

FORMAS CARNAVALESCAS DEL NAWRŪZ EN EL MEDIEVO ISLÁMICO

Ahmed SHAFIK*
Universidad de Oviedo

BIBLID [1133-8571] 20 (2013) 217-249

Resumen: Traducción y estudio de los pasajes concernientes a la fiesta de al-Nawrŭz en las fuentes medievales, fiesta carnavalesca por excelencia en la Edad Media musulmana. Se repasa una serie de costumbres y tradiciones de esta celebración con el fin de expresar sus formas, símbolos y significación, apoyándose en las reflexiones de Mijaíl Bajtín y otros estudiosos sobre la cultura popular.

Palabras clave: al-Nawrŭz. Carnaval. Edad Media. Egipto. Túnez. al-Andalus.

Abstract: Translation and study of the passages relating to the celebration of the-Nawrŭz in medieval sources, carnivalesque festivity par excellence in the Moslem Middle Ages. A series of customs and traditions of this celebration are analyzed in order to express its forms, symbols and significance, resting on the considerations of Mikhail Bakhtin and other experts on the folk culture.

Key words: al-Nawrŭz. Carnival. Middle Ages. Egypt. Tunisia. al-Andalus.

ملخص البحث: تقدم في هذه المقالة ترجمة ودراسة للنصوص المتعلقة بعيد النوروز الواردة في مصادر العصور الوسطى. يعتبر النوروز عبداً كرنفالياً متميزاً في إطار الحضارة الإسلامية في العصور الوسطى. تقوم بمراجعة مجموعة من العادات والتقاليد المرتبطة بهذا العيد بغرض تفسير أشكاله ورموزه ومدلولاته اعتماداً على أقوال وتأملات ميخائيل باختين وباحثين آخرين متخصصين في مجال الثقافة الشعبية.

* E-mail:anouralhouda@hotmail.com

كلمات مفاتيح: النوروز، الكرنفال، العصور الوسطى، مصر، تونس، الأندلس.

1. El Carnaval: relevancia y significado

Muy escasos han sido los estudios en que historiadores, antropólogos y filólogos han tratado la tradición festiva en el Medievo islámico, y muy pocas han sido las páginas que se dedican al intento de aclarar cuáles pueden ser los antecedentes históricos, el simbolismo o la función social de tal conjunto de fiestas⁽¹⁾. Pareciera como si la rica y desarrollada cultura árabe se pudiera entender principalmente en términos de rigorismo religioso y de prohibición, y se viera juzgada como indigna por la existencia de unas fiestas populares que hacen de la fantasía y la diversión sus principios reguladores. Lo cierto es que la crítica no se ha ocupado lo suficiente para conocer esta tradición festiva, cazorra y carnalesca que pudiera enriquecer, sin duda, el campo de la Filología y las formas carnalescas del arte y de la literatura⁽²⁾.

Las raíces antiguas de las fiestas carnalescas son comúnmente consideradas como antecedentes históricos de la festividad del Medievo islámico. La esencia de esta tradición nos remite necesariamente hasta ritos de fertilidad de la primavera, en una línea media entre la magia y la religión, cuyas últimas llamas de origen histórico proceden de Mesopotamia, Egipto, Siria y Persia. Pasado por el cedazo del mundo grecolatino y, posteriormente, el bizantino, sobreviven de un modo u otro en el imaginario colectivo árabe

-
- (1) Sobre el particular, al-A'ra'yī, M. H., *Fann al-tamṭīl 'inda al-'arab*, Bagdad: Wizārat al-Taqāfa wa-l-Funūn, 1978, pp. 48-61; Moreh, S., *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, New York: New York University Press, 1992, pp. 50-51; Mez, A., *El renacimiento del Islam*, tr. S. Vila, Granada: Uni. de Granada, 2002, pp. 499-509; Shafik, A., «*Ḥikāya* 'imitación' y términos afines del arte de la representación a la luz de la literatura árabe», *al-Andalus-Magreb*, 17 (2010), 157-186, pp. 167-68.
- (2) Véase 'Abd al-Mu'ī al-Ṣayyād, F., *al-Nawrūz wa-aṭarahu fī l-adab al-'arabī*, Beirut: Dār al-Aḥad, 1972. Sobre elementos carnalescos en la primera pieza *Ṭayf al-Jayāl* de Ibn Dāniyāl, véase Molan, P., «*Charivari* in a Medieval Egyptian Shadow Play», *Studia Arabo-Islamica Mediterránea (Al-Masāq)*, 1 (1988), 5-24, pp. 5-13; Shafik, A., «Onomástica literaria y traducción: La motivación de los nombres propios en *Ṭayf al-Jayāl* 'Sombra de la Fantasía' de Ibn Dāniyāl (m. 710/1311)», en *Estudios de lingüística y traductología árabe*, coord. S. M. Saad, Madrid: IEEL, 2010, 151-225, pp. 170-71.

medieval. De resultas, no hay que buscar un origen único para las fiestas carnalescas, sino estimar que es producto de unión de tradiciones, costumbres y rituales pasados⁽³⁾.

Aunque el término carnaval tiene connotaciones que ineludiblemente remiten a la tradición cristiana. Define una fiesta popular por antonomasia que se celebra durante los tres días conocidos como carnestolendas, inmediatamente anteriores a la Cuaresma. Empleo los términos *Carnaval* o *carnavalesco* para fiestas populares que tienen en común unas características determinadas aunque no precisadas en exceso, cuya forma de inversión de orden social es esencial⁽⁴⁾, en el que los instintos básicos —hambre, sexo, juego— pueden encontrar vía libre de expresión y desahogo, antes de la vuelta obligatoria al orden establecido. Corresponde a un período donde todo es lícito y se hace gala de numerosas formas de espectáculo y de representación, vinculado al uso de máscaras, que nos transporta a tiempos lejanos, al mundo medieval que se halla reflejado en las fiestas de plazas, en los ruidos indecentes y en la locura colectiva.

En la actualidad, desgraciadamente, fiestas de esta índole brillan por su completa ausencia en los países árabes. Mejor suerte ha tenido el Medievo islámico, donde se prometía los festejos más aparatosos, vestidos y disfraces creados por profesionales del espectáculo. Existía una alusión mítica en todos los rituales que se realizaban en la fiesta popular, alusión que era evocada de un modo más o menos directo tanto en las máscaras como en los temas elegidos para la ocasión, con las que a menudo se adornaban cortejos y procesiones.

Al estudio de estas formas culturales ha aportado, de modo esencial, la poética de Mijaíl M. Bajtín, entre otros críticos⁽⁵⁾. Sus ideas son aplicables

(3) Orloff, A., *Carnival: Myth and Cult*, Worgel: Perlinger Verlag, 1981. Acerca de la raíces de la manifestación carnalesca, véase Von Grunebaum, G. E., *Muhammadan Festivals*, London: Abelard-Schuman, 1958, p. 55; Moreh, S., *Live Theatre*, pp. 10-11; Shafik, A., «La idea del teatro en el Medievo islámico», *Cuadernos del Minotauro*, 7 (2009), 75-105, pp. 81-82; Prieto, M., «El Carnaval en la Antigüedad grecolatina. Reminiscencias del mundo grecolatino en el Carnaval», pp. 23-34 y Torres Sevilla, M., «Raíces antiguas y medievales del Carnaval», 35-41, pp. 35-40 en *El Carnaval: Tradición y actualidad*, coord. J. M^o. Balcells, León: Uni. de León, 2010.

(4) *Diccionario de la lengua española*, Madrid: Espasa Calpe, 1992, I, p. 417.

(5) Bajtín, M., *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona: Barral, 1974; Caro Baroja, J., *El Carnaval (análisis histórico-*

también a la cultura islámica del Medievo. El estudioso ruso se siente interesado en revelar la profunda originalidad de la visión del mundo carnavalesco:

Su amplitud e importancia eran considerables en la Edad Media y en el Renacimiento. El mundo infinito de las formas y manifestaciones de la risa se oponía a la cultura oficial, al tono serio, religioso feudal de la época. Dentro de su diversidad, estas formas y manifestaciones —las fiestas públicas carnavalescas, los ritos y cultos cómicos, los bufones y «bobos», gigantes, enanos y monstruos, payasos de diversos estilos y categorías, la literatura paródica, vasta y multiforme, etc.—, poseen una unidad de estilo y constituyen partes y zonas únicas e indivisibles de la cultura cómica popular, principalmente la cultura carnavalesca⁽⁶⁾.

Por ello, en el presente trabajo se traducirán los pasajes de fuentes medievales que arrojan luz acerca de la tradición festiva en el Medievo islámico. Para desarrollar este tema serán tratados algunos de los elementos como la máscara, regocijos bulliciosos, agresividad o lujuria, características de la celebración de la fiesta del Carnaval. Dichos elementos serán agrupados bajo cuatro epígrafes relativos a su significado en cuanto a la organización e interacción social, la expresión personal y las relaciones con el cuerpo⁽⁷⁾.

2. Nombres y fechas del Carnaval islámico

Entre varias fiestas, quizá el Nayrūz (versión arabizada del Nawrūz persa ‘día del año nuevo en el calendario solar persa’) del Egipto mameluco⁽⁸⁾, festival

cultural), Madrid: Taurus, 1979; Gaignebet, C., *El Carnaval. Ensayo de mitología popular*, tr. J. A. Martínez Schrem, Barcelona: Alta Fulla, 1984.

(6) Bajtín, M., *La cultura popular*, p. 10.

(7) Partimos de la clasificación establecida por M. Gutiérrez Estévez, «Una visión antropológica del Carnaval», en *Formas carnavalescas en el arte y la literatura*, ed. J. Huerto Calvo, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989, 33-59, pp. 35-45.

(8) S. J. al-Šartūnī recoge las palabras de los eruditos árabes que confirman el origen persa del Nawrūz, véase *Aqrab al-mawārid fī faṣḥ al-‘arabiyya wa-l-šawārid*, Qum: Maktabat Āyatallāh al-‘Uzmā al-Mar‘ašī an-Na‘afī, 1983, II, p. 1288; al-Nuwirī, *Nihayt al-irab fī funūn al-adab*, El Cairo, I, pp. 185-87; Fayrūz Abādī, *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, El Cairo: Dār Iḥyā’ al-Turāṭ al-‘Arabī, 2003, II, p. 474; al-Qalqašandī, *Subḥ al-a‘šā fī šinā‘at al-inšā*, ed. M. Ḥ. Šams al-Dīn, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987, I, p. 491 y II, p. 445. Al-Zamajšarī emplea, de igual modo, los dos términos en *Asās al-balāga*, Beirut: Dār Šādir, 1978, p. 452.

de principio del año copto de aire primaveral (1 Tūt /11 de septiembre), sea el evento que más datos proporciona respecto a festejos carnavalescos⁽⁹⁾. Aunque se emplea un término persa, se supone que esta fiesta posee un origen faraónico, celebrada en honor del Nilo⁽¹⁰⁾. Antes los griegos llamaban a esta fiesta *egipciaco* (*yībsiyāqū*)⁽¹¹⁾.

No fue solo Egipto el país donde existían celebraciones de esta índole, nos llegan también datos escasos y fragmentarios de al-Andalus. Quizá el estudio más significativo respecto a las fiestas cristianas celebradas por los musulmanes andalusíes sigue siendo de Fernando de la Granja⁽¹²⁾. Aunque el autor presenta un análisis y traducción de valioso material sobre el tema, no explica con suficiente claridad los rasgos característicos de la fiesta popular, algunos de los cuales de índole carnavalesca, ni los sitúa en el marco general de las fiestas celebradas en el Medievo islámico⁽¹³⁾. A alguna carencia histórica, que precisará

Además de recurrir a ambos términos, Abū Nuwās los utiliza como sinónimos de Mihraḡān, véase su *Dīwān*, ed. A. Ḥ. al-Gazālī, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1953, pp. 222 y 483.

- (9) Según al-Bayrūnī, al-Nawrūz persa no tenía fecha fija, puesto que añadían el día intercalar al año bisiesto (*tabkīs al-sana*), *al-Ātār al-bāqiya fī l-qurūn al-jāliya*, Leipzig, 1878, pp. 315-16. Véase también al-Qazwīnū, *ʿAyāʾib al-majlūqāt wa-garāʾib al-mawḡūdāt*, El Cairo: Maṭbaʿat al-Istiqāma, 1963, p. 141; al-Ḥuṣarī al-Qayrawānī, *Zahr al-ādāb wa-tamar al-albāb*, coment. Z. Mubārak, Beirut: Dār al-ʿĪl, 1972, IV, pp. 1026-27. Sobre las distintas fechas de su celebración, consúltese, Levy, R. «Nawrūz», *EI*¹, III, 949-50. Estudios recientes Brown, I., *Tārīḡ al-adab fī Irān*, tr. y coment. A. Kamāl al-Dīn Ḥilmī, Kuwait: Maṭbūʿat ʿĪmīʿat al-Kuwait, 1996, I, p. 59; Šams, M. Ḥ. A., *al-Ḥaḡāra wa-l-mīḡūlūyīya fī l-ʿIrāq al-qadīm: buḡūṭ wa-dirasāt. Al-Uṣṭūra, aṣl al-Nawrūz, al-bastana*, Damasco: Dār ʿAlāʾ al-Dīn, 2003; Šāhīn, Ḥ. A. K., *ʿĪd al-Nawrūz. Al-Aṣl al-tārīḡī wa-l-ustūra*, Damasco: Dār al-Zamān, 2008.
- (10) ʿAšūr, S., *al-Muḡtamaʿ al-miṣrī fī ʿaṣr salāṭīn al-mamālīk*, El Cairo: Dār al-Naḡḡa al-ʿArabiyya, 1992, pp. 221-24; Qāsim, Q. Ḥ. A., *ʿAṣr salāṭīn al-mamālīk*, El Cairo: al-Hayʿa al-ʿĀmma li-Quṣūr al-ʿIṭāfa, 1999, pp. 306-9.
- (11) *Le calendrier de Cordoue*, ed. y tr. fran. R. Dozy, Leiden: Brill, 1961, p. 27, párrafo 18.
- (12) De la Granja, F., «Fiestas cristianas en al-Andalus [Materiales para su estudio]. I: *Al-Durr al-munazzam* de al-ʿAzafī», *al-Andalus*, 34.1 (1969), 1-53; ---, «Fiestas cristianas en al-Andalus [Materiales para su estudio]. II. Textos de Ṭurṭūšī, el cadí ʿIyāḡ y Wanšarīšī», *al-Andalus*, 35.1 (1970), 119-142. Los dos artículos se encuentran en *Estudios de historia de al-Andalus*, Madrid: RAH, 1999, pp. 187-245 y 247-73.
- (13) Aunque está realizado con afán recopilatorio, es interesante consultar el segundo capítulo de Š. ʿĪrār, «Iḡtifāʿ muslimī l-Andalus bi-aʿyād al-masiḡiyyīn» en *Zaman al-waṣl*, Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiyya, 2004, pp. 87-127; Boloix Gallardo, B., «Las primeras celebraciones

en su momento, se echan de menos menciones festivas de la poesía de Ibn Quzmān, referencia imprescindible para esta manifestación popular.

Respecto a la celebración de al-Nawrūz, conviene recordar que los escritores andalusíes no han precisado su fecha. Lévi Provençal se inclina a asentarla en el día del equinoccio de primavera⁽¹⁴⁾. Basándose en unos versos de Ibn al-Labbān (m. 507/1113), Rubiera Mata cree que es la fiesta de primavera, posible reminiscencia pagana, mantenida aún en la Mallorca islámica, de las fiestas femeninas o mayas⁽¹⁵⁾.

Otra opinión diferente, Henri Pérès, seguido por Fernando de la Granja y F. Corriente, señala como firme candidato el primer día del año⁽¹⁶⁾. Dato bien demostrado por los céjeles de Ibn Quzmān, donde aparecen los términos *Nayrūz* o *Nurūs*, y *Yannayr* en alusión a la misma festividad⁽¹⁷⁾. Ibn Sa'īd zanja esta cuestión al afirmar: «Al-Nawrūz fue conocido por los andalusíes como *Yannayr*»⁽¹⁸⁾.

Por último, en el libro de *al-Mu'nis fī ajbār Ifrīqiya wa-Tūnis* [El entretenido acerca de las noticias de Ifrīqiya y Túnez], Ibn Abī Dīnār (m.

de *al-Mawlid* en al-Andalus y Ceuta, según la *Tuhfat al-muḡtarib* de al-Qaštālī y el *Maqsid al-šarīf* de al-Bādisī», *Anaquel de Estudios Árabes*, 22 (2011), 79-96, pp. 80-82.

- (14) Lévi-Provençal, E., *La España musulmana (711-1031). Instituciones, sociedad, cultura*, tomo V de la *Historia de España*, dir. R. Menéndez Pidal, Madrid: Espasa-Calpe, 1957, pp. 282-3. Partidario de esta fecha, al-Ṭūjī, A. M., *Mazāhir al-ḥadāra fī l-Andalus fī 'aṣr Banī l-Aḥmar*, Alejandría: Mu'assasat Šabāb al-Ŷāmi'a, 1997, pp. 120-21. Véase también Muñoz, R., «Fiestas de origen meteorológico en la literatura calendárica» en *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios (I)*, ed. E. García Sánchez, 1990, 23-41, pp. 38-9.
- (15) Rubiera Mata, M.^a J., *Literatura hispanoárabe*, Madrid: Mapfre, 1992, p. 95.
- (16) Pérès, H., *Esplendor de Al-Andalus: la poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, tr. M. García-Arenal, Madrid: Hiperión, 1983, p. 307; De la Granja, F., «Fiestas cristianas...», p. 2 (en la obra de al-ʿAzafī es el séptimo día del nacimiento de Jesús, p. 19; tr. 33). I. Q. Būtišīš plantea dos fechas para la celebración del *yannayr*, el primer día del año y el día 12 de enero. Esta última fecha es celebrada por algunos habitantes de la zona oriental del Magreb, quienes lo llaman *al-Nāyrah*, véase *al-Maḡrib wa-l-Andalus fī 'aṣr al-murābiṭīn: al-muḡtama' - al-ḍihniyyāt - al-awliyyā'*, Beirut: Dār al-Ṭalī'a, 1993, p. 92, nota 7.
- (17) *Dīwān Ibn Quzmān al-Qurṭubī. Iṣābat al-agrād fī ḍikr al-a'rād*, ed. F. Corriente, El Cairo: al-Ma'ālis al-ʿAlā li-l-Ṭaqāfa, 1995, p. 75 (Ibn Quzmān, *El cancionero hispanoárabe*, tr. F. Corriente, Madrid: Editora Nacional, 19984, pp. 68 y 275, nota 3).
- (18) Véase *al-Muḡrib fī ḥulā al-Maḡrib*, ed. Š. Ḍayf, El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1964, I, p. 294.

1109/1698) dedica un curioso capítulo sobre las fiestas en Túnez desde la época del estado ḥafṣī (siglos XIII-XVI), en el que habla sobre la fiesta de primavera o al-Nawrūz, que se celebraba anualmente el primero de Mayo y duraba 15 días⁽¹⁹⁾.

3. Elementos carnavalescos:

3.1. Inversión del orden establecido

Una las características esenciales de las fiestas carnavalescas reside en llevar a cabo varias acciones rituales que confluyen en representar un trastrocamiento, una inversión de la identidad social de los individuos. La transgresión de las máscaras respecto al sexo o profesión, designación de falsas autoridades que parodian con sus actos el funcionamiento usual de los verdaderos procuradores, la glorificación ficticia de los más sencillos a los rangos más elevados de la jerarquía social, son algunos de los mecanismos empleados en las fiestas musulmanas de corte carnavalesco.

La ruptura provisional de las categorías y clasificaciones de la organización social, alternando los papeles correspondientes a gobernadores y gobernantes, dominantes y dominados se ve claramente durante las fiestas del Nayrūz o Nawrūz en varios países musulmanes.

Una autoridad fingida y efímera fue elegida por azar o designación, entre los participantes de la fiesta. Corre las calles en procesión carnavalesca al modo de *fiesta de los bobos* en la Europa medieval y de *rukūb al-kawsay* ‘cortejo del barbilampiño’ en la Persia preislámica⁽²⁰⁾. El pueblo se ve sometido bajo la soberanía de este falso rey, rey de burla, símbolo del fin del invierno o el cierre del año viejo⁽²¹⁾.

Los historiadores árabes retratan el origen persa de este espectáculo con algunas variaciones. A al-Masūdī (m. 346/956) debemos la primera descripción:

(19) Túnez: Maṭba‘at al-Dawla al-Tūnisiyya, 1869, pp. 287-300, esp. 291.

(20) Al-Maqrīzī, *al-Mawā‘iẓ*, IV, p. 248; Ibn Iyās, *Badā‘i‘ al-zuhūr fī waqā‘i‘ al-duhūr*, ed. M. M. Ziyāda, Wiesbaden: Steiner, 1960-84, I, ii, p. 364; Ibn al-Ḥāȳy, *al-Madjal ilā tanmiyat al-a‘māl bi-tahsīn al-niyya*, El Cairo: al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, II, p. 49.

(21) And, M., *Culture, Performance and Communication in Turkey*, Tokyo: Inst. for the Study of Languages and Cultures of Asia & Africa, 1987, pp. 19-20, 85-7; Mez, A., *El renacimiento del Islam*, pp. 506-8; Shafik, A., «Ḥikāya ‘imitación’...», p. 168.

En el primer día de fiesta, un barbilampiño salía montado un mulo en Iraq y Persia, tradición que les era exclusiva, mientras la gente de Siria, la Península arábiga, Egipto y Yemen no la conocía. Durante unos días, se alimentaba de almendra, ajo, carne grasienta, junto a otras comidas picantes y bebidas calientes, expulsoras del frío. Parecía inmune al frío. Cuando le arrojaba agua fría, no percibía su efecto. Gritaba en persa: ¡*Karmā, karmā* 'calor, calor'! Eran los días de fiesta para los persas, ocasión de júbilo y regocijo por todo lo alto⁽²²⁾.

Al-Qazwīnī (682/1283) nos ofrece más datos sobre al-Nawrūz persa, donde el verdadero rey decide el momento de la terminación del festejo:

Como de costumbre, se elige un gracioso barbilampiño. Va montado en un burro, lleva ropa remendada, se alimenta de comida picante y aplica sobre su cuerpo unguentos, mostrando a la multitud que tiene fuerte calor. Lleva en su mano un abanico para ventilarse, diciendo: «¡Calor, calor!» La gente se burla de él, rociándole con agua y tirándole piezas de hielo, además, suelen darle a él y sus secuaces alguna retribución. Quien se niega a darle sus honorarios, el barbilampiño le ultraja con almagre, esto es, barro rojo, que lleva con él. Y sigue actuando de este modo, hasta que el sultán ponga fin a estos actos⁽²³⁾.

Siglos más tarde, al-Alūsī (m. 1270/1854) nos ofrece una versión más completa, en la que concreta la duración de la fiesta, la montura, ahora, es una vaca; las multas eran arbitrarias y no se limitan a los viandantes, sino también a comerciantes y residentes en sus casas:

Entre sus tradiciones, en cada uno de sus pueblos, se monta en una vaca un barbilampiño (*al-kawsay*), que le tienen designado para esta ocasión. Unos días antes del mes de celebración, come comidas picantes y consume vino puro. Cuando es hora de celebración, se viste con una túnica gruesa, se monta en una vaca, llevando en una de sus manos un cuervo. La multitud le sigue, rociándole con agua, bofeteando su rostro con hielo y ventilándole con abanicos, mientras él grita en persa: «*Karm, Karm*», esto es, calor, calor. Actúa así siete días, mientras los maleantes roban los objetos que encuentran en las tiendas. Como robaban dinero de las propiedades del sultán, si los detenían, les pegaban y

(22) Al-Mas'ūdī, *Murūy al-dahab*, ed. Y. al-Biqā'ī, Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṭ, 2002, II, p. 391.

(23) Al-Qazwīnī, *Kitāb 'ayātib al-majlūqāt*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen: Dieterich, 1849, II, p. 82.

encarcelaban. No obstante, todo el mundo está preparando sus donativos para *al-kawsay* delante de sus casas⁽²⁴⁾.

Las tres versiones recogen de modo simbólico los elementos vitales de rituales mágico-religiosos, cuyos principios básicos de la pareja primavera-invierno son: luz y oscuridad, calor y frío, placer y dolor, vida y muerte. En la esfera nutritiva se come carne y otros alimentos que excitan los sentidos para compensar los rigores del invierno. En líneas generales, el significado antropológico de este fenómeno es el énfasis en el paso de las estaciones, y con ello se intenta favorecer la abundancia futura.

Se conservan en el Egipto Medieval algunas de estas prácticas y se nos muestra como un auténtico Carnaval. Los egipcios, por su parte, nombran un príncipe burlesco del año nuevo y lo llaman *emir al-Nayrūz*. Se le reconoce el privilegio de disponer de cierta autoridad en los festejos realizados hasta el fin del Nayrūz.

En orden cronológico, en la primera pieza dramática de marcado contenido carnavalesco, *Ṭayf al-Jāyāl*, Ibn Dāniyāl (m. 710/1310)⁽²⁵⁾ dibuja un perfil burlesco del emir Wiṣāl, el protagonista de la obra, al asemejarle con el rey de al-Nayrūz: «Lo hemos designado príncipe de la bufonería en público»⁽²⁶⁾.

Ibn Dāniyāl se hace eco de una curiosa referencia carnavalesca de al-Azdī (de finales del siglo X y principios del XI), en la que hace de un destacado príncipe un villano: «Veo un cabalgante balanceándose sobre un burro, como si

(24) Al-Alūsī, *Bulūḡ al-arab fī maʿrifat aḥwāl al-ʿarab*, ed. M. B. al-Aṭarī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, I, p. 356. Otras versiones en inglés, Richardson, J., *Diccionario: Persia, Arabic and English*, London: Rivington, 1906, I, pp. LIX y sig.; Moreh, S., *Live Theatre*, pp. 50-1.

(25) Sobre Ibn Dāniyāl, véase Shafik, A., «A vueltas con el teatro de sombras: *al-ʿĀṣiq wa-l-maʿsūq*, una obra olvidada del siglo XIX», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, XXXVIII (2010), 137-174, pp. 146-7; ---, «Ibn Dāniyāl (646/1248-710/1310): poeta y renovador del teatro de sombras», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 61 (2012), 87-111; L. Guo, *The Performing Art in Medieval Islam. Shadow Play and Popular Poetry in Ibn Dāniyāl's Mamluk Cairo*, Leiden: Brill, 2012, pp. 3-100.

(26) *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl*, ed. P. Kahle y D. Hopwood, Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Series, 1992, p. 14 (tr. esp. A. Shafik, «Onomástica literaria...», p. 185).

fuera el sucesor del anticristo (*jalīfat al-dayyāl*)...!Ojalá supiera quién es el que monta y quién es el montado!»⁽²⁷⁾.

El auge de las celebraciones de al-Nayrūz ha llevado al jurista malikí Ibn al-Hāy̅y (m. 737/1336) a lanzar duras críticas que ponen de relieve otros usos de esta ceremonia:

Eligen a una persona y proceden a cambiar su aspecto [...]. Embadurnan su rostro con harina o cal, le ponen una barba de cuero o alguna otra cosa y le visten una prenda roja o amarilla para exponerle a pública vergüenza (*li-yašuhrūh*). [...] Luego, le ponen un capirote largo, le hacen montar sobre un feo asno, le rodean con varas de palma y racimos de dátiles y colocan en su mano algo parecido a un cuaderno, como si ajustara cuentas a la gente sin razón normal.... Le hacen recorrer las calles y correderas de la ciudad, pasando por puertas y zocos, llamando mayormente a puertas de casas y tiendas para recaudar dinero de modo injusto, abusivo y arbitrario. Los que no pagan son salpicados con agua, a veces repleta de barro, [él y sus secuaces] les humillan con golpes y palabras obscenas en contra de la ley religiosa⁽²⁸⁾.

En la versión de al-Maqrīzī (m. 845/1442)⁽²⁹⁾ e Ibn Īyās (930/1523)⁽³⁰⁾ se amplía considerablemente el perfil de los tributarios al incluir emires, notables y personajes de la realeza. En cierto sentido, la figura de este príncipe burlesco nos recuerda el almotacén que dispone de auxiliares para la represión, aplicando las siguientes sanciones: azotes, paseos infamantes sin ropa, afeitado el cráneo y tiznado de cara⁽³¹⁾.

(27) Al-Azdī, Abū l-Muṭahhar, *Ḥikāyat Abū 'l-Qāsim*, ed. A. Mez, Heidelberg, 1902, p. 35 (otra excelente edición atribuida a Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī, *al-Risāla al-Bagḍādiyya*, ed. 'A. al-Šālīyī, Beirut: Maṭba'at Dār al-Kutub, 1980, pp. 131-32).

(28) Ibn al-Hāy̅y, *al-Madjal*, II, pp. 52-3.

(29) Al-Maqrīzī, *al-Mawā'iz*, IV, p. 248.

(30) Ibn Īyās, *Badā'ī*, I, ii, pp. 363-64; ---, *Nuzhat al-umam fī l-ayā'ib wa-l-ḥikam*, M. 'Azab, El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1995, p. 243. Šayj al-Rabwā, *Nuġbat al-dahr fī 'ayā'ib al-barr wa-l-bahr*, Copenhagen, 1865, pp. 278-9.

(31) Sobre las sanciones impuestas por los almotacenes, Chalmeta, P., *El Zoco Medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2010, pp. 509, 586-88, 618-19, 661-64.

Dentro de los ritos carnalescos, *el rey es el bufón*, elegido por todo el pueblo, y mofado por el mismo pueblo; injuriado y expulsado al terminar su regencia. Según Bajtín: «Encarna el invierno desaparecido o el año viejo»⁽³²⁾.

Según el sistema de imágenes carnalescas, el asno era un animal cargado de simbolismo que confiere lo inferior material y corporal con un sentido ruin (la muerte) y regenerador⁽³³⁾; era símbolo de lujuria y de sandez total. Además, con evidente influencia cristiana, encarnaba la paz y la humildad. Se vinculaba a ciertos episodios de la vida de Cristo: la huida a Egipto y la entrada glorioso en Jerusalén. En la versión de Ibn al-Ḥaŷŷ, la túnica colorada del soberano ficticio que tiene el burro por montura no es sino la vestimenta pintarrajeada del payaso medieval actuando en procesión carnalesca⁽³⁴⁾.

Del occidente islámico, nos llegan pocos datos con respecto al rey de burlas. Muchos estudiosos creen que el origen de esta fiesta se remonta al siglo XVII, durante el reinado de Muley Rašīd⁽³⁵⁾. Aunque no sería demasiado aventurar que esta tradición fue conocida antes en el Norte de África. En *Nuzhat al-albāb (Esparcimiento de corazones)* del norteafricano al-Tifāšī (m. 1253/651), se narra de modo paródico el episodio de investidura de un gobernador jocos⁽³⁶⁾, llamado al-Wahrānī: «Te encomiendo los asuntos secretos de la región de Alejandría. Cuídate, pues, de la persecución, haz uso ponderado de tu colegio para aplicar las leyes y no dejes sin atar los cabos de la disoluta licencia ni te olvides de abrir cualquier puerta que conduzca al vicio»⁽³⁷⁾.

Al hilo de estas manifestaciones carnalescas, Frazer recoge los hechos de los años 1664 o 1665, cuando Muley Rašīd ii estaba luchando para recuperar

(32) Bajtín, M., *La cultura popular*, p. 178.

(33) Bajtín, M., *La cultura popular*, p. 75; Caro Baroja, J., *El Carnaval*, pp. 112-15.

(34) Mesa Fernández, E., *El lenguaje de la indumentaria. Tejidos y vestiduras en el Kitāb al-aġānī de Abū l-Farāy al-Isfāhānī*, Madrid: CSIC, 2008, p. 375.

(35) George Frazer, J., *La rama dorada: magia y religión*, tr. Elizabeth Campuzano y T. I. Campuzano, México: FCE, 1981, pp. 335-6; Sa'īd, N., «Fī ḡikrā ijtiḡā' sultān al-ṭalaba. Šinā'at al-furŷa fī ḡtifāt sultān al-ṭalaba», *Fikr wa-naqd, (al-Masrah. Qaḡāya nazariyya)*, 15 (1999), 79-96.

(36) Al-Tifāšī, *Nuzhat al-albāb fī mā lā yūyad fī kitāb*, ed. Ŷ. Ŷum'ā, Londres: Riyāḡ al-Rayyis, 1992, pp. 202-6 (tr. esp. *Esparcimiento de corazones*, I. Gutiérrez de Terán, Madrid: Gredos, 2003, pp. 184-88), compárese con «Ṭayf al-Jayāl» en *Three Shadow Plays*, pp. 14-16 (tr. esp. A. Shafik, «Onomástica literaria...», p. 185.

(37) Al-Tifāšī, *Nuzhat al-albāb*, p. 204 (tr. esp. 186).

su trono de un judío que usurpó el poder en Taza, un grupo de cuarenta estudiantes pudo acabar con la rebelión y devolver el trono al sultán. Como gratitud a la lealtad de los estudiantes, el sultán les permitía nombrar un sultán efímero entre ellos, mediante un concurso. El ganador tiene el privilegio de pedir un favor al sultán real, normalmente liberar a algún preso. Algunos puntos de la fiesta de *Sulṭān al-ṭalaba* ‘sultán de los estudiantes’ nos recuerda la ceremonia de *Amīr al-Nayrūz* de Egipto:

Los estudiantes mahometanos de Fez, Marruecos, tienen el derecho de nombrar un sultán entre ellos, que reina unas pocas semanas y se le conoce como el *sulṭān t-tulba*, “sultán de los escribas”. [...] Los agentes del sultán estudiante exigen tributos a los dueños de casas y comercios contra los que inventan variados cargos humorísticos. El sultán temporero está rodeado de la magnificencia de una corte real y hace revistas en las calles con toda pompa, música y aclamaciones, mientras lleva sobre su cabeza una sombrilla real. Con las llamadas multas y dádivas [recogidas por un almotacén burlesco], a lo que el sultán verdadero añade una cantidad de alimentos con liberalidad, tienen los estudiantes lo necesario para darse un opíparo banquete.

En el séptimo día, si el sultán de burlas no abandona su trono, es fuertemente golpeado por el resto de los estudiantes, y la agresividad llega hasta su punto álgido al tirarlo en el río y apedrearlo.

En al-Andalus, nada se sabe de esta inversión de jerarquías durante sus diversas festividades.

3.2. Hostilidad en las relaciones personales

Junto al aspecto estudiado, otros deben ser citados; serán reunidos aquí por su indicación común a la relación social recíproca y, en especial, por el modo ritual y carnavalesco de manifestar la agresividad durante los festejos⁽³⁸⁾.

Desde el siglo X, la mayoría de los califas fatimíes fomentaban tales celebraciones. En esta clase de festejos, muy común ha sido el que se arrojara a los transeúntes agua y porquería, que se pegaran con correas y vergajos, mientras unos y otros se echaran encima harina, cenizas, barro o cualquier otra

(38) Sobre la violencia en *al-Nawrūz*, véase Shoshan, B., *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 42-43, 46-47.

cosa. En los días de fiesta, por todas partes se está expuesto a lo que se podría llamar *agresividad jocosa*.

Basándose en la descripción del historiador egipcio Ibn Zūlāq acerca de la celebración de al-Nawrūz en 364/974, al-Maqrīzī escribe: «El príncipe de los creyentes prohibió encender fuego en las calles en la víspera de al-Nawrūz, y salpicar agua en este día»⁽³⁹⁾.

Desde la antropología, como bien expone el geógrafo y agrónomo, Šams al-Dīn al-Anšārī al-Dimašqī, conocido como *Šayj al-Rabwa* (m. 727/1327), con respecto a algunas costumbres del Nawrūz, tanto persa como copta: «Encender fuego es para disolver la putrefacción del aire, remanente del invierno y dar a conocer la venida de al-Nawrūz, y rociarse de agua, para purificar los cuerpos del humo del fuego prendido en la noche anterior y para celebrar la lluvia que cayó tras siete años de sequía en el tiempo de Fīrūz ibn Yazdaŷird»⁽⁴⁰⁾. Sin embargo, en palabras de al-Maqrīzī, esta clase de diversión no se limita a rociarse agua, sino también tirar vino, huevos y basura, y pegarse unos a otros con correas⁽⁴¹⁾.

Según F. Adrados, los enfrentamientos agresivos corresponden a rituales de la expulsión de la muerte o el invierno⁽⁴²⁾. En términos carnavalescos, al-Nawrūz fue el momento propicio para la realización de luchas rituales entre circunscripciones diferentes de una misma localidad, cuyo objetivo es establecer el predominio de unas sobre otras; o también príncipes entre sí, que llevan a cabo juego de lanzas (*al-laʿib bi-l-rumḥ*), en el que lo relevante es demostrar la valentía. Entre la plebe, en vez de armas de guerra, se utilizaban bastones, piedras o los propios puños. Es una costumbre inicialmente tolerada por las autoridades del orden, que se intentó reglamentar gradualmente, cuando no reprimir, para evitar víctimas y desórdenes.

(39) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ wa-l-iʿtibār fī ḍikr al-jiḥat wa-l-āṭār*, ed. G. Weit, El Cairo: Impr. de l'Inst. Français d'Archéologie Orientale, 1923, IV, p. 445.

(40) Šayj al-Rabwa, *Nuġbat al-dahr fī ʿayāʾib al-barr wa-l-bahr*, Copenhague, 1865, pp. 278-9; al-Alūsī, *Bulūġ al-arab*, I, p. 350. Véase otras interpretaciones en al-Bīrūnī, *al-Āṭār al-bāqiya*, p. 318.

(41) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ*, IV, pp. 445-8; ---, *al-Mawāʿiẓ*, ed. G. Weit, IV, p. 248; ---, *al-Sūlūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, ed. S. ʿAbd al-Fattāḥ ʿĀšūr, El Cairo: Maṭbaʿat Dār al-Kutub, 1936-72, I, parte i, p. 136.

(42) Adrados, F. R., *Fiestas*, p. 412.

No se le escapa a Ibn Dāniyāl recoger en su poesía la violencia reinante en el día de al-Nawrūz:

Al-Nawrūz desplegó sus burlas,
y pasaste la noche quejándote de hinchazones.
Una turba le hizo sangrar con vejigas
de piel oscura de camellos⁽⁴³⁾.

En *al-Madjal* [Entrada], Ibn al-Ḥāyḥ extiende aún más estos actos de violencia, al señalar que la policía no perseguía en este día del Nawrūz a los que acuden a actos agresivos y a los que roban. El jurista añade que estos actos durante la fiesta han sobrevivido desde la época de los faraones⁽⁴⁴⁾.

De al-Andalus, se halla una concisa mención que Ibn Quzmān (m. 555/1160) incluye tímidamente en el zéjel n.º 48, en referencia a las bromas pesadas, algo violentas, con que algunos celebraban la fiesta. Según la versión de Corriente:

6. ¿Quién me verá a su lado adonde quiera que vayas?
buscando con ardid, engañando y sobornando?
Adonde alcancen sus pies no desgarrará la ropa;
hasta de gallina haría, si no fuera por el capote⁽⁴⁵⁾.

O este otro del zéjel n.º 92, en alusión a ciertos actos de diversión, poniendo en ridículo a la gente a través de emplumar y de embadurnar a la gente con brea: «*Bien chasqueados hemos quedado*»⁽⁴⁶⁾.

Más significativas todavía son las condenas de los almotacenes. Por ejemplo, el alfaquí marroquí ʿUmar b. Uṭmān b. al-ʿAbbās al-ʿYarsīfī, residente por mucho tiempo en la Península, en el siglo VIII/XIV (emirato naṣrī de Granda), prohibía a los canallas y muchachos el «salpicarse unos a otros con agua en zocos y calles, volver resbaladizas las rúas..., y de jugar con látigos y

(43) *Al-Mujtār min šīʿr ibn Dāniyāl... ijtiyār Ṣalāḥ al-Dīn b. Aybak al-Ṣafadī*, ed. M. N. al-Dulaymī, Mosul: Maktabat Bassām, 1978, p. 136, n.º 85 (líneas 3-4).

(44) Ibn al-Ḥāyḥ, *al-Madjal*, II, p. 49.

(45) *Dīwān Ibn Quzmān*, pp. 163-4 (tr. *El Cancionero*, 116; p. 290, nota 3).

(46) *Dīwān Ibn Quzmān*, p. 293 y nota 2 (tr. *El Cancionero*, 186; p. 305, nota 2).

palos en las calles (*al-laʿib bi-l-maqāriʿ wa-l-ʿaṣà*)» en las festividades, sobre todo en al-Mihraʿyān⁽⁴⁷⁾.

Además de estos actos de agresión física, se producían durante estas fiestas más formas de agresión verbal con insultos, difusión de escándalos o de vicios íntimos, dirigidas principalmente de aprendices a maestros⁽⁴⁸⁾. A juzgar por las reflexiones de Bajtín, el uso de este recuso crea un ambiente familiar de licencia, franqueza, cómico y extraoficial, propio de los charlatanes de las ferias⁽⁴⁹⁾.

No obstante, la autoridad religiosa solo concibe la agresión verbal de la fiesta popular como un uso blasfematorio y profano. No fue capaz de comprender que la blasfemia formaba parte del conjunto carnavalesco en base a términos del lenguaje. Juramentos y maldiciones son un procedimiento propio de países de condición religiosa. De hecho, los participantes de la fiesta no vacilan en poner en tela de juicio lo más sacrosanto, recurso que ha pasado con maestría a los literatos medievales al parodiar versículos del Corán o dichos del Profeta al modo de *sermones bufos*, como en *Hikāyat Abī l-Qāsim al-Bagdadī* o transformar al demonio en Señor en la trilogía de Ibn Dāniyāl⁽⁵⁰⁾.

3.3. Enmascaramiento de la identidad individual

En los antiguos pueblos, las máscaras se identifican con la fiesta popular de corte carnavalesco, hasta el punto de que se establece una clase de identificación entre sendos términos. Vinculada desde sus lejanos orígenes a comportamientos folclóricos, que posteriormente desembocan en la fiesta carnavalesca. Asume diversas funciones, como han señalado los estudiosos del Carnaval: símbolo de las fuerzas vegetativas de la naturaleza, del universo animal y de sus energías vitales, o también del mundo de los muertos⁽⁵¹⁾.

(47) En «Risālat ʿUmar b. Uṭmān b. al-ʿAbbās al-ʿYarsīfī fī l-ḥisba» en *Talāt rasāʿil andalusīyya fī ādāb al-ḥisba wa-l-muḥtasib*, ed. Lévi-Provençal, El Cairo: al-Maʿhad al-ʿIlmī li-l-Āṭār al-Šarqīyya, 1955, p. 124. Véase también Chalmete, P., *El zoco medieval*, pp. 557-8.

(48) Ibn al-Ḥāyṣ, *al-Madjal*, II, pp. 49-50.

(49) Sobre el particular, Bajtín, M., *La cultura popular*, pp. 131-76.

(50) Sobre la primera obra, véase Shafik, A., «*Hikāya...*», p. 179; Ibn Dāniyāl llama a Satanás «Nuestro Señor...» con toda suerte de elogios, p. 5.

(51) Es interesante al respecto el primer capítulo de A. Nicoll, *Masks, Mimes and Miracles. Studies in the Popular Theatre*, New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp. 17-79.

En alguna medida, la máscara asimila el portador al individuo del que toma el semblante. Por esta razón fue condenada por los juristas musulmanes desde el inicio, porque quebraba la semejanza entre ser humano y Creador, y corría el riesgo de transformarse en un ídolo diabólico⁽⁵²⁾. Por otro lado, fue condenada también por las autoridades civiles, porque cualquiera especie de disfraz puede generar problemas de orden público, ya que convierte en desconocidos a los autores de posibles crímenes y delitos. No obstante, su uso fue tolerado, al menos por los mandos ciudadanos, en periodos o marcos en los que se podía controlar a los individuos, como ocurría en las fiestas populares⁽⁵³⁾.

Sabido es que el disfraz carnavalesco asume con frecuencia figuras pertenecientes a otras etnias, a la inversión de sexos, a la animalización, a los fantasmas de otro mundo, siempre desde una perspectiva exagerada y característica. Aunque antifaces de animales con una dimensión simbólica eran conocidos en la tradición islámica⁽⁵⁴⁾, cronistas y tratadistas árabes medievales no apuntan el aspecto de máscaras empleadas en estas celebraciones. Se limitan a resaltar el ocultamiento del personaje bien bajo forma burlesca: «máscaras cómicas (*wuḡūh muḍhika*)»⁽⁵⁵⁾, bien diabólico: «forma muy terrorífica y monstruosa (*hayʿa muzʿiḡa wa-mujǧfa*)»⁽⁵⁶⁾. En este sentido, Ettinghausen afirma al describir una figura: «que se viste al estilo normal de humanos, pero lleva en la cabeza una máscara de animal. Resulta muy difícil determinar el tipo de animal representado [...], más bien es una especie de hocico saliente o morro, por lo general, de naturaleza terrorífica»⁽⁵⁷⁾.

(52) Ibn al-Ḥāyḡ, *al-Madjal*, II, p.

(53) And, M., *Culture, Performance*, pp. 24, 33, 36, 40, 42, 86, 88.

(54) Ettinghausen, R., «The Dance with Zoomorphic Masks and Other Forms of Entertainment Seen in Islamic Art», en *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, Leiden: Brill, 1965, pp. 211-224.

(55) *Al-Risāla al-miṣriyya li-Abī l-Ṣalt Umayya b. ʿAbd al-ʿAzīz*, en *Nawādir al-majḡūāt*, ed. ʿA. S. Muḡammad Ḥārūn, El Cairo: Maṭbaʿat Laḡnat al-Taʿlīf wa-l-Tarḡama wa-l-Naṣr, 1951, 5-56, p. 34.

(56) Ibn Tagrī Birdī, *Ḥawādiṡ al-duḡūr*, II, p. 445.

(57) Ettinghausen, R., «The Dance...», p. 217.

En la época abasí, disfraces y máscaras, conocidas como *ṣuwar al-samāya*, *samāya* (pl. *samāyāt*)⁽⁵⁸⁾, gozaron de una gran expansión en las fiestas urbanas iraquíes, sobre todo en la corte⁽⁵⁹⁾, especialmente en el contexto de las fiestas del Nawrūz. El uso del término *samāya* como ‘máscara o mimo con máscaras’ fue empleado también en zocos y plazas públicas en el Egipto fatimí, hasta mediados del siglo XI⁽⁶⁰⁾.

Interesantes son los datos del Nayrūz en Irak⁽⁶¹⁾, Abū al-Faraʿ al-Iṣfahānī (m. 356/967) nos da breves datos acerca de la actitud de los musulmanes piadosos hacia los espectáculos del Nayrūz. Sobre los sucesos del año 219/834, Muḥammad Abū al-Qāsim, un descendiente de ʿAlī mostraba su rechazo hacia los actos festivos de al Nayrūz en presencia del califa al-Muʿtaṣim (m. 227/842). El relator cuenta:

Los *aṣḥāb al-samāya* ‘cómicos con máscaras’ estaban jugando ante al-Muʿtaṣim, y los *ṣafāʿina* ‘mimos que dan y reciben golpes’, bailando. Cuando Muḥammad Abū al-Qāsim los vio, lloró y dijo: «Dios mío, Tú sabes que estoy deseoso de cambiar y condenar estos actos». Los *ṣafāʿina* se pusieron a atacar a la gente común y tirarle suciedad y carroña (*al-qaḍar wa-l-mayta*) ante las carcajadas de al-Muʿtaṣim, mientras Abū al-Qāsim estaba alabando, pidiendo perdón a Dios, moviendo sus labios y maldiciéndoles⁽⁶²⁾.

Durante la era del al-Mutawakkil (m. 247/862), hijo de al-Muʿtaṣim, al-Šābuṭī (m. 388/998) nos informa de que la *samāya* usaba feas máscaras de diversas formas:

En el día del Nawrūz, Iṣḥāq b. Ibrāhīm entró para ver al-Mutawakkil, mientras la *samāya* estaba en su presencia. Al-Mutawakkil llevaba una prenda de grueso bordado. Los que llevaban las máscaras (*aṣḥāb samāya*) eran

-
- (58) *Samāya* deriva del verbo *s/m/y* ‘ser feo, horrendo, asqueroso’, véase Ibn Manzūr, *Lisān al-ʿArab*, Beirut: Dār al-Ṭibāʿa wa-l-Naṣr, 1956, (*s/m/y*); Corriente, F., *Diccionario árabe-español*, Madrid: IHAC, 1986, p. 371.
- (59) Al-Ṭabarī, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, Lugduni Batavorum: Brill, Leiden, 1879-1901, serie III, p. 1318; Ahsan, M. M., *Social Life under the Abbasids 170-289 AH-786-902 AD*, London: Longman, 1979, p. 270.
- (60) Moreh, S., *Live Theatre*, p. 46.
- (61) Ahsan, M. M., *Social Life*, pp. 286-9.
- (62) Abū al-Faraʿ al-Iṣfahānī, *Maqātil al-ṭālibiyyīn*, El Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabīya 1949, pp. 385-6.

numerosos y se acercaron a él para recoger los dírham que tiraba, e incluso agarrándole los faldones de su prenda. [...] y cada uno de ellos iba disfrazado con una máscara horrible (*wa-kull wāḥidin minhum mutanakkirun bi-ṣūratin munkara*)⁽⁶³⁾.

Qaṭr al-Nadà regaló a su marido al-Muṣṭaḍid (m. 289/902): «En el día de Nayrūz, en 282/895 un obsequio de veinte vasijas de oro... e hizo *samāyāt* ‘actuaciones con disfraz’ que alcanzó los 13 mil dírham, y trajo a treinta y siete concubinas del palacio para bailar con otros artistas»⁽⁶⁴⁾.

El poeta y príncipe abasí, ʿAbd Allāh b. al-Muṣṭazz (m. 296/908), ofrece más detalles al señalar que *samāyāt al-Nayrūz* era realizada por juglares enmascarados que mezclaba con destreza el mimo y la danza formando cuadrilla⁽⁶⁵⁾:

Bebe vino puro en la mañana temprana del Nayrūz,
horas son sus días de alegría.
Demonios nos aparecen durante el día,
unos puestos en fila,
y otros bailando cogidos de la mano (*dastabandāt*)⁽⁶⁶⁾.
Se balancean en sus bailes,
cual ciprés inclinado por el viento.
Fealdad puesta encima de su belleza,
y la fealdad de sus máscaras (*samāyāt*) tiene gracia.

Desde el siglo X, como hemos visto, los califas fatimíes de Egipto solían promocionar también los juegos carnavalescos como forma de celebración y espectáculo. Es en esta época cuando se acentúa la tendencia a desplegar

(63) Al-Šābuṣṭī, *Kitāb al-diyārāt*, ed. G. Awwad, Bagdad: Maṭbaʿat al-Maʿārif, 1966, pp. 39-40.

(64) Ibn al-Zubayr, *Kitāb al-ḡajāʾir wa-l-tuḥaf*, ed. M. Ḥamīd Allāh, Kuwait: Dāʾirat al-Maṭbūʿāt wa-l-Naṣr, 1959, pp. 38-9.

(65) *Šīʿr ʿAbd Allāh b. al-Muṣṭazz*, Estambul: Staatsdruckerei, 1945, part IV, pp. 617-8; al-Šūlī, *Aṣʿār awlād al-julafāʾ*, ed. Heyworth-Dunne, El Cairo, 1936, p. 249 (donde aparece *ḥissihim* ‘sentidos’ en vez de *ḥusnihim* ‘belleza’).

(66) Scher, A., *Kitāb al-alfāz al-fārisiyya al-muʿarraba*, El Cairo: Dār al-ʿArab, 1988, p. 63. El autor define el término *dastaband* como «un juego de los persas en el que giran cogidos de la mano parecido al baile».

desfiles de personajes enmascarados (*samāyāt*), pero ligados a la presencia de otras actividades lúdicas: mascaradas, mimos, teatrillo de sombras, música y baile, marchas de elefantes, jirafas y estatuas de azúcares. Recogiendo el testimonio de Ibn Zūlāq respecto a los festejos del Nawrūz en 364/975, al-Maqrīzī escribe:

En el día de al-Nawrūz, había mucho juego con agua y prenda de fuegos. Las gentes del zoco recorrieron las calles de El Cairo, hicieron estatuas de elefantes y salieron con sus juegos. Jugaron durante tres días, mostraron sus máscaras cómicas (*samāyāt*) y se pusieron sus joyas en los zocos⁽⁶⁷⁾.

Durante la época mameluca, los gobernantes mantuvieron vivas estas tradiciones festivas, al tiempo que las llevaron a su máxima expresión para distraer al pueblo egipcio ante las graves crisis económicas que asolaron al país⁽⁶⁸⁾.

Escasos son los datos que nos llegan de al-Andalus respecto al disfraz en las distintas fiestas. En referencia a los espectáculos públicos de carácter jocoso, aparecen bufones con adorno de cascabeles en la cabeza, Ibn Quzmān recita: «No llevaré bonete, sino cascabeles»⁽⁶⁹⁾. El sonido de sonajeros, campanillas y timbres crea un aire de carnaval, ineludible para las distintas marchas de carrozas y cortejos festivos.

3.4. Énfasis en la satisfacción de la gula y de la lujuria

El último aspecto que será mencionado en este apartado, es el referido a los apetitos del cuerpo y, especialmente, a los que, en sentido morales, son descritos como lujuria y gula. Es muy posible que la prédica y amonestaciones de juristas musulmanes hayan repercutido decididamente en que la imagen de la fiesta popular se elabore por la fusión radical de lujuria y gula. De hecho, no se carece de fundamento en sus premisas.

Durante el tiempo de la fiesta popular, las pautas reguladoras de la sexualidad tienen una actitud más transigente, y si acaso, los festejos carnavalescos favorecen, sobre todo, en las ciudades, la violación de esas pautas. Es el periodo del placer sin freno: alimentación abundante y diversión en

(67) Al-Maqrīzī, *al-Mawāʿiẓ*, IV, pp. 445-8.

(68) Qāsim, Q. ʿA., *ʿAṣr salāṭīn al-mamālīk*, p. 310.

(69) *Dīwān Ibn Quzmān*, p. 98 (tr. *El Cancionero*, pp. 80 y 280, nota 5.).

homenaje al ciclo de las estaciones. En palabras de Gutiérrez Estévez: «Pero si con relación a la sexualidad lo característico es la debilidad normativa, con respecto a la alimentación lo propio del Carnaval es, además de la ausencia de restricciones, la presencia de algunos alimentos singulares de esta época del año que reciben...»⁽⁷⁰⁾.

Las referencias de carácter culinario y la mesa forman parte esencial del espíritu carnavalesco y el gusto de la época. Se celebraban numerosos festines y banquetes o *simāt* 'lit. mantel'⁽⁷¹⁾. Con su poderosa tendencia de abundancia, Bajtín insta:

El banquete celebra siempre la victoria, éste es un rasgo propio de su naturaleza. El triunfo del banquete es universal, es el triunfo de la vida sobre la muerte. A este respecto, es también el equivalente de la concepción y del nacimiento. El cuerpo victorioso absorbe el cuerpo vencido y se renueva⁽⁷²⁾.

Basándose en los datos aportados por Ibn al-Maʿmūn en su *Tārīj* [Historia] acerca del día de al-Nawrūz, celebrado el 9 Raʿab de 517/1 Septiembre 1123, al-Maqrīzī escribe:

La vestimenta de honor (*al-Kiswà*), propia de al-Nawrūz, llegó de al-Ṭirāz y el puerto de Alejandría, junto a todos los accesorios dorados, de seda y telas de color liso. Se repartió [a los notables] todo aquello según la norma vigente: vestimenta de hombres y mujeres, dinero y objetos de toda clase propios de esta fiesta, según su naturaleza y los nombres de sus destinatarios. Aquí están los alimentos de al-Nawrūz: sandía, granada, racimos de plátano, dátiles frescos, cestas de dátiles de Qūs, cestas de membrillo, picadillo de carne de pollo, de carne de cordero y de vaca, en mezcla de toda clase y paté de avutarda⁽⁷³⁾.

(70) Gutiérrez Estévez, M., «Una visión antropológica...», p. 43.

(71) Sobre el *simāt*, aunque no precisamente en época de al-Nawrūz, al-Musabbihī, *Ajbār Miṣr*, ed. A. F. Sayyid, T. Bianquis, El Cairo, 1978, pp. 78-80; Ibn al-ʿAwwālī, *al-Muntaẓam fī tārīj al-mulūk wa-l-umam*, Hoydaraba al-Dakan, 1940, VIII, p. 141; Ibn Tagrī Birdī, *al-Nuḡūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*, El Cairo: Dār al-Kutub 1929-56, IV, pp. 96-98 (esp. fiestas musulmanas); al-Maqrīzī, *Jiṭaṭ*, ed. Wiet, I, p. 387.

(72) Bajtín, M., *La cultura popular*, p. 254.

(73) *Jiṭaṭ*, ed. G. Weit, IV, p. 246.

Como se aprecia de la lectura del texto, el esplendor de los preparativos y el colorido de los rituales festivos alcanzan su máxima expresión en la fiesta de al-Nawrūz. Aunque este pasaje hace alusión al gobernante y su séquito, los egipcios comunes, no estaban al margen de participar en la ceremonia con su fastuosa procesión y succulentos banquetes.

Durante los días de fiesta, el comer carne de toda clase y otros alimentos que exciten los sentidos es un ritual fundamental. Según Ibn al-Ḥāȳy, los musulmanes y la gente del libro en sus fiestas solían intercambiar regalos, entre los que figuran alimentos como «corderos, sandía verde, y dátiles»⁽⁷⁴⁾. Apunta asimismo las peleas entre cónyuges, si el marido se opone a comprar comidas específicas de la fiesta del Nawrūz, como al-*zalabiya* ‘especie de pestiño’ y al-*harīsa* ‘plato de trigo cocido y carne picada’ y el melocotón⁽⁷⁵⁾.

Sobre la degustación de dulces en abundancia en al-Nawrūz, al-Bayrūnī señala:

Era una costumbre que la gente se intercambiaba regalos de azúcar,... y eso se debe a la aparición de la caña de azúcar en el reino de Ḍamm, en el día del Nawrūz, planta desconocida antes de este tiempo. Al ver una caña que segrega su profusa savia, el rey lo probó y encontró una dulzura exquisita; ordenó extraer su jugo para hacer azúcar... y se regalaba procurándose bendiciones, y se empleaba también en la fiesta de al-*Mihrayān*⁽⁷⁶⁾.

(74) Ibn al-Ḥāȳy, *al-Madjal*, II, p. 47. Sobre las distintas manifestaciones festivas como regalos y felicitaciones, véase también *al-Mahāsin wa-l-aḡḡād*, ed. M. A. al-Jan̄yī, El Cairo: Maṭba‘at al-Sa‘āda, 1960, pp. 241-42; al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-a‘šā*, IX, pp. 49-50. Ibn ‘Abd Rabbi-hī, *al-‘Iqd al-farīd*, ed. M. al-Tar̄yīnī, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1987, VI, p. 297; al-Ibšihī, *al-Mustaṭrif fī kull fann mustaṭrif*, ed. M. M. Qamīḥa, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1986, II, p. 61; al-Ḥuṣarī al-Qayrawānī, *Zahr al-‘ādāb*, II, pp. 444-45, IV, p. 1027; al-Alūsī, *Bulūg al-irab*, p. 387. Ibn Bābwīa al-Qammī afirma que el imán ‘Alī y sus descendientes aceptaban regalos en este día, véase, *Man lā yaḡḡara-hū al-faḡḡh*, Teherán: Maktabat al-Ṣadūq, 1970, III, p. 300; al-Maqrīzī, *Jiṭat*, ed. M. Zinhum, El Cairo: Maktabat Madbūlī, 1998, II, p. 369 y ‘Abbās al-Qummī, *Mafātiḥ al-ḡinān*, Beirut: Dār al-‘Aḡwā‘, 2001, pp. 518-22.

(75) Ibn al-Ḥāȳy, *al-Madjal*, II, pp. 48-9.

(76) Al-Bayrūnī, *al-Āḡār al-bāḡiya*, p. 316.

Los musulmanes de oriente acompañaban a los cristianos en el júbilo, las canciones, el festín y el vino. Ibn al-Ḥāy̅y̅ menciona otra práctica considerada como elemento carnavalesco, la consumición de vino, bebida carnavalesca por excelencia⁽⁷⁷⁾.

En Túnez, Ibn Abī Dīnar señala que se celebraba por todo lo alto la fiesta de al-Nayrūz: la gente del país gastaba grandes sumas de dinero. Rivalizaban en la compra y preparación de suculentos alimentos, cuyos costes superaban lo que compran la totalidad de los tunecinos a lo largo del año. Entre los alimentos citados se encontraban arrayanes, legumbres, naranjas, limas dulces, limones, garbanzos, habas verdes, lechugas, etc. Incluso llegaban a dedicar puestos especiales en sus casas que llamaba *ḥawānit* ‘tiendas’, donde colgaban algunos de estos productos. Salvo en los hogares de los pobres, se preparaba una comida casera muy propia de esta fiesta, denominada *al-mirqāz* ‘salchichas especiadas de carne de cordero o vaca’⁽⁷⁸⁾.

En al-Andalus, la literatura religiosa, en especial el género de los libros de *al-bidaʿ* o innovaciones nos proporciona algunas referencias sobre las costumbres nutritivas en días de fiesta. Significativos son los datos de los ulemas del occidente islámico. En orden cronológico, Muḥammad ibn Waḍḍāḥ (m. 289/900) menciona una sola referencia en su *Kitāb al-Bidaʿ (Tratado contra las innovaciones)*:

Hay un grupo de entre los hermanos de la gente de la *sunna* y de la comunidad... que se reúnen los días del *nayrūz* y *mihraʿān* y ayunando en ambas ocasiones. Respondió Ṭalḥa: «Esa es una de las innovaciones más abominables. ¡Por Dios!; eso es celebrar el *nayrūz* y *mihraʿān* más que los demás»⁽⁷⁹⁾.

(77) Ibn al-Ḥāy̅y̅, *al-Madjal*, II, p. 51.

(78) *Al-Muʿnis*, p. 291. Sobre esta comida, véase *Relieves de la mesa*, donde aparece como “Mirqās”, pp. 192-3 y como “Mirkās” en *Cocina hispano-magrebí durante la época almohade, según un manuscrito anónimo del siglo XIII*, tr. A. Huici Miranda, Gijón: Trea, 2005, p. 52.

(79) Ibn Waḍḍāḥ al-Qurtubī, *Kitāb al-bidaʿ (Tratado contra las innovaciones)*, ed. tr., est. e índices por M. Isabel Fierro, Madrid: CSIC, 1988, p. 164 (tr. 282); ed. ʿA. M. Salīm, El Cairo: Maktabat Ibn Taymiya, 2008, p. 28.

Esta referencia se halla recogida por posteriores juristas quienes evocan su doctrina en lo relativo a estas fiestas, como al-ʿAzafī (m. 633/1236) en su *al-Durr al-munazzam* [Perlas organizadas]⁽⁸⁰⁾ y Abū Ishāq al-Šāṭibī (m. 790/1388) en su *al-Iʿtiṣām* [Preservación]⁽⁸¹⁾. Los mismos autores traen a colación otras advertencias de Ibn Waḍḍāh, citando aquellos alimentos que los musulmanes deben: «prescindir y dejar de comer en esas fechas vituperables como carne de animales degollados, ya que al ser sacrificados no fue invocado el nombre de Dios»⁽⁸²⁾, ni tampoco «comer alimentos sin guisar y fruta fresca»⁽⁸³⁾; en definitiva, «no consumir lo que preparan en días, como el *mīlād*, el *mihraḡān* y el *nayrūz*»⁽⁸⁴⁾. En su *al-Muwāfaqāt* [Conformidades], al-Šāṭibī va más allá al prohibir: «beber el agua o la miel al modo de beber el vino, ni consumir lo que se prepara para la celebración de festividades judías y cristianas»⁽⁸⁵⁾.

Hay una referencia de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī (m. 520/1126), en la que solo se limita a mencionar ciertos alimentos que los musulmanes comparten con los mozárabes: «En tierra de al-Andalus acostumbran a las gentes a comprar dulces para la noche del 27 de ramadán, y a celebrar *yannayr*, comprando frutas, como hacen los cristianos (*al-ʿayām*)»⁽⁸⁶⁾.

Contemporáneo de al-Ṭurṭūšī, poco más o menos, fue el célebre autor de zéjeles Ibn Quzmān. El zéjel n.º 72 trata de un panegírico y petición de aguinaldo para el Nayrūz a Abū ʿAbd Allāh Muḡammad Ibn Ḥamadīn, se enumeran los siguientes alimentos:

0. El rosco se amasa, se venden «gacelas»,
goza el primero de año quien tiene dinero.

(80) Véase De la Granja, F., «Fiestas cristianas...», p. 24 (tr. 40).

(81) Ed. A. ʿU. Āl Salmān, *al-Manāma: Maktbat al-Tawḡīd*, 2000, II, pp. 325-6.

(82) Véase F. de la Granja, «Fiestas cristianas...», p. 27 (tr. 46) y al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarīʿa*, ed. ʿA. A. Darāz, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2001, II, p. 160.

(83) De la Granja, F., «Fiestas cristianas...», pp. 27-8 (tr. 46).

(84) De la Granja, F., «Fiestas cristianas...», p. 26 (tr. 43).

(85) Al-Šāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, II, p. 159.

(86) De la Granja, F., «Fiestas... Textos de Ṭurṭūšī...», pp. 122-23; Abu Bakr al-Ṭurṭūšī, *Kitāb al-ḡawādiḡ wa-l-bidaʿ* = (*El libro de las novedades y las innovaciones*), tr. y est., M. Fierro, Madrid: CSIC, 1993, p. 371.

1. Los puestos tienen hermosa hechura
pardiez que en ellos disfruta el ojo;
tranquilo está quien no tiene hijos,
a no ser que sea holgado de medios.
2. El orden de la fruta es cosa peregrina:
almendras, castañas, maravilloso dátil,
nueces, bellotas, higos y pasas,
divididos en orden, juntos y separados.
3. «¡Avellanas, ciruela seca, cosa gozosa!»
Te llaman a la puerta continuamente,
dándote el ruido dolor de cabeza,
y es que ese dolor es el negocio de la avellana.
4. Parece la mesa una casa en bodas,
siendo el rosco la coronada novia;
higos y bellotas, la lana y brocado,
y pongo los platos en lugar del convite.
5. Las toronjas son amigos emparejados;
las limas, peinadoras haciendo albórbolas,
y si hay palmito o caña dulce,
solo es comparable a las velas⁽⁸⁷⁾.

Como se aprecia de estos versos, los alimentos dulces son el rey de estas festividades. Partiendo de los datos de Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), al-ʿAzafī habla de obediencia total de hombres hacia sus mujeres al comprar alimentos y obsequios específicos de esta fiesta⁽⁸⁸⁾. El poema de Abū ʿAbd Allāh Muḥammad ibn Masʿūd al-Qurṭubī recoge las amenazas de su esposa si no compra los pedidos de la fiesta, entre los que destacan, aparte de la carne:

(87) *Dīwān Ibn Quzmān*, pp. 222-23 (tr. *El Cancionero*, pp 148-9 y 297, nota 1).

(88) F. De la Granja, «Fiestas cristianas...», p. 28 (tr. 47). Sobre el intercambio de regalos, véase también Ibn ʿAbd Rabbih, *al-ʿIqd al-farīd*, ed. M. al-Tarṣīnī, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1987, VI, p. 297.

Debes comprar toronjas con ramitas de tomillo,
cuídate de olvidar las especias y la alheña⁽⁸⁹⁾.

Según *Amṭāl al-ʿawāmm* [Proverbios de la gente común] de al-Zaʿyālī (694/1294), la toronja era una fruta muy propia de esta fiesta: «Quien tiene toronjas, que las guarde hasta el primero de año (*man maʿ-ḥu turaný, li-yannayr yarfaʿu-hā*)»⁽⁹⁰⁾. En *Taqwīm Qurṭuba* [Calendario de Córdoba] se afirma la elaboración de mermelada y bebidas cítricas a base de toronjas durante el mes de enero⁽⁹¹⁾.

En esta fecha, era una práctica habitual intercambiar regalos de toda clase⁽⁹²⁾. El jefe de policía de Córdoba regaló tres flores y unos versos a Abū al-Walīd al-Ḥimyarī al-Iṣbīlī (m. 440/1048), autor de *al-Badīʿ fī waṣf al-rabīʿ* [Lo maravilloso sobre la descripción de la primavera]⁽⁹³⁾. En lo relativo a la fiesta de *Yannayr*, Ibn Quzmān recita (zéjel n.º 40):

9. Si llega enero (*Yannayr*) y se cumple mi voluntad,
he de ponerme mis mejores galas,
dar un convite e invitar a los vecinos:
bástate enero, que fiesta haré de él⁽⁹⁴⁾.

Y agrega sobre los preparativos en modo general (zéjel n.º 76):

5. Se acerca la fiesta, como demuestra lo que estás viendo,
y es uso en tal ocasión arreglar y renovar,

(89) Ibn Bassām, *al-Ḍajira fī maḥāsīn ahl al-ʿazāra*, ed. I. ʿAbbās, Túnez: Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb, 1981, i, ii, pp. 78-9.

(90) Al-Zaʿyālī, *Amṭāl al-ʿawāmm fī l-Andalus*, ed., coment. y comp. M. Ibn Šarīfa, Fās: Maṭbaʿat Muḥammad al-Jāmis, 1971, ii, n.º 1412, p.327.

(91) Atribuido a ʿArīb b. Saʿd, véase *Le calendrier de Cordoue*, p. 37, párrafo 25.

(92) Sobre el particular, véase Ibn Jaqān, *Maṭmaḥ al-anfās*, ed. M. Šuwaka, Dār ʿAmmār, 1981, p. 384; ---, *Qalāʿid al-ʿiqiyān fī maʿālis al-aʿyān*, (reprod. ed. París), intr. e índices M. al-Gabātī, s.f., 312.

(93) Ed. ʿA. R. ʿUsaylān, ʿYidda: Dār al-Madanī, 1987, capítulo “*al-ward*”.

(94) *Dīwān Ibn Quzmān*, p. 145 (tr. *El Cancionero*, p. 106).

tengo que comprar ropas y cosas buenas,
hacer compras para mi hogar según mis medios⁽⁹⁵⁾.

El propio al-ʿAzafī (m. 633/1236) fue testigo de estos hábitos. En el prólogo de *al-Durra*, apunta:

Con meses que disponen y preparan para sus hijos y sus mujeres, en las que juntan toda clase de frutas y toda una serie de objetos escogidos. En estas fiestas se hacen unos a otros preciosos regalos que han elegido de antemano, y «ciudades» en las que forman e inventan diversas figuras. Los ricos montan en sus casas puestos como los de los tenderos y los arreglan esmeradamente. Hay gentes que permiten a sus familiares comer de ellos, y otros se lo prohíben. Los adornan como si tratase de una desposada subida en un estrado tras del cual no se cerraran las puertas. Los hay que comen una parte de aquello y venden el resto⁽⁹⁶⁾.

Se daba a algunos de estos bollos la forma de ciudades y se les denominaba *madāʿin min al-ʿayīn* ‘ciudades de pasta’. De estas ciudades, maravilla de la confitería andaluza, Ibn Saʿīd al-Andalusí (m. 685/1286) nos brinda una bella descripción de Abū ʿImrān, poeta de Triana del siglo XI:

0. Es una ciudad rodeada de murallas (*musawwara*)
ante la cual los sabios magos (*saḥara*) están pasmados.
1. No se ha podido construir más que con las manos de una virgen
o de una muchacha guardada en casa (*mujaddara*).
2. Aparece como una novia (*ʿarūs*) que se mostrara adornada
con sus galas, hecha de flor de harina (*darmak*), teñida con azafrán
(*muzaʿfara*).
3. No tiene otras llaves que los diez dedos⁽⁹⁷⁾.

(95) *Dīwān Ibn Quzmān*, pp. 233-34 (tr. *El Cancionero*, p. 154).

(96) F. De la Granja, «Fiestas cristianas...», p. 20 (tr. 34-5).

(97) Pérès, H., *Esplendor de Al-Andalus*, p. 307. Véase otra traducción De la Granja, F., «Fiestas cristianas...», pp. 34-5, n.º 2; Simonet, F. J., *Historia de los mozárabes de España*, Madrid: RAH, 1897-1903, p. 820. Se encuentra esta cita poética en al-Maqqarī, *Naḥḥ al-tīb*, ed. I. ʿAbbās, Beirut: Dār Ṣādir, 1968, vi, p. 63 (131 con variaciones); Muḥammad b. ʿAbdallāh b. Jalīl, *Ijtisār al-qidḥ al-muʿallā fī l-tārīḥ al-muḥallā*, ed. I. al-Abyārī, Beirut: Dār al-Kitāb al-

El gastrónomo murciano Ibn Razīn al-Tuḡībī (m. 692/1293) recuerda que se preparaba una comida especial en el día del Nayrūz, conocida como *al-tarīd al-muṭawwama* ‘sopa desmigada con ajo’⁽⁹⁸⁾.

Siglos más tarde, en la monumental recopilación de consultas jurídicas, *Kitāb al-mi‘yār* [Libro de criterio], el jurista malikí al-Wanšarīsī (914/1508) ofrece datos interesantes sobre la celebración de los musulmanes de las fiestas cristianas, entre sus manifestaciones destacamos: abandono del trabajo, cruce de regalos, manjares, y toda clase de joyas y objetos valiosos, hacer carreras de caballos y venta de juguetes en forma de animales, como jirafas y leones⁽⁹⁹⁾. Sobre esta última práctica, Ibn Rūsd (m. 520/1126), abuelo de Averroes y cadí de Córdoba, condenó la costumbre de fabricar estos juguetes como forma de festejar al-Nayrūz⁽¹⁰⁰⁾.

A este propósito, debo advertir que Ibn al-Ḥāyḡ, el jurista mencionado por al-Wanšarīsī, no se trata de Ibn al-Ḥāyḡ ibn Lubb al-Tuḡībī (m. 529/1135), cadí de la mezquita aljama cordobesa, como postula F. de la Granja, sino de Ibn al-Ḥāyḡ al-‘Ibdarī (m. 737/1337), célebre jurista de Fez, autor del *Madjal*, frecuentemente citado en este trabajo. En apoyo a mis palabras, al-Wanšarīsī cita palabras textuales del jurista magrebí al hablar de comidas de festividades cristianas: «Otra innovación es vender a los cristianos alguna cosa que puedan consumir en su fiesta, carne, alimentos sin guisar o ropas. Dijo Ibn al-Ḥāyḡ: “No se les debe prestar ninguna caballería, ni ayudarles a nada en sus fiestas, porque eso es honrar su politeísmo y hacerse cómplice de su incredulidad”»⁽¹⁰¹⁾.

Libnānī, 1980, pp. 202 (y 101); Ibn Sa‘īd, *al-Mugrib*, I, p. 294.

- (98) Ibn Razīn al-Tuḡībī, *Fuḍalat al-juwān fī ṭayyibāt al-ṭa‘ām wa-l-alwān: šūra min fann al-ṭabj fī l-Andalus wa-l-Magrib fī bidāyat ‘aṣr Banī-Marīn*, ed. M. b. Šaqrūn, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1984, 54 (*Relieves de las mesas, acerca de las delicias de la comida y los diferentes platos*, est., tr. y notas M. Marín, Gijón: Trea, 2007, p. 96).
- (99) Al-Wanšarīsī, *Kitāb al-mi‘yār al-mugrib wa-l-ḡāmi‘ al-mu‘rib ‘an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib*, ed. M. Ḥāyḡī y otros, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī 1981, VI, p. 70 y XI, pp. 150-51. Consúltese también F. de la Granja, «Fiestas... Textos de Ṭurtūšī...», pp. 128-42.
- (100) *Fatawā Ibn Rušd*, ed. M. Ibn al-Ṭāhir Tillīlī, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, II, p. 940. Véase también Torres Balbás, L., «Animales de juguete», *al-Andalus*, XXI, 2 (1956), 373-5, p. 374.
- (101) De la Granja, F., «Fiestas... Textos de Ṭurtūšī...», pp. 130-31, compárese con Ibn al-Ḥāyḡ, *al-Madjal*, II, pp. 47-8.

Una vez estudiadas las referencias relativas a las tradiciones alimenticias en la fiesta de Nawrūz, pasaré a tratar los *aspectos lujuriosos* del mismo.

La apología del cuerpo bajo las constantes menciones de la comida y la bebida se extiende aún más a la vida sexual, como fiel reflejo de la satisfacción de las necesidades naturales, al tiempo son marcas de espontaneidad material observada como principio universal común de la vida colectiva.

Su mundo corresponde a la festiva aseveración del vigor de la actividad biológica, de la esencial y carnavalesca renovación del cuerpo. En cierto sentido, al-Nawrūz es el escaparate de relaciones amorosas entre hombres y mujeres. Su espíritu liberal no puede sino manifestarse, a nivel oficial, como una inadmisibles imagen de la demoníaca lujuria y levantar la sospecha y desaprobación de la autoridad religiosa. Durante la fiesta de al-Nawrūz en Egipto, Ibn al-Ḥayy prueba duramente la mezcla de hombres y mujeres: «Muchas mujeres juegan mixtos con otras mujeres, hombres, jóvenes y vírgenes... Como consecuencia, ocurren innumerables actos horribles y vergonzosos»⁽¹⁰²⁾.

Dos siglos antes, críticas parecidas fueron lanzadas por juristas andalusíes, al-Ṭurtūšī, sobre todo en lo referente a la libertad de que gozaba la mujer andalusí durante las fiestas de al-Nawrūz o Yannayr: «Y el que los hombres salgan en grupos o separados, en compañía de las mujeres, mezclándose en la diversión. Otro tanto hacen en los días de fiesta en que salen a la *mušallá* ‘oratorio al aire libre’ y erigen en ella pabellones para divertirse, no para orar»⁽¹⁰³⁾.

En el tiempo de Ibn Quzmān, era práctica habitual durante los días de fiesta el cruce de hombres y mujeres y la celebración de actos de promiscuidad en los cementerios:

3. Todo rostro adornado está esta noche fuera,
y se lloran camposantos por los amigos de otrora,
conmemorando las penas y celebrando alegría,
hay lágrimas de pésame en ropas de sinvergüenza⁽¹⁰⁴⁾.

(102) Ibn al-Ḥayy, *al-Madjal*, II, p. 51.

(103) Al-Ṭurtūšī, *Kitāb al-ḥawādīṭ wa-l-bidaʿ*, p. 371.

(104) *Dīwān Ibn Quzmān*, p. 163 (tr. *El Cancionero*, 116 y 290, nota 2).

Pero frente a estos aspectos descritos como vergonzosos, en un marco primaveral de la naturaleza mallorquina, Ibn al-Labbān (m. 507/1113) evoca un momento de intensa y auténtica fruición sensual, que corresponde a la aparición de las mozas en al-Nayrūz:

Es un día suave y poético,
cuya blancura se extiende ya por los alcores y los valles;
es un día en el que juegan las muchachas
y se contonean como las ramas bajo el soplo de la brisa⁽¹⁰⁵⁾.

Un rasgo característico de adorno para destacar la belleza de las mujeres andalusíes en esta festividad fue teñirse con alheña⁽¹⁰⁶⁾. Al-Nayrūz fue, generalmente, uno de los períodos del año preferidos para contraer matrimonio, mayormente por su innegable conexión con la propiciación de la fertilidad. Al-Manṣūr ibn Abī ‘Amir eligió la noche de al-Nayrūz, en el año 367/977, para contraer matrimonio con Asmā’ bint Gālib. Según afirma Ibn Bassām: «La noche de boda más esplendorosa que al-Andalus jamás haya visto»⁽¹⁰⁷⁾.

Si pasamos a los actos lujuriosos en Túnez durante al-Nawrūz, Ibn Abī Dīnār pone el acento en los intérpretes del espectáculo, tachándoles de libertinos:

Tenían un lugar se llama *al-Warda* ‘Rosa’ junto a *Bāb al-Jaḍrā’* ‘Puerta Verde’, donde se reunían libertinos y ociosos como músicos, cantores, escamoteadores y se proferían actos de libertinaje. Los disolutos actuaban sin interrupción desde la oración de la tarde (*al-‘aṣr*) hasta la puesta del sol. Se encontraba allí un lugar de recreo más espléndido que otros días de fiesta, y lo seguían celebrando por 15 días. Era su costumbre todos los años, heredada de padres a hijos... Las mujeres rivalizaban entre sí en hermosura y comida⁽¹⁰⁸⁾.

Desde una perspectiva rigorista, Ibn Abī Dīnār no percibe la importancia de la música y la danza en las fiestas. Se trataba de un modo natural de expresar el júbilo. En todo el Medievo islámico, no se celebraba una fiesta de primavera

(105) *Dīwān Ibn al-Labbān al-Dānī. Maʿmūʿ šīʿrih*, ed. M. M. Al-Saʿīd, ‘Umān: Dār al-Rāya, 2008, p. 47 (tr. esp. Rubiera Mata, *Literatura hispanoárabe*, p. 96).

(106) Ibn Bassām, *al-Ḍajīra*, I, ii, p. 78 (poema de ‘Abd Allāh b. al-Masʿūd).

(107) Ibn Bassām, *al-Ḍajīra*, VII, p. 65.

(108) *Al-Muʿnis*, pp. 291-92.

sin bailarines, danzas y músicos que tocaban toda suerte de instrumentos. Antiguamente, el sonido de estas representaciones estaba dotado de aire mágico, que se utilizaba para despertar las fuerzas dormidas de la naturaleza, avivando los principios vitales de la regeneración.

Es de gran relevancia también el cortejo femenino que se celebraba durante al-Nawrūz en Bilād al-Ārīd 'País de dátiles', especialmente en Naḥḥa. El elemento masculino brilla por su completa ausencia en este festejo. Desde un lugar llamado ʿAīn Qiṣṣāra, una vieja encabezaba el cortejo de un grupo de adolescentes. Éstas iban con el cabello suelto con una rama de granada en la mano, o según algunas versiones, tocadas de ramas de granadas, y salían cantando a grito limpio una antigua plegaria dirigida al dios de fertilidad y agua para encontrar novio: «Faraón, oh Faraón, alarga mi pelo cual palmera y sus ramas y agranda mis nalgas, Faraón, oh Faraón»⁽¹⁰⁹⁾.

Lo primero que llama la atención de este cántico es la mención del término *Faraón* repetidas veces, lo que nos lleva a buscar el origen de la relación histórica entre el antiguo Egipto y la zona del Magreb. En su *Tārīj* [Historia], Ibn Jaldūn (m. 808/1406) apunta que los faraones extendían su poderío sobre las tierras bereberes, reclutando de allí a sus diestros magos para competir en las artes de magia con Moisés en el día de la Gran Fiesta (Alusión a Q 20:59)⁽¹¹⁰⁾. Según algún exegeta, este día fue al-Nayrūz⁽¹¹¹⁾, un »dato que viene confirmado por Ibn Abī Dīnār al señalar que los tunecinos llaman este día «la fiesta del faraón»⁽¹¹²⁾.

En términos carnavalescos, estos datos significan algo más de la exaltación de la primavera, revelan un fuerte deseo de unirse con el otro sexo, casarse y procrear, lo que nos sitúa de lleno en el universo erótico. La vieja

(109) Jarīf, B., *al-Daqla fī ʿarāyīmiḥā*, Túnez: Dār al-Ānūb li-l-Naṣr, 1990, p. 33; al-Habāʿilī, M. S., *Kaṣkūl al-Ārīd*, Túnez: Maʿāṭir li-l-Intāy al-Ṭaqāfī al-Raqmī, 2008, I, p. 108. El autor sitúa el lugar del canto sobre un columpio en un rincón de casa.

(110) Beirut: Muʿassasat al-ʿAlamī, 1971, XI, p. 75.

(111) ʿĀmilī, ʿAbd al-Ṣāhib al-Ḥusnī, *Al-Anbiyāʾ: Ḥayātu-hūm-qiṣaṣu-hum*, Beirut: Muʿassasat al-ʿAlamī, 2002, p. 220.

(112) *Al-Muʿnis*, p. 292.

encarna el papel de la abuela sagrada que inicia y conduce a las vírgenes a descubrir este universo⁽¹¹³⁾.

Al hilo de esta imagen, desde la antigüedad, la granada es símbolo de fecundidad, de posteridad numerosa. Su empleo corresponde a una voluntad de hacer sobrevivir un acontecimiento importante de la mitología egipcia, como la muerte o resurrección de Osiris, con sus correspondientes misterios, al evocar el pene artificial de tallos vegetales elaborado por la diosa Isis y su capacidad mágica de quedarse embarazada de Horus⁽¹¹⁴⁾. En la poesía islámica medieval se asemejan las granadas a mejillas, pechos, e incluso a muchachas vírgenes⁽¹¹⁵⁾.

Muy significativas en este cántico también dos imágenes que se citan en referencia al ideal de belleza femenina imperante entre los árabes: la cabellera larga y las nalgas anchas⁽¹¹⁶⁾. Este prototipo se remonta a las figurillas de fecundidad en el antiguo Egipto⁽¹¹⁷⁾. Respecto al pelo, como rasgo primaveral está vinculado a la hierba, cabellera de la tierra, y por ende a la vegetación, cuya imagen se parece a las plantas alimenticias. También la cabellera se considera una marca distintiva de la mujer, soltarla frecuentemente es signo de disponibilidad, implica asimismo un aire de seducción⁽¹¹⁸⁾.

Rasgo muy característico de la belleza femenina para los árabes es vincular la cabellera a la palmera. El poeta preislámico Imrū² al-Qays (m. 540) describe un cabello largo, negro y espeso:

¡Qué cabellera engalana su espalada, prieta carbón,
espesa como racimo cargado de palmera!
Sus bucles se alzan hasta lo alto,

-
- (113) Stūn, M., *Yawm kāna al-rabb unṭā. Nazariyyat al-yahūdiyya wa-l-masīhiyya ilā l-marʿa*, tr. H. ʿAbbūd, Damasco: al-Ahālī li-l-Tawzīʿ, 1998, p. 16. Véase también las interesantes reflexiones de R. Muñoz acerca de la figura de la *vieja* y el Carnaval, «Fiesta de origen meteorológico...», pp. 39-41.
- (114) Sobre el mito de Isis y Osiris, véase Shafik, A., «El drama litúrgico en el Egipto Antiguo», *Cuadernos del Minotauro*, 5 (2007), 93-117, pp. 104-5.
- (115) *Diccionario de los símbolos*, dir. J. Chevalier, Barcelona: Herder, 1986, «Granada».
- (116) Véase al-Tiḡānī, A., *Tuḥfat al-ʿarūs wa-muʿat al-nuḡūs*, ʿY. al-ʿAtīyya, London: Riyyad al-Rayyes, 1992, «el pelo», pp. 271-71 y «las nalgas», pp. 338-42.
- (117) VVAA., *El fin del antiguo Egipto*, National Geographic Society, 2013, III, p. 81.
- (118) *Diccionario de los símbolos*, «Caballera».

se pierden las guedejas, entre prendidas y sueltas...⁽¹¹⁹⁾

La poesía islámica conserva este símil. Para dar un ejemplo, ʿUmar ibn Abī Rabīʿa (m. 93/711), además de sorprender a algunas mujeres sin velo durante la época de peregrinación⁽¹²⁰⁾, época perfecta de sus conquistas amorosas, recoge la imagen de sus predecesores:

Suelta un pelo negro y abundante bien trenzado,
espeso como racimo enmarañado de palmera⁽¹²¹⁾.

Las distintas fuentes sobre la mujer en la literatura árabe resaltan otro ideal de belleza femenina: grandes nalgas. Mujeres de esta naturaleza exciten el deseo sexual y lascivia entre los hombres, frente todavía a otras más hermosas que tienen nalgas y caderas flacas (*rashāʿ*², *mashāʿ*²) o medianas. A las nalgas se las designaban decenas de nombres con su rico séquito de adjetivos, debido principalmente a la influencia del camello y del caballo en la perspectiva del beduino hacia la mujer⁽¹²²⁾. Sobre las corpulentas caderas escribe ʿAmr b. Kulthūm (m. 600), un poeta preislámico:

Unas caderas (*maʿkama*) que no caben por la puerta,
una cintura que me ha tornado el seso⁽¹²³⁾.

De igual modo, en la poesía amatoria de ʿUmar ibn Abī Rabīʿa, es muy frecuente la siguiente descripción:

[Un mujer] con piernas corpulentas (*jadil al-sūq*),
y con nalgas opulentas y lisas (*ruʿyāḥ, nāʿimāt al-ḥaqāʾib*)⁽¹²⁴⁾.

(119) Al-Zūzanī, *Šarḥ al-muʿallaqāt al-sabʿ*, Beirut: Dār Šādir, 1958, p. 22 (tr. esp. de los poemas, *Las muʿallaqāt: Antología y panorama de Arabia preislámica*, tr. F. Corriente Córdoba, Madrid: IHAC, p. 73).

(120) *Dīwān*, coment. Y. Šukrī Farahāt, Beirut: Dār al-ʿĪl, 1992, pp. 78-80.

(121) *Ibíd.*, p. 208.

(122) Sobre el particular, véase ʿAbd al-Karīm, J., *al-ʿArab wa-l-marʿa. Ḥafriyya fī l-išīr al-mujayyam*, Beirut: Muʿassasat al-Intiṣār al-ʿArabī, 1998, pp. 214-220.

(123) Al-Zūzanī, *Šarḥ al-muʿallaqāt*, p. 121 (tr. *Las muʿallaqāt*, p. 112).

4. Conclusiones

De todo lo anterior se podría inferir que al-Nawrūz en sus orígenes compagina herencias diversas, cuyas costumbres ancestrales tendentes a la diversión y al desenfreno (comuni3n con una naturaleza sin barreras de clase social, emblemas oficiales y cultura dominante, uso de máscaras y disfraces, disfrute de los sentidos y la risa liberadora, etc.) acabarí3a triunfando gracias a su pujanza popular. La celebraci3n de al-Nawrūz suponía una válvula de escape para el hombre medieval, tan exaltada por el pueblo cuan cuestionada por la radicalidad de las autoridades religiosas. De hecho, sus edictos llegaron a condenar y echarla al olvido.

Respecto al occidente islámico, si bien los musulmanes andalusíes participaban en la celebraci3n de las fiestas cristinas era extraño que, dada su vecindad y proximidad de los reinos cristianos y europeos, dueños de una rica tradici3n carnavalesca, no hubieran recibido influencia más significativa. Baste recordar a Juan Ruiz, arcipreste de Hita, cuyo *Libro del buen amor* recoge lo cotidiano del Carnaval de finales del s. XIII y mediados del s. XIV, en tierra hispana⁽¹²⁵⁾

(124) *Dīwān*, p. 52.

(125) Ladera Quesada, M. Á., *Las fiestas en la cultura medieval*, Barcelona: Areté, 2004, pp. 42-9, esp. 43; Shafik, A., «Análisis semiol3gico de una representaci3n de moros y cristianos en Jaén: *Hechos del condestable Iranzo*», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, (2012), n.º 40, en prensa.