* [en la *yāhiliyya*] fue uno de nosotros (*Wa-min-nā llādī mana'a l-wā'idāt*)” se refieren a su abuelo Ṣa'ṣa'a b. Nāyīya b. 'Iqāl y a los árabes de la *yāhiliyya*. Estos últimos enterraban vivas a sus hijas, aunque no todos. Se relata que esta fue una práctica de los Banū Tamīm b. Murr, la cual fue posteriormente imitada por sus vecinos: Lo mismo hacían las tribus de los Tamīm, los Qays, los Asad, los Huḍayl y los Bakr b. Wā'il⁸⁶.

Independientemente de la variante, en el verso de al-Farazdaq hay dos elementos que llaman la atención:

a. El término *wā'idāt*: Participio activo —en femenino y plural— del verbo *wa'ada*, que denota a las mujeres que practican el *wa'd*. Se trata de un caso más bien excepcional, puesto que, en las fuentes, las mujeres no suelen recibir acusaciones directas por cometer este crimen contra su prole. En la mayoría de las noticias afines, la responsabilidad recae sobre los progenitores masculinos. En este caso concreto, por lo tanto, se podría pensar que, por tratarse de un texto poético, el autor pudo utilizar el plural femenino por motivos técnicos, en pro de la prosodia o la métrica.

b. La concordancia entre el sustantivo *wa'id* y el verbo *yū'ad*: Llama la atención el hecho de que el poeta utilice una forma verbal en masculino (*yū'ad*) para referirse al sujeto de la acción, representado por el término *wa'id*, puesto que en la tradición islámica se asume que la costumbre del *wa'd* afectaba a las niñas y no a los niños varones. Además, como ya se ha mencionado en la introducción, el

84. Véase más sobre los *Naqā'id* en: Jorgensen. *Jarīr and al-Farazdaq's Naqā'id*.

85. *The Naqā'id*, vol. II, pp. 787-797; al-Ḥawī. *Šarḥ dīwān al-Farazdaq*, vol. I, pp. 292-297; al-Bustānī. *Dīwān al-Farazdaq*, vol. I, pp. 172-176; Fā'ūr. *Dīwān al-Farazdaq*, pp. 155-158. En la edición de al-Ḥawī están recogidos poemas tanto del *Dīwān* de al-Farazdaq como de los *Naqā'id*. Sobre las ediciones de la obra, en general, v. Papoutsakis. “al-Farazdaq”. El verso no aparece en la edición-traducción histórica de Boucher, basada en el manuscrito de Santa Sofía de Estambul. Compruébese: *Divan de Fērazdak*.

86. Al-Mubarrad. *Al-Kāmil*, vol. II, p. 112. Esta variante del verso se cita con mucha frecuencia en las fuentes exegéticas. A modo indicativo, véanse: Abū 'Ubayda. *Ma'yāz al-Qur'ān*, vol. II, p. 287; al-Rāzī. *Mafātīḥ al-gayb*, vol. XXXI, p. 70; al-Zamajšarī. *Tafsīr*, p. 1182; Ibn al-Ŷawzī. *Zād al-masīr*, p. 1520; al-Qurṭubī. *Tafsīr*, vol. XXII, p. 102; Abū Ḥayyān al-Garnāfī. *Tafsīr*, vol. VIII, p. 425.

término *wa'īd* es definido por los diccionarios árabes como sinónimo del femenino *maw'ūda* y no como “niño afectado por la costumbre del *wa'd*” en su sentido más genérico referido a todos los niños y niñas. Por todo ello, el uso del verbo *wa'ada* en masculino en este verso produce una clara falta de concordancia (entre el verbo y el sustantivo *wa'īd*) y entra en conflicto con la percepción generalizada del *wa'd*⁸⁷.

Más allá de estos elementos atípicos, la verdadera importancia del verso de al-Farazdaq reside en la gran repercusión que este ha tenido en las fuentes, contribuyendo así a la consolidación de *Ša'sa'a b. Nāyīya* como un paradigma ético aprobado por los valores del islam, aunque sus actos de salvación de las niñas fueran conducidos por su propia ética y no por las imposiciones de esta religión.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: *QAYS B. 'AŠIM Y ŠA'SA'A B. NĀYIYA FRENTE A FRENTE*

Qays b. 'Ašim y Ša'sa'a b. Nāyīya fueron dos nobles de la tribu de los Banū Tamīm que en las fuentes se conocen, fundamentalmente, por su implicación en la costumbre del *wa'd* en el último término de la *yāhiliyya*. A pesar de pertenecer al mismo ambiente tribal, en las fuentes los dos hombres apenas se mencionan de manera conjunta. La única excepción se puede rastrear en una noticia según la cual una de las niñas que *Ša'sa'a b. Nāyīya* salvó era hija de *Qays b. 'Ašim*.

Ambos formaron parte de la primera comunidad de fieles del islam y se relacionaron, de manera directa, con el Profeta, hecho que se refleja en numerosos diálogos que, cada uno por su parte, compartió con él. No obstante, entre los dos es sólo *Qays* el que ha llegado a mencionarse en ciertos hadices. También es *Qays* aquel que tiene más visibilidad en las fuentes, como un personaje distinguido que se menciona de manera independiente por su valía personal. *Ša'sa'a*, en cambio, a pesar de su estandarte ético de salvador de las *maw'ūdāt*, la mayoría de las veces se queda en la sombra de su célebre nieto, identificándose como “abuelo del poeta al-Farazdaq”. Al comparar la información que sobre ellos nos proporcionan las fuentes, llama la atención el hecho de que ambos se representan como hombres de una cierta estatura moral y social, a pesar de que la vida de *Qays* esté marcada por el filicidio.

Si examináramos a ambos hombres como si fueran personajes literarios, dentro del contexto de la costumbre del *wa'd*, podríamos decir que *Qays* es de un perfil más complejo. Su retrato, a pesar de su terrible condición de filicida, no

87. En el caso de este verso, el uso atípico del masculino no podría atribuirse a cuestiones técnicas, pues si el poeta hubiera utilizado el femenino *tū'ad*, en vez de *yū'ad*, ni la métrica ni la rima del poema habrían sido afectadas. En cuanto a la presente traducción, se ha optado por respetar la fórmula verbal en masculino, a pesar de que el resultado tergiversa, de alguna manera, la percepción general que hay en las fuentes sobre la costumbre del *wa'd*, asociada mayoritariamente al feminicidio.

llega a ser afectado por esta —más que considerable— característica, como si ella fuera un mal provocado por las circunstancias y no por una decisión debida al libre albedrío. Sus actos son utilizados como símbolos de la falta de humanidad que regía en la época preislámica. El hecho de que él no se represente como un personaje vil en general, refuerza el mensaje subliminal de que la falta de moral que regía en la época preislámica afectaba hasta a la actitud de las personas nobles. Los actos de Qays caracterizan a una época, más que a una persona concreta.

Por otra parte, está la figura de Şa‘şa‘a, que en términos literarios representa un personaje plano: Un hombre linealmente bueno que se dedica a salvar a las niñas gastando su fortuna. Entre los testimonios que disponemos sobre él, ninguno incluye datos negativos sobre su carácter. Simbólicamente, parece un hombre adelantado a su tiempo, que, en cierto modo, representa los valores del islam antes de conocerlos.

En las historias referentes a Qays y Şa‘şa‘a, la representación del mal y del bien no se basa en un carácter malvado y en otro bondadoso. El contraste es mucho más complejo y se construye sobre los principios éticos de dos épocas diferentes: La *yāhiliyya* —tradicionalmente considerada como época de la ignorancia desde el punto de vista ético— y la nueva era marcada por el nacimiento del islam. En casos como este, el concepto de “época de la ignorancia” cobra su mayor fuerza: Según el mensaje que transmiten las fuentes, Qays no mataba a sus hijas por ser un hombre malévolos por naturaleza, sino por desconocer las normas éticas de la religión que estaba a punto de nacer en su entorno; y es por ello que el mismo Profeta no le anunció castigos terribles en el más allá cuando él le confesó el haber cometido esos actos. Aquí la previa falta de conocimiento absuelve al ser humano de la culpa de sus actos, pero también le priva de cualquier recompensa que podría recibir por haber realizado obras de bien. En ese sentido, Qays y Şa‘şa‘a son tratados de igual manera: Şa‘şa‘a tampoco es recompensado por sus buenas obras, puesto que no las realizó como parte de su identidad como musulmán.

Por último, a pesar de que el enfoque del presente trabajo no sea histórico, el estudio de las figuras de Qays b. ‘Āşim y Şa‘şa‘a b. Nāyīya no puede dejar de generar ciertas dudas, así como ciertas hipótesis entorno a la posible dimensión histórica y real de la costumbre del *wa’d*.

En cuanto a la información concerniente a la génesis de esta práctica, habría que decir que resulta algo confusa. En algunas noticias esta se atribuye a Qays, que se menciona como el primer hombre que la ejerció en la *yāhiliyya*. En otras, sin embargo, se deja un margen para pensar que esa costumbre había existido antes en la Península Arábiga y que lo que Qays hizo, en realidad, fue simplemente

reavivarla, “contagiándola” finalmente a su entorno desde su ejemplo particular de hombre noble que velaba por su honor.

Por lo que respecta a los motivos que impulsaban a la gente a practicar el *wa'd*, también surgen ciertas dudas. En las noticias protagonizadas por Qays, el motivo que le lleva a matar a sus hijas es el honor. En cambio, en las narraciones que conciernen a Şa'sa'a, se hace hincapié en la precariedad material que obligaba a la gente a cometer ese acto. En el segundo caso, resulta algo sorprendente el hecho de que, en ese mismo ambiente tan sumamente precario, Şa'sa'a fuera capaz de regalar, con tanta facilidad, ese gran número de animales para salvar a las niñas, por mucho que su posición social se lo permitiera. Aparte de la magnitud del precio, la manera casi estereotipada en la cual este se repite en las fuentes también resulta poco natural: Şa'sa'a no regalaba tres animales en general. Siempre que quería salvar a una niña, tenía disponibles dos camellas embarazadas y un camello macho para resolver la situación. Toda esta información, en su conjunto, crea la impresión de que corresponde más a las formas de una leyenda y no a hechos que componen una historia real.

Asimismo, resultan llamativos los datos sobre el número de las niñas que salvó Şa'sa'a: En las fuentes consultadas este varía entre treinta y mil. Además, a esa falta de coherencia también se suman las incógnitas sobre la vida de las niñas después de su “compra”: ¿Se quedaban con sus familias o llegaban a formar parte de la familia de Şa'sa'a? Los datos disponibles son tan contradictorios que dificultan la tarea de sacar conclusiones tajantes sobre qué ocurría con las niñas en términos prácticos, después de esa compra-salvación. Desde el punto de vista práctico, resulta difícil imaginar que Şa'sa'a pudiera acoger en su casa a todas las niñas que “compraba”. La lógica llama, más bien, a pensar que, en el caso de que se trate de hechos reales, la compra debía de ser simbólica en la mayoría de las veces, constituyendo sólo una ayuda material para los padres, a cambio de que no mataran a sus hijas por miedo a la pobreza.

Independientemente de si el infanticidio existió realmente en la Arabia preislámica, lo cierto es que la información referida a Qays b. 'Āşim y Şa'sa'a b. Nā'iyā está, por lo general, revestida con un aire de leyenda. Las hipérbolas y las contradicciones que caracterizan las noticias afines no dejan de revelar una intención de los narradores de crear un esquema ético basado en una marcada antítesis entre el mal y el bien, el primero representado por la *yāhiliyya*, y el segundo, por la era islámica. Los actos de Qays b. 'Āşim y Şa'sa'a b. Nā'iyā se insertan dentro de este esquema, en el núcleo del legado simbólico de una cultura que, como cualquier otra, necesita hacer uso de su pasado, alabándolo o rechazándolo, para construir su propia identidad.

FUENTES

- ABŪ DĀWUD (m. 275/889). *Sunan*. Eds. Šu‘ayb AL-ARNA‘ŪṬ y Muḥammad Kāmil Qurah BALALĪ. Damasco: Dār al-Risāla al-‘Ālamiyya, 1430/2009.
- ABŪ ḤAYYĀN AL-GARNĀṬĪ (m. 745/1344). *Tafsīr al-baḥr al-muḥīṭ*. Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘ABD AL-MAWĪŪD. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1413/1993.
- ABŪ ‘UBAYDA (m. entre 207/822 y 213/828). *Mayāz al-Qur‘ān*. Ed. Muḥammad Fu‘ād SAZKĪN. El Cairo: Maktabat al-Jānī, s.d.
- AL-ĀLŪSĪ, Maḥmūd Šukrī (m. 1342/1924). *Bulūg al-arab fī ma‘rifat aḥwāl al-‘Arab*. Ed. Muḥammad Bahya AL-AṬARĪ. El Cairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrī, s.d.
- AL-‘ASQALĀNĪ, Ibn Ḥayār (m. 852/1449). *Al-Iṣāba fī tamyīz al-ṣaḥāba*. Eds. ‘Ādil Aḥmad ‘ABD AL-MAWĪŪD et al. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415/1995.
- AL-AZHARĪ, Abū Maṣṣūr (m. 370/980). *Tahdīb al-luga*. Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad HĀRŪN. El Cairo: al-Dār al-Miṣriyya li-l-Ta’līf wa-l-Tarjama, 1384/1964.
- AL-BUJĀRĪ (m. 256/870). *Al-Adab al-mufrad*. Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘ABD AL-BĀQĪ. El Cairo: al-Maṭba‘a al-Salafiyya, 1375/[1955-1956].
- . *Šaḥīḥ*. Damasco y Beirut: Dār Ibn Kaṭīr, 1423/2002.
- AL-BUSTĀNĪ, Karam (ed.). *Dīwān al-Farazdaq*. Beirut: Dār Bayrūt li-l-Ṭibā‘a wa-l-Naṣr, 1404/1984.
- EL CORÁN. Trad. Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2005⁹.
- Divan de Fērazdak*. Ed. y Trad. R. BOUCHER. París: Adolphe Labitte, 1870.
- FĀ‘ŪR, ‘Alī (ed.). *Dīwān al-Farazdaq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1407/1987.
- AL-ḤĀWĪ, Īlyā (ed.). *Šarḥ dīwān al-Farazdaq*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, [1403-1404]/1983.
- IBN ‘ABBĀD, al-Šāḥib (m. 385/995). *Al-Muḥīṭ fī l-luga*. Ed. Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414/1994.
- IBN ‘ABD RABBIHI (m. 328/940). *Al-‘Iqd al-farīd*. Ed. Muḥammad AL-TŪNĪ. Beirut: Dār Šādir, 1430/2009.
- IBN AL-AṬĪR (m. 606/1210). *Usd al-gāba fī ma‘rifat al-ṣaḥāba*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1433/2012.

- IBN DURAYD (m. 321/933). *Al-Iṣṭiqāq*. Ed. Abd al-Salām Muḥammad HĀRŪN. Beirut: Dār al-Āl, 1411/1991.
- IBN FĀRIS (m. 395/1004). *Maqāyīs al-luga*. Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. [El Cairo]: Dār al-Fikr li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawzī', 1399/1979.
- IBN ḤABĪB, Muḥammad (m. 245/860). *Kitāb al-muḥabbar*. Ed. Ilse LICHTENSTÄDTER. Beirut: Dār al-Ifāq al-Ādāda, s.d.
- IBN JALLIKĀN (m. 681/1282). *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Ed. Iḥsān 'ABBĀS. Beirut: Dār Ṣādir, 1398/1977.
- IBN KAṬĪR (m. 774/1373). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Ed. Sāmī Ibn Muḥammad AL-SALĀMA. Riad: Dār Ṭayyiba li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1999/1420.
- . *Al-Bidāya wa-l-nihāya*. Ed. 'Abd Allāh Ibn 'Abd al-Muḥsin AL-TURKĪ. El Cairo: Hiṣr (al-Ṭibā'a wa-l-Našr wa-l-Tawzī' wa-l-I'lān), 1418/1997.
- IBN MĀ'YA (m. 273/887). *Sunan*. Ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn AL-ALBĀNĪ. Riad: Maktabat al-Ma'ārif li-l-Našr wa-l-Tawzī', s.d.
- IBN AL-ĀWZĪ (m. 597/1200). *Zād al-masīr fī 'ilm al-tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1423/2002.
- . *Al-Muntazam fī tāriḥ al-mulūk wa-l-umam*. Eds. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'AṬĀ y Muṣṭafā 'Abd al-Qādir 'AṬĀ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1415/1995.
- AL-IṢFAHĀNĪ, Abū l-Faraḥ (m. entre 356/967 y 362/973). *Kitāb al-agānī*. Eds. Iḥsān 'ABBĀS *et al.* Beirut: Dār Ṣādir, 1430/2009.
- AL-JALĪL, Ibn Aḥmad (m. entre 160/776 y 175/791). *Kitāb al-'ayn*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd HANDAWĪ. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1423/2003.
- AL-MIZZĪ (m. 742/1341). *Tahdīb al-kamāl fī asmā' al-riyāl*. Ed. Baššār 'Awwād MA'RŪF. Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 1403/1983.
- AL-MUBARRAD (m. 286/900). *Al-Kāmil fī l-luga wa-l-adab*. Ed. 'Abd al-Ḥamīd HINDĀWĪ. [Riad]: Wizārat al-Šu'ūn al-Islāmiyya wa-l-Awqāf wa-l-Da'wa wa-l-Iršād, 1419/1998.
- MUSLIM, Ibn al-Ḥayyāy (m. 261/875). *Ṣaḥīḥ*. Ed. Abū Qutayba Naṣar Muḥammad AL-FĀRIYĀBĪ. Riad: Dār Ṭayyiba li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1427/2006.
- The Naḳā'id of Jarīr and Farazdaq*. Ed. y Trad. Anthony Ashley BEVAN. Leiden: Brill, 1905-1912.
- AL-NASĀ'Ī (m. 303/915). *Sunan*. Ed. Rā'id Ibn Ṣabrī IBN ABĪ 'ALĀFA. Riad: Dār al-Ḥadāra li-l-Našr wa-l-Tawzī', 1436/2015.

- AL-QURTUBĪ (m. 567/1172). *Tafsīr*. Ed. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin AL-TURKĪ. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1427/2006.
- AL-RĀZĪ, Fajr al-Dīn (m. ca. 606/1209). *Maḥātūḥ al-gayb (al-tafsīr al-kabīr)*. Beirut: Dār al-Fikr, 1401/1981.
- AL-ŞAFADĪ, Şalāḥ al-Dīn (m. 764/1363). *Al-Wāfi bi-l-wafayāt*. Eds. Aḥmad AL-ARNĀWŪṬ y Turkī MUŞṬAFĀ. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ, 1420/2000.
- AL-SUYŪṬĪ, Ŷalāl al-Dīn (m. 911/1505). *Al-Durr al-manṭūr fī l-tafsīr bi-l-ma’ṭūr*. Ed. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin AL-TURKĪ. El Cairo: Markaz Haḥar li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt al-‘Arabiyya wa-l-Islāmiyya, 1424/2003.
- AL-ṬABARĀNĪ (m. 360/971). *Al-Mu’jam al-kabīr*. Ed. Ḥamdī ‘Abd al-Maḥīd AL-SALAFĪ. El Cairo: Maktabat Ibn Taymiyya, 1404/[1983-1984].
- AL-ṬABARĪ (m. 450/1058). *Ŷāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy l-Qur’ān*. Eds. ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-Muḥsin AL-TURKĪ *et al.* El Cairo: Dār Ḥiḥr, 1422/2001.
- AL-ṬA‘LABĪ (m. 427/1035). *Al-Kašf wa-l-bayān (‘an tafsīr al-Qur’ān)*. Abū Muḥammad Ibn ‘ĀŞŪR y Nazīr AL-ŞĀ‘IDĪ (eds.). 10 vols. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 1422/2002.
- AL-TIRMIDĪ (m. 279/892). *Al-Ŷāmi’ al-kabīr*. Ed. Baššār ‘Awwād MA‘RŪF. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, [1416-1417]/1996.
- YĀQŪṬ, al-Ḥamawī al-Rūmī (m. 626/1229). *Mu’jam al-udabā’*: *Iršād al-arīb ilā ma’rifat al-adīb*. Ed. Iḥsān ‘ABBĀS. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, [1413-1414]/1993.
- AL-ZAMAJŞARĪ (m. 538/1144). *Tafsīr al-kaššāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wuḥūh al-ta’wīl*. Ed. Jalīl Ma’mūn ŞĪḤĀ. Beirut: Dār al-Ma’rifa, 1430/2009.

BIBLIOGRAFÍA

- AHMED, Leila. “Women and the advent of Islam”. *Signs*, 11, 4 (1986), pp. 665-691.
- BEAUVOIR, Simone de. *The second sex*. Trads. Constance BORDE y Sheila MALOVANY-CHEVALLIER. Nueva York: Vintage Books, 2011.
- BLACHÈRE, R. “al-Farazdak”. En *EP*².
- CARABAZA BRAVO, Julia María. “Algunos arabismos en la traducción del *Kitāb fī Ādāb al-ḥisba* de al-Saqāṭī”. En Julia María CARABAZA BRAVO y Aly Tawfik MOHAMED ESSAWY (eds.). *El saber en al-Andalus: Textos y*

- estudios*. Sevilla: Universidad de Sevilla y Fundación el Monte, 1999, vol. 2, pp. 29-44.
- CASKEL, W. “Bakr b. Wā’il”. En *EF*².
- CORTÉS, Julio. *Diccionario de árabe culto moderno: Árabe-español*. Madrid: Gredos, 1996.
- EL-CHEIKH, Nadia Maria. “Mourning and the role of the *Nā’iḥa*”. En Cristina de la PUENTE (ed.). *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus XIII: Identidades Marginales*. Madrid: CSIC, 2003, pp. 395-412.
- ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (EF)*. 11 vols. Leiden: Brill, 1979-2002.
- ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (EF)*³. Leiden: Brill, 2007-.
- <https://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3>
- FAHD, T. “Niyāḥa”. En *EF*².
- AL-FATHĪ, Muḥammad al-‘Āmir. *Al-Wa’d ‘inda l-‘arab: bayna l-nuṣūṣ wa-l-ārā’*. Riad: Mu’assasat al-Mufradāt li-l-Naṣr wa-l-Tawzī‘, 1431/2010.
- GILADI, Avner. “Some observations on infanticide in medieval Muslim society”. *International Journal of Middle East Studies*, 22 (1994), pp. 185-200.
- GOODMAN, Lenn E. *Islamic humanism*. Nueva York: Oxford University Press, 2003.
- AL-ḤADDĀD, al-Ṭāhir. *Muslim women in law and society*. Trad. Ronak Husni y Daniel L. Newman. Londres: Routledge, 2007.
- HEFFER, Thomas. “Ḥilm”. En *EF*³.
- IBN TUNBĀK, Marzūq Ibn Ṣunaytān. *Al-Wa’d ‘inda l-‘arab: bayna l-wahm wa-l-ḥaqīqa*. Damasco: Dār al-Baṣā’ir, 1428/2007.
- JAYYUSI, Salma K. “Umayyad poetry”. En A. F. L. BEESTON *et al.* (eds.). *Arabic literature to the end of the Umayyad period*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 387-432.
- JOHNSON, Dennis V. “Unusual date palm products: prayer beads, walking sticks and fishing boats”. *Emirates Journal of Food and Agriculture*, 28 (2016), pp. 12-16.
- JORGENSEN, Cory Alan. *Jarīr and al-Farazdaq’s Naqā’id Performance as social commentary*. Tesis doctoral. Austin: University of Texas, 2012.
- KINDERMANN, H. “Rabī‘a and Muḍar”. En *EF*².
- KISTER, M. J. “Ḳays b. ‘Āṣim”. En *EF*².

- KISTER, M. J. "Al-Ḥīra: some notes on its relations with Arabia". *Arabica*, 15 (1968), pp. 143-169.
- LANE, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban, 1968.
- LEEMHUIS, F. "Wa'd al-banāt". En *EF*².
- MAKIN, Al. *Representing the enemy: Musaylima in Muslim literature*. Frankfurt: Peter Lang, 2010.
- MESA FERNÁNDEZ, Elisa. *El lenguaje de la indumentaria: Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-Agānī de Abū l-Farāḡ al-Iṣfahānī*. Madrid: CSIC, 2008.
- MONTGOMERY WATT, W. "Musaylima". En *EF*².
- OMRAN, Abdel Rahim. *Family planning in the legacy of Islam*. Nueva York: Routledge, 2004.
- PAPOUTSAKIS, Nefeli. "al-Farazdaq". En *EF*³.
- PARASKEVA, Mika. Reseña de *Al-wa'd 'inda l-'Arab: Bayna l-wahm wa-l-ḥaqīqa*, por Marzūq Ibn Ṣunaytān IBN TUNBĀK. *eHumanista/IVITRA*, 13 (2018), pp. 557-559.
- . *Entre la música y el eros: Artes y vida de las cantoras en el Oriente medieval según El libro de las canciones (Kitāb al-agānī)*. Granada: EUG et al., 2016.
- PELLAT, Ch. "al-Aḥnaf b. Qays". En *EF*².
- . "Ḥilm". En *EF*².
- AL-SAMMAN, Hanadi. *Anxiety of erasure: trauma, authorship, and the diaspora in Arab women's writings*. Siracusa (Nueva York): Syracuse University Press, 2015.
- SAUNDERS, John J. *A history of medieval Islam*. Londres: Routledge, 2002.
- TYAN, E. "Diya". En *EF*².
- VACCA, V. "Sadjāh". En *EF*².