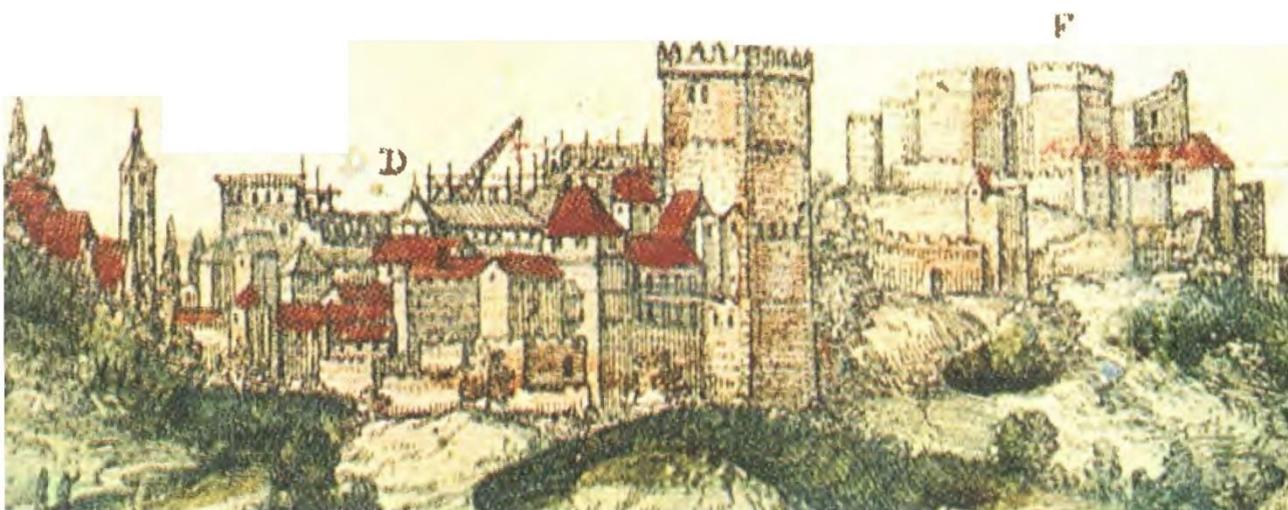


ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO, CULTURA Y CIENCIAS MEDIEVALES

22



CÁDIZ, 2020

DIRECTORES:

Manuel Espinar Moreno (Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Granada. C. e. mespinar@ugr.es

Juan Abellán Pérez (Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Universidad de Cádiz. C. e. juan.abellan@uca.es.

SECRETARIA:

María del Mar García Guzmán (Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Universidad de Cádiz. C. e. mar.garcía@uca.es.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dr. Eric Calderwoor (Universidad de Michigan, Ann Arbor, USA),

Dr. Bernard Vincent (La Sorbona, París VII),

Dr. Antonio Luis García Ruiz, (Universidad de Granada),

Dr. Rafael Marín López, (Universidad de Granada),

Dra. Inma Ollich Castanyer, (Universidad de Barcelona),

Dr. Fernando N. Velázquez Basanta (Universidad de Cádiz),

Dr. Francisco Vidal Castro (Universidad de Jaén),

Dr Francisco Javier Pérez-Embid Wamba, (Universidad de Huelva),

Dr. Antonio Torremocha Silva, (UNED, Algeciras, Cádiz),

Dr. Juan Antonio Chavarría Vargas (Universidad Complutense de Madrid),

Dra. María Martínez Martínez, (Universidad de Murcia).

Dr. Ángel Luis Molina Molina (Universidad de Murcia).

CONSEJO ASESOR:

Dra. Isabel Fernández García (Universidad de Granada),

Dr Antonio, Gómez Ortiz (Universidad de Barcelona),

Dr. Jaafar Ben el Haj Soulami (Universidad Abdelmalek EsSaadi, Tetuán, Marruecos),

Dr. Francisco Franco Sánchez (Universidad de Alicante),

Dr. M'hammad Benaboud (Universidad Abdelmalek EsSaadi, Tetuán, Marruecos), Dr. Mohamed Cherif (Universidad Abdelmalek EsSaadi, Tetuán, Marruecos),

Dr. Kaj Öhrnberg (Universidad de Helsinki),

Dra. Christine Mazzoli Guintard (Universidad de Nantes),

Dra. María Jesús Viguera Molíns (Universidad Complutense de Madrid),

Dr Jean-Charles Ducène (Universidad Libre de Bruselas),

Dra. Silvia Pérez González (Universidad Pablo Olavide, Sevilla),

Dr. José Enrique López de Coca Castañer (Universidad de Málaga).

REVISOR DE TEXTOS EN INGLÉS:

Dr. José Luis Martínez-Dueñas Espejo (Universidad de Granada).

REVISORA DE TEXTOS EN FRANCÉS:

Dra. Estrella de la Torre Jiménez (Universidad de Cádiz).

Esta revista se halla indexada en: MIAR, MEDIEVO LATINO, LATINDEX, DIALNET, REGESTA IMPERII, DICE, CIRC, ISOC, RESH, ERIH, PIO, DOAJ, SHERPA/ROMEO, INDEX ISLAMICUS, ETC.

Esta edición puede consultarse además de www.epccm.es en Digibug:
<http://hdl.handle.net/10481/>

Se puede acceder a Digibug de la Universidad de Granada, es gratuita.

Edición del Grupo de Investigación HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales y Manuel Espinar Moreno. Centro Documental del Marquesado del Cenete.

La Revista: **ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO, CULTURA Y CIENCIA MEDIEVALES**

Hace exactamente veintiún años el Grupo de Investigación HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencia medievales, bajo mi dirección, decidió editar una revista que llevara el nombre del Grupo denominándose, por tanto: **Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales**. Así pues, en 1999 vio la luz el número 1 de esta revista coordinada por el profesor Juan Abellán Pérez, de la Universidad de Cádiz, y por mí de la Universidad de Granada. Aquella publicación financiada por el Grupo de Investigación fue editada en la Imprenta: Agrija Editores, de Cádiz. La revista contaba con su correspondiente Consejo de Redacción, al que pertenecían los miembros investigadores del Grupo, tenía sus coordinadores que recogían los trabajos y los preparaban para enviarlos a la imprenta, lugar de correspondencia y sobre todo tenía su correspondiente ISSN: 1575-3840 y su Depósito Legal: CA-312/99, imprimiendo el trabajo JIMENEZ-MENA (Cádiz). Era por tanto un gran paso en aquellos momentos en que las publicaciones todavía no requerían la cantidad de exigencias que poco a poco se han ido imponiendo, a veces sin justificación adecuada, pues hay autores de reconocidísimo prestigio que han publicado en revistas normales, aunque hoy tiraríamos sus trabajos a la papelera ya que no están en la lista de revistas denominadas tipo A o B. Tampoco para algunos sirve que estén citadas en determinadas Bases de Datos ya que unos cuantos han determinado qué revistas o qué obras son las que cumplen los requisitos a veces buscados siempre para ser .. un poco más que los demás.

Hoy cuando ha pasado tiempo suficiente desde aquellas investigaciones queremos volver a recuperarlas pues la revista ha tenido dos etapas muy diferenciadas, una editada en imprenta y otra editada on-line. La primera a veces es casi imposible de consultar pues los escasos miles de números se fueron agotando y es a veces difícil encontrarla. Las publicadas on-line se pueden consultar en www.epccm.es de donde se pueden descargar ya que se editan en pdf, igual que los números editados en papel. A pesar de todo ello nuestra intención es colgarlas todas ellas en Digibud de la Universidad de Granada para que los investigadores puedan consultar todos los números de la Revista, así se puede uno hacer una idea global de lo que se ha logrado en el amplio espacio de tiempo de algo más de veinte años.

Por todo ello hoy editamos el número 22, completando de esta forma con todos los números que comprenden actualmente la Revista, unas veces son números simples que coinciden con el año y otras veces son números dobles pues recogen dos años como máximo. Además, se han editado numerosos trabajos como son libros que constituyen un anejo de esta revista que se pueden consultar como librosEPCCM tanto en Digibud como en otros lugares. Sin otro particular, esperamos que los investigadores tengan a su alcance esta colección de trabajos de los investigadores

del Grupo y de otros autores nacionales y extranjeros, en este caso muchos artículos se encuentran en la lengua original en que fueron confeccionados entre ellos francés, inglés, alemán. Espero que con esto hayamos cumplido con uno de los retos que nos propusimos cuando formamos aquel grupo destinado a investigar y dar a conocer nuestros avances en este tipo de ciencia como es la Historia medieval y algunos de sus caracteres sociales, patrimoniales, arqueológicos y de otro tipo.

Ahora volvemos a editar los números con los directores, Secretaria y junto al Comité de Redacción el Consejo Asesor formado por especialistas de varias universidades españolas. Ahora seguimos ofreciendo estos materiales fruto de investigaciones individuales y en grupo. Esperamos que les sirvan a alguno para sus investigaciones. Acompañamos este número con el último trabajo donde se recogen todos los trabajos editados hasta el número 21.

Manuel Espinar Moreno.

Director del Grupo HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales. Junta de Andalucía-Universidad de Granada (1999-2020...)

LOS JURADOS DE LA COLACIÓN DE SAN MIGUEL DEL ARRABAL DE JEREZ DE LA FRONTERA*.

The juries of the parish of St. Michael de Jerez de la Frontera.

Juan ABELLÁN PÉREZ**
Universidad de Cádiz

RESUMEN: En este artículo se estudia la evolución de los jurados de la parroquia de San Miguel de Jerez de la Frontera desde la constitución del cabildo.

PALABRAS CLAVE: Jerez de la Frontera, jurados, parroquia de San Miguel. Edad Media.

ABSTRACT: This article studies the evolution of the juries of the parish of St. Michael de Jerez de la Frontera since the establishment of the lobby.

KEYWORD: Jerez de la Frontera, Juries, parish of St. Michael, Middle Ages

Tras la conquista de Jerez de la Frontera, Alfonso X el Sabio procedió a la organización del concejo, cuyo gobierno civil se encargó a 2 alcaldes mayores, 6 jurados y un alguacil mayor¹; así debió de mantenerse hasta las reformas efectuadas por Alfonso XI. Si bien es cierto, desconocemos el nombre de los primeros jurados y su vinculación a las

* Fecha de recepción del artículo: 10-2-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-4-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** ** Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval jubilado, en la actualidad Profesor Colaborador Honorario, Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz, Avda. Doctor Gómez Ulla, s/n, 11003 Cádiz, España. C. e. juan.abellan@uca.es.

ORCID ID: <https://orcid.org/000070002/7021/6523>

¹ Véase JUAN ABELLÁN PÉREZ, *El concejo de Jerez de la Frontera en la primera mitad del siglo XV: Composición, sistemas de elección y funcionamiento del cabildo*, Jerez de la Frontera, 1990.

parroquias que representaban ante la falta de información documental, aunque pesamos que debió de ocurrir a finales del siglo XIV, en que posiblemente ya estaba configurada la topografía urbana de la ciudad en 8 parroquias, e incluso, el aumento del número de jurados quedaría fijado en 2.

PARROQUIA DE SAN MIGUEL

Las primeras noticias documentales que disponemos sobre los jurados de esta colación se remontan a las Actas Capitulares de 1409, en las que se mencionan a Francisco Martínez y Antón Martínez; sin embargo, el primero continuó asistiendo a cabildo hasta el año 1426 mientras que el segundo solo en las del año siguiente; no obstante, sabemos que ambos jurado asistieron a la Junta del monasterio de Santo Domingo celebrado el 22 de febrero de 1405 y en la de San Francisco, del martes 9 de junio de ese año, aunque su nombramiento se podría retraer a los años finales del siglo XIV².

Desconocemos cuando cesaron en el cargo y quienes le sucedieron, aunque posiblemente la juradería de Francisco Martínez pasó a desempeñarla Alfonso Fernández de Valdespino y la de Antón Martínez a Diego Rodríguez Pavón, puesto que ambos asisten con regularidad a las sesiones de la asamblea local desde el 1426, e incluso, unos años después, en las Actas de 1436, en la sesión concejil de 1 de junio consta que pusieron por caballero de cuantía a Alonso Parter³.

Diego Rodríguez Pavón falleció en 1452 y los vecinos de la parroquia “*elygeron entresy por jurado en lugar del dicho Diego Rodríguez a Pedro de Vargas, fijo del jurado Alfonso Ferrandez de Valdespino..., e asy elegido lo presentaron por jurado en el nuestro cabildo...*”⁴,

² Ambos jurados se mencionan como testigos en el testamento de Juan Álvarez, otorgado el lunes, 12 de febrero de 1414. Véase *Fuentes Históricas Jerezanas. Testamentos Jerezanos Bajomedievales (1414)*, edición de Juan Abellán Pérez, www.libros-epccm.com, Fuentes, número 29, doc. 11. En el testamento de Antón Martínez, fechado en Jerez el martes 3 abril de 1414, el testador reconoce que debía al jurado Francisco Martínez “... dos fanegas de trigo...”. Véase la obra citada en esta misma nota, pág. 245.

³ *Memoria de los oficios de regimiento de la ciudad de Jerez de la Frontera y anales de cosas notables sucesidades en dicha ciudad y su Comarca*, BNE, mss. 17982, f. 290v.

⁴ *Fuentes Históricas Jerezanas. Documentos de Juan II de Castilla (1407-1454)*, edición de Juan Abellán Pérez, Vol. II, doc. núm. 317, págs. 950-953.

siendo confirmada en el cargo por una carta de Juan II fechada en Santo Domingo el 16 de septiembre de ese año.

Pedro de Vargas desempeñó la juradería hasta el año 1487 en el que falleció o renunció el oficio; no sabemos a ciencia cierta cuál fue el motivo del cese, pero su sucesión dio lugar a un largo pleito con la presencia de dos aspirantes, Pedro de Trujillo y Alfonso de Vargas, ambos vecinos de la parroquia de San Miguel del Arrabal o del Arenal⁵.

El pleito se resolvió favorablemente a favor de Alfonso de Vargas, según consta en la sesión concejil del miércoles 29 de octubre de 1488 en la que se registra una provisión de los Reyes Católicos, dada en Valladolid el 8 de octubre, confirmándolo como jurado en lugar de Pedro de Vargas⁶, aunque solo ostentó el cargo durante 3 meses, ya que lo renunció y traspasó en Juan de Torres, hijo del regidor Gómez Patiño, siendo confirmado por su altezas, por los servicios que les habían prestado en la “*guerra de los moros*”, el 22 de enero de 1489⁷. Éste jurado se mantuvo en el cargo hasta el 1508. Ese mismo año, el lunes 21 de agosto, se presentó en el cabildo Gómez Dávila, hijo de García Dávila del Barranco, el Viejo, vecino de la colación de San Lucas e hizo leer una provisión de la reina Juana dada en Valladolid el 4 de agosto por la que le confirmaban en el oficio de jurado que le había traspasado Juan de Torres⁸ y, Gómez Dávila hizo lo mismo en su hijo García Dávila el lunes 30 de abril de 1520⁹.

La parroquia de San Miguel también se vio afectada por el aumento del número antiguo de jurados desde época de Juan II.

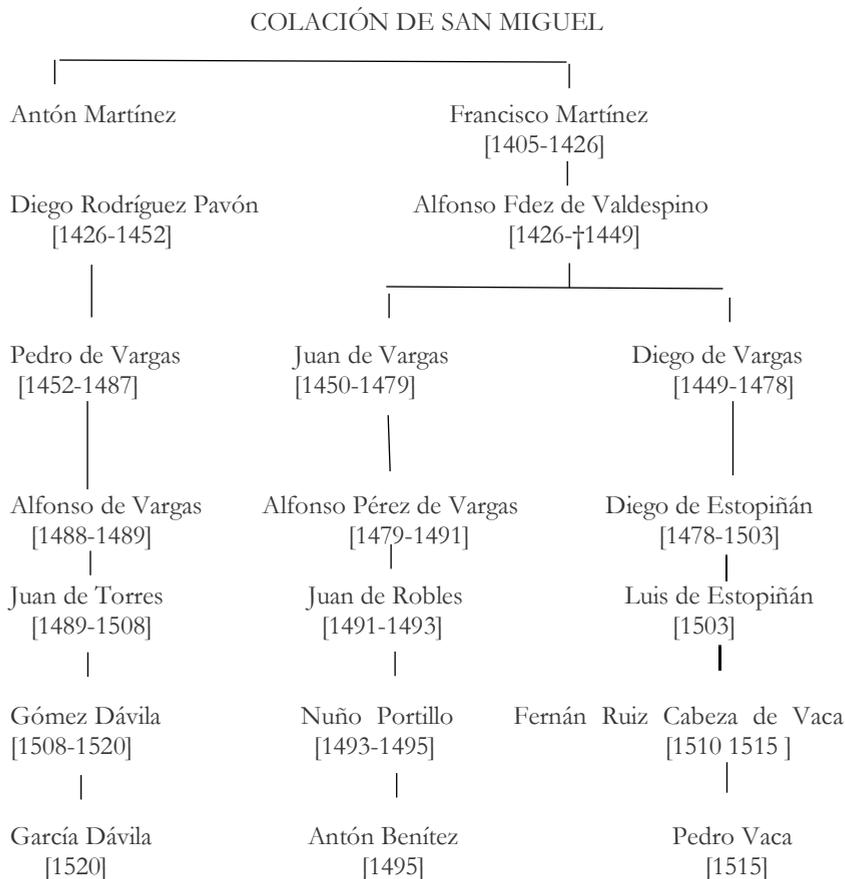
⁵ Los Reyes Católicos, desde Salamanca el 16 de octubre de 1487, comisionaron a Juan de Ortega Gaitán y a Juan de Orbanejas, escribanos y notarios públicos de Jerez de la Frontera, para que recibieran las pruebas de los testigos presentados por Pedro de Trujillo, en el pleito que trataba con Alfonso de Vargas sobre el mencionado oficio de jurado. *Fuentes Históricas Jerezanas. Documentos de los Reyes Católicos (1483-1488)*, edición de Juan Abellán Pérez, www.librosepccm.com Fuentes, núm. 10, Vol. 2, doc. 192, págs. 409-413.

⁶ AGS. CRC, L. 6. F. 6, fs. 109r-110v.

⁷ *Fuentes Históricas Jerezanas. Documentos de los Reyes Católicos (1489-1490)*, edición de Juan Abellán Pérez, Librosepccm. Fuentes, núm. 12, vol. 3, doc. 3, págs. 28-29.

⁸ *Memoria de los oficios de regimiento de la ciudad de Jerez de la Frontera...*, f. 11r-v.

⁹ *Ibidem*, f. 5r.



El miércoles 1 de octubre de 1432 Alfonso Fernández de Valdespino, bisabuelo de Luis de Estopiñán, presentó en el cabildo una carta de Juan II por la que le nombraba jurado de la colación de San Miguel, aunque no se especifica si su elección fue realizada por los vecinos de la parroquia. En la sesión concejil del miércoles 17 de septiembre de 1449, se recoge que fue elegido por jurado Diego de Vargas en sustitución de su padre, Alfonso Fernández de Valdespino, de conformidad al

privilegio antiguo¹⁰. En el cabildo del miércoles 30 de septiembre de 1478, el jurado Diego de Vargas presentó a los oficiales del cabildo una carta de Isabel I, fechada en Sevilla el 20 de abril de 1478, por la cual quedaba autorizado a la renuncia y traspaso de su juraduría a favor de su yerno Diego de Estopiñán¹¹, quien a su vez la traspasó a su hijo Luis de Estopiñán. El lunes 4 de septiembre de 1503 se presentó en el cabildo el nuevo jurado e hizo leer una carta de provisión de Isabel I, dada en la Alcalá de Henares el 10 de julio¹², por la que autorizaba el traspaso que su padre le había hecho de su juraduría.

El año 1503 muere Luis Estopiñán sin descendencia renunciando su oficio de juradería en su padre, Diego de Estopiñán, quien el mismo año de la muerte de su hijo le había transmitido el cargo, según consta en la carta que la reina Isabel otorgó en Alcalá de Henares el 10 de julio:

“Por fazer bien e merçed a vos Luys de Estopiñan, vezino de la çibdad de Xerez de la Frontera [...] que agora e de aquy adelante para en toda vuestra vida seays my jurado de la collaçion de San Miguel que es en el Arenal de la dicha çibdad de Xerez en lugar e por renusçiaçion que del dicho ofiçio vos fizo Diego de Estopyñan, vuestro padre, my jurado que fue de la dicha collaçion [...] por quanto el lo renusçion en vos y me lo enbyo suplycar e pedir por merçed por su petiçion e renusçiaçion firmada de su nonbre e sinada de escriuano publico, e asy mismi enbyo ante my el titulo oreginal que del dicho ofiçio tenya [...]”

Luís de Estopiñán sólo ostentó el cargo unos pocos meses y parece ser que el cabildo no tuvo noticias de la renuncia que había hecho en su

¹⁰ El otro jurado de la colación de San Miguel era Diego Rodríguez.

¹¹ AGS. CRC, L. 6. F 6, fs. 101v-102v. Sin embargo, en las Actas Capitulares de 1466 se inserta una carta de Enrique IV fechada en Segovia el 15 de octubre del 1464 por la que el monarca castellano autoriza a Diego de Vargas a renunciar su juraduría y el oficio de fiel ejecutor en sus hijos, pero fue en la sesión concejil del viernes 21 de marzo de 1466 cuando presentó la merced real y su carta de renuncia en el cabildo. A su hijo Alfonso de Espino le renunció la juraduría y ese mismo día le tomaron juramento y le dieron la posesión de cargo, ordenándole que se sentara en los poyos del cabildo junto a los otros jurados. Así mismo recibieron como fiel ejecutor a su otro de sus hijos, Juan de Torres, ausente. Tras estos recibimientos Diego de Vargas salió del cabildo y quedó su hijo Alfonso de Espino. No obstante, Alfonso de Espino o de Valdespino no asiste a las sesiones del cabildo y sí su padre, quien el mismo año que su hijo profesó en la Cartuja de Sevilla, volvió a renunciar el oficio en su yerno Diego de Estopiñán.

¹² AGS. CRC, L. 6. F 6, fs. 103r-104r.

padre, por lo cual, los vecinos de la colación procedieron, de acuerdo a los privilegios de la ciudad, a la elección de su sustituto. Sin embargo, y por motivos de otra índole, se puso de manifiesto que en la parroquia de San Miguel existían tres juraderías y que la que era objeto del pleito era acrecentada y, por tanto, para algunos de los vecinos debía de suprimirse, porque *“los mas e mejores de la dicha collaçion fallaron que aquel ofiçio de juradería hera acreçentado e se devia consumir e enbiaron a la corte a suplicar”*, mientras que otros tenían conocimiento de que Luís de Estopiñan lo había renunciado; en entre últimos, existía divergencias, unos desconocían en quien y, por el contrario, otros había oído decir que *“Luyz Destopiñan avya renunçiado en su padre”*, pero todos coinciden en que aquel no vivió el tiempo que debía de vivir para que la renunciación hubiera sido efectiva, por tanto, el oficio podía considerarse vacante revertiendo a la colación y es en ella donde surgen divergencias, manifestando algunos vecinos que el oficio vacante debía de desaparecer para volver al número antiguo de dos jurados por colación, mientras que otros eran partidario de iniciar el proceso de elección. Los primeros así lo habían comunicado a la reina Juana y los segundos, el 23 de enero de 1510, representados por Gutierre de Valverde y Alfonso Martín de Coca presentaron un escrito al cabildo para que anularan el pregón que el bachiller Pedro de Hernias, teniente de corregidor, había hecho público en la puerta de la iglesia de San Miguel, penalizando a los vecinos que participaran en la elección del nuevo jurado, argumentando que era:

“[...] contra los previllejos, buenos usos e costumbres desta çibdad de Xerez quel señor teniente e vuestra merçed tyenen jurados y por quel previllegio es notorio e deste se ha usado y por el se han elegido jurados en esta çibdad de Xerez e han confirmado la dicha eleçion los reyes de gloriosa memoria, progenitores de su alteza”

Tras su lectura, los miembros de la asamblea local se manifestaron en apoyo de la petición de Gutierre de Valverde y de Alfonso Martín de Coca, mientras que Pedro de Hernias retrasaba su respuesta hasta el 31 de enero, sin que se produjera ningún cambio respecto a su anterior decisión y es ahora cuando aclara su postura que fundamenta en el cumplimiento de una carta de la reina fechada en Sevilla el 9 de noviembre de 1508, en la que se contiene que los vecinos de la colación de San Miguel le habían hecho relación diciendo que:

“en la dicha collaçion asy por previllejo como de prinçipio de su fundaçion no ha avido en ella mas de dos jurados que requerian los serviçios a mi pertenesçientes, e que al tiempo de los movimientos destos mis reynos en los tienpos pasados con favores fueron fechos tres jurados [...] e diz que agora fallesçio uno de los dichos jurados e que ellos [...] se juntaron e requirieron a la dicha çibdad que no eligese jurado, que antes juntamente con ellos me enbiasen suplicar le oviese por consumido el dicho ofiçio de juraderia e quedase en el numero antiguo de dos jurados, e diz que syn embargo de lo sudodicho vos el dicho alcalde mayor començastes a tomar votos particularmente para fazer elegir jurado syn consentir que los dichos vezinos de la dicha collaçion se juntasen”¹³.

La petición elevada a la Reina por una parte de los vecinos de la colación de San Miguel, vista por los miembros del consejo real, determinó que doña Juana ordenara al concejo jerezano el envío a la corte un informe sobre lo acaecido, sobre el número de jurados que desde antiguo había en la colación y desde cuando contaba con un oficio acrecentado.

Sin embargo, el viernes 18 de enero del 1510, a través de Pedro Díaz de Vargas, procurado del concejo, se conoce que Fernán Ruiz Cabeza de Vaca, veinticuatro de Sevilla había presentado al cabildo jerezano una carta de la Reina por la que le hacía merced de la juradería de San Miguel que vaco *“por fin e muerte de Luys Estopiñan”* y que el en nombre de la ciudad ha suplicado a su alteza su anulación en guarda de los privilegios antiguos. En ella se argumenta:

- La carta de merced había sido otorgada sin que se hiciera relación verdadera y que según los privilegios que goza la ciudad estaba establecido que cuando algún jurado fallecía, los hombres buenos de la colación se juntaban y elegían a otra persona hábil y suficiente, vecino de la parroquia, que era presentado al cabildo para que recibiesen de el juramento a que estaba obligado en función de su oficio.

¹³ Fols. 5v-6v.

- Que muerto Luis Estopiñan, según el privilegio, los vecinos de la colación se juntaron para elegir jurado y que algunos de los parroquianos dijeron que como el oficio era nuevo se debía consumir, decisión que adoptaron unos pocos sin que previamente se reunieran los 1.800 vecinos de San Miguel.
- Que el oficio de jurado vacante es antiguo

En conclusión, la petición que el concejo eleva a doña Juana tenía por finalidad obtener la anulación de la merced concedida a Fernán Ruiz Cabeza de Vaca y demostrar que la vacante dejada por Luis Estopiñan era antigua, y en los mismos términos se expresa el veinticuatro Fernando de Vique¹⁴.

No tenemos constancia directa de la respuesta de la Reina al concejo jerezano pero sí a través de la carta que envió a Fernán Ruiz Cabeza de Vaca desde Madrid el 4 de mayo de 1510 en la que se hace mención a la petición de la asamblea local “*e me suplico en el dicho nonbre çerca dello le mandase proveer mandando rebocar la dicha merçed dexando su libertad para los vezinos de la dicha collaçion para que puedan elegir jurado conforma a sus previllejos*”, a la vez que lo emplaza para que apareciese ante su consejo en guarda de su derecho¹⁵. La citada carta fue leída ante los miembros del cabildo el martes 4 de junio y en su presencia el procurador Pedro Díaz de Vargas requirió al escribano y notario que se desplazara a Sevilla a notificarla a Fernán Ruiz, lo que no tuvo lugar hasta el día 27¹⁶.

Las cartas que el concejo dirige a la Reina son constantes y en cada una de ellas se incorporan nuevas argumentaciones para conseguir la derogación de la merced otorgada a Fernán Ruiz Cabeza de Vaca como que aquel no era vecino de la colación ni de la ciudad y que según las leyes del reino ninguna persona podía tener dos oficios. A todos y a cada uno de estos impedimentos responde Fernán Ruiz a través de su procurador Fernando de Valladolid defendiendo que la elección por la

¹⁴ Fols. 15r-v.

¹⁵ Fols. 17r-v.

¹⁶ El escribano se dirigió a las casas de Fernán Ruiz Cabeza Vaca que se hallaban en la calle Sierpe (colación de San Salvador). Ante la puerta de la vivienda se encontró con un mozo a quien preguntó por su amo. Este le informó que se hallaba en un sobrado de su vivienda, del que descendió Fernán Ruiz y en su presencia el escribano le leyó la carta de la Reina. Fols. 17v-18r.

colación no procedía porque su derecho se perdió por no usar del privilegio y que los reyes antepasados habían hecho merced de muchas juraderías sin que se opusieran el cabildo, que su representado era vecino y natural de la ciudad de Jerez de la Frontera y pese a ser veinticuatro de Sevilla podía ser jurado de Jerez porque no había ninguna ley que se lo impidiera, pudiendo tener los oficios siempre que los votos con derecho a veto no se dieran en un mismo cabildo¹⁷. La réplica del procurador del concejo no se hizo esperar respondiendo a los tres puntos esenciales presentados por Fernando de Valladolid:

- Que la elección de la juradería pertenecía a los vecinos según el privilegio concedido por Alfonso X cuando conquistó la ciudad.
- Que los Reyes nunca había hecho merced de ninguna juradería sino que aquella estaba vacante por confiscación.
- Que Luís de Estopiñán no había hecho renunciación¹⁸.

En esta serie de réplicas y contra réplicas se van reduciendo las argumentaciones, centrándose en un punto único: el privilegio. Sobre él insiste Fernando de Valladolid: *“El previlejio de la dicha çibdad no fue ni es usado ni guardado ni ha lugar en este caso donde ovo renusçiacion e el jurado que la hizo bivio muchos dias e vuestra alteza la pudo açebtar para hacer merçed al dicho mi parte”*.

Sin embargo, la fecha de la renunciación de Diego de Estopiñán a favor de Fernán Ruiz Cabeza de Vaca es muy posterior, el jueves 21 de marzo de 1510, y deja entrever ciertas irregularidades quizá motivadas porque su hijo no hizo la mencionada renunciación a su favor o porque no siguió el transmite que era usual en estos casos, presentarla a la reina para su confirmación. La razones que alude Diego de Estopiñán son vagas: *“e por çiertas ocupaçones que yo el dicho Diego de Estopiñan tuve a la sazón e por otras cabsas que al presente me movieron yo no pude entonçes yr a la corte donde estava su alteza para que su alteza tuviese por bien la dicha renunçiacion e para que fuese resçevido en el dicho ofiçio e con este proposito he estado fasta agora”*¹⁹. Es incomprensible la apatía de Diego de Estopiñán, puesto que, de ser cierto que

¹⁷ Fols. 22r-v.

¹⁸ Fols. 23r-v.

¹⁹ Fols. 38r-v.

tenía en su poder la renunciación de su hijo, estuvo casi 7 años sin finalizar el proceso y sólo trascurrido ese período de tiempo es cuando expresa que no pudiendo ejercer el oficio de juradería de la colación de San Miguel lo renuncia en Fernán Ruiz Cabeza de Vaca.

Por otro lado, nos encontramos con el problema planteado por algunos de los vecinos de la parroquia de que la juderaría de Luis de Estopiñán se debía consumir por tratarse de un oficio acrecentado. Sobre este punto también se manifiesta el cabildo, comunicando a la reina Juana su disconformidad y justificando en base a los libros del cabildo que tanto la juradería en litigio como la que ostentaba Gómez Dávila eran antiguas. La parroquia de San Miguel contaba con tres jurados por tratarse de una de las mayores en cuanto al número de vecinos y según la carta que el veinticuatro jerezano, Juan de Villacreces, envió a la reina las tres eran necesarias pero que si había que reducir su número no debía de ser a costa de esta, aunque fuese la última en quedar vacante, sino la que desempeñaba Antón Benítez que era la acrecentada²⁰.

La complejidad del pleito es grande, dado que el cabildo tiene que hacer frente a dos bandas, a Fernán Ruiz Cabeza de Vaca y al grupo de vecino de San Miguel partidarios de consumir el oficio. Pese a ello, la postura del cabildo jerezano se perfila con cierta nitidez, la defensa a ultranza del privilegio y para ello, no se dudo en ordenar al escribano del concejo que consultara los libros del cabildo y comprobara si se había recibido a algún jurado por orden real. El proceso de investigación permitió comprobar dos casos, la provisión que los Reyes Católicos hicieron a Pedro de Zafra, hermano de su secretario Fernando de Zafra, de una juradería en la colación de San Salvador y la que hicieron estos monarcas a Alonso de Cabra. Se trata de unas excepciones que se justifican, la primera en la potestad que tenían los reyes de disponer libremente de un oficio cuando aquel era confiscado²¹ y la segunda por vacar el oficio por fallecimiento de quien lo ostentaba en la corte²².

En el acta capitular del lunes 24 agosto de 1450 se halla una partida bajo el título juraduría de Juan de Vargas; por ella sabemos que éste

²⁰ Fols. 40r-v.

²¹ La confiscación estuvo motivada porque el jurado Pedro Núñez de Villavicencio mató a un hombre, aunque él murió también a consecuencias de la heridas que recibió en la reyerta.

²² Como le ocurrió a Fernando Díaz de Villacreces. Fol. 41 r.

jurado obtuvo el cargo en esa fecha y lo ejerció hasta 1479, año en que lo renunció a su hijo Alfonso Pérez de Vargas según consta en una provisión de Isabel I, dada en Trujillo el 25 de agosto de 1479²³.

El martes 16 de agosto de 1491 fue recibido como jurado, en sustitución de Alfonso Pérez de Vargas que había sido nombrado regidor²⁴, el corregidor Juan de Robles, por merced de los Reyes Católicos, otorgada en el real de la Vega de Granada el 7 de agosto²⁵. Éste a su vez, en 1493, renunció al oficio a favor de Nuño de Portillo, alcaide del alcázar de Jerez de la Frontera²⁶ y en el año 1496, por el mismo procedimiento el alcaide lo traspasó a Antón Benítez²⁷.

Este último traspaso, el de Antón Benítez, puso de manifiesto un hecho, la compra de oficios. En el cabildo se expuso que Antón Benítez había obtenido el oficio por compra en dineros no siendo hábil para su ejercicio. Así consta, además, en una carta que los caballeros, escuderos y vecinos de la colación de San Miguel dirigieron a la reina Juana: “*que somos çerteficados que Anton Benitez es labrador ovo tratado con Juan de Robles, corregidor que fue desta çibdad, de le conprar su ofiçio de juraderia*”²⁸.

No obstante, la denuncia de los vecinos de la colación de San Miguel, no surtió efecto, puesto que Antón Benítez, continuó en el oficio según consta en el Manuscrito que Román.

²³ AGS. CRC, L. 6. F 6, fs. 117r-118r.

²⁴ Sustituye en la veinticuatría a Fernando de Vera. AGS. CRC, L. 6. F 6, f. 119r.

²⁵ AGS. CRC, L. 6. F 6, f. 119r-v.

²⁶ La renuncia y traspaso fue confirmado por los Reyes Católicos, en carta dada en Barcelona el 30 de enero de 1493. AGS. CRC, L. 6. F 6, f. 1 24r-v.

²⁷ La autorización de los Reyes Católicos fue otorgada en Burgos el 8 de julio 1495. AGS. CRC, L. 6. F 6, f. 1 26r-v.

²⁸ F. 135v.

LA VESTIMENTA VEJERIEGA A COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA: LA CAMISA*.

Juan ABELLÁN PÉREZ**

Carlos GÓMEZ LÓPEZ***

El término vestimenta procede del latín *vestire* y este del indoeuropeo *west*. Con este vocablo, sinónimo de vestido o vestidura, se designa a la prenda o conjunto de prendas que cubren el cuerpo, incluyendo tanto la ropa interior como exterior, el tocado y el calzado, aunque durante la Edad Media y la Moderna, no se utiliza en los textos esa palabra, sino la frase: “la ropa de mi vestir”, es decir, todas aquellas piezas que permiten a hombres y mujeres cubrir su cuerpo de las inclemencias de tiempo y salvaguardar su pudor, ya que la falta de algunas de ellas podía ser considerado por el resto de la sociedad como desnudez¹. Así mismo, el vestido como ocurrió en la Edad Media fue un distintivo del grupo social al que pertenecía un individuo², y como tal símbolo estuvo expuesto a continuas fluctuaciones³, debido a las

* Fecha de recepción del artículo: 10-3-2020. Comunicación de evaluación al autor: 30-4-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval jubilado, en la actualidad Profesor Colaborador Honorario, Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz, Avda. Doctor Gómez Ulla, s/n, 11003 Cádiz, España. C. e. juan.abellan@uca.es.

*** Graduado en Historia. Master en Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación profesional y Enseñanza de idiomas. Máster, Especialista Universitario en Archivística: La gestión documental en un mundo digitalizado. C.e. carlosgomezvejer@gmail.com.

¹ LAURA VEGAS SOBRINO: “Indumentaria masculina en la corte de Castilla a mediados del siglo XV: prendas de ir desnudo en la Cámara Real de Juan II el último año de su reinado”, en *Anales de Historia del Arte*, 23 (2013), págs. 95-103

² M.A. MORCILLO PARÉS: “Aproximación al estudio antropológico de la indumentaria”, en *Conferencia Internacional de Colecciones y Museos de Indumentaria*, Madrid, 1993, págs. 184-186, destaca que la indumentaria provoca en los individuos distintas situaciones, de un lado, le apartaba del resto de los individuos y de otro, le incluye en un grupo social más complejo.

³ JOSÉ L. MARTÍN, *Presentación* a la obra de P. IRADIE MURUGARREN, *Evolución de la industria textil castellana en los siglos XIII-XVI. Factores de desarrollo*,

influencias internas –Reino de Granada⁴ – y externas –Francia e Italia–, cuyas interrelaciones darían lugar a la moda española que en el siglo XVI se extendería al resto de Europa⁵. Sin embargo, el propósito que nos planteamos no es el análisis de los cambios que sufrió el vestido en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna⁶, aunque tengamos que hacer referencia a algunos de ellos, sino un estudio de las prendas básicas que constituyen la vestimenta civil de los vejeriegos: hombres y mujeres, destacando como desde el siglo XV prolifera el número de prendas, pudiéndose percibir en la documentación la diferenciación de sexo en el vestir.

C. Bernis⁷, a través de sus numerosos trabajos, ofrece una clasificación de las distintas prendas de vestir que usaban los individuos durante la Edad Media y la Edad Moderna, agrupándolas en 3 apartados: Prendas interiores o semiinteriores, prendas de vestir a cuerpo y trajes de encima.

Dentro del primer apartado, prendas interiores, destaca la camisa, masculina o femenina, que es la pieza que está en contacto directo con

organización y costes de la producción manufacturera en Cuenca, Salamanca, 1974, pág. 9.

⁴ R. ARIE: “Acerca del traje musulmán en España, desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos”, en *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 13 (1965), págs. 103-117. J. BERMÚDEZ PAREJA: “Vestidos musulmanes en la corte de Castilla”, en *Crónica de la Alhambra, Cuadernos de la Alhambra*, 3 (1967), págs. 191-192. C. BERNIS MADRAZO: “Modas moriscas en la sociedad cristiana española del siglo XV y principios del XVI”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXLIV (1959), págs. 199-228. JUAN MARTÍNEZ RUIZ: “La indumentaria de los moriscos según Pérez de Hita y los documentos de la Alhambra”, en *Cuadernos de la Alhambra*, 3 (1967), págs. 55-124. JOAQUINA ALBARRACÍN NAVARRO: “El vestido y el adorno hispanoárabes en el Libro del Buen Amor”, en *Actas del Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, Barcelona, 1973,

⁵ MARÍA MARTÍNEZ: “La creación de una moda propia en la España de los Reyes Católicos”, en *Aragón en la Edad Media. Homenaje a la profesora María Isabel Falcón*, 19 (2006), 343-380.

⁶ Véase FRANCISCO DE SOUSA CONGOSTO, *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, Madrid, 2007.

⁷ CARMEN BERNIS MADRAZO, *Indumentaria medieval española*, Madrid, 1956, *Trajés y modas en la España de los Reyes Católicos. I: Las Mujeres*, Madrid, 1978, *Indumentaria española en tiempos de Carlos V*, Madrid, 1962 y *El traje y los tipos sociales en “El Quijote”*, Madrid, 2001. Sobre cómo se vestía en El Puerto de Santa María, JUAN ABELLÁN PÉREZ, *El Puerto de Santa María a fines de la Edad Media (Urbanismo y vida cotidiana)*, El Puerto, 2006.

la piel. La documentación vejeriega da cumplida información sobre ella. Se elaboraban de diferentes tipos de lienzo, tanto de procedencia local, a los que se le denomina lienzo casero, como de otros lugares de la Península –mercadizo o comradizo–, e incluso de importación –Holanda, Rouen y Cambrai–; también se menciona camisas confeccionada en tejido de lino y algodón –florete⁸–.

Los registros de camisas, aunque son abundantes, adolecen de falta de información, ya que no permiten observar de una manera clara la evolución que sufre esta prenda en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna, aunque si se puede afirmar que, desde comienzos del siglo XVI, experimenta un cambio de funcionalidad, dejando de ser una pieza utilizada para dormir, papel que asumen a partir de esa fecha los camisones.

En Vejer, esta prenda sigue manteniendo las características bajo-medievales, aunque se documentan camisas denominadas blancas, es decir, sin ningún tipo de adorno, lo que hace que su precio fuese poco elevado, aunque diferente según el tipo de tejido utilizado como se puede testimoniar en la carta de dote de María Ruiz: “una camisa blanca, 300 mrs.”⁹, en la de Catalina Velázquez: “Una camisa blanca, 136 mrs.”¹⁰, en la de Juan Mateo: “Una camisa de mujer blanca, 102 mrs”¹¹ y en la de Isabel, mujer de Juan Román: “Una camisa de mujer blanca de lienzo casero”¹². Sin embargo, tanto en las camisas de mujer como de hombre sigue teniendo mucha importancia la influencia morisca: camisas labradas, orilladas, deshiladas o franjeadas. Las primeras son las que tienen mayor representación e iban bordadas con hilo de seda de diferentes colores: grana, negro, blanco, aceitunado, verde, azul, morada, leonada o pardo, e incluso se le añadían otros complementos como randas y orillas como se menciona en la carta de dote de Leonor López: “Una camisa de lino labrada de seda de grana

⁸ Lienzo o tela entrefina de algodón (DRAE, s.v.) Se menciona en el testamento de Leonor de Morales (1549)

⁹ AHPCA. PNV de 1543: 2 de diciembre.

¹⁰ PNV de 1549: 30 de junio.

¹¹ PNV de 1546: 19 de marzo.

¹² PNV de 1549: 29 de septiembre.

con sus orillas”¹³ o en la de Leonor Hernández: “Una camisa labrada de seda de grana con ciertas orillas¹⁴.

Los colores que predominan en este tipo de camisas son el grana y el negro.

CAMISAS LABRADAS DE SEDA GRANA

CARTA DOTAL	SEXO	TEJIDO	REFERENCIA DOCUMENTAL	PRECIO/MRS.
Beatriz González	s.e	s.e	8 de julio de 1543	700
Francisca Ochoa	mujer	s.e	22 de julio de 1543	2.250
Juana Martínez	s.e	s.e	30 de septiembre 1543	750
Elvira García	mujer	s.e	1 de febrero de 1546	1.500
Sancha	s.e	s.e	2 de octubre de 1547	1.200
Catalina García	s.e	s.e	4 de diciembre de 1547	853
María Jiménez	mujer	Lienzo casero	3 de marzo de 1549	1.000
Leonor de Jaén	s.e	s.e	17 de marzo de 1549	510
Isabel Ruiz	mujer	s.e	22 de diciembre de 1549	1.200
Isabel Garcia Moreno	s.e	s.e	s.e	s.e

¹³ PNV de 1553: 8 de julio. Su valor fue estimado en 1.600 mrs.

¹⁴ PVN de 1554: 16 de septiembre. Valorada en 750 mrs.

Antonia Román	Mujer	s.e	9 de enero de 1550	1.875
Juana Jiménez	s.e	s.e	2 de abril de 1553	1.350
Marina García	s.e	s.e	25 de abril de 1553	2.625
s.e	Mujer	s.e	1553	562
Juana Martínez	Mujer	s.e	17 de septiembre de 1553	562
Marina Díaz	s.e	s.e	17 septiembre de 1553	562
Mari de Vilves	Mujer	s.e	25 de enero de 1554	562
Ana Rodríguez	Mujer	s.e	1558	375
Beatriz García	Mujer	s.e	1558	375

CAMISAS LABRADAS DE SEDA NEGRA

CARTA DOTAL	SEXO	TEJIDO	REFERENCIA DOCUMENTAL	PRECIO/MRS
Catalina Marqués	Mujer	s.e	16 de agosto de 1543	650
Francisca López	s.e	Lienzo casero	2 de diciembre de 1548	562
Francisca López	s.e	s.e	2 de diciembre de 1548	561
Marina Hernández	Mujer	Lienzo delgado	26 de junio de 1547	600
Isabel	Hombre	Lienzo casero	29-09 - 1549	750

Catalina Martínez	s.e	s.e	8 de julio de 1553	1.500
Catalina Martínez	s.e	s.e	8 de julio de 1553	375
Beatriz Bernal	s.e	s.e	24 de octubre de 1553	s.e

CAMISAS LABRADAS DE SEDA BLANCA

CARTA DOTAL	SEXO	TEJIDO	REFERENCIA DOCUMENTAL	PRECIO/MRS
Constanza López	s.e	s.e	7 de octubre de 1543	750
María Ruiz	Hombre	s.e	2 de diciembre de 1543	750

CAMISAS LABRADAS DE SEDA VERDE O ACEITUNADA

CARTA DOTAL	SEXO	TEJIDO	REFERENCIA DOCUMENTAL	PRECIO/MRS
Catalina Velázquez	s.e	s.e	30 de junio de 1549	136
Leonor López	Mujer	s.e	8 de julio de 1553	408
Antonia Martínez	Mujer	s.e	14 de mayo de 1554	1.020
María López	Mujer	s.e	7 de octubre de 1554	527
Isabel García	Mujer	s.e	9 de junio de 1558	562

Las cartas de dote también mencionan camisas labradas de hilos de seda de otros colores, pero su representación es muy escasa. Así, en la carta dotal de Antonia Martínez, otorgada en Vejer el 14 de mayo de

1554 se recoge la entrada siguiente: “Una camisa labrada de seda azul”, valorada en 510 mrs., e incluso con más de un color como se puede comprobar en la corte de dote de Isabel de Luna, en la que se mencionan 3 camisitas de niño ricamente labradas: una de oro e hilos de seda morado, otra de oro y leonado y la última de punto de randas de pardo y grana, cuya valoración global fue de 1.125 mrs¹⁵.

Otro tipo de camisas que siguen la técnica del siglo XV son las denominadas de orillas o franjeadas, a las que se incorporaban mediante cosido una serie de cintas de seda que recorrían casi la totalidad de esta prenda interior. En Vejer, aunque se documenta este tipo de pasamanería, las referencias son escasas. El inventario *post mortem* que realizó Francisca Jiménez al fallecimiento de su esposo, Juan Martínez, en 1543, registra una camisa orillada¹⁶ y en varias cartas dotales como en la de María Ruiz¹⁷, la de María Hernández¹⁸, en la de Leonor López, en la que se combinan el bordado con las orillas: “Una camisa de lino labrada de seda de grana con sus orillas”¹⁹ o la que se registra el inventario de Leonor Hernández: “Una camisa labrada de seda de grana y ciertas orillas”²⁰. Solo en una ocasión se utiliza el término “franjeada”, es decir, debió de tratarse como en las camisas orilladas de un tipo de cinta o lista, aunque es imposible deducir sus características²¹.

Para la confección de una camisa se empleaban 3 varas castellanas o de Burgos, es decir, unos 2,5 metros aproximadamente, tal y como se recoge en la carta de dote de Leonor Vázquez²² y en el testamento de Leonor de Morales en el que establece una manda para Mencía Sánchez y Beatriz de Morales de 4 varas de florete para que cada una se confeccionara un manto y una camisa²³.

¹⁵ PNV de 1558: 8 de octubre.

¹⁶ PNV de 1543: 16 de julio.

¹⁷ PNV de 1543: 2 de diciembre. Esta camisa fue valorada 3n 1.500 mrs.

¹⁸ PNV de 1549: 13 de octubre. Valorada en 1-125 mrs.

¹⁹ PNV de 1553: 8 de julio. La camisa fue valorada en 1.600 mrs.

²⁰ PNV de 1554: 16 de septiembre. Valorada en 750 mrs.

²¹ Esta mención se recoge en la carta dotal de Beatriz Hernández. PNV de 1553: 2 de julio.

²² ²² Aunque no se especifica el tipo de lienzo, la vara costó a 85 mrs. PNV de 1558: 20 de febrero.

²³ PNV de 1549.

Las cartas de dote de Vejer de la Fronteras, no permiten conocer el tipo de camisas que utilizaban los hombres y las mujeres vejeriegos ni si aquellas eran alta o bajas. No obstante, pese a que la mayoría de los registros conservados nos informan de piezas completas, también ofrecen noticias de cada una de las partes que componían la camisa, del cuerpo, mangas y puños; por lo general, en los grupos sociales menos favorecidos y clases medias, el cuerpo solía confeccionarse en un tejido más basto, mientras que las mangas lo eran en telas de mejor calidad y donde era mayor la profusión de labrado y orillado:

- “Unas mangas de camisa orillada con un cabezón labrado de seda, 500 mrs”²⁴.
- “Unas mangas de camisa de mujer labradas de seda azul, 306 mrs”²⁵.
- “Unas mangas de camisa de holanda con sus orillas de almeria, 800 mrs”²⁶.
- “Unas mangas de camisa deshilada, 136 mrs”²⁷.
- “Un cuerpo y mangas de una camisa labrada de seda negra, 204 mrs”²⁸.

Las mangas por lo general eran largas, aunque estas podían ser angosta o anchas, y solían terminar en unos puños ricamente labrados de oro como se testimonia en los bienes dotales de Isabel de Luna: “Unos puños de camisa de oro” valorados en 136 mrs²⁹.

La utilización del cabezón nos hace pensar que la mayoría de las camisas que documentamos debieron de ser de las denominas de pecho o bajas, caracterizadas un gran escote, que en parte era cubierto por el cabezón o collar labrado de hilos de seda de diferentes colores, aunque predomina el negro, y con orillas. También, era usual la combinación de hilos de oro y de seda.

²⁴ Bienes que Juan Mateo aportó al matrimonio. PNV de 1546: 19 de marzo.

²⁵ Carta de dote de Leonor Hernández. PNV de 1546?

²⁶ Carta de dote de Francisca Jiménez. PNV de 1547: 20 de julio.

²⁷ Carta de dote de Leonor Pérez. PNV de 1547: 1 de noviembre.

²⁸ Carta de dote María Hernández. PNV de 1549: 5 de febrero.

²⁹ PNV de 1558: 8 de octubre.

CAMISIONES

Desde finales del siglo XV comienza a proliferar en la documentación notarial el término camisión, como prenda utilizada para permanecer en la cama, función que con anterioridad había asumido la camisa. Se trata de una camisa larga que cubría total o parcialmente las piernas, que generalmente se confeccionaba en lienzo denominado casero, lo que remite a una producción local³⁰ y solo en un caso se registra un camisión de Holanda labrado³¹.

Los protocolos notariales de Vejer de la Frontera -siglo XVI- son prolijos en la descripción de los camisones, pero pocos son los datos que se pueden extraer de esas descripciones para saber cómo eran aquellas prendas. Todos los registros, a excepción de un caso en que se especifica que era de hombre, no indican si eran de hombre o de mujer:

“Un camisión labrado de seda negra, 15 reales.” (PNV 1543: 24 de junio); “Un camisión, 12 reales” (PNV 1543: 15 de julio); “Un camisión labrado de seda blanca, 990 mrs.” (PNV 1547: 10 de abril); “Un camisión de lienço casero labrado de blanco, 880 mrs.” (PNV 1547: 1 de mayo); “Un camisión blanco labrado, 12 reales” (PNV 1547: 2 de octubre); “Un camisión labrado de seda negra, 973 mrs.” (PNV 1549: 5 de febrero); “Un camisión labrado de blanco, 884 mrs.” (PNV 1549: 3 de marzo); “Un camisión de Holanda blanco” (PNV 1549: 1 de mayo); “Un camisión de Holanda labrado, 714 mrs.” (PNV 1549: 11 de junio); “Un camisión de lienço casero, labrado de seda negra, dos ducados” (PNV 1549: 14 de julio); “Dos camisones de lienço casero, uno labrado de blanco y el otro de negro” (PNV 1549: 21 de julio); “Un camisión de lino casero, labrado de seda negra, 16 reales” (PNV 1549: 15 de septiembre); “Un camisión blanco, 15 reales” (PNV 1549: 29 de septiembre); “Un camisión de lienço casero labrado de blanco, 20 reales” (PNV 1549: 13 de octubre); “Un camisión de lienço casero, un ducado” (PNV 1549: 17 de noviembre); “Un camisión labrado blanco, dos ducados” (PNV 1549: 22 de diciembre); “Camisión labrado de seda blanco, 20

³⁰ En algunas cartas de dote y arras se mencionan entre los bienes aportados por los conyugues al matrimonio la existencia de telares.

³¹ Carta de dote de Catalina Martínez, esposa de Juan Jiménez. PNV de 1549: 11 de junio,

reales” y “Otro camisón blanco (PNV 1550: 9 de enero); “Un camisón blanco, 20 reales” (PNV 1553: 25 de abril); “Un camisón labrado de seda negra, dos ducados” (PNV 1553: 24 de junio); “Un camisón blanco, 12 reales” (PNV 1553: 2 de agosto); “Un camisón de lienço casero, 24 reales” (PNV 1553: 17 de septiembre); “Un camisón labrado con oro, 4 ducados” (PNV 1554); “Un camisón labrado de seda blanca, tres ducados” (PNV 1553: 12 de noviembre); “Un camisón labrado de oro, cinco ducados” (PNV 1554: 25 de enero); “Un camisón labrado de oro, tres ducados” (PNV 1554: 8 de abril); “Un camisón labrado de seda blanca...” (PNV 1558: 20 de marzo).

Como se puede apreciar la materia prima de la confección de los camisones es el lienzo de elaboración local, de peor calidad que el “mercadizo” procedente de otras áreas de la peninsular, e incluso, de otros lugares del continente europeo, pero en ningún caso los registros ofrecen una descripción de cómo era los camisones ni muchos menos su tipología, si es que la hubo; sin embargo, esa parquedad que ofrece los protocolos vejeriegos contrasta con la riqueza de datos que hacen mención a las labores que se desarrollan sobre la superficie de esta prenda que suelen ser similares a las camisas. Generalmente, aunque se mencionan camisones blancos sin ningún tipo de bordado, casi todos los que se registran estaban labrados con hilos de seda –negra o blanca– y, los menos, con hilos de oro. También, aunque la información es escasa, sabemos que a los camisones se le incorporaba pasamanería como tiras de color blanco como se testimonia en la carta de dote de Isabel, mujer de Juan Román: “*Una tira blanca para el camisón, 5 reales*”³² y cabezones -listas de lienzo doblado que se cosían a la parte superior del camisón rodeando el cuello- como se recoge en la carta de dote de Catalina Hernández, mujer de Francisco Martínez Alvendera: “*Lienço para un camisón con un cabezón de oro, 12 maravedís*”³³.

³² PNV 1549: 29 de septiembre.

³³ PNV 1548.

LA TEKEYA MAWLAWÍ DE EL-CAIRO: LA ARQUITECTURA COMO ELEMENTO DE PODER*.

The Tekeya Mawlawí in Cairo: Architecture as an element of power.

Ahmad MOHAMED MAHER MOHAMED SALEM**

RESUMEN: La restauración del complejo de la *Tekeya Mawlawí* de El-Cairo ha descifrado numerosas dudas sobre los edificios que lo constituyen, pero también es una muestra viva de la importancia de la arquitectura como elemento que utiliza el poder, especialmente si es un colono, para cumplir estrategias políticas, económicas y religiosas. Esto es lo que intentamos descifrar en este artículo, utilizando la *Tekeya* como objeto de nuestro análisis.

PALABRAS CLAVE: Arquitectura, Egipto, El-Cairo, Islámica, *Tekeya Mawlawí*, *Mawlawí*, fatimí, mamelucos,

ABSTRACT: The restoration of the El-Cairo Mawlawí Tekey complex has deciphered numerous doubts about the buildings that constitute it, but it is also a living example of the importance of architecture as an element that uses power, especially if it is a settler, to fulfill political, economic and religious strategies. This is what we try to decipher in this article, using the Tekeya as the object of our analysis.

KEY WORDS: Architecture, Egypt, El-Cairo, Islamic, Tekeya Mawlawí, Mawlawí, Fatimid, Mamluks.

La *Tekeya Mawlawí* o *Mawlawí* es un complejo arquitectónico localizado en la ciudadela fatimí de El-Cairo. Está formado por la asocia-

* Fecha de recepción del artículo: 10-3-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-4-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctor por la Universidad de Granada

ción de una serie de edificios: un mausoleo cubierto por una cúpula, un hospicio con unos baños subterráneos, una madraza/mezquita (reconocida por la presencia de un minarete) y un teatro circular.

Estos edificios no se construyeron a la vez, el orden teórico de la construcción de los diferentes edificios es el siguiente: primero se construyó el mausoleo de *Hassan Sadaqa*, una sala rectangular cubierta de una cúpula. Asociada a ella está la otra sala del mausoleo construido por *Sonqor Al-Saadi* para sí mismo y que está vacío. Este mausoleo es el primer ejemplo arquitectónico de su tipo de la historia islámica ya que se construyó sobre el año 715 H./1315 d.C. (1) El mausoleo con sus dos salas estaba contenido en la madraza *Sa'idia* fundada por el emir *Shams Al-Din Sonqor Al-Saadi*, uno de los emires de *Al-Nasser Ibn Qalawun*, que comenzó a construirse en el mismo año, junto con el edificio que constituye el hospicio (2). De esta madraza sólo se conservan en la actualidad la entrada, la cúpula y el minarete. En cuanto al Teatro *Mawlawí* circular, que da nombre al complejo, se inició su construcción con la llegada de los derviches sufíes en el siglo XVI, sobre los restos de la madraza de *Sonqor Al-Saadi* y limitando con el Palacio *Yashbak*, adaptándose a la nueva función para la que iba a ser utilizado el edificio (3). El teatro circular o *Sama'Khana* fue también construido por los Derviches *Mawlawíes* a principios del siglo XVIII en el que se realiza el baile circular, típico de su cofradía mística.

La selección del lugar por los derviches sufíes de la escuela *mawlawí* no fue fortuita: a su llegada los derviches buscaban la cercanía al mausoleo de *Hassan Sadaqa*, uno de los sabios y grandes maestros del sufismo en Egipto, aprovechando el hospicio de *Sonqor Al-Saadi*, que apenas había sido utilizado desde su construcción. Esta práctica era muy frecuente entre los sufíes, pues consideraban las zonas colindantes con los mausoleos de los sabios lugares sagrados, llenos de bendición divina. Esta misma idea fue la base de la construcción del mausoleo de *Hassan Sadaqa* por parte de *Sonqor Al-Saadi* en cercanía del suyo propio.

Todo el complejo estuvo totalmente abandonado por el Estado egipcio, pues no estaba considerado un monumento hasta el comienzo del proceso de restauración en el año 1986 por el Centro Italiano-Egipcio de Restauración y Arqueología (CIERA) en cooperación con el Consejo Supremo Egipcio de Antigüedades (SCA), la Universidad

de El Cairo, y otras universidades egipcias y que continúa hasta nuestros días (4). La restauración del complejo no sólo ha permitido rescatar importantes monumentos, que se han ido construyendo uno en asociación al precedente, en diferentes épocas y con diferentes estilos, si no que nos descifró y corrigió mucha información histórica y arquitectónica equivocada.

Se han postulado diferentes teorías sobre la creación de este complejo. La primera está relacionada con el mausoleo de *Sidi Hassan Sadaqa*, que se creó para enterrar el cuerpo del *Sheikh Hassan Sadaqa*, uno de los discípulos de *Al-Sayed Al-Badawi* en Tanta, y de su constructor, el Emir *Songor Al-Saadi*. *Sheikh Al-Sayed Ahmad Al-Badawi*, también conocido como *Al-Sayyid Al-Badawi*, fue el fundador de la orden sufí *Badawiyya*. Nació en Fez, Marruecos, en 596 H. y murió en Tanta, Egipto 675 H (5). *Hassan Sadaqa* fue a su vez un importante filósofo sufí, conocedores de la religión y muchos de sus seguidores aseguran que tuvo varios milagros o *karamat*. A su muerte, se pudo enterrar al maestro *Hassan Sadaqa* pero no al constructor del mausoleo, que fue desterrado a raíz de una acusación contra él por parte de *Qosson*, consejero real, al sultán mameluco *Al-Naser Mohammah Ibn Qalawoon*. El mausoleo del emir permaneció vacío y bien conservado.

En cuanto a la sala de oraciones y ritos *Mawlawíes* y su construcción, sigue una teoría importante derivada del principio chií iraní que defiende que “*el castillo se conquista desde el interior*” (6), a pesar de que esta sala se levantó en la época otomana suní. En ella vemos importantes características arquitectónicas chiíes que demuestran que los usuarios de este edificio profesaban esta rama del Islam (7). De hecho, el fundador de la *Tariqa* o Camino *Mawlawí*, *Jalal Al-Din Al-Rumi*, nació suní y se hizo más tarde chií.

De la observación de esta sala vemos que el arquitecto y constructor fue un gran conocedor de la simbología chií. Por ejemplo, como símbolo de que el “trono de Dios está sobre el agua”, tal y como se menciona en el Corán, construyó el suelo de la sala de rituales sobre los baños de las mujeres. Otro ejemplo, la sala de rituales tiene ocho pilares y ocho ventanas, que es, según la tradición musulmana, el mismo número que las puertas del paraíso y el número de ángeles que mantienen el trono de Dios. En las paredes se ve un gran número de

aves y pájaros, símbolo de las almas pulcras, símbolo adoptado de la cultura faraónica (8).

El edificio de la *Tekeya* está igualmente influenciado por la herencia cultural de las artes coptas. La propia palabra *Tekeya* es posible que proceda de la palabra copta que se refiere al lugar de aislamiento para rezar y adiestrar el alma de los monjes. Este lugar de aislamiento es traducido al árabe con “*qallaya*” o sartén: es un lugar casi de tortura, de ascetismo, para combatir los instintos y entrenar el espíritu, para alcanzar los más altos niveles de fe. Otro aspecto semejante es que en estos sitios de aislamiento y conventos coptos, se ofrece comida y cobijo de forma gratuita a los más pobres, al igual que la *Tekeya*, lo que es un importante aspecto de la solidaridad social presente en la sociedad egipcia, entre musulmanes y coptos (9).

Hasta la restauración del complejo y el paralelo trabajo de investigación realizado por el Dr. Haggagi y el Dr. Fanfoni, se pensó que el teatro de los Derviches *Mawlawís* databa del año 1225 H./1810 d.C. aprovechando que los sufíes de esta escuela habían hecho del hospicio su lugar de vida y culto. Sin embargo, estos investigadores localizaron un documento en *Dar Al-Awqaf* (la casa de dotaciones) que data del año 1005 H./1596 d.C., en el que se ven los salarios de los músicos y bailarines del Teatro *mawlawí* (10). Es decir, el Teatro ya existía dos siglos antes de la fecha considerada hasta el momento. De todos modos, sabemos que la construcción del teatro fue posterior al resto del complejo. De hecho, antes de su construcción se derrumbó la sección del hospicio dedicada a las mujeres, que apenas se había utilizado desde la construcción del mismo, y la sección de la *Madraza de Songor Al-Saadi* colindante con el mausoleo de *Hassan Sadaqa*. Desconocemos el estado de estas secciones en el momento de la construcción del teatro: si ya estaban destruidas o en un estado avanzado de deterioro o si se derribaron expresamente para que el teatro, la sala de rituales de los sufíes, se localizara en la proximidad del mausoleo de uno de los primeros Imames y eminencias del sufismo en Egipto. En la construcción del teatro también se utilizaron los restos de las secciones destruidas (11).

El hecho de que el mausoleo, madraza y hospicio se construyeron casi cuatro siglos antes que el teatro hace que tengan estilos y unas técnicas de construcción muy diferentes.

En el edificio original de *Sonqor Al-Saadi* vemos una característica construcción de la época mameluca en Egipto. El complejo consistía en tres edificios dedicados a funciones religiosas, educativas y benéficas que, como era frecuente durante este periodo, se reunían en grandes e impresionantes conjuntos. La importancia del constructor implicaba que estos estuvieran en el centro de la ciudad de El-Cairo, en calles principales para facilitar el acceso a ellas. Por la saturación del suelo urbanístico había un limitado espacio en la ciudad, lo que les obligaba a construir estos complejos en parcelas pequeñas e irregulares, por ello los edificios se hicieron muy altos, con fines funcionales, como en el caso de la madraza en que se requería un espacio mayor, o mediante grandes cúpulas para destacar la importancia y grandeza del lugar (el mausoleo) y a quienes pertenecía.

La madraza de *Sonqor Al-Saadi* era de carácter religioso por lo que en su construcción se siguió el modelo de planta hipóstila, muy típica en las mezquitas de El-Cairo.

Las técnicas de construcción dependían del tipo de material que se utilizaba y este a su vez dependía de la parte que se iba a construir: la piedra se usaba para los muros exteriores, las plantas bajas, cúpulas y bóvedas, el ladrillo cocido se empleaba para la construcción de retretes, las cisternas de agua en los *sabils* y fuentes y la sala caliente de los *hammams*. El mármol se ha reservado para revestimiento de paredes, suelos, *sabils* y columnas y para la decoración más delicada, por la combinación de mármoles de diferentes colores y con el tallado de mármol. La madera es el material principal de en techos, *machrabiyyas* (ventanas fabricadas completamente con pequeñas piezas de madera entrelazadas), claraboyas, puertas, ventanas, mimbares y las *dikka al-muballig* (sillón alto donde se sienta el maestro o sabio para impartir sus clases).

En cuanto al teatro, se trata de una construcción mucho más avanzada, que pretende reunir diferentes estilos, desde el fatimí chíí y el mameluco y al otomano suní, junto con los ideales y el pensamiento sufí. Está construido para cumplir dos funciones: la artística, pues era un teatro donde se celebrarían rituales de danza y canto, con las características arquitectónicas y estilísticas que eso conlleva, y una función ideológica de conciliación entre suníes y chííes de Egipto.

El teatro es un edificio de ladrillo, rectangular, cubierto por una cúpula de piedra, y recubierto completamente en su interior de madera

pulida, de modo que la madera delimita un espacio circular dentro de la construcción, al estilo de los teatros y óperas actuales. El espacio debajo de la bóveda está ocupado de un escenario también circular y de madera, mientras que el resto del espacio se divide en estructuras similares a los palcos, separados del escenario por una valla de madera. La decoración del teatro es variada: madera pulida y tallada, mármol pulido y tallado, yeso pintado, etc (12)

Las *Tekeyas* tenían una gran importancia espiritual y social. Han tenido un importante papel en el desarrollo de la filosofía sufí, de sus artes y en la educación y desarrollo de otras filosofías religiosas y mundanas. Por ello muchos la han considerado un lugar sagrado, en el que se dan las manifestaciones divinas y el sitio de presencia espiritual del profeta Muhammad. Es, para los místicos sufíes, el sitio al que descienden los espíritus de todos los santos y justos, ya sean humanos o no, rodeados de los ángeles celestiales. La *Tekeya* para un místico es como el Oasis Sagrado para Moisés (13). Por ello, el existía un gran respeto por el lugar y velaban por conservación del mismo, así como su limpieza y preparación para recibir a los adeptos. Son cuestiones sumamente importantes para el alma del místico que persigue el acercamiento a Dios, como se hace referencia en el Corán: “*Así es; y quien sea reverente con los ritos de Alá... ello es parte del temor de los corazones* (14)” La *Tekeya* es considerada para los sufíes de la escuela de Al-Rumi el centro simbólico del Universo, un lugar donde se han plasmado fielmente los ideales sufíes en iconos y símbolos, los cuales se reflejan de una manera fiel en la arquitectura del lugar, haciendo que se unan la tierra y el cielo en esta sala de audiciones o Teatro *Mawlawí*. Es pues, un lugar único por su significado espiritual y arquitectónico, y pertenece a una tipología de edificios que está casi desaparecida.

El estudio de los diferentes edificios, y los momentos históricos y circunstancias políticas del país en que fueron construidos, nos muestra que los diferentes compartimentos son testigos vivos, no sólo de la evolución arquitectónica, sino que el estudio de las circunstancias y razones de su construcción nos permite descubrir la filosofía social, política y religiosa de cada época, como eslabones de Historia que se van enlazando, o pinceladas consecutivas sobre un lienzo que acaba dibujándonos un panorama histórico y religioso.

Los fatimíes hicieron de Egipto la joya de su corona, fundando la ciudad de *Al-Qahira* o El-Cairo en las cercanías de *Fustat*, la antigua

capital del país, para ser su nueva capital y la ciudad fatimí por excelencia hasta el ocaso de su Imperio.

Entre los años 969 y 1171 que duró el gobierno fatimí en la zona, se crearon innumerables construcciones caracterizadas por la belleza y grandiosidad de la arquitectura fatimí. Dos importantes causas estaban detrás de este afán urbanizador fatimí:

- Los fatimíes, durante sus años de reinado e inicios de su imperio en el Norte de África (actual Túnez), habían desarrollado un estilo artístico y arquitectónico propio, en el que se mezclaba, en gran armonía, el simbolismo árabe e islámico, la caligrafía, las figuras de plantas y animales, con elementos claramente clásicos, de las culturas romana y griega. Buscaban con ello crear un elemento de poder, siempre teniendo un referente precedente histórico. Esta idea la comprendemos si vemos el origen árabe de la familia fatimí, y su procedencia del Levante árabe e islámico, que han implicado que tengan importantes vínculos con el mundo oriental, vínculos que no desaparecen por su estancia en el país bereber y norteafricano. Sin embargo, la propia cultura del país, y el continuo afán de adaptación de los fatimíes implicó, por otro lado, la existencia de una gran influencia romana y clásica, especialmente en lo referente al arte y a la arquitectura. La cultura clásica representaba la simbología que necesitaban para aumentar su fama de dinastía poderosa, utilizando estructuras arquitectónicas pertenecientes a un mundo desaparecido que inspiraba prestigio, ostentación y poder, afirmando así su autoridad soberana.

- Los fatimíes eran chiíes y pretendían transformar los musulmanes suníes de Egipto a su rama del Islam, y pretendían hacerlo demostrando la grandiosidad de su doctrina, principalmente en su afán de honrar a la familia y descendientes del Profeta Muhammad. Así se construyó la Universidad de Al-Azhar, como la primera y mayor universidad religiosa, y cuyo nombre hace referencia a Fatima Al-Zahra', hija del Profeta. En este periodo también se renovaron y se hicieron grandiosas mezquitas sobre los mausoleos donde estaban enterrados los restos de Al-Hussain, nieto del Profeta, y Nafissa, bisnieta de Al-Hassan, nieto de Muhammad. Los tres edificios siguen siendo hasta hoy, de los más importantes monumentos religiosos de El-Cairo, venerados por los egipcios y una visita obligada de los chiíes del mundo.

Y su política funcionó, porque hoy en día podemos decir que los musulmanes egipcios son suníes con un "aire" chií, debido a su gran

amor y veneración a la familia y descendiente del Profeta y sus amigos y acompañantes.

La grandiosidad de las construcciones fatimíes han marcado, si no un estilo constante, una política de construcción y urbanización que siguió llevándose a cabo por los gobernadores ayyubíes y mamelucos después de éstos, especialmente en El-Cairo, la capital del país, tras la caída del Imperio Fatimí, en 1171 DC.

Con la entrada de los ayyubíes en Egipto, arrastraron el país y sus riquezas a interminables guerras contra las Cruzadas cristianas en Jerusalén. A pesar de ellos, de este periodo (1174-1250 DC) nos deja importantes monumentos como el Castillo de *Salah Al-Din*, el más extenso y grandioso de todos los castillos del periodo islámico en Egipto. Sin embargo, el objeto primordial de los ayyubíes era eliminar la huella chií que dejaron los fatimíes en Egipto, por ello, esta época se caracterizó con una masiva construcción de madrazas que imparten las cuatro doctrinas suníes: *shafi'íya*, *hanafiyya*, *malikiyya* y *hanbaliyya*. Se trata de las escuelas de los 4 sabios suníes más importantes, que recopilaron e interpretaron la biografía del Profeta *Muhammad* y que constituyen los pilares del sunismo en el mundo. La arquitectura aquí, aunque menos pomposa, de nuevo perseguía un objetivo político y religioso, y era utilizado por el gobernador para cumplir el fin de la conquista de Egipto.

Finalizado el periodo ayyubí y con el comienzo del periodo mameluco, que duró entre 1250 a 1517 DC, persistió la construcción de madrazas, pero también se adoptó la costumbre faraónica de construir grandes tumbas, o mausoleos, por parte de gobernantes y políticos, y a este periodo pertenece nuestro complejo.

Para analizar las partes del complejo, y simbolismo y fin político y social, vamos dividirlo en dos: en primer lugar, vamos a considerar por un lado los edificios que se construyeron por *Sonqor Al-Saadi* y son el mausoleo, la madraza y hospicio, y por otro, el teatro, para comprender así la relación entre ellos.

El primer complejo se había construido como una buena acción, una manera de acercamiento a Dios que iba a cubrir dos necesidades de la sociedad: el aprendizaje del Islam suní en sus cuatro escuelas defendido por los mamelucos y ayyubíes y la atención y cobijo de las personas necesitadas. Esto asociado a tener cerca de su tumba las reli-

quias de una eminencia suní mística como *Hassan Sadaqa*, constituía para *Sonqor Al-Saadi* un buen bagaje para la otra vida.

Sin embargo, todas esas buenas acciones pudieron hacerse con una edificación menos pomposa. La explicación a este gran esfuerzo y derroche la encontramos en el origen de los mamelucos: los egipcios nunca aceptaron a los mamelucos como gobernantes, pues no consideraban que tuvieran legitimidad alguna por su origen mongol. La reacción de los gobernantes fue siempre un gobierno con mano de hierro y un reforzamiento de lo único que les unía con los egipcios, la religión islámica. Los mamelucos pretendían mostrarse como los defensores del Islam en su rama suní, contra los fatimíes a quienes vencieron anteriormente en ayuda de *Salah Al-Din* y pretendieron eliminar su huella de Egipto y frente a las Cruzadas cristianas.

Ahora bien, este complejo que fue creado para el aprovechamiento de toda la sociedad no tardó en transformarse en la sede del aprendizaje y punto de encuentro y práctica de rituales sufíes de los místicos egipcios y los místicos que estaban de paso o llegaban para introducirse en la orden. Dicha transformación se debió fundamentalmente a la presencia de las reliquias de *Hassan Sadaqa* en el complejo; su entierro en el lugar en un primer momento era por el hecho de que fuera conocido como un "hombre de Dios", pero sus discípulos y adeptos no tardaron en aglomerarse alrededor de su tumba, en procesos de peregrinación y estancia en los alrededores. Esta transformación es la que culmina con la construcción del Teatro de los Derviches *Mawlawís* que, como hemos observado anteriormente, no respetó del complejo originario más que el mausoleo y su cúpula, destruyendo parte del hospicio y de la madraza para la construcción de su Teatro, que a su vez está conectado a la sala del mausoleo a través de uno de sus palcos.

No cabe duda de que el Complejo de la *Tekeya* y el Teatro *Mawlawí* han tenido especial importancia para la ciudad de El-Cairo como uno de los centros sufíes más importantes de Oriente Medio.

El mausoleo de *Hassan Sadaqa* es el más antiguo de un imam sufí de Egipto. Por su parte, el Teatro *Mawlawí* fue el último de los teatros en los que se practicaban el canto y la danza *mawlawí* sufí en todo el mundo, pues siguieron celebrándose los rituales en él hasta el año 1952. Los demás centros sufíes del mundo islámico acabaron poco después de la caída del Califato Otomano y la instauración de la Re-

pública Turca en el 1925, año en que se disolvieron todas las órdenes *Mawlawís* de Turquía. Este hecho no sólo ha permitido perpetuar y mantener con vida los rituales e ideales sufíes en Egipto y en el mundo árabe, sino que tuvo un papel social conciliador entre los suníes y chiíes de Egipto, para acabar disolviéndose los dos pensamientos. La diferencia entre los suníes y chiíes en el mundo islámico es una discrepancia política: los suníes creen en el derecho de *Abu Bakr* para sustituir al Profeta tras su muerte, pues lo ven como un hombre sabio que aprendió el Islam de primera mano de Muhammad, negando toda divinidad a los descendientes y familiares del mismo, mientras que los chiíes creen en la divinidad de los familiares del Profeta y, por tanto, en el derecho de su primo Ali a sustituirle como califa. El pueblo egipcio es un pueblo suní, que acepta y comprende el derecho de *Abu Bakr* pero que ama e idolatra a los descendientes del Profeta. Este punto medio se debe a la influencia sufí en Egipto. Este grupo místico suní consagra a los familiares y descendientes del Profeta pues, como este, los ven como ejemplos a seguir de ascetismo y amor al Creador. Este papel es especialmente importante pues El Cairo ha sido la capital del Imperio chií fatimí, por lo que los siguientes gobernantes suníes intentaron eliminar la huella chií de Egipto desde la caída de los fatimíes.

Por otro lado, debemos destacar la importancia actual de este Complejo. El hecho de que se haya restaurado con unas técnicas avanzadas y con la labor conjunta de centros y universidades egipcios e italianos, así como la localización del Centro CIERA en él, que abre sus puertas a los visitantes y ofrece visitas guiadas de forma gratuita, ha llamado la atención de las autoridades egipcias, y a los amantes del arte y arquitectura islámica a la existencia de un museo vivo de edificios en la antigua ciudadela de El-Cairo que merece ser renovado y restaurado por su gran valor artístico y arquitectónico y para el disfrute de los visitantes y turistas.

BIBLIOGRAFÍA

1. MAHER, S. *Al 'imara al-islamiya 'ala marri al-osor* (Las construcciones islámicas a lo largo de la Historia). Segunda parte: *Masajid misr wa awliya'oha al-salihin* (Mezquitas de Egipto y sus mausoleos), 1986.
2. BURRI M.C. & FANFONI G. Notes on the restoration of the small theatre of dancing derviches at Share Helmeia in Cairo. AARP: Ats and Archeology Research Papers, 14 (1978) pp. 75-76 (Theatre of Derviches Mavlevi, 18th century). 1978. Pp. 12-22
3. MA 'MUN GHARIB. *Boyoot Allah* (Las casas de Dios). Ammán: Dar Al-Gharib lil-tiba'a wa al-nashr wa al-tawzi', 1980.
4. CIERA: Página web oficial: <http://www.cfpr.it/>
5. HAJJAJI IBRAHIM M. *Al-'imara al-islamiyya fy sharq Afriqiya* (La arquitectura islámica en el oriente africano). El-Cairo: Al-hay'a al-masriyya al-'ammah lil-kitab, 2007. Pp. 15-36
6. Íbidem, p. 156
7. DICKIE J. *The Mawlawi Dervischery in Cairo*. In A.A.R.P., N. 15, London 1979; pp. 9-15
8. BATTAIN T. *Architettura e misticismo sufi: la Tekke Mawlawi del Cairo*. In: Islam, N.12; 1985. pp.165-173
9. HAJJAJI I. *Bi ayyi lisanin natacallamo* (En qué lengua hablamos). Conferencia impartida en las jornadas del "IV Congreso de la Cultura Copta". El-Cairo, Octubre 2009.
10. ALI TAHA (Supervisor de la Gestión de Restauración). "*La Presencia de la Orden Mavleví en Egipto: Madraza de Songor Al-Saadi, mausoleo de Hassan Sadaqa, Palacio del Príncipe Yachbak y Sama'khana*". Conferencia impartida por Dr. Ibrahim Hajjaji y Dr. Ali Taha, El-Cairo, 10/10/2012.
11. BURRI M.C. & FANFONI G. "Notes on the restoration of the small ... p. 56
12. BURRI M.C. & FANFONI G. "Notes on the restoration of the small ... p. 62
13. DR. ALI TAHA (Supervisor de la Gestión de Restauración). "*La Presencia de la Orden Mavleví en Egipto: Madraza de Songor Al-Saadi, mausoleo de Hassan Sadaqa, Palacio del Príncipe Yachbak y Sama'khana*". Conferencia impartida por Dr. Ibrahim Hajjaji y Dr. Ali Taha, El-Cairo, 10/10/2012.
14. Corán (Al-Hajj:32)

MUJERES ESPIRITUALES: MUJERES SUFIES*

Spiritual Women: Sufi women

Griselda BAZA ÁLVAREZ**

RESUMEN: El sufismo se encuentra en un contexto sociocultural que lo influye y en ocasiones desvirtúa o reconduce hacia otros caminos no tan cercanos al mensaje originario o a los pilares que lo sostienen, se hace imprescindible hablar del “principio de autoridad” o liderazgo en el Islam. La ley islámica emana de la *šarī‘a*, la jurisprudencia se ha encontrado reservada al hombre y esta visión separatista repercute en la parte espiritual. Hay elementos propios de la mujer que condicionan la visión, se observa que la difusión de su vía mística o conocimiento, será más bien en el ámbito privado.

PALABRAS CLAVE: maestras, mística femenina, mujeres de conocimiento, mujeres sabias, *šarī‘a*, *šayjas*, sufies, *šuyūj tarīqa*, transmisoras.

ABSTRACT: Sufism is in a sociocultural context that influences it and sometimes detracts or leads to other paths not so closet o the original message or to the pillars that support it, it is essential to speak of the “principle of authority” or leadership in Islam. Islamic law emanates from *šarī‘a*, jurisprudence has been reserved for man and this separatist visión has repercussions on the spiritual side. There are elements specific to women that condition visión, it is observed that the diffusion of her mystical path or knowledge will be more in the private sphere.

Keywords: teachers, female mystic, women of knowledge, **wise women**, mujeres sabias, *šarī‘a*, *šayjas*, sufis, *šuyūj tarīqa*, transmitters.

* Fecha de recepción del artículo: 10-6-2020. Comunicación de evaluación al autor: 30-7-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctora en Antropología por la Universidad de Granada. Correo e: griselda-gamar@gmail.com

Hablar de mística siempre crea controversia y si tratamos la mística femenina encontramos, en comparación con lo escrito sobre místicos varones, una escasez clara, al menos en lengua española. Sin embargo, María Tabuyo nos señala que existen una serie de tratados como *al-Ṭabaqât al-kubrâ*, de Muḥammad ibn Sa‘d (m.845) y *Ṣifat al-ṣafwah*, de Ibn al-‘Yawzî (s. XII) que mencionan mujeres portadoras de la tradición desde los tiempos del Profeta, mujeres devotas. También menciona una colección de tratados de Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamî (937-1021), perdidos, como *La memoria de las devotas sufíes* donde el autor recoge las palabras de ochenta y cuatro mujeres sufíes. “El trabajo de as-Sulamî (...) recoge dichos de mujeres en paridad con los hombres, mostrándolas como maestras de práctica y de doctrina y citando cuidadosamente las cadenas de transmisores con autoridad, para avalar la veracidad de su exposición”¹. La bibliografía en torno a las mujeres sufíes cae fácilmente en literatura de relato, novela a veces², y en ocasiones no se sabe claramente si realmente sucedió o existieron tales acontecimientos. Poco se dice en torno a dónde se encuentran enterradas, quienes eran sus discípulos, si dieron nombre a alguna cofradía o fundaron una *zāwiya*, qué legado dejaron, etc..., dando la sensación de ser mitos o leyendas.

En el libro *Mujeres de luz*, de Pablo Beneito, encontramos distintas denominaciones para estas mujeres presentes en el mundo de la mística. Esas denominaciones son: mujeres de conocimiento, mujeres de espíritu, grandes figuras femeninas, mujeres audaces, pacientes, perseverantes...

Las denominaciones nos dejan ver un poco más allá, trasluciéndose los estereotipos y el papel que “debía adoptar” una mujer considerada ejemplo para otras y para el contexto o la sociedad imperante.

Nos encontramos más bibliografía en torno al mundo de los santos, santones, sabios o demás figuras que conforman el mundo de la mística masculina. En un principio puede parecer que hay un mayor número

¹ María Tabuyo Ortega (ed. y trad.). *Râbi‘a al-‘Adawiyya. Dichos y canciones de una mística sufi (siglo VIII)*. Barcelona: Ed. José J. de Olañeta, 2006, pp.21-23.

² Michael Sells, al hablar de mujeres místicas y de las dispares áreas de su investigación, menciona que han formado parte de sus trabajos sobre poesía árabe, sufismo y el lenguaje de la mística. Cf. Michaels Sells. “Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn ‘Arabi y Marguerite Porete”, en Pablo Beneito (ed.). *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta Paradigmas, 2001, p.137.

ro de hombres sabios, espirituales... quizás se deba a su mayor acceso al conocimiento o a que dichos registros de mujeres sabias, espirituales e incluso “*šayjas*” pueden haberse ocultado o extraviado.

Pablo Beneito sintetiza muy bien lo tratado más arriba: “La experiencia mística toma forma (...) de elementos relacionados con las coordenadas culturales que el místico lleva a la experiencia, y que, indefectiblemente ayudan incluso a dar forma a la experiencia misma. Los místicos usan, (...) los símbolos disponibles de su entorno cultural y religioso”³. Esta afirmación tendría gran sentido para explicar los diferentes enfoques y prácticas que se dan según el maestro y su grupo de “afiliación” o entorno socio-cultural.

No deberíamos por tanto olvidarnos de que hablamos del Islam. Que el sufismo es la vía mística del Islam y que este se encuentra en un contexto socio-cultural que lo influye y en ocasiones desvirtúa o reconduce hacia otros caminos no tan cercanos al mensaje originario o a los pilares que lo sostienen. Así, se hace imprescindible hablar del “principio de autoridad” o liderazgo en el Islam pues este ha girado en torno al hombre y no a la mujer. La ley islámica emana de la *šarī‘a*, la jurisprudencia se ha encontrado reservada al hombre y esta visión separatista repercute en la parte espiritual.

El deber más importante de un varón sufí es mantener a su familia y la primera obligación de una mujer sufí es atender a su hogar e hijos, exactamente igual que el de cualquier mujer musulmana. Cuando una mujer es *šayja* no puede dirigir la plegaria de un grupo como un varón *šayj*, aquí encontramos diferencias en las prácticas comunitarias que afectan directamente a la mujer como ceremonias sufíes celebradas en mezquitas. Hay excepciones en esta situación: en Damasco hay una rama de la orden *Dandarāwiyya* que está dirigida desde los años setenta del siglo pasado por una profesora universitaria que no tiene relación con ningún *šayj* anterior⁴.

³ Michaels Sells. “Tres seguidores de la religión del amor: Nizam, Ibn ‘Arabi y Marguerite Porete”, en Pablo Beneito (ed.). *Mujeres de luz. La mística femenina...*, *op.cit.*, p. 54.

⁴ Mark J. Sedgwick. *Breve introducción...*, *op.cit.*, p.36-37.

El Dr. Java Nurbakhsh, maestro iraní perteneciente a la orden sufí *Ni‘matullāh*⁵, cita en su libro *Mujeres sufíes*⁶ 136 mujeres consideradas sufíes. En su mayoría son relatos y testimonios. Los textos escritos directamente por estas mujeres o autobiografías son escasos, aunque sí tenemos un gran número de poemas o frases con connotaciones poéticas escritas por ellas en las que se educa e instruye en la senda, es decir, en el camino sufí.

Dichas mujeres son descritas en esta obra como mujeres sabias del mundo de la mística sufí. En los textos se relata lo que dijeron o hicieron, conformando una historia de casos. Estas mujeres, en su mayoría, son mencionadas como “esposas de”, “hijas de” o “madres de”, añadiéndoles una serie de calificativos para destacarlas del resto que servirían, a su vez, de ejemplo de socialización para todas aquellas mujeres que quisieran optar al respeto masculino, dando por sentado con ello que toda mujer debía tener tales calificativos para ser idealizada, valorada intelectual y espiritualmente.

La cuestión es que no se puede determinar hasta qué punto estos relatos son literatura sufí o datos históricos, pero, independientemente de ello, nos sirven para ver los valores que se consideraban positivos en el comportamiento de las mujeres.

Así, los relatos han aportado estas características referidas a las mujeres sufíes: madres, hijas, esposas, esclavas, juglares, poetas, místicas, santas, consejeras, discípulas, damas espirituales, doncellas, comadronas, princesas, modelos en la senda sufí, descendientes del Profeta (como en el caso de Ḥalīma de Damasco), jueces, juristas, maestras, eruditas, sabias, ancianas o jóvenes... A lo largo de la obra se califica a estas mujeres sufíes como: amorosa madre, alma pura, símbolo de santidad... Son mujeres en un constante lloro y anhelo, que realizan noches de rezo y días de ayuno, devotas, piadosas, mujeres que alcanzaron estados elevados de la Senda, de grandes conocimientos, ascéticas, carismáticas, de grandes cualidades, buenas, de carácter noble, bondadosas, generosas, temerosas de Dios, testigos de

⁵ Orden sufí de procedencia iraní. Nūr al-Dīn Šāh Ni‘matullāh Walī Karmānī fue un maestro del sufismo ši‘ī iraní, nacido en 1329 en Alepo y enterrado en Mahan. Hoy en día su tumba es un santuario del sufismo iraní. Yibril Ibn Mekkah. “La gran orden Nematollahi”. Disponible en: http://www.webislam.com/articulos/62290-la_gran_orden_nematollahi.html (consultada el 17 de Febrero del 2014).

⁶ Javad Nurbakhsh. *Mujeres sufíes*. S.l.: Nur, 1999.

la Unidad divina, hermosas, apasionadas de Dios, libres de ataduras, adornadas de virtudes y de talentos, de fe perfecta en las promesas de Dios, de asistencia y de recompensa para las buenas obras, en un estado espiritual que sobrepasaba a todas las demás, de refinada virtud, venerables, orgullo del género femenino, mujeres rectas, de gran atractivo y fe, de gran sensibilidad y conocimiento espiritual, autoridades en *ḥadīṭ*, conocidas por su perseverancia y su lucha interior...

Sobre el lugar de procedencia o residencia de las mujeres sufíes que son mencionadas en el libro, este maestro iraní cita, por ejemplo: Egipto, Siria (Damasco), Yemen, Persia, Mosul, Irán, Obollah⁷ sobre el Tigris, de Meca, de origen beduino, del norte de África, de Basra, Ardabil (Persia), Bagdad, residente en Jerusalén, de la tribu de Quraysh, que vivía en Bahreín, de Medina, de Golpayegan (Irán), de Aryan (ciudad de la provincia de Fars, Irán), de la ciudad de Bam (en la provincia iraní de Kerman). Este tipo de obras en las que se relatan las enseñanzas de maestros y maestras sufíes y se da cierta información, aunque limitada, sobre sus cualidades personales es usual y tenemos otros ejemplos, también en español, como *Los sufíes de Andalucía*⁸. En esta obra, de unos 67 maestros, se menciona a 3 mujeres: Fāṭima bint al-Muṭannā; una esclava de Qasīm al-Dawla y Zaynab al-Qal‘iyya⁹. Y se las menciona como: “vieja y de influencia espiritual muy grande” en el caso de Fāṭima; “esclava, perteneciente de [*sic*] nuestro maestro, de un estado espiritual poderoso, entregada a la exaltación divina”, en el caso de la esclava de Qasīm; y “perteneciente a las gentes del Corán, la asceta más adelantada a su época, de gran belleza, de riqueza considerable” y discípula de numerosos maestros en el caso de Zaynab.

⁷ En Iraq, junto a la ciudad de Basra.

⁸ Ibn Arabi. *Los sufíes de Andalucía*. Barcelona: Editorial Sirio, 2007, pp. 5-6. Esta obra son extractos biográficos de maestros sufíes de los siglos XII y XIII de la España musulmana y del Magreb, extraídos de dos obras de Muḥḥī al-Dīn Ibn ‘Arabī: *Rūḥ al-quḍs fī muḥāsabat al-naḥs* (El espíritu de la santidad que guía el alma) obra escrita en La Meca en 1203-1204; y *al-Durrat al-fājira fī ḍikr fimā intafa‘tu bi-hi fī tarīq al-ajira* (La perla preciosa), escrita, parece ser, en 1223.

⁹ Ibn Arabi. *Los sufíes...*, *op.cit.*, pp. 199, 223 y 225. De la segunda, se dice que “servía a los Iniciados y seguía el Camino con una sinceridad inflexible. Tenía las virtudes de la futuwwah y practicaba el combate espiritual más intenso...”; y de la tercera, que “procedía de la fortaleza de los Banū Jamad”, p.225.

Hay elementos propios de la mujer que condicionan la visión de la capacidad de las místicas sufíes, así como de las meras creyentes. Estos elementos están relacionados con la “impureza” física que afecta al plano religioso. El hecho de considerar a la mujer “impura” durante la menstruación no le permite poder realizar la oración en la mezquita ni tocar el Corán, lo que le impide estar al mismo nivel religioso que el hombre.

El papel de la mujer mística dentro del Islam también se encontraría muy ligado al principio de autoridad y al papel asignado a la mujer dentro del seno de la comunidad islámica. No se puede hacer la oración detrás de una mujer y debe estar atrás en la mezquita o en otro espacio separado del hombre. Por consiguiente, el ser mujer nunca tendrá el mismo alcance o relevancia en este terreno y la difusión de su vía mística o conocimiento místico será más bien en un ámbito privado¹⁰.

En el *Diccionario de Islam e islamismo*, de Luz Gómez García, en el término mujer se hace mención a la importancia de tener en cuenta cuatro perspectivas: la espiritual, la doctrinal, la jurídica y la sociopolítica, y dentro de ellas “el distinto grado que tienen las prescripciones coránicas, la fijación doctrinal de la *charía* y la historia del derecho (*fiqh*)”¹¹.

Según Dale F. Eickelman: “Desde un punto de vista espiritual, para el Islam la mujer es idéntica al varón, con el que comparte la condición de ser humano y criatura de Dios...sin embargo, en la formalización a partir de la *charía* de determinadas prácticas rituales (pilares del Islam) o de carácter doctrinal, se impusieron diferencias según el sexo del creyente”¹².

¹⁰ Hoy en día la situación es algo diferente con la aparición de mujeres consideradas eruditas, con principio de autoridad y aportaciones intelectuales al pensamiento religioso que están empezando a romper esos esquemas, como por ejemplo el caso de la estadounidense Amina Wadud. Cf. Amina Wadud. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

¹¹ Luz Gómez García. *Diccionario de Islam...*, op.cit., pp. 228-229.

¹² Dale F. Eickelman. *Antropología del Mundo Islámico*. Barcelona: Bellaterra, 2003, p.228.

A veces, en el sufismo, hay mujeres como Rābi‘a al-‘Adawiyya (717-796)¹³ que ocupan un puesto destacado. Es quizás una de las mujeres sufíes más conocidas en la actualidad. “Fue una de las primeras y célebres mujeres sufíes. Escribió una de las más importantes crónicas literarias de la experiencia sufí. Mística, de gran belleza, patrona de su ciudad Basora y tomada como ejemplo en las órdenes de su tiempo...”¹⁴.

TRABAJO DE CAMPO ENTREVISTAS

De Marruecos (Tetuán), 49 años, musulmán, músico. Entrevista realizada en Granada el 9 de diciembre de 2012.

Su padre era *faqīr* y hombre estudioso y fue con él muchas veces a las *zawiyas* a ver a un *šayj*, ya fallecido. Este *šayj*, que estaba por debajo del rey –y por encima de lo que sería aquí un Alcalde– cuando vio lo que ocurría con las “*zawiyas*” renunció a su trabajo.

Según sus palabras, las *zawiyas* son una forma de control por parte del rey que les da, todos los años, una cantidad y “algunos *šuyūj* son como una prolongación de sus oídos y sus manos”. Es una forma de controlar lo que ocurre, lo que se dice y lo que se piensa en los barrios...

Este informante dice que en el Islam hay que seguir el Corán y la Sunna, y que algunas prácticas no están aconsejadas, por ejemplo, no se puede adorar a nadie más que a Dios y no existen intermediarios entre Dios y el creyente, y menos se puede pedir la *baraka* a los muertos, hayan sido santos o no...

¹³ Rābi‘a al-‘Adawiyya, nacida en la ciudad iraquí de Basora, expresó su amor a Dios en versos como estos: “quiero derramar agua en el infierno y prenderle fuego al paraíso, para que desaparezcan ambos velos y ya nadie alabe a Dios por miedo al infierno o esperanza de ir al paraíso, sino tan sólo por Su eterna belleza”. Ese amor a Dios predicado por Rābi‘a es lo que en las décadas y siglos siguientes habría de convertirse en el centro del sufismo. Cf. Annemarie Schimmel. *Introducción al... op.cit.*, p.19.

¹⁴ Junto con Ḥasan al-Baṣrī (642-728) fueron los maestros sufíes más importantes del siglo VIII. Cf. Malek Chebel. *El islam: Historia y modernidad*. Madrid: Paidós, 2011, p.102.

“No se contempla el culto, ni la construcción de *zawiyas*, *darehs*, ni mausoleos para la adoración. En las *zawiyas*, en los *darehs* y en el cementerio hay tumbas, los tres son lo mismo y como son tumbas es mejor rezar en la Mezquita, se aconseja mejor rezar allí, pero si se reza o se hace *dikr* que sea a Allah y dejar de lado estas tumbas, no es ni *halal* ni *haram*, es reprobable...”.

“Las *zawiyas* son un negocio, hay dinero por medio y cuando hay dinero por medio va mal la cosa. Se toca (música) en ellas, incluso yo he tocado, pero luego se van a beber o a realizar otras prácticas”.

“Los verdaderos *šuyūj* te besan la mano, no dejan que tú te arrodilles ante ellos ni cobran por ello. Son humildes y hombres de bien y no van con coches, ni tienen posesiones...”. El rey da dinero (a las *tariqas*) para mantenerlos controlados y tranquilos y distraídos, para que “no molesten y estén apaciguados... Igual que con los festivales que se hacen para distraer a la gente, para que no se cuestionen otros temas ni existan levantamientos”.

Respecto a las mujeres “*šayjas*”, no conoce ninguna y señala que no suele haberlas. Aunque dice que cualquiera que sea estudioso del Corán, haga el bien y sea buena persona puede llegar a ser *šayj*.

“Un musulmán debe cumplir con lo establecido en el Corán y en la Sunna. Es más importante que cumpla los pilares y trabaje que se pase el día entero orando, porque es más virtuoso encontrarte con uno y otro y hacer el bien que estar todo el día adorando lugares santos o rezando, sin trabajar ni cumplir ningún precepto como el *zakāt* o la peregrinación. Cumplir las cinco oraciones bien hechas, y los preceptos establecidos en El Corán y la Sunna, es mejor que entrar en estas *tariqas* que a veces no son ni el camino ni nada de eso y donde existen prácticas que son más bien fruto del desconocimiento y la ignorancia”.

“Cuando bajas a Marruecos te encontrarás gente de todo tipo y muchos te dirán todo lo contrario, pero hay unos intereses en ello, no perder ese dinero anual es uno de ellos. El camino espiritual no es eso. Si vas al campo y vas a las ciudades verás diferencias, pero en definitiva la práctica de la oración debe realizarse en la mezquita y estos lugares son tumbas y no hay que centrarse en ellas, hay que dejarlas. No tiene que ir ligado al sufismo e incluso el sufismo muchas veces se aleja, el camino son los pilares y el Corán y verás que hay miles de *tariqas* pero al *šayj* de verdad no lo encontrarás allí”.

Murīd de la *ṭarīqa murīdiyya*, venezolano, 27 años, músico. Entrevista realizada en Granada en diciembre de 2012.

La *zāwiya* es el templo donde se reúnen los *murīdīn*, los *fuqarā'*, los sufíes de las escuelas para hacer el *dīkr*. Fundamentalmente hacer *'ibādāt* (culto) o los ritos que son de orden esotérico o de orden interno en el Islam. Las *tariqas* son las distintas vías, hay varias. La *ṭarīqa* significa literalmente el camino, es el camino que conduce desde la *ṣarī'a* que es lo externo del Islam hacia la *ḥaqīqa*, que es la realidad y es lo interno del Islam. De la misma forma, Allāh tiene el nombre de *al-zāhir wa-l-bāṭin*, el visible y el oculto. De la misma forma, la tradición islámica se divide en dos aspectos que son complementarios en un sentido y opuestos al mismo tiempo. Cuentan que el Profeta Muḥammad estaba sentado en la mezquita de Medina y apareció un hombre de una estatura muy alta y le hizo tres preguntas: “explícame lo que es el Islam”, y el Profeta le dijo “que testifiques que no hay mas dios que Dios y que yo, Muḥammad, soy Su enviado; que reces cinco veces al día; que des la limosna obligatoria, el *zakāt*; que ayunes en el mes de *ramadān*; y que vayas, aunque sea una vez en la vida, a la Casa de Dios, a la *Ka'ba*”. El hombre le dijo: “ciertamente has respondido de forma correcta”. Entonces, los *ṣahāba*, los compañeros, se quedaron perplejos. ¿Tú le preguntas al Profeta y vas a venir a confirmar lo que te está diciendo? “Y dime, ¿qué es el *'īmān*?”. “El *'īmān* es que creas en Allāh, que creas en todos Sus mensajeros y Sus profetas, que creas en todos los libros que ha hecho descender y creas en el día del Juicio Final”. Le estaba mostrando otro aspecto más interno que era el de la fe, el de la fe verdadera, el *'īmān*. Le dijo: “ciertamente has respondido correctamente” y le pidió que le explicara qué es el *iḥsān*. El Profeta le dice que es que adores a Allāh como si le vieras, porque aunque tú no le puedas ver, Él te está viendo a ti. Entonces le dice, finalmente, háblame sobre el día del Juicio y el Profeta le dice que el que pregunta sabe más que el que responde y entonces el hombre se levantó y se fue de la mezquita. Cuando se fue les dijo a los *ṣahāba* “este que ha estado aquí es Yibrīl, que ha venido a enseñaros vuestra religión”. Este *ḥadīṭ* es muy bonito porque enseña los diferentes niveles en el Islam. La forma que accede un musulmán a los distintos niveles es haciendo la *ṣahāda* y cumpliendo los cinco pilares del Islam. Si una persona hace eso, es musulmán. Ahora, ¿cómo va uno caminando hacia el *iḥsān* que es el máximo, es el tercer nivel? pues por la *ṭarīqa*. Entonces, la *ṭarīqa* es el camino que consta de una serie

de métodos y ejercicios espirituales que hacen que el musulmán pase de ser musulmán y estar simplemente sometido a aquello que Allāh le ha impuesto según la ley, a disfrutar del beneficio que hay en cada uno de esos pilares a través del ejercicio continuo de la guerra contra el ego, contra uno mismo. El final de ese camino es el *ihsān*, el final entre comillas porque el *ihsān* tiene mucha profundidad, pero es el *ihsān* que es el tercer nivel, que ya es cuando la persona empieza a degustar, a través de esos ejercicios y a través de esa contemplación, la herencia que dejó el Profeta Muḥammad. Entonces, la *ṭarīqa* es eso, el camino que conduce desde la *ṣarīʿa* hasta la *ḥaqīqa*, desde el Islam hasta el *ihsān*. Entonces ya no es igual el musulmán que adora a Allāh porque se lo está imponiendo y por temor al infierno o por deseo del paraíso, que quien lo adora porque cree en Él verdaderamente, y este tampoco es igual a quien adora porque contempla en sí mismo las realidades de Allāh.

La *ṭarīqa*, formalmente, se inicia en el islam cuando el Profeta hizo el pacto de al-Ḥudaibiyya. Fue un doble pacto: el Profeta estableció un pacto con Qurayš porque el Profeta y sus compañeros querían peregrinar a La Meca. Cuando estaban en el pozo de al-Ḥudaibiyya decidieron reposar y descansar con sus animales. Se encontraron con una comitiva de Qurayš que les prohibía al Profeta y a los musulmanes entrar en la Casa de Allāh ese año, entonces les ofrecieron un tratado que era muy desfavorable para la *Umma*, para la comunidad. Lo que nos importa es el otro pacto, después de que Qurayš impusiera estas condiciones a la *Umma* se desesperó porque eran unas condiciones muy desfavorables. Al mismo tiempo, descendió el ángel Gabriel con una azora, la azora 48 del Corán, la azora de la Victoria. Qurayš había puesto al Islam en, digamos, una situación muy difícil. El Profeta dijo que ʿYibrīl le dio una azora que era una victoria y que ese tratado en sí era una victoria a la larga para el Islam. Y en ese momento, ʿYibrīl le indicó al Profeta “llama a todos los musulmanes para que te juren fidelidad a Allāh y a Su Profeta en el *ḡihād*, en el camino”. Y entonces se estableció un pacto entre todos los *ṣaḥāba*, la *Umma* y el Profeta Muḥammad. Hubo uno solo en ese momento, no recuerdo ahora el nombre, que no quiso jurar fidelidad y se escondió detrás de un camello, entonces se quedó escondido y no juró fidelidad. Total, uno importante de los *ṣaḥāba* importante no estaba porque Muḥammad lo había enviado a La Meca para reunirse con los Qurayš y establecer el pacto para ver qué estaba pasando en La Meca y porqué no podía pe-

regresar. Era ‘Uṭmān, que sería (después) el tercer califa. Entonces, todos juraron fidelidad al Profeta dándole la mano, pero como ‘Uṭmān no estaba, el Profeta cogió una de sus propias manos con la otra y dijo “este es el pacto de ‘Uṭmān que como no está aquí lo hago yo en su nombre”. Este es el momento en el que se establece formalmente la *ṭarīqa*.

Luego, todos los *ṣayys* auténticos que existen sobre la tierra establecen este juramento de fidelidad (*bay‘a*) con sus discípulos y no lo establecen porque sean el Profeta, porque el Profeta es el Profeta y se murió, lo hacen porque ese pacto establece que se realiza una transmisión espiritual, una influencia espiritual, la *baraka*. El Corán dice “los que te juran fidelidad, la juran, en realidad, a Dios. La mano de Dios está sobre sus manos. Si uno quebranta una promesa la quebranta, en realidad, en detrimento propio. Si, en cambio es fiel a la alianza concertada con Dios, Él le dará una magnífica recompensa”. Entonces, si una persona desea seguir el camino del *iḥsān* necesariamente tiene que realizar este juramento, con un *ṣayy* que lo haya realizado con otro *ṣayy* y se forma como una cadena que llega siempre hasta el Profeta Muḥammad.

La proliferación de *zawiyas* en Marruecos se debe a varios motivos. Hay unos motivos de orden espiritual y otros de orden no espiritual. Los motivos de orden espiritual son que nosotros nos estamos acercando a una época muy dramática de la existencia de la humanidad. Toda humanidad tiene un comienzo y tiene un fin. Espiritualmente, lo que está pasando es que Allāh ha establecido un orden jerarquizado en la creación, su unidad es aquello que hace que todo exista y que vuelva a su unidad y en última instancia todo termina siendo una manifestación de su Ser, de sí mismo, sin embargo, ha jerarquizado, pues con la *rubūbiyya*, (la naturaleza divina), ha jerarquizado y creado el hecho de que haya un siervo abajo, un señor arriba y entre ellos hay una serie de cosas. Debajo de su trono puso el *kursī*, que es el pedestal, y después estableció el cielo de las doce constelaciones zodiacales y después de este cielo estableció el cielo de las veintiocho mansiones lunares a través de las cuales descendieron las veintiocho letras del alifato y con su nombre, *al-Rahmān* sopló, “*naḥs al-rūḥ*”, como dice el Corán, y creó a Adán de agua y tierra y después le insufló su espíritu, es la forma en que Dios vivifica todo en la creación, con su hábito misericordioso.

Entonces, esas constelaciones que están arriba son como filtros arquetípicos por donde la orden de Allāh, el *qādir*, la orden creadora, se establece y entonces Allāh decreta cada asunto en la Tierra. La constelación en la que la Tierra está entrando ahorita es la constelación de Acuario, ese es el próximo ciclo. Y la constelación de Acuario se caracteriza porque las personas y los seres humanos que están en la Tierra empiezan a adquirir una consciencia, incluso inconscientemente, pero al menos, una intención, unas ganas de conocerse a sí mismos y de buscar su lado espiritual. Y hay que entender que Allāh es universal, Allāh no está solo en el Islam, está en todos lados, en todos los caminos verdaderos, no en los falsos. Pero Allāh está ahí.

Entonces, por un lado, se debe a esto, es una época de revivificación porque estamos a punto de finalizar el ciclo, ya viene 'Īsà (Jesús), el Profeta lo dijo, indicó que estaba muy cerca y que 'Īsà iba a venir, y que antes iba a venir el Mahdī, el *imām* al-Mahdī, y cada día que pasa esa época se acerca más. Hay una revivificación, eso en lo espiritual. Los *šayjs* que son verdaderamente conscientes de esto y que están ayudando a los *murīdīn* a llegar a Allāh son muy poquitos ahorita en esta época y realmente cada vez quedan menos.

-¿Tú eres *murīd*?

- Claro, el *murīd* es el que anhela, el *murīd* viene de "*irāda*", la complacencia y el deseo, el anhelo. El *murīd* es el que anhela a Allāh, pero, para eso, tienes que pertenecer a la hermandad, a alguna hermandad y más que a la hermandad en realidad es estar con un *šayj* porque yo, por ejemplo, cogí varias tariqas y no encontré a ninguno sino hasta ahora y aquí es donde viene el segundo aspecto de la proliferación. En Marruecos existen una serie de subvenciones que da el Estado, eso por un lado, porque la mayoría de los seres humanos hoy en día tienen una naturaleza polarizada hacia el materialismo más que hacia la espiritualidad aunque se acerca este cambio espiritual, pero el hecho es que el hombre está viviendo como está viviendo, y por el tiempo el hombre está en mengua, cuando Allāh dice que está en mengua se refiere a que está bajando, está descendiendo porque su naturaleza no es el *nafs* ni es el cuerpo, no es el alma, es el "*rūh*", la unidad de Allāh y cuando dice que está descendiendo se está refiriendo a que está olvidando su verdadera naturaleza y está cayendo entonces en el polo opuesto que es el polo material. Entonces, eso se puede ver como uno de los hechos de que surjan tantas *zawiyas* a las que

llegas y los grifos están secos. Me explico, zawayas en las que de repente han recibido herencias, porque tienen cadenas de transmisión efectivas que se remontan al Profeta y pueden transmitir la *baraka*, pero la *baraka* no es suficiente porque aparte de la *baraka* se necesita la ciencia y después *al-ḥikma* que es la capacidad de aplicarla y después se necesita un *ṣayy* verdadero que haya alcanzado el último grado del *taṣawwuf* que sea el *quṭb*, un polo espiritual que sea capaz de inspirarte y darte a ti lo que necesitas porque cada alma es diferente y cada *murīd* necesita una medicina diferente pero necesitas a alguien que te de algo hasta que tu corazón tenga el *fath*, la apertura, y cuando tiene la apertura al *ma'rifa* (conocimiento), ya no necesitas ni de ciencia ni de nada porque el *ma'rifa* es como si estuvieras hablando directamente con Allāh.

Los *darayāt* son los “escalones” que el *ṣayy* hace antes de ser *ṣayy*, como *murīd*. También se les llama *maqāmāt*, estaciones. Están los *awal*, que son los estados anímicos que suceden en el *dīkr*. A través de la constancia, el *ṣayy* te puede establecer en un grado distinto. En la *ṭarīqa 'allāwiya* se cuenta que había un *murīd* que estaba en retiro espiritual con el maestro y ascender en esta escala de grados lo podía hacer en dos horas mientras que otros podían tardar dos años. ‘Abd al-Wāhid Yaḥyà, (René Guénon), *ṣayy* occidental que modificó los parámetros, conocimientos doctrinales, de la *ṭarīqa ṣāḍiliyya* en Egipto, era francés pero su tumba se encuentra en El Cairo. En su libro titulado *El rey del mundo* habla sobre las *tariqas* y en realidad habla sobre los centros iniciáticos de todo el mundo. Hay que saber que la *ṭarīqa* es el camino iniciático y este se hace a través “del pacto” con el maestro donde se pacta fidelidad. “Es como una llave que abre esa puerta hacia el camino del corazón”. En el libro dice que existen *tariqas* que son externas y otras internas. Las internas están más llenas de conocimiento y para acceder a estas, yo lo he comprobado, es a través de la sinceridad y de la veracidad. Cuando buscas únicamente la Unidad de Allāh y nada más y tu intención es sincera encuentras a un *ṣayy* verdadero. Cuando te encuentras con otros que no lo son no depende de tu intención, sino que a veces uno encuentra piedras en el camino, se cae y se levanta.

- ¿Es igual para la mujer este camino iniciático?
- El *taṣawwuf* es la última revelación, el sello. Existen iniciaciones que son exclusivamente masculinas como la de los oficios. Y otras

femeninas, como por ejemplo en las artes, el tejido. El oficio como vía para crecer también dentro de uno mismo. En el sufismo, en todas las tariqas, es indiferente que seas mujer u hombre.

- ¿Y el *šayj* puede ser mujer?

- También, no hay ningún problema. Rabiā al-‘Adawiyya fue *wālī*, una santa, lo máximo.

- ¿Todas las zawiyas son sufíes?

- Depende del punto de vista. La *zāwiya* es donde se hace *dīkr* y de hecho todos los sufíes lo hacen. Todos los musulmanes hacen *dīkr*, pero los que se reúnen una noche, un jueves, por ejemplo, cinco horas seguidas a hacer *dīkr* no son los musulmanes normales, son la gente de las tariqas. Yo te puedo decir, sin entrar muy profundamente porque son detalles muy personales, que un primer paso es cuando el *murīd* hace el pacto con el maestro y éste le entrega el *wird*, hay quien dice que significa “llave”, pero también tiene otros significados: los beduinos del desierto dicen que significa pozo. El *wird* son una serie de letanías, de ideas, de *dīkr*, que coge el *murīd* del *šayj* y las tiene que realizar obligatoriamente después del alba y después del ocaso, por ejemplo, esto casi todas las tariqas lo hacen de esta forma. Las obligaciones en el Islam son los cinco pilares, de hecho la obligación es que tú reces cinco veces al día, pero después tienes *nawāfil* (actos supererogatorios), que son el *tahayyud* (rezo nocturno), tienes los dos *nawāfil* de antes del *faḡr*, tienes el *išrāq* (la salida del sol), tienes el *ḡuḡā* (la mañana), tienes cuatro prosternaciones supererogatorias antes de la mañana y cuatro después, cuatro antes del *‘ašr* (tarde)... esto son *nawāfil* y lo puede hacer cualquier musulmán, pero no es obligatorio. Sin embargo, el *wird*, desde el punto de vista externo, es una acción supererogatoria porque no tienes que cumplirlo para “aprovechar lo que es el Islam” pero ya vimos que una cosa es *iḡsān*, otra Islam y otra *‘imān*, que lo transmitió el Profeta y cuando tú no te conformas solo con el Islam el *šayj* te da esto. El *wird* para el *murīd* es una obligación, eso lo diferencia radicalmente del musulmán normal. Cada momento tiene una *baraka* especial, si estoy trabajando con la música pues lo hago después. A cada uno el maestro nos da una cosa particular, la que él considera que necesitas y hay que cumplirla.

- Si perteneces a varias tariqas, ¿tienes varios *šuyūj*?

- Yo tengo un solo *šayj*, pero he pertenecido a tres tariqas. En la *ṭarīqa ‘allāwiyya*, el año pasado, mi *šayj* me dio una autorización para trabajar en Venezuela, en la *ṭarīqa*, de una forma específica. Me dio una serie de consejos antes de irme. Yo me fui, empecé a realizar el trabajo que me dijo que hiciera allá y a los tres meses de irme se murió...entonces tuve que buscar un *šayj*, porque de una persona que está muerta no se puede aprender. Su hijo quedó a cargo, pero él no tiene el camino completo. Habíamos recibido cosas de nuestro maestro y yo tenía claro que mi aspiración es el último escalón, quiero llegar hasta el final de la vía con unas condiciones y alguien “no te puede dar lo que no tiene”, no te puedes vincular con un *šayj* que no está completo, no puedes hacer un pacto con él si eres consciente de que no está completo. Otra cosa distinta es que te reúnas con *šuyūj* distintos, todos pueden enseñarte cosas en momentos diferentes. Pero el método espiritual, donde el *murīd* va subiendo escalón a escalón, donde te conviertes en *faqīr* y en un sufí de verdad, ese método solo te lo puede dar alguien completo “que te aguante como si sujetara la cuerda y tú escalaras por ella”. Ahora mi *šayj* es de la *ṭarīqa murīdiyya*, de Senegal. Yo hace cinco años me vine de Venezuela a vivir a España y era católico. A los tres meses de estar en España yo hice la *šahāda*, lo que sí es verdad es que yo había estudiado antes sobre el Islam pero era católico. De hecho, la base la estudié en Venezuela. Hubo un *šayj*, que no está vivo, que se vinculó a la *ṭarīqa ‘allāwiyya* en Argelia, viajó a Venezuela y fundó un círculo de estudios tradicionales. No era una *ṭarīqa*, ni una escuela sufí ni islámica, era simplemente un sitio donde tú podías estudiar una base sólida “sobre las cosas auténticas”.

...Allāh ha puesto siete cielos, pero también siete tierras y nosotros estamos en medio. Puede pasarte que cojas una *ṭarīqa* que no sea auténtica o que esté muerta... lo mejor que te puede pasar es que pierdas tiempo. Hay un camino recto y otro, el de los extraviados, si tú no te armas de conocimiento, porque el Islam es conocimiento, lo más probable es que termines siendo de los extraviados. La sunna es la que te indica los límites, que es lo que se puede y que no. Hay un libro del imán al-Gazālī, *Revivificación de las ciencias religiosas*, en el que explica que hay tres tipos de danza: una que es lícita, otras que es ilícita y otra que es reprochable, lo mismo que se aplica a la música. Los salafíes han deformado a propósito el Islam y dicen que el *tašawwuf* es una innovación y entre ellas la música y la danza. La danza del *dīkr* tiene unas normas, debes cumplirlas pues de lo contrario los *yinn* pue-

den aprovechar estos momentos específicos para “fastidiar al hombre”. Todo lo que sea danza con fines sexuales es *ḥarām*. Los griegos tenían también escuelas iniciáticas, los árabes cogieron de ellos y trajeron muchas obras del griego al árabe para conservar conocimientos de astronomía, geometría, matemáticas, astrología... *Dū-l-qarnayn* sale en El Corán, es Alejandro Magno, un profeta menor, es griego. Tenían sus escuelas y se conocen como “escuelas de misterio”, que viene de la raíz griega “*mustes*” y está enfrentada con la raíz “*mutus*” que significa silencio. El conocimiento que se imparte en esas escuelas en el Islam son las *tariqas* auténticas, es un conocimiento del que no se habla porque es un conocimiento que se realiza para tomar, para adquirir conocimiento de un *šayj*. La única forma es someterte a su directriz y tomarte por ti mismo el *šayj*, te está hablando y en ese momento te das cuenta de que él te habla de lo que has estado haciendo días antes, por eso es muy difícil que un *šayj* auténtico te atienda... ni siquiera un *murīd* cuando pregunta a su *šayj*, ellos te explican cada cosa. Cada cosa tiene su momento y hay cosas que hay que explicarlas cuando llega el momento de que tú puedas entenderlas.

Actualmente, lo que sucede en las *zawiyas* es que el sufismo es una escuela, es una vía, ya no distinguimos entre *zawiyas*, las distintas *tariqas* tienen un método específico. Al margen de eso, toda *tariqa* tiene que tener todas las herramientas necesarias para que el hombre recuerde “su naturaleza íntima”. Hoy en día, lo que sucede en Marruecos es que cuando tú vas a una *zāwiya* solo te encuentras con cuentos, que son útiles, pero lo único que tienen son cuentos, historias. Y eso son símbolos que si tienes un conocimiento doctrinal te pueden ayudar a entender cosas, pero no es completo, a mí no me sirve que todo el día me estén contando cuentos... Hay sitios donde no te dan un método espiritual y luego otros a los que vas y solo tienen un *dīkr* específico. Pero resulta que cuando empiezas a profundizar, empiezas a entender que, a cada estado espiritual, a cada estación espiritual, porque el camino está dividido en estaciones, le corresponde un *dīkr* específico y te dicen “di que no hay más dios que Dios toda tu vida” y resulta que es el último escalón y tú no puedes ir saltando escalones. Después, resulta que tú te vas a otra *zāwiya* y tienen la *baraka* de la cadena, pero no existen historias, ni *dīkr* ni nada. Es mi parecer, pero da la sensación de que muchas *zawiyas* lo que desean, por encima de todo, es tener un estatus, dar estatus a su escuela. El estatus se lo dio en su momento un *šayj* que estaba completo, pero cuando ese *šayj* se muere,

si no deja a gente suficientemente cualificada o no deja a gente que haya alcanzado su misma estación, es imposible que la escuela se mantenga en la misma condición, por lo tanto, la escuela comienza a degenerarse y pasa tiempo y más tiempo y se degenera hasta que no queda nada. Se degenera en cuanto al método, en cuanto a la enseñanza... yo creo que ahora ocurre esto.

- En Marruecos te encuentras en la mezquita un violín, por ejemplo. En las zawiya se contrata a músicos para que toquen durante horas. ¿Qué ocurre al respecto en la mezquita y en la *zāwiya*?

- Algunos hadices hablan sobre los instrumentos de cuerda, de percusión... en general es lícito, no hay ningún *ḥadīth* que hable sobre *darbukas* específicamente, sí que hay hadices que hablan sobre el laúd y sobre las flautas. El tema de la música me parece algo extremadamente complejo porque el Islam es música. *Yibrīl* le transmitió al Profeta cantando, incluso hay una ciencia del *taḡwīd* (salmódia) y el *taḡwīd* explica los *maqām*, que también son como los grados espirituales, es el sistema modal de los *maqāmāt* que son siete, como los siete cielos. Al-Kindī tiene un tratado sobre esto. Cada escala se corresponde con uno de los siete cielos y tienes una escala por cada día de la semana y puedes, cada día, cantar con una escala. Todo tiene un orden y no es lo mismo el que conoce esto que canta un día con un *maqām* porque se corresponde con Mercurio que el que lo desconoce. El Corán está compuesto, está vivo, las letras están vivas y cada letra tiene un ángel que le corresponde y un *yinn*, y se asocia con un nombre de Allāh. Es una cosa muy compleja, no es solo ¡vamos a hacer música! Es muy, muy complejo.

Sobre la utilización de instrumentos musicales, por ejemplo, Rūmī, que fue un *ṣayj* auténtico, hizo una readaptación donde se utilizaron instrumentos musicales porque la *ṭarīqa mawlāwī* siempre ha utilizado el *nāy* y utilizan el *qānūn* y utilizan los bongos de Turquía y el tambor y la danza de derviches..., pero se ha degenerado también porque ahora es una “cuestión de pasta”.

Es imposible, en términos prácticos, que superes a tu *ṣayj*, pues está completo, a no ser que tengas revelación personal. Cuando un *ṣayj* te dice “yo quiero que llegues a donde estoy” es una cosa, pero los hay que pueden perjudicar a tu persona, a tu contexto. De hecho, es uno de los síntomas más claros de esta generación de zawiya y si sigues investigando y preguntando en Marruecos te vas a dar cuenta de que

hay una *zāwiya* a la que tú llegues y te dirán “esta es la verdadera *ṭarīqa* y las demás no sirven”.

Las *tariqas* son cómo un círculo. Para hacer un círculo tú dependes de un compás y el centro es la unidad y afuera hay 360 grados diferentes que cuanto más se van acercando al centro hay más unidad. Son como decir 360 caminos diferentes, pero cuanto más se aproxima al centro más se van juntando esos 360 grados y cuando llegan al centro hay una unidad irreductible, Allāh. Ese es el verdadero sentido universal de todas las *tariqas* y en última instancia de todas las religiones. Todas las religiones auténticas son caminos. “No importa de qué tamaño sea la ventana de la casa, el sol siempre entra ahí”

La primera garantía de la *ṭarīqa* es la *silsila*, es una cadena de transmisión. Todas tienen que tenerla, como requisito, y que se remonte al Profeta Muḥammad. Estos descendientes son espiritualmente hablando, no biológicamente, desde Ýibrīl y el vínculo con Allāh, Muḥammad... casi todos van por ‘Alī. Creo que la *ṭarīqa naqšbandiyya* es la única que va por (la línea de) Abū Bakr al-Şiddīq, aunque está también degenerada un poco hoy en día, está muy bien y la cadena es buena pero no está completa.

La segunda condición y básicamente la última es que el *şayj* te transmite todo lo que le transmitió su maestro, pero eso está en estado virtual en tu corazón y depende de ti despertar eso con el *dīkr*, con el método. El *şayj* debe estar completo y te debe poder guiar. La tercera condición es que tú estés dispuesto a trabajar y a sacrificar, y es muy difícil porque hoy en día la gente... todo el mundo aquí en Granada por ejemplo va con *tariqas*, pero muy poca gente está trabajando.

- ¿Qué requisitos son necesarios para formar parte de una *zāwiya*?

- Básicamente visitar la *zāwiya*. Ser musulmán. La *ṭarīqa*, más que la *zāwiya* porque las *tariqas* tienen muchas *zawiyas* y hablas con un *muqaddam* que es un representante del *şayj* de la *ṭarīqa* o directamente hablas con el *şayj* y le pides formar parte de la *ṭarīqa*, pedirle el pacto de fidelidad que se establece entre el aspirante, que es el *murīd*, y el *şayj* o el *muqaddam* a través del cual el *şayj* transmite la influencia espiritual de la *baraka*.

- ¿Quién elige al *şayj*? ¿Es un sabio que tiene *baraka* o que ha hecho algún bien por la comunidad?

- En el Islam se denomina *šayj* también a hombres mayores, sabios, en términos iniciáticos. En términos de la *ṭarīqa*, el *šayj* ni es elegido por la *umma* ni tiene que ver con haber hecho ninguna mezquita ni nada de esto. Un *šayj* verdadero es aquel que recibió la transmisión de una enseñanza espiritual a través de su maestro y realizó todo aquello que su *šayj* le explicó, eso es un verdadero *šayj*. De hecho, a veces encuentras en una *zāwiya* a un *šayj* formal que no tiene todo esto y en cambio algún *faqīr* que sí hizo todo lo que tenía que hacer y al final el *šayj* verdadero es ese, el que tiene el conocimiento y la realización efectiva de las estaciones.

- ¿A los discípulos los elige el *šayj* o cualquiera puede formar parte de la hermandad?

- En principio sí es verdad que las puertas de las *tariqas*, y más hoy en día, están abiertas a cualquier persona. En Occidente es un requisito ser musulmán, por el hecho de que todas las *tariqas* son *sunna* del Profeta y por lo tanto la *sunna* la practican los musulmanes. El fundador de la *ṭarīqa darqāwiyya* de Marruecos cuenta en sus cartas a sus discípulos que él estuvo nueve años trabajando para su *šayj*, sirviendo a su *šayj* y después éste le dio el “*ism Adam*” el nombre supremo que es un ejercicio espiritual muy fuerte, muy potente, y es la invocación que utilizan los *ʿawliyāʿ*, los amigos de Allāh, los santos, los más cercanos a Allāh. Se puede decir que después de nueve años el *šayj* vio que él estaba preparado y lo eligió él, el *šayj*, para darle esta transmisión, no antes. Se puede decir que hay un poco de las dos cosas, el *murīd* elige al *šayj* en el primer paso y debe estar dispuesto a elegirle, a sacrificarse y a servirle, pero posteriormente, a medida que avanza, si es que lo hace, el *šayj* le elige a él. Y, en última instancia, ni siquiera el *šayj* porque la elección viene del nombre Muṣṭafā, que significa el elegido y la raíz de Muṣṭafā está emparentada con la raíz de *taṣawwuf*, tiene exactamente la misma raíz entonces la elección en última instancia la realiza Allāh, lo que pasa es que el *šayj* es un *jalīfa*, un representante de Allāh. El *šayj* es la puerta de acceso hacia la presencia divina.

- ¿Qué *tariqas* existen?

- La *ṭarīqa* es el camino que conduce de la *šarīʿa* a la *ḥaqīqa*, del Islam al *iḥsān*, del exterior al interior. Este es el sentido correcto que tiene el término *ṭarīqa*, su plural es *ṭuruq*. Existen diversos *ṭuruq*, porque son distintas adaptaciones que se realizan de una misma ver-

dad según las capacidades de ciertos individuos. No todas las personas tienen las mismas cualificaciones, ni las mismas inclinaciones, habrá personas que por naturaleza estén más indicados para el arte, las matemáticas..., y otros serán más aplicados para las letras, por ejemplo. El soporte externo, simbólico, puede ser alguna de estas ciencias, alguna adaptación, por eso una *ṭarīqa* es distinta a otra, no por la esencia que es siempre la misma, todas vienen del Profeta Muḥammad a través de la orden que le dio Allāh cuando hizo descender a ʿĪbrīl en el pozo al-Ḥudaybiyya y le dijo “llama a los musulmanes para que te juren fidelidad”.

- Cuando en Marruecos dicen “pertenezco a esta *zāwiya*” ¿implica que perteneces a una *ṭarīqa* en concreto o puedes pertenecer a varias?

- Si tú perteneces a una *zāwiya*, perteneces a una *ṭarīqa*, a la de esa *zāwiya*. Por ejemplo, la *ṭarīqa* *ʿallāwiyya*, es una *ṭarīqa* de origen argelino que se expandió por todo el mundo, en Siria, Túnez, Arabia Saudí, Irán, Argelia, Egipto, Marruecos... Y en Marruecos, por ejemplo, tenemos *zawiyas* en Nador, en Alcazarquivir, Asila, Salé... Hay muchas *zawiyas*, y en cada una tiene que haber un representante del fundador de la *ṭarīqa* o del *šayj* actual de la *ṭarīqa*. Ese representante es un “*muqaddam*”, tiene una cierta investidura que le permite realizar ciertas funciones dentro de la *ṭarīqa*, dentro de la orden, tiene poder para transmitir la cadena espiritual a las personas que lleguen a esa *zāwiya*, luego su deber es guiarlos y tratar de hacerles llegar a donde está el *šayj* para que puedan beber directamente de la fuente y conocerlo. Por eso entonces tenemos distintas *zawiyas* de una misma *ṭarīqa* porque hay tantas *zawiyas* como *muqaddam* hay.

- ¿Y qué tipos de *muqaddam* hay?

- Hay unos que tienen autorización para realizar ritos; otros, lo tienen para realizar ritos y transmitir la *baraka* y los hay que tienen autorización para realizar ritos, transmitir la *baraka* y para transmitir ciertas enseñanzas de orden espiritual.

- ¿Si te transmiten la *baraka* es porque ellos la tienen?

- Es la *baraka* del *šayj* que la tiene, en última instancia, del Profeta Muḥammad. Lo que hay son distintos *ṭuruq*. En Marruecos, por ejemplo, tenemos la *ʿallāwiyya*, la *qādiriyya*, la *tiyāniyya*, la *salsaliyya*, la *aḥmadiyya*... una cantidad indefinida de *tariqas*, hay muchísimas *tari-*

gas en todo el mundo. Luego, cada *ṭarīqa* tiene varias *zawiyas* dentro del país.

- ¿Y la *ṭarīqa* de quién coge el nombre?

- Del *quṭb*, el *ṣayj*. *Quṭb* significa polo o eje. Se le llama *quṭb* porque es un vínculo entre los cuatro reinos que existen en el universo, cada reino es distinto al otro. El mundo de *al-lāhūt* es el más elevado, es dónde está Allāh. El mundo de *al-ŷabrūt* es dónde está el trono, el *kursī*, el *qalam*, la tabla guardada; el *malakūt* es el reino de los siete cielos y de los ángeles; y el *mulk* es dónde estamos nosotros, aquí en la manifestación corporal. Entonces el *quṭb* es un *ṣayj* que hizo todo el camino completo, él es el que vincula todos los mundos, los reinos, y en ese sentido es un *jalīfa* verdadero de Allāh, como Adán o como cualquier profeta o cualquiera de sus herederos. En cuanto a la ciencia espiritual es un *jalīfa* que vincula a los cuatro mundos.

Las *zawiyas* cogen el nombre del *quṭb*, de esos *ṣuyūj*. Por ejemplo, la *qādiriyya* fue fundada por ‘Abd al-Qādir al-Ŷilānī en Bagdad hace muchos siglos, la *‘allāwiya* fue fundada por Muḥammad ‘Allāwī en Argelia en el siglo XX; la *darqāwiyya* por Ibn ‘Arabī al-Darqāwī, la *šādiliyya* por Abu Ḥasan al-Šādilī... El nombre de ellos, en realidad, es lo de menos; la *zāwiya* es el recinto, el lugar de reunión, el rincón. La *ṭarīqa* es el *ṣayj* como tal y el final es Allāh.

- ¿El sufismo es una moda?

- Abū Yazīd al-Bustāmī, uno de los primeros *ṣuyūj* de Bagdad, creo que dijo en el siglo X “al principio del Islam el sufismo era una realidad sin nombre y ahora es un nombre sin realidad”. Es muy bonita esta moda de “soy sufí”, pero nadie está dispuesto a renunciar y a meterse en el océano, por eso hay tantas escuelas y pseudoescuelas, y pseudosufismo... creo que se ha falseado el sentido verdadero del sufismo porque lo han analizado personas no calificadas que desconocen la profundidad del tema. Y todo el mundo es sufí pero poca gente practica el sufismo en su plenitud.

-¿A quién se entierra en el *darīḥ* o en la *zāwiya*? ¿Es correcto ese comportamiento?

- Yo no lo veo incorrecto, quizás depende del grado que esa persona alcanzó en vida. Hay que tener en cuenta que todas las cosas en la creación tienen una constitución. Los restos físicos y los restos psíquicos.

cos que quedan (tras la muerte) sirven como soporte para el trabajo ritual. Es algo muy delicado porque no todo el mundo conoce este tema y entre quienes lo conocen pueden surgir problemas. Pero, esto es una realidad. En todos los pueblos, durante toda la historia, los restos mortuorios, tanto de animales como de personas, se han utilizado con fines rituales. Y en las tariqas, cuando entras en una *zāwiya* y tienes una tumba ahí, la *baraka* que quedó ahí sirve como colchón, como soporte para los *fuqarā'*, para los *murīdīn*. No es lo mismo que tengas eso ahí a que no lo tengas. Si tú tienes eso ahí y esa persona fue una persona recta, una persona ante Allāh distinguida, en su *maqām*, en su estación, el descenso de la *baraka* se realiza más fácilmente.

- Pero muchos musulmanes afirman que la *baraka* se pierde cuando uno se muere... ¿no es así?

-Sí, desde el punto de vista *salafī* y *wahhābī*. Estos grupos radicales han criticado mucho esto. Desde un punto de ignorancia total, porque además es *sunna*. Cuando visitas una tumba recitas once veces la azora *al-Ijlāṣ* por la persona que está ahí. Cuando entras a un sitio como, por ejemplo, la mezquita de Córdoba donde hay tumbas o en ciudades donde murieron muchos musulmanes es *sunna* rezar una *fātiḥa* por todas esas personas. Entonces, vamos a ser pragmáticos: ¿para una cosa sí y para otra no? No sé si me explico. Esas tradiciones no son porque sí, son porque algo queda ahí, el Profeta sabía de esto, porque el Profeta recibió de Allāh todos los nombres y todas las ciencias y enseñó a quien tenía que enseñar. Es como dice en un dicho Abū Hurayra que le dice a toda la comunidad “el Profeta me ha entregado dos bolsas de esencias. Una la he esparcido entre todos ustedes, pero si hiciera lo mismo con la otra sería lícito que ustedes me cortaran la cabeza”; hay cosas en las que no se puede profundizar tanto.

- ¿Existe un sufismo renovado más acorde con la época actual? ¿Crees que hay un intento por acercar el sufismo a más gente con otras ópticas diferentes?

- Las cuestiones de las renovaciones, las revivificaciones, adaptaciones de los métodos y de las escuelas sufíes es un tema muy interesante. Hay un *ḥadīṭ* que dice “que cada cien años Allāh envía a un *wālī*, a un amigo, a renovar la enseñanza del profeta Muḥammad”; un santo. Y de hecho no es a uno, pueden ser varios al mismo tiempo. ¿Por qué varios? Porque nosotros sabemos, a través de la herencia que nos dejó de los maestros, los herederos, que existe una jerarquía inter-

na en el sufismo que no está sujeta a diferentes escuelas. Es una jerarquía que está constituida por personas que se acercan con total sinceridad a Allāh siguiendo los métodos ortodoxos y tradicionales de la tradición, de la transmisión de la *baraka* y de la enseñanza de los *šuyūj* pero que van trascendiendo la individualidad hasta que extinguen, literalmente, su ego, y en ese momento realizan estaciones. Esto es muy complejo, y empiezan a ocupar dentro de la manifestación del mundo un rango específico y una función en la creación. En ese sentido, nosotros sabemos que hay una jerarquización en la que el polo auxiliador es el primero y éste está rodeado de otros cuatro que son los polos del polo, ellos cuatro dependen de este primero y ni siquiera tienen por qué conocerlo personalmente, simplemente la práctica que ellos realizan los mantiene en vínculo con éste y reciben de él lo que él recibe de Allāh. Extrapolándonos históricamente, Muḥammad era en su momento el polo auxiliador. Después hay otros siete personajes, y después vienen otros y después otros... son como escalones. Estas personas cumplen funciones como estábamos hablando y algunos de ellos reciben el título de revivificador de la religión, el que renueva el *dīn*, la religión. El *dīn* es el conjunto de la creencia islámica, es la práctica general pero el revivificador renueva al mismo tiempo el exterior y el interior, tiene los dos poderes, tiene la capacidad para ambas cosas. Entonces, cada cien años viene una persona o un grupo de personas que cumplen con esa función. La readaptación del sufismo no se debe encarar como que debe adaptarse a la mentalidad occidental, de hecho debería ser todo lo contrario, es la mentalidad occidental la que debería orientarse hacia la espiritualidad porque lo que ha pasado en occidente es que el hombre occidental, por su amor al mundo, al dinero y a las pasiones del *nafs*, ha olvidado su espiritualidad, sin embargo, los *šuyūj* realizan adaptaciones porque, por ejemplo, los métodos que se utilizaban hace dos o cuatro siglos no son válidos hoy en día en cuanto a métodos operativos en la *ṭarīqa*. Hoy en día, por ejemplo, en la *ṭarīqa* en la que yo trabajo, la *Murīdiyya*, mi *šayj* me ha dicho “tú tienes que trabajar, es una obligación trabajar”. Antes había métodos en los que hacía “*halwa*” y te retirabas de la sociedad para siempre, y era válido. Pero hoy en día tú tienes que trabajar, y tienes que cumplir con tu familia y con tus cosas. Pero eso no te excluye de las responsabilidades que tienes con Allāh. Esto es un buen ejemplo de adaptación. También a veces parece que las *tariqas* se adaptan por cuestiones culturales y esto parece un accidente, esto no debería ser

así. Porque la espiritualidad no depende de lo cultural. Por eso lo de “hemos mandado un mensajero para cada pueblo” porque en términos culturales no pensamos igual, sin embargo esto es secundario. Lo que más importa es que se puedan adaptar los métodos espirituales al ritmo de vida que llevan las personas en un sitio determinado y en una época determinada.

- ¿Crees que hay una acción del Estado marroquí que fomenta el sufismo por cuestiones políticas, si es que existe este aumento de las *zawiyas*?

- Yo creo que actualmente sí. De hecho, mi anterior *šayj*, cuando recibí su autorización para trabajar en la *zāwīya*, lo primero que me dijo fue “no permitas que ningún político colabore contigo económicamente en la *zāwīya* porque van a querer imponerte cosas”. Eso me lo dijo mi *šayj* antes de morir, la última vez que le vi. Me dijo “si vas a construir la *zāwīya* en Venezuela constrúyela tú como puedas, que no te ayude nadie y menos políticos”.

- Y muchas veces funcionan como centros culturales ¿no?

- Sí. En Melilla, por ejemplo, los hermanos de Melilla han tenido un fuerte proceso de degeneración después de que muriera su *šayj*. Son buenos hermanos, gente con mucha *baraka* pero es lo que ha pasado. De hecho, lo que allí hay es un centro cultural.

De Marruecos (Fez), 50 años (aproximadamente), sufí de la *tarīqa* *ŷazūliyya*, de la medina de Fez y calígrafo para varias *tariqas*. Entrevista realizada en Fez en diciembre de 2012.

Este informante me explica que, además de las cinco oraciones obligatorias en el islam, el sufí ora más, especialmente entre los rezos del *magrib* y del *‘ašr*. Me hace una simbología con las veces que se leen azoras en las mezquitas y su repetición a lo largo de un mes hasta completar la recitación del Corán.

Me conduce a su *zāwīya*, la del imán Sulaymān al-ŷazūlī, donde hay un *dīkr* especial de al-ŷazūlī. Según este informante, los sufíes pueden reunirse para rezar los lunes, martes y jueves, o bien todos los días porque ese es “su trabajo”.

En las reuniones de la *ṭarīqa ʿĪzūliyya*, se menciona constantemente el nombre del imán al-ʿĪzūlī. Las sesiones de *ḍikr* se suelen hacer tanto a las diez de la mañana como a los ocho de la tarde, antes del rezo de la mañana o después del rezo del *magrib*. Si se cierra la mezquita, se van a la *zāwiya*.

A la pregunta de si hay mujeres *šayja*, el informante responde que “por supuesto, pero generalmente son profesoras de Civilización Islámica y enseñan a leer el Corán”.

Según el informante, en el *ḍarīḥ* hay luz y agua y se puede estar allí dos o tres días, sin embargo, los *maqām*, como los morabitos o los mausoleos, son solo para visitar. Normalmente están cerrados y se abren para los visitantes.

De Marruecos (Fez), 37-38 años, de la medina, musulmán, ceramista. Entrevista realizada en Fez en diciembre de 2012.

- Hay como mucho 20 *zawāyā* en el mapa, pero la gente dice que hay más de 200. ¿Crees que hay nuevas *zawāyā*?

- No, no hay nuevas.

- ¿El rey las subvenciona?

- Sí, pero no a todas, sólo para controlar a las más antiguas.

-¿Hay una “moda” del sufismo?

- Los sufíes no siguen el mensaje original, lo cambian y dicen que son sufíes pero no lo son. Para ser sufí necesitas un *šayj*, en todas las *tariqas*. El *šayj* te da algunas palabras, un *ḍikr* para repetir.

- ¿Pero en la *ṭarīqa Tiḡāniya* ahora no hay un *šayj*?

- Sí. Pero él le dio el *ḍikr* a alguien.

- ¿Compartes la filosofía sufí?

- El sufismo original es bueno, pero se olvida de la vida cotidiana, lo sufíes sólo hacen *ʿibāda* (devoción). Están en el buen

camino, el camino del Profeta, del *ḥadīṭ*, del Corán, pero se olvidan de la vida.

- ¿Qué piensa de algunas prácticas sufíes, como la de visitar las tumbas para adquirir la *baraka*?

- Ellos creen en eso, pero no. La *baraka* es en esta vida, cuando mueres se acaba, excepto en el caso del Profeta.

De Marruecos (Tánger), 30 años, estudiante de doctorado. Entrevista realizada en Tánger en diciembre de 2013. Cuestionario respondido por correo electrónico en junio de 2014.

-¿Podemos hablar de un resurgimiento del sufismo en Marruecos? ¿Está vinculado a la acción del estado marroquí? Y si es así ¿por qué crees que se fomenta, por cuestiones políticas...?. ¿El papel del salafismo tiene algo que ver?

- Bueno, no creo que tenga mucho que ver el salafismo con el sufismo, ya que son dos orientaciones bien distintas, incluso a veces se oponen y guardan cierta rivalidad, eso en términos sociales, pero si queremos buscarle alguna explicación en la política marroquí, (hay que) observar que el poder nunca ha dudado en emplear cualquier tipo de movimiento, escuela, u organización para garantizar la estabilidad interna del país.

- ¿A qué crees que se debe el resurgimiento del sufismo?

- Retomo la respuesta anterior para contestar a esta pregunta. Como bien se sabe en Marruecos hubo un momento donde el poder y la casta gobernante chocaba con el sufismo, las *zawāyā*, porque estas tenían una labor importante, tanto social como religiosa, una labor que llegará a su auge con la independencia donde desempeñaron un importante papel. De allí que se consolidaron hasta llegar a ser un peligro para el poder. Antes de esto, la política marroquí optó por el apoyo de los movimientos islamistas de carácter más bien salafista y redujo su apoyo a las *zawāyā*.

-¿Crees que existe un resurgimiento del sufismo en Marruecos?

- No se puede hablar de un resurgimiento del sufismo en Marruecos, porque éste nunca desapareció, y quizás una de las cosas que jugaron a su favor ha sido la gran tradición y el arraigo que tiene dentro de la sociedad marroquí.

-¿Que *tariqas* conoces en Marruecos y cuales crees que están activas en la actualidad?

- La *ṭarīqa qādiriyya būṭšīsiyya* sé que está activa y disfruta de buena fama a nivel nacional; también está la *ṭarīqa Naṣīriyya* que heredó la doctrina de las enseñanzas del imam al-Šādīlī. La *ṭarīqa Gāziyya*, ubicada en el sur de Marruecos, fundada por Ḥasan al-Gāzī, discípulo de al-Malyānī.

-¿Se está produciendo una apertura de más *zawāyā*?

- Las *zawāyā*, en su origen, eran escuelas y centros donde se impartían clases y se daban charlas; era un refugio para el sufí; sin embargo, cumple otras funciones ya que a nivel social difundían ideas y creencias sufíes que sin lugar a duda dieron sus resultados y afectaron a la estructura sociopolítica y religiosa.

-¿Y qué diferencia hay para ti entre la *zāwiya* y un mausoleo, un *ḍarīḥ* o un cementerio?

- Bueno, en los cementerios no se llevaba a cabo ningún tipo de actividad ni espiritual ni intelectual y esa es la gran diferencia. Podemos decir que era un lugar que está en relación directa con la vida de después de la muerte, mientras que la *zāwiya* cumple las dos funciones, un lugar donde se adora a Dios y donde establecer relación directa con Dios.

- Con respecto a los festivales de Marruecos, como por ejemplo el Festival de Música Sacra, el Festival de Música Sufí... ¿qué función crees que desempeñan? ¿Por qué a partir del 2004 surgen tantos eventos de este tipo?

- Eso entra en la política del país, ya que después de los atentados del 11S, Marruecos se ve obligado a limitar las corrientes salafistas y como contraposición fomentar el sufismo, por eso se están organizando festivales a gran escala, invitando músicos y sufíes de casi todo el mundo.

- ¿Todos los miembros de las tariqas en Marruecos son sufíes? ¿Funcionan las tariqas como centros espirituales o culturales?

- La gran mayoría son sufíes, claro; los centros cumplen la función de difundir sus ideas y pensamiento, hacer alarde de su *ṭarīqa*.

-¿Hay mujeres *šayja*? ¿Conoces alguna?

- No, no conozco a ninguna.

A TREASURE OF COINS IN THE SYRIAN COAST: ARCHAEOLOGICAL STUDY*.

Un tesoro de monedas en la costa siria: Estudio arqueológico

Mustafa BASHAR,**
Francisco Javier ESQUIVEL***
José Antonio ESQUIVEL****.

RESUMEN: Recientemente se han encontrado varios depósitos de monedas de oro pertenecientes a diferentes períodos históricos en Siria.

Uno de los hallazgos más recientes, que comprende 57 monedas, fue descubierto en 2015 durante el trabajo agrícola en al-Muntar, un pequeño suburbio de Tartous cerca del antiguo sitio de Amrît (actual Siria).

El examen preliminar revela que estas monedas se remontan al período bizantino. La escasez de monedas encontradas en esta área en particular, cuyos restos datan de los siglos VI y VII CE, hace que este descubrimiento sea muy significativo y arrojará luz sobre los acontecimientos históricos en esta región. Nuestro enfoque principal será analizar estas monedas desde una perspectiva arqueológica e intentar vincular las monedas a un posible propietario y plantear las circunstancias bajo las cuales fueron ocultadas y, por lo tanto, preservadas. También intentaremos delimitar el área en la que circularon estas monedas. Las conclusiones preliminares sugieren una con-

* Fecha de recepción del artículo: 10-4-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-6-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctor en Historia por la Universidad de Granada. Department of History, University of al-Baath, Homs, Syria. C.e. bbmusta@gmail.com

*** Doctor por la Universidad de Granada. Department of Statistics and Operations Research, Campus Fuentenueva, University of Granada, Granada, Spain. C. e.: jesquivel@ugr.es.

**** Doctor en estadística por la Universidad de Granada. Department of Prehistory and Archaeology, Campus Cartuja, University of Granada, Granada, Spain. Laboratorio 3D de Modelización Arqueológica. Universidad de Granada. C.e. esquivel@ugr.es

42 MUSTAFA BASHAR, FRANCISCO JAVIER ESQUIVEL Y JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL
xión entre este tesoro y una posible antigua iglesia bizantina donde este
escondite estaba oculto.

PALABRAS CLAVE: Monedas, Bizancio, Siria.

ABSTRACT: Several caches of gold coins belonging to different historical periods have recently been found in Syria.

One of the most recent findings, comprising 57 coins, was discovered in 2015 during agricultural work in al-Muntar, a small suburb of Tartous near the ancient site of Amrīt (present day Syria).

Preliminary examination reveals that these coins date back to the Byzantine period. The scarcity of coins found in this area in particular, the remains of which date to the 6th and 7th centuries CE, makes this discovery very significant and will shed light onto the historical events in this region. Our primary focus will be to analyse these coins from an archaeological perspective and to attempt to link the coins to a possible owner and posit circumstances under which they were concealed and thus preserved. We will also attempt to delimit the area in which these coins were circulated. Preliminary conclusions suggest a connection between this treasure and a possible ancient byzantine church where this cache was hidden.

KEYWORDS: Coins, Byzantium, Syria.

I. INTRODUCTION

Unequivocally, the history of Amrīt indicates this area epitomized the complexity of the ancient culture of the Levant. Everywhere we may observe the remains of many aspects of the archaeological landscape of this fascinating region. Further, beneficial to our analysis is a look into the political fate of the nearby island city-state of Arwad (Phoenician Qrn, 'rwd refuge, Greek Arados) in order to gain greater insight into the area's history. Thus, we review the geographical and political characteristics of this region.

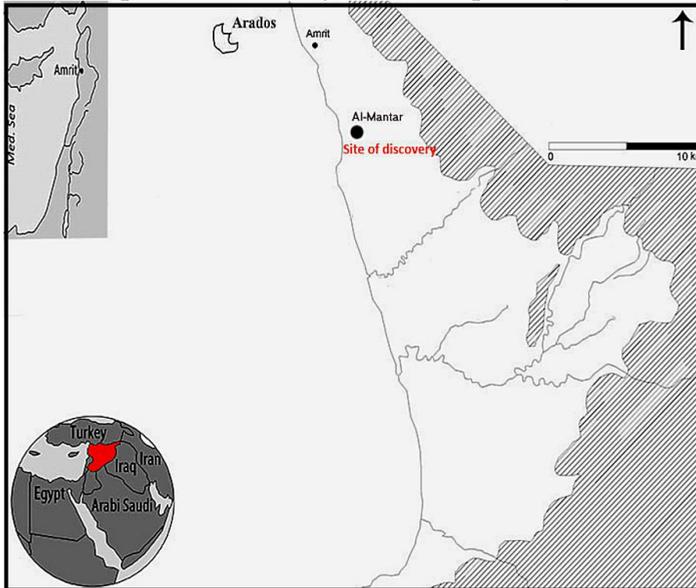
The area extending from the northern Nahr el-Kebir to the Eleutheros River (the southern Nahr el-Kebir) in the south was probably Aradian territory.¹ The site of Amrīt (ancient K-r-t M-r-t, Greek Marathus) is situated on the Syrian coast six kilometres south of the

¹ Al Maqdissi, 1993: 445.

modern city of Tartous.² Archaeological evidence and historical documentation indicate extensive maritime activity at the Amrīt site from as early as the Bronze Age.³ The site of Amrīt itself has been identified as typical of the Phoenician culture. (That is, the present-day Syrian coast.⁴) The site is believed to be an outskirts of the city of Arados on the neighbouring island,⁵ today known as Arwad, and is primarily known today for its temple,⁶ necropolis,⁷ isolated tombs and many more aspects of its material culture. (Fig. 1)

Fig. 1. Site of the discovery.

The Roman period of this region started precisely in 64 BCE,⁸ at



the same time the epicentre of the area moved to Marathus. The Byzantine Empire, which convention states began in the 6th century

-
- 2 Al Maqdissi and Benech 2009.
 3 Besancon *et al.* 1994.
 4 Claude and Bonnet, 1992.
 5 Bader 1997: 218.
 6 Oggiano 2012: 193.
 7 Mustafa and Chávet Lozoya 2016: 214.
 8 De Jong 2007: 3.

during the reign of Anastasius (491-518 CE), comprised two important traditions—the imperial Roman and the Christian.⁹ This difficult coexistence spanned more than three centuries. Byzantine civilization consists of the traditions of the Roman and Christian Empires.¹⁰ This co-existence, with its concomitant difficulties, lasted for more than three centuries.

Information concerning the early Byzantine period in the Levant area has not been well-disseminated in literary and other sources forming the so-called "Arab-Byzantine" coinage.¹¹ Fortunately, the recent discovery of these Byzantine gold coins¹² can provide important information regarding the history of Amrīt during the Byzantine Empire and of the rulers during the period under discussion. Prior to this discovery, other caches of gold coins had been discovered in the Mediterranean area, but the information that could be gleaned from them was very sporadic.¹³ Indeed, one of the main problems with the Byzantine Empire was the series of disputes over the throne; the empire could not be organized as such as it was believed to be ruled by divine wisdom. Yet we find the Justinian and Heraclids dynasties still attempting to force solutions¹⁴ to questions of succession based on family lineage.

With that all-too-brief information on the Byzantine empire as background, we now turn our focus on the recent discovery of the subject cache of coins. This and other archaeological discoveries in the Arandine coast¹⁵ provide evidence for the importance of the history of this particular region of the coast of present-day Syria.

2. CIRCUMSTANCE OF DISCOVERY

The coins of Tartous were found on the 7th of August 2011 in al-Muntar, a small town that is part of the city of Tartous, located approximately eighteen kilometres to the south of that city. The ruins



of the well-known city of Amrīt lie only twelve kilometres to the north of the site of this discovery. (Fig. 1) During agricultural work, a geometric mosaic on a parcel of land, so-called Bermael, was discovered, subsequently dated to approximately the 4th century and the first half of the 5th century CE.¹⁶ In this area, the workers were uncovering a wall, thought to be the ruins of an ancient Byzantine church. A piece of rock dislodged and fell from the bottom of the wall revealing a small pottery object containing fifty-six or fifty-seven coins. (N.B. It is possible that a consular solidus of Phocas was counted twice, once as an obverse and another as reverse.) (Fig. 2)

Fig. 2. Byzantine mosaic of al-Mintar (modified from Chok).

Fortunately, when the pottery vessel was detected the workers stopped immediately. The news of the discovery was announced to the scientific community by the Directorate of Antiquities in Tartous, which subsequently assembled a team of specialists responsible for the excavation, preservation, and contextualization of the find. They documented the vessel and coins, along with the archaeological context of the discovery and removed the treasure to a secure location.

The cache of coins in this discovery consists of 57 gold pieces. These were found well protected inside a nine-centimetre tall pottery vessel, stacked inside the vessel seven centimetres high. A further description of the environment is difficult, as our knowledge of the history of the region during the Byzantine period is limited due to fact that the exact nature of the civilization on the shores of the Levant during the Byzantine period have not been comprehensively studied. Unfortunately, today this is an even more difficult task, given the difficulties of the political instability in this region.

3. MATERIALS

All the pieces are similar but there are slight and notable differences in terms of weight and diameter. Each coin weighs between 4.0 and 4.9 ounces. Each is between 2.0 and 2.2 centimetres in diameter. The

¹⁶ Chok, 2012.

coins themselves do not display any special features beyond the expected minor variations of the early Byzantine dinars. On 39 coins in this collection, (68.4%) we find the image of the Emperor Phocas, a Byzantine emperor who ruled from 602 until 610 CE. (Incidentally, we may note that he was one of the most violent and bloodiest Byzantine monarchs.) Of the remainder of the cache, twelve coins (21.05%) that represent the Emperor Mauritius who reigned 582 until 602 CE and six coins (10.52%) display a representation of the Emperor Tiberius who ruled from 574 until 582 CE.

4. DESCRIPTION OF THE COINS

All the coins are solidus coins, well-known during the Byzantine period, having on their obverse the image of an Emperor. Among the coins in this discovery, we describe the following three distinct types:

4.1 PHOCAS Solidus

OBVERSE

The bust of Emperor Phocas is wearing a garment covering his left shoulder. He sports a beard and long hair. His head is covered with a helmet and crown, at the top of which appears a cross. He is also carrying a crucifix in his right hand. The inscription reads DN FOCAS PERP AVG. (Our Lord Phocas is eternal.) (Fig. 3)



Fig. 3. Phocas, gold solidus

REVERSE

On the reverse is pictured the Goddess Victoria (Goddess of Victory) standing, holding in her right hand a paw and in the left hand a crucifix. Engraved around this figure we read in Latin VICTORIA AVCC CONOB. (Reinvented gold Constantinople victory)

4.2 TIBERIUS Solidus

OBVERSE

We see a standing figure of King Tiberius wearing a crown and holding a crucifix in his right hand. Parts of the clothing cover the upper part of the chest, some of which are engraved with D N TIB CONSTANT P P AVI. (Our Lord Tiberius Constantinople eternal) (Fig. 4)¹⁷.



Fig. 4. Tiberius, gold solidus

REVERSE

On this side is depicted a large cross over a four-step hierarchical base with an inscription around the bottom of the stand, which reads CONOB (VICTORIA AVGGA). For a translation, see the previous example.

¹⁷ The images of solidus in Figures 2, 3 and 4 have been processed using ImageJ and Gimp software applying mathematical algorithms of scale, brightness/contrast modification, high pass filter, sharpen and enhancement to obtain better definition of images.

4.3 MAURITIUS Solidus

The third type comprises twelve coins representing the Emperor Maurice (Fig. 5)



Fig. 5. Maurice, gold solidus.

3.3 OBVERSE

We note on the face the same picture as in the previous coins with the same Latin script.

3.4 REVERSE

On this side appears the Goddess Victoria, as reflected in the coins of Phocas. The same Latin phrase is repeated.

4. DISCUSSION

During the Byzantine Empire, solid gold coins spread throughout much of the Mediterranean coastal region throughout the various periods of time. In the cache discovery of Tartous, the coins belonged to the reigns of the emperors Mauricius (who ruled almost 40 years), Tiberius (who ruled almost 8 years) and Phocas (who also ruled almost 8 years). However, most of the coins (64.8%) belong to the reign of Phocas, who ruled for a relatively short time with respect to the other emperors, perhaps indicating the increase of economy, trade and manufactures of Phoenician society at the time of this emperor. (Fig. 6)

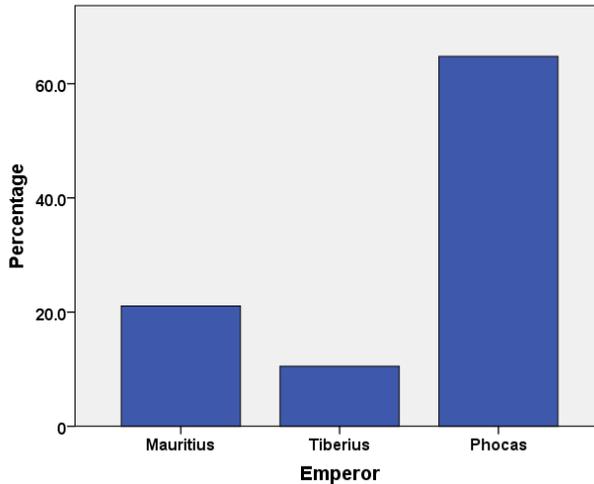


Fig. 6. Percentage of coins in each reign.

As the cost of armies and other defence expenditures increased during the rule of the unstable Byzantine Empire, the quantity of Syrian coins also increased greatly, which heavily burdened the Byzantine society in the Syrian territory.¹⁸ Indeed, we find especially in the Syrian coastal regions during this period the number of military personnel increased, as did the production and distribution of Syrian-Byzantine coins. We may attribute this to strong economic power as a result of the lengthy heritage of the Phoenician society¹⁹ and the large workshops in this area of the Levant.

The Empire's coins, known locally as the *solidus*, were also used in the Orient under the name of *Namisma*.²⁰ They were widely traded throughout the empire and beyond during a period of at least four centuries. The purity of gold was expressed in terms of carats as is common today in the Arab as well as the Western world. Authorities used a standard system to calculate the weight and value of the various

¹⁸ Al-Makda, 2017: 436.

¹⁹ Al-Makda, *op. cit.*: 439.

²⁰ Grierson, 1982: 8.

coins, a system that remained in use throughout the Byzantine Empire²¹ and even extended into the Roman Empire.

Coins from the Byzantine Empire were often engraved to identify of the mint from which a coin was produced, so tracking and tracing the history of these pieces may be possible. However, dating with any reasonable accuracy remains one of the most difficult tasks for any historian or researcher. This problem is epitomized by having no reliable methods by which a precise age can be given to metal, such as may be possible with carbon-14 dating or other objective methods.

The interpretation of instrument marks and numerals comprising dates is generally simple, but signs or figures sometimes serve to mislead the dating process. Moreover, copying or repeating meaningless signs, or signs that have lost any precise meaning, in some instances only causes more confusion.²² In the case under study, we observe the term CONOB, which is exclusive to the gold coins that were struck by a particular mint in or around Constantinople. In some cases, however, the inscription depicting Emperor Phocas is attributed to mints in Cyprus or Jerusalem.²³ Thus, the source of this particular Byzantine coin may be from one of those cities rather than Constantinople.

The coins on which is represented the head of Emperor Maurice became well known because of the great use of the images of the cross, crown, wreath and sceptre.²⁴ As noted earlier, the coinage of this emperor displays the symbols of Christianity in addition to the king himself. Therefore, it is reasonable to postulate that these coins may have originated in the period between 584 and 602 CE. When, on a coin, the cross appears above four solid steps, we may date it from the beginning of the 7th century,²⁵ as this symbology was introduced by Tiberius II, although some researcher seems imprecise in this context.²⁶

²¹ Morriison, 1989: 150.

²² Hahn and Metlich, 2013: 25.

²³ Grierson, 1982: 66.

²⁴ Leibner, 2006: 110.

²⁵ Hahn and Metlich, *op. cit.*: 33.

²⁶ Grierson, 1999: 36.

The so-called Phocas coins, on which are represented the head of the Byzantine Emperor Phocas (602-610 CE), whose reign was marked by violence throughout its entirety,²⁹ may be dated with some degree of certainty to 602-608 CE. In the year 602 CE, after his rise through the ranks of the army, Phocas benefited from the military's displeasure, to say the least, and in particular with Emperor Maurice. Phocas committed regicide and declared himself the new emperor. Initially, he was a popular ruler, but his mismanagement of the empire resulted in his acquiring a great number of mortal enemies.²⁷ Phocas responded by executing thousands in an attempt to spread fear and maintain power. Thus, tyranny became more and more of a strain on the empire; only eight years after taking the throne Phocas was executed by his successor, Heraclius.²⁸ During his short reign, Emperor Phocas ordered gold coins struck, but the minting process was short-lived, terminating in 608 CE. Given this history, we may safely say the coins on which this emperor is represented date from the period 602–608 CE.²⁹

Many examples of this particular type of Byzantine coin,³⁰ found in Syrian coastal areas, are still extant, confirming that their presence and use in this region was common. They also appear to have been common in several other areas of Syria and the Palestinian coast. From Palmyra, we have 27 coins; from Damascus (Syria), 50; the Hama (Syria) and Nablus (Palestine) collection comprise 29 coins. All have been dated between the end of the 6th and the beginning of the 7th centuries CE,³¹ roughly the same period as the emperors Tiberius and Phocas.

Inscriptions on coinage serve two fundamental purposes. First, the coin is identified as belonging to and used by a specific population of users. Second, inscriptions indicate by which state authority coins³² were issued and were responsible for guaranteeing the weight and

²⁷ Kennedy, 1999.

²⁸ Al-Makdad, 2017: 449.

²⁹ Al-Makdad, 2017: 444.

³⁰ Morrisson, 1989: 170.

³¹ Al-Makdad, 2017: 455

³² Grierson, 1999: 23.

purity of the metal. The designs of most of Byzantine coins focus primarily on representations of the ruler at the time the coin was minted, religious images, and "functional" information consisting mainly of indications of physical value.

The representation of an emperor on coins is common in ancient times, but in the Byzantine era we find the emperor's representation having a unique quality, related to his relationship with the idea of immortality and divinity.³³ Further, we find possible elucidations to the uncertainty of imperial succession which, at the time these coins were minted, was not entirely determined. Imagery on a coin served to pictorially explain possible solutions to this issue: the successor would likely be a respectable man who was deemed selected by God. (e.g., Manus Day indicated that he was indeed chosen by God.) The basic idea of the new doctrine was that the emperor was the image of the heavenly king, whose kingdom must be fulfilled on earth. Thus, the emperor became a deputy of the Lord and was therefore the Lord's choice to fulfil His kingdom on earth. For this reason, the imagery on these Byzantine Empire coins expresses the idea of divinity through the religious symbols of the cross, the crown and the sceptre.

One further important question is, how can we explain the appearance of this vessel containing coins within a religious setting (possibly the ruins of a church) in the town of Al-Mantar? We know from the inscriptions on the coins themselves that they were minted between the late 6th and the early 7th centuries CE. But why would this treasure have been buried in this location? One possible explanation is that a burial site next to a church may have been considered a safe place. Perhaps the owner of the coins quickly secreted them with the hope and expectation of returning to the cache one day. The location suggests the treasure may have belonged to a monk in the region. As many Byzantine military groups were concentrated in this area at this period on the ancient Syrian coast, the lack of political openness and this well-known presence of many military contingents in the region reinforce this initial interpretation.

5. CONCLUSIONS

³³ Stratos, 1968: 25-26.

Coins reflect the economic and social manifestations of a historical period and are a reliable source of information concerning daily life of the ancient culture. They are therefore one of the most important sources of information concerning a civilization's material culture and one of the most accurate tools at our disposal in the interpretation and analysis of historical data. We may see each coin as a virtual archaeological document on which specialists may rely to glean accurate and important information. The discovery of this cache of coins in this particular area of the Syrian coast confirms once again the importance of this region in the history of the Byzantine period in the Aradian coastal region.

Without doubt, the date of minting of the coins in this treasure dates to the end of the 6th and beginning of the 7th centuries, the period of the emperors Tiberius and Phocas. The large number of coins bearing the image of the emperor Phocas indicates the most likely period of the burial of the cache is the beginning of the 7th century, the period immediately subsequent to Emperor Phocas' ascent to power. We may further speculate that the coins were buried in response to the unstable politico-military conditions during the period of the reigns of Emperors Maurice and Phocas in the region of Amrīt. Further, these Byzantine period coins were probably minted in the Constantine-related states, most likely from one or both mints located in Cyprus and Jerusalem. The coins bear inscriptions and images that pay homage to the religious traditions of this period and region and indicate to us through their iconography the importance of the emperors and the living tradition of Christianity in this period in the region of the Aradian coast.

This cache of coins found in this particular area is a very significant event and provides new information for a better understanding of historical events as well as bringing to light hidden elements of the archaeological patrimony of Syria.

REFERENCES

Al Makdad, J.

54 MUSTAFA BASHAR, FRANCISCO JAVIER ESQUIVEL Y JOSÉ ANTONIO ESQUIVEL
2017 *Syrian coins since its origin until the Arab Islamic conquests*.
Damascus: Ministry of culture. (Arabic edition): 455.

Al Maqdissi, M.

1993 “Chronique des activités archéologiques en Syrie 1”, *Syria*, Vol. 70, n° (3-4): 443-560.

Al Maqdissi, M. and Benech, C.

2009 “The spatial organization of the Phoenician city of Amrîth (Syria)”, *ArchéoSciences*, Vol. 33, (suppl.): 209–11.

Aubet, M. E.

2008 “Political and economic implications of the new Phoenician chronologies,” in: *Beyond the homeland: markers in Phoenician chronology. Ancient Near Eastern Studies Supplement Series, 28*, edited by Sagona, C., pp. 247. Leuven: Peeters Publishers.

Bader L.

1997 “Arwad”, in: *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East, I*, edited by E. Meyers, pp. 218-19. Oxford: Oxford University Press.

Besancon, J., Copeland, L., Muhesen, S., Sanlaville, P.

1994 “Prospection géomorphologique et préhistorique dans la région de Tartous (Syrie),” *Paléorient*, 20 (1): 5-19.

Butcher, K.

2003 *Roman Syria and the Near East*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.

Caramessini-Oeconomides, M., Drossoyianni, P.

1989 “A hoard of byzantine gold coins from Samos,” *Revue Numismatique*, 6, 31, 145-182.

Chok, A. 2012.

“Décrire, dater et restituer une mosaïque inédite découverte à Tartous (Syrie),” *XIIIe Colloque de l'Association Internationale pour l'Etude de la Mosaïque Antique (AIEMA)*, Venise 11-15 septembre 2012.

Claude, B. and C. Bonnet

1992 *Les Phéniciens*. Paris: Marins des trois continents.

De Jong L.

2007 *Narratives of Roman Syria: a historiography of Syria as a province of Rome*. Stanford: Stanford University.

Foss, C.

2002 “A Syrian Coinage of Mu'awiya?” *Revue numismatique* 6(158): 353-365.

Gandila, A.

2018 *The Flow of Byzantine Coins Beyond the Frontier. In Cultural Encounters on Byzantium's Northern Frontier, c. AD 500–700: Coins, Artifacts and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 154-190.

Grierson P.

1982. *Byzantine coins*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.

1999 *Byzantine coinage*, Second Edition. Washington: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University.

Hahn, W. & Metlich, M. A.

2013 *Money of the Incipient Byzantine Empire. Anastasius I – Justinian I 491-565*, Second revised edition (with additions). Vienna: University of Vienna.

Hendy, M.F. and Hendy, M.F.

1985 *Studies in the Byzantine monetary economy c. 300-1450*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kennedy, D.

1999 Greek, Roman and native cultures in the Roman Near East, in *The Roman and Byzantine Near East, volume 2. Some recent archaeological research*, edited by J. H. Humphrey, pp. 77-106. Rhode Island.

Kiwan, K., Morrisson, C.

2015 “Trésors monétaires byzantins des vie-viie siècles trouvés en Syrie,” *Revue numismatique, 6e série - Tome 172, année 2015*, pp. 337-368.

Leibner, U. 2006 “Settlement and Demography in Late Roman and Byzantine Eastern Galilee,” in *Settlements and Demography in the Near East in Late Antiquity*, edited by A. S. Lewin and P. Pellegrini, pp. 105–130. Pisa and Rome, Biblioteca di Mediterraneo Antico, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.

Morrisson, C.

1989 “La monnaie en Syrie Byzantine,” *Archeologie et Histoire de la Syrie II*, p. 148-190.

Mustafa, B. and Châvet, M.

2016 “New discovery in Syrian coast: three garland-sarcophagus.” *Zephyrus*, LXXVIII: 211-220.

Mustafa, B.

2014. La imagen de la realeza en la costa de levante en época persa. Arqueología de los sarcófagos antropomorfos fenicios. Universidad de Granada. Tesis Doctoral.

Oggiano, I.

2012 “Architectural points to ponder under the porch of Amrît,” *Revista di Studi Fenici XL (2)*: 191-210.

Rey-Coquais J.P.

1989 “La Syrie, de Pompée à Dioclétien: histoire politique et administrative,” in *Archéologie et histoire de la Syrie, II, La Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam*, edited by Dentzer, J.M., Orthmann, W., Saarbrücken: Saarbrücker Druckerei und Verlag, pp. 45.

Stratos, A.N.

1968 *Byzantium in the Seventh Century: 602-634* (Vol. 1). Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Shahîd, I.

1989 *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*. The University of Michigan: Dumbarton Oaks.

Shahîd, I.

2009. *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century: Toponymy, monuments, historical geography and frontier studies*. Dumbarton Oaks: The University of Michigan.

Schulze, W.

2013 “The Byzantine-Arab Transitional Coinage of Tartûs.” *The Numismatic Chronicle 173 Offprint, the Royal Numismatic Society*, 1-18.

NUEVOS DATOS SOBRE LA ALMUNIA NAZARÍ: REVISIÓN DE LA DESCRIPCIÓN DE GRANADA EN IBN AL-JAṬĪB*.

Nouvelles informations sur l'almunia Nasride : révision de la description de la Grenade dans l'œuvre de Ibn Al-Jaṭīb.

Inmaculada CAMARERO CASTELLANO**1

RESUMEN: Con el fin de conocer en profundidad cómo eran las fincas de la élite en el Reino Nazarí, nuestro primer objetivo es revisar la descripción de Granada que realiza Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāṭa*, *Lamḥa* y *Mi'yār*. Se demuestra que las traducciones con las que han trabajado arabistas y medievalistas relativas a las propiedades aristocráticas, conocidas comúnmente como 'almunias', han quedado obsoletas, a la luz de las nuevas investigaciones. Hay que volver a las fuentes con una nueva visión, poniendo el foco en los términos con los que los autores citan y describen estas fincas, ya que detrás de *bustān*, *yānna*, *karm*, *qaṣr*, *dār*, *ḥuṣṣ*, entre otras, no hay huertos, jardines, viñedos, alcázares o casas, sino propiedades con el mismo valor que *munya*. Se presenta un estudio de las almunias de Granada por su ubicación, ya que su establecimiento va a determinar algunas de sus especificidades, y se analizan desde un enfoque multidisciplinar, a través de fuentes histórico-geográficas, jurídicas y agrícolas.

PALABRAS CLAVE: Almunia, *munya*, propiedad aristocrática, Reino Nazarí, Ibn al-Jaṭīb

* Fecha de recepción del artículo: 10-5-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-7-2020. Fecha de la publicación: 8-2020

** Doctora en Filología Árabe. Desde julio de 2020, integrante del Grupo de Investigación LAAC (Laboratorio de Arqueología y Arquitectura de la Ciudad, código HUM-104), perteneciente a la Escuela de Estudios Árabes de Granada. Mi correo electrónico es: inmacamcastellano@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0197-9460> Más información en: https://laac.academia.edu/Inmaculada_CamareroCastellano

RÉSUMÉ : Pour connaître profondément comment étaient les propriétés de la élite au Royaume Nasride, notre premier objectif est vérifier la description de la Grenade selon Ibn al-Jaṭīb dans les œuvres *Iḥāṭa*, *Lamḥa* et *Mi'yār*. On peut démontre que les traductions qu'ont été utilisé par des arabisants et des médiévistes à propos des propriétés aristocratiques, communément connues comme 'almunias', est devenue obsolète, considérant les nouvelles études. Il faut revenir aux sources avec une nouvelle vision, mettre l'accent aux termes avec lesquels les auteurs citent et décrivent ces propriétés, parce que *bustān*, *yanna*, *karm*, *qaṣr*, *dār* ou *ḥuṣṣ* ne fais pas référence à vergers, jardins, vignobles, forteresses ou maisons, mais à propriétés avec la même valeur que *munya*. Nous présentons ici une étude des 'almunias' de la Grenade en raison de leur localisation, puisque leur établissement déterminera certaines de leurs spécificités. Nous analysons à partir d'une perspective multidisciplinaire, vers des sources historico-géographiques, juridiques et agricoles.

Mot-clés: Almunia, *munya*, propriété aristocratique, Royaume Nasride, Ibn al-Jaṭīb

INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos del proyecto de investigación del que formo parte² es buscar información relevante sobre la almunia nazarí en las fuentes araboislámicas, con el fin de conocer, desde diferentes puntos de vista, cómo era esta propiedad aristocrática en la última etapa de al-Andalus, de la que todavía existen muchos interrogantes.

Así pues, para conocer este tipo de fincas, nuestra labor investigadora se ha centrado en revisar la traducción de la descripción de Granada en la obra del polígrafo granadino del s. XIV Ibn al-Jaṭīb (Loja, 1313 – Fez, 1374), concretamente la contenida en la *Iḥāṭa*³, en la

² El proyecto lleva por título “El área periurbana de una ciudad islámica: Granada (siglos XIV–XVI)”, Consejería de Economía, Conocimiento, Empresas y Universidad, de la Junta de Andalucía, PAIDI (2020–2023) P18. RT.3588. I.P.: Carmen Trillo San José, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada.

³ Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār*, ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān, El Cairo: Maktabat al-Janī, 1973-1977, 4 vols.; Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār*, ed. Bouziani Derradji, Dār al-Amal li-l-dirāsāt, Ministère de la Culture, Fonds National pour la Promotion et le Développement des Arts et des Lettres, Argelia, 2009.

*Lamḥa*⁴ y en el *Mi'yār*⁵, y solamente en las páginas en donde el autor cita las propiedades cultivadas dentro y fuera de sus murallas, entre las que se encuentran las almunias. Era necesario examinar estos capítulos tan relevantes, ya que existen en las anteriores traducciones, usadas hasta la saciedad por arabistas y medievalistas, muchas imprecisiones, párrafos sin traducir e, incluso, errores⁶. Esto es normal que suceda, ya que los textos de Ibn al-Jaṭīb son muy difíciles de comprender y, por lo tanto, de traducir, debido a la utilización de una sintaxis muy complicada, con pocos nexos y muchas palabras cultas que, o se pueden traducir de muchas maneras en español y, por ello, se pueden interpretar de formar muy distintas o, en el peor de los casos, ni siquiera esos términos aparecen recogidos en los diccionarios. Aparte de estas dificultades léxicas y sintácticas que presentan los textos de Ibn al-Jaṭīb, hay que sumar el uso de recursos literarios que introduce en sus descripciones, como metáforas, hipérbolos, metonimias y sinécdoques que, aunque hace que el texto sea más rico desde el punto de vista literario, resulta mucho más difícil de comprender. Simonet (m. 1897) llegó a decir que algunos pasajes apenas podían entenderse “por su estilo hinchado, metafórico y oscuro”⁷. Este estilo de redacción tan compleja ha ocasionado que algunos autores, ante la dificultad que supone su traducción, los hayan interpretado de la manera que han considerado oportuna y en ocasiones, influenciados por

⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa al-badriyya fī ajbār al-dawla al-naṣriyya*, Beirut, 1980; *Historia de los reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*. Estudio preliminar por E. Molina López; traducción e introducción de J. M. ^a Casciaro Ramírez. Granada: Universidad, 1998.

⁵ Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb Mi'yār al-ijtiyār*, ed. Muhammad Kamal Chabana: Sunduq ihya' al-turāt al-islāmī, [Rabat]: Instituto Universitario de la Investigación Científica, [1977].

⁶ Simonet, F. J., *Descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los naseritas sacada de los autores árabes, y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Aljathib*, Madrid: Imprenta Nacional, 1860; Lafuente Alcántara, M., *Historia de Granada, comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*. Tomo III. Granada: Imprenta y librería de Sanz, 1845; Bosch Vilá, J., *Ben al-Jatib y Granada*, Asociación Cultural Hispano-Alemana, 1980, Madrid; Cabanelas Rodríguez, D., *Los cármenes de Aina-damar en los poetas árabes, Estudios sobre la literatura y arte*, dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz, coord. N. Marín, A. Gallego Morell, A. Soria Ortega, Vol. I (1979), pp. 209-219; Rubiera Mata, M.^a J., *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*, Madrid: Editorial Nacional, 1981.

⁷ F. J. Simonet, *Descripción del Reino de Granada*, p. 51.

su ideología o por las líneas marcadas en su época, hayan ofrecido como resultado un texto muy alejado del original. También es común encontrar en las traducciones un texto demasiado poético o lleno de licencias, como algunos autores han llegado a reconocer⁸, en donde ha primado la belleza textual más que la ardua descripción geográfica.

En la revisión que hemos realizado de dichos textos jatibianos, hemos huido de esa belleza y lo que presentamos es una traducción literal, fiel al texto, no dejando términos sin traducir. Reconocemos que es una interpretación más, y que detrás de nosotros habrá muchas otras. En nuestra tarea, hemos procurado eliminar los adornos y rellenar los huecos que otros estudiosos han dejado vacíos. En ocasiones, hemos visto que el traductor ha puesto corchetes cuando no sabía traducir el texto, pero otras veces ni siquiera ha indicado esta ausencia, por lo que el resultado es un texto incompleto.

En la traducción que hemos realizado, como decimos, nos hemos enfrentado a todos los términos, interpretándolos por las raíces a las que pertenecen y por el contexto en el que se encuentran. Además, hemos incorporado la transcripción de todos aquellos que nos han parecido relevantes, con el fin de que puedan ser identificados o, en su caso, rebatidos por otros investigadores. Asimismo, hemos ofrecido varias versiones cuando las palabras podían interpretarse de manera diferente y, por último, hemos cotejado los textos seleccionados de Ibn al-Jatīb como método para resolver las dudas, ya que no son pocas veces las que el autor expresa la misma idea en dos o, incluso, en las tres obras, pero de forma distinta. De este modo, cuando en alguna de ellas la traducción resultaba dificultosa, consultábamos las otras, donde podía estar expuesto con una sintaxis más sencilla u ofreciendo más detalles al respecto.

ORIGEN DEL NOMBRE

Posiblemente, el término *munya* venga del griego *μονή*, que fue adoptado por los coptos con una primera vocalización *minya*. Tras convertirse posteriormente en *munya*, pasó de nombrar a una ‘esta-

⁸ Véase, por ejemplo, ese comentario hecho por J. Bosch Vilá, en *Ben al-Jatib y Granada*, p. 45.

ción, puerto de navegación o monasterio”⁹ a dar nombre a un tipo de residencia real fortificada en medio del desierto, famosa por sus lujosos palacios, sus bellos jardines y sus productivos huertos. Aunque podemos observar hoy día que en los diccionarios árabes *munya* es traducida por ‘deseo’, en el s. VIII este término llegó a Córdoba con el valor de residencia real, de la mano del emir ‘Abd al-Raḥmān I (756-788), queriendo imitar a la que tenía su abuelo, el califa Hišām b. ‘Abd al-Mālik (724-743), en el desierto de Siria.

La definición de almunia andalusí de la que se suele partir en la actualidad la pronunció E. García Gómez, quien dijo que hacía referencia a “una casa de campo, rodeada de un poco o mucho de jardín y de tierras de labor, que servía de residencia ocasional, y era, al mismo tiempo, finca de recreo y de explotación”¹⁰. Nosotros compartimos algunos aspectos de esta descripción, pero hemos de matizar otros, ya que, tras haber hecho un recorrido por algunas de las almunias andalusíes más representativas de entre los siglos VIII-XV, la podemos describir de la siguiente manera, en donde la idea de multifuncionalidad está más que patente:

- Es una residencia de la familia real y de la élite cercana a ella (política, administrativa, religiosa, jurídica, militar, etc.), por lo que se trata de una propiedad exclusivamente aristocrática, a la que solamente puede acceder gente de poder y fortuna. La mayoría de las veces es una segunda residencia, porque lo habitual es que solo vivan en ella en primavera y en verano.

- Normalmente es una propiedad amurallada, debido al valor que alcanza (en cuanto a la arquitectura, cultivos, integridad de las personas), sobre todo las que están fuera de la muralla de Granada y más aún las de la vega occidental.

- Es un centro productivo, por lo que tiene instalado un sistema hidráulico integral: alberca, canalizaciones, pozos, norias, etc. Se cultivan productos de gran demanda para la alimentación, la medicina y la industria, y se utilizan árboles protectores para estos cultivos o se disponen alineados en el perímetro de la muralla, los cuales en ocasiones también son explotados. Fundamentalmente, se trata de fincas de regadío. Los cultivos de secano se incorporan en las almunias periur-

⁹ García Gómez, E., “Notas sobre la topografía cordobesa en los Anales de al-Ḥakam II por ‘Isā Rāzī, *al-Andalus*, 30-2 (1965), p. 334.

¹⁰ García Gómez, E., “Notas sobre la topografía cordobesa”, p. 334.

banas, pero solo las de mayor superficie, mientras que en las que se encuentran alejadas de la ciudad se combinan por igual los cultivos de regadío y de secano, al ser propiedades mucho más extensas.

- Es, en mayor o menor medida, un jardín botánico, ya que, en esta propiedad tiene lugar sistemáticamente la introducción, aclimatación y difusión de especies foráneas. También se mejoran las especies autóctonas o ya anteriormente adaptadas. Son centros de experimentación, sobre todo las pertenecientes a la realeza, por el poder y la fortuna que poseen, capaces de disponer de grandes geóponos a su servicio.

- Es un lugar idóneo para la toma de decisiones políticas.

- Es un espacio ideado para el descanso y el esparcimiento, por lo que se cultivan plantas de gran belleza y propiedades relajantes, entre las que se encuentran muchas de las recién introducidas y aclimatadas. Se suelen organizar eventos festivos, donde se comparten estos placeres y se demuestra el poder y el nivel económico alcanzado.

- Relacionado con lo anterior, es un lugar para la inspiración poética y mística.

- Es una propiedad donde tienen lugar acontecimientos oficiales. Y dependiendo de la superficie de la finca, puede haber desfiles o acampadas dentro de ellas, como por ejemplo los llevados a cabo durante el califato omeya. En las almunias nazaríes, donde la mayoría de ellas tienen un tamaño inferior, sobre todo las cercanas a la urbe, cuya parcelación es un hecho constatado, estos acontecimientos oficiales, desfiles o acampadas serían inexistentes.

- Es un lugar perfecto para el alojamiento de personalidades.

- Un sitio ideal para escenificaciones.

- También se realizan actividades cinegética y ganadera.

- Hay en ellas gallineros y palomares, la mayoría de las veces para su explotación.

- Asimismo, se instalan industrias, como los molinos de agua harineros que cita Ibn al-Jaṭīb¹¹, aunque debieron existir más tipos de factorías, sobre todo en las propiedades de mayor superficie, donde todas ellas serían imprescindibles.

En ocasiones, se cumplen todos estos aspectos, pero, otras veces, solo algunos de ellos, ya que, como decimos, depende de:

¹¹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. B. Derradji, I, pp. 233, 241; ed. 'Inān, I, pp. 126, 132-133; *Lamḥa*, pp. 24-25.

- La localización de la almunia, pues varía si está situada más o menos cerca de los centros urbanos o, incluso, si está ubicada intramuros.

- De la extensión de la propiedad, ya que condiciona ciertos cultivos, como los de secano (cereales o legumbres, sobre todo), que necesitan una superficie mayor, o las actividades de cría de ganado o las deportivas, que no se pueden desarrollar en almunias pequeñas. También es diferente el sistema defensivo e hidráulico empleado, ya que obedece a la extensión que tenga la finca.

- También depende del momento histórico, el cual va a determinar sus funciones, por lo que encontraremos que la intención de las almunias reales cordobesas, como símbolo de poder y riqueza, dista mucho de las inmediatamente posteriores, en donde la idea de la almunia como centro productivo va ganando peso, hasta llegar a las nazaríes, en donde utilizarla como inversión se convierte en unos de los objetivos principales de su existencia.

- Y, por último, no es lo mismo que se trate de una propiedad perteneciente al patrimonio real o, por el contrario, a la élite, por razones obvias. Estas últimas siempre intentarán, en la medida de su capacidad, imitar a las pertenecientes al patrimonio real o *mustajlas* y tenderán a construirse cerca de ellas e, incluso, a rodearlas.

EL ENTORNO EN EL QUE SE ENCUENTRAN LAS ALMUNIAS

Como es bien sabido, las tierras de Granada y sus alrededores están regadas por los ríos Darro¹² y Genil¹³, así como por las aguas de Ay-

¹² El río Darro es citado, entre otros autores árabes, como *ḥadarrū* por al-Idrīsī, *Description de 'Afrique et de l'Espagne*, tr., notas y glos. R. Dozy y M. J. de Goeje, Leyde-Bril, 1866, pp. 203/250; como *ḥadarro* por Yāqūt, *Mu 'yām al-buldān*, Bayrut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1990, 7 vols, s.v. *al-Qulzum* y *Garnāṭa*; 'Umārī, *apud* Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb (géographie et histoire)*, Argel, 1924, p. 104; al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-mi'tār fī jabar al-aqtār*, ed. Iḥsān Abbās, Líbano, 1975, p. 23; Ibn Šāḥib al-Salāt, *al-Mann bi-l-imāma*, estudio preliminar, trad. e índ. Ambrosio Huici Miranda, *Textos Medievales*, 24, Valencia: Anubar, 1969, pp. 196 y 198. Véase, además, Terés, E., *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe: nómima fluvial*, Madrid: Instituto de Filología. Departamento de Estudios Árabes, 1986, pp. 96, 102-103.

¹³ El río Genil es citado, entre otros, por Yāqūt, *Mu 'yām al-buldān*, s.v. Lawša (Loja); al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne*, ed.

nadamar, traídas desde Alfacar, al parecer, desde el s. XI¹⁴. Gracias a estos recursos hídricos, en la época nazarí se pudo llevar a cabo un tipo de agricultura estructurada en pequeñas parcelas, en donde destacaba el riego intensivo. En los terrenos en donde no llegaba el agua se desarrollaba fundamentalmente una agricultura de secano, aunque los musulmanes fueron grandes expertos en trasladar el agua allí donde se lo propusieran.

Algunas frases de Ibn al-Jaṭīb que describen estos dos ríos son:

“Dios ha extendido la Vega (*al-Faḥs al-afyah*) en una llanura (*basīṭ*) atravesada por arroyos (*yadāwil*) y ríos (*anhār*)¹⁵”.

“Cruza la ciudad el famoso río llamado Darro (*Haddāra*), que viene de la parte oriental, y, a extramuros, se une al Genil (*Šinyīlā*)¹⁶. [Este río] que discurre procedente de la parte sur de la capital, atraviesa la Vega, y no para de aumentar su caudal gracias a los excedentes de las acequias y a los afluentes (*fuḍūl al-saqī*) que vierten sus aguas en su cauce (*mawāqi’ al-anhār bi-aḥwāzi-hā*)¹⁷”.

“Gracias a lo caudaloso que son sus ríos (*‘alā al-anhār al-mutadāfi’a al-‘ubāb*), [estas tierras] están cubiertas de humedad (*maṭlaṭa*, por *maṭmaṭa*)”¹⁸.

R. Dozy *et alii*, Leyde-Brill, 1855-1861, 5 vols, I, p. 94; al-Idrīsī, *Description*, pp. 203/250, bajo el nombre de ‘ río de Granada (*nahr Garnāṭa*)’.

¹⁴ Sobre el posible origen romano de la fuente de Aynadamar, véase Espinar Moreno, M. y Espinar Jiménez, J. M., *Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro*, Granada, 2016. Estos autores consideran (p. 36) que “es un nacimiento aprovechado por los romanos, visigodos, mozárabes y muladíes hasta que en el siglo XI se reorganizó todo por los ziríes”. Asimismo, consúltese López López, M., “Infraestructuras del agua: la acequia de Aynadamar”, *Revista del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Ph, 74 (2010), pp. 18-73, quien en sus primeras líneas dice: “A modo de hipótesis, debemos indicar que existen cada día más indicios a favor del origen romano de esta acequia. Esta idea, expresada literariamente en 1902 por Miguel Garrido Atienza (1902: VIII), cada día cobra más sentido ante los nuevos vestigios arqueológicos. En cambio, un solo testimonio literario es la base para los defensores del origen islámico de la acequia (Seco de Lucena Paredes, 1968: 202)”.

¹⁵ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 23, trad. J. Bosch, p. 47.

¹⁶ J. Bosch lo transcribe como *Sinyīl*, utilizando *sīn* en lugar de *šīn*.

¹⁷ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 23, trad. J. Bosch, p. 48.

¹⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

Esta circunstancia hace que sus terrenos sean excelentes para el cultivo y que una buena parte de la población se dedique a la explotación de la tierra.

A mediados del s. XIV, que es el periodo en el que nos habla Ibn al-Jaṭīb, el precio de la tierra es muy elevado, sobre todo las fincas periurbanas de regadío. Por eso indicará en la *Iḥāṭa* que:

“Son bienes inmuebles que cuestan mucho dinero (*'aqār tamīn*), [pero que les aportan] importantes ganancias (*'aẓīn fā'ida*)”¹⁹.

“Son muy caras (*qaṣarat*) estas parcelas (*aqṭār*)”²⁰.

En el *Mi'yār*, de una manera crítica, señala que en Granada:

“Sus precios dan cuenta de los niveles tan altos que ha alcanzado, por desgracia (*as'āru-hā yuṣ'iru mi'yāra-hā bi-l-turrahāti*)”²¹.

Esto quiere decir que los precios tan elevados que en general sufre la ciudad hacen que las fincas periurbanas estén más lejos que nunca del ciudadano medio y que, por el contrario, solo esté al alcance de la élite. Efectivamente, además de no poder acceder a este tipo de propiedades, el autor señala posteriormente que la población más vulnerable está ahogada por los impuestos. Y esto es debido a que no solo tienen que afrontar la carga legal o azaque, sino también a gravámenes extracanónicos. Según señala en *al-Mi'yār*:

“Los impuestos extraordinarios (*mukus*) le quitan [al granadino] el bienestar (*baraka*)”²².

De todas formas, y a pesar de que los impuestos eran excesivos, se vivió una época de esplendor gracias, entre otras cosas, a los beneficios que aportó la agricultura. Y, en relación a la élite, se podría afirmar que, en pleno s. XIV, el interés entre la aristocracia por hacerse con una finca periurbana de regadío era muy alto, por su alta productividad. La cercanía a los ríos Genil y Darro, que producen tierras extremadamente fértiles, junto con los avanzados sistemas de regadío, hace que las tierras adquieran con el tiempo un altísimo valor, solo accesibles para los miembros de la realeza y la aristocracia nazarí. Sin

¹⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. ḅIn×n, I, p. 125.

²⁰ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ḅIn×n, I, p. 117.

²¹ Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār*, p. 64.

²² Ídem.

embargo, el precio de estas fincas sufre una devaluación desde mediados del s. XV, que es cuando su valor cae por la presión castellana en la zona, los enfrentamientos internos y la guerra civil, que predicen la inminente desaparición del reino de Granada²³.

LA DESCRIPCIÓN DE LA CIUDAD DE GRANADA POR IBN AL-JAṬĪB

El autor señala en la *Iḥāṭa* que:

“La ciudad (de Granada) está rodeada (*yaḥiffu*) por una muralla (*sūr*)”²⁴.

“Tiene extensos (*‘arīḍ*) jardines (*basātīn*), pertenecientes al patrimonio del sultán (*mustajlaṣa*), y frondosas arboledas (*adwāḥ multaḥfa*)”²⁵.

Y, por la cantidad de huertos y árboles que hay extramuros dice en la misma obra:

“Detrás de esta muralla viene a ser como un recinto tupido (*siyāy kaṭīfa*)”²⁶.

Para la zona tanto interior como exterior de la muralla indica literalmente:

“Ninguna de las partes [de la muralla] está desprovista de viñedos (*kurūm*) ni de jardines (*ḡannāt*)”²⁷.

De manera parecida, en la *Lamḥa*, el autor dice:

“No hay parte alguna de la muralla sin huertas (*ḡannāt*), viñedos (*kurūm*) ni jardines (*basātīn*)”²⁸.

²³ Molina López, E. y Jiménez Mata, M.ª C., “La propiedad de la tierra en la Vega de Granada a finales del siglo XV. El caso de Alitaje”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), p. 456.

²⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 213; ed. ‘Inān, I, p. 115.

²⁵ Ídem.

²⁶ Ídem.

²⁷ *Ibidem*, ed. B. Derradji, I, p. 214; ed. ‘Inān, I, p. 115.

²⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24; trad. J. Bosch, p. 48.

Sobre la traducción de estos tres términos, *ʔannāt*, *kurūm* y *basātīn* y sus singulares *ʔanna*, *karm* y *bustān*, respectivamente, no es obra fácil, pues se necesita conocer el contexto en el que están citados para que podamos comprender a qué hacen referencia. Cuando el autor los cita juntos, puede que hagan referencia a un mismo y solo concepto, que es de la propiedad aristocrática, y que el motivo de citar uno detrás de otro responda a que la gente los conoce por todos estos términos sin poder distinguir entre ellos. No obstante, puede que cada uno posea una cierta especificidad, como más tarde veremos.

Así pues, junto a las propiedades pertenecientes a la realeza (*mustajlaṣ al-sultān / mustajlaṣa / mustajlaṣāt*), Ibn al-Jaṭīb señala en la *Iḥāṭa* que:

“Hay propiedades que pertenecen a los bienes píos de las mezquitas (*aḥbās mawqūfa*), así como otras pertenecientes a particulares (*ʔannāt mumtalaka*)”²⁹.

Así pues, a ambos lados de su muralla, se pueden encontrar almunias que pertenecen al patrimonio real, al habús, así como a particulares. De todas ellas, la categoría que más ha interesado a los investigadores es el *mustajlaṣ*, ya que ha suscitado numerosas cuestiones, entre las que se encuentran muchas sin resolver aún. Uno de los problemas es que no se sabe distinguir entre la Hacienda Pública o Tesoro Público (*Bayt al-māl* o *Jizānat al-māl*) y el Patrimonio Real o Tesoro privado del soberano (*mustajlaṣ* o *jāṣṣiyat bayt al-māl*)³⁰. Emilio Molina ha trabajado sobre este tipo de propiedades y dice que:

“Bajo el término genérico de *mustajlaṣ*, los autores árabes hacían referencia de forma muy precisa al patrimonio privado de los monarcas andalusíes, patrimonio procedente de rentas rústicas, urbanas e impuestos varios, de los que disponían para atender los gastos de uso doméstico, de carácter fundacional o de mecenazgo”³¹.

Y sigue diciendo:

²⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

³⁰ Molina López, E., “Más sobre el *mustajlaṣ*”, C. Castillo Castillo, I. Cortés Peña y J. P. Monferrer Sala (eds.). *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, 1999, p. 112.

³¹ Molina López, E., “El *Mustajlaṣ* andalusí (I)-(s. VIII-XI)”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, N.º 13-14 (1999-2000), p. 99.

“Además de estar sostenido por las rentas de sus propios bienes particulares, [el *mustajlas*] también se nutría de fondos públicos, multas, confiscaciones, impuestos de capitación y territoriales, así como de rentas de las obras pías, en base a las necesidades de la corte. Del mismo modo, el Tesoro Privado representa una reserva del Tesoro Público a quien podía facilitar fondos que éste estaba obligado a reembolsar”³².

Con estas palabras de Emilio Molina queda claro de dónde proviene la inmensa fortuna de los soberanos nazaríes, la cual les permitía, entre otras cosas, invertir en almunias. Uno de los beneficios estaba directamente relacionado con la venta de los frutos que los mandatarios obtenían en ellas, y otro, como resultado de vender o alquilar parte de este patrimonio territorial a sus familiares o allegados, quienes, por otra parte, pagarían posteriormente sus impuestos al Estado.

Sobre la persona que administraba el *mustajlas* en la época nazarí, nada dicen las fuentes, pero se cree que, igual que existía esta figura en la época emiral y almorávide, también los granadinos podrán haber dispuesto de un administrador de las propiedades particulares del sultán, al que llamaban *walī al-mustajlas*. Es lógico pensar que las inversiones privadas en bienes inmobiliarios que tenían lugar en la Granada nazarí no fueran llevadas directamente por los monarcas³³.

Para abordar la descripción que realiza Ibn al-Jaṭīb de Granada, hemos elegido sistematizarla por áreas, ya que, para cada una de ellas, el autor señala algunas características concretas.

- La zona intramuros.
- La zona extramuros, pero cerca de la muralla.
- La zona periurbana que va del límite sur de la ciudad hacia el oeste, es decir, el *Nayḍ* (Barranco del Abogado y Cuesta de los Molinos), el Paseo del Salón, el Paseo de los Basilio y el Violón hasta llegar al Alcázar Genil y a la ermita de San Sebastián.
- La zona periurbana que va hacia el norte: desde la puerta Elvira hacia Almanjáyar.

³² Ibidem, p. 106.

³³ Ibidem, pp. 127-129. Consúltese, asimismo, Molina López, E. y Jiménez Mata, M.^a C., “La propiedad de la tierra en la vega”, *passim*.

- La zona de la Vega hacia el norte y que está regada por la acequia de Aynadamar, es decir, desde Alfacar hasta llegar a Jun, Pulianas, Peligros y Maracena.

- La zona de la Vega que describe citando los 140 topónimos, que son alquerías en casi su totalidad. Esta área empieza en el Zaydín y después de nombrar las alquerías por 4 zonas distintas de la vega, vuelve de nuevo donde empezó, esta vez en la Zubia.

- Por último, la zona occidental de la Vega, que abarca el área comprendida entre Santa Fe, Soto de Roma, Huétor-Tájar y Escúzar, en donde todas son alquerías que pertenecen al *mustajlas* o patrimonio del sultán. Seguramente, hace un apartado con esta zona por el sistema defensivo que poseen, y esto es así debido a la presión castellana por esta parte de la Vega que les obliga a protegerse con castillos y torres, como la que aún se conserva en Chauchina, llamada Torre de Romilla.

Suponemos que cada una de estas zonas que describe Ibn al-Jaṭīb tiene unas almunias con algunas características que las difieren de las demás, ya que les afecta el hecho de que estén dentro o fuera de la ciudad, de la cercanía o lejanía de sus murallas o de los recursos de agua, el que estén en un terreno pendiente o totalmente plano, cerca o lejos de las fronteras enemigas, etc. Todos estos aspectos van a determinar el precio, la extensión, el tipo de edificación, el sistema defensivo, el sistema hidráulico, el tipo de cultivo, los usos que se les va a dar y el tipo de propietario. Por tanto, no se puede hablar de la almunia como algo único y uniforme, aun limitándonos a la época nazarí, sino como una variedad de tipos de almunia, directamente relacionado con el emplazamiento donde se encuentre. No nos extrañe, entonces, que podamos sospechar que algunos tipos de alquerías (*qarya*, pl. *qurà*) de la Vega granadina funcionaron como grandes almunias en la época nazarí, ya que poseen muchos de los elementos que antes habíamos visto para este tipo de propiedad aristocrática, y que el *karm* de la parte occidental de la ciudad y de la vega norte sea una almunia de pequeñas proporciones.

Sobre este último término, a saber, *karm* (pl. *kurūm*), Ibn al-Jaṭīb lo cita junto con *bustān* y *ḡanna*, como se vio *supra*. Comúnmente, se traduce por ‘viñas o viñedo’. Ciertamente es la traducción literal, pero creemos que puede aludir a casas preciosas con huerto y jardín, como una pequeña almunia, como las que aún encontramos en el Albaicín, pero con vistas a la producción, y que estuvieron en la época nazarí

diseminadas también por toda la vega norte. Ibn al-Jaṭīb marca una diferencia cuando señala que:

“Esta ciudad (*madīna*) se levanta en tres direcciones (*min yîhāti l-talāt*), con sus viñas maravillosas (*kurūm badī'a*), que forman un collar envidiado/deseado (*tawq marmūq*), que se une detrás de ella por las montañas [...]

³⁴

y cuando dice

[Entre los castillos de la vega norte] hay cercados (*muḥḍaqa*) de viñas (*kurūm*) que van descendiendo de arriba abajo (*musihḥa*)”³⁵.

En el primer caso, *kurūm* podía hacer referencia a las almunias que rodean la ciudad, en donde los viñedos podrían ser un cultivo más de todos los que hubiere en la finca y no el único, mientras que, en el segundo caso, *kurūm*, al ir acompañado de *muḥḍaqa* o cercado, podría aludir a algo muy distinto, es decir, a un espacio cultivado solo de viñas, resguardado con algún tipo de valla o muro. Por tanto, basándonos en el contexto y en esta apreciación léxica, consideramos que podría ser bastante probable que los *kurūm* que rodean la muralla de la ciudad, así como los que riega la acequia de Aynadamar, como luego se verá, hicieran referencia a almunias de pequeñas proporciones³⁶.

En cuanto al léxico utilizado para este tipo de propiedad, anteriormente se vio cómo son varios los términos que se emplean para un mismo concepto. Efectivamente, Ibn al-Jaṭīb emplea el término *munya*, y su plural *munà* para describir un tipo de propiedad digna de mención, pero no citará ninguna propiedad que incluya este nombre en su denominación.

³⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. B. Derradji, I, p. 221; ed. 'Inān, I, p. 120.

³⁵ Ídem.

³⁶ El viajero tunecino Ibn Baṭṭūta, quien visitó Granada en el año 1350, escribió lo siguiente de la zona periurbana de esta ciudad, bastante parecido a como lo hizo su coetáneo Ibn al-Jaṭīb: “De sus alrededores no se ha visto cosa igual en todo el mundo. Se trata de un espacio de 40 millas cortado por el famoso Genil (*Šannīl*), así como por muchos otros ríos. Los huertos (*basātīn*), jardines (*yānnāt*), vergeles (*riyāqāt*), alcázares (*quṣūr*) y viñas (*kurūm muḥḍiqa*) la rodean por todos lados. Uno de los lugares más bonitos (*'ayīb*) es la Fuente de las Lágrimas (*'Ayn al-Dama'*), que es una montaña que tiene vergeles (*riyāqāt*) y huertos (*basātīn*) sin par”. Véase el texto árabe, de donde he traducido este párrafo, en *Voyages D'Ibn Batoutah*, texto árabe y francés por C. Defrémery y B. R. Sanguinetti, Paris: Imprimerie Impériale, 1853-1859, 4 vols., vol. I, pp. 368-369.

Si nos acercamos a la primera almunia andalusí que se conoce, Qanāt ‘Āmir (s. VIII), podemos ver que ya era nombrada como *munya*. Esta propiedad aristocrática fue construida al oeste de Córdoba, cuyo dueño era uno de los primeros jefes yemeníes instalados en la Península. Es el *Ajbār Maymū’a* la fuente que recoge este hecho:

“En una huerta (*munya*) que tenía al oeste de Córdoba construyó una fortaleza, que se llamó Canal (*qanāt*) ‘Āmir, y rodeó de muralla una gran extensión de terreno (*aglaqa galaqat^{am} ‘azīmat^{am}*), pensando construirla en una ciudad [...]”³⁷.

Sin embargo, siempre se ha considerado como primigenia la cordobesa *Munyat al-Ruṣāfa*, mandada construir por el emir ‘Abd al-Raḥmān I. El nombre que recibe la mayoría de las almunias cordobesas es *Munyat*, como esta *al-Ruṣāfa*³⁸. Sin embargo, esta tendencia se modifica a partir del s. X, cuando se las nombra con el término *bustān*, como la almunia real citada por al-Muqqadasī (946-988) en su obra geográfica, la cual estaba situada en la vega de Granada. En su relato, deja claro que *bustān* era un sinónimo de *munya*³⁹. Posteriormente, en s. XI, se observa con este término *al-Bustān al-Ṣumādīhiyya*⁴⁰, en

³⁷ *Ajbar Machmuâ*, trad. y anot. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867, pp. 63 ár. / 67-68 trad. Asimismo, consúltese García Sánchez, E., “Las huertas del Generalife en época islámica”, *Las huertas del Generalife: paisajes agrícolas de al-Andalus... en busca de la autenticidad*, J. E. Hernández Bermejo y E. García Sánchez (coords.), Granada: Editorial Comares, 2015, p. 58.

³⁸ Se pueden contabilizar otras tantas en Córdoba con el nombre de *munya*, como *Munyat ‘Ayab*, *Munyat Naṣr*, *Munyat al-Mugīra*, *Munyat Kintuṣ*, *Munyat al-Nā’ūra*, *Munyat al-Buntīl o al-Bunī*, *Munyat al-Muṣhafī*, *Munyat al-Rummāniyya*, *Munyat Abū l-Ḥakam*, *Munyat ‘Abd Allāh*, *Munyat Ibn ‘Abd al-‘Azīz*, *Munyat al-Ramla*, *Munyat Nayda o Munyat Agra*, *Munyat al-Muntalī*, *Munyat Urtaniyya*, *Munyat al-Surūr* y *Munyat al-Lu’lu’a*.

³⁹ Utilizando un recurso estilístico el autor refleja esta sinonimia diciendo: “*Garnāta* está sobre un río (*‘alà wād^{im}*) cerca del cual hay una almunia (*munya*) de trece millas de larga, perteneciente al soberano (*li-l-sulṭān*). En ella hay toda clase de frutos, excelentes y maravillosos (*fī-hi min kulli l-ṭimāri ḥasani ‘ayībi*). Es llana (*sah-līyya*) y tiene muchas tierras de labor (*kaṭīra al-mazāri*). Yo le pregunté [al sabio andalusí que le informaba] qué era una almunia (*qultu wa-mā al-munya*) y él me respondió que era un *bustān*”. Véase, al-Muqqadasī, *Aḥsan al-taqāsīm fī ma’rifat al-aqālim*, ed. De Goeje-Leiden; E. J. Brill, 1906, p. 235.

⁴⁰ Al-‘Uḍrī, *Nuṣūṣ*, p. 85; García Sánchez, E., “Las huertas del Generalife en época islámica”, *Las huertas del Generalife*”, p. 63. Cfr. Seco de Lucena Paredes, L., “Los palacios del taifa almeriense al-Mu’taṣim”, *Cuadernos de la Alhambra*, 3 (1967), p. 20.

Almería, y el *Bustān*, llamado también *Hā'it*, de los 'Abadíes en Sevilla, que luego pasó a ser *al-Buḥayra* con los almohades. En el s. XIII, el Alcázar Genil o *Qaṣr al-Sayyid*, está identificado como un recinto fortificado, y en el s. XIV, los Alijares (*al-Diṣār*), también *qaṣr*, de la que dijo Ibn 'Āṣim que era una *munya*⁴¹, aunque nunca apareció este término asociado a su nombre. Se podría decir, pues, que en la época nazarí las propiedades aristocráticas no se llaman *munya*, aunque todos la identifican como tal. En su lugar, aparecen en sus nombres otros términos comunes que, fuera de este contexto, tienen unos significados muy diferentes. Por tanto, cuando no hace referencia a almunia, los términos que las nombran son los siguientes:

- *bustān*, pl. *basātīn*, comúnmente identificado como huerto o como jardín, lo mismo que ocurre con *yanna*, pl. *yannāt*. Los significados de ambos términos no están claros, pues depende del contexto en que se hallen⁴².

- *dār*, que, normalmente, da nombre a una casa o a una estancia.
 - *qaṣr*, pl. *quṣūr*, que hace alusión a un alcázar.
 - *karm*, pl. *kurūm*, que significa viña, viñedo.
 - *ḥuṣṣ*, hace referencia a jardín o vergel.
 - *qarya*, pl. *qaryāt*, significa alquería, y se incluye en esta lista porque Ibn al-Jaṭīb describe en una obra las *munà* y en otra dice las mismas cosas para las *qaryāt* de la vega de Granada, por lo que se puede aceptar que funcionan estas últimas como almunias de grandes superficies⁴³.

Sin embargo, hay algunas diferencias entre todos estos términos cuando hacen referencia a almunias en la época nazarí. Así pues,

⁴¹ Citado, por ejemplo, en este párrafo: “Y la agresión contra los árboles de su almunia (*al-i'tidā' 'alà ṣaḡarāti munyati-hi*) de especies ornamentales (*mustazrafa anwā'*) y clases raras/exóticas (*mustagraba aḡnās*), produjo una enorme pena (*al-asfu 'alay-hu 'aẓīm^{am}*) y una gran pesadumbre por su pérdida (*wa-l-lahafu 'alà faqdi-hi yālī^{am}*). Véase, Ibn 'Āṣim, *Yannāt al-riḡā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḏā*, ed. Salah Yarrar, 'Amman: Dar al-Basir, 3 vols., 1989, II, p. 28.

⁴² Véase, para ello, García Sánchez, E., “Cultivos y espacios agrícolas irrigados en al-Andalus”, *II Coloquio Historia y Medio Físico, Agricultura y regadío en al-Andalus*, Almería, 1996, pp. 17-18 y 22-26.

⁴³ Al respecto, véase el reciente trabajo realizado por C. Trillo San José, en el que se cuestiona los tipos de alquerías que podría existir en el reino nazarí y sobre el que podría hacer referencia a almunias reales, titulado “La Vega de Granada al final de la Edad Media (siglos XIV-XVI): almunias *versus* alquerías”, *Reti Medievali Rivista*, 18, 2 (2017), pp. 1-26.

mientras que *qarya* puede hacer referencia a la almunia de gran extensión situada en la vega, *karm* alude a la de pequeñas proporciones que rodea Granada o que baña la acequia de Aynadamar. Por otra parte, *qaṣr*, así como *dār*, suelen dar nombre a una almunia ligada al poder real. El resto, a saber, *bustān*, *ḡanna* y *ḡuṣṣ* se utilizan para cualquier tipo de almunia, sin que sea determinante a la hora de elegir el nombre, su localización, su extensión o sus cultivos. Y es que algunos autores⁴⁴ han querido ver una relación directa entre el nombre que recibe la propiedad aristocrática y la actividad que se desarrolla dentro, de tal modo que defienden que, a partir del s. XI, los propietarios de las almunias ya no les llaman *munya* sino *bustān*, *ḡā'it*, *ḡuṣṣ* o *ḡanna*, porque la actividad agrícola es más importante a partir de ese momento. En nuestra opinión⁴⁵, todos los términos son sinónimos y, aunque es cierto que la intención que tienen los propietarios en la época emiral y califal es construir almunias como símbolo de poder, los cultivos también en esa época eran fundamentales, ya que ayudaban a sustentar las diferentes y gastosas actividades que allí se desarrollaban. Es cierto que el término *munya* prácticamente desaparece a partir del s. XI: la época emiral y califal que usó este término para la mayoría de sus propiedades aristocráticas ya ha quedado lejos. Ahora aparecen otros términos como se ha visto, pero es la idea, el concepto de almunia, el que va a prevalecer por encima de todos ellos. La élite desea este lugar multifuncional imitando la vida cortesana de los siglos anteriores, como modo ideal de vida, pero también y, sobre todo, como centro de producción agrícola y ganadera, por los grandes beneficios que se obtenían en ellas.

Así pues, volviendo a la descripción que realiza Ibn al-Jaṭīb en la *Iḡāṭa*, seguidamente se presenta la información relativa a las almunias nazaríes por zonas, ya que, dependiendo del lugar donde están situadas, adquieren unas características propias. Asimismo, el propietario de estas almunias también disfrutará de una serie de singularidades, dependiendo de donde tenga su residencia.

⁴⁴ Murillo Redondo, J. F., “La almunia de al-Rusafa en Córdoba”, *Madridrer Mitteilungen*, 50 (2009), pp. 446.

⁴⁵ Siguiendo las directrices marcadas por E. García Sánchez en “Cultivos y espacios agrícolas irrigados en al-Andalus”, pp. 19-22.

1- La zona intramuros

Ibn al-Jaṭīb dice refiriéndose a las almunias y utilizando el término *ḡanna*:

“Para la gente de la ciudad (*ahl al-ḡadara*), las huertas (*ḡannāt*) son un amor (*kalaf*)”⁴⁶.

Esto lo expresa así el autor en el sentido, por la raíz de donde procede el último término, *kalaf*, de que los granadinos se habían prendado de ellas y que, por ello, eran objeto de deseo. Y especifica que:

“[Esta gente] pasa la segunda temporada (*‘aṣīr ṡānī*) [del año] en este lugar”⁴⁷.

A tenor de estas palabras contenidas en la *Iḡāṡa*, se puede confirmar que utilizan la almunia como segunda residencia, en el periodo del año más cálido, es decir, en primavera y en verano⁴⁸.

Las dieciséis almunias que se encuentran intramuros son⁴⁹:

- La huerta (*ḡanna*) conocida (*ma‘rūfa*) como pago del Almez (*faddān al-Maysa*).

- La huerta (*ḡanna*) conocida por el pago (*faddān*) de ‘Iṡām.

- La huerta (*ḡanna*) conocida como de al-Ma‘rawī.

- La huerta (*ḡanna*) atribuida a / relacionada con (*mansūba*) Qad-dāḡ b. Suḡnūn.

- La huerta (*ḡanna*) atribuida a / relacionada con Ibn al-Mu‘ḡḡin.

- La huerta (*ḡanna*) atribuida / relacionada con Ibn Kāmīl.

- La huerta Alta de la Palmera (*ḡanna al-Najla al-‘Ulyā*).

- La huerta Baja de la Palmera (*ḡanna al-Najla al-Suflā*).

- La huerta (*ḡanna*) de Ibn ‘Umrān.

⁴⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Iḡāṡa*, ed. B. Derradji, I, pp. 215-216; ed. ‘Inān, I, p. 117.

⁴⁷ *Ibidem*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ‘Inān, I, p. 117.

⁴⁸ Jerónimo Münzer y Luis de Mármol así lo confirmaron años después. Véase para ello, Münzer, J., *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada*, intr. M. Espinar Moreno, Granada, 2008, p. 119 y Simonet, F. J., *Descripción del Reino de Granada*, p. 196, respectivamente.

⁴⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḡāṡa*, ed. B. Derradji, I, pp. 214-215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

- La huerta (*yanna*) que va hacia *Nāfi'*.
- [La huerta] del Escarpe (*al-Ķurf*), que está relacionada con [la huerta] próxima (*muqbil*).
- La huerta del Ensanche (*yanna al-'Arḍ*).
- La huerta del Hoyo (*yanna al-Ḥafra*).
- La huerta del Escarpe (*yanna al-Ķurf*).
- [La huerta] del Sendero Elevado (*Madray̆ Nayḍ*).
- [La huerta] del Sendero (*Madray̆*) de la *Sabika*.

De todas ellas, algunas llevan el nombre de la persona que un día fue su dueño, pero que ahora no lo es, por eso utiliza el término *manṣūba*, que se podría traducir como “atribuida a, relacionada con” e incluso como “bajo el nombre de”, no indicando en ningún caso que ese nombre fuera el del propietario en ese momento; otras llevan el nombre de cómo se les conoce, empleando el adjetivo *ma'rūfa*, por lo que también es posible que estuvieran registradas de otra manera. Esto nos puede indicar la posibilidad de que el propietario actual no tenga relación con el anterior y que se arrastre el antiguo nombre hasta la actualidad. El hecho, pues, de que su nombre proceda de tiempos remotos puede querer decir que estas propiedades establecidas intramuros son antiguas almunias, característica la de *ma'rūfa* que tendrán algunas otras fuera de las murallas, como se verá posteriormente.

También hay almunias cuyos nombres están relacionados con el territorio, al utilizar términos como hoyo, sendero o escarpe. Y, finalmente, las hay que llevan en sus nombres una especie arbórea, como la palmera o el almez.

A esta relación de almunias protegidas por la muralla, tenemos que sumar la Casa Blanca (*Dār al-Bayḍā'*), hoy, Cuarto Real de Santo Domingo⁵⁰, emplazada dentro del perímetro de las murallas del arrabal de *Nayḍ*, el actual Realejo. Ibn al-Jaṭīb la cita juntamente con otras situadas en la margen derecha del Genil y que nombramos posteriormente. Al respecto, hay que señalar que, hasta ahora, la mayoría de los investigadores ha considerado que *Dār al-Bayḍā'* corresponde al actual Cuarto Real de Santo Domingo, aunque voces más discordantes

⁵⁰ *Ibidem*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. 'Inān, I, p. 125.

han apuntado recientemente la inexistencia de esa relación, como es el caso de F. Velázquez Basanta⁵¹. Si tenemos en cuenta esta nueva visión, podemos considerar, entonces, que Ibn al-Jaṭīb cita el *Dār al-Bayḍā'* con las almunias extramuros cercanas al Genil, porque, en realidad, se trata de una almunia ubicada cerca de los palacios del *Nayḍ* o formando parte de ellos, que nada tendría que ver con aquella del Realejo.

Al respecto de las almunias intramuros que cita Ibn al-Jaṭīb en la *Iḥāṭa*, el autor señala posteriormente que las que pertenecen al sultán

“lindan con ellas (*ilā mā yāyāwiru-hā*) y se entremezclan con ellas (*wa-yatajallala-hā*)”⁵².

Es decir, estas almunias de la élite comparten el espacio intramuros con las de la familia real, pero no rodeando las de la élite a las del *mustajlas*, como ocurrirá fuera de las murallas, sino, por la saturación y la falta de espacio que existe en la zona amurallada, solo podrán entremezclarse con ellas, sin un orden establecido.

Junto a estas dieciséis almunias que citábamos antes, el autor nombra el Generalife que, por estar ubicado fuera de la muralla, lo trataremos con el resto de las almunias que se hallan extramuros.

2. La zona extramuros, pero cerca de la muralla

En segundo lugar, Ibn al-Jaṭīb dice en la *Lamḥa* sobre la zona periurbana:

“En los alrededores del núcleo poblado de la ciudad (*ḥimā l-balada*), bordeando la muralla (*tawq sūri-hā*) se encuentran más de una veintena de fincas pertenecientes al patrimonio del sultán (*mustajlas*)”⁵³.

Entre ellas se encuentran⁵⁴ las siguientes cuatro almunias:

⁵¹ Velázquez Basanta, F. N., “El Alcázar del *Nayḍ* y el Palacio de los Alijares”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos, Sección Árabe-Islam*, 60 (2011), pp. 309-325.

⁵² Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

⁵³ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24.

⁵⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. ‘Inān, I, p. 125.

- La Casa relacionada con (*al-Dār al-manṣūba ilà*) Huḍayl⁵⁵.
- La Casa relacionada con (*al-Dār al-manṣūba ilà*) Umm Murḍī⁵⁶.
- La Casa bajo el nombre de Las Colinas (*al-Dār al-manṣūba ilà al-Sānīnāt*).
- La Casa conocida por Flecha y Arco (*al-Dār al-ma'rūfa bi-nablati wa-watar*)⁵⁷.

Como se decía anteriormente, a las almunias cerca de las murallas de la ciudad hay que sumar la llamada por el autor *Yanna al-'Arīf*⁵⁸ o Huerta del Alarife, nuestro Generalife, que tomó el nombre del proyectista de los espacios cultivados, conocedor y experto en este arte⁵⁹, aunque al día de hoy se considera muy discutible el significado del nombre de esta almunia. Fue identificada no como *munya* sino como *qaṣr*, ‘alcázar’, que es uno de sus sinónimos, como ocurre con otras

⁵⁵ Seco de Lucena identifica este topónimo con Arabuleila, pago en el término de Granada. Como señala Jiménez Mata, el linaje de Hu²ayl se conservó hasta el final del reino de Granada. Véase, *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*, Universidad de Granada, 1990, p. 178.

⁵⁶ Es Daralmordí, pago enclavado en el paraje en que hoy se levanta el monasterio de San Jerónimo, cuya construcción se realizó entre 1492-1493. Véase, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, p. 179; Espinar Moreno, M., “De la mezquita de Maharocho al Monasterio de San Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la arqueología de Granada (1358-1505)”, *CEMYCYTH, XVIII-XIX* (1993-1994), pp. 73-97. Hasta la fecha se ha identificado siempre como Ibn Murḍī (el Abenmordí de los documentos castellanos), pero claramente se trata de una almunia con nombre de mujer (la madre de Murḍī), según se aprecia en las dos ediciones de la *Ihāta* con las que hemos trabajado.

⁵⁷ La almunia llamada “Flecha y Arco” se ha identificado anteriormente como si fueran dos diferentes, pero consideramos que es una mala interpretación, ya que los dos términos, aparte de estar relacionados semánticamente, están separados solamente por la conjunción copulativa *waw*, o sea, ‘y’. Véase citado como dos almunias en Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 81-82 y 179.

⁵⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Ihāta*, ed. B. Derradji, I, pp. 214-215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

⁵⁹ También en la *Lamḥa* fue llamada por Ibn al-Jaṭīb ‘*yanna al-mansūba li-l-'arīf*’, de la misma manera que lo hicieron Ibn Zamrak e Ibn ‘Āṣim. Consúltese para ello Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 121; Ibn Zamrāk, *Dīwān Ibn Zamrak al-Andalusī*, ed. Muhammad Tawfiq al-Nayfar, Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1997, pp. 262-263; Ibn ‘Āṣim, *Yannāt al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qaḍā*, ed. Salah Yarrar, ‘Amman: Dar al-Basir, 3 vols., 1989, I, p. 302.

propiedades de los monarcas, que son llamados *qaṣr*, pl. *quṣūr* por su destacado recinto fortificado⁶⁰.

2- La zona periurbana que va del límite sur de la ciudad hacia el oeste (del *Naḡd* hasta el Alcázar Genil)

Ibn al-Jaṭīb dice en la *Iḥāṭa*:

“[El río Genil] viene del límite sur (*qibla*) de la ciudad hasta su oeste (*ilā garbi-hi*), pasando entre los palacios del *Naḡd* (*quṣūr naḡdiyya*), que pertenecen a los altos dignatarios (*manāṣib raḡī'a*), así como a personalidades semejantes [a ellos] (*a 'lām māṭila*)”⁶¹.

Al respecto, no se puede saber con certeza si con el término *qaṣr*, pl. *quṣūr*, el autor se está refiriendo aquí a almunias. Algunas de ellas citadas como *qaṣr* fueron el Alcázar Genil (*Qaṣr al-Sayyid*) (s. XIII) y la almunia de los Alijares (*Qaṣr al-Diṣār*) del s. XV⁶², por lo que los palacios situados en el *Naḡd* podrían también hacer aquí referencia a las almunias. El *Naḡd*, como se dijo, englobaría la zona que va desde la parte sur de la Alameda (*Ḥawz*) *Mu'ammal* (el actual Campo del Príncipe), pasando por la Calle Molinos, Vistillas, Cuesta de los Molinos hasta llegar al Paseo de la Bomba.

El autor continúa diciendo de las propiedades de la élite de esta parte de Granada junto al Genil:

“Cuando tenían tiempo para el ocio (*ḡawī al-biṭāla*), iban a su río (*nahr-hu*) y allí tomaban asiento (*arīk*) en la arena suave y llana (*damāṭ*)”⁶³.

⁶⁰ Esta almunia real posiblemente fue mandada a construir por Muḥammad II (g. 1273-1302), continuada por Muḥammad III (g. 1302-1309) y renovada totalmente por Ismā'īl I (g. 1314-1325). Los siguientes sultanes añaden modificaciones sin importancia, ya que únicamente desean que en la construcción perdure su memoria. Véase, para ello, E. García Sánchez, “Las huertas del Generalife en época islámica”, pp. 77-79; Vílchez Vílchez, C., “Arrocabe almohade del ángulo N.O. del patio de la Acequia del Generalife”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*. Vol. 38 (1989). pp. 396-398.

⁶¹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 215-216; ed. 'Inān, I, p. 117.

⁶² Ibn 'Āṣim, *Yannāt al-riḡā*, II, pp. 27-28.

⁶³ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 215-216; ed. 'Inān, I, p. 117.

Aquí hemos querido ver la posibilidad de que las almunias situadas junto al río Genil tuvieran acceso directo al río, ya que el autor emplea el posesivo “su” cuando dice que los propietarios de estas fincas bajaban a su río a sentarse en la arena, en un tipo de asiento que no hemos podido identificar. Gramaticalmente, no era necesario utilizar ese posesivo, por lo que hemos visto en este detalle la posibilidad de que hubiera un paso privado desde la almunia hasta el río.

Ibn al-Jaṭīb posteriormente dice⁶⁴:

“Viene a continuación esta maravilla antigua y peregrina que está dividida en dos partes: Un pabellón de cinco lados (*jams*) sólidamente construido con sillares de piedra de toba (*kaddān*), que es obra de extrema originalidad y perfección (*fī nahāyati l-ibdā'i wa-l-iḥkām*), y contiguo a él un edificio de fábrica bien acabada y antigua (*binā' qadīm muḥkam*), que está situado enfrente del circo (*al-mal'ab*) donde se celebraban los juegos en los días de fiesta (*al-'īdī*), el cual va desde el final del puente (*dunābay l-ḡisr*) sobre el Genil hasta las tapias de la rābīta (*ḡidār al-rābīta*) y es un circo de extraordinaria figura (*badī' al-ṣakl*), con un ala magnífica (*ḡanāḥ badī'*) a la derecha, a lo largo del área de juegos de la corriente del río, y a la izquierda las huertas (*ḡannāt*), llegando, después de acabar en la rābīta, a la misma puerta del palacio que se dice Alcázar Saíd”⁶⁵.

Así pues, en la zona que va desde el actual Puente Verde hasta la rābīta del s. XIII, actual ermita de San Sebastián, y el Alcázar Genil, almunia también almohade pero remodelada y reutilizada por los nazaríes⁶⁶, el autor se encuentra dos edificios antiguos sorprendentes, junto a algunas almunias ubicadas en la margen izquierda del río. F. Velázquez Basanta sostiene que el pabellón de cinco lados o de base pentagonal, junto al edificio adjunto, situados donde está hoy día la

⁶⁴ Para este párrafo sigo a F. Velázquez Basanta, “Dos nuevos monumentos de la Antigüedad en Granada: Un circo romano y una basílica visigoda”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 56 (2007), pp. 273-278, concretamente, pp. 274-275, con algunas incorporaciones propias del texto árabe.

⁶⁵ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 219; ed. 'Inān, I, pp. 118-119.

⁶⁶ En el Alcázar Genil podemos ver la reutilización de las almunias por la dinastía siguiente, como costumbre habitual entre las propiedades aristocráticas. La última propietaria fue 'Ā'īša, la madre de Boabdil, motivo por el que esta almunia también se le conoce como “Los jardines de la Reina”. Con la conquista pasó a ser propiedad de los Reyes Católicos.

iglesia y el colegio de los PP. Escolapios, son construcciones anteriores a la invasión árabe en el año 711. Su propuesta es que se trata de un templo romano o bien de una basílica paleocristiana o visigoda⁶⁷. Y sobre el circo, ese edificio que Ibn al-Jaṭīb dice que se emplea para juegos en los festivales, sin mucho más detalle porque seguramente no sabe identificarlo, el profesor Velázquez lo ha interpretado como un circo romano, el “teatro do hazian juegos” que recogió Pedro de Alcalá en el siglo XVI⁶⁸.

Considerada esta posibilidad, estaríamos frente a una zona en la que se combinan edificios antiguos preislámicos con almunias recién construidas, aunque no se sabe si utilizando espacios vacíos o reutilizando otros anteriores. Lo que sí parece cierto es que hay una explosión de almunias en este tiempo y que la ciudad está creciendo por esta zona, por donde transcurre el Genil antes de llegar a la vega.

3- La zona periurbana que va hacia el norte, (desde la puerta Elvira hacia Almanjáyar)

Describiendo la vega por la zona norte, desde la Puerta Elvira (*Bāb Ilbīra*) hacia el Barranco Hondo (*al-Jandaq al-'Amīq*), que, como señala Ibn al-Jaṭīb, es conocido por ‘Los maestros (*al-mašāyij*)’, el autor señala literalmente que:

“Son sus castillos (*maṣānī'*) las construcciones (*mabānī*) que aparecen como estrellas (*talūh*), saliendo (*nāyima*) entre árboles frutales (*ṭimār*), olivos (*zaytūn*) y demás [árboles] con frutas (*sā'ir dawāti l-fawākih*), como almendras (*lawz*), ciruelas (*iyṡās*) y peras (*kumattrà*). [También entre ellas] hay cercados (*muḥdaqa*) de viñas (*kurūm*) que van descendiendo de arriba abajo (*musihḥa*), así como frondosos arrayanés (*rayāhīn multaffa*). Por el desbordamiento de los ríos (*bi-buḥūr ṭāmiya*), el agua se abre camino por el terreno (*buq'a*), en donde hay muchos huertos (*basātīn*), vergeles (*riyād*) y castillos (*ḥuṣūn*), así

⁶⁷ Velázquez Basanta, F., “Dos nuevos monumentos de la Antigüedad en Granada”, pp. 275-278.

⁶⁸ Pezzi Martínez, E., *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Granada: Cajal, 1989, pp. 490/692.

NUEVOS DATOS SOBRE LA ALMUNIA NAZARÍ: REVISIÓN DE LA DESCRIPCIÓN DE GRANADA 111
como fincas contiguas (*amlāk muttaṣila*) separadas de las viviendas (*al-suknā 'alā l-fuṣūl*)”⁶⁹.

Por lo que apreciamos, el autor nos habla de un espacio de la vega formado por zonas cultivadas de dos tipos:

- Las que poseen algún tipo de construcción integrada en su propiedad.

- Las que no lo poseen, por lo que, al no habitarse en ellas, lo traducimos simplemente como ‘fincas’.

Por último, nos queda señalar que el término *basātīn*, o huertos, puede hacer referencia en este párrafo a almunias.

4- La zona regada por la Fuente Grande o Aynadamar (‘Ayn al-Dam’), en Alfacar: después de regar esta alquería, va recorriendo la parte alta de la vega hasta llegar a Peligros, Pulianas, Jun y Maracena

En la *Ihāṭa*, Ibn al- Jaṭīb dice sobre esta zona:

“Los elogios de Aynadamar son incontables y todo lo demás no tiene comparación con este lugar y tan sólo se echa mano de ello [en las descripciones] por simple utilidad. Estas plantaciones (*al-gurūs al-magrūsa*) se extienden por la parte sur y luego se prolongan hacia el poniente de la ciudad. Existen en la zona [de Granada] elevadas montañas, amplias vertientes, dilatados valles y profundas depresiones, todo plantado de viñas (*mukallala bi-l-a'nāb*), tupido de árboles frondosos (*gāṣṣa bi-l-adwāḥ*), repleto de casas y torres (*mutazāḥima bi-l-buyūt wa-l-abrāy*) cuyo número, conservado en el *Dīwān al-Jirṣ*, [o Registro para la estimación de cosechas], se aproxima a 14.000, según lo he tomado de puño y letra (*min jaṭī*) de persona versada en esta materia”⁷⁰.

Como decíamos antes, esta parte de la vega de Granada se parcela hasta el punto de que quedan propiedades de mediana y pequeña su-

⁶⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Ihāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 221; ed. 'Inān, I, p. 120.

⁷⁰ Ibn al-Jaṭīb, *Ihāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 229; ed. 'Inān, I, p. 124; Cabanelas Rodríguez, D., “Los cármes de Ainadamar”, p. 216. La traducción es de Darío Cabanelas, en la que he incorporado los términos árabes.

perficie, muchas de ellas almunias, como nos dice posteriormente el autor, y que les llama *karm*, pl. *kurūm*, que dio lugar al arabismo “carmen”.

Ibn al-Jatib describe esta zona norte de la ciudad, ofreciendo una información muy valiosa y que hasta ahora no ha sido traducida en su totalidad. Dice de forma literal:

“Su situación es maravillosa (*waḍā’ badī’a*), con huertos admirables (*basātīn rā’iqa*), jardines (*ḡannāt*) que no se han visto nunca (*lā nazīr la-hā*), en cuanto a la templanza del clima (*fī i’idāl al-hawā’*), la dulzura del agua (*’uḍūba l-mā’*) y el dominio [que desde allí se tiene] sobre la comarca (*al-iṣrāf ’alā al-arḡā’*). Hay alcázares protegidos (*al-quṣūr al-maḥrūsa*), alminares [por mezquitas] frecuentados (*al-mināra al-ma’mūra*), casas excelentes (*al-duwar al-’āliya*), construcciones [amuralladas] al estilo de las alcazabas (*mabānī al-qaṣabiyya*) y esplendorosos arrayanes (*al-rayāhīn al-naḍīra*). La gente ociosa (*ahl al-biṭāla*) parceló/se dispersó (*faḍḍ*) por [esta tierra], en la más alta armonía y elegancia (*min awlā al-ḡabra al-akyās*)”⁷¹.

En este párrafo tiene lugar la descripción de un tipo de vivienda amurallada, en donde se utiliza el adjetivo *qaṣabiyya* (de *qaṣaba*, ‘alcazaba’) para definirla, que podría hacer referencia a las almunias y que hasta ahora no se ha traducido así ni indicado el término específico con el que las nombra el autor. Se estaría aludiendo, pues, a las propiedades de la élite fuertemente protegidas por una muralla al estilo de las alcazabas.

Asimismo, el verbo *faḍḍ* (que aparece en la última frase del párrafo) puede traducirse de dos formas:

- Como comúnmente se ha hecho, como ‘dispersarse’, por lo que se interpreta como que la élite se esparció por esta zona norte de la vega.
- De una nueva forma que proponemos en este estudio, traduciéndose por ‘romper, dividir y parcelar’. En este caso, se puede interpretar como que el terreno que se dividió en pequeños trozos, como parece que sucedió en el reino nazarí, en donde todo el espacio periurbano quedó troceado en pequeñas parcelas, con vista a la explotación

⁷¹ Ibn al-Jatīb, *Iḡāta*, ed. B. Derradji, I, pp. 224-225; ed. ‘Inān, I, p. 121.

de pequeños propietarios⁷². Y esto encaja más con lo que decía anteriormente Ibn al-Jaṭīb sobre que había 14.000 casas y torres en esta zona alta de la vega regada por la acequia Aynadamar.

Precisamente, en esta colina tenía Ibn al-Jaṭīb su almunia, llamada *Dār al-Saʿad*, que, según M.^a Jesús Rubiera, tenía un pabellón, alberca y surtidor. Dicho pabellón tenía claraboyas de cristal y estaba ubicado en medio de una alberca y rodeado de arrayanes⁷³. De esta almunia, el propio autor habla en una poesía recogida en su *Dīwān*⁷⁴.

Aunque no se sabe bien desde cuándo perteneció a su familia, lo más probable es que fuera de él como primer propietario o, a lo sumo, de su padre. Este, según Simonet “era un personaje distinguido al alcanzar un puesto importante en la nobleza nazarí, valor e importancia militar, doctrina y saber entre los intelectuales y religiosos de aquellos momentos”. Como se decía, cabe la posibilidad de que su padre comprara este *karm* para él porque coinciden las fechas de las escrituras con el tiempo en el que vivió el autor en Granada⁷⁵. En todo caso, lo que sí es cierto es que perteneció a su familia, que representaba a la élite allegada al poder del soberano, que fueron primero Muḥammad IV con su padre y Muḥammad V con él, quien le nombró doble visir (*Dū l-wizaratayn* o de los dos visiratos). Su casa, como se decía, tomaba el nombre de *Dār al-Saʿd* o Casa de la Dicha, un término, *Dār*, que solo se atribuye a las casas ligadas al monarca. Pero, además, con el calificativo de *qaṣr*, alcázar, que él mismo señala en una poesía de su *Dīwān*, también se iguala a las almunias de los reyes nazaríes. Se puede observar con este detalle la importancia y la magnitud de la propiedad que disfrutaba Ibn al-Jaṭīb en esta parte norte de la vega granadina.

⁷² La extensión de las fincas oscilaba entre 202 y los 48-50 marjales. Véase Bejarano-Robles, F. y Vallvé, J. Eds. *Repartimiento de Comares 1487-1496*, Universidad Barcelona, Barcelona, 1974, XVIII-XX; Molina López, E. y Jiménez Mata, M.^a C., “La propiedad de la tierra en la vega”, p. 457.

⁷³ Actualmente es objeto de estudio del investigador José Tito Rojo, a quien le agradezco que me haya ofrecido su trabajo, en este momento en vías de publicación.

⁷⁴ Rubiera Mata, M.^a J., *La arquitectura en la literatura árabe*, pp. 88-90; Cabanelas Rodríguez, D., “Los cármes de Ainadamar”, pp. 209-219.

⁷⁵ Espinar Moreno, M., “Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI)”, *Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), Homenaje a M.^a Jesús Rubiera Mata, pp. 347-371, esp., pp. 353-354.

Y, a partir de aquí, otro asunto relevante, que al parecer no se ha traducido nunca en este sentido, y es cuando Ibn al-Jaṭīb dice⁷⁶:

“Ellos encontraron / compraron barato (*arjaṣū*) en cuanto el costo (*‘alà al-naḥqa*), a pesar de lo caro que estaban las propiedades (*‘alay-hā gālī al-naṣab*). Y estas tienden (*tatanāza‘u*) a ser de [personas] que ya no son servidores del Estado (*gayru l-jādimīn min juddām al-dawla*), pero que lo fueron por un tiempo (*‘alà marri l-ayyām*), hasta que [estas propiedades] llegaron a ser (*aṣbahat*) maravillas de la tierra (*nādira l-arḍ*) y representación de la belleza misma (*al-maḍal fī al-ḥusn*)”⁷⁷.

Basándonos en este párrafo, podemos afirmar que Ibn al-Jaṭīb es testigo de un cambio social y económico que se produce en el s. XIV: la tendencia a que gente allegada al poder real, antiguos funcionarios del Estado, se conviertan en productores agrícolas, aprovechándose del bajo precio de las propiedades fértiles que le ha ofrecido el soberano, como una parte del *mustajlaṣ*, que él gestiona. A pesar del bajo precio de las frutas y las verduras, como dirá en la *Lamḥa*⁷⁸, las continuas cosechas que se obtienen en estas tierras de regadío les garantizan a los nuevos empresarios grandes ganancias. El mayor objetivo de la élite, por tanto, es el comercial, aunque, al mismo tiempo, con esta compra está imitando el modo de vida del monarca, utilizando la almunia como el ideal de vivienda, por su faceta de residencia de lujo, centro de producción y de ocio. El monarca se desprende, de este modo, de una parte de su patrimonio privado (*mustajlaṣ*) por varias razones, entre las que puede estar su conveniencia por recaudar los impuestos que se derivan de las cosechas, así como de las transacciones comerciales que se realizan con ellas. Sobre cuánto se beneficia personalmente el monarca de estas tasas, nada dice Ibn al-Jaṭīb, pero suponemos que una buena parte va a parar a las arcas del Estado y otra a engrosar su fortuna personal o la de su dinastía. Por otra parte, se sabe que las ventas que el monarca lleva a cabo no son completas, por lo pueden ser revocadas cuando él lo estime conveniente, pasando la

⁷⁶ Se recuerda que el tipo de traducción empleada en este estudio es literal.

⁷⁷ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 224-225; ed. ‘Inān, I, p. 121.

⁷⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa* p. 24.

almunia, y todo lo que pertenezca a ella, a formar de nuevo parte del *mustajlas*⁷⁹.

5- La zona de la Vega que describe citando los 140 topónimos

Siguiendo con la descripción de Granada por zonas, Ibn al-Jaṭīb dice en la *Lamḥa* que en la Vega (*faḥs al-afyah* o llanura espaciosa):

“Se apiñan (*tatazāhamu*) las alquerías y las huertas (*ḡannāt*), muy bien situadas y con bellas edificaciones (*aymal al-binā*’), en una extensión de 40 millas (72-80 km)”⁸⁰.

El autor también especifica en la misma obra que:

“[En esta] extensa llanura (*sahl fasīḥ al-sāḥa*) se suceden lugares habitados (*ba’īd aqtār*) y zonas de cultivo (*mutarākib al-’imāra*), sin el menor asomo de espacios abandonados o en ruinas, ni de tierra alguna baldía (*lā yatajallalu-hu jarabu wa-lā bayāḍu ’alā haddi mā*)”⁸¹.

Y, gracias a Sierra Nevada (*Ḡabal al-ṭalý Šulayr*),

“Las aguas discurren abundantes, el aire es saludable, numerosos son los huertos (*basātīn*) y los jardines (*ḡannāt*), que se mezclan (*iltafa*) con frondosas arboledas (*dawḥ*), y muchas son las plantas y las hierbas medicinales (*al-a’šāb ṭibbīyya wa-l-’aqāqīr dawā’iyya*) que allá se encuentran”⁸².

A partir de la descripción que Ibn al-Jaṭīb realiza en la *Lamḥa* se podría confirmar la superexplotación de la vega de Granada en la época nazarí, en donde no existe un espacio baldío o abandonado. Lo que no cubren los cultivos y las zonas urbanizadas, lo completan las arboledas, plantas y hierbas, que se utilizan igualmente para la medicina, la alimentación o la industria. Fuera de la zona de la alquería, ya esté amurallada o no, lo que hay son *ḡanna*-s y *bustān*-s, con una diferencia entre ellas no muy definida, donde se cultiva y también se vive. Por lo que dice Ibn al-Jaṭīb, parece ser que entre ellas no forman ninguna organización, sino que son fincas separadas de todo centro urbanizado, con mucha arboleda entre unas y otras.

⁷⁹ Trillo San José, C., “Les *munya*-s et le patrimoine royal à l’*époque nasride* (XIII^e-XV^e siècles), *Annales islamologiques*, 48, 1 (2014), pp. 178-187.

⁸⁰ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 23, trad. J. Bosch, pp. 47-48.

⁸¹ *Ibidem*, p. 23. Cfr. trad. J. Bosch, p. 48.

⁸² *Ibidem*, p. 22. Cfr. nuestra traducción con la de J. Bosch, p. 47.

En medio de esta frondosidad, el autor indica en la *Iḥāṭa* que hay construcciones que destacan. Así pues, utilizando sinécdoques o la parte por el todo, señala que:

“Hay alminares [por mezquitas] (*al-mināra*) y cúpulas [por palacetes] (*qibāb*) que se distinguen de los árboles por su desnudez”⁸³.

Como se ha visto con anterioridad, una característica propia de las almunias, así como de todas las propiedades de la realeza, es su muralla protectora. De ella, el autor dirá metafóricamente en *al-Mi'yār*:

“Las murallas, como los brazaletes en las muñecas, circundan las almunias (*munà*) y las propiedades privadas del sultán (*mustajlasāt*)”⁸⁴.

Así pues, de la zona de la vega, en general, y utilizando el término *munà*, pl. de *munya*, Ibn al-Jaṭīb dice en la *Iḥāṭa* lo siguiente:

“La llanura de la ciudad (*sahl al-madīna*) está rodeada (*yahītu*) por detrás de la muralla de almunias (*munà*) y de huertas (*yānnāt*). Son bienes inmuebles de alto valor (*'aqār tamīn*), [que les aportan] importantes ganancias (*'azīn fā'ida*), ininterrumpidas cosechas (*muta 'āqaba galla*), y no se sabe que [en algún momento] [estas tierras] hayan estado muertas (*lā ya 'rifu al-ŷimām*). No se ha dejado de sembrar (*lā yufāriqu al-zar'*) en la tierra blanca (*arḍ bayḍā'*) [o tierra de labor], cuyo precio del marjal (*taman al-marŷa'*)⁸⁵ es muy elevado, alcanzando los veinticinco dinares de oro. Se sabe que, entre [esas tierras], se encuentran [algunas] propiedades pertenecientes al sultán [*mustajlas al-sulṭān*], que se tiene dificultad para decir el valor que tienen (o que pueden alcanzar) (*mā yaḍīqu 'an-hu niṭāqu al-qīmati*) por la longitud (*dar^{an}*) [que poseen], el lugar envidiable (*gibṭar^{an}*) [donde están situadas] y la disposición (*intiṣām^{an}*) [de la que gozan]. Se les atribuyen casas que salen como estrellas (*dūr nāŷīma*), torres elevadas (*burūŷ*

⁸³ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. 'Inān, I, p. 116.

⁸⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār*, p. 63, trad. J. Bosch, p. 43.

⁸⁵ Un marjal o *marŷa'* *'amalī*, que normalmente se aplica a las fincas de regadío, equivale a un poco más de 5 áreas, exactamente se ha determinado 528'42 m². Véase, Bejarano, F. y Vallvé, J., *Repartimiento*, XVIII-XX.

sāmiya), amplias eras (*bayādir famīḥa*) y excelentes (*māṭila*) palomares (*qaṣāb li-l-ḥamāyn / ḥamā'im*) y gallineros (*dawāyīn*)”⁸⁶.

En la *Lamḥa* se amplía la información anterior diciendo:

“Pertenece al patrimonio del sultán (*mustajlas al-sultān*) alrededor de treinta almunias, las cuales están rodeadas (*yattaṣilu bi-aḍyāli-hā*) de fincas muy caras (*'aqār tamīn*), cuyo número se desconoce (*lā yā'rifu al-yīmām*), que no han dejado nunca de dar rendimiento (*lā yufāriqu al-ray'*), cuyo marjal del lugar (*mar'ya' 'amalī*) llega a alcanzar alrededor de veinticinco dinares de oro en nuestros días”⁸⁷.

En esta última obra jatibiana se afirma, como también se hace en la *Iḥāṭa* y que se acaba de ver⁸⁸, que se desconoce el valor de las fincas del *mustajlas*. Sin embargo, en lugar de decirlo en forma impersonal, se utiliza el Tesoro Público como sujeto de la frase, quedando de esta manera:

“El Tesoro Público⁸⁹, es incapaz [de saber el valor que pueden alcanzar] (*mā taḍīqu 'an-hu Buyūt al-Amwāl*)”.

Y esto por las mismas razones que se dan en la *Iḥāṭa*, es decir:

“por su longitud (*dar'an*), el lugar envidiable [donde están situadas] (*gibṭat'an*) y la disposición [de la que gozan] (*intizām'an*)”⁹⁰.

⁸⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. 'Inān, I, p. 125. Parecido párrafo se encuentra en *Lamḥa*, p. 24, que es donde para ‘palomares’ se utiliza el segundo término que hemos indicado, es decir, *ḥamā'im*. El término *dawāyīn*, tal y como aparece en estas obras, no se encuentra en los diccionarios que hemos consultado. Véase también la traducción que ofrece de la *Lamḥa* J. Bosch, en donde se puede comprobar que no traduce algunas líneas de este párrafo, en *Ben al-Jaṭīb y Granada*, p. 49.

⁸⁷ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24; *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji I, p. 232; ed. 'Inān, I, pp. 125-126.

⁸⁸ Nos referimos a la frase: “[...] se tiene dificultad para decir el valor que tienen / o que pueden alcanzar [las fincas pertenecientes al sultán] (*mā yaḍīqu 'an-hu niṭāqu al-qīmatī*)”.

⁸⁹ *Buyūt al-amwāl*, en plural, es el Tesoro Público o el *Bayt al-mal* que operaba en las provincias. Véase para ello, Akram Khan, M., *Islamic Economics and Finance: A Glossary*, Londres, 2003, p. 32.

⁹⁰ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24. J. Bosch no ha traducido esta frase. Véase también para su confrontación, Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. 'Inān, I, p. 125. El resto del párrafo de la *Lamḥa* es prácticamente igual al que aparece en la *Iḥāṭa*: “Se les atribuyen casas que salen como estrellas (*dūr nāyima*), torres elevadas

Al respecto, hay que comentar que José María Casciaro, quien tradujo la *Lamḥa* en 1949, interpreta esta frase de una manera muy diferente, traduciendo el verbo *ḍāqa*, en lugar de ‘no poder, ser incapaz’, por ‘ser inferior’, que es otra de sus acepciones, dando como resultado algo muy diferente⁹¹. Así pues, la frase que traducimos como:

“El Tesoro Público no sabe el valor que pueden alcanzar las fincas”,

es interpretada por este autor como:

“Por cierto, que la hacienda pública es inferior a la riqueza de alguna de estas fincas pertenecientes al patrimonio del sultán”.

Aunque esta interpretación de Casciaro se ha venido considerando hasta la fecha, a Jacinto Boch, en su versión fragmentada de la *Lamḥa*, no le convence y directamente pone corchetes en esta frase, dejándola sin traducir. Cuando en nuestro estudio comparamos lo que Ibn al-Jaṭīb señala en ambas obras, nos dejamos llevar por lo que expresa con más términos en la *Iḥāṭa*, ya que en la *Lamḥa* utiliza muy pocos. Finalmente, la traducción, de forma literal, sería:

“Que se tiene dificultad para decir su valor, por la longitud, el lugar envidiable y la disposición que poseen las fincas [del *mustajlas*]”.

Con ello, se puede interpretar finalmente lo que se dice en la *Lamḥa* de este modo:

“El Tesoro tiene dificultad [para saber sobre las fincas del *mustajlas*] por la longitud, el lugar envidiable y la disposición [que poseen]”.

Es evidente que, sin la comparación de estos dos textos, tampoco hubiéramos podido traducir con acierto esta frase de la *Lamḥa*⁹².

Por otro lado, y en relación a la tierra blanca que cita Ibn al-Jaṭīb, esta suele traducirse por tierra inculca y baldía en los textos agrícolas, menos en Ibn Luyūn, que también se refiere a ella también como tierra

(*burūy sāmīya*), amplias eras (*bayādir famīḥa*) y excelentes (*māṭila*) palomares (*qaṣāb li-l-ḥamā'im*) y gallineros (*dawāyyin*).

⁹¹ Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra*, pp. 10-11.

⁹² El verbo *ḍāqa* se utiliza posteriormente en el sentido de que “no pueden ser costeadas (las fincas) excepto por gente relacionada con el poder real”, como también el mismo Bosch interpreta, lo que demuestra el sentido de imposibilidad que encierra el verbo, más que de inferioridad.

de labor. En los textos jurídicos, la tierra blanca es una tierra inculca, por oposición a la negra, que es la cultivada. En los textos histórico-geográficos, como estos de Ibn al-Jaṭīb, normalmente hace referencia a tierra buena para el cultivo, aunque también los hay que les llaman ‘negras (*sawād*)’ a las fértiles. Aquí no hay duda de que lo podemos traducir como tierra fértil, porque esta tierra de la vega está bañada por el Genil y es perfecta para ser cultivada⁹³.

⁹³ Véase la tierra blanca como inculca y baldía, por ejemplo, en la obra geopónica de Ibn al-‘Awwām, *Kitāb al-Filāḥa*, ed. y trad., J.A. Banqueri, *Libro de agricultura*, 2 vols. Madrid, 1802 (ed. facs. con introd. y estudio de E. García Sánchez y J.E. Bermejo, Madrid, 1988, I pp. 38 y 84, donde el autor considera que, para ser cultivada, la tierra blanca es la más fría y de peor calidad que la negra. También, consúltese, Ibn Baṣṣāl, *Kitāb al-filāḥa*, ed. y tr., J. M^a Millás Vallicrosa y M. ‘Aziman, *Libro de agricultura*, Tetuán, 1955 (ed. facs. con intr. y estudio de E. García Sánchez y J.E. Bermejo, Granada, 1995), pp. 45-46 ár. / 51 tr., en donde dice que en “la tierra blanca predomina en su complejión el frío y la sequedad, si bien su frialdad supera a su sequedad; en general, está falta de hierbas a causa del frío y de la sequedad predominante en esta tierra”. Sin embargo, el geópono Ibn Luyūn la utiliza en sentido contrario, como tierra idónea, por lo que es traducida como “tierra de labor”. Véase, *Tratado de agricultura*, ed. y trad. por J. Eguaras, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975, pp. 192 ár. / 273 trad. En las obras jurídicas también se marca la diferencia entre la tierra blanca y la tierra negra, refiriéndose a la inculca y la cultivada, respectivamente. Así pues, *arḍ baydā*’ como tierra inculca la encontramos, entre otros juristas, en: Saḥnūn-Ibn al-Qāsim, *al-Mudawwana al-Kubrā*, 6 vols. (16 tomos), Beirut, s/d (Reimp. offset), El Cairo, 1323/1905, T. XII, vol. V, pp. 38-39; Ibn Ruṣḍ, *al-Bayān*, XII, pp. 168-170; Ibn Mugīṭ, *al-Muqni’ fī ‘ilm al-šurūṭ*, intr. y ed. crítica por F. J. Aguirre, Fuentes Arábigo-Hispanas, 5, CSIC- ICMA, Madrid, 1994, p. 227; Ibn al-‘Aṭṭār, *Formulario, Kitāb al-waṭā’iq wa-l-siyillāt*, ed. P. Chalmeta y F. Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe, por el alfaquí y notario cordobés Ibn al-‘Aṭṭār (s.X)*, Madrid, 1983; *Formulario notarial y judicial andalusí*, intr., est. y trad. anotada: P. Chalmeta y M. Marugán, Madrid, 2000, pp. 58-59 ár. / 155 tr.; al-Buntī, *Waṭā’iq*, pp. 539-540 y al-Wanšarīsī, *al-Mi’yār*, Rabat, VIII, pp. 175-176. En los histórico-geográficos, por el contrario, se considera la tierra blanca como de buena calidad, ya que, en este caso se trata de la tierra de Granada bañada por los ríos Genil y Darro, por lo que es perfecta para ser cultivada, en el mismo sentido que señalaba Ibn Luyūn. Véase, Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231; ed. ‘Inān, I, p. 125; *Lamḥa*, p. 24. Sin embargo, en algunos textos de este género aparece la tierra negra como la fértil. Consúltese Yaḳūt, *Mu’yām al-buldān*, I, p. 41, donde señala que “Al-Šaraf (Aljarafe) es una de las más importantes regiones de tierra negra fértil (*sawād*) de Sevilla, en al-Andalus”. No es de extrañar que se le considerara como el vivero de al-Andalus, desde donde partían especies exóticas a las almunias reales. Véase para ello, Ibn Šāḥib al-Salāt, *al-Mann bi-l-imāma*, pp. 189-190, para la Buḥayra (s. XII), e Ibn ‘Āšim, *Yānnāt al-riḍā*, II, p. 27, para la almunia nazarí de los Alijares (s. XV).

Por otro lado, y siguiendo el río Genil, encontramos almunias de gran tamaño, entre las que se encuentran muchas que pertenecen a la realeza. Ibn al-Jaṭīb para una misma descripción de esta propiedad en la *Lamḥa* le llama *munya* y en la *Iḥāṭa* le llama *qarya*, por lo que debemos pensar que se trata del mismo concepto⁹⁴.

El autor dice:

“En cuanto a lo que posee (*ḥāz*) la llanura (*sahl*) por su norte (*min ḡawfiyyi-hi*)⁹⁵ [destacan] unas almunias (*munā*) de majestuoso tamaño (*‘aẓīma l-jaṭr*), de extremado valor (*mutanāhiya l-qiyam*)⁹⁶, que no pueden ser costeadas (*taḍīq*) excepto por la gente relacionada con poder real (*ahl al-mulk*) por lo excesivo de su precio (*‘an al-wafā’ bil-aṭmāni-hā*)”⁹⁷.

Y continúa diciendo en la *Lamḥa*:

“Algunas de estas almunias producen unas cosechas (*yugillu*) al año [por un valor de] 500 dinares de oro (*ṣaṭru al-alfi mina l-ḡahab*)⁹⁸, a pesar del bajo precio de las verduras (*‘alā jumūli aṭmāni l-juḍ(a)r*) en esta ciudad”⁹⁹.

Como se aprecia, las propiedades de la Vega que describe Ibn al-Jaṭīb son extensiones de gran superficie, en las que vive mucha gente trabajando en ellas y tan caras que solo pueden ser adquiridas por el rey o por sus allegados, entre los que se encuentran los miembros de su familia y la élite, con la que posee una estrecha relación. Estas pro-

⁹⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, pp. 24-25; Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. ‘Inān, I, p. 126.

⁹⁵ Para este término, usado entre los autores magrebíes, consúltese Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1991 (rep. ed. 1881), 2 vols., I, p. 235.

⁹⁶ El término *qīma*, pl. *qiyām*, hace referencia a un valor fluctuante. En este caso, Ibn al-Jaṭīb quiere señalar, ayudado por el adjetivo *mutanāhiya*, que “el valor de las almunias es incalculable” y no el coste, como señala en su traducción J. Bosch. El precio de estas propiedades es expresado por el término *taman*, pl. *aṭmān*, como se indica posteriormente en el texto. Véase, *Lamḥa* p. 24.

⁹⁷ La traducción de este párrafo es nuestra. La mayor diferencia que hay entre la traducción que ofrece J. Boch y la que aportamos nosotros es que consideramos que se trata de almunias que están extramuros, situadas por el Norte de la Vega y no, como señala este autor, en la “parte Norte del recinto amurallado” de la ciudad de Granada.

⁹⁸ Exactamente, Ibn al-Jaṭīb dice: “la mitad de mil [dinares] de oro”.

⁹⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa* p. 24.

pedades difieren de las de la periferia de Granada, así como de las regadas por Aynadamar, ambas de superficie mucho más pequeña. Las de mayor extensión tienen mezquitas, palomares y gallineros, así como tierras para cultivar cereales y legumbres y sus molinos correspondientes. Pensamos que el autor enumera algunos elementos, pero no todos, ya que suponemos que tendrían más industrias y desarrollarían más actividades que las señaladas. Consideramos que la alquería era un centro autosuficiente y que, como tal, debía cubrir las necesidades de toda la gente que habitaba allí.

La imagen que se nos proyecta aquí son almunias reales rodeadas de otras fincas productivas de alto precio, por lo que parece que no hay espacio sin cultivar ni tampoco otra organización urbana paralela a la *qarya*. Cuando habla de la Vega, Ibn al-Jaʿīb no menciona las zonas comunales. Sus palabras, por el contrario, reflejan una saturación del espacio cultivable, por lo que se podría pensar que esas áreas *ḥarīm* o reservadas para la explotación común de los vecinos de las áreas urbanizadas se han confiscado y también cultivado por un proceso de vivificación (*iḥyāʾ*) orquestado por el propio soberano para beneficio propio o de su dinastía¹⁰⁰.

Y, en relación a las personas que forman la élite de Granada, por Ibn al-Jaʿīb¹⁰¹ podemos saber quiénes la forman, además del soberano y su familia, cuando está describiendo las joyas que normalmente les gusta lucir. De este modo, dirá que, por una parte, la componen

“[aquellos que] se enorgullecen (*taraffaʾa*) de estar entre las categorías sociales (*ṭabaqāt*) respaldadas a la sombra de la dinastía (*al-mustanada ilà ẓilli l-dawla*)

y, por la otra, por

“la gente de abolengo (*aṣāla*) arraigada (*aʾraq*) [en esta ciudad y poseedora] de grandes riquezas (*mawfūra*)”.

¹⁰⁰ Trillo San José, C., “Les *munya*-s et le patrimoine royal”, p. 175. Para *ḥarīm*, véase, Camarero Castellano, I. y Cano Ávila, P., “El *ḥarīm* (servidumbre) en el mundo rural islámico”, *El Saber en al-Andalus*, V (2011), Universidad de Sevilla, pp. 93-111, y para vivificación, Camarero Castellano, I., “Las labores vivificadoras como medio de adquisición de la tierra muerta”, *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, VII (2004), pp. 179-193.

¹⁰¹ Ibn al-Jaʿīb, *Lamḥa*, p. 40.

Por los nombres que toman las alquerías y las almunias, y por el poder adquisitivo que ambos tienen, podemos suponer que tanto unos como otros podían acceder a ellas como propietarios, aunque suponemos que las propiedades más extensas y con mejor ubicación se las reservaba el monarca.

Estas características de la élite se repetirán durante toda la pervivencia de al-Andalus, puesto que estaban en primera línea del poder, desde el emirato de Córdoba hasta la época nazarí, todos aquellos altos funcionarios que ocuparon diferentes cargos en la administración política y judicial, visires, secretarios y cadíes, así como cargos militares, todos allegados a la familia real. También la élite está formada, como dice Ibn al-Jatib, por familias ricas de ascendencia ilustre, gente afincada en Granada desde años, incluso siglos, de profesiones honorables y de gran fortuna acumulada.

Así pues, por el poder adquisitivo y posicional que gozan las dos categorías que cita Ibn al-Jatib, es lógico pensar que ambas son las que acceden a las propiedades más caras del reino nazarí, junto con el soberano y su familia, que son las tierras de la vega, regadas por los ríos Genil y Darro, así como las regadas por la acequia de Aynadamar a partir del s. XI, que parte de Alfacar, regando el Fargue, Cartuja y los pueblos de Jun, Pulianas, Peligros y Maracena. De todas formas, las de mejor situación, disposición y extensión se las reserva el soberano para él mismo o para su familia, como dice el autor lojeño, aunque estas fincas del patrimonio real se irán parcelando y vendiendo con vistas a la inversión, como antes se pudo observar.

Y, siguiendo con la descripción de estos espacios, Ibn al-Jatib dice de las almunias reales en la *Lamḥa* lo mismo que de las alquerías (*qurà*) de la Vega en la *Iḥāṭa*, por lo que se puede pensar que estamos ante el mismo concepto, como antes señalamos¹⁰². Así pues, en la *Lamḥa* señala de las *munà*:

“En estas [fincas propiedades del sultán] hay grupos enormes de personas (*yūmalu l-ḍajmatu mina l-riyāl*) y sementales (*fuḥūl*) de bue-

¹⁰² Ibn al-Jatib, *Lamḥa*, pp. 24-25; Ibn al-Jatib, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. 'Inān, I, p. 126.

na raza (*fāriha*) [utilizados] para hacer surcos (*li-l-aṭāra*), [es decir, para arar la tierra], dedicados así a la agricultura (*'ilāy al-filāha*)”¹⁰³.

Mientras que, en la *Ihāṭa*, de forma parecida dice de las *qurà*:

“En estas alquerías (*qurà*) hay grupos enormes de personas (*yūmalu l-ḍajmatu mina l-riyāl*) y sementales (*fuḥūl*) que aran (*ḥārīt*) con surcos (*āṭār*) la tierra, dedicados así a la agricultura (*'ilāy al-filāha*)”¹⁰⁴.

En relación al término que utiliza el autor para estos equinos, *fuḥūl* (pl. de *fahl*) en lugar de *juyūl* (pl. de *jayl*), que es como comúnmente se conoce al caballo, hay que señalar que Ibn al-Jaṭīb parece ser que lo elige con la idea de transmitirnos que los sementales, los mejores de la yeguada, los cuales normalmente son reservados para la procreación o para la guerra, se dedicaban en su época a la agricultura. Esta hipérbole la utiliza para otorgar aún más importancia a esta actividad, al mismo tiempo que enriquece el texto desde el punto de vista literario. Así pues, al respecto del caballo (*jayl*), el agrónomo sevillano Ibn al-ʿAwwām (s. XII-XIII) dice que, aunque se utiliza en ocasiones para algunas faenas (*ašgāl*), entre las que podrían incluirse también las agrícolas, lo más habitual es que se reserven para las expediciones militares, así como sus hembras para la cría, siendo lo más común que los asnos y los mulos sean los que se encarguen de las faenas del campo. Pero, cuando este geópono utiliza el término *fuḥūl*, como lo hace Ibn al-Jaṭīb en este párrafo, únicamente se refiere a los mejores ejemplares, es decir, a los caballos que solo se destinan a la procreación y la monta¹⁰⁵. Este término se ha traducido comúnmente por “vigoroso”, pero yo creo que el autor quiere expresar aquí algo más que la fuerza que tienen los caballos que aran la tierra de la Vega.

Posteriormente, Ibn Jaṭīb dice en la *Lamḥa*:

¹⁰³ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24. Véase, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. ʿInān, I, p. 126. Cfr. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, pp. 24-25.

¹⁰⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Ihāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. ʿInān, I, p. 126. Cfr. Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, pp. 24-25.

¹⁰⁵ Ibn al-ʿAwwām, *Kitāb al-Filāha*, II, pp. 460-519, especialmente, pp. 477, 485 y 486.

“En muchas de estas [fincas propiedad del sultán] hay fortificaciones (*huṣūl*), molinos (*arḥā*) y mezquitas (*masāyid*)”¹⁰⁶.

En la *Iḥāta* indica lo mismo para las alquerías, añadiendo además lo siguiente a la frase anterior:

“así como fuera de estas alquerías”¹⁰⁷.

En esta última obra también señala:

“Las propiedades del sultán (*mustajlaṣ*) son de las más favorecidas (*min fadla*) de las concesiones (*iqṭā*) [de la zona], y eran caras (*qaṣara*) y conocidas así por este motivo. Eran muy abundantes (*kaṭīr*)”¹⁰⁸.

Parece ser que el autor se refiere a las concesiones que el rey hace a los funcionarios del Estado para recompensar sus servicios. En este caso, las propiedades que les conceden forman parte del *mustajlaṣ*, aunque también sabemos que en otras ocasiones su origen era el patrimonio privado del sultán o el Tesoro Público. No sabemos tampoco el carácter de esta concesión, si era a perpetuidad o no. Y nos llama la atención los adjetivos que emplea para estas tierras que dispone para adjudicarlas: favorecidas, caras y abundantes.

Y dice al respecto en la *Iḥāta* y en la *Lamḥa*:

“Esta propiedad (*matā*) [del sultán] plana y ancha (*gabīl*), que es la quintaesencia de la agricultura (*lubāb al-filāḥa*) y lo mejor de estas excelentes aldeas (*‘ayn*¹⁰⁹ *haḍi-hi l-madarati l-tayyiba*), se entremezcla (*yatajallala*) con el resto de las alquerías (*sā’iru l-qurà*) y las tierras (*bilād*) que están en manos de los súbditos (*ra’iyya*) colindantes de estas lindes (*muṣāwira li-haḍi-hi l-ḥudūd*)”¹¹⁰.

Como lo haría Jacinto Bosch, también interpretamos el término *bilād* como ‘tierras’ o ‘terrenos’ y no como ‘pueblos’, como lo han

¹⁰⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 24. *Iḥāta*, I, pp. 232-233, en estas páginas se atribuye esto mismo a las alquerías (*qurà*) de la Vega instaladas en el curso del Genil.

¹⁰⁷ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, I, pp. 232-233.

¹⁰⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. ‘Inān, I, p. 125-126.

¹⁰⁹ Interpretamos *‘ayn* (lo mejor), en lugar de *gayr* (excepto), siguiendo a la *Lamḥa*, p. 24. Véase, Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. B. Derradji, I, p. 233; ed. ‘Inān, I, p. 126.

¹¹⁰ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāta*, ed. B. Derradji, I, pp. 232-233; ed. ‘Inān, I, p. 126; *Lamḥa*, pp. 24-25.

traducido algunos autores, por lo que no implicaría para este caso ninguna organización urbana junto a las alquerías grandes y medianas, sino fincas independientes, como venimos afirmando hasta ahora.

Y continúa diciendo en ambas obras:

“Colindantes a los límites (*muḡāwirati l-ḡudūd*) de lo mencionado, hay extensos (*‘arīḡa*) territorios (*bilād*) y pobladas (*āhila*) alquerías (*qurà*): en algunas de ellas se está muy a gusto (*inbasaṡa*) y ocupan un territorio muy extenso (*tammaddada*)¹¹¹. En ellas participan miles de personas (*iṡtaraka fī-hi l-ulūfi mina l-jalaq*) y son numerosas las formas en la que están dispuestas (*ta‘adadat min-hu al-aṡkāl*)¹¹².

Y solo en la *Iḡāṡa* dice:

“Nosotros registramos (*naḡnu nawqqi‘u*) el nombre de todas ellas sobre el terreno (*‘alà al-baq‘a*), sin que la mayoría de la gente las tuviera en consideración (*min gayri malāḡaṡa*)”¹¹³.

Con esta frase se aprecia cómo el mismo Ibn al-Jaṡīb es quien ha hecho el recorrido por todas las alquerías de la vega, anotando su nombre y alguna característica más, como se verá posteriormente. Asimismo, cómo le llamó la atención el hecho de que la gente del lugar no conociera todo su conjunto. Esto podría significar que los habitantes de las alquerías no salen de su entorno, por la autosuficiencia de las *qarya*-s de la que se hablaba anteriormente.

Y ahora una frase muy estudiada, que es:

“Y entre ellas las hay de un solo propietario (*inḡarada bi-mālik*) o de un par (*aṡnuyni*) a lo más (*fa-ṡā‘id^{an}*), aunque son pocos/raros (*qalīl*)”¹¹⁴.

Ello podría confirmar que la mayoría de las alquerías de la vega pertenecen a una sola persona, como casi todas las almunias, y que las

¹¹¹ Ibn al-Jaṡīb, *Iḡāṡa*, ed. B. Derradji, I, p. 233; ed. ‘Inān, I, p. 126; *Lamḡa*, pp. 24-25.

¹¹² Ídem.

¹¹³ Ibn al-Jaṡīb, *Iḡāṡa*, ed. B. Derradji, I, p. 233; ed. ‘Inān, I, p. 126.

¹¹⁴ Ibn al-Jaṡīb, *Iḡāṡa*, ed. B. Derradji, I, p. 233; ed. ‘Inān, I, p. 126. En la *Lamḡa*, pp. 24-25 se expresa así: “y entre ellas las hay de un solo propietario (*inḡarada bi-mālik*) o de dos a lo más (*fa-ṡā‘id^{an}*)”.

personas que viven en ella, en ocasiones miles, tienen una relación de dependencia que convendría analizar en profundidad¹¹⁵.

Y al final del párrafo y, metafóricamente, señala que las alquerías pequeñas rodean a las de mayor superficie, diciendo:

“Son [como] unas hijas [alrededor] de sus madres (*banātu li-hađi-hi al-ummahāt*)”¹¹⁶.

En *al-Mi'yār*, expresa esta misma idea, pero utilizando más palabras:

“Numerosas son las alquerías (*qurà*) y las huertas (*ŷannāt*). Están rodeadas (*jaffat*) [las alquerías mayores de las alquerías menores] como los hijos [rodean] a la madre (*jaffat bi-l-ummahāti min-hā al-banāt*)”¹¹⁷.

Quizá el autor se refiere aquí con el término *ŷannāt* a las tierras cultivadas que lindan con las alquerías de la vega, es decir a las tierras de los súbditos que citaba en la *Iḥāṭa* y en la *Lamḥa* y que se vio anteriormente.

Así pues, basándonos en estas descripciones de Ibn al-Jaṭīb, nos podemos imaginar la disposición de la vega granadina: alquerías enormes rodeadas de alquerías más pequeñas, todas ellas pertenecientes a la élite y la mayoría, de un solo propietario. Esta forma de urbanizarse, las propiedades más pequeñas rodeando a las grandes, se repite en las almunias de la zona periurbana de Granada, junto a la muralla, y también la vemos curiosamente en la almunia almeriense del s. XI, conocida por *al-Bustān al-Ṣumādiḥiyya*, según informa al-ʿUđrī, quien señala de ella que:

“La rodean otras muchas huertas parecidas que contienen recreaciones sin semejante”¹¹⁸.

¹¹⁵ Como se dijo anteriormente en nota, para este punto, consúltese, C. Trillo San José, “La Vega de Granada al final de la Edad Media (siglos XIV-XVI): almunias versus alquerías”, *passim*.

¹¹⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 233; ed. ʿInān, I, p. 126.

¹¹⁷ Ibn al-Jaṭīb, *Mi'yār*, p. 63; Cfr. con la trad. J. Bosch, p. 43.

¹¹⁸ Seco de Lucena Paredes, L., “Los palacios del taifa almeriense al-Muʿtaṣim”, *Cuadernos de la Alhambra*, 3 (1967), p. 20.

Ibn al-Jaṭīb recorre personalmente la Vega e indica según él mismo contabilizó lo siguiente:

“Los nombres de estas alquerías sobrepasan los trescientos, sin contar con las que lindan con las zonas urbanizadas (*ḥaḍāra*). Muchas de ellas son o bien alquerías del *iqḷīm* o bien alquerías adscritas a él (*istiḍāfatu-hu*), que hacen frontera con los castillos vecinos (*ḥudūd al-ḥuṣūni l- muḃāwira*)”¹¹⁹.

Tras esa información geográfico-administrativa, el autor ofrece una relación de 140 topónimos, entre los que se encuentran 123 identificados con el nombre de *qarya*, 2 *ḥawz* o alfoces (que son barriadas con varias alquerías adscritas a ellas: el Zaydín y Huétor Vega), 2 *ḥāra*-s o barrios (cerca de los Ogjares) y 13 *ḥuṣṣ*-s o huertos que, según C. Jiménez Mata, también hacen referencia a alquerías¹²⁰.

Así pues, empezando por el Alfoz del Zaydín (*Hawz al-Sā'idīn*), Ibn al-Jaṭīb enumera estos lugares por zonas, dando como resultado cuatro áreas perfectamente definidas. Al final de esta enumeración, el autor llega casi al mismo sitio, concretamente en La Zubia (*Qaryat al-Zāwiyya*). Como información añadida, en alguna de estas localizaciones cita algún personaje famoso que había nacido allí.

6 La zona occidental de la Vega

En esta relación, Ibn al-Jaṭīb deja aparte un conjunto de alquerías pertenecientes al *mustajlas*, en concreto trece, las cuales están situadas en la parte más occidental de la Vega, es decir, en el área comprendida entre Santa Fe, Soto de Roma, Huétor-Tájar y Escúzar. Seguramente, el hecho de que el avance cristiano se estuviera produciendo por esa zona les obligó a construir castillos en muchas de ellas. Ibn al-Jaṭīb literalmente dijo al respecto:

“En la Vega (*mary*) siguen el curso del río (*ḃariya al-nahr*) [Genil] alquerías (*qarya*) propiedad del sultán (*mustajlas al-sultān*), como¹²¹:

- La Alquería de los Cauces (*Qarya Wakar*), con un castillo robusto (*ḥiṣn jazīr*), huertos (*buṣṭān*) y alegres fuentes (*buṣr 'uyūn*)¹²².

¹¹⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, pp. 233-240; ed. 'Inān, I, pp. 126-132. Jiménez Mata, C., *La Granada islámica*, pp. 82-86, 200 y 201.

¹²⁰ Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 82-86

¹²¹ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 231-232; ed. 'Inān, I, p. 125.

- La Casa relacionada con (*al-Dār al-manṣūba ilà*) Jalaf¹²³.
- Fuente de las Torres (*'Ayn al-Abrāy*)¹²⁴.
- El huerto (*Huṣṣ*) relacionado con (*manṣūb ilà*) al-Ṣaḥḥāb¹²⁵.
- La Alquería *Rūma*, en la que hay un castillo (*ḥiṣn*) y un huerto (*bustān*)¹²⁶.
- La Casa relacionada con (*al-Dār al-manṣūba ilà*) 'Aṭṣī, con un castillo (*ḥiṣn*)¹²⁷.
- La Casa relacionada con (*al-Dār al-manṣūba ilà*) Ibn Yuza-y¹²⁸.
- El Huerto (*Huṣṣ*) relacionado con (*manṣūb ilà*) Abū 'Alī¹²⁹.
- La alquería *Tāyara*, de donde es Faḍl Ibn Maslama al-Ḥasanī y en donde hay un castillo (*ḥiṣn*) y a su alrededor un arrabal (*rabḍ*) con mucha gente¹³⁰.
- La alquería *Sinyāna*, en donde hay un castillo (*ḥiṣn*)¹³¹.
- La alquería *Aṣkur* [*Aṣkūḍar*]¹³².
- Las dos alquerías de *Bībaṣ* y *Wāṭ*. Cada una de ellas tiene un castillo (*ḥiṣn*). La alquería de *Wāṭ* es de 'Abd al-Mālik b. Ḥabīb¹³³.

¹²² Es Huécar, en Santafé. Consúltese Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 278-279.

¹²³ También conocida como *qaryat huṣṣ Jalīfa*, hoy desaparecida. Consúltese Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 210-211.

¹²⁴ No identificado, próximo a Huécar y Roma. Consúltese Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, p. 139.

¹²⁵ No identificado. Véase, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 251-252.

¹²⁶ Es el Soto de Roma, en Santafé. Llegó a ser una de las torre-fortalezas más significativas de las alquerías de la Vega, junto con Huécar, Alhendín, Padul, La Malá y Gabia, entre otras. Consúltese para ello, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, p. 251.

¹²⁷ Según Jiménez Mata, se debe ubicar cerca de la ciudad. Véase, *La Granada islámica*, p. 138.

¹²⁸ Como señala Jiménez Mata, tal vez tomó el nombre del famoso cadí granadino Ibn Yuzayy (m. 741/1340), destituido por Isma'īl II.

¹²⁹ Huerto que tomó el nombre de Benoalí y que fue arrasado en 1431. Véase, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, p. 124.

¹³⁰ Torre de Tájara, en Huétor Tájar. Consúltese, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 267-268.

¹³¹ Quizá entre Escúzar y Huétor Tájar, Para ello, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 261-262.

¹³² Escúzar. Véase, Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, p. 136.

Entre estas alquerías, las hay pequeñas y medianas, pero también están las alquerías que son tan grandes que Ibn al-Jaṭīb dice que son como ciudades, por lo que señalará en la *Iḥāṭa*: “Nosotros mencionamos (*ḍakarnā*) que muchas de estas alquerías eran ciudades (*amṣār*), en donde, en más de cincuenta, había mezquitas aljamas (*juṭba*) [donde se escucha el sermón (*juṭba*) del viernes]”¹³⁴.

En la *Lamḥa* las mezquitas aljamas son expresadas así:

“Cincuenta de ellas tienen erigidos almimbares de los viernes (*manābir al-ḡum ‘āt*), [es decir, mezquitas aljamas]”¹³⁵.

Como apreciamos, la mezquita, utilizando una sinécdoque, es llamada una vez como *juṭba* o sermón y otra vez como almimbar o púlpito, que es el lugar elevado donde el imán pronuncia su sermón. Ambos son elementos necesarios en las mezquitas aljamas. En el resto de las alquerías, hay mezquitas secundarias o no principales, donde los musulmanes acuden todos los días menos el viernes, día en el que deben trasladarse hasta la aljama más próxima, situada, en este caso, en una de las cincuenta alquerías que, según el autor, son tan grandes como ciudades.

Y, ofreciendo datos numéricos sobre la productividad de las alquerías, Ibn al-Jaṭīb dice en la *Iḥāṭa*:

“La totalidad de las referencias (*marāyī*) [de las alquerías] son certeras y elevadas [en número]. En una temporada (*azmina*) del año, en donde la mayoría son excelentes (*al-‘ālī*) terrenos anchos y planos (*gabīl*) de regadío (*siqī*), se obtiene aproximadamente 260.000. A esto se le añade lo producido por las fincas del sultán (*amlāk al-sultān*), así como las fundaciones pías de las mezquitas (*aḥbās al-masāyid*), que es de un modo excelente (*subilu l-jayr*). Y es más de lo que se había mencionado, ya que la suma total prevista (*al-ḡamī’ bi-iḥtiyāt*) es de 560.000. Y lo que se saca de provecho (*mustafād*) en cuanto a los distintos alimentos (*ta‘ām mujtalif*) [que se obtienen en estas tierras]

¹³³ *Waṭ* es Huétor Tájara, véase Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica*, pp. 280-281.

¹³⁴ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 240; ed. ‘Inān, I, p. 132.

¹³⁵ Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa*, p. 25. J. Bosch traduce ‘minarettes’, en lugar de ‘almimbares’. Véase, *Ben al-Jaṭīb y Granada*, p. 49.

destacan los granos (*ḥubūb*) por parte [de las tierras] del sultán (*li-l-ŷānibi l-sulṭānī*), que exceden de 300.000 *qadaḥ*”¹³⁶.

Salvo esta última cifra, las otras dos anteriores no ofrecen detalle de a qué se refiere la cantidad, aunque podríamos suponer que también se trata de *qadaḥ*. Esta medida de capacidad, aunque también puede ser de superficie, tiene un valor muy fluctuante según las épocas y también dependiendo de lo que se mida. Si nos guiamos por al-Saqaṭī (s. XIII), por seguir a algún autor cercano a la época nazarí, él indica en su obra de *ḥisba* que un *qadaḥ* de trigo o mijo llegaba a pesar hasta 34 arredes. Teniendo en cuenta que el arrede equivalía a unos 504 gramos, la cantidad que nos dice el autor equivaldría a 5 millones de kilos de grano, lo obtenido únicamente en las fincas pertenecientes al sultán¹³⁷.

Y, por último, solo nos queda apuntar que Ibn al-Jaṭīb, en la descripción que realiza de Granada y su Vega, se encuentra a veces desbordado por la belleza y la magnitud de lo que se encuentra, hasta tal punto que, en alguna ocasión tuvo dificultades para poder expresar por escrito lo que contemplaron sus propios ojos. Por eso llegó a decir de forma impersonal:

“Se ha anotado lo que se vio (*mā yuqīdu al-ṭarf*), pero es imposible describirlo (*wa-yu’ŷizu al-waṣf*)”¹³⁸.

Bibliografía

Fuentes histórico-geográficas

Al-Ḥimyarī, *Kitāb al-rawḍ al-mi’tār fī jabar al-aqtār*, ed. Iḥsān Abbās, Líbano, 1975.

Ibn ‘Āṣim, *Ŷannāt al-riḍā fī l-taslīm li-mā qaddara Allāh wa-qada*, ed. Salah Yarrar, ‘Amman: Dar al-Basir, 3 vols., 1989.

Ibn al-Jaṭīb, *Lamḥa al-badriyya fī ajbār al-dawla al-naṣriyya*, Beirut, 1980.

¹³⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 241; ed. ‘Inān, I, pp. 132-133.

¹³⁷ Maíllo Salgado, F., *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media: consideraciones históricas y filológicas*, Salamanca, 1998, p. 418.

¹³⁸ Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa*, ed. B. Derradji, I, p. 215; ed. ‘Inān, I, p. 116.

Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*. Estudio preliminar por E. Molina López; traducción e introducción de J. M. ^a Casciaro Ramírez. Granada: Universidad, 1998.

Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār*, ed. Muḥammad ‘Abd Allāh ‘Inān, El Cairo: Maktabat al-Janḡī, 1973-1977, 4 vols.

Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār*, ed. Bouziani Derradji, Dār al-Amal li-l-dirāsāt, Ministère de la Culture, Fonds National pour la Promotion et le Développement des Arts et des Lettres, Argelia, 2009. En línea:

<https://archive.org/details/Al-ihata>: vol. 1. [Última consulta 14 julio 2020].

<https://archive.org/details/Al-ihata.Part.2>: vol. 2. [Última consulta 14 julio 2020].

<https://ia800706.us.archive.org/34/items/Al-ihata.Part.3/kitab.pdf>: vol. 3. [Última consulta 14 julio 2020].

Ibn al-Jaṭīb, *Kitāb Mi’yār al-ijtiyār*, ed. Muhammad Kamal Chabana: Sunduq ihya’ al-turat al-islami, [Rabat]: Instituto Universitario de la Investigación Científica, [1977].

Ibn Ṣāḥib al-Salāt, *al-Mann bi-l-imāma*, estudio preliminar, trad. e índ. Ambrosio Huici Miranda, *Textos Medievales*, 24, Valencia: Anubar, 1969.

Ibn Zamrak, *Dīwān Ibn Zamrak al-Andalusī*, ed. Muhammad Tawfiq al-Nayfar, Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1997.

Al-Idrīsī, *Description de ‘Afrique et de l’Espagne*, tr., notas y glos. R. Dozy y M. J. de Goeje, Leyde-Bril, 1866. En línea:

<http://menadoc.bibliothek.uni-halle.de/ssg/content/titleinfo/805117> [Última consulta 14 julio 2020].

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut: Dar Sadir, 3 vols, 1968².

_, *Analectes sur l’histoire et la littérature des arabes d’Espagne*, ed. R. Dozy et alii, Leyde-Brill, 1855-1861, 5 vols. En línea, [vol. 1]:

<https://archive.org/stream/analectessurlhis11maqq#page/n100/mode/2up> [Última consulta 14 julio 2020].

_, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain: extracted from the Naḥḥu-t-tīb min ghosni-l-Andalusi-r-Rattib wa Tāriḥ Lisānu-d-Dīn Ibnī-l-khattīb*, trad. P. de Gayangos y Arce, London: Oriental Translation Fund, 1840-1843), 2 vols. En línea:

<http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=100020> [Última consulta 14 julio 2020].

Münzer, J., *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada*. Intr. M. Espinar Moreno, Granada, 2008.

Al-Muqaddasī, *Aḥsan al-taqāsim fī ma'rifat al-aqālim*, ed. De Goeje-Leiden; E. J. Brill, 1906.

Al-'Uḍrī, *Nuṣūṣ 'an al-Andalus min Kitāb Tarṣī' al-ajbār wa-tanwī' al-ātār, wa-l-bustān fī garā'ib al-buldān wa-l-masālik ilā yamī' al-mamālik*, ed. 'A. 'A. al-Ahwānī, Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1965.

Yāqūt al-Rūmī, *Mu'yām al-buldān*, Bayrut: Dar al-kutub al-'ilmiyya, 1990, 7 vols.

Fuentes botánicas y agrícolas

Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa*, ed. y trad., J.A. Banqueri, *Libro de agricultura*, 2 vols. Madrid, 1802 (ed. facs. con introd. y estudio de E. García Sánchez y J.E. Bermejo, Madrid, 1988).

Ibn Baṣṣāl, *Kitāb al-filāḥa*, ed. y tr., J. M^a Millás Vallicrosa y M. 'Aziman, *Libro de agricultura*, Tetuán, 1955 (ed. facs. con intr. y estudio de E. García Sánchez y J.E. Bermejo, Granada, 1995).

Ibn Luyūn, *Tratado de agricultura*, ed. y trad. por J. Eguaras, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975.

Fuentes jurídicas

Al-Marrākūshī, *Waṭā'iq al-murābiṭīn wa-l-muwahḥidīn*, ed. Huseyn Mu'nis, Rabat, 1997. (Seguramente se trata de los 'Formularios Notariales' de *al-Buntī*, titulados: *Waṭā'iq wa-l-masā'il al-maymū'a*).

Ibn al-‘Aṭṭār, *Formulario, Kitāb al-waṭā‘iq wa-l-siyillāt*, ed. P. Chalmeta y F. Corriente, *Formulario notarial hispano-árabe, por el alfaqú y notario cordobés Ibn al-‘Aṭṭār (s.X)*, Madrid, 1983.

-, *Formulario notarial y judicial andalusí*, intr., est. y trad. anotada: P. Chalmeta y M. Marugán, Madrid, 2000.

Ibn Muḡī, *al-Muḡni‘ fī‘ilm al-šurūṭ*, intr. y ed. crítica por F. J. Aguirre, Fuentes Árabe-Hispanas, 5, CSIC- ICMA, Madrid, 1994.

Ibn Rušd, *Kitāb al-Bayān wa-l-tahsīl wa-l-šarḥ wa-l-tawḡīḥ wa-l-ta‘līl fī masā‘il al-Muštajra‘ya*, ed. M. Ḥayyī y otros, 20 vols., 19 tomos, 2ª ed., Beirut, 1988-1991.

Sahnūn-Ibn al-Qāsim, *al-Mudawwana al-Kubrā*, 6 vols. (16 tomos), Beirut, s/d (Reimp. offset), El Cairo, 1323/1905.

Al-Wanšarīsī, *al-Mi‘yār al-muḡrib wa-l-‘yamī‘ al-mu‘rib ‘an fatāwā ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maḡrib*, ed. M. Ḥayyī, 13 vols., Rabat, 1981-1983.

Estudios

Akram Khan, M., *Islamic Economics and Finance: A Glossary*, Londres, 2003.

Bejarano-Robles, F. y Vallvé, J. Eds. *Repartimiento de Comares 1487-1496*, Universidad Barcelona, Barcelona, 1974.

Bosch Vilá, J., *Ben al-Jatib y Granada*, Asociación Cultural Hispano-Alemana, Madrid, 1980.

Bosch Vilá, J. y Hoenerbach, W., “Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347)”, *Andalucía Islámica. Textos y estudios*, II-III (1983), *Anejo de Cuadernos de Historia del Islam*, Granada, pp. 33-62.

Camarero Castellano, I., “Las labores vivificadoras como medio de adquisición de la tierra muerta”, *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y Estudios*, VII (2004), pp. 179-193.

_, y Cano Ávila, P., “El *ḥarīm* (servidumbre) en el mundo rural islámico”, *El Saber en al-Andalus*, V (2011), Universidad de Sevilla, pp. 93-111.

Cabanelas Rodríguez, D., *Los cármenes de Ainadamar en los poetas árabes, Estudios sobre la literatura y arte*, dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz, coord. N. Marín, A. Gallego Morell, A. Soria Ortega, Vol. I (1979), pp. 209-219.

Corriente, F., *Diccionario español-árabe*, Barcelona, 1980.

-, *Gramática árabe*, Barcelona: Herder, 1992.

Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1991 (rep. ed. 1881), 2 vols.

Encyclopaedia of Islam, 2ª. ed., 12 vols. con índices, Leiden: E. J. Brill, 1960-2005.

Encyclopédie de l'islam, Leiden, París: E. J. Brill ; G-P. Maisonneuve, 1960-2009, 13 vols.

Espinar Moreno, M., “De la mezquita de Maharoch al Monasterio de San Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la arqueología de Granada (1358-1505)”, *CEMYCYTH, XVIII-XIX* (1993-1994), pp. 73-97.

-, “Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI)”, *Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), Homenaje a Mª Jesús Rubiera Mata, pp. 347-371.

_, y Espinar Jiménez, J. M., *Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro*, Granada, 2016.

Fagnan, E., *Extraits inédits relatifs au Maghreb (géographie et histoire)*, Argel, 1924. En línea: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5806909m> [Última consulta 14 julio 2020].

García-Consuegra Flores, J. y Rodríguez Aguilera, Á., “Actividad arqueológica de urgencia en el Paseo del Violón s/n, Granada”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2005, Granada, pp. 1441-1450.

García Gómez, E., “Notas sobre la topografía cordobesa en ‘Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II’, por ‘Isà Rāzī”, *Al-Andalus*, 30-2 (1965), pp. 319-379.

García Sánchez, E., “Cultivos y espacios agrícolas irrigados en al-Andalus”, *II Coloquio Historia y Medio Físico, Agricultura y regadío en al-Andalus*, Almería, 1996, pp. 17-37.

_, “Utility and aesthetics in the gardens of al-Andalus: species with multiple uses”, *Health and healing from the medieval garden*, edited

by Peter Dendle, Alain Touwaide, Woodbridge, 2008, pp. 205-227. En línea:

<http://digital.csic.es/handle/10261/26252> [Última consulta 14 julio 2020].

-, “Las huertas del Generalife en época islámica”, *Las huertas del Generalife: paisajes agrícolas de al-Andalus... en busca de la autenticidad*, J. E. Hernández Bermejo y E. García Sánchez (coords.), Granada: Editorial Comares, 2015, pp. 55-86.

Higuera, Alicia de la, “La almunia de los Alijares según dos autores árabes: Ibn ‘Āṣim e Ibn Zamrak”, *Cuadernos de la Alhambra*, N° 35.

Jiménez Mata, M.^a C., *La Granada islámica. Contribución a su estudio geográfico-político-administrativo a través de la toponimia*, Universidad de Granada, 1990.

Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire arabe - français*, 2 vols., Paris, 1860.

Lafuente Alcántara, M., *Historia de Granada, comprendiendo la de sus cuatro provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga, desde remotos tiempos hasta nuestros días*. Tomo III. Granada: Imprenta y librería de Sanz, 1845.

Las huertas del Generalife: paisajes agrícolas de al-Andalus... en busca de la autenticidad, J. E. Hernández Bermejo y E. García Sánchez (coords.), Granada: Editorial Comares, 2015.

Levi della Vida, G., “Il regno di Granata nel 1465ñ1466 nei ricordi di un viaggiatore egiziano”, *Al-Andalus*, I (1933), pp. 307-344.

López López, M.: “Infraestructuras del agua: la acequia de Aynadamar”, *Revista del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Ph, 74 (2010), pp. 18-73.

López Cuevas, F., “La almunia cordobesa, entre las fuentes historiográficas y arqueológicas”, *Revista Onoba*, 1 (2013), pp. 243-260. En línea:

<http://rabida.uhu.es/dspace/handle/10272/6818> [Última consulta 14 julio 2020].

_, “Las almunias de *Madīnat Qurtuba*. Aproximación preliminar y nuevos enfoques”, *Anahgramas*, I (2014), pp. 161-2007. En línea:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?jsessionid=BA29204034DA0D62098E10FB184D5356.dialnet01?codigo=5711088> [Última consulta 14 julio 2020].

Maíllo Salgado, F., *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media: consideraciones históricas y filológicas*, Salamanca, 1998.

Molina López, E., “El *Mustajlas* andalusí (I) (s. VIII-XI)”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, N.º 13-14 (1999-2000), pp. 99-189. En línea:

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3047851> [Última consulta 14 julio 2020].

-, “Más sobre el *mustajlas* nazarí”, C. Castillo Castillo, I. Cortés Peña y J. P. Monferrer Sala (eds.). *Estudios árabes dedicados a D. Luis Seco de Lucena (en el XXV aniversario de su muerte)*, Granada, 1999, pp. 107-118.

-, y Jiménez Mata, M^a C., “La propiedad de la tierra en la vega de Granada a finales del siglo xv. El caso de Alitaje”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12 (2001), pp. 449-479. En línea: <http://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/view/ANQE0101110449A> [Última consulta 14 julio 2020].

Murillo Redondo, J. F., “La almunia de al-Rusafa en Córdoba”, *Madrider Mitteilungen*, 50 (2009), pp. 449-482.

Navarro Palazón, J. y Jiménez Castillo, P., “El castillejo de Monteaudo: Qaṣr Ibn Sa‘d”, *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*, Barcelona-Granada, 1995, pp. 63-104. En línea: <http://digital.csic.es/handle/10261/14131> [Última consulta 14 julio 2020].

Pezzi Martínez, E., *El Vocabulario de Pedro de Alcalá*, Granada: Cajal, 1989.

Roldán Castro, F., “La ciudad de Sevilla como escenario. Releyendo a Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 27 (2015), pp. 169-187.

Rubiera Mata, M^a J., *La arquitectura en la literatura árabe: datos para una estética del placer*, Madrid: Editorial Nacional, 1981.

-, “La función estética del agua en la civilización arábigo-islámica, en Agua y poblamiento musulmán”, *Agua y poblamiento musulmán*.

NUEVOS DATOS SOBRE LA ALMUNIA NAZARÍ: REVISIÓN DE LA DESCRIPCIÓN DE GRANADA 137
(Simposium de Benissa, abril 1987), Ed. M. de Epalza, Ayto. de Benissa, 1988, pp. 11-12.

Literatura hispanoárabe, Madrid: Mapfre, 1992.

Seco de Lucena Paredes, L., “Los palacios del taifa almeriense al-Mu‘tašim”, *Cuadernos de la Alhambra*, 3 (1967), pp. 15-26.

-, *Muḥammad IX, sultán de Granada*, prólogo D. Cabanelas Rodríguez, ed. Concepción Castillo Castillo, Granada: Patronato de la Alhambra, 1978.

Simonet F. J., *Descripción del Reino de Granada bajo la dominación de los naseritas sacada de los autores árabes, y seguida del texto inédito de Mohammed Ebn Aljathib*, Madrid: Imprenta Nacional, 1860.

Terés Sábada, E., *Materiales para el estudio de la toponimia hispanoárabe: nómima fluvial*, Madrid: Instituto de Filología. Departamento de Estudios Árabes, 1986.

Trillo San José, C., *Agua, tierra y hombres en al-Andalus: la dimensión agrícola del mundo nazarí*, Granada, 2004.

-, “Les *munya*-s et le patrimoine royal à l’époque nasride (XIII^e-XV^e siècles), *Annales islamologiques*, 48, 1 (2014), pp. 167-190.

_, “La Vega de Granada al final de la Edad Media (siglos XIV-XVI): almunias *versus* alquerías”, *Reti Medievali Rivista*, 18, 2 (2017), pp. 1-26. En línea: <http://www.rmojs.unina.it/index.php/rm/article/view/5248> [Última consulta 14 julio 2020].

Velázquez Basanta, F. N., “Dos nuevos monumentos de la Antigüedad en Granada: Un circo romano y una basílica visigoda”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos, Sección Árabe-Islam*, 56 (2007), pp. 273-278.

-, “El Alcázar del *Naḥd* y el Palacio de los Alijares”, *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos, Sección Árabe-Islam*, 60 (2011), pp. 309-325.

NUEVAS NOTICIAS ARQUEOLÓGICAS Y DOCUMENTALES EN GUADIX Y GRANADA*.

New archaeological and documentary evidence in Guadix and Granada.

Manuel ESPINAR MORENO**

RESUMEN: En este trabajo damos a conocer dos documentos de archivo interesantes para ver cómo era la vida en uno de los pueblos de la comarca de Guadix: Fonelas. Trata de la construcción de un horno de pan. Se especifican las condiciones que tienen que cumplir el albañil y los dueños del solar. Además, ofrecemos otro documento sobre el funcionamiento de otro horno en Guadix: el Horno Nuevo. En el apartado de arqueología damos a conocer un platillo, candiles y materiales aparecidos en el Hospital Real de Granada hace ya varios años.

PALABRAS CLAVE: Arqueología, urbanismo, edificación, construcción, cultura material. Sociedad. Economía.

ABSTRACT: In this work we release two interesting archiving documents to see what life was like in one of the towns of the region of Guadix: Fonelas. It's about building a bread oven. The conditions to be met by the mason and the owners of the plot are specified. In addition, we offer another document on the operation of another furnace in Guadix: the New Oven. In the section of archaeology we unveil a dish, candiles and materials that appeared in the Royal Hospital of Granada several years ago.

KEY WORDS: Key Word: Archaeology, urban planning, building, construction, material culture. Society. Economy.

* Fecha de recepción del artículo: 10-3-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-5-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval. Departamento de Historia Medieval y CCTTHH, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada, España. C. e. mepinar@ugr.es

INTRODUCCIÓN

Como va siendo habitual entre nuestros trabajos queremos dar a conocer dos aspectos que a simple vista parecen muy distintos pero que al contrario tienen muchos nexos entre ellos y son complementarios. En el número anterior ofrecimos unas notas sobre el edificio de San Juan de Dios, donde estuvo la rábita del Maharoc o del Quemado, y sobre el plano de la Mezquita Mayor de Granada, hallazgo importante en la historiografía granadina¹. Allí combinamos los textos y la Arqueología. Hoy volvemos a hacer lo mismo, pero con dos ciudades distintas: Guadix y Granada. En lo que respecta a Guadix y su tierra ofrecemos un documento sobre la construcción de un horno en el lugar de Fonelas y, añadimos, el arrendamiento de otros hornos en Guadix, uno de ellos denominado Horno Nuevo en la ciudad y el otro de Don Gaspar de Avalos. Con todo ello, aunque son documentos distintos, nos permiten conocer cómo se construían y funcionaban estos inmuebles tan necesarios para la alimentación pues en ellos se preparaba el pan y otros alimentos. Además, damos a conocer algunos materiales arqueológicos aparecidos en el lugar destinado a aparcamiento del Hospital Real, situado dentro del corazón del célebre cementerio musulmán de Sahl ben Malik, sobre el que hoy vemos este importante monumento, sede de la Universidad,

¹ Sobre materiales aparecidos en la necrópolis de Sahl Ben Malik y alrededores podemos citar: ESPINAR MORENO, M. y FERNÁNDEZ ORTEGA, A.: “Bab al-Hadid o Puerta del Hierro según un documento árabe de 1495. Noticias para su ubicación”, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 3, Granada, 1989, pp.183-197. Reproducido recientemente en <http://hdl.handle.net/10481/53478> ISSN: 0213- 7461, ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GOMEZ, J. J.: “Documentos para el estudio de los alfares y las producciones cerámicas de la Granada nazarí y morisca”. *Homenaje al Prof. J. Trenchs Odena*, Valencia, 1991. *Estudis Castellonencs*, 6, Valencia, pp. 467-483. Reproducido además en Digibug. ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GOMEZ, J. J.: “Granada romana y visigoda. Estado de la cuestión arqueológica y bibliográfica”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, XVII, Granada, 1993, pp. 13-42. Digibug 10481/62581. ESPINAR MORENO, M.: “De la Mezquita de Maharoch al monasterio de San Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la Arqueología de Granada (1358-1505)”, *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, XVIII-XIX, Granada, 1993-1994, pp. 67-91. ESPINAR MORENO, M.: “Bienes urbanos y tierras arrendadas en Guadix y su tierra en época de los Reyes Católicos (1503-1513)” en *RCEHGR*, 13-14, Granada, 1999-2000, pp.239-265.Clave A. ISSN: 0213- 7461, DL.: GR- 1663-1991ISSN: 1132-7553. DL.: GR/151-1973. ESPINAR MORENO, Manuel: “Noticias para la Arqueología e Historia de Granada: Plano de la Mezquita Mayor de Granada de 1507 en poder de Cisneros. News for Archaeology and History of Granada: Plan of the Major Mosque of Granada in 1507 owned by Cisneros”, *al-Qantara*, XL, 1, enero-junio 2019, pp. 253-261, ISSN 0211-3589.

y la famosa Plaza del Triunfo además de otros edificios importantes de la ciudad². Para ello pasamos a comentar por un lado los documentos sobre los hornos accitanos y el de cómo se construyó el de la localidad de Fonelas, Por otro lado, comentaremos los hallazgos arqueológicos sobre los que daremos unas notas con las que obtendremos nuevas noticias sobre este lugar de enterramiento de época musulmana.

1.- CONSTRUCCIÓN DEL HORNO DE FONELAS Y NOTICIAS SOBRE EL FUNCIONAMIENTO DEL HORNO NUEVO DE GUADIX Y EL DE DON GASPAR DE AVA- LOS

En cuanto al horno que se edificó en Fonelas³ a partir de Abril de 1544 nos encontramos una cantidad de noticias que hay que conocer para hacernos una idea de este tipo de construcciones. En primer lugar, vemos el contrato entre el albañil Miguel Hernández, vecino de la ciudad jiennense de Úbeda, y los regidores de Guadix Gómez de Harana y Lázaro de Santacruz, vecino de Guadix. La finalidad del contrato era construir un horno para que los vecinos de la localidad de Fonelas pudieran cocer su pan. Este hecho nos demuestra la importancia que tienen este tipo de inmuebles pues así son abundantes en cada uno de los barrios de la ciudad y en las poblaciones que se van estudiando en cada uno de los lugares de las ciudades y poblaciones de su entorno. Los hornos que conocemos pertenecían a la corona, a la iglesia y a los señores pero también se fueron levantando nuevos como es el caso que nos ocupa en la población de Fonelas. Por ello pasamos a estudiarlo detenidamente para ver cómo se edificaban y las medidas que tenían.

² Manuel Espinar Moreno sobre el cementerio de Sahl ben Malik se pueden ver entre otros los trabajos de ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J. J.: “Tipología de las tumbas musulmanas excavadas en el solar de la Calle Agua de Cartuja 8 (Granada)”, *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, 2, Cádiz, 2000, pp. 91-111. ESPINAR MORENO, Manuel: “Transformaciones urbanas en la necrópolis de Sahl ben Malik, siglos XVI-XVIII” Rev. EPCCM, 21, (2019), pp. 107-152, donde recogemos abundante bibliografía. ESPINAR MORENO, Manuel: “Hallazgos arqueológicos y documentales en Granada: la rábita del Maharoch y la Mezquita Mayor de Granada”, Rev. EPCCM, 21, (2019), pp. 175-188. www.epccm.es

³ Sobre esta localidad apenas tenemos trabajos, puede verse: VENTAJAS DOTE, Fernando: *Historia de Fonelas. De la Prehistoria al siglo XV*. Excma. Diputación de Granada, Granada, 1989, 27 págs.

Lo primero que se recoge en el contrato entre ambas partes es que el horno en su hueco tendrá 30 pies⁴ de largo por 14 pies de ancho, es decir, en largo alcanza una dimensión de 8,37 metros y en ancho 3,90 metros. La superficie que tendría este rectángulo en el interior alcanzaba 32,69 metros cuadrados. Nos encontraríamos que al menos la mitad de esta superficie la ocuparía el horno propiamente dicho con sus partes de cocción, capilla, leñera, lugar de la boca del horno, etc., y la otra mitad donde estarían los poyos donde preparaban el pan y dulces aprovechando las paredes laterales. No obstante, en el documento se dice que las medidas de la anchura podían modificarse siempre que lo permitiera la madera usada para cubrir aquella superficie. Dato interesante pues ya podemos ver como la anchura de una habitación estaba siempre en consonancia con las medidas de las vigas usadas para poder confeccionar el techo de estos inmuebles. Pero también dice que si la madera no puede tener aquella anchura esta se reduciría. Siempre las medidas estaban relacionadas con los árboles destinados a proporcionar vigas, ripias, tablas, etc.⁵.

Esta construcción tiene que tener estabilidad para evitar que se caiga o desestabilice, por ello tendrá que realizar cimientos que tengan suficiente capacidad para garantizar la estabilidad del edificio. Por ello se especifica que los cimientos se harán hasta llegar a suelo firme aunque sea necesario ahondar o profundizar más de una tapia o lo que fuere menester, dice el documento “conforme al suelo firme, e fuere menester, una tapia de hondo de la echar, e si más, mas, e si menos, menos, y

⁴ La equivalencia métrica del pie es de 0,279 metros aproximadamente. Cf. MORELL Y TERRY, Luis: *Equivalencias métricas de la provincia de Granada*. Granada, 1909, pág. 38. ESPINAR MORENO, M.: «Medidas de peso, capacidad y otras en las Alpujarras según los Libros de Habices», *Cuadernos Geográficos de la Universidad de Granada*, 11, Granada, 1983, págs. 309-318.

⁵ ESPINAR MORENO, Manuel y ESPINAR JIMÉNEZ, José Manuel: *Documentos para el estudio de materiales constructivos en el reino de Granada (Siglos XV-XVI)*, LibrosEPCCM, Granada, 2020, pág. 7 se dice que algunas habitaciones de las construidas en este periodo tenían en largo 3,77 o 4,06 metros. La tapia media normalmente 167,16 x 83,58 centímetros. ESPINAR MORENO, M. (2000): “Materiales constructivos del Reino de Granada en los siglos XV y XVI”, en *Gaceta de Antropología*, 16, Univ. De Granada, Granada, Editado en Internet. Texto 16-20, pp. 1-21. Clave: A ISSN: 0214-756. Digibug. Además para las tierras accitanas ESPINAR MORENO, M.: “Bienes urbanos y tierras arrendadas en Guadix y su tierra en época de los Reyes Católicos (1503-1513)” en *RCEHGR*, 13-14, Granada, 1999-2000, pp.239-265. Clave A. ISSN: 0213-7461, DL.: GR-1663-1991.

de anchor de la tapia de dos ladrillos”, este dato nos permite ver como la pared del horno tiene de ancho al menos entre 40 y 60 centímetros ya que el ladrillo usado sería de dimensiones de los más grandes para lograr que estas paredes tuvieran estabilidad y pudieran soportar un techo que a su vez se usaba como lugar donde tener leña y otras cosas relacionadas con el horno. Sobre el cimientó confeccionaría al menos una tapia de piedra de mampuesto, es decir una altura de 83, 58 o 84 centímetros y sobre esta tapia de piedra otras tres de hormigón, en total las paredes del horno tendrían la altura de entre 3, 25 y 3, 36 metros, ello nos indica como los hornos tienen una altura que permite que los humos puedan salir por alguna ventana colocada en la pared haciendo que sea un lugar respirable ya que el funcionamiento del horno hace que sean lugares calientes y por ello se necesitaba que tuvieran altura suficiente. En cuanto a la capilla, es decir lo que quedaba por encima y a los lados de la bóveda, sería de adobe logrando de esta forma que fuera más barato pues en realidad el horno siempre que se podía se construía de ladrillo para facilitar su permanencia evitando que se destruyera si este era de barro. Sin embargo, lo que iba alrededor se podía edificar con este material tan pobre y fácil de obtener.

Continúa el contrato diciendo que los regidores, dueños del horno, estarían obligados a entregar al albañil todos los materiales necesarios y el agua necesaria para la construcción además de las tierras o solar donde se levantaría aquella construcción. El albañil sólo estaría obligado a entregar el horno cuando estuviera acabado, techado y tejado. Nos dan por tanto la noticia que este edificio serie finalizado con un tejado, lo que lo hace más interesante entre aquellas construcciones dedicadas a la cocción del pan y elaboración de dulces y comidas. Nos dice el escribano “cubierto a dos aguas, con sus tijeras”, a lo que añade que el edificio tendría también su chimenea para la salida de los humos, lo cual demuestra cómo se tenía en cuenta el hecho de que el humo no molestara a los horneros ni a las personas que iban a cocer su pan a estos lugares. Además lo entregaría con su poyo solado, es decir, donde se preparaba el pan dándole la forma adecuada antes de cocerlo tendría suelo de ladrillo o de piedra de pizarra para facilitar la preparación⁶. Se

⁶ Era frecuente en los hornos preparar el pan y los dulces sobre estos poyos poniendo sobre ellos una tabla llamada de horno, o un trapo, normalmente de lana bien tejida llamada maseras por estar relacionada con el amasado y envoltura de la masa facilitando los efectos de la levadura. Por tener estos poyos se llaman hornos de poya y

dice que construiría el albañil lo que fuere menester para dejar el horno acabado y poder ponerlo en funcionamiento lo antes posible. Por su parte en el contrato se dice respecto al albañil “e se obliga de lo dar hecho, e acabado en todo el mes de mayo primero venidero deste dicho presente año por preçio de doze ducados y tres hanegas de trigo que le han de dar como fuere labrando, y acabado de hazer le ayan acabado de pagar”. Si no lo puede entregar tal como se especifica en el contrato los dueños del solar pueden hacerlo pidiendo daños y perjuicios al albañil pues se detalla en el contrato el tiempo y las condiciones de aquella construcción. Todos obligaron sus personas y bienes ante el escribano y justicias pues así quedaban obligados a cumplir con las condiciones especificadas por cada una de las partes, renunciaron a las leyes que les pudiesen favorecer y dieron poder a las justicias y jueces para que les obligasen a cumplir lo estipulado en aquel contrato que hacían libremente cada uno de los implicados. Actúan de testigos el escribano Juan Alonso y Pedro Hernández el Tami que firmo por el albañil Pedro Hernández pues dijo el albañil que no sabía escribir. También tenemos como testigos de aquellos hechos a Antón de Rienda, vecino de Guadix, y Miguel de Uceda, vecino de Fonelas, que dijo que conocía al albañil y que era el que realizaba aquel contrato para la construcción del horno. Todo paso ante el escribano accitano Pedro de Burgos.

En el siguiente documento del mismo escribano de fecha 16 de Febrero de 1555 nos encontramos un concierto entre varios horneros por el que Juan Abularab y Diego el Hiari tratan con Luis Hernández para que este lleve el llamado Horno Nuevo que pertenecía a la Iglesia mayor, partirían entre ellos en tercios lo que se ganara durante el tiempo de funcionamiento⁷. Por el documento vemos como en la ciudad de Guadix el hornero Luis Hernández, vecino de esta ciudad por una parte y Juan Abularab de la otra se conciertan sobre un horno. Así pues, Juan Abularab y Diego el Hiari tienen a renta un horno de la Iglesia Mayor conocidos como el Horno Nuevo. Por el concierto quedan con Luis Hernández en que se haga cargo del horno pariendo entre ellos las ganancias, así son especificadas las condiciones del acuerdo desde el día del concierto hasta finales de diciembre de aquel año “e de residir todo el

se paga por cocer un numero de panes que da origen al pago de la “poya” por usar estas partes del horno.

⁷ Archivo de Protocolos Notariales de Guadix.

dicho tiempo e de no hazer falta, y de todas las poyas e otros aprovechamientos que oviere en el dicho horno a de llevar la terçia parte y las otras dos terçias partes han de llevar los dichos Juan Abularab e Diego el Hiari”. Por otra parte, Luís Hernández se obliga a residir en el horno cada día para que este funcione. Si falta algún día los otros horneros pondrán un hombre que lo sustituya y se le cargarán los gastos que origine la falta de su trabajo pues el horno no puede dejar de funcionar. No tienen que demostrar nada pues solo con su palabra serán creídos por las justicias y Luis pagará todos los gastos originados por no cumplir con lo estipulado en el contrato. Los horneros Juan Abularab y su compañero se obligan a entregar a Luis Hernández toda la leña y las herramientas necesarias para el funcionamiento del horno, así pues, leña para calentarlos y cocer pan y otros alimentos, pala, hisopo, agua para limpieza, etc., así estará siempre ardiendo lo que suponía sacarle ganancias. Estos se comprometen además a que si falta leña algún día y no funcionara el horno pagarán a Luis Hernández dos reales pues era lo que se estimaba que ganaría trabajando en el dicho horno. Solo Luis Hernández pondrá su persona y la obligación de asistir y acudir al horno para que este funcione. Estará obligado Luis a acudir con las dos tercias parte de las poyas o ganancias de lo que se cuece en el horno como de otros aprovechamientos que en este lugar se realicen durante el tiempo que permanezca el acuerdo. Para guardar todo aquello dan poderes a las justicias y jueces obligando sus personas y bienes renunciando las leyes que les puedan beneficiar contra aquel acuerdo. Actuaron de testigos Juan Díaz de Quesada, que firmó a ruego de las partes, Lorenzo Cajari y Francisco el Rami, vecinos de la ciudad de Guadix.

Otro documento del Archivo de Protocolos de Guadix, escribanía de Eugenio de Santacruz, de 1555, nos informa sobre el arrendamiento de un horno que pertenecía Don Gaspar de Avalos y se le arrienda al Dayri. Dice el documento que pagará el arrendatario 2 libras de pan cocido, 1’5 celemines de ceniza de buena calidad, cocería sin cobrar nada todo el pan que necesitase en su casa Don Gaspar además de la de su madre Doña Isabel, pagará además por el arrendamiento dos ducados. Por este documento vemos cómo eran estos inmuebles muy rentables y cumplen una función importante en la economía de los barrios donde estaban ubicados.

2.- HALLAZGO DE CERÁMICA EN EL HOSPITAL REAL DE GRANADA: PLATILLO Y CANDIL.

Cuando estábamos redactando el trabajo sobre: “Materiales arqueológicos procedentes del “Cortijo de Las Zorreras” de Pinos Puente en el que publicamos una jarrita y otros materiales⁸ se nos facilitaron otros objetos arqueológicos aparecidos en la ciudad de Granada entre ellos un platillo y un candil que pasamos a estudiar y dar a conocer en estas noticias. Según la persona que nos los proporcionó para su posterior estudio habían aparecido en un movimiento de tierras efectuado en el Hospital Real de Granada, concretamente en donde hoy se encuentra el aparcamiento que tiene su entrada principal por la Calle Ancha de Capuchinos frente a las dependencias de los hermanos religiosos y entrada de la residencia de personas mayores. Dado que el movimiento de tierras se realizó en un amplio espacio pues se ve en algunos lugares de este una altura de unos dos metros que va disminuyendo a medida que subimos hacia el edificio principal. Todo el espacio ocupado por el Hospital Real fue cementerio musulmán, el conocido como Sahl ben Malik o Cementerio de Puerta Elvira. Por tanto, el platillo y el candil se enmarcarían en los objetos que normalmente acompañaban las tumbas de los creyentes si nos atenemos al rito y costumbres que los musulmanes guardaban con sus difuntos. Sin más noticias que aportar pasamos a dar unas noticias sobre estos materiales.

⁸ Juan ABELLÁN PÉREZ, Manuel ESPINAR MORENO y Jesús GÁMIZ JIMÉNEZ: “Materiales arqueológicos procedentes del “Cortijo de las Zorreras” (Granada)”, *Andalucía Islámica. Textos y Estudios*, II-III (1981-1982), Anejo de *Cuadernos de Historia del Islam*, Granada, 1983, pp. 237-246.



Figura 1. Vista del Hospital Real y la zona del aparcamiento y vista de los alrededores.

1.- El platillo.

Buscando entre nuestras notas y cuadernos tenemos que el platillo apareció igual que el candil en 1970, como hemos dicho, en un desmonte de tierras que se realizaron en el Hospital Real de Granada con motivo de la realización de obras donde hoy se encuentra el aparcamiento. No sabemos el lugar exacto o si ambas piezas corresponden al mismo lugar o aparecieron en lugares distintos del terreno que se estaba moviendo. Si sabemos que el informante, Don José Amezcua Pretel, entonces trabajador del bar del Hospital Real, donde entonces se impartían clases sobre todo al curso primero de aquella enseñanza universitaria. Nos relató años más tarde que se realizaron aquellas obras para acondicionar la parte lateral donde se iba adecuando aquel terreno para hacer obras bien de aparcamiento, así como de dependencias necesarias para servicio de los estudiantes y personal universitario. Sabemos por este informante que aparecieron otros materiales cerámicos de la etapa nazarí sobre todo de uso doméstico junto a restos de tumbas y por tanto numerosos huesos que entonces no se recogieron. De nuevo la Arqueología perdió la oportunidad de recoger materiales que complementarían otros más numerosos que se han producido en este lugar de la ciudad que denominamos necrópolis o cementerio de Sahl ben Malik. El, cómo interesado en materiales arqueológicos, recogió el candil y el platillo pues le llamaron la atención y sobre todo por la relación con las tumbas que allí se encontraban. La primera de las piezas que pasamos a describir a continuación queda presentada de la siguiente forma.

El platillo tiene las siguientes medidas. El grosor del borde es de 0,5 cms que va siendo más grueso a medida que bajamos del borde al centro de la pieza donde llega a alcanzar 1 cm., es decir en la parte superior es de 0,5, a mediados de 0,7 u 0,8 y en la parte llana el centímetro de grosor. En su abertura superior tiene 11 cms más el grosor del borde de 0,5 cms lo que supone la dimensión de 12 cms, la altura es de 4 cms de los que corresponden al platillo como tal 3 cms y a ello se añade el otro cm que tiene de grosor la base. En la parte más ancha alcanza 13 cms pues hace una figura casi rectilínea en los bordes de 1,8 cms de profundidad para más tarde curvarse hacia el fondo con otro cm. El borde presenta algunas roturas y ha perdido en parte el vedrío pues el que mantiene es de color grisáceo como lo conserva el interior de la pieza, este sobresale en algunas ocasiones sobre todo en la panza exterior del plato. La panza tiene una pequeña incisión a modo de corte en el labio del borde que al parecer se hizo cuando se confeccionó la pieza por el artesano. Esta superficie mantiene casi en su totalidad una incisión cóncava hacia la

mitad de la panza, desde donde arranca el labio que se une a la base. Este labio que se une a la base presenta pequeñas roturas. Las diferentes partes se van diferenciando unas de otras en la base mediante incisiones y salidas pequeñas, no es por tanto una pieza muy esmerada pues estaría destinada a poner alimento o agua. La parte del fondo exterior tiene unos círculos realizados con un punzón y mantiene restos de vedrío en el centro y en otro de los círculos que podemos decir que es el segundo de ellos. En el exterior la pieza no está vidriada. Por tanto, lo más destacado de la pieza aparece en el centro tanto interior como exterior. En las fotos que recogemos a continuación vemos algunos detalles que nos permiten hacernos una idea del estado de conservación. Recogemos el platillo visto desde la parte superior y por tanto se nos ofrece su interior, otras fotos nos permiten ver de frente el objeto y vemos la altura del mismo y por último una visión de la base donde se ve un círculo inscrito en un pequeño reborde. Véase figuras 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8.

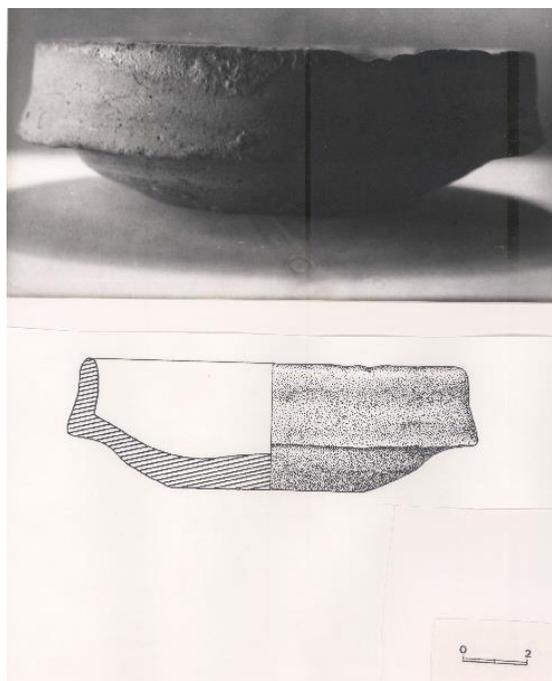
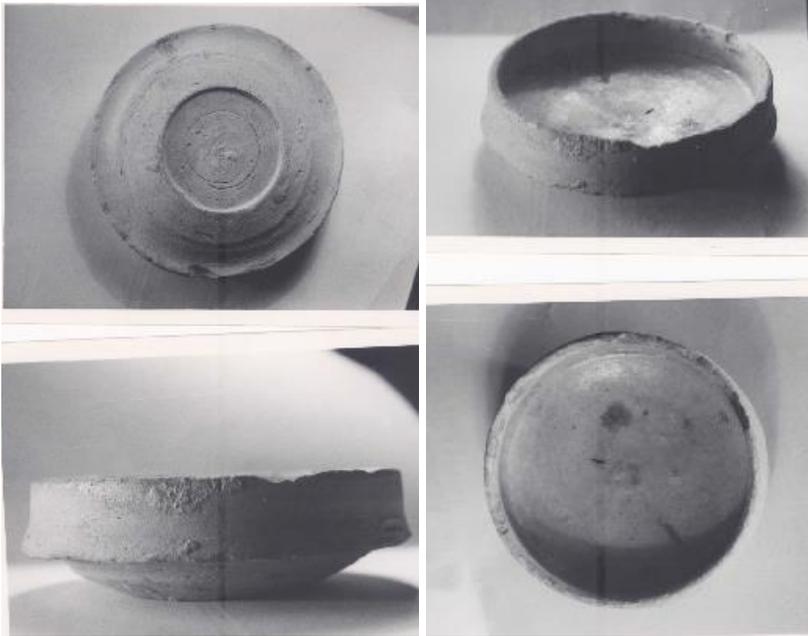


Figura 2. Platillo aparecido en el Hospital Real de Granada.



Figuras 3,4,5 y 6



Figura 7



Figura 8.

2.- El candil.

Candil de piquera de cerámica grisácea-amarillenta, mide desde el borde de la piquera hasta el asa 15 cms, de ellos corresponden a la piquera 7,5 cms, a la cazoleta 5,5 cms y al asa 2 cms. De la base al borde de la cazoleta hay 5.5 cms. En conjunto se trata de una pieza poco cuidada pues no presenta vedrío y su confección es en general muy tosca lo que nos lleva a pensar que se utilizaba en un lugar al aire libre sin tener un uso personal sino dedicado a encenderlo al lado de la sepultura donde se utilizaba. Una descripción somera nos permite ver como la piquera no tiene un acabado muy perfecto, sino que al unirse a la cazoleta presenta como un pequeño desnivel como si no encajara perfectamente o se hubiese unido forzando ambas partes del candil. La cazoleta está bien acabada y tiene un borde muy fino en la parte del gollete. En la parte de la cazoleta donde arranca el asa por la parte inferior tenemos un pequeño reborde para dar mayor consistencia al candil es decir desde el borde del gollete a este ensanchamiento que sirve de adorno hay 4 cms. El asa tiene desde su arranque inferior hasta unirse en la parte superior del gollete 5 cms. En general esta pieza como hemos dicho está

poco cuidada lo que indica que tanto en su confección como en su destino no se pretendía que fuera de lujo sino destinada al fin propio de un cementerio. La necrópolis de Sahl ben Malik ha sido estudiada hace poco por nosotros y a ella se han dedicado numerosos trabajos ya que es una de las zonas arqueológicas mejor trabajadas por los arqueólogos desde hace ya bastantes años. Para un conocimiento más detallado véanse los trabajos que citamos en este trabajo. Por ahora podemos decir que se vea la figura 8.



Figura 9.

Sobre cerámica de la etapa nazarí e incluso de la llamada mudéjar, poco estudiada hoy, se pueden tomar como paralelos la aparecida en la fortaleza o castillo de Albox (Almería)⁹. En cuanto al candil existe también abundante bibliografía de Rosselló Bordoy y Juan Zozaya. El plattillo del Hospital Real nos lleva a plantearnos la necesidad de estudiar estos materiales para ver su uso relacionado no solo con la cocina y la alimentación sino su uso en los cementerios para contener alimento para los pájaros o poner en ellos aceite para las lamparillas.

DOCUMENTOS

Documento I

1544, Abril 27. Guadix.

Contrato entre el albañil Miguel Hernández y los regidores accitanos Gomez de Harana y Lázaro de Santacruz, para construir un horno en el lugar de Fonelas.

Archivo de Protocolos Notariales de Guadix.

Protocolo de Pedro de Burgos, fols. 474 r-475 r.

Fol. 474 r.

En la muy noble e leal çibdad de Guadix, a veynte e siete días del mes de Abril de mill e quinientos e quarenta e quatro años, este dia Miguel Hernandez, alvañir, veçino de la çibdad de Ubeda, se obligo de hazer a los señores Gomez de Harana e Lazaro de Santacruz, regidores, vecinos de la dicha çibdad de Guadix, un horno de pan cozer en el lugar de las Fonelas, con las condiciones siguientes.

Fol. 474 v.

⁹ María del Mar MUÑOZ MARTÍN y Manuel DOMINGUEZ BEDMAR: “Cerámica hispano-musulmana del Cerro del Castillo (Albox, Almería)”, Roel. Cuadernos de civilización de la cuenca del Almanzora, 5, 1984, pp. 3-46 + 22 láminas. Recogen abundante bibliografía al respecto. En el tema de los platos, en el Cerro del Castillo encontramos dos tipos: las escudillas y los que se pueden considerar como fuentes. En nuestro caso es curioso que este tipo de platos pequeños aparezcan relacionados con el mundo de la muerte.

Con condiçion que hara el dicho horno de treinta pies de largo en hueco y catoze pies de ancho, e si la madera alcançare por mas, que lo hara, y si menos, menos.

Yten se obliga de hazer hondos los çimientos conforme al suelo firme, e fuere menester, una tapia de hondo de la echar, e si mas, mas, e si menos, menos, y de anchor de la tapia de dos ladrillos.

Y ençima del çimiento echado conforme al suelo a de llevar una tapia ençima de piedra de mampuesto, y tres tapias de tierra ençima de hormigón, y de hazer los adobes parala capilla del horno.

Yten que los dichos señores de la obra han de ser obligados a dar al dicho maestro allí los materiales todos, y mas las tierras, y el de poner el agua, y de dar el dicho maestro hecho, acabado, techado y texado el dicho horno con su chimenea, e su poyo solado, y cubierto a dos aguas con sus tijeras, y todo lo demás que fuere menester de hazer, e se obliga d elo dar hecho, e acabado en todo el mes de mayo primero venidero deste dicho presente año por preçio de doze ducados y tres hanegas de trigo que le han de dar como fuere labrando, y acabado de hazer le ayan acabado de pagar, so pena que si no lo diere acabado bien e perfetamente que lo haga hazer a costa del dicho Miguel Hernandez, e por lo que costare le puedan exsecutar con mas las costas, para lo qual ansi cumplir e pagar e aver por firme obligo su persona e todos sus bienes ávidos, e por aver, e renunçio todas e qualesquier leyes, fueros e derechos que en su favor sean o ser puedan, e dio poder a qualesquier justicias e juezes /fol. 475 r/ especialmente de la dicha çibdad de Guadix a cuyo fuero e juridiçion se sometio con su persona e todos sus bienes para cumplimiento e seguridad deste dicho contrato, e renunçio a su propio fuero e juridiçion, e la ley si convenerid digestie de juridiçione omium judicum, para que por todos los remedios e rigor del derecho lo constringan e apremien a lo todo ansi tener, e guardar, e cumplir, e pagar, e aver por firme bien ansi como si por sentencia difinitiva de juezs competente ansi fuese juzgada, e sentençiada, e la sentencia fuese firme, e pasada en cosa juzgada, a lo qual fueron presentes por testigos Juan Alonso, escrivano publico de la dicha çibdad, e Pedro Hernandez el Tami, que firmo a ruego del dicho Pedro Hernandez en el registro desta carta, porque dixo que no sabia escrevir, e Anton de Rienda, vecinos de la dicha çibdad, e Miguel de Uzeda, veçino de las Fonelas, que dixo conocer al dicho Miguel Hernandez, e ser el contenido en este dicho contrato.

Pedro de Burgos, escrivano (Rubrica).

Documento II

1555, Febrero 16. Guadix

Concierto entre varios horneros por el que Juan Abularab y Diego el Hiari tratan con Luis Hernandez que lleve el Horno Nuevo de la Iglesia Mayor patiendo en tercios lo que ganaren. Se especifican las condiciones del acuerdo

Archivo de Protocolos Notariales de Guadix.

Protocolo de Pedro de Burgos.

Fol. CCXXVII v.

Conçierto¹⁰.

En la muy noble, e leal çibdad de Guadix, a diez e seys días del mes de hebrero de mill e quinientos e çinquenta e cinco años, Luys Hernandez, hornero, veçino de la dicha çibdad, de la una parte, e Juan Abularab, veçino de la dicha çibdad, de la otra parte, se conçertaron en esta manera, quel dicho Luys Hernandes sea obligado e se obligo de hornear en el Horno Nuevo de la iglesia mayor desta dicha çibdad, que tiene a renta el dicho Juan Abularab e Diego el Hiari, d3esde oy hasta en fin del mes de Dizienbre primero venidero deste dicho presente año, e de residir todo el dicho tiempo e de no hazer falta, y de todas las poyas e otros aprovechamientos que oviere en el dicho horno a de llevar la perçia parte y las otras dos terçias partes han de llevar los dichos Juan Abularab e Diego el Hiari, y se obligo el dicho Luys /fol. CCXXVIII r / Hernandes de residir en el dicho horno y de no hazer falta, so pena que si algund dia faltare que a su costa puedan tomar otro hornero que cunpla por el, e por lo que costare le puedan exsecutar con mas las costas y sean creydos con solo su juramento lo que costere e pague sin otra provança ni averiguaçion alguna, y el dicho Juan Abularab se obligo de dalle leña y todo recabdo de ferramientas al dicho Luys Hernandes todo el dicho tiempo porque este siempre ardiendo, y que si algund dia holgare por falta de leña que le pagara dos reales cada dia de lo que podía ganar en el dicho horno, y el dicho Luys Hernandes no a de poner mas

¹⁰ Aparece escrito en el margen izquierdo.

de su persona, e se obliga de acudir a los suso dichos con las dos terçias partes de las poyas e otros aprovechamientos que oviere en el dicho horno todo el dicho tiempo, para lo qual ansi tener, e guardar, e cumplir, e pagar, e aver por firme obligaron sus pesonas e todos sus bienes cada una de las dichas partes por lo que le toca e pertenesçe, e renunciaron todas e qualesquier leyes, fueron e derechos que en su favor sean, o ser puedan, e dieron poder a qualesquier justiçias e juezes para que por todos los remedios e rigor del derecho los constringan e apremien a lo todo asi tener e guardar e cumplir e pagar e aver por firme bien asi como si por sentencia difinitiva de juez competente asi fuese juzgado e sentenciado e la sentencia fuese firme e pasada en cosa juzgada, a lo qual fueron presentes por testigos Juan Diaz de Quesada, que firmo a ruego de las partes en el registro desta carta, e Lorenço Çajari, e Françisco el Rami, vecinos de la dicha çibdad.

A modo de conclusión podemos decir que aportamos nuevas noticias sobre dos ciudades del reino de Granada: Granada y Guadix, además de Fonelas sobre la que apenas tenemos noticias. Los objetos arqueológicos y los documentos se complementan. Así la Historia se va construyendo y ensamblando. Esperamos seguir ofreciendo nuevos documentos y materiales que sirvan algún día a los estudiosos y curiosos de este tipo de trabajos.

ERMESSINDIS COMITISSA: AUTORIDAD, PODER Y REPRESENTACIÓN DE LA CONDESA DE BARCELONA (SS. X-XI)^{1*}

Miguel Ángel GARCÍA ALFONSO**

RESUMEN: Ermesenda de Carcasona (c. 975-1058), condesa consorte de Barcelona, Gerona y Osona-Manresa fue el ejemplo perfecto de mujer de la alta nobleza catalana dotada de poder y autoridad manifiesta a través de su intervención en la esfera pública y privada y de la capacidad de llevar a cabo todo tipo de labores de mecenazgo y donaciones piadosas. Su figura tiene cabida en los tensos y cambiantes siglos X y XI, momento en el que el Condado de Barcelona se establece como la cabeza del condominio que formaba parte de la antigua Marca Hispánica gracias al declive de los monarcas carolingios. El fortalecimiento y triunfo del casal de Barcelona no hubiera sido posible sin la intervención directa de la condesa.

PALABRAS CLAVE: Ermesenda de Carcasona, Condado de Barcelona, siglos X y XI, mecenazgo y donaciones piadosas, Marca Hispánica.

ABSTRACT: Ermesenda of Carcassonne (c. 975-1058), countess consort of Barcelona, Gerona and Osona-Manresa was the perfect example of a woman of the catalan high nobility endowed with power and manifest authority through her intervention in the public and private sphere; of its ability to carry out all kinds of patronage and pious donations. His figure has a place in the tense and changing X and XI centuries, at which time the County of Barcelona is established as the head of the condominium that was part of the old Hispanic Brand thanks to the decline of the carolingian monarchs. The strengthening and triumph of the Dinasty of Barcelona would not have been possible without the direct intervention of the countess.

* Fecha de recepción del artículo: 10-2-2019. Comunicación de evaluación al autor: 18-4-2019. Fecha de la publicación: 9-2019.

La idea de este título proviene de la lectura del siguiente documento recogido en la obra de Gil i Roman, X. (2004). *Ermesén, vida y obra de la condesa. Estudio histórico de la documentación, c. 977 -+ 1 de marzo de 1058*. UAB.: ACA, Cart. fº 323, nº 964: “*In Dei nomine. Ego Raimundus, gratia Dei comes et marchio, et uxor mea Ermessindis, comitissa [...]*”.

** Graduado en Historia por la Universidad de Murcia.

C.e.: miguelangel.garciaa@um.es

KEY WORDS: Ermesenda de Carcassonne, Barcelona County, 10th and 11th centuries, patronage and pious donations, Hispanic Brand.

INTRODUCCIÓN.

No se puede negar que durante estas últimas décadas del siglo XXI han proliferado artículos científicos sobre la mujer medieval y el poder. Pues como afirman Pelaz y Del Val:

“La repercusión que la reginalidad y el poder [...] están teniendo en la historiografía actual [...] (han llevado a numerosas) investigaciones desarrolladas tanto en EE. UU. como en Europa, (donde) se puede observar la carga simbólica y el patrocinio cultural femenino, así como la gestión de (las) tierras o la extensión de su autoridad”².

La condesa Ermesenda es la protagonista de este estudio, una mujer fuera de su tiempo, con marcado carácter, que supo llevar las riendas del condominio, no sin luchar. Aquí se halla uno de los motivos de la redacción de este artículo, dar a conocer con mayor amplitud la labor, autoridad y representación que tuvo esta condesa aquitana en los albores del medievo. Conocida lo es sin duda, sobre todo en el ámbito lingüístico catalán y traspasando las fronteras pirenaicas. Sin embargo, la labor realizada de recopilación y elaboración de un estado de la cuestión ponen de manifiesto su ausencia en estudios fuera del ámbito catalán, por ello resulta capital realizar un pequeño esbozo de lo que significó Ermesenda no solo para la consolidación y el triunfo del Casal de Barcelona, sino para el ámbito peninsular y europeo³.

² Pelaz Flores, D. y Del Val Valdivieso, M. (2015). La Historia de las Mujeres en el siglo XXI a través del estudio de la Reginalidad medieval. *Revista de Historiografía*, (22), pp. 101-102.

³ Hay que resaltar el interés que comenzó por la condesa desde la década de los años noventa, aunque los estudios fuera de ámbito lingüístico catalán y francés siguen siendo escasos, como ejemplo encontramos algunas menciones e incluso algún artículo dedicados por entero a la condesa de Barcelona. A Ermesenda la encontramos mencionada en la obra de: Corral, J. L. (2014). *La Corona de Aragón. Manipulación, mito e historia*. Doce Robles: Zaragoza, pp. 142 y 143. También encontramos capítulos de libro dedicados a la condesa: Humphrey, P. (1993). Ermessenda of Barcelona: the status of her authority. En *Women of Power: Queens, Regents and Potentates.*, edit. Theresa M. Vann. Academia Press: Cambridge, pp. 15-36.

Realizar este trabajo no ha sido tarea fácil, en absoluto, las líneas aquí expuestas son fruto de meses de trabajo, buscando el apoyo en toda la historiografía relevante hasta la actualidad. Es aquí donde se halla el segundo problema, la limitación lingüística, por tanto, ante cualquier fallo de traducción o interpretación de fuentes primarias o secundarias asumo la responsabilidad. Consciente de mis limitaciones, he intentado llevar a cabo lo mejor posible el estudio sobre la condesa, con pasión, esmero, comprensión, pero sobre todo tratando de ser imparcial y manteniéndome al margen de cualquier ideología o tendencia historiográfica.

El principal objetivo de este artículo no es otro que poner de manifiesto lo que significó la presencia y actuación de la condesa de Barcelona. Tras el “terrorífico” año mil, se percibe un mundo cambiante, violento, donde mantener intacta la autoridad y la unidad de un territorio tan heterogéneo como eran los condados catalanes resultaba una tarea agotadora⁴.

Los años que le tocaron vivir a la condesa fueron turbulentos, en ellos tenían cabida las ambiciones y los conflictos de intereses acuciados por el fin del modelo visigodo—político, social y económico— y el inicio del proceso de feudalización que afectará las relaciones interpersonales y de poder.

A través del análisis biográfico —este escueto, debido a la parquedad de las fuentes para conocer la esfera privada—; de su actuación política, valiéndose de su posición como mujer poderosa que era, condesa consorte (la esposa del conde), después viuda y regente —hasta en dos ocasiones—; pero sobre todo una madre y abuela afligida y quizás sobreprotectora que lo que quería era el triunfo de su dinastía. Sin embargo, cabe analizar lo que su figura representó para la sociedad medieval y su legado, este aún perceptible hoy día como se observará en algunos apartados de este trabajo.

Además del lento proceso recopilatorio de fuentes y obras dedicadas por entero o simplemente donde aparece mencionada la condesa, se han utilizado otros procedimientos de análisis —si bien no desconocidos, pero sí no muy recurridos—, esto es, el uso de toda disciplina dis-

⁴ Vid. Duby, G. (1967). *El Año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*. Gedisa.

ponible que sirva de herramienta para la elaboración del discurso histórico, como es el caso de la Sigilografía, que como ciencia auxiliar histórica, nos ofrece el estudio del sello como elemento validativo, corroborativo, pero sobre todo como elemento de representación simbólico e iconográfico—aunque este no sea el caso—⁵. Del mismo modo, se perfila interesante el empleo de otro tipo de fuentes que —aunque no sean históricas— nos muestran la pervivencia en la memoria colectiva de la condesa, caso de las fuentes literarias y audiovisuales. Por desgracia, en este caso, para la condesa no disponemos apenas de representaciones artísticas atribuibles a su imagen.

1. APUNTE BIOGRÁFICO SOBRE LA CONDESA.

Acercarse al estudio biográfico de la mujer poderosa en la Alta Edad Media no resulta sencillo, a esto hay que añadir que en el caso de la condesa de Barcelona como demuestra la tesis de Gil i Roman, no será hasta el siglo XVII cuando se recupere del olvido de las fuentes a Ermesenda de Carcasona. A partir de ese momento, comenzaron a surgir tímidamente estudios generales sobre los condados catalanes y algunas menciones especiales a la condesa⁶.

La primera obra de referencia para el estudio de la dama aquitana se realizó en el siglo XIX de manos de Próspero de Bofarull y Mascaró: *Los condes de Barcelona vindicados y cronología y genealogía de los reyes de España considerados como soberanos independientes de su marca*⁷.

⁵ En la redacción de este párrafo ha resultado de gran ayuda la consulta de los apartados: “¿qué es un sello?” y “las Funciones del sello” en: Carmona de los Santos, M. (1996). *Manual de Sigilografía*. Ministerio de Educación y Cultura (Archivo Histórico Nacional), pp. 15-17.

⁶ “Entre los siglos XII-XIV la historiografía catalana olvidó al personaje [...]. En el XV-XVI, la tónica no cambió [...]. Se le siguió ignorando en el siglo XVII [...]. Será la obra del padre Francesc Diago *Historia de los victoriosísimos antiguos condes de Barcelona [...]* la que despierte el interés por la figura de Ermesenda. Este fragmento al igual que la cita del texto procede de Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 17-20.

⁷ Bofarull y Mascaró, P. (1836). *Los Condes de Barcelona vindicados y genealogía de los Reyes de España considerados como soberanos independientes de su Marca. [Texto impreso]/ obra dedicada al Sr. D. Fernando IV de Barcelona y Aragón, VII de Castilla. Volumen I.*

Es a partir del siglo XX cuando los historiadores comienzan a interesarse por el papel político y la esfera privada de la condesa, a destacar la labor llevada a cabo por historiadores como Santiago Sobrequès i Vidal; Ramón d' Abadal; Antoni Pladevall i Font; Martin Aurell y el ya mencionado Xavier Gil i Roman. Además, hay que tener en cuenta que las investigaciones llevadas a cabo por estos historiadores están despertando el interés en multitud de artículos científicos relacionados con la Historia de las Mujeres en la Edad Media⁸.

Dejando de lado este necesario pero breve estado de la cuestión dedicado a la producción científica sobre la condesa cabe seguir este discurso —como bien indica el título de este apartado— con los orígenes y la familia de donde proviene Ermesenda.

En primer lugar, los historiadores emplean como fecha “consensuada” el año 975, aunque historiadores como Gil i Roman opinan que incluso la fecha se puede posponer hasta el año 977. Por comodidad y por la documentación escrita conservada del siglo X referente a los condados catalanes y pirenaicos tomaremos como referencia el año 975.

Ermesenda nació en el condado de Carcasona, perteneciente a la alta nobleza condal.

Por aquel entonces el condado de *Carcassona* —en denominación occitana— había adquirido apenas independencia de la dominación carolingia y después capeta, pues como afirma Débax: condados como Carcasona y Razes “son solo uno de los engranajes del vasto imperio carolingio”⁹.

Carcasona es un territorio antiguo, cuyos orígenes y límites territoriales podrían retrotraernos más allá del período merovingio, momento en el que los límites del territorio encajaban con el proceso de creación de diócesis, siendo Carcasona un *pagi* —como se observa, permanece la articulación del territorio romano— dentro del entramado obispal narbonense¹⁰. Durante los siglos X al XI al igual que otros territorios

⁸ Cabe mencionar aquí como ejemplo el interés y esfuerzo llevado a cabo por historiadoras como Teresa Vinyoles Vidal, con destacadas investigaciones relacionadas con la mujer medieval catalana en la Alta Edad Media.

⁹ Débax, H. (2010). Les comtés de Carcassonne et de Razès et leurs marges (IXe-XIIe siècle). *HAL Archives-ouvertes*, p. 2.

¹⁰ *Pagi*, proveniente de *Pagus* es un término latino empleado para desde período romano para una unidad territorial que permite la división del territorio, probablemente

occidentales comenzarán a reforzarse estos condados a través de la construcción de enclaves y castillos en las marcas fronterizas, una prueba del proceso de *incastellamento* y feudalización¹¹.

En este contexto geográfico y político nació la hija mayor del conde Roger I y Adelaida de Melgueil. En la documentación conservada consta que tuvo tres hermanos varones —Ramón, Bernat y Pere— e incluso puede que una hermana, de nombre Arsinda. A Ermesenda la localizamos en la documentación propiamente dicha exactamente el 8-IX-991, ese año contrajo nupcias con el conde de Barcelona Ramón Borell (c. 972-1017). Sin duda, un matrimonio de índole política, cuyo objetivo era el beneficio mutuo de la familia aristocrática occitana y la Casa Condal de Barcelona.

Los condes de Carcasona aseguraban así un vínculo con el condado catalán a cambio del fortalecimiento político y prestigio social que el enlace conllevaba. De esta forma como recoge Gil i Roman de Aurell: “(Ramón Borell) al casarse con una extranjera [...] abonó el terreno a futuras anexiones por un lado y permitió por otro, rechazar con más fuerza el dominio del rey de Francia”. Por tanto, todo era cuestión de buscar los aliados adecuados para contener a la futura monarquía feudal francesa¹².

El matrimonio supone a veces un límite para la autoridad y libertad de la mujer poderosa a lo largo de la Edad Media, sin embargo, en el caso de Ermesenda de Carcasona sucede todo lo contrario, pues sin ser conscientes de ello tanto su familia como el Conde Ramón Borell estaban dotando de gran *auctoritas* y *potestas* a Ermesenda. Por un lado, es

una ciudad y que sería la base para la posterior organización visigoda y castral. La idea de este párrafo proviene del artículo de: Débax, *ob., cit.*, p. 2.

¹¹ *Incastellamento* fue término empleado por primera vez por el historiador Pierre Toubert para tratar de explicar el proceso de reforzamiento y desarrollo de fortalezas, castros o recintos amurallados en algunas zonas mediterráneas a lo largo de los primeros siglos plenomedievales. Es un concepto problemático, ya que no podemos englobar en él a todos los territorios occidentales, pues es de sobra sabido que cada territorio a escala local (o no) presenta características autóctonas que puede que no encajen con este proceso o modelo propuesto.

¹² Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 32-37. Asimismo, para conocer más acerca de las cuestiones políticas y religiosas que conllevan el matrimonio en el seno de la Casa Condal es recomendable la lectura de: Aurell, M. (1998). *Les noces del comte. Matrimoni i poder a Catalunya (785-1213)*. Editorial Omega.

la trasmisora del linaje, como mujer y futura madre tendrá la responsabilidad de proteger, educar y buscar las mejores oportunidades para sus hijos¹³. En segundo lugar, con el esponsalicio, es decir, con la dote que se le concede con motivo del matrimonio, se convierte en condesa consorte de Barcelona y recibe a cambio el dominio sobre los condados de Osona-Manresa, Girona y el Obispado del Vic, a todo ello hay que sumar los derechos señoriales y jurisdiccionales sobre tierras dispersas por estos y otros condados: desde propiedades alodiales a castillos. Se deduce que el poder de la condesa emana desde el momento en que se hace oficial su matrimonio, éste refrendado por su próxima descendencia¹⁴.

Del matrimonio se cree gracias a la escasa documentación conservada que Ermesenda pudo haber tenido varios hijos varones (de los que solo sobrevivió Berenguer Ramón I) y con seguridad una hija¹⁵:

- Algún/nos Hijo/s no natos.
- Estefanía Ramón: por cuestiones políticas contrajo dos veces matrimonio, con el normando Roger de Tosny y con García de Nájera.
- Berenguer Ramón I (c. 1004-1035): el primogénito, que cogería el gobierno (desde el año 1017) junto con su madre el condado, sintiendo este minar su autoridad se enfrentaría a su madre como veremos¹⁶. Berenguer contrajo nupcias con Sancha de Castilla (†1027) y posteriormente con Guisla de Lluçà (1027-1035).

Por otro lado, en contraposición con la escasa documentación hallada sobre el ámbito privado y algunos sucesos que atañen a su descendencia, los últimos años de vida de la condesa son bien conocidos

¹³ En este párrafo, ante la mención de la educación de los hijos de la nobleza acude a mis pensamientos Dhuoda, a la que dedicaré algún párrafo avanzado ya este artículo. Dhuoda fue una condesa nacida en el seno del Imperio Carolingio (s. IX), conocida por elaborar una especie de manual para acabar de perfeccionar la educación de su hijo Guillermo, es el llamado *Liber Manualis*.

¹⁴ Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 39-48.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 48-50.

¹⁶ De gran ayuda para la elaboración de este esbozo genealógico la consulta del artículo de: Vianna, L. J. (2010). Romancear o pasado para glorificar una dinastía: a versao catalã das gestas dos condes de Barcelona e reis de Aragão. *Opsis*, 2, (10), p. 87.

puesto que aparecen documentados debido a su ajetreada vida política y los enfrentamientos acontecidos con su hijo Berenguer Ramón I y su

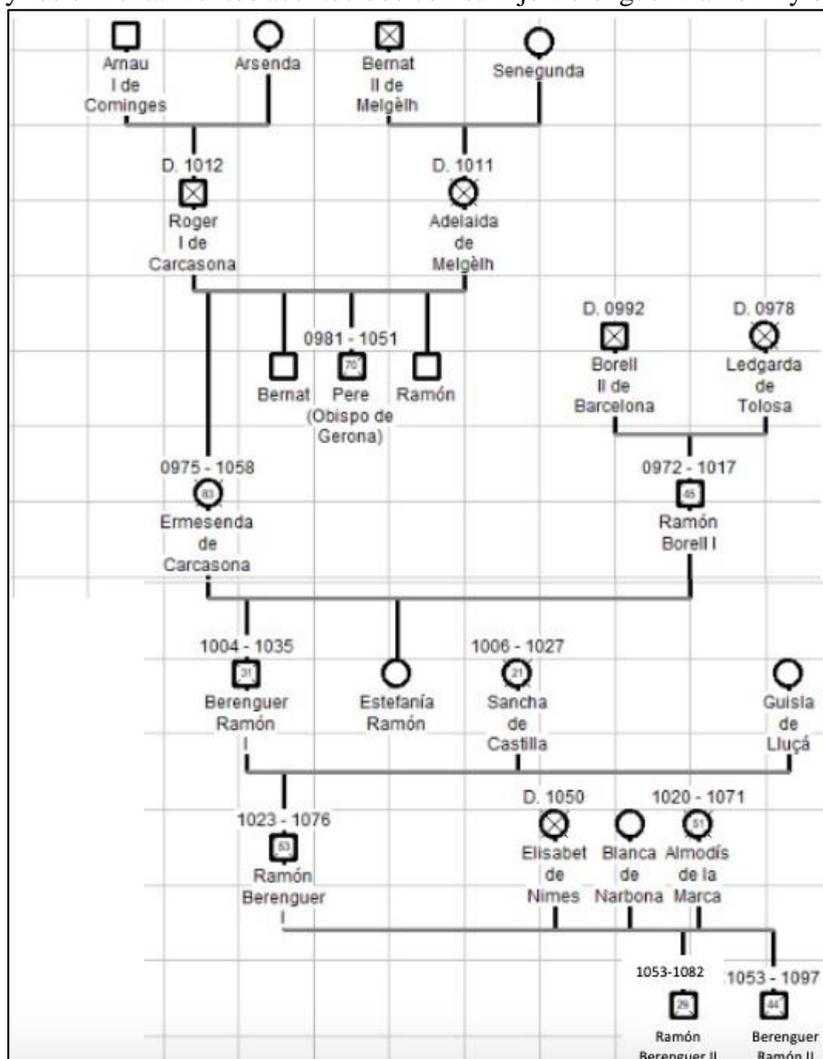


Figura 1. Árbol genealógico de los ascendientes y descendientes de Ermesenda de Carcasona. Fuente: elaboración propia¹⁷.

¹⁷ Este árbol genealógico es de elaboración propia y se ha realizado mediante la herramienta Genopro. Cabe decir que algunas fechas no han sido incluidas debido a que no son certeras o son suposiciones, en referencia al nacimiento de algunos de los nombrados. La abreviatura "D." se refiere a la fecha de defunción del individuo y el número

nieto Ramón Berenguer I por cuestiones familiares y tensiones vinculadas al gobierno del condominio. Ermesenda se presenta como una mujer de gran salud, pues para los tiempos medievales, una mujer octogenaria no era lo común. Alejada del centro de poder, la condesa muere en San Quirze de Besora el 1-II-1058.

Como se ha expuesto en la figura número uno, a modo ilustrativo han sido representados los principales vínculos entre las casas condales extrapirenaicas, la propia Casa Condal y el Condado de Castilla. La realización de un esbozo genealógico como este resulta muy compleja por lo que, algunos de los miembros han sido obviados al mantener vínculos con otras casas condales, todo ello con el único propósito de no complicar y simplificar aún más la visualización de los vínculos familiares más relevantes.

De esta forma, podemos retroceder hasta principios del siglo X y a los últimos años del siglo XI, así pues, el árbol genealógico se corta en el gobierno de los condes gemelos, fruto del enlace de Ramón Berenguer I y Almodís de la Marca: Ramón Berenguer II Cabeza de Estopa (†1082) y Berenguer Ramón II el Fraticida (†1097). Además, en cuanto a los ascendientes, se le ha dado mayor relevancia a los de la condesa Ermesenda, ya que son menos conocidos que los de la Casa de Barcelona y la condesa es la protagonista de este artículo.

2. LA MUJER NOBLE CATALANA EN LA ALTA EDAD MEDIA.

El papel de la condesa Ermesenda es otra prueba más de que la mujer de la nobleza entre la mitad de los siglos IX al XI tenía poder, su presencia en la documentación es palpable de una forma u otra, ya sea con “el rol de madre, el papel que juega en su dote, (fueran) reinas (o)

contenido dentro de las figuras geométricas es una estimación de los años que vivió cada miembro del árbol genealógico en base a las fechas propuestas de nacimiento y defunción. En este gráfico quedan reflejados miembros del Condado de Carcasona, del Condado de Castilla y la Casa Condal de Barcelona. Asimismo, para realizarlo me he basado en la información que aporta la obra ya mencionada de Gil i Roman y el artículo de Aurell, M. (1991). Jalons pour une enquête sur les stratégies matrimoniales des comtes catalans (IXe-XIe s.). *Symposium internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII- XI)*, pp. 300-303.

condesas [...]. No podemos olvidar a esas mujeres que fueron protagonistas en la Historia”¹⁸. La condesa aquitana era diferente al resto de damas nobles, pero no fue la única que gozó de cierta libertad para ejercer su poder. Del mismo modo, contamos con la presencia de damas que, aunque no tengan una trayectoria política tan intensa como Ermesenda, hay que reconocer su labor e intelectualidad y que por supuesto tuvieron cabida en una sociedad tan violenta como lo era la medieval.

Desde el siglo IX encontramos a damas, como Dhuoda condesa de Barcelona y Septimania (c. 803), casada con Bernardo de Gelona —un primo del emperador Carlomagno— no llevó una vida tan activa como Ermesenda, sin embargo, consta que acompañase en más de una ocasión al esposo a territorios condales —que en estos momentos dependían directamente de la dinastía carolingia—, quería conocer ese territorio por algún motivo, pues como afirma Ruiz-Domènec: tendría “la necesidad de escribir sobre su tiempo y su mundo”¹⁹.

Entre los años 841-843 escribió una obra que nos ha llegado intacta hasta la actualidad, su *Liber Manualis*, dedicado a su segundo hijo Guillermo. Esta obra trataba temáticas de diversa índole, sobre todo aquellos aspectos que versaban sobre la moral, la espiritualidad, pero también la política, como el devenir político del Imperio Carolingio. Asimismo, este libro o manual “es resultado de un momento crítico de las vivencias personales (de Dhuoda)” y del entorno en el que le tocó vivir²⁰.

Los estudiosos y literatos expertos en el período carolingio pensaban en un principio que era una obra que perfectamente encajaba en el esquema de los *Speculum principis*, afirmación totalmente errónea. La complejidad que encierra este manual aparentemente simple y arcaica es inmensa, no hay duda de que lo que quería Dhuoda era ser recordada, permanecer en el recuerdo de su hijo Guillermo y seguir educándolo aunque ella no estuviese presente, en este aspecto Dhuoda logra que su

¹⁸ Vinyoles, T. (2003). Las mujeres del año mil. *Aragón en la Edad Media*, (17), p. 5.

¹⁹ Ruiz-Domènec, J. E. (1999). Duoda y el nacimiento de Europa. En *El despertar de las mujeres. La mirada femenina de la Edad Media*. Península, pp. 29-30. Asimismo, hay que destacar el siguiente estudio general que permite hacer una comparativa sobre el poder ejercicio por la mujer poderosa en la Península durante la Alta y Plena Edad Media: Fuente, M. J. (2003). ¿Reina la reina? Mujeres en la cúspide del poder en los reinos hispánicos de la Edad Media (siglos VI-XIII). *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, (16), pp. 53-71.

²⁰ *Ibíd.*, p. 35.

memoria permanezca viva después de tantos siglos, al fin y al cabo es un libro en el que se demuestra que es una madre que no deja de preocuparse como cualquier otra por el futuro de su hijo. Esta es el arma de Dhuoda, la pluma, la de Ermesenda: la palabra, sus actos. Siguiendo en esta misma tesitura, en palabras de Ruiz-Domènec: “Europa ha sido una civilización basada en la lectura, un gesto femenino”²¹.

Dhuoda es una dama que ha dejado su huella en la Historia, pero ¿qué podemos sacar en común con Ermesenda de Carcasona? Ante todo, su posición social y su viudez, la primera enviuda por la traición del marido a uno de los herederos de Carlomagno, siendo decapitado, junto a su hijo primogénito, un dolor que le acompañaría toda su vida, siendo su consuelo el cuidado y educación de su hijo segundogénito Guillermo. Por otro lado, en el caso de la condesa Ermesenda, el conde de Barcelona muere de las heridas de guerra tras una incursión fallida en la frontera. Ambas mujeres en un momento clave de su vida serán apartadas del centro de poder. Dhuoda desde su exilio y soledad escribirá su *Liber Manualis*. Ermesenda no dejará de luchar hasta el mismo año de su muerte, por sus derechos, nunca renunciará a su poder, a lo que le fue concedido por esponsalicio. A pesar de estas diferencias algo las une: su fidelidad al esposo²².

Con este ejemplo se ha visto como la presencia femenina es clave en el desarrollo de la Historia. En una sociedad masculina, aunque parezca que no, las mujeres tienen cabida en ella y son una parte esencial, más allá del vínculo matrimonial y su función de perpetuadora del linaje. En palabras de Vinyoles: “[...] Se hace difícil oír las voces de las mujeres del pasado [...], (pero) nos daremos cuenta de que ellas [...] tienen acento y voz propia. Asombra la cantidad de mujeres que encontramos actuando, tanto solas como al lado del marido, los padres o los hijos”²³.

El varón no puede dejar de contar con el apoyo de su mujer, es la encargada de cuidar de los hijos, pero también de administrar el hogar, es decir, incluso las mujeres en las más altas cotas de poder son capaces de organizar su entorno y su hogar en ausencia del marido porque ha

²¹ *Ibid.*, pp. 36-37.

²² Martin de Blassi, F. (2011). El testimonio del *Liber Manualis Dhuodane*: educación y virtud doméstica en el alto medioevo. *Revista Signum*, 12, (2), p. 47.

²³ Vinyoles, T. (2003). Las mujeres del año mil..., p. 6.

marchado a guerrear o ha muerto. Como afirma Vinyoles: “El mundo de los castillos parece un mundo masculino”, pero en ese mundo masculino las mujeres pueden tener propiedades, ostentar el título de señoras al igual que el varón. En los condados catalanes la figura del *castlans* —que tiene sus similitudes con el *castellano*, aquellos que poseían un castillo— también tiene su vertiente femenina: la *castlana*²⁴.

Esto viene a reforzar la hipótesis que defienden historiadoras como Vinyoles, de que la mujer puede —y de hecho lo hacía— hacerse cargo de un dominio señorial, a lo que había que sumar los derechos jurisdiccionales, en calidad de señora (*domina*). Estas situaciones se pueden rastrear incluso dentro de la documentación de la Casa Condal, tomando como ejemplo el que recoge Vinyoles, son capaces de recibir juramentos de fidelidad, como sucede con la condesa Almodís de la Marca (c. 1020-1071), esposa de Ramón Berenguer I:

*“Iuro ego Guisla, filia qui Sancina, feminae, quia de ista ora in antea fidelis ero ad Almodis comitissa [...] Et ego Guisla iam dicta potestativa farei, per quantas vices michi mandaverit Almodis [...] sine engan de predicta Almodis comitissa”*²⁵

En relación con la mención del término *feminae* en el párrafo anterior, resulta llamativa la cantidad de menciones que hay en las fuentes de este período —desde el siglo X hasta el siglo XII— a mujeres ricas, que disfrutaban de gran libertad para administrar su patrimonio, la mayor parte de ellas claro está, eran viudas. Del mismo modo en el que pueden administrar, heredan, este tipo de situaciones sobre todo se acrecentarán en el siglo XII en territorio pirenaico, donde la mujer podrá “alienar o disponer *mortis causa* de la dote marital o esponsalicio, (convirtiéndola) en *domina et potens*”²⁶.

²⁴ Vinyoles, T. (2012). La presencia Femenina en los castillos a la luz de la documentación catalana medieval. *Meridies*, (10), pp. 176-177.

²⁵ *Ibid.*, p. 177.

²⁶ Cuadrada, C. (2015). De las Feminae a las Fembres: la misoginia medieval en Cataluña y Provenza. *Medievalismo*, (25), p. 113-115. Asimismo, ha resultado esclarecedora la consulta del artículo referente a la institución del *hereu* de: To Figueras, Ll. (1993). Señorío y familia: los orígenes del “hereu” catalán (siglos X-XII). *Studia Historica-Historia Medieval*, 11, pp. 57-79.

El mejor ejemplo es Ermesenda, que a la muerte del conde Ramón Borell mantiene su poder y *auctoritas* sobre el condado, pero de forma limitada debido a la fórmula del cogobierno junto con el hijo y el nieto.

Por último, pero no menos importante hay que retrotraerse a la frontera con al-Ándalus, pues en ella encontraremos las claves del enriquecimiento económico de los condados y del fortalecimiento de la nobleza que vive a costa de las incursiones en territorio fronterizo. La figura del repoblador, en estas “tierras de nadie” es vital para mantener el control sobre el territorio ganado a al-Ándalus, por ello y con motivo de este artículo hay que hablar del papel de la mujer en la repoblación, tanto de la mujer noble y la campesina. A lo largo del siglo XI estas situaciones se repetirán en zonas limítrofes con los reinos de taifas. Mujeres con gran poder, como la condesa Ermesenda favorecerán el asentamiento de familias en la frontera gracias a la concesión de cartas de poblamiento:

“Yo Ermesenda, por la gracia de Dios condesa, con mi hijo Berenguer, marqués y conde y su esposa Sancha, condesa os damos a vosotros Guinegilda, mujer, a tus hijos [...] nuestra tierra yerma situada en la marca del condado de Osona con su cerro y el castillo que hay allí [...] el cual vosotros contra ataques de paganos habéis alzado antes que ningún otro poblador [...].”²⁷

3. CONFLICTOS, TENSIONES, Y REBELIONES CONTRA EL PODER CONDAL.

La formación de los condados catalanes es bastante peculiar si atendemos al desarrollo del proceso reconquistador llevado a cabo por el resto de los territorios cristianos. Hay que recordar que su afán expansivo parte desde el momento en el que obtienen independencia del poder carolingio, pasando de ser territorios fronterizos o marcas a territorios o

²⁷ Vinyoles Vidal, T. (2003). Las mujeres del año mil..., p. 20. Este fragmento en cuestión lo recoge a su vez la autora del libro de: Font i Rius, M. (1983). *Cartas de población y franquicia de Cataluña*. CSIC, pp. 31-32. Así como también he consultado el artículo: Font i Rius, M. (1980). Nuevos documentos catalanes de población y franquicia. *Anuario de historia del derecho español*, (50), pp. 155-176.

condados con entidad propia que encajarán perfectamente en el proceso de feudalización que acabará por implantarse como modelo político, social y económico a lo largo del siglo XI²⁸.

El poder de los primeros condes catalanes sin duda era bastante limitado y, por tanto, mantendrán una política inicial de “neutralidad” con al-Ándalus, sin embargo, esta situación era temporal, pues la clave del enriquecimiento de los condados estará en la guerra de frontera, en la expansión en tierras de nadie o *terra de ningú*, situación motivada principalmente por la aristocracia vizcondal que ansiaba controlar amplios territorios, incluso si estaban despoblados²⁹.

Como afirma Ladero Quesada: “Hasta bien entrado el siglo XI no comenzó el desarrollo de una política de protección y cobro de tributos”³⁰. Es decir, en el tiempo de la condesa Ermesenda, comenzarán a cobrarse parias a los territorios andalusíes tan debilitados que no pueden ofrecer resistencia, solo ponerse bajo el amparo de los condes a cambio de retribuciones anuales que van a permitir el enriquecimiento de la Casa Condal, ésta continuará expandiéndose territorialmente por un motivo u otro, destaquemos por ejemplo la compra de condados pirenaicos que llevarán a cabo por ejemplo Ramón Berenguer I y su esposa la condesa Almodís de la Marca³¹.

Está claro que con la “unificación territorial” o cohesión de los principales condados bajo el dominio del casal de Barcelona comenzaron a surgir pronto las tensiones con la aristocracia, parte de ésta mantenía estrechos vínculos con la familia condal, ya fuese porque pertenecían a la familia o porque eran nobles ansiosos de obtener mayor poder y riqueza a costa de defender y poblar las tierras de nadie, a la par que realizar incursiones en la frontera con al-Ándalus. Se trataba de una sociedad como ya se ha mencionado, violenta, que se moldea según los

²⁸ Ladero Quesada, M. A. (2004). *La formación medieval de España*, p. 113. También he de mencionar el artículo de: Sobreques i Callico, J. (1975). Cataluña entre los años 975 y 1078. *Revista de Girona*, pp. 7-11.

²⁹ *Ibid.*, p. 113.

³⁰ *Ibid.*, p. 114.

³¹ Este hecho es recogido en la documentación de este período, en ella vemos como los condes compran condados por importantes sumas. En este sentido ha resultado esclarecedora la consulta del apartado “Diplomatario de Ermesèn, condesa de Barcelona, Osona y Girona” en la ya mencionada obra de Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 189-302.

condicionantes que ofrece la frontera y esto en parte explica lo que Ladero Quesada afirma:

“Se trata, por lo tanto, de un fenómeno de desplazamiento desde el norte hacia el sur. [...] Esta “cohesión político-administrativa” permite articular “la proyección territorial del poder condal y eclesiástico [...]. La mejor organización del espacio se refleja, también en la consolidación de la frontera [...]”³².

La nobleza de los condados catalanes desde el siglo XI tendrá una relación tirante con la familia condal y la Iglesia. En el primer caso, les sigue costando reconocer a un conde por encima de su autoridad, en calidad *primus inter pares*, sin embargo, los vínculos personales, las conveniencias y posteriormente el vasallaje acabará por atarlos a la autoridad condal, un orden jerárquico a nivel social como se verá que responde a la implantación del feudalismo. En segundo lugar, los conflictos de la aristocracia se entrecruzan, la Iglesia deseaba expandir su dominio al igual que la nobleza, pero ésta no tenía ni el poder ni los medios necesarios para defender las tierras limítrofes, cosa que la nobleza sí podía realizar. Este tipo de situaciones serán comunes en el siglo XI, llevando a nobles y eclesiásticos a tener audiencias con los condes para la realización de un juicio por el reconocimiento de su autoridad sobre los territorios en litigio.

El siglo XI es un siglo de transición y de cambios, ya que como recoge Lluch Bramon: “En distintas partes de Europa se producen levantamientos de la nobleza contra los poderes políticos”, ¿se refiere a revueltas feudales? No podemos hablar de tal, no tuvieron tal amplitud, fueron focos localizados, y en el caso de los condados catalanes, apenas unos pocos apoyarían tales situaciones, mayoritariamente estos rebeldes estaban obligados por el vínculo con su señor. Del mismo modo cabe decir que, estas “revueltas feudales no quebraron el poder condal” sino que se aprovecharon de una situación crítica en el seno de la familia condal para continuar enriqueciéndose a costa del asalto de tierras eclesiásticas y tierras fronterizas³³.

³² Ladero Quesada, *ob., cit.*, p. 115.

³³ Lluch Bramon, R. (2018). El conflicto de Mir Geribert en el marc de la feudalització del Penedés (1041-1058). *Anuario de Estudios Medievales*, 48, (2), pp. 793-794.

El mejor ejemplo de insumisión y rebeldía contra la autoridad de los condes lo veremos en el “señor de la guerra” Mir Geribert, que desafió al conde Ramón Berenguer I en varias ocasiones entre los años 1041-1058. En este sentido, Mir Geribert encaja perfectamente en el modelo de aristócrata poderoso que pondrá por encima de todo sus intereses ante los intereses de la Casa Condal. Mir Geribert encarna el nuevo modelo o idea expansionista propia de la “reconquista” frente al antiguo orden aún presente en la Casa de Barcelona, siendo el mejor ejemplo la propia condesa Ermesenda, defensora de la ley gótico-carolingia que permite el respaldo de la Iglesia³⁴.

Algunos historiadores defienden la idea de que “los nobles habían sido educados para gobernar con independencia [...] una práctica (propia) de un régimen piramidal (feudal) en que el conde de Barcelona había asumido el papel de rey”³⁵. Una expresión que parece un tanto arriesgada, en todo caso el conde adquiere como ya se ha dicho, el carácter de un *primus inter pares*, pues debe hacerse respetar por la nobleza y ésta continuamente desborda o cuestiona su autoridad.

Asimismo, algunos no han dudado en calificar, por ejemplo, a Mir Geribert como un “señor de la guerra” que actuaba con un poder independiente al conde, dentro de su dominio. Para tal afirmación parte de historiadores se escudan en el calificativo que se ha hallado en numerosa documentación penedesenca, en la que Mir Geribert es proclamado como *princeps* o príncipe de Olérdola, un título que era común en ciertos territorios europeos y que no tiene porqué encerrar una cota de poder tan alta como los títulos ostentados por los condes de Barcelona³⁶.

De lo que no hay duda, es de la situación turbulenta que atravesaba el condominio, “la situación (era) crítica a la muerte de Ramón Borell, la autoridad del gobernante favoreció el debilitamiento del poder condal

³⁴ *Ibid.*, pp. 793-795.

³⁵ *Ibid.*, p. 795.

³⁶ Conviene destacar la consulta ya realizada del artículo de Lluch Bramon, *ob. cit.*, p. 796. Así como el artículo que nos refiere a la situación del Penedés en el siglo XI de: Canyellas i Vilar, N. (1990). La Marca del Penedés: avenç de la frontera i repoblació al Baix Penedés. Problemas Jurisdiccionals, s. XI-ppi XII. *Miscelània Penedesenca*, pp. 215-226.

en beneficio de otras familias nobles. Esto favoreció el papel de Ermesenda y facilitó la violencia en el Condado de Barcelona”³⁷.

Por tanto, es simple, el cogobierno de Ermesenda durante y tras las minorías de edad sería complejo, aunque no yermo, aunque sí que es cierto que los momentos más tensos se produjeron en vida del conde Ramón Berenguer I, éste a pesar de haber recibido juramentos de fidelidad del propio Mir Geribert —además eran primos— y otros nobles catalanes, el segundo no dudó en traicionarlo y atentar contra su autoridad, pero no podemos referirnos en concreto al ataque del año 1043, que a pesar de que fue instigado por fieles a Mir Geribert, no podemos atribuirle por entero la culpa, ya que el levantamiento fue azuzado por el obispo Guislabert, hijo de la vizcondesa de Barcelona Riquilda —cuñada de Ermesenda—. En 1043, se produjo el hecho más violento de todo el gobierno de Ramón Berenguer, fue asaltado, apedreado y obligado a resguardarse en el Palacio Condal³⁸.

El conflicto con Mir Geribert termina casualmente el mismo año en que muere la condesa Ermesenda (1058), de nuevo el noble juraría fidelidad al conde, pero ello no le exoneraría de recibir un castigo ejemplar por desafiar la autoridad del conde, que se irá reforzando conforme avancen los años de su gobierno junto a su mujer la condesa Almodís. A través de lo que autores como Bonassie han llamado “pactos feudales” hay que destacar en este caso las ya mencionadas *convenientiae*, que vienen a ser simplemente pactos de no agresión y de paz, asegurando la estabilidad y fidelidad del noble al conde de Barcelona³⁹.

A lo largo de estos párrafos se ha mencionado la importancia de la autoridad condal y su cuestionamiento del poder por parte de la nobleza e incluso de eclesiásticos rebeldes que se inmiscuyen en la política. Barcelona era en estos momentos la cabeza de los condados catalanes, sin embargo, no se puede dejar de mencionar otras ciudades que serán claves en el devenir del gobierno condal, por ejemplo, Gerona, que sería “utilizada desde el siglo X como centro de poder militar y político”⁴⁰.

³⁷ Lluch Bramon, *ob., cit.*, p. 798.

³⁸ *Ibid.*, pp. 804-805.

³⁹ *Ibid.*, pp. 811-813.

⁴⁰ To, Ll. (2011). *La Girona carolíngia i feudal (segles VIII-XI)*. Comunicación presentada en Conferències a l'Arxiu Municipal. El govern de la ciutat (I). De la Gerunda romana (segle I aC) a la Girona Borbónica (segle XVIII), pp. 92-93.

La ciudad en cuestión se convierte en un importante baluarte en la frontera con al-Ándalus, siendo de gran ayuda en momentos tan críticos como los vividos por la ciudad condal como el año 985, cuando Almanzor llega a saquear la ciudad de Barcelona. Asimismo, Gerona forma parte del patrimonio de los condes de Barcelona, junto a condados como el de Osona-Manresa. Como ya se ha dicho, y en palabras de To:

“Desde el año mil se transforma esta sociedad (gótico-carolingia). [...] Desde el siglo XI se consolida el ejercicio del poder feudal a través del control de castillos [...] Los habitantes de Gerona a finales del siglo XI vivían sometidos al poder jurisdiccional de los condes”⁴¹.

4. CONDESA CONSORTE, COGOBERNADORA-REGENTE, MADRE Y ABUELA SOBREPROTECTORA.

Según Ruiz-Domènec: “la condesa de Barcelona fue de todas las condesas catalanas la que más vivió y gobernó”, razón no le falta, una mujer octogenaria que mantuvo la razón y el poder hasta en momentos de crisis y que únicamente renunciaría al gobierno cuando las fuerzas le fallasen, efectivamente así fue, renunció a todos sus derechos el mismo año en que murió. Sintiendo sola, abandonada y que las fuerzas le abandonaban decidió en el año 1058 ceder los derechos a su nieto el conde Ramón Berenguer I, pero para llegar hasta aquí hay que comenzar por el principio de esta historia⁴².

El poder de Ermesenda como ya se ha dicho parte de la dote o esponsalicio que le concedió su esposo el conde Ramón Borell en vida, convirtiéndola directamente en condesa consorte de Barcelona, Gerona y Osona-Manresa, junto con la cesión de numerosos derechos jurisdic-

⁴¹ *Ibíd.*, pp. 100-109.

⁴² Pladevall i Font, A. (2011). La comtessa de Barcelona Ermessenda de Carcassona. *Amics de l'art romànic de Sabadell*, (9), pp. 519. Además de haber consultado del mismo autor el siguiente libro: Pladevall i Font, A. (1975). *Ermessenda de Carcassona, comtessa de Barcelona, Girona i d'Osona: esbòs biogràfic en el mil·lenari del seu naixement*. Comtes de la Vall Marlés: Barcelona.

cionales sobre castillos y tierras alodiales. Desde el principio Ermesenda tenía clara su postura: la defensa de “los derechos condales” y gobernar en conjunto con su esposo como si fueran uno solo⁴³.

Ejercerá su poder, pero siempre de una forma u otra estaría limitada por las circunstancias: primero por estar a la zaga del marido y segundo gobernando a través de la fórmula del cogobierno como dispuso en su testamento Ramón Borell —del que solo se han conservado algunos vestigios atrapados de forma anecdótica en documentación posterior—. Será durante las minorías de edad —la primera entre 1017-1023 y la segunda entre 1035-1039, ya que desde 1041 comienzan los conflictos con Ramón Berenguer— cuando mayor libertad disponga para gobernar el condominio, no sin oposición de la aristocracia que la obstaculizará todo cuanto pueda.

A la muerte de Ramón Borell en el año 1017, comienza la primera regencia, durante la minoría de Berenguer Ramón I entre los años 1017-1023, no sin dificultad, la condesa quiso manejar la política de los condados con o sin el apoyo del hijo. En este sentido, algunos que no sienten simpatía por la figura de Ermesenda llegan a afirmar que la condesa tenía un carácter autoritario y que quería todo el poder para sí. Probablemente se equivocan al afirmar tal cosa, pues Ermesenda seguía todas las indicaciones dadas por el esposo, éste quería el gobierno de ambos hasta la mayoría de edad de Berenguer Ramón I.

El problema surge en el momento tras la minoría, pues la condesa no ve preparado para el gobierno a su hijo, es un gobernante débil, manipulable por la ambiciosa y astuta aristocracia. Por tanto, la condesa tendría miedo, sentiría que si dejaba todo el poder del condominio en su hijo podría perderse todo el esfuerzo de la Casa de Barcelona por crear unidad e intentar homogeneizar un dominio tan heterogéneo como eran los condados catalanes. Como ya se ha dicho, los autores contrarios o que no entienden las decisiones tomadas por la condesa, “le recriminan su afán de dominio o ganas de gobernar los condados y de obstaculizar el gobierno personal de su hijo y su nieto”⁴⁴.

Queda claro que la condesa disfrutó de “un poder incontestable”, y la documentación conservada apoya esta hipótesis. A Ermesenda la encontramos desde el momento en el que es condesa consorte al lado de

⁴³ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 519.

⁴⁴ Pladevall i Font, A. (2011). *La comtessa de Barcelona...*, p. 521.

su esposo el conde Ramón Borell presidiendo juicios y asambleas — que nos recuerdan a los antiguos *mallus* o consejos—, confirmando y concediendo privilegios, cartas de población, realizando concesiones y donaciones a monasterios y asistiendo a los juramentos de fidelidad, entre otros⁴⁵.

Por otro lado, varias cuestiones han tenido en vilo a los estudiosos de la vida de Ermesenda, ¿cómo era y quién era realmente la condesa? ¿qué imagen tenían sus coetáneos? ¿era respetada por la posición que ocupaba? Son preguntas a las que podemos acercarnos y sin embargo nunca podremos saber su respuesta con toda seguridad.

La condesa aquitana probablemente era una mujer con férreo carácter que no se amilanaba ante nadie, ni siquiera ante su propia familia, con la que se enfrentaría en más de una ocasión por sentir pisoteados sus derechos que le fueron concedidos a modo de esponsalicio. No son pocos los calificativos que se han conservado en las fuentes y que pueden ayudarnos a comprender cómo era y cómo ésta era vista por el resto de los aristócratas, pongamos un ejemplo recogido en la obra de Aurell y que recoge a su vez Gil i Roman: “Ermesenda de Carcasona fascina a los escribanos de nuestras cartas [...] su piedad, bondad, su dulzura o su vínculo con la ley divina”⁴⁶.

Próspero de Bofarull también recoge una descripción sobre la condesa: “Fué D. a *Ermesindis* señora de estraordinaria hermosura *venustissimam uxorem ejus* (de D. Ramón) *magnificeque nominandam Ermesindam comitissam*”⁴⁷.

Y si acudimos a la documentación del siglo XI localizamos también algunos ejemplos, donde se mencionan al conde Ramón Borell y a Ermesenda: “[...] *Illustrissimi Raimundi marchionis comitis, coniuxque eius Erminsindis pia ac beniuola comitissa* [...]”⁴⁸.

Sobre la piedad mencionada y religiosidad de la condesa hablaremos más tarde, ahora cabe retomar otros aspectos que son necesarios para conocer la actuación política de la condesa. En este sentido, ¿el poder que ejerció Ermesenda fue un hecho aislado, algo único en los

⁴⁵ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 51.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁷ Bofarull y Mascaró, P. (1836). *Los Condes de Barcelona vindicados...*, p. 208.

⁴⁸ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 240.

albores del siglo XI? De ninguna forma, ya que se ha visto en multitud de estudios acometidos sobre la mujer medieval que ésta tenía poder y sabía ejercerlo de una forma u otra, por ello fascina a los historiadores ver como mujeres como Ermesenda alcanzan tan altas cotas de poder. El objetivo aquí no es probar si ejerció o no poder, sino cómo lo hizo. La clave está como afirma Joye: en “cómo el poder de las mujeres se vuelve discernible [...] hasta qué punto tienen la capacidad de actuar de manera efectiva, e influir en el curso de los eventos [...]”⁴⁹.

Por tanto, solo podemos conocer el alcance y efectividad del poder que ejerció Ermesenda de Carasona si logramos conocer “los derechos y poderes de las mujeres en la Alta Edad Media”⁵⁰. En una sociedad, donde predomina el poder masculino, llevará en numerosas ocasiones a estas damas a actuar como un hombre, es decir, se produce una masculinización del poder, y de esta masculinización del poder son conscientes estas damas poderosas. Resultan acertadas estas palabras de Joye: “El poder de las reinas no ha sido siempre el mismo en todas partes y en todo momento”⁵¹.

Aunque en este caso se refiera a reinas, es extrapolable a cualquier mujer que ostente poder, como duquesas, condesas, vizcondesas, etc. Asimismo, como indica en su artículo sobre las élites femeninas, Joye, cree que entre los distintivos de estas mujeres poderosas se encuentran dos características: “ser guardianas del poder y la capacidad de tesoro”, con tesoro se refiere a aquellos aspectos o elementos propios de su género: “es responsable de supervisar las tareas domésticas” y como veremos, será la encargada de mantener intacto el honor y la preservación del linaje⁵².

La mujer, independientemente del rango social que ocupe es la encargada de educar en la mayor parte de la vida a los hijos, como vimos en el caso de la condesa Dhuoda. Además, ésta debe permanecer al lado del esposo, le debe lealtad y fidelidad, incluso más allá de su muerte,

⁴⁹ Joye, S. (2004). Les élites féminines au haut Moyen Age. *Historiographie*, p. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁵¹ *Ibid.*, p. 5.

⁵² *Ibid.*, p. 6.

esto lo podemos ver en la condesa Ermesenda, que, a la muerte del marido será la encargada de mantener vivo su recuerdo, por tanto, se puede afirmar que son competencias propias de una *consors*⁵³.

Otro tema del que hay que hablar es qué sucede cuando muere el marido, ¿en qué situación queda la viuda? Está claro, lo primero son los hijos, debe mantener intacta la herencia⁵⁴.

En segundo lugar, lo que sucede es más interesante que lo primero: libertad, esto es la capacidad de disponer y administrar los bienes recibidos en la dote o en vida del esposo, en el caso de Ermesenda, disfrutaría del esponsalicio y, aunque se le pongan trabas por parte de su familia —hijo y nieto— es libre de hacer y deshacer en sus dominios, es capaz de “administrar su propiedad [...] libremente”⁵⁵.

Como se observa, la mujer no queda relegada del poder, posee un “rango social igual o superior al de su esposo” y que en numerosas ocasiones son capaces de incrementar su poder a través del matrimonio⁵⁶.

Por otra parte, si se hace hincapié de nuevo en la condesa aquitana, este poder lo ejercerá también desde el punto de vista familiar, es decir, como madre y abuela tiene como objetivo conservar y aumentar el dominio de la Casa de Barcelona. Se mantuvo al frente del gobierno durante las dos minorías y al sentir o quizás ver que su hijo no estaba aún preparado para la tarea, alargó tanto como pudo la gobernación, cosa que no agradó a Berenguer Ramón I y lo llevó a enemistarse con su propia madre. Aquellos que no simpatizan con las decisiones tomadas por la condesa, la tachan de mujer autoritaria, soberbia e incluso egoísta, una mujer que quería acaparar todo el poder.

Resulta absurdo pensar en ello de esta forma, ¿qué ganaría con ello Ermesenda? Nada. Es mas demostrable barajar la hipótesis del “choque generacional” —aunque suene ridículo— entre los intereses representados por la condesa y sus descendientes. La primera abogaba aún por

⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁵⁴ Vid. Aurell, M. (1993). *Les avatars de la viudité princière: Ermessende (ca. 975-1058), comtesse de Barcelone*. Comunicación presentada en *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, París, Picard, pp. 201-232.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁶ Aurell, M. (1991). *Jalons pour une enquête sur les strategies...*, p. 282.

mantener las tradiciones, buscaba la estabilidad, por ello su obsesión con seguir los preceptos de la ley goda. En cambio, su nieto, Ramón Berenguer I, por ejemplo, quiere contentar a la nobleza, aristócratas que no creen ya en la ley goda. Así, veremos como durante el gobierno del conde Ramón Berenguer I se lleva a cabo una recopilación legal, los *Usatges*.

Ramón Berenguer I a diferencia de su padre, se sentía frustrado y limitado por el poder que ejercía la condesa, su objetivo sería aislarla del poder, incluso intentar usurpar sus derechos, pues meses antes de la muerte de su abuela se atrevió a conceder a su esposa Almodís los territorios y derechos que tenía Ermesenda en el resto de condados, algo totalmente ilícito, además de una temeridad, puesto que igualmente Ermesenda cedería sus derechos al nieto y su esposa, ya que la octogenaria estaba agotada y no podía seguir litigando con sus descendientes.

La condesa hizo todo “por un bien mayor”, nunca quiso enemistarse con su familia, solo quería mantener intacto el recuerdo y la herencia legada por el esposo, pues quería ejercer como abuela. Si acudimos a su testamento, encontramos esa humanidad y afecto que algunos autores contradicen al llamarla autoritaria:

“[...] *Quia Deus scit quod plus vos dilexi et amaui quam alium de uestra gente, et in hoc potestis cognoscere quod per uos feci [...]*”⁵⁷

“*Sabe Dios que os he querido más que a nadie de vuestra gente y que he dado pruebas de ello con todas las cosas que he hecho por vosotros*”.

Al final de su vida, Ermesenda renunció a seguir luchando por sus dominios, no le quedaban fuerzas, esto le llevó a aceptar también el polémico matrimonio de su hijo con la ex-condesa de Tolosa Almodís de la Marca, ambos, nieto y nuera habían sido excomulgados por el Papa Víctor II. Excomunió que les fue retirada por la intervención de la condesa, que al final acabó entregando todos sus dominios a la pareja condal en el año 1058.

⁵⁷ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 161.

5. LA PIEDAD Y LA LABOR DE MECENAZGO DE LA CONDESA.

Ermesenda de Carcasona ha sido descrita por sus coetáneos y por historiadores como una mujer pía y devota, que actuaba según unos principios morales y espirituales vinculados con un modelo de religiosidad que acabaría extendiéndose con el paso del tiempo. Y, en el caso de Ermesenda, podremos afirmar como indica Cabré que hay: “mujeres que se diferencian de las demás atribuyéndose una especial dedicación a la vida religiosa”⁵⁸.

En el caso de la condesa, siempre estaría en litigio entre los deberes que su cargo conllevaba y la profesión de su fe, de la que no nos cabe duda, tanto de su religiosidad como su proximidad con la propia Iglesia catalana e incluso la Santa Sede.

Podríamos calificarla de *deovotae*, mujer con “espiritualidad profunda” que se acentuó aún más tras la muerte del conde Ramón Borell, en este sentido los términos de “viudez y virginidad” cobran especial relevancia⁵⁹.

Las relaciones entre el condado de Barcelona y la Santa Sede no se limitarían únicamente a correspondencia cordial y de reconocimiento de su autoridad, de hecho, la Iglesia sería un principal pilar para el mantenimiento de la autoridad condal, así como la Iglesia necesitaría el apoyo de los condes para frenar las apetencias y actos sacrílegos de la aristocracia.

Será a partir del siglo XI, —muerta ya varios años la condesa— cuando en los condados catalanes penetre una nueva concepción o forma de religiosidad —por llamarlo de algún modo—, esto debido al florecimiento y triunfo de la reforma gregoriana, de la institucionalización e incremento del poder de la Iglesia gracias a las veintisiete proposiciones del papa Gregorio VII en el año 1075 y que conocemos como *Dictatus Papae*. Por tanto, el modelo de Iglesia que se perfila durante

⁵⁸ Cabré i Pairet, M. (1989). “Deodicatae” y “deovotae”. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI. En *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, p. 170.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 171.

el gobierno y cogobierno de Ermesenda responde una concepción pregregoriana, ya que no será hasta finales del siglo XI y principios del siglo XII cuando se lleve a cabo la reorganización que la Iglesia catalana necesita y ve oportuna⁶⁰.

Esto lo podemos ver en las palabras que dedica Gil i Roman a la religiosidad manifiesta de la condesa:

“Sobre este tema, es decir la relación que tuvo la condesa Ermesèn con la vida religiosa y la influencia que ésta ejerció sobre la misma al convertirse en condesa de Barcelona deberíamos decir que su actividad, primero como consorte de su marido Ramon [Borrel] y más tarde como madre y abuela de condes, se vio enmarcada dentro de lo que podríamos definir como una religiosidad *protogregoriana*. Es decir, la condesa de Barcelona se presentó como precursora de un movimiento deliberado de renovación interna y fortalecimiento jurídico y organizativo de la institución eclesiástica que pretendía alcanzar la *libertas Ecclesiae*”⁶¹.

Si analizamos la intervención de la condesa desde la perspectiva del poder, se puede deducir que esta manifiesta religiosidad sea otra forma de mostrar su autoridad, ya que “la regulación de la vida religiosa (es llevada a cabo) por parte de las mujeres poderosas (que permiten) el desarrollo de distintas formas de vida religiosas caracterizadas por el individualismo o se relaciona a su vez con la aparición de nuevas comunidades religiosas: el monacato femenino”⁶².

Del mismo modo se puede decir que su intervención era directa en la Iglesia —sabemos por la documentación que los condes se encargaban de nombrar por entonces a los principales cargos eclesiásticos de los condados—, pues a través de ésta obtenían apoyo y respaldo de la Santa Sede. Este apoyo le permitirá tener una comunicación fluida con Roma, ciudad a la que viajó por lo menos una vez en su vida.

Un ejemplo claro del poder de la condesa y del férreo valor de sus principios lo vemos en el momento en el que Ramón Berenguer I repudió a su esposa Blanca para poder contraer nupcias con Almodís de la

⁶⁰ Cabré i Pairet, M. (1989). “Deodicatae” y “deovotae”..., p. 180.

⁶¹ Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 58 y 59.

⁶² Cabré i Pairet, *ob., cit.*, p. 181.

Marca, un matrimonio al que se opuso rotundamente Ermesenda, la mala fama de Almodís la precedía a donde iba, pues había sido repudiada hasta dos veces, ésta última por el conde de Tolosa por haber entrado en contacto con Ramón Berenguer I. La condesa no dudó en lo más mínimo, probablemente acudiese junto con Blanca —de la que por desgracia poco sabemos— a la Santa Sede para pedir la excomunión de la nueva pareja, de algo no nos cabe duda, lo consiguió, a la abuela no le tembló el pulso a la hora de lograr la excomunión del nieto por parte del Papa Víctor II⁶³.

Pero, realmente a qué se debió la excomunión, ¿a que vulneraba los principios morales y espirituales de la condesa? ¿había otro motivo detrás? Es cierto que resulta más factible pensar que lo que había detrás de estos pensamientos era la incertidumbre y el recelo —cosa que se cumplió— de que Almodís de la Marca pudiese usurparle competencias y autoridad. Y de hecho así fue, sin embargo, ello fue por mano del nieto, que no dudó en concederle a Almodís el esponsalicio de la condesa viuda en el año 1058, como ya se ha mencionado, una concesión ilegal, pues solo podía disponer de los territorios la condesa Ermesenda.

Se trata de un acto de rebeldía contra la autoridad de la abuela, pero está claro que la abuela no dejaría que le usurparan su poder y autoridad sin su consentimiento. El mismo año en que sucede este atropello, a los pocos meses la condesa harta de estas situaciones decide concederle los derechos a la pareja condal. Y, además intervino de nuevo ante el Santo Padre para que la excomunión fuese retirada, esto es una prueba más del afecto de la condesa abuela al nieto, pues no quería acabar sus últimos momentos de vida sin reconciliarse con Ramón Berenguer I y, al fin y al cabo, ella era la garante del triunfo y continuidad de la Casa Condal.

Retomando de nuevo la cuestión, la implicación de la condesa con la Iglesia y su manifiesta religiosidad nos llevan a hablar de otras cuestiones: las donaciones, la capacidad de fundar monasterios y lo más importante, su labor de mecenazgo.

Estudiosos como Pladevall nos presentan la imagen de una condesa “comitente y mecenas”, pues durante el gobierno tanto de Ramón Borrell y su posterior gobierno en solitario, se producirá la expansión de un

⁶³ Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 18-19.

nuevo arte proveniente de Francia e Italia que algunos expertos historiadores del arte denominan “arte románico lombardo”. Asimismo, como apoyo de la labor acometida por la condesa tenemos la documentación del período que como afirma Pladevall: “un tercio de la documentación se refiere a donaciones y fundaciones pías”⁶⁴.

En referencia a las donaciones, el documento que mejor puede ilustrarnos es sin duda, el testamento y codicilo de la condesa con fecha de 26 de febrero de 1058:

*“Et dimissit domino pape suos sciphos ligneos ornatos aureo, et Sancto Egidio Nemausensi suos eschacos christalinos ad tabulam. Et dimissit Sancto Quirico prefato tantum argenti et auri ex quo possit ese una obtima crux. Et suum optimum briuarium dimissit Sancte Marie Ierunde, et dimissit suos sciphos argenteos, quos, aput se habeat, et ipsos quos habebat in Vico unde eam portaremus Ierundam”*⁶⁵.

Es decir, concede al Santo Padre dos copas de madera cubiertas de oro, a iglesias como San Gil de Nimes su preciado ajedrez de cristal de roca. A San Quirze de Besora plata y oro. Y a la Catedral de Gerona un breviario. La concesión a Gerona era de esperar, pues este sería y es su lugar de reposo y, fue la principal benefactora de la “catedral gerundense”, siendo además hermana del obispo Pere, quien también impulsó el desarrollo del templo⁶⁶.

Por último, hay que añadir que quizás no sea conveniente hacer referencia por ahora a la única representación conservada sobre la condesa, pues este aspecto se identifica más con su legado que con su imagen como mecenas y comitente ya expuesta. Ya que, el sarcófago que contiene los restos que atribuimos a Ermesenda —no sin dudas sobre si se trata o no realmente de la condesa— probablemente sea de hechura posterior a su gobierno, por lo que no afectaría al objetivo de este apartado, pues este se refiere a la cuestión religiosa, “vinculada a su vez al poder real, como forma de asegurar (el) control” y labor de mecenazgo

⁶⁴ Pladevall i Font, A. (2011). La comtessa de Barcelona..., pp. 521-531.

⁶⁵ Este fragmento mencionado procede del documento nº 188, recogido en la obra de Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 162-163 y 192.

⁶⁶ Sureda Jubany, M. (2001). Dos itineraris litúrgics per la Girona medieval i moderna. *Anal. de l'Institut d'Estudis Gironins*, (13), p. 301.

de la condesa en su tiempo y puede que el sarcófago sea de fecha posterior a su gobierno⁶⁷.

6. LA REPRESENTACIÓN DEL PODER: ANÁLISIS SIGILOGRÁFICO.

La Sigilografía como ciencia independiente nos permite también en su vertiente de ciencia auxiliar histórica extraer gran cantidad de información de los sellos. Éste, el sello, puede ser analizado desde una perspectiva histórica y artística, sin embargo, en nuestro caso la segunda perspectiva resulta yerma, puesto que, de los sellos conservados, no podemos extraer ningún análisis iconográfico como pudiéramos hacer de los sellos de otras reinas o condesas desde el siglo XII⁶⁸.

Ahora bien, ¿en qué radica el interés por estudiar el sello de Ermesenda de Carasona? Como indica el epígrafe de este artículo: la representación del poder.

Si algo va a caracterizar a los sellos, a parte de su función validatoria y corroborativa en el proceso escriturario, va a ser la simbología del poder que encierra: “los anillos sigilares del siglo XI pertenecieron exclusivamente a los personajes rectores de la sociedad”⁶⁹.

Podría decirse también que los sellos cumplen una función propagandística y representativa del poder, pero en el caso de la condesa es mucho más compleja observar y percibir tal funcionalidad en su sello.

Esta representación e imaginería del poder sí es apreciable en las monedas de los condes Berenguer Ramón I y Ramón Berenguer I, estos

⁶⁷ De Santiago Fernández, J. (2003). Cronología y comunicación publicitaria en los condados catalanes. *Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium*, (3), p. 324.

⁶⁸ Vid. Serrano Coll, M. (2006). Iconografía de Género: los sellos de las reinas de Aragón en la Edad Media (siglos XII-XVI). *Emblemata*, (12), pp. 15-52. Del mismo modo, para conocer el empleo del sello durante la Edad Media en los siglos XII al XV: Carrasco Lazareno, M. T. (2012). El sello real en Castilla: tipos y uso del sellado en la legislación y en la práctica documental (siglos XII-XV). En *De sellos y blasones: miscelánea científica*, pp. 63-169. Cabe destacar además el artículo de: Jauregui Adell, J. (2005). Sellos de los condes de Barcelona y reyes de Aragón. *Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas*, (309), pp. 209-256.

⁶⁹ Menéndez-Pidal Navascués, F. (2002). Los sellos en los reinos de León y Castilla durante los siglos X al XIII. En *I Jornadas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial*, p. 253.

son los denominados *diners*, en cuyo anverso podemos observar un busto que podría representar al conde.

Para Ermesenda no tenemos este tipo de representaciones. ¿Quiere decir que no tuvo una funcionalidad propagandística? No podemos afirmarlo ni desmentirlo, no hay certeza⁷⁰.



Figura 2. *Diner* atribuido a Ramón Berenguer I (1035-1076). Recuperado de: <https://www.aureo.com/es/subasta/0237>

En el caso de Ermesenda resulta difícil llevar a cabo los procedimientos de análisis comunes en Sigilografía, pero esto no quiere decir que no se puedan llevar a cabo, solo que, al encontrarnos ante un sello signatorio y sin ningún tipo de representación iconográfica hay que retrotraerse a las relaciones entre los condados catalanes y al-Ándalus, como indica Menéndez-Pidal de Navascués:

“Los anillos signatorios de la España cristiana del siglo XI conocidos por su matriz, por sus improntas o por una descripción, consisten siempre en un entalle de la antigüedad clásica -legítimo o no- en algunas veces rodeado por una banda metálica [...] lleva grabado el nombre del titular. Aunque ciertamente no son muchos parece razonable deducir que así eran siquiera la mayor parte de los existentes. Además, es el único tipo que ya venía usándose abundantemente en otros países desde siglos anteriores y continúa en España,

⁷⁰ Serrano Coll, M. (2015). Imagen y propaganda en las primeras amonedaciones del rey de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*, 45, (2), p. 921.

como supervivencia, en el siglo XII y aún en el XIII. La excepción que confirma la regla es el que perteneció a la esposa de Ramón Borell, conde de Barcelona (993-1017), porque se atiene al modelo árabe. Su piedra se conserva engarzada en la Tabula aurea de la Catedral de Gerona”⁷¹.

Aunque resulte llamativa la mención del sello de Ermesenda, este no es el primer autor que lo menciona, podemos retrotraernos hasta el siglo XIX a Próspero Bofarull, aunque también resulta imprescindible la consulta de la obra posterior realizada por Francesc Carreras y Candi en su *Miscelánea Histórica Catalana*: “Es de oportunidad llamar la atención sobre la famosa piedra labrada de Ermesindis, conservada hasta nuestros días en la catedral de Gerona. Bofarull sentó la hipótesis de que perteneciera a Ermesendis, viuda del conde Ramón Borell”⁷². Del mismo modo, el sello no ha pasado desapercibido por estudiosos de la vida de la condesa, como Pladevall⁷³.

Para el sello de la condesa Ermesenda seguiré el esquema de análisis contenido en la obra de Carmona de los Santos⁷⁴:

⁷¹ *Ibid.*, p. 253.

⁷² Gil i Roman, *ob. cit.*, p. 22.

⁷³ Pladevall i Font, A. (2011). La comtessa de Barcelona Ermessenda..., p. 533.

⁷⁴ *Vid.* Carmona de los Santos, M. (1996). *Manual de Sigilografía*. Ministerio de Educación y Cultura (Archivo Histórico Nacional). Guglieri Navarro, A. (1974). *Catálogo de Sellos de la sección de sigilografía del Archivo Histórico Nacional*. Volumen I. Sellos Reales. Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia. Y, es esencial para los estudios sigilográficos: Riesco Terrero, A. (1978). *Introducción a la Sigilografía*. Madrid: Instituto Salazar y Castro (CSIC).

DESCRIPCIÓN SIGILOGRÁFICA



Figura 3. Sello signatorio de la condesa Ermesenda de Carcasona. Recuperado de: <https://visitmuseum.gencat.cat/es/museu-tresor-de-la-catedral-de-girona/objeto/beatus/anterior>

Ermesenda de Carcasona (c. 975-1058), condesa de Barcelona, Gerona y Osona-Manresa, esposa del conde de Barcelona Ramón Borell. Monofaz, letras capitales y caracteres árabes.

ANVERSO:

ERMESIDIS

ERMESI[N]DIS

(misma leyenda en árabe)

Afigurativo onomástico. En el campo del sello en posición central aparece la doble leyenda del sello incisa que alude a la propietaria: la primera leyenda en latín, la segunda en árabe. Asimismo, el sello se encuentra engastado y se trata de un sello signatorio, una tipología sigilar común en los siglos X y XI en regiones pirenaicas, donde aparece únicamente representada la leyenda, habitualmente en árabe y grabada sobre materiales como el metal, piedra o vidrio.

Caledonia azul, impronta sigilar, estado de conservación muy bueno (perfectamente legible).

Cit. Bibliografía:

Bofarull y Mascaró, P. (1836). *Los Condes de Barcelona vindicados y genealogía de los Reyes de España considerados como soberanos independientes de su Marca. [Texto impreso]/ obra dedicada al Sr. D. Fernando IV de Barcelona y Aragón, VII de Castilla. Volumen I*. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014789&page=1>

Carreras y Candi, F. (1906). *Miscelánea Histórica Catalana*. Impronta de la Casa provincial de caridad: Barcelona, p. 32.

Menéndez Pidal, J. (1918). *Sellos españoles de la Edad Media*. Archivo Histórico Nacional (España). Sección de Sigilografía-Instrumentos de descripción, p. 55.

Menéndez-Pidal de Navascués, F. (2002). Los sellos en los reinos de León y Castilla durante los siglos X al XIII. *Real Academia de la Historia*, pp. 252-253.

Gil i Roman, X. (2004). *Ermesén, vida y obra de la condesa. Estudio histórico de la documentación, c. 977 -+ 1 de marzo de 1058*. UAB, p. 22.

Pladevall i Font, A. (2011). La comtessa de Barcelona Ermessenda de Carcassona. *Amics de l'art romànic de Sabadell*, (9), p. 533.

7. LA IMAGEN QUE NOS HA LLEGADO DE LA CONDESA EN LA ACTUALIDAD.

8.1. *La presencia de Ermesenda en las artes.*

El interés por la figura de la condesa Ermesenda de Carcasona se ha manifestado en varios ámbitos artísticos, a pesar de su limitada representación en el arte, en la literatura, el teatro e incluso en el cine —o bien en este caso una serie—, por ello es necesario que veamos alguno de estos campos con detenimiento:

- ¿*La única imagen de Ermesenda?*

En el año 1982 se llevó a cabo la apertura y análisis del sepulcro de Ramón Berenguer II “cabeza de Estopa” en el interior de la Catedral de Girona, para la sorpresa de todos los presentes se produjo el hallazgo

próximo de otro sarcófago, este perteneciente a una gran dama, ¿habían encontrado a Ermesenda? Probablemente⁷⁵.

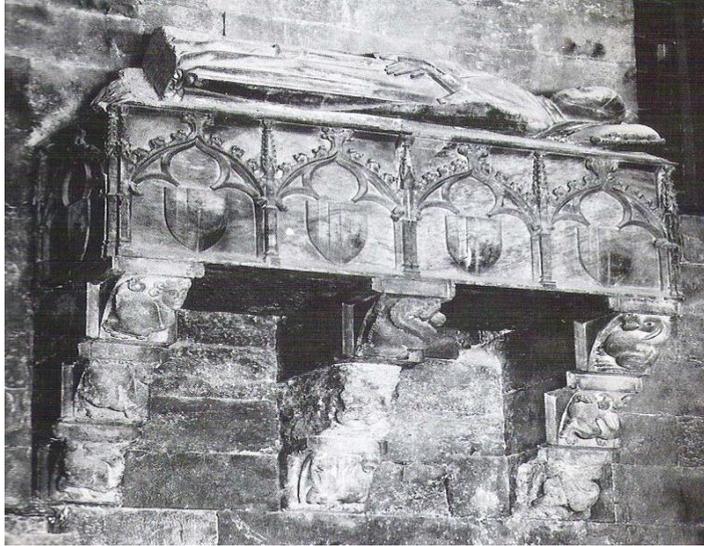


Figura 4. Sepulcro de Ermesenda de Carcasona en la Catedral de Gerona. Fuente: Jacinto Benavente. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Ermesenda_de_Carcasona#/media/Archivo:Sepulcre_g%C3%B2tic_d'Ermesenda_a_Girona.jpg

A pesar de que algunos investigadores e historiadores sembrasen la duda al hallar otra documentación del siglo XIV sobre quién era realmente la dama del sarcófago, la mayor parte de los estudiosos se decantan por la hipótesis de que la dama del sarcófago sea la condesa Ermesenda. Ahora bien, ¿por qué surgen las dudas con respecto a su atribución? La respuesta la encontramos en la documentación hallada en el Archivo de la Corona de Aragón donde se menciona que a las proximidades del conde Ramón Berenguer II se hallaba su esposa Mafalda de Apulia (1060-1108)⁷⁶.

⁷⁵ Este hecho como ya se ha mencionado se llevó a cabo en 1982 y por suerte se conserva un video del procedimiento acometido: <https://www.youtube.com/watch?v=LoAqW5Th-TE>

⁷⁶ Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 166-167. Además de: Roura, G. (1985). La sepultura de la Comtessa Ermessenda. *Revista de Girona*, (112), p. 69.

Sin embargo, también contamos con referencias que apoyen la hipótesis de que la dama del sarcófago sea Ermesenda, un documento con fecha en 1385 menciona que “la dama del sepulcro, (que fue) trasladada en 1385, es Ermesén de Carcasona”⁷⁷.

Esta referencia se halla en el Archivo de la Corona de Aragón en un documento fechado en el día 28 de julio de 1385, donde el rey Pedro IV el Ceremonioso “deja manifiesta la intención de trasladar los restos mortales de Ramón [Berenguer II] [...], antiguo conde de Barcelona, de quien desciende directamente, y también los restos de Ermesén, antigua condesa de Girona [...]”⁷⁸.

Partiendo —y suponemos— de que la dama representada del sepulcro sea nuestra condesa, también hay que referirse a otro hallazgo que ha incrementado aún más la polémica entre historiadores e historiadores del arte, esto es, los colores hallados en unas placas próximas al sepulcro, así lo recoge Jáuregui Adell:

“Al separar primero las placas góticas que cubrían el sarcófago románico del conde, se encontró que la pared lateral estaba rota, y la tapa poseía unos trazos coloreados dorados y rojos. Al hacer lo mismo con el sarcófago de la Condesa, éste estaba intacto y en la pared lateral se veían unos colores en forma de franjas o trazos verticales, alternando el rojo con el dorado”⁷⁹.

⁷⁷ Roura, *ob., cit.*, p. 168.

⁷⁸ Roura, *ob., cit.*, p. 167.

⁷⁹ Jáuregui Adell, J. (2004). Estudio sobre los colores del sarcófago de la Condesa Ermessinde. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, (45), p. 372.



Figura 5. Sepulcro de Ermesenda de Carcasona y franjas de colores rojas y amarillas. Fuente: José Luis Filpo Cabana. Recuperado de: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ermesenda de Carcasona_sepulcro.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Ermesenda_de_Carcasona_sepulcro.jpg)

De lo que no nos cabe ninguna duda es que la condesa falleció en San Quirze de Besora el día 1 de marzo de 1058, y desde allí sería trasladada hasta la Catedral de Girona de la que fue su principal mecenas y comitente, el lugar donde suponemos quiso disponer como última morada.

Otra de las pruebas que tenemos para afirmar de nuevo que el sarcófago es el de la condesa es la presencia de la descripción del sarcófago en un martirologio del siglo X: “la condesa fue enterrada en una bella tumba”. Los colores eran rojo y dorado a modo de franjas, esto parece indicarnos alguna implicación heráldica, sin embargo, autores como Menéndez Pidal rechazaron tal afirmación. Hay quienes barajan la hipótesis de que los colores se realizaron años posteriores y próximos a la muerte de Ermesenda, sin embargo, es probable que las pinturas sean aún más tardías, alargando la fecha hasta el siglo XIV, durante el reinado de Pedro IV el Ceremonioso, cuya autoría se le asigna a Guillermo de Morey.

Aunque también resulta interesante la hipótesis que baraja Jáuregui Adell, el autor en cuestión opina que los colores del sarcófago no cumplen con una funcionalidad heráldica, aunque es bastante probable que sí, puesto que todo apunta a que ésta fuera realizada en el siglo XIV. Lo que sí que permiten estos colores es reafirmar la imagen de poder y sacra de la condesa.

Jáuregui pensó que los colores del sarcófago habían sido tomados como referencia por los eclesiásticos al recibir correspondencia con la Santa Sede, esto se explica por el color de los cordones de seda que pendían de las cartas solemnes: el rojo y amarillo, son colores identificativos del Senado Romano, es decir, son colores que se identifican con el Papado: “el amarillo era un símbolo de poder espiritual y el rojo (de poder temporal)”⁸⁰.

Una hipótesis que no deja de ser llamativa a la par que arriesgada. Por tanto, como suponemos que esta es Ermesenda, estamos ante la única representación de la condesa. Además, resulta llamativo no encontrar una imagen atribuida a la condesa, como sí la podemos hallar en el *Liber Feudorum Maior* en el caso de Almodís de la Marca y el resto de los condes de Barcelona.



Figura 6. Detalle del sepulcro de la condesa Ermesenda de Carcasona. Recuperado de: https://es.wikipedia.org/wiki/Ermesenda_de_Carcasona#/media/Archivo:Ermesenda_de_Carcasona.jpg

⁸⁰ Jáuregui Adell, J. (2004). Estudio sobre los colores del sarcófago..., pp. 372-373.

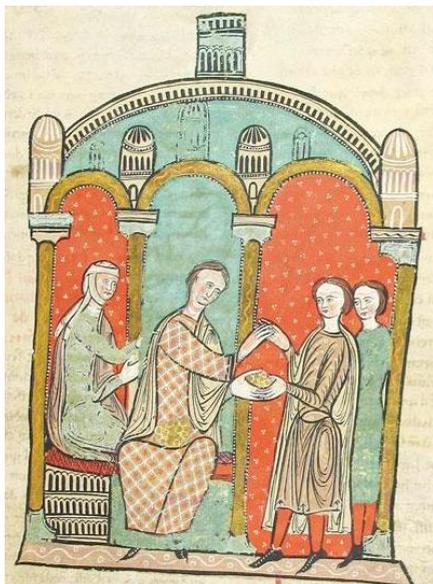


Figura 7. Miniatura procedente del *Liber Feudorum Maior*, donde aparece representada la condesa Almodís de la Marca (hacia la izquierda) junto al conde Ramón Berenguer I. Fuente: PARES⁸¹.

- *La figura de Ermesenda presente en la literatura y el teatro:*

La condesa de Barcelona es una de aquellas figuras históricas que fascina a todo aquel que la redescubre, ya sea por su ajetreada y para nada aburrída vida o por los valores que representa: una mujer fuerte, con carácter y con unos valores muy humanos —esposa doliente y afligida a la muerte del esposo, madre y abuela sobreprotectora— que ya se han indicado en párrafos anteriores.

A destacar en primer lugar, la novela histórica dedicada por entero a la figura de Ermesenda de Carcasona realizada por la escritora Ángeles Irisarri en el año 1994 y por cortesía de la propia autora se encuentra disponible online. En su página web encontramos las siguientes descripciones sobre la propia novela:

⁸¹ *Liber I et II feudorum forme maioris*. Archivo de la Corona de Aragón, ACA, CANCELLERÍA, Registros, NÚM.1 - 83-bis-r - Imagen Núm: 186. Recuperado de: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ImageServlet?accion=41&txt_id_ima-gen=186&txt_rotar=0&txt_contraste=0&txt_zoom=10&appOrigen=&cabecera=N

“Ermessenda, condesa de Barcelona: Regresó Barcelona el conde Ramón Berenguer I, casado con la condesa Almodis, cuando ya tenía mujer legítima en la citada ciudad. Ante semejante despropósito, la población se escandalizó, máxime al conocer que la nueva esposa era puta sabida y que había envenenado a cuatro maridos en el Languedoc”⁸².

“Entonces, doña Ermessenda, abuela del contrayente y esposa que fue del buen conde Ramón Borrell, que a la sazón seguía siendo copropietaria del condado con su nieto, enojada hasta la sinrazón se encerró en un baúl para pasar el resto de sus días. Desde ese lugar, esta brava condesa defenderá a las mujeres catalanas de tamaño atropello, pues no es de ley tener dos mujeres a la vez, y pedirá la excomunión del pecador, infatigable siempre, sin que le flaquee el ánimo y sin que le pesen sus muchos años”⁸³.



Figura 8. Carátula de la novela *Ermessenda, condesa de Barcelona* de Ángeles Irisarri. Fuente: <https://www.angelesdeirisarri.com/novelas/4-ermessenda-condesa-de-barcelon.html>

⁸² Este fragmento procede de la página web de la autora: <https://www.angelesdeirisarri.com/novelas/4-ermessenda-condesa-de-barcelon.html>

⁸³ De nuevo, esta referencia proviene de la autora: <https://www.angelesdeirisarri.com/novelas/4-ermessenda-condesa-de-barcelon.html>

Asimismo, cabe mencionar a Assumpció Cantalozella, que quedó finalista del Premi Sant Jordi en el año 2003 con la novela dedicada a los condes de Barcelona *El Falcó del comte*, donde Ermesenda tiene un papel importante en esta novela⁸⁴.

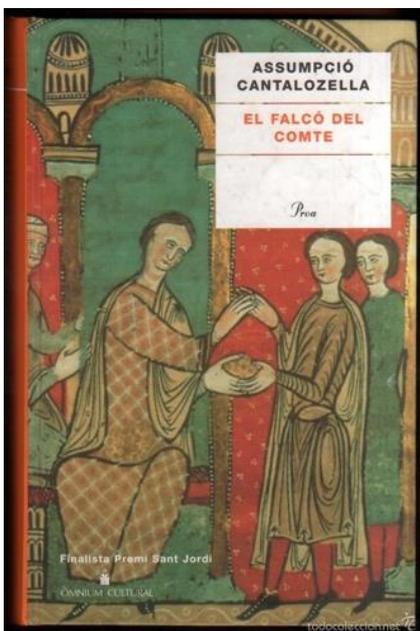


Figura 9. Portada de la novela de Assumpció Cantalozella: El falcó del comte. Fuente: <https://www.todocoleccion.net/libros-segunda-mano-literatura/el-falco-comte-assumpcio-cantalozella~x55093357>

Finalmente, hay que mencionar la obra de teatro realizada en el mes de junio de 2003 en el Monasterio de Sant Cugat del Vallés, con título *Sota la capa del cel*, donde de nuevo Ermesenda ocupa un destacado papel, aunque no protagonista. Por tanto, de estos ejemplos se deduce que la condesa Ermesenda no ha caído en el olvido, ahora bien, todas estas obras provienen del ámbito lingüístico catalán y francés, por lo

⁸⁴ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 29.

que resulta capital incidir en el escaso interés o bien desconocimiento sobre la figura de la condesa en el resto de la Península⁸⁵.

Del mismo modo, ha sido oportuno realizar un subapartado dedicado expresamente a la serie de TV3: *Ermessenda*, pues merece la pena detenerse en realizar un pequeño análisis sobre el contenido de esta.

7.2. Análisis de la serie de ficción histórica: *Ermessenda*.

7.2.1. Ficha técnica de la serie⁸⁶.



Figura 10. Cartel promocional de la serie Ermesenda. Recuperado de: <https://www.filmaffinity.com/es/film238425.html>

⁸⁵ Vid. Teixidor, Jordi. (13, 14 y 15 de junio, 2003). *Sota la capa del Cel*. Companyia Tetratreteatre, Sant Cugat del Vallès. Primera parte. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=n7SmvQY7Edo>

⁸⁶ Para la realización de la ficha técnica y el contenido de la serie susceptible de ser analizado desde una perspectiva histórica ha sido empleado como idea el esquema de análisis propuesto por el siguiente artículo: Álvarez Romera, E. (2018). La construcción de la locura de una reina en el cine español: aportaciones contemporáneas al desarrollo del personaje cinematográfico de Juana. *CLIO. History and History teaching*, pp. 267-299.

Título	Ermessenda
Año	2011
Nº capítulos	2
Duración	1:23:55 y 1:28:19
País dónde se ha producido	España
Dirección	Lluís M. Güell y Enric Masip
Guión	Merced Sàrrias y Nuria Furió
Música	Arnau Bataller
Fotografía	Sergi Gallardo
Reparto	Laia Marull, Francesc Orella, Dafnis Balduz, Álvaro Cervantes, Lluís Homar, Roger Coma, Pau Durá, Rosa Renom, Julio Manrique, Oriol Vila, Francesc Garrido, Marina Gatell, Joan Massotkleiner, Bea Segura, Alba Sanmartí, Ricard Sales.
Producción	Quim Roy
Género	Serie de ficción histórica

Tabla 1. Ficha técnica. Fuente: elaboración propia a través de los datos aportados por [https://es.wikipedia.org/wiki/Ermesenda_\(miniserie\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ermesenda_(miniserie))

8.2.2. Análisis del contenido de la serie.

¿Cómo se representa a la condesa y al resto de personajes?

La imagen que se nos transmite de Ermesenda es la de una mujer fuerte, con carácter, que no se deja doblegar ante nadie. Es consciente del poder que ostenta y se servirá del mismo para gobernar de forma efectiva y conjunta primero con su hijo y después con el nieto. Para ello nos serviremos de distintos ejemplos que aparecen representados a lo largo de los dos capítulos de esta producción, analizando aquellas escenas relevantes en las que aparece la condesa.

La primera escena de especial relevancia es el monólogo que tiene Ermesenda con Dios, es el reflejo de una mujer temerosa, creyente, pero la forma en la que es representada en la serie contradice en ocasiones lo que nos dicen las fuentes escritas sobre la condesa. La relación de los poderes laicos y eclesiásticos es indivisible en estos momentos, el se-

gundo depende de los nombramientos y respaldo político proporcionados por los condes, como se puede observar entre los minutos 9: 00 y 10: 26: presentan a Oliba como posible candidato al cargo de abad en los Monasterios de Ripoll i Cuixá. Aunque resulta más interesante la afirmación de Ermesenda que demuestra el poder de los condes sobre la Iglesia: “Un obispo dócil estará al servicio de los condes”.

En el caso de Ermesenda, cumple o sigue el clásico esquema de la mujer noble poderosa que realizará numerosas concesiones y donaciones a favor de la Iglesia, estas fundaciones y obras pías tendrán como objetivo garantizar su respaldo a la Iglesia y la salvación de su alma. Es una ferviente creyente, pero sus sentimientos la dominan como podemos ver en el minuto 21: 23 del capítulo uno, en esta escena Ermesenda realiza un monólogo con Dios, pues no sabe en qué ha fallado para ser castigada: “¿En qué te he ofendido señor? ¿No te he construido catedrales y monasterios? Esta última pregunta es realmente interesante, nos habla de la capacidad de la condesa como mecenas de las artes, de las donaciones y fundaciones pías.

La escena del minuto 2:44 del capítulo uno no deja de ser controvertida, la condesa pierde la paciencia y lanza un candelabro con una vela encendida contra una pintura mural de un cristo pantocrátor. Es un arrebato de furia, se nos muestra a una condesa con enormes pasiones humanas: soberbia, ira y egoísmo. Este tripartito estará presente en todo momento en la serie, al igual que el arrepentimiento y el dolor de la condesa como aparece representado en el minuto 20: 52 del episodio primero, la condesa arrodillada, rezando y pidiendo perdón por “mi ira y soberbia”.

Importante y clave es la relación que tendrá la condesa aquitana con cada uno de los personajes que rodean su entorno, destacan algunos como la vizcondesa Riquilda, mujer de confianza perteneciente a la familia de la condesa, su cuñada, que una vez viuda de su esposo el vizconde Udalard I de Barcelona (c. 1014) pasa a formar parte permanente de la corte de los condes de la Casa Condal hasta el día de su muerte.

El vínculo de estas dos mujeres será fraternal y tenso a la vez, debido a los entresijos políticos promovidos en parte por las ambiciones del hijo de Riquilda: Guislabert (1035-1062), quien llegaría a ser obispo de Barcelona contando con el apoyo de Ermesenda. Este es representado como un hombre ambicioso, que pretende conquistar a la condesa Ermesenda (una relación de la que no nos dan constancia las fuentes). Un

personaje complejo y controvertido que no dudará en azuzar levantamientos contra el poder condal a su conveniencia.

La relación de la condesa con su hijo el conde Berenguer Ramón I (1005-1035) desde el comienzo de la serie se presenta tensa, no confía en él como sucesor del conde Ramón Borell, un ejemplo lo tenemos en el minuto 5:52 del capítulo uno, el hijo recoge la espada del padre, la mira asombrado y Ermesenda se la arrebata, sin duda es una escena con gran simbolismo, pudiéndose interpretar como el intento de Ermesenda por mantener bajo su control los condados con o sin el gobierno conjunto del hijo, obligado a cogobernar con su madre hasta su mayoría de edad, sin embargo, esto no se cumplirá, la condesa seguirá ejerciendo sus derechos y su poder más allá de la mayoría de edad del hijo. Le recriminará una y otra vez los errores, hasta que la situación entre madre e hijo sean insostenibles y estalle el conflicto desde el año 1019 hasta 1023.

En la serie se nos hace entender la actitud del hijo hacia la madre, éste siente su autoridad usurpada por la condesa y por ello no dudará en referirse a su madre y recriminarle “que ya es mayor para decidir por sí mismo” (minuto 18: 02 del capítulo dos).

Otro aspecto que marca la capacidad gubernativa y política de la condesa es su presencia en asambleas y juicios. Pongamos como ejemplo el minuto 9: 23 del capítulo dos, en esta escena la condesa se presenta en asamblea ante figuras notables de la nobleza catalana y eclesiásticos defendiendo la idea de que los condados deben continuar rigiéndose como lo hacía el conde Ramón Borell en vida: mediante la ley goda. Esto demuestra la pervivencia aún en el siglo XI de las tradiciones carolingias y visigodas. Se puede apreciar en el minuto 14: 53 del capítulo uno: “El desprecio por la ley goda solo generará división y guerra. Debes mantener el orden que tanto nos ha costado”, palabras dirigidas al conde Berenguer Ramón I.

Retomando de nuevo la cuestión no deja de ser curiosa la reacción de la condesa con su nieto Ramón Berenguer I, este tiene una audiencia con los principales nobles de los condados, a destacar la controvertida figura de Mir Geribert que quiere que se realice un juicio en contra de las tierras dominicales, puesto que piensan que él y sus hombres no reciben compensación alguna por defender las tierras condales de los sarracenos. Es en ese momento cuando el nieto rompe con todos los ideales y normas que defiende a ultranza su abuela la condesa Ermesenda.

Ésta cuando descubre que el nieto ha aceptado un juicio de Dios, la condesa decepcionada con esta decisión no duda en recriminárselo al nieto: “pensaba que estabas preparado para gobernar, pero estaba equivocada” (minuto 38: 37 capítulo dos).

¿La imagen de una condesa-guerrera? En efecto, a lo largo de la serie se menciona la participación de la condesa junto con su marido Ramón Borell en campañas en al-Ándalus, esto no es una “licencia artística” de la serie, es verídico, pues como afirma Gil i Roman: “Existen testimonios que nos hablan de cómo Ermesèn acompañó a su marido el conde Ramon Borell en alguna que otra campaña bélica”⁸⁷. Esa imagen de mujer-guerrera se ve representada en la serie cuando aparece Ermesenda cubierta con ricas ropas y debajo portando cota de malla (1:08:00 capítulo uno).

El papel de condesa madre-regente: es un doble cargo que conlleva una enorme responsabilidad. En esta obra como madre se siente fracasada, por el daño indirecto que está infligiendo a sus hijos por su actitud dominante y masculina en cuanto al poder se refiere, siente que pierde el favor de su hijo y cada vez se distancia más de su hija Estefanía, quién casará dos veces, con Roger de Tosny (c. 990-1040) —un noble normando que entrará a luchar en favor de la condesa de Barcelona contra los ataques piráticos del rey taifa de Denia— y García de Nájera.

En la serie acaba reprochándole su actitud a la madre y se interna en un monasterio por decisión propia. En cuanto a la regencia, esta será doble: durante la del hijo Berenguer Ramón I y la del nieto Ramón Berenguer I. En una forma cogubernativa refrendada por el testamento (que no nos ha llegado como tal) del conde Ramón Borell del que se servirá la condesa madre-abuela para poder gobernar durante la minoría de estos.

Todo ello representado en una escena donde el conde Ramón Borell se entristece al ver qué panorama político deja en el condominio a Ermesenda (minuto 19: 33 del capítulo uno): “Perdóname por dejarte Sola”, Ramón Borell sabe perfectamente que su mujer tendrá que hacer frente con una de las situaciones más tensas y críticas de la Casa Condal, momentos en los que el poder condal es cuestionado por los ambiciosos y belicosos nobles catalanes.

⁸⁷ Gil i Roman, *ob.*, *cit.*, p. 76.

Defensora de los intereses condales y de su propio patrimonio: Ermesenda a lo largo de toda la serie da muestras de su poder y autoridad y no se amilana ante nadie, ni siquiera en los momentos de crisis o banderías. A la muerte del conde Ramón Borell (su esposo), se procede a la lectura del testamento ante la condesa, el heredero y los principales magnates de los tres condados. En el minuto 26: 08 queda reflejada la angustia del conde en sus últimos momentos de vida, por la situación que van a heredar tanto su mujer como el hijo: “Os ruego que compartan el gobierno con justicia y prudencia (...) y defender los principios de la ley goda”.

A continuación, sucede una escena cargada de simbolismo, el acto de coronación del nuevo conde: le ciñen la corona a Berenguer Ramón I, pero Ermesenda se la ciñe ella misma. Además, la condesa le entrega por decisión propia la espada a su hijo, símbolo de justicia, de equidad y gobierno (minutos 26: 46-27: 25). De nuevo, la regente es conocedora de su posición y como tal la acepta: “me siento fuerte para la tarea que me ha encargado mi esposo” (minuto 28: 46).

Mujer de fuerte carácter que fracasa como cogobernante: el férreo carácter de la condesa llevará a varios enfrentamientos directos entre el hijo y el nieto durante y tras las minorías. El hijo se ofusca, es manipulable, su mujer Sancha de Castilla le insta a reclamar lo que es suyo y al final encabeza una revuelta contra la madre que se salda a los pocos años, azuzada por Sunifred de Lluçá.

En cambio, el nieto, es totalmente distinto, posee una personalidad férrea igual que su abuela y cuando siente que su abuela ha sobrepasado sus derechos no duda en recriminárselo: “Soy mayor de edad, me corresponde gobernar y lo haré a mi manera. A mí no me harás lo que le hiciste a mi padre, no lo permitiré” (minutos 38: 34-38: 48 del capítulo dos). La condesa no queda impasible ante la situación y al final acaba respondiendo al nieto como condesa que es, dejando de lado todo lazo afectivo: “Yo soy la condesa de Barcelona” (minuto 49: 05 del capítulo dos). De esta forma la guerra contra el nieto comienza con gran pesar para la condesa.

Mediadora, pero sobre todo abuela: el cariño hacia el nieto y el desangre que está sufriendo la población por este conflicto civil llevan a la condesa a pactar una tregua con el nieto Ramón Berenguer I, no será la primera ni la última guerra entre la abuela y el nieto. Pero ella no dudará un solo momento en garantizar la paz entre ambos cuando

sea posible, incluso en momentos tan críticos como el asalto al Palacio Condal, Ermesenda brindará el apoyo necesario a su nieto el conde.

Mujer de autoridad inquebrantable que no acepta ningún desplante hacia su persona: una ya anciana Ermesenda acude como mecenas y fundadora de monasterios y catedrales a la consagración del templo gironino junto con el nieto. Ermesenda no puede caminar sin el apoyo de un bastón, rígida, una figura que desborda poder y magnificencia, acompañada de su nieto.

La condesa se siente ofendida cuando Ramón Berenguer I le adelanta subiendo las escaleras del templo, en el fondo sabe que su tiempo ha pasado, acelera el paso y como no puede alcanzarlo golpea con su bastón al nieto por tal insolencia. Ramón Berenguer agarra el bastón y lo parte ante la mirada incrédula de su abuela, ha roto su apoyo, no reconoce más su autoridad.

Defensora de los intereses de la dinastía y mujer justa: el nieto a la muerte de su primera esposa, Elisabeth, contrae nupcias con Blanca, pero esta será repudiada apenas el conde conozca a la condesa de Tolosa Almodís. Ante tal injusticia y el alegato del nieto de la nulidad matrimonial, la condesa le muestra su apoyo a Blanca, dispuesta ir a Roma para pedir al papa Víctor II la excomunió para el nieto.

A Ermesenda no le tiembla el pulso al acusar a su propio nieto. Como respuesta el nieto contrae nupcias con Almodís y le concede en esponsalicio los derechos sobre el condado de Girona, algo totalmente inconcebible, pues fueron entregados a Ermesenda como dote por el conde Ramón Borell, un dominio intocable.

Una mujer derrotada por la edad y por la política: en la escena 1: 17: 52 del episodio dos, aparece una condesa derrotada, debilitada por los años, vieja... se cae. Se siente traicionada por su nieto, pues de todas formas pensaba concederle los derechos de sus propiedades en breve.

La condesa está agotada, decide ceder todos los derechos condales a Ramón y Almodís y accede a comunicarse con el Papa para que le revoken la excomunió (1: 24: 00-1: 25: 06). Sola, cansada, envejecida y sin razón, se presentan los últimos momentos de vida de la condesa.

Ermesenda, sentada en una silla mirando al mar, con la mirada perdida, se mira las manos y las tiene cubiertas de hormigas. Sin duda al-

guna, una escena cargada de simbolismo, pues las hormigas en la simbología medieval son negativas, indican la involución (quizás se refiere a la vejez), además de hacer referencia a la previsión o predestinación⁸⁸. Pues la condesa sabía desde el momento en el que el marido muere que estaba sola, intentó gobernar por sí misma a pesar de la fórmula del cogobierno, tanto el hijo como el nieto se rebelaron contra su autoridad con mayor o menor éxito.

Contexto político, social, cultural y económico que aparece reflejado a lo largo de los dos capítulos.

- Religiosidad y espiritualidad:

Es una cuestión que ya se ha mencionado para tratar de aproximarnos a la imagen que se nos presenta de la condesa. Para ir más allá de lo ya expuesto cabe añadir que, el modelo de religiosidad que aparece a lo largo de la serie responde al desarrollo de la consolidación de la Iglesia catalana momentos previos de las profundas reformas que llevará a cabo el pontífice Gregorio VII con su *Dictatus Papae*, publicada en 1075 que como afirma Gil i Roman: “(Constituyó) un conjunto tajante de proposiciones en forma de alegato a favor de la libertad de la Iglesia frente a los laicos, la centralización de sus poderes y la supremacía jurisdiccional”⁸⁹.

Es decir, que a diferencia de lo que se ha visto a lo largo de la serie, donde los condes —en especial la condesa Ermesenda— son los encargados de nombrar y aprobar los cargos eclesiásticos, esto cambiará en los próximos siglos, la elección será cuestión y competencia de la Iglesia y ésta se comunicaría al poder temporal que representan los condes, luego reyes. Por tanto, este modelo de Iglesia “pregregoriana” responde a relaciones de dependencia entre el poder temporal y espiritual, es decir, la dependencia y apoyo indiscutible de los condes a la Iglesia a cambio de poder interferir en los asuntos religiosos.

Asimismo, los condes de Barcelona tendrán una relación fuerte con la Santa Sede como se demuestra, aunque no aparece en ninguna escena, el papa Víctor II está presente y es el encargado de llevar a cabo la excomunión del nieto de Ermesenda, quien no duda en escañar

⁸⁸ Morales Muñoz, M. C. (1996). El simbolismo animal en la cultura medieval. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, (9), pp. 240-254.

⁸⁹ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 59.

al nieto⁹⁰. Sin embargo, será ella misma, la condesa quien decida revocar su decisión, mostrando su apoyo a su dinastía gobernante. Como afirma de nuevo Gil i Roman: “Victor II excomulgó al conde, prohibiéndole la entrada a iglesias, poder recibir sepultura cristiana [...]”, sin duda una decisión tajante de la que se arrepintió la abuela y conminó al Papa para que fuese revocada⁹¹. Ermesenda en su testamento nos muestra la gran cantidad de oro que llegó a donar a la Santa Sede hasta “300 mancusos a Roma”, esto indica el vínculo de los condes con el Santo padre. Se sabe que al menos un viaje a la ciudad eterna realizó, por lo menos en lo referente a solicitar en persona la excomunión del nieto al haber repudiado a la pobre Blanca⁹².

Paralelamente cabe referirnos al resto de donaciones que se mencionan en la serie y que tienen su poso de verdad en las fuentes. En vida, la condesa Ermesenda realizó numerosas concesiones tanto a monasterios, iglesias, etc. Tampoco cabe duda de que donaría buenas cantidades al monasterio en el que estaba internada su hija Estefanía. En este sentido, la condesa responde a un modelo de mujer poderosa mecenas de las artes, que queda reflejado en todo tipo de fundaciones piadosas, algo que no es nuevo y se lleva acometiendo en los siglos IX y X en los condados pirenaicos, pero que será una práctica extendida al resto de territorios peninsulares, como veremos en las concesiones y donaciones pías de las reinas castellanas y aragonesas.

Esto responde a un modelo de virtud, de religiosidad en un entorno cambiante de una sociedad que se está feudalizando a través de la influencia y herencia visigótico-carolingia.

- Protofeudalismo y la ley goda:

La autoridad de la condesa como se ha visto se hace manifiesta a lo largo de los dos capítulos que componen la serie. Aunque, los ataques y alzamientos contra su voluntad cada vez serán mas virulentos por parte de la nobleza y de su propia familia. Observamos a la condesa en mas de una ocasión recibir juramentos de fidelidad —donde se repite la

⁹⁰ El pontífice mencionado cuyo nombre secular era Gebeardo de Dollstein-Hirschberg fue el papa nº 153 de la Iglesia católica de origen bávaro. Probablemente nació en el año 1018 en Suabia, aunque con más seguridad se conserva la fecha de su pontificado que apenas duró dos años, comprendido entre los años (1055-1057).

⁹¹ Gil i Roman, *ob., cit.*, p. 145.

⁹² *Ibid.*, p. 158.

fórmula *iuro ego*— en presencia de su hijo Berenguer Ramón I y después con el nieto. Acepta como se percibe la fórmula del cogobierno con su nieto, en un principio confía en él: “A partir de ahora el conde gobernará conmigo” (minuto 23: 13 del capítulo dos), “Miradlo bien, es mi nieto, se ha casado y es mayor de edad, será el mejor de los condes” (23: 04, capítulo dos), con esta alusión a la mayoría de edad, queda de manifiesto que la condesa-abuela no piensa renunciar por el momento a sus derechos recibidos por esponsalicio y que reconoce la autoridad del nieto en conjunto con la suya propia.

El nieto Ramón Berenguer I ya ha superado la mayoría de edad y ha contraído nupcias con Elisabeth, su primera esposa. Asimismo, la confianza depositada al principio la condesa sobre el nieto es completa, pero Ermesenda cambiará de parecer al entrar en conflicto los intereses de la antigua y la nueva generación (representada por el nieto Ramón Berenguer I), esto es la tradicional ley de los godos que hunde sus raíces en el *Liber Iodiciorum*⁹³.

El conflicto está servido entre la condesa Ermesenda, Ramón Berenguer I y el señor de la guerra Mir Geribert, que se ha apropiado de tierras pertenecientes a la Iglesia. Éste último esgrime como argumento que lo ha hecho debido a que la Iglesia es incapaz de hacer frente a su rendimiento y protección frente a los ataques de los musulmanes. Cosa que es cierta, sin embargo, el noble desea hacerse con las tierras, para explotarlas, porque tiene los medios y desea permitir el establecimiento de población campesina para su explotación y ligación o servidumbre a la tierra de forma permanente.

En este sentido, la condesa es partidaria de solucionar el conflicto entre nobleza-Iglesia mediante los preceptos de la ley goda, sin embargo, el nieto reticente, prefiere hacerlo de una nueva forma, los nobles no confían ya en la efectividad de las leyes góticas, el conde, haciendo valer su posición como hombre y conde, sobrepasando su autoridad a

⁹³ El *Liber Iodiciorum* o *Lex Visigothorum* fue un compendio de leyes visigodas llevado a cabo durante el gobierno del rey visigodo Recesvinto y que probablemente fuese promulgado a mitad del siglo VII. Se trata de una obra legal clave, siendo esta la base del denominado *Fuero Juzgo* castellano e incluso en los *Usatges* (s. XI) se percibe cierta reminiscencia de las leyes góticas.

la de su abuela, opta por realizar un Juicio de Dios o un *juicio per albatum* (30: 30, capítulo 2)⁹⁴.

Ante el resultado, la condesa, que no soporta que se vulneren sus derechos como cogobernadora —que es a decidir sobre cuestiones litigantes— le recrimina su actitud al nieto y no duda en afirmar que no se apartará de su lado para gobernar, que quiera o no, su autoridad también se ha de respetar: “Pensaba que estabas preparado para gobernar, pero estaba equivocada”. A lo que el conde responde: “Soy mayor de edad, me corresponde gobernar y lo haré a mi manera, no me harás lo que le hiciste a mi padre. ¡No lo permitiré!” (capítulo 2, minutos 37: 17- 38: 48). Estas situaciones tensas mantendrán a nieto y abuela en continuos enfrentamientos y treguas, prácticamente hasta el año en que muere la condesa.

Por otro lado, el perfil de Ermesenda también responde al modelo de noble, propio del régimen señorial (que no feudal), esto se puede ver en la escena en que le reclama un alodio al noble Hugo, el alodio de Ullastret que formaba parte del condominio según la ley goda (30: 43, capítulo uno).

Los problemas con las marcas y los conflictos territoriales serán continuos con la belicosa nobleza fronteriza, que al igual que sucederá en siglos posteriores en territorios de frontera andaluzas y murcianas, estos se enriquecen y ennoblecen mediante la guerra. El ejemplo más claro en el caso catalán y en la serie: las revueltas azuzadas por Mir Geribert y Mir de Tost.

⁹⁴ El juicio *per albatum* era un procedimiento judicial-ceremonioso que consistía en el uso de dos recién nacidos muertos que eran sumergidos en agua a la vez por cada una de las partes litigantes, aquel “*albat* o criatura” que flotase ganaba el juicio. En el caso de la serie, observamos que ambos “*albats*” flotan, por lo que la decisión del juicio es el reparto equitativo. Esta era una práctica común sobre todo en la región del Penedés. Asimismo, para esta descripción ha resultado de gran ayuda, aunque no fácil su lectura, el artículo: Canyellas i Vilar, N. (1990). La Marca del Penedés: avenç de la frontera i repoblació al Baix Penedés. Problemas Jurisdiccionals, s. XI-ppi XII. *Miscel·lània Penedesenca*, p. 225.



Figura 11. Escena de la serie de Ermessenda, el Juicio *per albatum*. Fuente: TV3. Recuperado de: <https://www.ccma.cat/tv3/alacarta/ermessenda/ermessenda-capitol-2/video/3408310/>

- Sucesos históricos representados:

Únicamente mencionaré aquellos sucesos a los que no he aludido en estas páginas, centrándome en los más relevantes momentos de la serie. El primero de ellos, sirve como marco cronológico de la serie, es el año 1017, año en el que muere el conde Ramón Borell tras una campaña infructuosa en la frontera con Al-Ándalus. Las menciones y alusiones sobre la batalla nos permiten retrotraernos y analizar uno de los modelos socioeconómicos que permitirán el asentamiento, triunfo y aumento de la riqueza de los condados catalanes: las parias, que se están exigiendo a los débiles gobernantes o reyezuelos taifales a cambio de protección.

En la serie se menciona por ejemplo al rey de la taifa al-Mundir y la condesa hace alusión al peligro que suponen los ataques piráticos musulmanes, por ello no dudará en pedir ayuda al normando Roger de Tosny, que llegó a comprometer y anular su matrimonio con su hija Estefanía en el capítulo uno⁹⁵.

Otra de las menciones que se realizan en la serie es la idea de “independencia de los condados catalanes” con respecto a la monarquía

⁹⁵ Para saber más a cerca de las parias en los condados catalanes y sobre la situación con al-Ándalus en el siglo XI es recomendable la lectura de: Negro Cortés, A. E. (2019). Los pagos de parias como generadores de poder en los Condados Catalanes (1035-1076). *Vínculos de Historia*, (8), pp. 232-248. Así como: González Artiago, A. (2016). La legitimidad de los Banu Hud en la Marca Superior. *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, (1), pp. 337-349. Y también: Cervera, M. J. (1999). *El Reino de Saraqusta*. Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón.

carolingia y capeta, por ello no es extraño que se mencionen al conde Wifredo el Velloso (c. 840-897), al rey Luis el Piadoso (814-840) e incluso a Hugo Capeto (987-996), pues es durante el gobierno de este es cuando los condes de Barcelona se niegan a rendir homenaje al rey y a depender del mismo, es en este momento en el que comienza como tal la independencia efectiva de los condados catalanes frente al dominio franco.

Finalmente, acaparan la atención dos sucesos más, por un lado, el momento en el que los nobles parecen ser que azuzados por el obispo Guislabert y probablemente Mir Geribert (puede que tomase o no partido en esta revuelta) asaltan al conde y lo apedrean, obligándolo a resguardarse en el Palacio Condal.

Esta escena esconde sin duda una gran simbología: el ataque contra la autoridad condal, el malestar de la nobleza y además deja de manifiesto que el conde representa la imagen simple de un *primus inter pares*⁹⁶.

El siguiente suceso lo marca la muerte de la condesa, sola, como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, una escena repleta de simbolismo, pues con su muerte se acaba la serie, se acaba una época y comienza otra nueva.

- *Descripción de la escena, de los lugares y detalles. Paralelos históricos con lugares actuales:*

A lo largo de toda la serie aparecen representados varios de los lugares en los que muy probablemente residió la condesa a lo largo de toda su vida, en este artículo serán mencionados, pero no analizados, desde ninguna perspectiva, pues sería demasiado extenso dedicar páginas y páginas a los lugares que a continuación se mencionan: a destacar tenemos localizaciones como el Palacio Condal; el monasterio de Ripoll i Cuixá; la Catedral de Girona; la Basílica de Santa María de Manresa; el Castillo de la Gironella; San Quirze de Besora; Monasterio de Santa Cecilia de Montserrat; la Abadía de San Miguel de Cuixá y el Palacio Episcopal de Barcelona entre otros, aunque gracias al testa-

⁹⁶ Este suceso lo podemos encontrar en el artículo de LLuch Bramon, R. (2018). El conflicto de Mir Geribert en el marc de la feudalització del Penedés (1041-1058). *Anuario de Estudios Medievales*, 48, (2), p. 805.

mento de la condesa Ermesenda sabemos que por las donaciones realizadas, su vínculo con la Iglesia nos lleva a seguirle la pista a monasterios extra-pirenaicos e incluso nos conduce a la Santa Sede.

Por último, en cuanto detalles, quiero mencionar tres objetos personales de la condesa que aparecen en la serie y que formaban parte de sus pertenencias, como demuestra su testamento. Esto indica, que la serie ha tenido buen asesoramiento histórico.

A lo largo de la serie vemos que la condesa porta majestuosas joyas, destacando su anillo, un sello signatorio al que ya me he referido antes, y que probablemente emplease en el acto validativo del proceso documental y bien siendo un símbolo de poder e identidad.

En segundo lugar, mencionar el magnífico ajedrez de cristal de roca que aparece en el minuto 48: 06 del primer capítulo. Conocemos por el testamento de la condesa que tenía un ajedrez similar y que legó: “El ajedrez de cristal, con su tabla, recayó en Sant Gilles du Garde, próxima a Nimes”⁹⁷. Y finalmente, un libro que recibe del abad Oliba en el minuto 24: 09 en el capítulo 2, éste es probable que sea un breviario, pues consta que en su testamento legó un breviario a la Catedral de Girona: “También la catedral de Girona fue receptora de un breviario, [...] decorado con miniaturas”⁹⁸.

8. CONCLUSIÓN.

Este trabajo ha permitido acercarnos un poco más a la figura de una de las damas más poderosas y relevantes del siglo XI a la altura de las reinas, duquesas y condesas europeas de este período altomedieval. Aunque no fue la única mujer con poder en este período, sí se puede decir que su presencia fue imprescindible para la conservación y el intento de unificar bajo un territorio predominante los tres principales condados catalanes —Barcelona, Gerona y Osona-Manresa—. Ermesenda ejerció como condesa consorte en vida de su esposo Ramón Borrell, era reconocida en calidad de *uxoris*, es decir, la mujer del conde,

⁹⁷ Esta cita proviene de la interpretación y lectura del testamento que recoge la obra ya mencionada de Gil i Roman, *ob., cit.*, pp. 159 y 162.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 159.

un poder limitado que se acrecentaría durante las minorías de su hijo Berenguer Ramón I y su nieto Ramón Berenguer I.

Las cuestiones aquí planteadas a lo largo de estos apartados no tienen la intención de probar si tuvo o no realmente la capacidad para ejercer su *auctoritas* y *potestas*, la clave se halla en saber cómo ejerció su poder, pues ya partimos de la premisa de que fue una mujer poderosa en su tiempo.

A Ermesenda la encontramos muy presente en la vida pública, asistió junto al conde y luego con sus descendientes a juicios y asambleas; emitió juicios de valores; actuó como mecenas de las artes; favoreció las relaciones y el apoyo de la Iglesia y de sus allegados más próximos —la propia familia condal y vizcondal y miembros de confianza de la nobleza— para defender su causa: la de mantener a su dinastía gobernando y a ser posible lograr incrementar el patrimonio del condado, cosa que sucedió gracias a la inyección económica que suponía el cobro de parias desde mitad del siglo XI, liquidez que sería empleada por los descendientes de la condesa para comprar tierras e incluso condados.

Asimismo, cabe añadir que este trabajo no se podría haber llevado a cabo si no se hubiesen tomado en cuenta disciplinas auxiliares tan importantes, pero a menudo rechazadas o poco empleadas como la Sigilografía, Numismática y Heráldica.

En este caso, el análisis sigilográfico del sello de Ermesenda de Carcasona ha sido crucial para conocer la participación de la condesa de Barcelona en los actos legales y políticos, así como el valor implícito del sello como símbolo de poder.

Por otra parte, en numerosas ocasiones resulta de gran ayuda la Sigilografía desde el punto de vista artístico y representativo del poder, en nuestro caso ha sido bastante pobre este análisis debido a la carencia de representación iconográfica del sello.

La Numismática también puede ser una gran fuente ya que, la información que contienen las monedas y las medallas resulta capital para concebir la representación de los gobernantes y futuros reyes aragoneses, como hemos visto en los exquitos *diners*.

Pero sin duda, un punto recurrente que se suele repetir a modo de esquema en los trabajos que he realizado es el legado. Está bien conocer cómo fueron vistas ciertas figuras con poder por sus coetáneos, porque

gobernaron de una forma y no de otra, etc. Son preguntas que he tratado de responder, pero quizás cabe incidir en otra pregunta que ya se ha planteado y que probablemente sea una de las más relevantes en este tipo de estudios: ¿cómo concebimos a esas figuras con poder actualmente? ¿Qué recuerdo nos ha quedado de aquellos que gobernaban? Aquí cobra especial relevancia las disciplinas artísticas, ya fuese como modo de representación, como un medio propagandístico o bien, un intento consciente o inconsciente de ser immortalizado, esto lo vemos en el caso de: la escultura, la pintura, las monedas e incluso en los libros, que son contenedores de todo tipo de representaciones.

Además, no podemos dejar de lado la literatura, las novelas históricas que tanto nos gustan y cautivan con una buena historia que en numerosas ocasiones resulta ser ficticia pero basada en hechos reales o también películas o series que permiten de una forma mas o menos idealizada crear un bosquejo de cómo pudieron ser aquellos años del medievo.

Como se observa, todos estos aspectos suman a la hora de tratar de crear un perfil histórico más acertado sobre la condesa de Barcelona. Del mismo modo que se ha centrado este estudio en Ermesenda de Carcasona podría haber incidido en otras figuras femeninas destacables en la historia de la Alta Edad Media: la ya mencionada Dhuoda, Riquilda de Barcelona, Almodís de la Marca, Lucía de la Marca, Oria de Pallars... todas merecen ser recordadas y redescubiertas de nuevo de las fuentes escritas⁹⁹.

10. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Fuentes:

ACA, Cancillería, Registros, Núm. 1. *Liber I et feudorum forme majoris*. Recuperado de: http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt_id_desc_ud=1931493&fromagenda=N

Bibliografía:

⁹⁹ Vid. Ruiz-Domènec, J. E. (1995). Oria, condesa de Pallars: una dama catalana del siglo XII. *Medievalia*, (12), pp. 7-12.

Álvarez Romera, E. (2018). La construcción de la locura de una reina en el cine español: aportaciones contemporáneas al desarrollo del personaje cinematográfico de Juana. *CLIO. History and History teaching*, pp. 267-299. Recuperado de <http://clio.rediris.es>

Aurell, Martí. (1991). Jalons pour une enquête sur les strategies matrimoniales des comtes catalans (IXe-XIe s.). *Symposium internacional sobre els orígens de Catalunya (segles VIII- XI)*, pp. 281-364. Recuperado de https://www.academia.edu/5106480/Jalons_pour_une_enqu%C3%AAtre_sur_les_strat%C3%A9gies_matrimoniales_des_comtes_catalans_IXe-XIe_s.

—, (1993). *Les avatars de la viudité princière: Ermessende (ca. 975-1058), comtesse de Barcelone*. Comunicación presentada en *Veuves et veuvage dans le haut Moyen Âge*, París, Picard, pp. 201-232. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01306118>

—, (1998). *Les noces del comte. Matrimoni i poder a Catalunya (785-1213)*. Editorial Omega.

Bofarull y Mascaró, P. (1836). *Los Condes de Barcelona vindicados y genealogía de los Reyes de España considerados como soberanos independientes de su Marca. [Texto impreso]/ obra dedicada al Sr. D. Fernando IV de Barcelona y Aragón, VII de Castilla. Volumen I*. Recuperado de <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014789&page=1>

Cabré i Pairet, M. (1989). “Deodicatae” y “deovotae”. La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI. En *Las mujeres en el cristianismo medieval: imágenes y cauces de actuación religiosa*: Al-Mudayna, pp. 169-182.

Canyellas i Vilar, N. (1990). La Marca del Penedés: avenç de la frontera i població al Baix Penedés. *Problemas Jurisdiccionals*, s. XI-ppi XII. *Miscelánea Penedesenca*, pp. 215-226.

Carmona de los Santos, M. (1996). *Manual de Sigilografía*. Didot, S.A.: Ministerio de Educación y Cultura (Archivo Histórico Nacional).

Carrasco Lazareno, M. T. (2012). El sello real en Castilla: tipos y uso del sellado en la legislación y en la práctica documental (siglos XII-XV). En *De sellos y blasones: miscelánea científica*, Madrid: pp. 63-169. Recuperado de <https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento36919.pdf>

Carreras y Candi, F. (1906). *Miscelánea Histórica Catalana*. Impronta de la Casa provincial de caridad: Barcelona.

Cervera, M. J. (1999). *El Reino de Saraqusta*. Caja de Ahorros de la Inmaculada de Aragón. Recuperado de <https://www.fundacioncai.es/portal2006Files/UserFiles/File2/27.%20EL%20REINO%20SARAQUSTA.pdf>

Chevalier, J. y Gheerbrant, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Herder: Barcelona.

Cirlot, J. E. (1969). *Diccionario de Símbolos*. Editorial Labor: Barcelona.

Corral, J. L. (2014). *La Corona de Aragón. Manipulación, mito e historia*. Doce Robles: Zaragoza.

Cuadrada, C. (2015). De las *Feminae* a las *Fembres*: la misoginia medieval en Cataluña y Provenza. *Medievalismo*, (25), pp. 103-134. Recuperado de <https://doi.org/10.6018/j/241341>

De Santiago Fernández, J. (2003). Cronología y comunicación publicitaria en los condados catalanes. *Corpus Inscriptionum Hispaniae Mediaevalium*, (3), pp. 323-356. Recuperado de https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-10_santiago%20fernandez.pdf

Débax, H. (2010). Les comtés de Carcassonne et de Razès et leurs marges (IXe-XIIe siècle). HAL Archives-ouvertes, pp. 1-17. Recuperado de <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00498211>

Duby, G. (1967). *El Año Mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*. Gedisa.

Font i Rius, M. (1980). Nuevos documentos catalanes de población y franquicia. *Anuario de historia del derecho español*, (50), pp. 155-176. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=134408>

—, (1983). *Cartas de población y franquicia de Cataluña*. CSIC.

Fuente, M. J. (2003). ¿Reina la reina? Mujeres en la cúspide del poder en los reinos hispánicos de la Edad Media (siglos VI-XIII). *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Hª Medieval*, (16), pp. 53-71. Recuperado de <http://revis-tas.uned.es/index.php/ETFIII/article/view/3687>

Gil i Roman, X. (2004). *Ermesén, vida y obra de la condesa. Estudio histórico de la documentación, c. 977 -+ 1 de marzo de 1058*. UAB. Recuperado de <https://ddd.uab.cat/record/38036>

González Artiago, A. (2016). La legitimidad de los Banu Hud en la Marca Superior. *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, (1), pp. 337- 349. Recuperado de https://www.academia.edu/15013407/La_legitimidad_de_los_Ban%C5%AB_H%C5%ABd_en_la_Marca_Superior_s._XI

Guglieri Navarro, A. (1974). *Catálogo de Sellos de la sección de sigilografía del Archivo Histórico Nacional. Volumen I. Sellos Reales*. Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.

Humphrey, P. (1993). Ermessenda of Barcelona: the status of her authority. En *Women of Power: Queens, Regents and Potentates*, edit. Theresa M. Vann. Academia Press: Cambridge, pp. 15-36. Recuperado de https://books.google.es/books?id=Z_RJAZPhHsC&pg=PA15&lpg=PA15&dq=ermessenda+of+Barcelona:+the+status+of+Her+Authority&source=bl&ots=kIKQw-Muvi&sig=ACfU3U3pip6K7Dttqev7DFjf6m85aP-FwzA&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwjimPSFxcnmAh-WWA2MBHXKSAVoQ6AEwAXoECAoQAOQ#v=onepage&q=ermessenda%20of%20Barcelona%3A%20the%20status%20of%20Her%20Authority&f=false

Jáuregui Adell, J. (2004). Estudio sobre los colores del sarcófago de la Condesa Ermessinde. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, (45), pp. 365-377. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/AnnalsGironins/article/view/54522/63480>

—, (2005). Sellos de los condes de Barcelona y reyes de Aragón. *Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas*, (309), pp. 209-256. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1159494>

Joye, S. (2004). Les élites féminines au haut Moyen Age. *Historiographie*. Recuperado de <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/joye.pdf>

Ladero Quesada, M. A. (2004). *La formación medieval de España*. Alianza Editorial: Madrid.

Lluch Bramon, R. (2018). El conflicte de Mir Geribert en el marc de la feudalització del Penedés (1041-1058). *Anuario de Estudios Medievales*, 48, (2), pp. 793-820. Recuperado de <http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/905>

Martin de Blassi, F. (2011). El testimonio del *Liber Manualis Dhuodane*: educación y virtud doméstica en el alto medioevo. *Revista Signum*, 12, (2), pp. 36-52. Recuperado de <https://pdfs.semanticscholar.org/c9ed/b87418367b0e978f077baa2ef62ce81b5886.pdf>

Menéndez Pidal, J. (1918). *Sellos españoles de la Edad Media*. Archivo Histórico Nacional (España). Sección de Sigilografía-Instrumentos de descripción.

Menéndez-Pidal de Navascués, F. (2002). Los sellos en los reinos de León y Castilla durante los siglos X al XIII. *I Jornadas sobre Documentación jurídico-administrativa, económico-financiera y judicial*, pp. 245-282. Recuperado de <https://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-11%20sellos.pdf>

Morales Muñoz, M. D. (1996). *El simbolismo animal en la cultura medieval*. Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.^a Medieval, (9), pp. 229-255. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFEE63E424-4813-5EB2-3EEA-17F5DC8A7F78/Documento.pdf>

Negro Cortés, A. E. (2019). Los pagos de parias como generadores de poder en los condados catalanes (1035-1076). *Vínculos de Historia*, (8), pp. 232-248. Recuperado de http://vinculosdehistoria.com/index.php/vinculos/article/view/vdh_2019.08.12

Pelaz Flores, D. y Del Val Valdivieso, M. I. (2015). La Historia de las Mujeres en el siglo XXI a través del estudio de la Reginalidad medieval. *Revista de Historiografía*, (22), pp. 101-127. Recuperado de <https://e-revistas.uc3m.es/index.php/REXHISTO/article/view/2648>

Pladevall I Font, A. (1975). *Ermessenda de Carcassona, comtessa de Barcelona, Girona i d'Osona: esbòs biogràfic en el mil·lenari del seu naixement*. Comtes de la Vall de Marlés: Barcelona.

—, (2011). La comtessa de Barcelona Ermessenda de Carcassona. *Amics de l'art romànic de Sabadell*, (9), pp. 519-529. Recuperado de <http://www.amics-sartromanica.com/pdf/ermessenda.pdf>

Riesco Terrero, A. (1978). *Introducción a la Sigilografía*. Madrid: Instituto Salazar y Castro (CSIC).

Roura, G. (1985). La sepultura de la Comtessa Ermessenda. *Revista de Girona*, (112), pp. 69-73. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/RevistaGirona/article/view/85223/110220>

Ruiz-Domènec, J. E. (1995). Oria, condesa de Pallars: una dama catalana del siglo XII. *Medievalia*, (12), pp. 7-12. Recuperado de <https://revistes.uab.cat/medievalia/article/view/v12-ruiz>

—, (1999). Duoda y el nacimiento de Europa. En *El despertar de las mujeres. La mirada femenina de la Edad Media*. Península, pp. 29-38.

Serrano Coll, M. (2006). Iconografía de Género: los sellos de las reinas de Aragón en la Edad Media (siglos XII-XVI). *Emblemata*, (12), pp. 15-52. Recuperado de https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/47/ebook2682_02.pdf

—, (2015). Imagen y propaganda en las primeras amonedaciones del rey de Aragón. *Anuario de Estudios Medievales*, 45, (2), pp. 915-953. Recuperado de <http://estudiosmedievales.revistas.csic.es/index.php/estudiosmedievales/article/view/780>

Sobreques i Callico, J. (1975). Cataluña entre los años 975 y 1078. *Revista de Girona*, (73), pp. 7-11. Recuperado de http://www.revistadegirona.cat/recursos/1975/0073_007.pdf

Sureda Jubany, M. (2001). Dos itineraris litúrgics per la Girona medieval i moderna. *Anals de l'Institut d'Estudis Gironins*, (13), pp. 281-303. Recuperado de <https://www.raco.cat/index.php/AnnalsGironins/article/view/54448/64921>

To Figueras, Ll. (1993). Señorío y familia: los orígenes del “hereu” catalán (siglos X-XII). *Studia Historica-Historia Medieval*, 11, pp. 57-79. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=106516>

—, (2011). *La Girona carolíngia i feudal (segles VIII-XI)*. Comunicación presentada en Conferències a l'Arxiu Municipal. El govern de la ciutat (I). De la Gerunda romana (segle I aC) a la Girona borbónica (segle XVIII), pp. 89-113. Recuperado de http://www.girona.cat/sgdap/docs/girona_carolingia_feudal.pdf

Vianna, L. J. (2010). Romancear o pasado para glorificar uma dinastía: a versao catala das gestas dos condes de Barcelona e reis de Aragoa. *Opsis*, 2, (10), pp. 77-100.

Vinyoles, T. (2003). Las mujeres del año mil. *Aragón en la Edad Media*, (17), pp. 5-26. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=306015>

—, (2012). La presencia femenina en los castillos a la luz de la documentación catalana medieval. *Meridies*, (10), pp. 175-196. Recuperado de <http://www.uco.es/meridies/images/revista/10/7.pdf>

Webgrafia:

Página web: Gemmesterra. Reproducción de las joyas de Ermessenda de Carcasona con motivo de la serie de TV3. Recuperado de <http://www.gemmesterra.com/BARRA%20NAVEGACIOCASTELLA.html>

Página web: Visitmuseum. The museums of Catalonia in your hands. Sello de Ermesenda, Catedral de Girona. Recuperado de <https://visitmuseum.gen-cat.cat/es/museu-tresor-de-la-catedral-de-girona/objeto/beatu/anterior>

Página web: Pedres de Girona. Artículo sobre Ermessenda de Carcassona. Recuperado de <http://www.pedresdegirona.com/ermessenda.htm>

Página web: Wikipedia. Ermessenda de Carcassona. Recuperado de https://ca.wikipedia.org/wiki/Ermessenda_de_Carcassona

Página web: Wikipedia. (Serie) Ermessenda de Carcassona. Recuperado de [https://es.wikipedia.org/wiki/Ermessenda_\(miniserie\)](https://es.wikipedia.org/wiki/Ermessenda_(miniserie))

Ruiz Viedma, Azucena: “Dones en el dret medieval: Ermessenda de Carcassona i Almodis de la Marca”, En la Biblioteca Virtual de Investigación Duoda, Universidad de Barcelona, (2013). Recuperado de <http://www.ub.edu/duoda/bvid/text.php?doc=Duoda:text:2013.07.0021>

Página web: Epistolae. Medieval women’s Latin Letters. Ermessenda of Carcassone. Recuperado de <https://epistolae.ctl.columbia.edu/woman/25669.html>

Página web: enciclopèdia. cat. Gran Enciclopèdia Catalana: Ermessenda de Carcassona. Recuperado de <https://www.enciclopedia.cat/ec-gec-0024415.xml>

Fuentes literarias:

Cantalozella, A. (2003). *El falcó del Comte*. Editorial Proa: Barcelona.

Irrisarri, A. (1994). *Ermessenda, condesa de Barcelona*. Editorial Lumen: Barcelona.

Fuentes audiovisuales:

Teixidor, Jordi. (13, 14 y 15 de junio, 2003). *Sota la capa del Cel*. Companyia Tetrateatre, Sant Cugat del Vallès. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=n7SmvQY7Edo>

TV3. (21 de marzo, 2011). Ermessenda- Capítol 1 [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.ccma.cat/tv3/ermessenda/>

TV3. (22 de marzo, 2011). Ermessenda- Capítol 2 [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.ccma.cat/tv3/ermessenda/>

GONZALO DE CÓRDOBA DE LAS OLLERÍAS. BIENES DE SU ESPOSA E HIJOS EN 1508*.

Gonzalo de Córdoba de las Ollerías. Property of his wife and children in 1508

María ESPINAR JIMÉNEZ**

Manuel ESPINAR MORENO***

Resumen: En este trabajo estudiamos el reparto de los bienes entre una madre y sus hijos tras el fallecimiento del marido. Gonzalo de Córdoba de las Ollerías murió a principios de 1508 en Granada. Sus bienes son inventariados para repartirlos poco después en cinco partes, una para su esposa. y las otras cuatro para sus hijos Francisco, Gonzalo, María y Leonor. Tenemos nuevos datos para conocer las tierras situadas en los alrededores de la ciudad en los Caminos de Jaén, Pulianas, Maracena, etc.

Palabras clave: Granada. Toponimia. Sociedad y economía. Historia de Granada. Partición de herencia.

Abstract: In this work we study the distribution of assets between a mother and her children after the death of the husband. Gonzalo de Córdoba de las Ollerías died in early 1508 in Granada. His assets are inventoried to be distributed soon after in five parts, one for his wife. and the other four for his sons Francisco, Gonzalo, Maria and Leonor. We have new data to know the lands located in the surroundings of the city in the Roads of Jaén, Pulianas, Maracena, etc.

* Fecha de recepción del artículo: 10-5-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-6-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Licenciada en Ciencia y Tecnología de los Alimentos, Diplomada en Nutrición y Dietética y Grado Superior en Odontología. C. e. mariaesjim@hotmail.com.

*** Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval. Departamento de Historia Medieval y CCTTHH, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada, España. C. e. mepinar@ugr.es

Key words: Granada. Toponymy. Society and economy. History of Granada. Inheritance partition.

INTRODUCCIÓN

Hace poco dimos a conocer los bienes de algunos personajes en Granada y los de la familia de Sancho Ruiz Matute¹. Ahora nos encontramos con los bienes de Gonzalo de Córdoba de las Ollerías y de su esposa Gracia Martínez. Tras fallecer en Granada, no sabemos ni día ni mes, se procedió el primero de marzo de 1508 a realizar un inventario de sus bienes para poder distribuirlos entre su esposa y sus cuatro hijos. Gracias a los documentos podemos estudiar algunas noticias sobre toponimia granadina, tipo de fincas, extensión de las mismas, linderos y valoración. Así con estos datos se puede uno hacer una idea de lo que recibió cada una de las partes pues la mayoría consiguió una superficie de 11 marjales y alguna cantidad de dinero. Como veremos en el análisis que hacemos a continuación no todas las tierras tienen el mismo valor pues dependen de las características de cultivo que presentan y de la cercanía o lejanía de la ciudad donde residían los dueños. Es necesario profundizar en este tipo de trabajos si queremos hacernos una idea de la sociedad granadina de finales del siglo XV y principios del XVI. Hoy por hoy apenas tenemos noticias que incidan en este tipo de trabajos pues sería necesario revisar los documentos de archivo y empezar un estudio de los propietarios de aquellas fincas tanto de la población musulmana como de la cristiana. Es un reto que dejamos a los más jóvenes pues de ellos dependerá que

¹ Manuel ESPINAR MORENO: “Notas sobre las posesiones del Gran Capitán y Juan Álvarez Zapata en Granada. Algunas cartas romanceadas por Bernardino Xarafi y otras noticias documentales” Rev. EPCCM, 18, 2016, pp. 307-370. www.epccm.es; Manuel ESPINAR MORENO y Nuria FOLLANA FERRÁNDEZ: “La familia de Sancho Ruiz Matute. Partición de bienes en Granada”, Rev. EPCCM, 17, 2016, pp. 453-494, www.epccm.es; Luis DÍAZ DE LA GUARDIA Y LÓPEZ y Manuel ESPINAR MORENO: “Las aguas de la Fuente Chica de Alfacar y el mayorazgo de D. Francisco Franco de Saravia y Cisneros”, Rev. EPCCM, 17, 2016, pp. 275-306. www.epccm.es; Manuel ESPINAR MORENO: “Transformaciones urbanas en la necrópolis de Sahl ben Malik, siglos XVI-XVIII” Rev. EPCCM, 21, (2019), pp. 107-152. www.epccm.es ISSN-E: 2341-3549 y ISSN: 1575-3840; Manuel ESPINAR MORENO: “Hallazgos arqueológicos y documentales en Granada: la rábita del Maharoch y la Mezquita Mayor de Granada”, Rev. EPCCM, 21, (2019), pp. 175-188. www.epccm.es.

se obtengan resultados satisfactorios o que sigamos igual que hasta ahora. Por el momento demos a conocer los datos de los documentos emanados tras la muerte de uno de aquellos repobladores llamado Gonzalo de Córdoba de las Ollerías.

Los bienes de Gonzalo de Córdoba y el inventario realizado

Es un documento muy interesante pues hasta el momento no sabíamos que hubiese en Granada otro personaje distinto al famoso Gran Capitán que se llamase también Gonzalo de Córdoba o a sus familiares los Fernández de Córdoba. Gracias a estos documentos sabemos que había fallecido en Granada en 1508 pues el inventario de sus bienes tiene fecha de 1 de marzo de este año. Así pues, tampoco sabemos la relación que tenía este personaje con Juan Álvarez Zapata. Lo que si es cierto que el inventario de sus bienes lo conocemos porque aparece en el mayorazgo de la señora Doña Francisca Fernández de Córdoba², parienta del Gran Capitán, nieta de Juan Álvarez Zapata el Mozo y doña Leonor de Mendoza, hija de doña Ana Zapata y de Don Gabriel Fernández de Córdoba, era bisnieta de Juan Álvarez Zapata el Viejo que podemos conocer en el libro citado en la nota donde citamos a estos personajes.

Las noticias que se pueden reunir sobre Gonzalo de Córdoba de las Ollería proceden de una escritura de partición de sus bienes realizada ante el escribano Juan Roel. La escritura de partición se hizo entre

² Manuel ESPINAR MORENO: *Doña Francisca Fernández de Córdoba y su hijo Juan*, Libros EPCCM, Granada, 2020, Digibug: <http://hdl.handle.net/10481/59822> basado en los datos contenidos en una limpieza de sangre solicitada por su hijo para demostrar su alcurnia. La familia Fernández de Córdoba entroncó con los Álvarez Zapata en Granada y con los Mendoza. Doña Francisca era heredera de un mayorazgo de los dos que fundaron los Álvarez Zapata y caso esta señora con un primo suyo que tenía el otro mayorazgo. En este trabajo analizamos como Juan Álvarez Zapata el Viejo y su esposa adoptaron como hijos a dos niños llamados Juan y Hernando. El primero casó con doña Leonor de Mendoza y el segundo con doña María de Mendoza. Del matrimonio de Juan Álvarez Zapata el Mozo y Doña Leonor de Mendoza nació doña Ana Zapata que casó con don Gabriel de Córdoba de cuyo matrimonio nació Doña Francisca. Por tanto, Ana eras nieta de Juan Álvarez Zapata el Viejo y del conde de Cabra Don Diego Fernández de Córdoba. El matrimonio de doña Francisca con su primo Luis Fernández de Córdoba nos permite ver cómo eran primos hermanos. También podemos consultar Manuel ESPINAR MORENO: *Cuentas de Juan Álvarez Zapata sobre el reino de Granada, Jaén y Úbeda (1511-1516)*, Libros EPCCM, Granada, 2020, Digibug <http://hdl.handle.net/10481/60122>

Gracia Martínez, viuda de Gonzalo de Córdoba, con sus hijos Francisco Martínez, Gonzalo Martínez, María Martínez y Leonor Gómez. El escribano nos informa como el primero de marzo de 1508 en la ciudad de Granada en su presencia aparecieron la señora Gracia Martínez, esposa que había sido de Gonzalo de Córdoba de las Ollerías, difunto en aquellos momentos, vecino de la ciudad de Granada donde había vivido con su mujer e hijos hasta que se produjo su muerte. También aparecieron sus hijos Francisco, Gonzalo y María, pero estaba ausente Leonor. Viendo los documentos que han llegado a nosotros sabemos que María Martínez estaba casada con el escribano Gonzalo de Ribera que vivían en Granada igual que sus cuñados Francisco y Gonzalo. Ahora su esposa María necesitaba realizar aquellas acciones por lo que le solicita su consentimiento “*E la dicha Maria Martines en presencia e con liçençia e escripturas consentimientos del dicho su marido para lo de yuso contenido ella le pidió e el le dio e otorgo, el qual dicho Gonçalo de Ribera que presente estaba dio e otorgo la dicha liçençia a la dicha su muger para pedir e hazer e otorgar todo lo que de yuso será contenido, e dixo que le plasya e consyntio en todo ello por quanto lo hazia, e desya, e otorgava en su presencia e con dilygençia e consentimiento que para todo ello le dava e dio, e para lo aver por fyrme obligo su persona, e bienes muebles e rayzes, avidos e por aver*”³. Tanto la madre como los hijos defendían sus derechos sobre los bienes que pertenecieron a Gonzalo de Córdoba “*dixeron que por quanto el dicho Gonçalo de Cordova es fallaçido desta presente vida, e al tiempo de su fin e muerte dexo e quedaron e fincaron çiertos bienes rayzes en esta dicha çibdad e sus términos, e dexo por sus hijos herederos legitimos de los dichos bienes a los suso dichos Francisco Martines e Gonçálo Martines e Maria Martines e Leonor Gomes, muger de Diego de Jahen, que es absente*”⁴.

Por tanto, entre la madre y los cuatro hijos tenían que dividir aquella herencia pues por muerte del padre habían quedado todos aquellos bienes indivisos y sin partir, es decir, no saben cada una de las partes qué bienes le corresponden. Nos dice el escribano “*e porque cada uno dellos asy la dicha Graçia Martines de la una parte como*

³ Cf. El Apéndice documental de este trabajo.

⁴ *Ibidem*.

los suso dichos sus hijos de la otra parte⁵ querían conosçer e tener e poseer la parte que a cada uno dellos pertenece e le cupiere en los dichos bienes, y sobre ello ha avido entre ellos debates e dyferençias de los quales se esperaba pleitos e quistiones, e por los evitar e castigar a las costas e daños que en ello se podrán recresçer dixeron que ellos todos quatro de una concordia e voluntad avian fecho e hizieron ynventario de los dichos bienes que al presente sabían que quedaron e fincaron del dicho Gonçalo de Cordova, difunto, e los avian visto e apreçiado entrellos de una concordia e voluntad, e de⁶ consyntir ni tanto de todos quatro de los quales dichos bienes avian fecho devision e partiçion por sy e por la dicha Leonor Gonçales que es absente para que cada uno dellos conosçiese e gosase e toviese e poseyese su parte que en los dichos bienes le cupiese e le pertenesçiese segund que dicho es syn pleito ni quistión ni dyferençia⁷. Así pues, todos llegaron a la conclusión que debían de hacer un inventario y apreciación de lo que valían aquellos bienes, de esta manera se podía realiarse una partición y división que fuese lo más justa que se pudiese consiguiendo que cada una de las partes tuviese lo mismo que los restantes. Todos de acuerdo dieron poderes y consentimiento para hacer el inventario.

Inventario de los bienes

Entre los bienes encontramos que unos estaban dentro de la ciudad y otros en el campo, es decir bienes urbanos y rústicos. En primer lugar, tenemos casas, almacerías y un horno. Entre los bienes rústicos aparecen hazas de tierras con árboles o sin ellos que veremos en el cuadro que a continuación ofreceremos sobre todas estas propiedades.

Así pues, nos dice el escribano cuando se refiere a los bienes urbanos que estos eran en primer lugar unas casas principales donde vivía Gonzalo de Córdoba y su esposa, se apreciaron en la cantidad de 100.000 maravedíes pero tenía sobre ellas la cantidad de 1.000 maravedíes anuales de tributo Juan Álvarez Zapata⁸. Se citan otras dos

⁵ Al final del folio dice: Va testado do dezia parte, e do dezia un.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cf el apéndice documental.

⁸ Ya hemos citado en este trabajo bibliografía para conocer quién era este personaje, además se pueden complementar datos viendo el trabajo de Doña Francisca

casas con dos almaceras⁹ que alindan unas con otras. Además, se detalló un horno¹⁰ que se denominaba el Horno del Alcalde, pertenecía a Gonzalo de Córdoba y en aquellos momentos lo tenía su hijo Francisco Martínez por donación que le habían hecho. Se apreciaron las casas y almaceras en la cantidad de 35.000 maravedíes. No nos dice el escribano dónde se ubicaban aquellas viviendas ni las almaceras, dato que sería interesante para poder estudiar algo más sobre el urbanismo de la ciudad de Granada a principios del siglo XVI. A ello hay que sumar otra vivienda que aparece en un Carmen situado en el Pago de Rabitalhambra¹¹ que analizamos en el apartado dedicado a los bienes rústicos.

Fernández de Córdoba. Se trata de Juan Álvarez Zapata el Viejo por la fecha del documento que utilizamos para ver el inventario de Gonzalo de Córdoba.

⁹ Cámara alta de una casa con acceso independiente según el Diccionario de la Real Academia Española.

¹⁰ Sobre hornos en Granada y en otros lugares como Guadix puede verse el trabajo publicado en este mismo número que trata del horno de Fonelas y otros de la ciudad accitana.

¹¹ Manuel ESPINAR MORENO: “Sobre los Cidibona de Granada. Datos para el estudio de las rabitas del Maflox y Rabita Alhambra en las afueras del Albaicín”, *III Congreso sobre las rábitas: “Mística, rábitas y espacios de santidad en el Occidente islámico”* a cargo de los profesores Rachid El Hour, de la Universidad de Salamanca, y Francisco Franco Sánchez, de la Universidad de Alicante, celebrado en Salamanca, julio 2019. Al tratar de Rabitalhambra o Rabita Alhambra decíamos que Otros centros religiosos ubicados en este sector de la ciudad se ubican en el camino que llevaba a Alfacar, así se documenta la denominada Rábita Alhambra. Conocemos este centro religioso gracias a los documentos sobre los regadíos del río Beiro y el nombre que tomo una de las acequias sacadas de esta corriente fluvial. La llamada acequia de Rabita Alhambra o Rabitalhambra regaba parte de lo que hoy es la Cartuja y sus alrededores, el documento sobre el río Beiro se remontan al siglo XIV. En 1505 Pedro Tenorio el 1 de diciembre vende a Alonso de Almocadar, antes de la conversión llamado Hamed, vecino del Albaicín, una viña y olivar en Rábita Alhambra, alindando con el camino de Aldalima por 4500 maravedíes. Manuel ESPINAR MORENO y José Manuel ESPINAR JIMÉNEZ: *Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro*, Adabook, Granada, 2013. También en www.librosepccm.com, págs. 182-184 donde estudiamos el ramal de aguas llamado Rabita Alhambra, seguimos estudiando este tema. La situación de la rábita bien puede entenderse como el lugar donde más tarde se levantó San Isidro o bien el monasterio de la Cartuja. Espero que algún nuevo documento nos permita localizar este centro musulmán con todo detalle.

En cuando a los bienes rústicos tenemos distintas parcelas de tierra con árboles o sin ellos que aparecen distribuidas en los alrededores de la ciudad, Así pues, hemos elaborado un cuadro donde recogemos cada una de las fincas con sus correspondientes linderos, árboles plantados en ellas, valor del terreno, linderos si el escribano nos los proporciona, nombre del pago y otros pormenores. Todo ello nos indica como algunos personajes tienen bienes situados cerca de la ciudad en los que obtenían su cereal, vino y aceite, tres productos que constituían la base de la alimentación de estas poblaciones, no en vano recuerda el refrán con pan y vino se anda el camino, a ello se añade el aceite. Las fincas de Gonzalo de Córdoba eran las siguientes:

Tierra	Cantidad	Lugar	Linderos	Valoración
Haza calma, 55 olivos	7 marjales	Pago de Rabitalhambra	Eras y Camino	10.000 maravedíes
Majuelo	4 marjales	Pago de Rabitalhambra	Viñas de Gonzalo Martínez y viñas de herederos de Pedro González de la Corte	8.000 maravedíes
Carmen y casa, 30 pies de olivos	8 marjales	Pago de Rabitalhambra	Carmen herederos Pedro de la Corte	17.000 maravedíes
Majuelo, 12 olivos	8 marjales	Pago de Rabitalhambra	Caminos Reales	20.000 maravedíes
Viñas, olivos y arboles	30 marjales	Camino de Jaén	Viñas	30.000 maravedies
Viña, 15 olivos	7 marjales	Camino de Jaén	Viñas Juan de Córdoba	14.000 maravedíes-

			Viñas de Hernando el Rico.		
Viña, olivos	8	4 marjales		Junto a al anterior	8.000 maravedíes
Viña, alamos		5 marjales	Arroyo de Maracena		10.000 maravedíes
Viña, olivos	15	5 marjales	Maracena	Camino	12.000 maravedíes
Viña, olivos	3	2 marjales			5.000 maravedíes
Viña, olivos	8	5 marjales		Cerca de la anterior	12. 000 maravedíes
Viña, olivos	3	1 marjal			2.500 maravedíes
Viña, olivos	11	6 marjales			15.000 maravedíes
Viña, olivos	4	2 marjales	Andaraxeme	Viña Gonzalo de Toro	4.000 maravedíes
Viña, olivos	3	2 marjales	El Tejar	Camino	5.000 maravedíes.

En cuanto a la primera de las fincas nos dice el escribano que se trata de una una de tierra calma donde estaban plantados 55 pies de olivos pequeños y grandes, la superficie de cultivo que alcanza esta finca es de 7 marjales¹² aproximadamente. Estaba en el lugar conocido

¹² El marjal equivale a 5 áreas y 25 centiáreas, se utilizó en la etapa nazarí en tierras de regadío (marÿa) frente al cadae o cadah para las de secano, aproximadamente equivale a 527 metros cuadrados. Cf. MORELL Y TERRY, L.: *Equivalencias métricas de la provincia de Granada*. Granada, 1909. ESPINAR MORENO. M.: “Medidas de peso, capacidad y otras en las Alpujarras según los Libros de Habices”, *Cuadernos de Geografía*, 11, Granada, 1983, pp. 309-318. Dice Ibn Al-Yayab: (marÿe,) es una superficie de tierra que tiene 40 codos raššašies de lado.

como Rabitalhambra que ya hemos indicado dónde se encontraba, en el término de la ciudad, es decir en sus cercanías. Los linderos de esta propiedad eran por un lado las “Heras”¹³ y el Camino¹⁴ por otras partes. Fue apreciada en 10.000 maravedíes por las personas que conocían las tierras y se les encargó este trabajo. Cerca de esta finca se

Esta medida solía variar entre unas zonas y otras del reino. El marjal utilizado en la Vega de Granada valía 100 estadales cuadrados o 528,24 metros cuadrados. En otros lugares del Reino de Granada y Marruecos utilizaban el marjal de 64 cañas (qasaba), o 436,7106 metros cuadrados. En Lugo y Orense y en Ugíjar, utilizaban el marjal que valía 625 varas castellanas, 5. 625 pies cuadrados, 436,7106 metros cuadrados, mientras que el marjal de Orgiva, Motril, Granada, y Santafé, era de 500 metros cuadrados; en otras zonas, equivalía a 527 metros cuadrados. Aunque es una medida de regadío también la encontramos en el secano.

¹³ Manuel GÓMEZ MORENO: *Guía de Granada*, Granada, Imprenta de Indalecio Ventura, 1892. Edición facsímil Universidad de Granada-Instituto Gómez-Moreno de la fundación Rodríguez Acosta, Granada, 1982, pág. 355. Nos dice que al final de la Calle Ancha de capuchinos se extiende un llano denominado Eras del Cristo por la antigua cruz que allí subsiste entre los Caminos de Jaén y Pulianas, junto a ella está la ermita de San Isidro, erigida para que los vecinos pobres de los barrios cercanos pudieran asistir en ella a la misa, fue bendecida en 1651. La imagen de Santa María de la Cabeza se hizo en 1754 y no es mala escultura; también hay un cuadro grande de la Concepción, al parecer de Atanasio Bocanegra. Cita también la Cruz Blanca situada al lado de la calle Real de San Lázaro donde solían recibirse los cuerpos reales que se traían a la Capilla Real, cita también la ermita de san Juan de Letrán y el Hospital de San Lázaro. Por otra parte, Antonio GALLEGO BURÍN: *Granada. Guía del viajero*. Edición patrocinada por la Fundación Rodríguez Acosta, Granada, 1973, pág. 223 habla de la llanura situada entre las carreteras de Pulianas y de Jaén conocida como las eras de Cristo donde al comienzo de esta estaba la iglesia de la ermita de San Isidro, de allí arranca uno de los caminos que lleva al monasterio de la Cartuja, levantado en una de las huertas donadas por el Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba.

¹⁴ Caminos hay varios, el llamado de Jaén donde hoy está la carretera de Jaén, el denominado de Pulianas y el Camino de Alfacar. Todos ellos confluyen en Puerta Elvira. Simón de ARGOTE en su obra *Nuevos paseos históricos, artísticos, Económico-políticos por Granada y sus contornos*. En la Imprenta de D. Francisco Gomez Espinosa de los Monteros, Impresor de su M. Y Ayuntamiento, Tomo I. Edic. facsímil con presentación de D. Antonio Domínguez Ortiz, Albaida, Granada, 1985, págs. 42- 44 cita el río Beiro que a pesar de ser poco caudaloso es importante al bañar tierras de la ciudad sobre todo las faldas del cerro de la Cartuja hasta San Lázaro y llega a la Vega para unirse con el Genil después de haber regado parte del poniente de la ciudad y carmenes situados en sus márgenes. Se teme a sus inundaciones por la gran cantidad de materiales sueltos que arranca a sus márgenes.

describe un majuelo¹⁵, es decir, una viña recién plantada, de 4 marjales, poco más o menos. Se encuentra en el mismo Pago alindando con otras viñas de Gonzalo Martínez y viñas de los herederos de Pedro González de la Corte, difunto. Los concededores apreciaron este majuelo en la cantidad de 8.000 maravedíes. Siguen valorando un Carmen¹⁶ con su vivienda, situado cerca del majuelo anterior, donde describen que había 30 pies de olivos. La superficie de este Carmen es de 8 marjales aproximadamente. Los linderos que presenta son por un lado un Carmen de los herederos de Pedro de la Corte. El Carmen y vivienda se apreció en la cantidad de 17.000 maravedíes. Otro majuelo de la misma extensión que el Carmen se describe en el Pago de Rabitalhambra con 12 pies de olivos, los linderos que nos dan los apreciadores son los dos Caminos Reales. El majuelo se apreció en la cantidad de 20.000 maravedíes.

A continuación, nos encontramos una serie de viñas. La primera de ellas nos dice que es un pedazo de viñas con olivos y otros árboles que se encuentra en el Camino de Jaén. Se llamaba esta viña la Viña de Gonzalo, alcanza una superficie aproximada de 30 marjales. Los linderos que tiene nos dice el escribano que eran otras viñas y que esta se formó de otras tres, aunque cuando se hace el apeo estaba todo junto. Se apreció en la cantidad de 30.000 maravedíes. Sigue otra viña llamada la Viña de Marjales en el mismo Camino de Jaén, tiene 7 marjales, poco más o menos, en ella están plantados 15 pies de olivos. Los linderos que presenta son por una de sus partes unas viñas de Juan de Córdoba de las Ollerías, es decir, hermano de Gonzalo, y por otra las viñas de Hernando el Rico. Fue apreciada esta viña en la cantidad de 14.000 maravedíes. Sigue otra llamada Viña de Zapatero, que estaba debajo de la anterior, tenía 8 pies de olivos grandes y chicos y se apreció ésta en la cantidad de 8.000 maravedíes. Tenemos otra viña de 5 marjales aproximadamente, dividida en dos pedazos por una senda que pasaba por medio, estaba en el llamado Arroyo de Maracena¹⁷ frente a unos álamos grandes, se apreció en 10.000

¹⁵ Es una viña plantada nueva.

¹⁶ El Carmen es en realidad una viña con una casa para pasar en ella los días del otoño. Nos informan los autores granadinos de esto cf. L. del MÁRMOL CARVAJAL: *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada.*, B.A.E, Tomo I, Madrid, 1946

¹⁷ Localidad cercana a la capital, se alude al camino y al arroyo que nace en la sierra de Alfacar.

maravedíes. Los apreciadores nos citan otra viña junto a la localidad de Maracena, de 5 marjales, poco más o menos, con 15 pies de olivos. Alinda con el Camino y fue apreciada en 12.000 maravedíes.

Otras viñas situadas cerca de estas son las siguientes. Una de ellas dice el escribano que estaba un poco más arriba de la descrita anteriormente, tenía solo una superficie de 2 marjales con tres pies de olivos y se apreció en la cantidad de 5.000 maravedíes. Sigue otro pedazo de 5 marjales aproximadamente, cerca de la anterior, con 8 pies de olivos y uno muy pequeño “chiquito” en expresión del escribano, se apreció en la cantidad de 12.000 maravedíes. Cerca de esta se describe otra de un marjal con tres olivos en la cabezada y se apreció todo en 2.500 maravedíes. Un poco más abajo tiene otra viña de 6 marjales, poco más o menos, con once pies de olivos, que se apreció en 15.000 maravedíes.

En último lugar nos describen dos viñas. La primera, se ubica en el lugar denominado Andaraxeme¹⁸, cerca del llamado Fresno Gordo¹⁹, tenía esta viña una superficie de 2 marjales poco más o menos con 4 olivos. Se conocía esta finca como la Viña de nuestra Ama. Los linderos que presenta son viña de Gonzalo de Toro, se apreció en la cantidad de 4.000 maravedíes. La última de todas ellas, es de 2 marjales aproximadamente. Estaba situada frente al lugar llamado el Tejar²⁰ que estaba al lado del Fresno Gordo, en ella había 3 pires de olivos plantado en la cabezada, alinda con el Camino y fue apreciada en 5.000 maravedíes.

¹⁸ Procede del árabe Andar al-Samal, Andarasmel, que es un Pago en término de Peligros, una alquería de la Vega de Granada donde tuvo lugar la batalla de la Higuera entre Juan II y Muhammad IX el Cojo en 1431. Significa la Era del Viento Norte o la Era del Norte. Cf. Luis SECO DE LUCENA: *Topónimos árabes identificados*, Universidad de Granada, 1974; Juan MARTÍNEZ RUIZ: “El árabe andar éra`, unaydar érilla`, anadir éras`, en la toponimia menor granadina, *Lingüística española actual*, X, 1988, pp. 23-39. En este caso Andaraxeme se encuentra cerca de Granada.

¹⁹ Lugar desconocido hasta hoy que hay que identificar pues estaba en Andaraxeme.

²⁰ Otro lugar en el mismo lugar que los anteriores, el dato es curioso pues allí se fabricaría tejas, ladrillos y otros materiales cerámicos puede tratarse de una Almadra.

Como se puede ver la extensión de las fincas y el valor que alcanza cada una de ellas nos permite ver la calidad de las tierras, en muchas ocasiones el marjal se aprecia muy por encima de los 1.000 maravedíes que es el valor más aproximado. Este dato como decimos está relacionado con la calidad de la tierra, el agua que tiene para regarse, la situación de las fincas más o menos próximas a la ciudad o a algún núcleo de población como Maracena. Acabado el inventario de los bienes se procedió a la partición de los mismos entre la madre y sus hijos.

Partición de los bienes

Una vez conocidos todos los bienes a repartir se procedió a señalar a cada una de las partes lo que le correspondía. Así pues, nos informa el escribano que llegaron al siguiente acuerdo entre todos ellos. La casa principal y la otra casa con las dos almacerías que tienen el horno como linderos será para todos ellos sin partir, sino que corresponde a cada uno de ellos la quinta parte, pueden arrendarla a quienes más les diere por ello, pero tienen que estar todos conformes con el arrendatario. Lo que renten estas propiedades se partirá en cinco partes iguales recibiendo cada uno su correspondiente quinta parte. Así será hasta que tanto en las viviendas como en las almacerías o en cualquiera de ellas puedan venderla de acuerdo entre todos ellos y no hubiera nadie que se de por descontento. Se recoge la condición que si alguno de ellos quiere vivir en la casas y tener la almacería abonará a los otros sus partes una vez fijado el valor del total y se descontará la parte suya “sy alguno de los dichos herederos quysyeren morar en alguna de las dichas casas e maçerías, que pagando lo que otri diese por do morar, e le sea descontada su quinta parte del dicho alquile, lo qual todo ha de correr desde el día que se tomare la posesyon de los dichos bienes”, es decir, como vemos comienza desde el momento de la partición a tener cada uno su parte. Una vez fijado lo que debía de hacer con las casas y almacerías pasaron a dividir las tierras.

La parte de Gracia Martínez será la quinta parte de las que se hicieron con aquellas heredades situadas en el campo. Le correspondió a la madre lo siguiente: la viña llamada de Marjales, que tenía 7 marjales, además otra viña de 5 marjales con 15 pies de olivos que estaba en Maracena, tenía que escoger entre los once marjales cinco pues el resto era de otras partes. Dice el escribano que Gracia Martínez recibió su parte y se dio por contenta y pagada pues, aunque

otros tuvieran más marjales se trata de la calidad de las tierras que reciben. Además, recibió en su quinta parte los bienes muebles de la casa excepto las tinajas que se partieron en cinco partes como la mayoría de los bienes. Recibió además una esclava blanca llamada María pues le correspondía y podía hacer con ella lo que quisiera. Se le entregó además un majuelo situado entre los dos caminos que no entró en la partición porque se vio que lo había vendido a Juan de Buitrago, vecino de Granada, y le hizo carta de venta. Todos sus hijos y herederos aceptaron aquella venta y especificaron que no reclamarán nada de aquello a su madre como tampoco lo harán sus herederos. Desconocemos porque salió la madre aventajada en su quinta parte, posiblemente por cuidados del padre y de sus hijos. Poco más adelante nos dice el escribano que recibió Gracia Martínez 7.000 maravedies que ella debía y que se habían obligado a pagar ella y sus hijos Francisco, Gonzalo y María. Por ello con el consentimiento de los hijos y herederos se le daba aquella mejoría en su quinta parte “por rason de debda e amor que le tienen e para en pago e remuneracion de qualquier derecho e açion que les pertenesçe en los dichos bienes demás de la dicha quinta parte con lo qual toda la dicha Graçia Martines fue contenta e pagada de qualquier derecho e abçion que a los dichos bienes le pertenesca en qualquier manera”. Así tenemos constancia de la parte que correspondió a Gracia Martínez.

Le correspondió a Leonor González, casada con Diego de Jaén, los dos pedazos de viñedo que estaban ubicados al lado de Maracena, sumaban 11 marjales, uno tenía 5 marjales y el otro, 6 marjales, está era por tanto su quinta parte. Se le entregaron además de estas tierras la cantidad de 8.000 maravedies que le entregarían su hermano Francisco Martínez y su cuñado Gonzalo de Ribera en nombre de su esposa María Martínez. Esta cantidad se le entregaría cuando se casase la primera de las hijas de Leonor González, le entregarían cada uno la mitad, es decir, 4.000 maravedies al mismo tiempo que aquella se casase. Aquella cantidad de 8.000 maravedies los lleva de mejoría Leonor González por razón de que su hermana María había llevado mayor dote que ella, era una mejoría que había que darle además de su quinta parte, de esta forma no pondría ningún impedimento y se daría por contenta con la parte que le correspondió en la partición efectuada entre ellas, su madre y hermanos.

Por otro lado, Francisco Martínez tiene su quinta parte en la Viña llamada de Zapatero en el camino de Jaén, tenía como hemos dicho 4

marjales, a ella se añade la viña situada en Andaraxeme, de 2 marjales, que tenía como linderos una viña de Gonzalo de Toro, y se añade a este lote otra viña ubicada enfrente del Tejar del Fresno Gordo que tenía otros 2 marjales a lo que se añade otro marjal debajo de Maracena con otros 2 marjales situados cerca. Así suma su lote 11 marjales como a los demás. Se le entregó también la cantidad de 3.300 maravedíes en dinero que se los tiene que pagar la parte que obtenga la viña grande situada en el Camino de Jaén tenga más o menos marjales. De esta forma Francisco Martínez se dio por contenta con su quinta parte. El documento sobre la partición recoge como el horno que aparece entre los bienes urbanos se le donó a Francisco Martínez por sus padres y así fue reconocido de nuevo por la madre y los hermanos que se obligaron a no pedir nada de este bien a Francisco.

La parte correspondiente de Gonzalo Martínez por suerte²¹, le correspondió la viña de 30 marjales situada en el Camino de Jaén. Gonzalo tenía que abonar a su hermano Francisco en cumplimiento de su quinta parte la cantidad de 3.300 maravedíes en dinero o en otra cosa que valga aquella cantidad igual que ocurría con la parte de Leonor González cuando lo necesitase que también le daría su hermano. De esta forma también se consideró contento con su parte Gonzalo. Se nos informa que Gonzalo Martínez había vendido dos pedazos de viña a Pedro Fernández de Portillo, de 11 marjales, que correspondían a su hermana Leonor González. Por ello, el comprador Pedro Fernández de Portillo está dispuesto a volver aquellas viñas siempre que Gonzalo Martínez le pague lo que le costaron pues de esta manera vemos como Gonzalo se compromete a devolver el dinero que aparecía en las cartas de venta que él había realizado. Para que aquello fuera efectivo se compromete e hipoteca su quinta parte tanto en las casas y almaceras que alindaban con el horno y de esta parte se pagarían las tierras que se dice que había recibido por la venta. Gonzalo por tanto se compromete a solventar todo aquello en el momento que Pedro Fernández de Portillo restituya las tierras a Leonor González cuando esta decida recibir su parte.

También correspondió a Gonzalo Martínez además de su quinta parte la haza situada en Rabitalhambra con unos aceitunicos que se había valorado en 10.000 maravedíes, se le entregó además otros 4

²¹ Dato interesante pues demuestra cómo cada una de las partes recibidas por la madre y los hijos la obtuvieron por sorteo.

marjales de majuelo también en Rabitalhambra que fue valorada en 8.000 maravedíes. Obtiene además otros 3.300 maravedíes que se los debe de dar a su hermano Francisco en cumplimiento de su quinta parte pero nos dice el escribano que Francisco le hizo gracia de esta cantidad a su hermano Gonzalo “los quales dichos tres mill e trezientos maravedís el dicho Francisco Martines los solto e lo hizo graçia dellos al dicho Gonçalo que no sea obligado a los pagar lo qual todo le fue dado al dicho Gonçalo Martines de consentimiento de los dichos madre e herederos demás de la dicha quinta parte que le ha cabido por suerte segund dicho es por rason de qualquier derecho e abçion que a los dichos bienes le pertenesçe e puede pertenesçer demás de la dicha quinta parte en qualquier manera e por qualquier rason que sea”. De esta forma Gonzalo dice que está contento con la parte que le había correspondido.

También María Martínez, mujer de Gonzalo de Ribera tiene en su quinta parte el Carmen con una casa del Pago de Rabitalhambra y los 5 marjales de viña que estaban en el Arroyo de Maracena frontero a los álamos, con esto ella y su marido se dieron por contentos.

Después de realizadas las cinco partes y todos de acuerdo con lo que le había correspondido expusieron que si alguna de ellas tenía problemas todo ellos participarían en solucionarlo, por todo ello exponen ante el escribano “Yten es asentado de conçertamiento de los dichos madre e herederos que si por ventura alguna de las dichas partes o algunas heredades²² o heredad de las suso dichas fuere ynçierta e se la sacare al que le ha cabido asy por pleito como en otra qualquier manera que cada e quando le fuere sacada e tomada e perturbada la posesyon della que todos los suso dichos madre y herederos sean obligados sy algund pleito o pleitos sobre ello se moviere de los seguir a su costa pagando por rata cada uno la costa que en ello se hiziere fasta lo fenesçer e sacada a salvo al que la tal parte o heredad que fuere perturbada le cupo e entre tanto quel pleito o pleitos duraren e la dicha posesyon le fuere ocupada le paguen los dichos madre y herederos por rata lo que cada uno cupieren de la renta o esquilmo que rentase o valiere mientras della no gozare e sy syn ella quedare que los dichos madre e herederos le den e paguen segund dicho es por rata lo que la tal parte o heredad valiere descontando la

²² Al final del folio dice: va testado do dezia de las e do dezia heredades.

de todos los dichos bienes e pagando por cabeças lo que cada uno cupiere luego que fuere sentenciado e pagando en cosa juzgada”.

Expresan que, si aparecen algunos bienes que pertenezcan a Gonzalo de Córdoba de las Ollerías, marido t padre de los implicados en el reparto, los dividirán en cinco partes como habían hecho con los que se conocían hasta aquellos momentos. Si se necesita sacarlos por pleito se repartirían entre todos los gastos que se hiciesen para conseguirlos. Por último, admiten ante el escribano y justicias que se daban por contentos con la parte que les había correspondido, que se había hecho todo aquello sin fraude ni engaño ni perversión por lo que lo aprueban y admiten que estaba bien realizado todo. Se comprometen por tanto a guardarla y cumplirla “e lo avian e ovieron por bien hecho e lo otorgaron todos e cada uno dellos por sy e que heran contentos e pagados e cada uno dellos con las dichas partes que les cupo segund e de la forma e manera que de suso se contiene e otorgaron destar e pasar por ella e de la aver por fyrme e rata e grata, estable e valedera esta dicha partiçion e todo lo suso dicho segund de suso es contenido, e otorgaron de no yr ni venir contra ella ni contra ello ni contra parte dello, ni pedir ni demandar en algund tiempo ni por alguna manera ni rason que sea cosa alguna de los dichos bienes ni de parte alguna dellos de más de la dicha parte que a cada uno cupo segund dicho es”. Se comprometen a pagar en pena si no cumplen con esto la cantidad de 50.000 maravedíes a la parte o partes obedientes. De esta manera la madre Gracia Martínez y sus hijos Francisco, Gonzalo y María obligaron su persona y bienes a guardar lo realizado para lo que dan poderes a las justicias para que si no cumplen los puedan apremiar y cobrar la cantidad especificada. Las mujeres renuncian a las leyes que les pueden beneficiar y por ello otorgaron todos aquellos documentos ante el escribano público. Firmaron Francisco, Gonzalo y Gonzalo de Ribera y Gracia Martinez y su hija María rogaron que firmasen por ellas Diego ruiz de Córdoba y Gonzalo Grayjada. Actuaron de testigos Diego ruiz, Gonzalo Quirada y Alonso de Quesada, vecinos de Granada, y Hernando de Villalobos, vecino de Córdoba. Todo paso ante el escribano Juan Rael.

APÉNDICE DOCUMENTAL

Partición de bienes y lotes

Fol. 1 r.

1508, Marzo 1. Granada.- Inventario de los bienes de Gonzalo de Córdoba de las Ollerías realizado entre su esposa e hijos tras su fallecimiento. Partición de los bienes entre cada una de las partes ante el escribano público de Granada Juan Roel.

Pieza numero. Granada

Para el mayorazgo de la señora doña Francisca Fernández de Córdoba.

Una escritura de partición, otorgada entre Gracia Martines viuda de Gonzalo de Cordova, Francisco Martines, Gonzalo Martines, y María Martines, mujer de Gonzalo de Rivera, todos hijos, y erederos del referido Gonzalo de Cordova; su fecha en Granada a 1º de Marzo de 1508, Ante Juan Rael, escribano público. 867.

PARES, Archivos Estatales. Archivo Histórico Nacional. Nobleza. Luque, C 319, D 8.

Fol. 2 r.

Sepan quantos esta carta de partiçion vieren como en la nonbrada e grand çibdad de Granada a primero días del mes de março año del nasçimiento de nuestro salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e ocho años, en presencia de mi el escrivano publico e testigos de yuso escritos paresçieron ende presentes Graçia Martines, muger que fue de Gonçalo de Cordova de las Ollerias, difunto que Dios aya, vezino desta dicha çibdad, de la una parte, e Francisca Martines, e Gonçalo Martines, e Maria Martines, muger de Gonçalo de Ribera, escrivano publico, vecinos todos desta dicha çibdad. E la dicha Maria Martines en presencia e con liçençia e escripturas consentimientos del dicho su marido para lo de yuso contenido ella le pidió e el le dio e otorgo, el qual dicho Gonçalo de Ribera que presente estaba dio e otorgo la dicha liçençia a la dicha su muger para pedir e hazer e otorgar todo lo que de yuso será contenido, e dixo que le plasya e consyntio en todo ello por quanto lo hazia, e desya, e otorgava en su presencia e con dilygençia e consentimiento que para todo ello le dava e dio, e para lo aver por fyrme obligo su persona, e bienes muebles e rayzes, avidos e por aver. E luego la dicha Graçia Martines como muger legitima del dicho Gonçalo de Cordova, defunto, de la una parte, e el dicho Francisco Martines, e Gonçalo Martines, e la dicha Maria Martines por virtud de la dicha liçençia, sus hijos, e como hijos lygitimos e

herederos del dicho Gonçalo de Cordova, defunto, de la otra parte, dixeron que por quanto el dicho Gonçalo de Cordova es falleçido desta presente vida, e al tiempo de su fin e muerte dexo e quedaron e fincaron çiertos bienes rayzes en esta dicha çibdad e sus términos, e dexo por sus hijos herederos legitimos de los dichos bienes a los suso dichos Francisco Martines e Gonçálo Martines e Maria Martines e Leonor Gomes, muger de Diego de Jahen, que es absente, los quales dichos bienes están indivisos e por partir, e porque cada uno dellos asy la dicha Graçia Martines de la una parte como los suso dichos sus hijos de la otra parte²³ querían conosçer e tener e poseer la parte que a cada uno dellos pertenece e le cupiere en los dichos bienes, y sobre ello ha avido entre ellos debates e dyferençias de los quales se esperaba pleitos e quistiones, e por los evitar e castigar a las costas e daños que en ello se podrán recresçer dixeron que ellos todos quatro de una concordia e voluntad avian fecho e hizieron ynventario de los dichos bienes que al presente sabían que quedaron e fincaron del dicho Gonçalo de Cordova, difunto, e los avian visto e apreçiado entrellos de una concordia e voluntad, e de²⁴ consyntir ni tanto de todos quatro de los quales dichos bienes avian fecho devisiõ e partiçion por sy e por la dicha Leonor Gonçales que es absente para que cada uno dellos conosçiese e gosase e toviere e poseyese su parte que en los dichos bienes le cupiese e le pertenesçiese segund que dicho es syn pleito ni quistiõ ni dyferençia el qual dicho ynventario /fol. 2v/ e apreçio e partiçion e divisiõ que de una concordia entrellos avian fecho uno en pos de otro es este que se sigue.

Ynventario e apreçio

Primeramente unas casas preñçipales de su morada del dicho Gonçalo de Cordova, defunto, fueron²⁵ apresçiadadas en çient mil maravedís con el cargo e tributo que tiene en ellas de mill maravedís de cada un año Juan Alvares Çapata., C U

Otras casas con dos maçerías que alindan unas con otras e de la otra parte el horno que se dice Horno Alcayde que eran de Gonçalo de Cordova, e agora es del dicho Francisco Martines por donaçion que le

²³ Al final del folio dice: Va testado do dezia parte, e do dezia un.

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ Al final del folio dice: Va escripto entre renglones do diz fueron.

fue fecha, las quales dichas casas e almaguerias fueron apresciadas en treinta e çinco mill maravedís, XXXV U

Una haça de tierra calma con çinquenta e çinco pies de olivos chicos e grandes, de syete marjales, poco más o menos en Rabitalhanbra, termino desta dicha çibdad, que alinda con las Heras e con el Camino por las otras partes, la qual fue apresciada en diez mill maravedís, X U

Un pedaço de majuelo de hasta quatro marjales, poco más o menos, en el dicho Pago de Rabitalhanbra, que alinda con viñas de Gonçalo Martines e viñas de los herederos de Pedro Gonçales de la Corte, defunto, el qual dicho majuelo fue apresciado en ocho mill maravedís, VIII U

Un Carmen con su casa cerca del dicho majuelo con treynta pies de olivos, que es de ocho marjales, poco más o menos, que alinda con Carmen de los herederos de Pedro de de la Corte, el qual dicho Carmen fue apresciado en diez e syete mill maravedís, XVII U

Un majuelo de hasta ocho marjales poco más o menos que es en el dicho Pago de Rabitalhanbra con doze pies de olivos que alinda con dos Caminos reales, el qual fue apresciado en veynte mill maravedís, XX U

Otro pedaço de viñas e olivos e otros árboles que es camino de Jahen que se dize la Viña de Gonçalo, de hasta treynta marjales poco más o menos, e tiene tres linderos que paresçe que fueron tres viñas aunque esta todo junto, lo qual fue apresciado en treinta mil maravedís, XXX U

Fol. 3 r.

Otro pedaço de viña que se dice la Viña de Marjales que es en el dicho camino de Jahen, de hasta syete marjales poco más o menos con quinze pies de olivos, que alinda de la una parte con viñas de Juan de Cordova de las Ollerias, e de la otra parte viñas de Hernando el Rico, la qual dicha viña fue apresciada en catorze mill maravedís, XIII U

Otro pedaço de viña de hasta quatro marjales poco más o menos que se dice la Viña de Çapatero, ques baxo de la suso dicha, con ocho olivos chicos e grandes la qual fue apresciada en ocho mill maravedís, VIII U

Otro pedaço de viña de hasta çinco marjales poco más o menos en dos pedaços con una senda en medio a el arroyo de Maraçena frontero a unos álamos grandes, la qual fue apreçiada en diez mill maravedís, X U

Otro pedaço de viña cabe Maraçena de çinco marjales poco más o menos con quinze pies de olivos que alinda con el Camino, la qual fue apreçiada en doze mill maravedís, XII U

Otro pedaço de viña más arriba de suso dicho de dos marjales poco más o menos con tres pies de olivos la qual fue apreçiada en çinco mill maravedís, V U

Otro pedaço de viña de çinco marjales poco más o menos cerca de la suso dicha con ocho pies de olivos e un chiquito la qual fue apreçiada en doze mill maravedís, XII U

Otro pedaço de viña cerca del suso dicho de un marjal poco más o menos con tres olivos a la cabeçada el qual fue apreçiado en dos mill e quinientos maravedís, II U D

Otro pedaço de viñas más abaxo cerca de suso dicho de hasta seys marjales poco más o menos con once pies de olivos la qual fue apreçiada en quinze mill maravedís, XV U

Fol. 3 v.

Otro pedaço de viña en Andaraxeme cerca de Fexno Gordo de dos marjales poco más o menos con quatro pies de olyvos que se dize la Viña de Nuestra Ama que alinda con viña de Gonçalo de Toro la qual fue apreçiada en quatro mill maravedís, IIII U

Otro pedaço de viña de dos marjales poco más o menos frente el Tejar cabo el Frexno Gordo con tres pies de olivos a la cabeçada que alinda con el Camino la qual fue apreçiada en çinco mill maravedís, V U

La partición de los dichos bienes se hizo en la forma siguiente.

La dicha casa principal e la otra casa e las dos maçerías linde de horno han de aver todos los suso dichos Graçia Martines e sus hijos en cada una dellas cada uno de todos çinco su quinta parte e que todas se arrienden a quien más por ellos diere con consentimiento de todos, e lo que rentaren se parta entre todos çinco e cada uno su quinta parte hasta tanto que de las dichas casas e maçerías o de qualquier dellas se

disponga lo que todos fueren contentos, sy alguno de los dichos herederos quysyeren morar en alguna de las dichas casas e maçerias, que pagando lo que otri diese por do morar, e le sea descontada su quinta parte del dicho alquiler, lo qual todo ha de correr desde el día que se tomare la posesyon de los dichos bienes.

E abra la dicha Graçia Martines de çinco partes que se hizieron en las dichas heredades del canpo de su quinta parte la dicha viña de Marjales que es de syete marjales²⁶, e la otra viña de çinco marjales con los quinze pies de olivos que es a Maraçena entre los once marjales que es otra parte, la qual dicha parte la dicha Graçia Martines escoja entre todas çinco partes, e fue contenta e pagada con la dicha quinta parte agora aya más marjales agora aya menos eçebto que sean çiertas las dichas viñas.

Fol. 4 r.

Cupo más a la dicha Graçia Martines demás de la dicha quinta parte suso nonbrada e declarada todos los bienes muebles de su casa sy algunos ay eçebto las tinajas que ovieren que se han de partir entre todos e cada uno su quinta parte de la forma suso dicha, e mas le cupo a la dicha Graçia Martines demas de todo lo suso dicho una esclava de color blanca que ha por nombre Maria para que sea suya propia, e faga della lo que quisyere, e mas se da a la dicha Graçia Martines el²⁷ majuelo de entre los dos caminos que no entra en esta partiçion porque la dicha Graçia Martines se halló que lo avia vendido a Juan de Buytrago, veçino desta dicha çibdad, del qual le hizo carta de vendida, e todos los suso dichos sus hijos e herederos ovieron e han por bien que paso la dicha venta e que no yran ni verna contra ella ni contra parte della en ningund tiempo ellos ni otri por ellos.

Yten se le da más a la dicha Graçia Martines syete mill maravedís que ella debe que ella e los dichos Francisco Martines e Gonçalo Martines e Maria Martines se obligaron a pagar por ella lo qual todo lo dicho es de consentimiento de los dichos sus hijos y herederos se le da a la dicha Graçia Martines de mejoría demás de la dicha quinta parte por rason de debda e amor que le tienen e para en pago e remuneracion de qualquier derecho e açion que les pertenesçe en los

²⁶ Al final del folio dice: Va escripto sobre raydo do diz lo, va testado do dezia con los quinze pies de olivos que es.

²⁷ Al final del folio dice: Va escripto sobre raydo do diz al.

dichos bienes demás de la dicha quinta parte con lo qual toda la dicha Graçia Martines fue contenta e pagada de qualquier derecho e abçion que a los dichos bienes le pertenesca en qualquier manera.

Cabe a Leonor Gonçales, muger de Diego de Jahen, los dos pedaços de viña de cabo Maraçena de onze marjales, el uno de çinco e el otro de seys marjales en su quinta parte.

Yten ha de aver la dicha Leonor Gonçales demás de la dicha quinta parte ocho mill maravedís en dineros e que costa que los valgan los quales han de dar e pagar los dichos Francisco Martines e Gonçalo de Ribera por la dicha Maria Martines para la primera hija que casare la dicha Leonor Gonçales los que les han de pagar por mitad cada uno quatro mill maravedís al tiempo que la dicha hija casare /fol. 4 v/ que los han de hazer obligaçion por ellos sy la quisyere los quales dichos ocho mill maravedís la dicha Leonor Gonçales lleva²⁸ de mejoría por rason que dixo que la dicha Mari Martines avia llevado mayor dote que ella e por el abçion e derecho que a los dichos byenes le pertenece demás de la dicha quinta parte, e porque parta mano de qualquier derecho e abçion que en los dichos bienes le pertenecen demás de la dicha quinta parte.

Cabe a Francisco Martines de la dicha su quinta parte la dicha viña de Çapatero, Camino de Jahen, de quatro marjales, e la otra viña de Andaraxeme de dos marjales que alinda con viña de Gonçalo de Toro, e la otra viña frontero el tejar del Frexno Gordo de dos marjales, e el marjal que esta abaxo de Maraçena, e los otros dos marjales allí cerca, e mas tres mill e trezientos maravedís en dineros que ha de dar el que le cupiere la viña grande Camino de Jahen agora aya en las dichas viñas más marjales agora aya menos de los suso dichos, el dicho Francisco Martines fue contento e pagado con la dicha quinta parte por quanto le cupo por suerte.

Cupo al dicho Gonçalo Martines por suerte la viña de los treinta marjales Camino de Jahen, y el dicho Gonçalo Martines ha de volver a dar e pagar al dicho Francisco Martines para cumplimiento a su quinta parte tres mill e trezientos maravedís en dineros o en cosa que lo valga para que se den e entreguen a la dicha Leonor Gonçales quando quisyere recibir la dicha su parte con la qual dicha parte el dicho

²⁸ Borrado suso. Al final de la página dice: Va escripto testado do dezia de más.

Gonçalo Martines dixo quera contento e pagado a toda su voluntad por quanto lo cupo por otro segund dicho es.

E porque el dicho Gonçalo Martines pareçe que vendio dos pedaços de viñas a Pedro Fernandes de Portillo de onze marjales los quales cabe a la dicha Leonor Gonçales, e porque el dicho Pedro Hernandes de Portillo ha por bien de volver las dichas viñas dándole e pagándole lo que le costaron e dio al dicho Gonçalo Martines, e el dicho Gonçalo Martines se obliga de pagar todos los maravedís que paresciere por las cartas de venta que otorgo ques derecho / fol. 5r/ por compra de las dichas viñas, e para los pagar nonbro e ypoteco la parte que le cabe e le pertenece por esta partiçion en las casas e maçerias que alinda con el horno para que de la parte que en ellas le cabe se paguen los dichos maravedís que asy paresciere aver reçibido por las dichas viñas que asy vendio al dicho Portillo, e para ello obligo la dicha parte que asy le cabe y pertenece en la dicha casa e maçeria e por especial e por tanto e obligaçion para los pagar de los dichos maravedís los quales dichos maravedís el dicho Gonçalo Martines otorgo de dar e pagar cada e quando el dicho Portillo las de e restituya las dichas viñas para que se den e entreguen a la dicha Leonor Gonçales quando quiera reçebir la dicha parte.

Cabe al dicho Gonçalo Martines demás de la dicha quinta parte la dicha haça de Rabitalhanbra de los aseytunicos en los dichos diez mill maravedís que fue apresiada e asy mismo el dicho majuelo de quatro marjales de Rabitalhanbra en los ocho mill maravedís en que fueron apresiados e mas los dichos tres mill e trezientos maravedís que el dicho Gonçalo avia de dar el dicho Francisco Martines para cumplimiento a la dicha su quinta parte segund de suso se contiene, los quales dichos tres mill e trezientos maravedís el dicho Francisco Martines los solto e lo hizo graçia dellos al dicho Gonçalo que no sea obligado a los pagar lo qual todo le fue dado al dicho Gonçalo Martines de consentimiento de los dichos madre e herederos demás de la dicha quinta parte que le ha cabido por suerte segund dicho es por rason de qualquier derecho e abçion que a los dichos bienes le pertenesçe e puede pertenesçer demás de la dicha quinta parte en qualquier manera e por qualquier rason que sea, el dicho Gonçalo Martines dixo que con la dicha quinta parte que le ha cabido segund de suso se contiene e con la dicha haça e majuelo e tres mill e trezientos maravedis que asy le dan de mejoría que él es contento e pagado de toda e qualquier derecho e abçion que en los dichos bienes

le pertenesçe e puede pertenesçer en qualquier manera e por qualquier rason que sea porque con ello está bien pagado e entregado de todo ello.

Fol. 5v.

Yten no está en esta dicha partiçion un horno de que fue hecha donaçion al dicho Francisco Martines por los dichos sus padres e mandase la qual dicha donaçion la dicha madre e herederos dyxeron que avan e ovieron por buena, fyrme e valedera e otorgaron de no yr ni venyr contra ella ni contra parte della en ningund tiempo ni por alguna manera, cabsa ni rason que sea.

Cupo a la dicha Maria Martines, muger del dicho Gonçalo de Ribera, en su quinta parte el Carmen con la casa de Rabitalhanbra e los çinco marjales de viña que está en el Arroyo de Maraçena frontero a los alamos con la qual dicha quinta parte que le cupo la dicha Mari Martines y el dicho Gonçalo de Ribera, su marido, fueron contentos y pagados agora aya más marjales agora aya menos.

Yten es asentado de conçertamiento de los dichos madre e herederos que si por ventura alguna de las dichas partes o algunas heredades²⁹ o heredad de las suso dichas fuere ynçiarta e se la sacare al que le ha cabido asy por pleito como en otra qualquier manera que cada e quando le fuere sacada e tomada e perturbada la posesyon della que todos los suso dichos madre y herederos sean obligados sy algund pleito o pleitos sobre ello se moviere de los seguir a su costa pagando por rata cada uno la costa que en ello se hiziere fasta lo fenesçer e sacada a salvo al que la tal parte o heredad que fuere perturbada le cupo e entre tanto quel pleito o pleitos duraren e la dicha posesyon le fuere ocupada le paguen los dichos madre y herederos por rata lo que cada uno cupieren de la renta o esquilmo que rentase o valiere mientra della no gozare e sy syn ella quedare que los dichos madre e herederos le den e paguen segund dicho es por rata lo que la tal parte o heredad valiere descontando la de todos los dichos bienes e pagando por cabeças lo que cada uno cupiere luego que fuere sentenciado e pagando en cosa juzgada.

Fol. 6 r.

²⁹ Al final del folio dice: va testado do dezia de las e do dezia heredades.

Yten que si por ventura en algund o algund tiempo paresçiere mas bienes de los suso dichos que dixo e quedaren del dicho Gonçalo de Cordova, defunto, que se partan por yguales partes entre todos çinco madre y herederos a cada uno su quinta parte, e sy por pleito o pleitos fuere necesario sacallos de quien los toviere ocupados e tomados que la costa que en ello se hiziere se reparta e lo paguen entre todos çinco cada uno sin quitar parte alguna.

E asy fecho el dicho ynventario e apreçiado e partiçion de los dichos bienes segund e de la forma e manera que dicha es e los dichos Graçia Martines de la una parte e Francisco Martines e Gonçalpo Martines e Maria Martines sus hijos y herederos de la otra parte por sy e por la dicha Leonor Gonçales que esta absente, e dixeron e otorgaron que avian e ovieron por buena e lealmente fecha la dicha partiçion de los dichos bienes syn fraude ni engaño ni perversión alguna e que lo aprovavan e aprobaron todo lo suso dicho e lo avian e ovieron por bien hecho e lo otorgaron todos e cada uno dellos por sy e que heran contentos e pagados e cada uno dellos con las dichas partes que les cupo segund e de la forma e manera que de suso se contiene e otorgaron destar e pasar por ella e de la aver por fyrm e rata e grata, estable e valedera esta dicha partiçion e todo lo suso dicho segund de suso es contenido, e otorgaron de no yr ni venir contra ella ni contra ello ni contra parte dello, ni pedir ni demandar en algund tiempo ni por alguna manera ni rason que sea cosa alguna de los dichos bienes ni de parte alguna dellos de más de la dicha parte que a cada uno cupo segund dicho es so pena quel que contra lo suso dicho e contra parte alguna dello fuere o viniere o pasare que pague a pecho ni pena e por peña çinquenta mill maravedís desta moneda usual los quales sean para la parte o partes obidientes e porque lo suso dicho escribiesen por esta por modo o en lugar de ynterese convencional, e la dicha pena pagada o non pagada que todavía tenga e guardasen e cunpla todo lo suso dicho e cada una cosa e parte dello, e por todo lo que dicho es asy haçer e tener e guardar e conplir e pagar la dicha pena en ella contenido la dicha Graçia Martines de la una parte e los dichos Francisco Martines e Gonçalo Martines e Maria Martines sus hijos de la otra parte obligaron sus personas e bienes muebles e rayzes ávidos e por aver que sy asy no hizieren ni cunplieren segund dicho es por esta presente carta dijeron e otorgaron que daban e otorgavan, e dieron e otorgaron todo su poder conplido a qualquier alcalde /fol. 6 v/ o juez doquier o ante quien esta carta de partiçion paresçiere o fuere

presentada e pedido conplimiento de justicia para que por todos los remedios ni rigor del derecho les constringan, compelen e apremien a lo todo asy hazer e tener e guardar e conplir segund dicho es, e de suso se contiene bien asy e a tan conplidamente como sy todo lo suso dicho oviese pasado hen pleito ante juez competente e por el tal juez fuese dada sentencia definitiva e la dicha sentencia fuese pasada ni consentida por las partes hen juyzio e demás desto haga e mande hazer entregar esequçion hen la persona e bienes de la parte o partes que contra lo suso dicho fuere oviere e pagare por los dichos çinquenta mill maravedís de la dicha pena hen que cayeren los bienes hen que la dicha entrega por esta razón fuere hecha los hagan vender hen la dicha almoneda segund fueron de los maravedis que valiere entregue e faga pago conplido a la parte o partes a ello obedientes asy de los dichos çinquenta mil maravedis de la dicha pena como de todas las costas, daños e menoscabos que sobre la dicha razón se recriçieren de todo bien e conplidamente hen guisa que no mengue ende cosa alguna e razón e defençion e ejeçion que contra lo que dicho es o contra parte dello pongan o alegen por lo no conplir renunciaron que les non valgan a ellos ni a otry por ellos hen juyzio ni fuera del hen especial renunciaron la ley que diz que jeneral renunçiaçion no val, e la dicha Graçia Martines e Mari Martines, su hija por virtud de la dicha liçençia a ella dada otorgaron que renunciavan e renunciaron las leyes de los henperadores Justiniano e Veliano e leyes de partida e todas las otras leyes e derechos que son e hablan en favor e ayuda de las mujeres que les non valgan en esta razón para yr y venyr o pasar contra lo suso dicho o contra parte dello por quento dellas e de su efecto fueron avertidas e sabidoras estaban³⁰ por mí el escribano público ante los testigos desta carta en especial que tal derecho abra en su favor en testimonio / Fol. 7 r/ de todo lo qual que dicho es la dicha Graçia Martinez de la una parte e de los dichos Francisco Martines e Gonçalo Martines e Mari Martines sus hijos de la otra parte otorgaron esta carta de partiçion e paro e convenençia ante mí el dicho escrivano e testigos yuso escriptos e me pidieron que sacase e fiziese sacar para cada uno dellos la suya e qualquier dellas que pareçiere valga a faga fe en juyzio o fuera del que fue hecha e otorgada en la dicha çibdad de Granada en el dicho dia, mes e año suso dichos del mascimiento de nuestro Salvador Jhesuchripto de mill e quinientos e ocho años, e los

³⁰ Al final del folio dice. Va testado do dezia dicha, e do dezia obli, e do dezia o en, e do dezia escrebi.

dichos Francisco Martines e Gonçalo Martines e Gonçalo de Ribera escribano lo firmo de sus nombres en el registro desta dicha carta de partiçion e porque las dichas Graçia Martinez e Mari Martines dixeron que no sabían escrevir rogaron a Diego Ruyz de Cordova e a Gonçalo Grayjada, escrivano de sus alteza, que lo firme por ellas de su nombre, testigos que fueron presentes al otorgamiento desta dicha carta de partiçion, e de todo lo suso dicho llamados e rogados el dicho Diego Ruyz e Gonçalo Quirada e Alonso de Quesada escreviente, vecinos desta dicha çibdad de Granada, e Hernando de Villalobos, vezino de la çibdad de Cordova, Diego Ruyz. Gonçalo Quixada. Gonçalo de Ribera, escrivano público. Gonçalo Martines. Francisco Martines.

E yo Juan Rael, escrivano de la reyna, nuestra señora, e su escrivano publico uno de los del número desta dicha çibdad de Granada presente fuy al otorgamiento desta dicha carta en uno con los dichos testigos, e la firmaron /fol. 7 v/ en mi registro los dichos Gonçalo de Ribera e Gonçalo Martines e Francisco Martines, e por las otras partes los dichos Diego Ruyz e Gonçalo Quixada. E la fiz escrevitr, e por ende fyz aquí este mío signo. A tal en testimonio de verdad. Juan Rael, escrivano (rubrica).

EL RIEGO A BASE DE CIGÜEÑALES*

Based irrigation Crankshaft

Thomas F. Glick**
Manuel Espinar Moreno***
Juan Martínez Ruiz****

RESUMEN: En este trabajo estudiamos algunas máquinas antiguas destinadas a obtener agua para el riego de las tierras. Repasamos el denominado cigüeñal, conocido por los árabes como shaduf. Además, citamos otros instrumentos usados por los árabes en tierras españolas, en especial en el reino de Murcia en el siglo XIII.

PALABRAS CLAVE: cigüeñal, shaduf, aljatará, aceña, algaidón, regadío musulmán.

ABSTRACT: In this work we study some old machines intended to obtain water for irrigation of the land. We go over the so-called crankshaft, known to the Arabs as shaduf. In addition, we cite other instruments used by the Arabs in Spanish lands, especially in the kingdom of Murcia in the thirteenth century.

* Estas notas fueron elaboradas en enero de 1992 cuando trabajábamos sobre las dulas de las tierras almerienses. La carta del prof. Glick tiene fecha de 10 de enero de aquel año. La muerte del prof. Martínez Ruiz impidió acabar aquellas notas pues en carta de Glick a Espinar de 16 de marzo de 1995 todavía le recuerda que deben de editarse aquellas notas. Hoy al encontrarme estos materiales entre mis papeles quiero que sea una realidad en nuestra revista.

** Ha sido profesor de Historia Medieval en la Universidad de Boston, excelente hispanista y especialista en temas de regadío y agua de la etapa medieval.

*** Catedrático de Historia Medieval de España: Al-Andalus. Docencia e Investigación. Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval y CCTTHH.

**** Juan Martínez Ruiz fue Prof. Titular de Filología Románica en la Universidad de Granada en el Departamento de Filologías Románica, Italiana, Gallego-Portuguesa y Catalana. Murió en Granada el 15 de Marzo de 1992.

KEY WORDS: crankshaft, shaduf, aljatará, aceña, algaidón, Muslim irrigation.

El cigüeñal (conocido genéricamente por su nombre árabe, shaduf) es uno de los más antiguos y simples instrumentos para la elevación del agua. Consiste en un palo montado sobre un eje, en un extremo del cual se fija un contrapeso (normalmente una piedra) y en el otro se suspende un cubo con una cuerda. Un hombre manipulando el palo como palanca hace que el cubo descienda hasta el nivel donde está el agua de un pozo o bien hasta la corriente de un río o una acequia situada debajo y así sube el agua con el cubo hasta donde se encuentra el cigüeñal. Según Nordon, el shaduf es la más antigua de las verdaderas máquinas, “en el sentido de que puede modificarse para una tarea dada, la repartición entre la fuerza y el desplazamiento”¹. Esta máquina elemental está documentada (en unos relieves de Akkadia) desde el año 2500 antes de Cristo, en el antiguo Egipto donde se utilizaba para el riego de tierras del río Nilo². En la antigüedad el shaduf se utilizaba (sobre todo en Egipto y Babilonia) en equipos, sobre todo en áreas como el Nilo Superior donde las riberas son bastante altas. Bajo tales condiciones los cigüeñales se arreglan en escalas: con un cigüeñal un hombre llena una pequeña balsa directamente del río; luego con otro cigüeñal colocado más arriba, otro obrero llena su balsa de la balsa de más abajo, en una serie de tantos cigüeñales como sean necesarios para alcanzar el nivel del campo que tiene que regarse.

Entre los romanos, el cigüeñal fue descrito por Festus, un autor del siglo II a. C.: “El cigüeñal (tolleno) es un tipo de máquina mediante la cual se levanta el agua mientras un peso hace bajar su otro extremo; por

¹ M. NORDON: *L'eau conquise. Les origenes et le monde Antique*, Paris, 1991, pág. 62. Para Norman SMITH, no obstante, el shaduf “no es una máquina” ya que no reemplaza los esfuerzos de hombres ni de animales; Cf. *Man and Water*, Londres, 1975, pág. 7.

² Para esta historia del cigüeñal, seguimos la obra antigua, pero no superada, de Thomas EWBANK: *A Descriptive and Historical Account of Hydraulic and Other Machines for Raising Water*, New York, 1856, págs. 94-103, así como las más modernas de Joseph NEEDHAM: *Science and Civilisation in China*, vol. 4, Cambridge, 1965, págs., 331-335; y Julio CARO BAROJA: “Sobre cigüeñales y otros ingenios para elevar agua”, *Revista de Guimarães*, 65, (1965), pp. 161-181; K. D. WHITE: *Roman Farming*, Ithaca, 1970, págs., 156-157.

lo tanto se llama “elevador”³. Antes, Plinio, en su obra (*Historia Natural*, XIX 20, 60) refiriéndose al riego de los jardines habla recomendando el uso de los cigüeñales para elevar el agua desde ríos o bien de fuentes: “No hay duda de que los jardines deben colocarse cerca del cortijo y, sobre todo, deben regarse por una corriente, si hay. Si no, deben regarse de un pozo, bien por polea o bombas neumáticas, bien por cigüeñal (tollenus)”⁴.

Desde la antigüedad pre-clásica, el cigüeñal se difundió hacia el Este, donde se hizo casi universal en la India y en China. En China está documentado desde el siglo IV antes de Cristo en un pasaje interesante en el Chuang Tzu donde un campesino rehúsa utilizar esta máquina novedosa, fiel a las normas anti-tecnológicas de los taoístas.

Se conocía igualmente en la Europa antigua desde la Inglaterra anglo-sajona a la España visigoda, donde está descrito por Isidoro de Sevilla en un famoso pasaje de sus *Etimologías*, XX 15.31, donde explica: “Los jardineros llaman telo al palo largo con el cual sacan agua. Se llama telo a causa de su extensión, porque entre los griegos una cosa larga se llama telon ... Los españoles llaman este instrumento ciconia, porque se asemeja al pájaro así llamado ...”⁵.

Los cigüeñales recientes de la Península han sido descritos por Dias y Galhano en su famoso estudio de aparatos destinados a elevar agua en Portugal⁶. Allí se llama o cegonha o bien, picota, encontrándose situados al lado de ríos o bien de pozos de poca profundidad. Los instrumentos reproducidos en fotografías son todos todos muy simples. De madera, con palos muy largos montados e ejes o “vaivens” también

³ FESTUS: *De verborum significatu*, 356: “Tolleno est genus machinae, quo trahitur aqua, alteram partem praegravante podere, dictus a tollendo”. Cited by John Peter OLESON: *Greek and Roman Mechanical Water-Lifting Devices: The History of a Technology*, Toronto, 1984, pág. 88.

⁴ Cited by OLESON, op. cit., pág. 87. “Hortus villae iungendos non est dubium rigoisque maxime habendos, si contingant, praefluos amne, si minus, e puteo rota organisve pneumaticis vel tellenonum haustu rigatos”.

⁵ ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, XX 15, 3: “Telonem hortulani vocant lignum longum quo auriunt aquas. Et dictum telonem a longitudine; telon enim dicitur iuxta Graecos quidquid longum est ...Hoc Instrumentum Hispani ciconiam dicunt, propter quod imetitur eiusdem nominis avem ...”, citado por OLESON, op. Cit., pág. 57.

⁶ Jorge DIAS y Fernando GALHANO, *Aparelhos de levar a agua de rega*, 2da ed., Lisboa, 1986, págs.. 134-144.

de madera, de diferentes formas. Como en la antigüedad, existe también una montura doble para poder operar dos cigüeñales en el mismo sitio. En el momento en el cual los etnógrafos portugueses realizaron su trabajo de campo en los años 1950 los cigüeñales eran todavía bastante corrientes en el Alto Douro, en Beira Alta y Baixa, en Guarda, Gois, Condeixa, Soure, Penela y Tomar. En el Norte del país se encontraban en las llanuras, pero no en las montañas; en el sur, había pocos.

La distribución de cigüeñales en la España contemporánea puede apreciarse a base de un estudio llevado a cabo por el Ministerio de Fomento en 1918⁷. Dicho estudio es bastante desigual en su contenido, los datos de algunas provincias son más completos que para otras, con tal que hay que utilizar esta fuente sólo como una muestra incompleta de la distribución y utilización del cigüeñal en las primeras décadas de ese siglo. No obstante, el Informe facilita unos datos muy interesantes tanto sobre la implantación física del cigüeñal como sobre los factores de coste en su utilización. Hay que señalar también que por cigüeñal se entendía solo el aparato utilizado con pozal; normalmente el mismo o parecido instrumento que sacaba agua de ríos se conocía por otro nombre. También está claro que en distintas provincias dichos instrumentos fueron tan comunes que no se contaron.

En la siguiente Tabla recogemos la provincia y número de estos que se recogieron, queda así:

1.-	León	6020
2.-	Huesca	2504
3.-	Alava	421
4.-	Burgos	400
5.-	Salamanca	284
6.-	Zamora	273
7.-	Madrid	117
8.-	Valladolid	115
9.-	Segovia	109

⁷ *Medios que se utilizan para suministrar el riego*, 2 tomos, Madrid, 1918.

En esta lista de nueve provincias tenemos un número importante de cigüeñales en 1918. Se notará que de las nueve provincias representadas predominan las del Norte de la Meseta, con una concentración extraordinaria en el reino de León. El cigüeñal está prácticamente ausente en Andalucía, Valencia, Murcia y Baleares, las regiones con alta influencia de la civilización árabe en sus prácticas consuetudinarias de riego. Sólo Huesca y quizá Madrid se identifican como regiones de asentamiento musulmán. Según el Informe del Ministerio, también se anotaban cigüeñales en las provincias de Soria, Gerona, Badajoz, Vizcaya y Navarra (provincias norteñas en su mayor parte), en números escasos. En Alava, había 421 balancines, 256 elevando agua de ríos más otros 165 montados sobre pozos⁸. Se ha de presumir que se trata del mismo instrumento y que ambos fueron cigüeñales.

En Portugal, se conoce otro instrumento bajo conocido con el nombre de cegonho o cegonha de rabo⁹. Es un instrumento confeccionado bajo el principio de palanca, pero de otra forma o manera que el cigüeñal. Se trata de un canal de madera que sirve para sacar el agua desde una acequia y subirla a un bancal más alto que el nivel de la acequia. Como el cigüeñal, tiene un contrapeso de piedra en un extremo. Es curioso que Dias y Galhano afirmen que cegonhos sólo existe en Portugal y no los habían encontrado en otros países¹⁰. No obstante, el implemento es prácticamente igual a la llamada taona valenciana¹¹.

En cuanto a los factores topográficos, hidrológicos y económicos de la implantación del cigüeñal, el Informe da unos detalles importantes. En Badajoz, por ejemplo, se nota que “el número de norias y cigüeñales existentes en cada partido judicial, está en función de la superficie de los predios regables y caudal de los pozos”¹².

⁸ *Ibíd*em, II, págs., 160-162.

⁹ DIAS y GALHANO, *op. cit.*, págs., 161-163

¹⁰ *Ibíd*em, pág. 222.

¹¹ Sobre la taona o tahona, véase George M. FOSTER, *Culture and Conquest*, Chicago, 1960, pág. 64; y ALCOVER, *Diccionari Catalá-Valenciá-Balear*, X, 140-141. Taona o tahona proviene del árabe, ṭāḥūna, “molino”, otra muestra de la variedad semántica en los nombres de los aparatos o máquinas elementales hidráulicos. Véase Eero K. NEUVONEN, *Los arabismos del español del siglo XIII*, Helsinki, 1941, págs., 249-250.

¹² Medios para suministrar el riego, II, págs., 6-9.

Los factores de coste son descritos así, en términos generales: “El medio más elemental de elevar las aguas subterráneas para el riego, es el de los antiguo cugüeñales o cogoñales [i. e., en León], tan conocidos que es innecesario su descripción. Se utilizan para aguas muy superficiales (3 o 4 metros de profundidad), y el coste de elevar un metro cúbico de agua se calcula del modo siguiente: Un obrero pueda sacar en las ocho horas de trabajo 60 a 68 metros cúbicos, o sea, por hora 8 metros cúbicos, como término medio; y como los gastos del jornal del obrero y gastos anuales de conservación y reparación del pozo y artefactos, se estiman en 2, 75 pesetas diarias, el precio del metro cúbico de agua elevada es de 0, 042 pesetas”¹³.

En algunas provincias el coste era aún más bajo, es decir, más barato. En Albacete, se decía que con un cigüeñal “un hombre podía elevar por hora 15 metros cúbicos y por día de trabajo 150. En esta época, el jornal es de 2, 25 pesetas, de suerte que el precio de un metro cúbico es de 0, 015 pesetas, cantidad muy reducida”¹⁴.

Observa, a continuación, que sólo puede utilizar el cigüeñal para profundidades de entre 2 a 3 metros máximo, para regar parcelas muy pequeñas. Ahora, un dato muy significativo es la distinción entre el coste de elevación por cigüeñal y por noria. Porque en todas las provincias el coste de la noria es más bajo: en Burgos es de 0, 026 pesetas por metro cúbico para cigüeñal y de 0, 02 pesetas para noria. En Gerona 0, 026 para cigüeñal y de 0, 01 para la noria. Así quedan en otras provincias

Provincia	cigüeñal	noria
1.- Salamanca	0, 25	0, 06
2.- León	0, 010	0, 03

Está claro que sólo se utilizaban los cigüeñales donde no se utilizaban las norias, o bien por factores de coste de construcción o bien por la naturaleza de los pozos. En Soria, por ejemplo, la profundidad máxima de un pozal de cigüeñal fue de 4 metros como máximo, y de unos 2 metros de media en la mayoría de estas construcciones.

¹³ *Ibidem*, pág., 6.

¹⁴ *Ibidem*, pág., 36.

A pesar de la ausencia de cigüeñales en la Andalucía contemporánea (según el Informe de 1918), el aparato se conocía en la España musulmana. Por ejemplo, en el Repartimiento de Murcia aparece el cigüeñal al parecer tres veces, pero bajo nombres distintos. En el primer ejemplo, se entregó a un poblador cuatro tahúllas y media más de lo que habían recibido sus compañeros, con la explicación del escribano “porque alguna parte se riega de çegunnal, et fue peor suerte que los otros”. El profesor Torres Fontes explica que un solar o terreno regado de cigüeñal se estimaba con un valor más bajo que otro regado con agua de la acequia. En otro pasaje del citado Repartimiento murciano se lee: “en el aluar, sobre la acequia, que se riega de alhataras, IX tafullas”¹⁵. Luego aparece en el mismo Repartimiento otro término, algaidón, como en una parte “allend la acequia, que se riega de algaydon”. Torres Fontes da más citas de este término, proveniente de los siglos XIV y XV. En 1451, cuenta, el Cabildo solicitó permiso del Consejo de la Ciudad para construir una noria (se entiende una rueda de corriente, no de sangre) para regar los “algaydonares”, evidentemente parcelas demasiado elevadas para poder regar de acequia. Ahora bien, el “Vocabulista” anónimo del siglo XIII traduce *Ciconia putei* como *hattara* y *ghaidum*. Colin supone *ghaidun* que puede relacionarse con la voz o palabra griega que se refiere a un mecanismo de palanca para elevar agua de pozos”¹⁶.

Por todo ello en la obra de Torres Fontes tenemos alusión a las cenias o aceñas que se citan en el Repartimiento, así en Albadel se cita una “açenia que tira agua de la acequia” y al tratar del número de tahúllas se dice que eran 3 de riego con la aceña para distinguirlas de las otras tierras regadas con agua de la acequia. Se distingue además el riego con aceña de los realizados con *algaidon*, mecanismo que parece ser más antiguo y pobre y de peor resultado pues el escribano dice cuando

¹⁵ Juan TORRES FONTES, *Repartimiento de la Huerta y Campo de Murcia en el siglo XIII*, Murcia, 1971, pág., 39. Para *alhatara*, Torres Fontes sigue la definición de A. STEIGER, “Toponimia árabe en Murcia”, *Murgetana*, 11, 1958, págs., 12-13: “una pértiga enejada sobre un pie de horquilla, con una vasija atada a un extremo”.

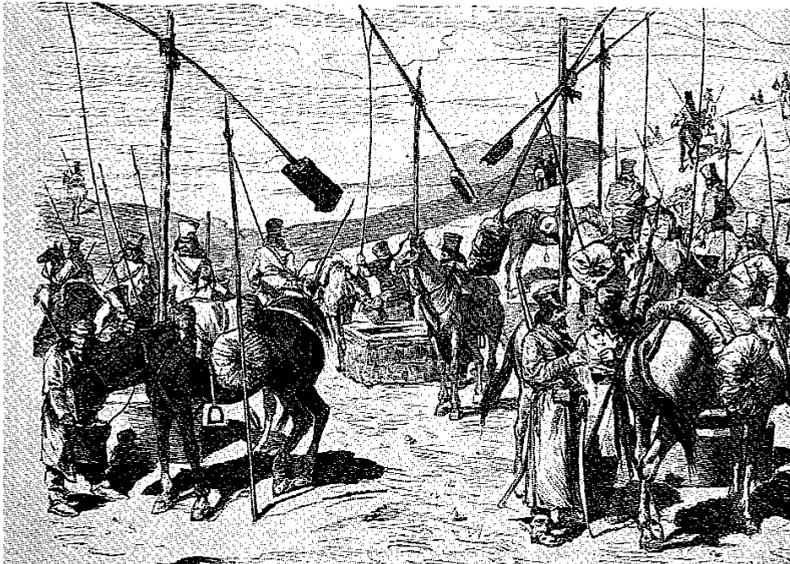
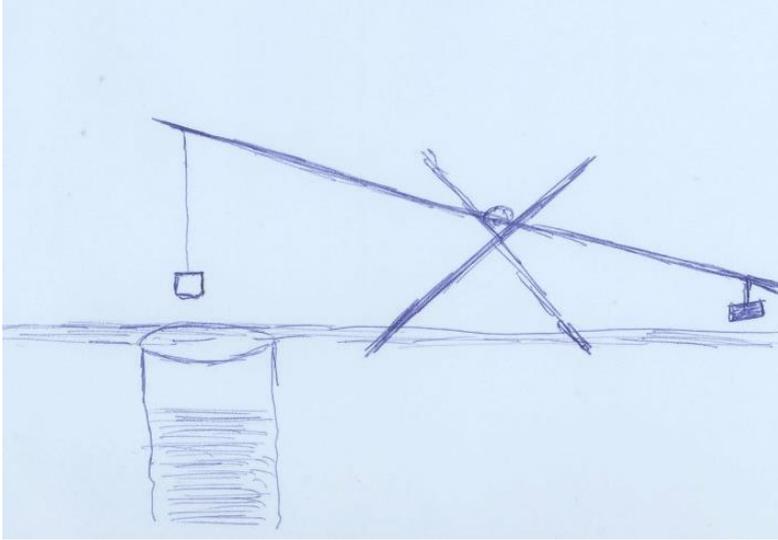
¹⁶ Juan TORRES FONTES, op. cit., págs., 39-40; Georges COLIN, “La noria marocaine et le machine hydraulique dans le monde árabe”, *Hesperis*, 14, (1932), págs., 22-49, especialmente en las págs., 35-36. Colin recuerda como Pedro de Alcalá recoge la palabra *leuleb* como *cigüeñal*, añade que *hattara* parece ser sinónimo de *dawlab* en algunos textos y también dice que la palabra corriente usada para *qanat* en el Norte de África. Así tendríamos varias palabras usadas para una gama de mecanismos hidráulicos

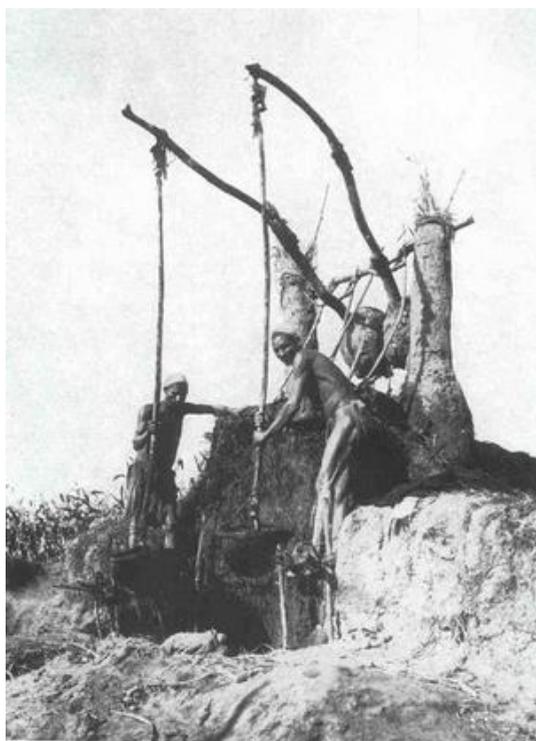
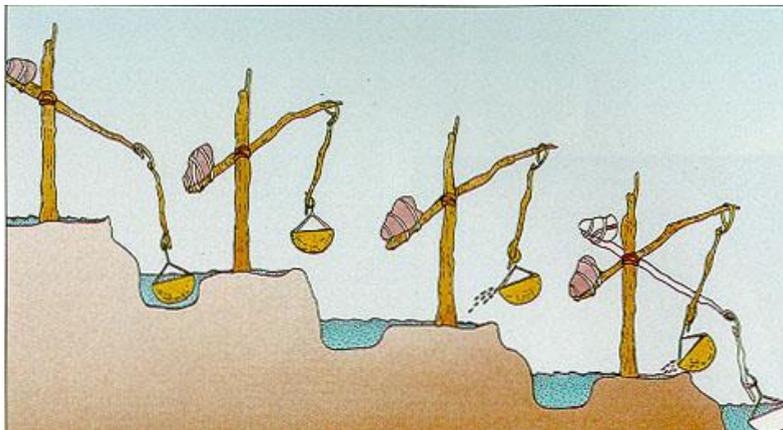
se refiere a tierras ubicadas en Maurillos “que se riega d’alcaydones et de açenna”. Por tanto, distingue estas dos máquina de extracción de agua. Se contaban 8 tahullas por alfaba y en otro lugar 12 tahullas se valoran como 3 alfabas, es en razón de 4 tahullas por alfaba. En cuanto a las alhataras, cigüeñal y algaidón. Tenemos que algaidon procede de la raíz gad, que significa escasez de agua y por tanto relacionado con el trabajo de obtener y sacar aquellas aguas necesarias para el riego de las cosechas. Torres Fontes ofrece un testimonio del siglo XIV al tratar de 125 tahullas “que y son de algaydon et riegan por la çequia de la dicha Dava ... et porque maguer que toman el agua, non pueden regar tanto commo farian de pie llano, et aun ayan mejoría, ca porque no podían regar de noche commo de día sin gran lazería, ayan liçençia y se doblen los dichos algaydones de dia ... et non rieguen de noche”¹⁷.

Ahora, cabe preguntarse si se trata de la misma máquina, o de tres diferentes, o si bien ha habido una distinción semántica entre un shaduf que riega de una acequia y otro que riega de un pozo.



¹⁷ Juan TORRES FONTES, *Repartimiento de la Huerta y Campo ...*, pág. 40.







CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA VIVIENDA TRADICIONAL DE LA MEDINA DE CHEFCHAOUEN*.

Riad BEN KHNOU**

RESUMEN: Chefchaouen es una ciudad marroquí que tiene un patrimonio arquitectónico de gran importancia. A pesar de ello, hay que decir que sus viviendas tradicionales requieren una mayor investigación para definir mejor sus características arquitectónicas. Por esta razón, consideramos que la realización de este estudio monumental podría servir para llenar las lagunas documentales y contribuir a la valorización de este patrimonio cultural en vías de desaparición.

Este artículo presenta el hábitat tradicional de Chefchaouen con una descripción de su organización espacial, materiales y técnicas de construcción, basada en nuestro estudio de campo y los trabajos realizados anteriormente.

PALABRAS CLAVES: Chefchaouen, arquitectura, patrimonio, vivienda.

ABSTRACT: Chefchaouen is a moroccan city with an incredibly rich cultural heritage. However, it can be observed that its traditional houses require further research in order to define their architectural characteristics. Therefore, the realization of this monumental study could fill the documentary gaps and contribute to the valorization of this architectural heritage in danger of disappearing.

This article presents the traditional habitat of Chefchaouen with a description of its spatial organization, materials and construction techniques, based on our field study and the works done previously.

KEYWORDS: Chefchaouen, architecture, heritage, house.

Sistema de convención

* Fecha de recepción del artículo: 10-6-2020. Comunicación de evaluación al autor: 30-7-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Licenciado en Arqueología Islámica por el Instituto Nacional de Ciencias de la Arqueología y del Patrimonio, Rabat, Marruecos. Máster en Historia y Arqueología del mediterráneo occidental y miembro del Grupo del Plan Andaluz de Investigación Desarrollo e Innovación (PAIDI) HUM-812 de la Universidad de Cádiz. C. e.: riadchaouen@gmail.com.

Para la transcripción de las palabras en árabe, utilizamos el sistema adoptado por la revista de los estudios islámicos. Se utilizan los siguientes signos; en caracteres ordinarios para los nombres comunes, y en cursiva para los nombres propios.

ء	ع		
b	ب	ٲ	ط
t	ت	ز	ظ
ٲ	ث	ع	ع
ğ	ج	g	غ
h	ح	f	ف
h	خ	q	ق
d	د	k	ك
d	ذ	l	ل
r	ر	m	م
z	ز	n	ن
s	س	h	ه
š	ش	w	و
ş	ص	y	ي
đ	ض		

- ❖ Vocales largas: ٱ = ā; و = ū; ي = ī;
- ❖ Vocales cortas - = a; و = u; _ = i

INTRODUCCIÓN

Marruecos destaca por tener un patrimonio monumental de gran valor histórico, constituyendo un producto auténtico con una estética particular. Su estilo arquitectónico se caracteriza por una riqueza de formas constructivas y una consecuente variedad de materiales y técnicas que remontan a tiempos muy antiguos.

La vivienda tradicional es una parte integral del patrimonio arquitectónico de Marruecos ya que se considera como un testimonio de su pasado y, por consiguiente, es necesario que se mantenga bien conservado y que sea transmitido.

Últimamente, se han puesto en marcha proyectos de gran relevancia para la rehabilitación y la restauración de los cascos históricos de las ciudades, entre las que se encuentra, Chefchaouen, uno de los destinos turísticos más importantes en el norte del país.

Ubicada en el Rif occidental Chefchaouen fue fundada en 1471 d.C., como una base defensiva ante la invasión portuguesa. Pero tras la caída de Granada en 1492 d.C., se convirtió paulatinamente en una pequeña ciudad próspera, gracias a la llegada de refugiados andaluces al Magreb¹.

El hábitat de esta ciudad es en parte rural y en parte urbano. Su vivienda se caracteriza por un estilo tradicional particular que no ha sido suficientemente estudiado, y de ahí viene nuestro interés por este tema. Por otro lado, como ha ocurrido en todo el mundo, el proceso de modernización y la globalización ha impactado en Chefchaouen, ya que se han introducido poco a poco nuevos estilos de vivienda, con el uso de materiales y técnicas de construcción contemporáneas que están alterando cada vez más su arquitectura histórica.

Hoy en día, las casas tradicionales de Chefchaouen presentan un notable estado de deterioro. Algunas ya han sido destruidas mientras otras han sido mutiladas o transformadas en edificios turísticos, incluso abandonadas por sus propietarios, cayendo poco a poco en la ruina.

Por eso, es indispensable profundizar en el estudio de este patrimonio arquitectónico para recopilar la mayor cantidad de datos posibles

¹ Mohamed Essadeq Ben Rayssun, *mūjaz tāriḥ Chefchaouen, jam'iyat al-da'wa al-islāmiya*, matba'at al-quds, Chefchaouen, 1986, págs. 33-36.

antes de que sea demasiado tarde. Esta investigación pretende ser una simple contribución al estudio de un patrimonio en peligro de extinción.

Con la carencia de estudios de investigación y la ausencia de documentos históricos, nos parece muy difícil rastrear objetivamente la evolución arquitectónica de las casas de Chefchaouen a lo largo de los siglos. Por lo tanto, sólo trataremos de dilucidar las características arquitectónicas y los principios constructivos de la vivienda tradicional de esta ciudad, en relación con su peculiar estructura social y el modo de vida de sus habitantes.

LA ORGANIZACIÓN ESPACIAL DE LA CASA

Las casas tradicionales de Chefchaouen siguen un plan de construcción con las características propias fundamentales de la arquitectura del Occidente musulmán. El acceso a la vivienda tiene lugar mediante una entrada acodada que se abre a un patio central, bordeado por uno a cuatro pórticos, alrededor del cual se distribuyen las diferentes habitaciones de la casa. Sin embargo, no debe concluirse que todas las casas muestran las mismas normas de construcción. Al revés, hay divergencias significativas en sus superficies, en la topografía del terreno construido, en el número de habitaciones y sus funciones, así como en la arquitectura utilizada para la decoración. Estas disparidades dependen siempre de la condición social del propietario.

A pesar de esta diversidad y particularidades del hábitat tradicional de Chefchaouen, se puede, sin duda, determinar sus principales componentes.

El zaguán

La puerta de entrada se sitúa generalmente en el ángulo de la casa y se caracteriza por un arco que se apoya sobre jambas o por un vano rectangular adintelado, un umbral elevado unos pocos centímetros, un toldo cubierto con tejas árabes y una hoja de madera con cerradura, aldaba y clavos semiesféricos.

La puerta da acceso a un zaguán, denominado *ustwān*, en recodo por el que se accede a una esquina del patio, permitiendo por su disposición acodada preservar la intimidad familiar de las miradas indiscretas de los viandantes.

En algunas casas se equipa como una verdadera sala de recepción con uno o dos bancos contruidos apoyados en la pared.

Este lugar se convierte en un espacio de distribución cuando conduce a instalaciones sanitarias, un establo o incluso una escalera que lleva a una habitación independiente situada en su planta superior.

El patio

Las casas de Chefchaouen están contruidas con un patio central al aire libre, llamado *dwīra*, que constituye el núcleo vertebral y articulador de la vivienda, en torno al cual se distribuyen las habitaciones y los servicios.

El patio tiene generalmente una planta cuadrada o rectangular, con pórticos y galerías alrededor, tanto en la planta baja como en la superior. El suelo está ligeramente inclinado y situado a un nivel más bajo que el de las galerías y las estancias, con el propósito de protegerlas de las aguas pluviales y residuales que se descargarán en las alcantarillas o en pozos ciegos.

Este espacio central es una verdadera fuente de aire y luz para la casa, al no haber habitualmente aperturas a la calle. A menudo se adorna con plantas y flores fragantes e incluso con árboles frutales cuando la superficie lo permite.

El patio se utiliza para varias actividades domésticas como cocinar, lavar la vajilla y la ropa, tejer, etc., también sirve como lugar de encuentro y celebración de fiestas familiares y religiosas.

Las habitaciones

Cada casa tiene al menos una sala principal en la planta baja o superior, con vistas al patio. Esta es rectangular, alargada y estrecha, mide generalmente de 6 a 13 m de largo y 2,3 a 2,6 m de ancho, mientras que las partes laterales están provistas de una o dos alcobas sustancialmente elevadas que se definen por arcos polilobulados hechos con ladrillos.

Al final de la habitación hay un simple gabinete de madera, llamado la *tārma*, cuya altura no supera los 2,50 m, y sirve como cuarto de baño y ablución.

En la vivienda tradicional, las habitaciones están destinadas a múltiples usos y no tienen una función precisa y clara como ocurre

actualmente en las casas modernas. Es al mismo tiempo un comedor, un dormitorio, una sala de recepción y un taller de trabajo de las mujeres. Es importante señalar que las casas humildes están habitadas por más de una familia. En caso de que el padre no puede permitirse tener más de una habitación, ésta se convierte también en un dormitorio para los niños. Cuando la familia tiene dos habitaciones, una es usada por los padres y la otra por los hijos².

Además de las salas principales, hay otras habitaciones de dimensiones más modestas como el *burṭāl* y la almacería.

El *burṭāl* es una sala abierta dedicada a recepciones y reuniones familiares. Por lo general, está instalada unos centímetros más arriba que el suelo del patio, y se define con una o tres arcadas³.

La almacería, llamada *maṣriyya*, es una habitación independiente de la casa, cuyo acceso se hace por una escalera situada en el vestíbulo de entrada o en el exterior de la casa. A menudo se utiliza para el alquiler o el alojamiento de un invitado o de una mujer viuda. Esta habitación puede estar levantada en la planta superior del zaguán o sobre una propiedad diferente, sea ésta una tienda, un taller, etc.

Servicios

Las principales estancias de servicio que se encuentran en el hábitat de Chefchaouen son: cocina, locales y espacios de almacenamiento, letrina y establo.

La cocina, llamada *bayt l-nār*, se sitúa frecuentemente en la planta baja con acceso directo al patio. Está dotada de un fuego fijo y una chimenea para extraer el humo. Se debe señalar que las actividades relacionadas con la alimentación no se realizan siempre en el mismo lugar. De hecho, la comida se puede preparar dentro de la cocina o en un anafre portátil instalado en un rincón del patio⁴.

² Samira Bachiri, *Chefchaouen. L'habitat, dialogue entre le passé et le présent*, Mémoire de fin d'étude, Ecole d'architecture Paris-Ville, Paris, 2003, pág. 45.

³ Abderrahman Tlidi, *La maison de la culture andalouse à Chefchaouen*, Mémoire de fin d'étude, Ecole Nationale d'Architecture, Rabat, 1986, pág. 85.

⁴ Abdelhamid Hassani y Mamoun Naciri, *Etude architecturale de la médina de Chefchaouen*, Ministère de l'Intérieur, Direction de l'Urbanisme et de l'Habitat, Rabat, 1988, pág. 54.

El almacén, llamado *mḥīzen* o *saqlābiya*, es una pieza pequeña que se encuentra a menudo en la planta baja o en el entresuelo de la vivienda. Se utiliza para almacenar alimentos u otras cosas.

La *berchlā*, es una estancia de almacenamiento como *el mḥīzen*, que ocupa el espacio triangular entre las dos vertientes del tejado de la planta superior⁵.

Además de estas estancias, se puede encontrar en la casa: taca, alacena y *sahwa*. Las tacas y las alacenas son huecos más o menos profundos en la pared destinados a colocar y guardar objetos, ajuares y utensilios, y la *sahwa* es un espacio, situado encima de la *ṭārma*, creado para el almacenamiento del mobiliario doméstico.

La letrina, conocida como *bīt l-mā*, ocupa normalmente espacios residuales en la esquina del patio o en el zaguán o bajo la bóveda de la escalera y tiene una entrada acodada. Está provista de un poyo elevado de unos centímetros, con un estrecho hoyo redondo, que drena en un pozo ciego o en una acequia. La limpieza de este espacio está garantizada por la limpieza regular con agua y cal y la ventilación se realiza a través de aberturas al exterior siempre que sea posible.

El establo, llamado *rwā*, era un anexo importante en las casas de Chefchaouen, desde las más modestas a las más ricas, para albergar burros, mulos, cabras, ovejas e incluso bueyes. Esta dependencia se suele trasladar a la parte de atrás de la casa. Se puede acceder a ella desde el zaguán o directamente a través de una entrada independiente en el exterior. En algunos casos, su suelo está reforzado con un pavimento de mampuestos mojados en mortero para contrarrestar el deterioro causado por el paso de los animales.

Por otra parte, se debe tener en cuenta que los barrios de Chefchaouen se abastecen siempre del agua proveniente de ace-

⁵ Saverio Mecca, Letizia Dipasquale, Luisa Rovero, Ugo Tonietti Y Vittoria Volpi, *Chefchaouen, Architettura e cultura costruttiva*, ETS, Florencia, 2009, pág. 90.

quias del manantial de *Rās l-mā* y de pozos excavados dentro algunas casas.

MATERIALES Y TÉCNICAS DE CONSTRUCCIÓN Y DECORACIÓN

La construcción de la vivienda se hace con materiales sencillos y específicos basados en la explotación de los recursos naturales locales y con técnicas de construcción y de decoración ancestrales.

El examen de las diversas estructuras de las casas tradicionales de Chefchaouen reveló el uso de los siguientes materiales constructivos y decorativos: arcilla, piedra, cal, teja árabe, ladrillo, madera, vidrio, cobre e hierro.

Para la edificación de una vivienda, dado que el entorno montañoso es escarpado, es esencial elegir un terreno adecuado que cumpla los requisitos necesarios de estabilidad, asegurando la mejor base posible para el edificio. La construcción se inicia con la excavación de los cimientos, de anchura y profundidad variable, que se rellenan con capas de cal, tierra y piedra, apisonados hasta el final de las zanjas.

En algunos casos, los cimientos se colocan directamente sobre el lecho rocoso del subsuelo que consiste en roca homogénea de caliza. Cuando la superficie no puede ser nivelada, la roca se convierte en una parte integral de la estructura de soporte de la casa⁶.

Una vez que los cimientos se establecen sólidamente, se construyen muros que suelen superar los 40 cm de ancho, hechos completamente de mampostería ordinaria o de grandes franjas de mampostería separadas por verdugadas de ladrillo, con el uso de mortero a base de cal y arcilla para unir los elementos constructivos y rellenar los espacios libres. Las esquinas se realizan con sillares o ladrillos, o bien con sillares alternados con hileras de ladrillos, para asegurar la rigidez y la solidez de la construcción⁷.

⁶ Samira Bachiri, *Chefchaouen...*, *op.cit.*, pág. 49.

⁷ Saverio Mecca, Letizia Dipasquale, Luisa Rovero, Ugo Toniatti Y Vittoria Volpi, *Chefchaouen, Architettura...*, *op. cit.*, págs. 132-145.

El interior de la casa de Chefchaouen contiene abundantes elementos de apoyo de madera y ladrillos como: pilares, columnas, arcos, dinteles, etc.

Los pilares y las columnas están hechos de ladrillos cocidos y sirven esencialmente para formar y sostener pórticos y galerías superiores. Los pilares se emplean menos que las columnas en la arquitectura de Chefchaouen y a menudo tienen una forma cuadrada o rectangular. Sin embargo, las columnas son siempre de forma cilíndrica u octogonal.

Los principales tipos de arcos que se encuentran en las casas de Chefchaouen son: arco de medio punto, arco apuntado, arco conopial, arco polilobulado, etc.

Los arcos cumplen una función estructural y decorativa al mismo tiempo. Están contruidos con ladrillos unidos con mortero de cal y tierra. Suelen cubrir las puertas de casas, las entradas de habitaciones, los pórticos, las alcobas, etc.

Los dinteles son muy frecuentes en la arquitectura doméstica de Chefchaouen y enmarcan las partes superiores de los vanos y soportan las galerías.

A partir de la observación y las entrevistas con los albañiles de Chefchaouen, encontramos que las diferentes partes de la casa están cubiertas generalmente por dos tipos de techos de madera de abeto o cedro: techo plano y techo de dos aguas con teja árabe.

El techo plano se utiliza en las habitaciones de la planta baja y en las galerías de la casa. Se compone de vigas maestras que apean en el estribo directamente o mediante canes. Sobre estas vigas puede apoyarse un orden de vigas pequeñas perpendiculares a las primeras. El espacio resultante entre ambas se cubre mediante tablazones.

El techo de dos aguas se caracteriza por una forma triangular, compuesto por pares de vigas inclinadas que se apoyan en una viga horizontal formando la cumbrera superior, y en la solera o directamente en la pared. Con el fin de reducir el empuje lateral excesivo, se colocan tirantes de estribo de un lado a otro, más distantes que los pares y a menudo emparejados.

Para obtener un mayor refuerzo y contrarrestar el pandeo de los pares, se puede poner entre cada dos de ellos, y generalmente a dos tercios de su altura, una viga horizontal de igual sección que unen los

pares y cierran cualquier posible deformación. Estas vigas horizontales con sus tablazones intermedias forman sucesivamente una superficie plana que transforma el perfil triangular de la armadura en otro trapecoidal⁸.

La madera pintada y la madera tallada son los dos elementos decorativos más comunes en las casas de Chefchaouen, que permanecen bastante despejadas en su totalidad con sus suelos y paredes completamente encaladas. La madera está finamente pintada y tallada usando atractivos diseños geométricos y florales que se entrelazan para seducir a los ojos. Estas decoraciones siguen una paleta de colores que consiste principalmente en rojo, blanco, azul, marrón, verde, amarillo y negro⁹.

UN EJEMPLO DE CASA TRADICIONAL: *DĀR BEN RAYSŪN*

Dār Ben Rayssūn es una de las casas más antiguas de Chefchaouen, está situada al sur de la medina en el barrio *Souīqa* (Ilustración 1). Esta casa tradicional fue erigida, sobre un terreno escarpado entre la alcazaba y las murallas viejas, por el fundador de esta ciudad 'Alī Ben Rāšid, a finales del siglo XV para su secretario, el juez 'Alī Ben Maymūn.¹⁰

Esta vivienda es un ejemplo representativo de la tipología, las técnicas y los materiales de construcción de la medina de Chefchaouen desde sus orígenes.

El edificio originalmente tiene todas las características típicas de una casa tradicional: vestíbulo de entrada en recodo, habitaciones organizadas alrededor de un patio central, dos plantas de altura, la terraza y los tejados inclinados.

⁸Antonio Marrero Alberto, *Techumbres mudéjares. Aspectos técnicos, conservación y restauración*, Editorial Universitat Politècnica de València, Valencia, 2017, pág. 28.

⁹Abdelhamid Hassani y Mamoun Naciri, *Etude architecturale...*, *op.cit.*, pág. 125.

¹⁰Mohamed Essadeq Ben Rayssun, *mūjaz tāriḥ Chefchaouen*, *op.cit.*, pág. 34.

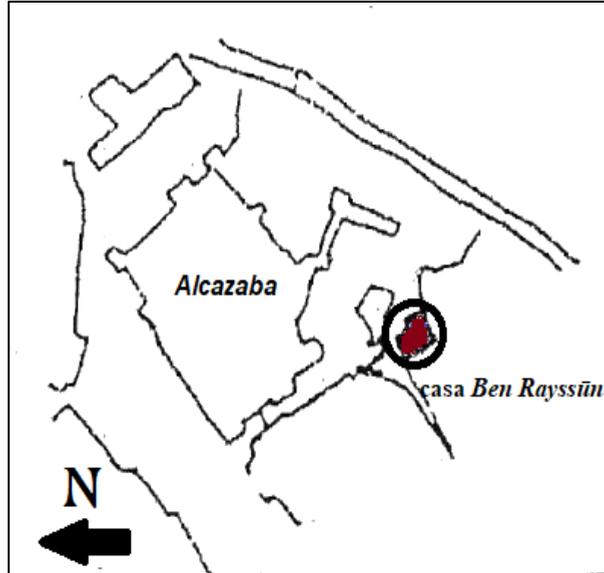


Ilustración 1. Plano de localización de la casa Ben Rayssūn.
Según Abdelhamid Hassani y Mamoun Naciri.

Inmediatamente cerca de la casa está la *zāwiya raysūniyya*, que según la tradición oral fue fundada por la princesa *Sayyida l-Hurra*, hija de *ʿAlī Ben Rāšid*, ahora allí enterrado. Es un pequeño edificio de culto, con un jardín adyacente que alberga el cementerio familiar.

El acceso se realiza desde el ángulo suroeste de la casa a través de un simple vestíbulo de entrada acodada que tiene 1,5 m de ancho y 3,5 m de largo (Ilustración 2). Está cubierto originalmente por un techo plano de madera.

El patio ocupa el espacio central de la vivienda con una planta rectangular de unos 120 m². Está bordeado, tanto en la planta baja como en el primer piso, por un pórtico en el lado norte. Es alrededor de este espacio central donde se disponen las diferentes estancias de la casa.

En la planta baja hay el *burṭāl*, dos salones enfrentados en el eje norte-sur, la letrina, una cocina y una fuente de pared.

El *burṭāl* está situado en la parte este del patio, mide 5 m de largo y 3 m de ancho. Esta sala abierta es reservada para la recepción y reuniones familiares.

La sala principal de la planta baja, al norte del patio, está precedida por un pórtico con tres arcos y presenta unas dimensiones de 9 m de largo por 2,5 m de ancho. Está flanqueada en ambos extremos por dos alcobas separadas por arcos polilobulados.

La segunda habitación, situada en el lado sur, es menos grande, ya que presenta 8 m de largo por 2,5 m de ancho y no tiene alcobas en sus laterales.

El nivel superior está circundado por una galería formada por una balaustrada, a la cual se accede por una escalera ubicada en la esquina sureste, y posee dos habitaciones enfrentadas en el eje este-oeste, un salón principal en el lado norte, y una habitación en el lado sur que fue dividida posteriormente en tres dormitorios pequeños.

El salón septentrional mide 13 m de largo y 2,5 m de ancho. Está precedido por un pórtico tripartito y delimitado por una alcoba en su extremo. Esta habitación es la única de la casa que tiene ventanas con vistas al jardín y que conserva su techo de armadura decorado con una hermosa pintura.

La puerta de entrada de cada salón principal tiene dos hojas perforadas con una puerta peatonal, y es bordeada en cada lado por una ventana con rejas de hierro que dan al patio. La terraza de esta casa sólo ocupa las partes descubiertas de las galerías superiores.

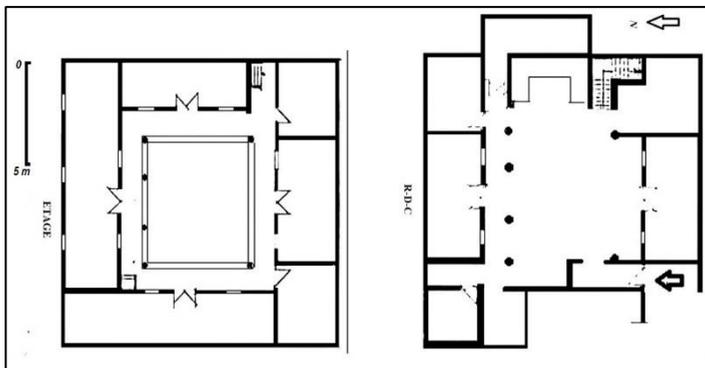


Ilustración 2. Planos de las plantas baja y alta de la casa de Ben Rayssūn¹¹

¹¹ Abdelhamid Hassani y Mamoun Naciri, *Etude architecturale...*, op.cit., pág. 60.

Según el estudio que hemos realizado, hemos atestiguado la utilización de los siguientes materiales de construcción: piedra, ladrillo cocido, tierra, cal, teja árabe, madera, vidrio e hierro. Los muros, de 40 a 50 cm de anchura, están hechos de mampostería, alternados con ladrillos; mientras que los tabiques o muros internos de separación están hechos principalmente de ladrillo cocido.



*Ilustración 3. Fotografía del lado norte del Patio de la casa de Ben Raysyñ.
[Fotografía del autor].*

Dos tipos de techos caracterizan esta vivienda en su estado original: el techo plano de las habitaciones de la planta baja y el techo de armadura de la planta alta. Sin embargo, hoy observamos que las intervenciones de restauración realizadas en los últimos años en la casa, han alterado un poco su arquitectura doméstica, con el uso de nuevos materiales y técnicas de construcción modernos. Los techos de madera en la planta baja como en el piso superior, han sido completamente reemplazados por techos planos de ladrillos modernos y hormigón armado, salvo el techo del salón septentrional de la planta superior que ha permanecido intacto con sus tejas árabes.

Los elementos de soporte que caracterizan la vivienda son los arcos, columnas y dinteles.

Los arcos están hechos de ladrillo cocido y adoptan las siguientes formas: arco de medio punto, arco conopial, arco apuntado, arco polilobulado y arco de lambrequines.

El arco de medio punto caracteriza a las puertas de las salas principales y el arco de medio punto constituye el vano central del pórtico, tanto en el inferior como en el superior. El arco conopial ornamenta la subida de las escaleras, mientras que las alcobas y los vanos laterales del pórtico de la planta baja están coronados con arcos polilobulados y las partes laterales del pórtico superior con arcos de lambrequines.

Los dinteles de madera enmarcan la puerta de la casa y las ventanas, y conforman las galerías, en tanto que las columnas constituyen los pórticos y sostienen las cargas superiores.

La casa carece de algunos elementos decorativos empleados en la arquitectura magrebí, como el estuco tallado, el azulejo y el mármol. La madera pintada es el único elemento utilizado para adornar los techos y las puertas.

VALORACIÓN FINAL

Al final de este trabajo, hemos identificado los principales rasgos que caracterizan el hábitat tradicional de Chefchaouen. Se trata de una arquitectura basada en las normas islámicas vigentes en ese momento, pero que ha sabido combinar la finura de las decoraciones sofisticadas con la modestia de su entorno. Probablemente se encuentra aquí el mestizaje de su población, mitad urbana de Andalucía y mitad rural de las montañas de Rif. Así pues, estamos pensando en algunas vías de investigación que serían interesantes llevar a cabo en mayor profundidad, que incluyan estudios comparativos con los hábitats tradicionales del Rif, o los de otras medinas con huellas andaluzas, para circunscribir científicamente el grado real de impacto de la arquitectura andalusí en el hábitat tradicional de Chefchaouen.

El trabajo que aquí se presenta es solamente el esbozo de un vasto y apasionante estudio de estas viviendas, que supondría una importante contribución para el estudio de los diversos problemas a los que se

enfrenta la investigación sobre el origen y la evolución de la arquitectura doméstica en el Occidente musulmán.

LOS BAÑOS ÁRABES DE LA ZUBIA (GRANADA): NUEVAS APORTACIONES DOCUMENTALES PARA SU ESTUDIO*.

The Muslim Bathhouses of La Zubia (Granada): New documentary research contribution.

Alberto MARTÍN QUIRANTES**

RESUMEN: La búsqueda e identificación de los propietarios del Baño Árabe de La Zubia desde el siglo XVI hasta el siglo XX ha permitido conocer muchos datos sobre su estructura, su forma, medidas, etc. que pueden ayudar a los arqueólogos a conocer mejor el edificio. Un contrato de alquiler del baño en el siglo XVI ayuda a conocer su función y uso hasta casi la guerra de rebelión de los moriscos. Su relación con las estructuras cercanas como una rábita, o la Casa de las Infantas con restos árabes pone en contexto el edificio que hasta ahora parecía una estructura aislada.

PALABRAS CLAVE: Baños Árabes. Moriscos. La Zubia (Granada). Historia. Documentación. Arqueología. Fuentes. Propietarios. Siglos XVI-XX.

ABSTRACT: Many data about the structure, the shape, measurement, etc of the Muslim Bathhouse of La Zubia have come to light after searching and identifying the owners since the 1.500's to the XX century. The lease of the Bathhouse on the XVI century leads to a better knowledge of their function and use until the Moorish uprising war. Regarding the close structures like a Rabita, or the Infanta's House with their Muslim remains, contextualize the building that looked like an isolated structure so far.

KEYWORDS: Muslim Bathhouses. Moorish. La Zubia (Granada). History. Papers. Archeology. Sources. Owners. XVI-XX centuries.

* Fecha de recepción del artículo: 10-04-2020. Comunicación de evaluación al autor: 26-05-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Diplomado de Biblioteconomía, Licenciado de Historia Moderna y Master en Derecho Premial. Centro de Estudios e Investigación de Arte y Patrimonio Al-Zawiya. C.e. ardabastro@gmail.com

INTRODUCCIÓN.

El estudio de nuestro pasado y de las formas de vida de los que nos precedieron en un territorio debería ser abordado desde un plano interdisciplinar. Muchos son los estudios que han planteado la necesidad de cooperación entre la arqueología, la historia, la antropología, la ciencia forense, la biología, etc¹. Pese a ello los encuentros entre aquellas personas que ejercen estas ciencias no son lo fructíferos que deberían. La colaboración entre quienes ejercen la arquitectura y la arqueología en los inmuebles protegidos viene *obligada* por la ley. El resto de colaboraciones vienen dictadas por la normativa para la creación de grupos de investigación, pero curiosamente estos equipos raramente escriben artículos donde la transversalidad interdisciplinar esté presente. El caso de los baños árabes de La Zubia, es sólo uno más de ellos. Hasta ahora su estudio ha corrido a cargo de arqueólogos, aparejadores, arquitectos, e incluso historiadores del arte que se acercan al mismo sin la necesaria colaboración de otros profesionales; y lamentablemente no es el único caso².

Las primeras menciones al baño³ las hizo en 1886 Antonio Almagro Cárdenas (1856-1919), un doctorado en Filosofía y Letras, que acabó como catedrático de lengua árabe y hebrea; es decir, lo que se definía en la época como arabista u orientalista⁴. Al año siguiente (y de nuevo

¹ Ejemplos de interdisciplinariedad son revista *Herakleion: revista interdisciplinar de Historia y Arqueología del Mediterráneo* que incluía en su título esta actitud hacia el conocimiento; o un grupo de investigación que analiza la relación entre arqueología e historia, aunque desde un punto de vista historiográfico: «Arqueología e interdisciplinariedad: una investigación arqueológico-histórica sobre las relaciones interdisciplinarias en la historia de la arqueología española» (HARP2016-80271-P), página web <https://interarqweb.wordpress.com/> (consultada en noviembre de 2019)

² José Carlos Rivas Rivas, *Los Baños árabes del Marquesado del Cenete*, Diputación Provincial, Granada, 1982

³ Antonio Almagro Cárdenas, *Museo granadino de antigüedades árabes*. Imp. De la Lealtad, Granada, 1886, págs. 169-178

⁴ Su biografía en la base de datos biográfica de la Real Academia de la Historia (consultada en noviembre de 2019) en <http://dbe.rah.es/biografias/36473/antonio-almagro-y-cardenas>

en 1889) los miembros del Centro Artístico de Granada visitaban la localidad interesándose por la huerta de las infantas, el cortijo de la Marquesa, y el baño árabe⁵. Este grupo estaba presidido en esas fechas por otro orientalista, Leopoldo Eguilaz y Yanguas (1829-1906), aunque la crónica está firmada por M. probablemente Manuel Gómez-Moreno González (1834-1918), vicepresidente de la agrupación, insigne pintor y arqueólogo granadino (aunque su formación académica fuese solamente en Bellas Artes)⁶. En esta época en que estaba por definir todavía la formación arqueológica⁷ la predisposición de los *aficionados* facilitaba su unión, independientemente de su formación académica.

Después el silencio envolvió a los baños que tuvieron que esperar hasta que en 1979 la Delegación Provincial del Patrimonio Histórico Artístico de Granada encargara su localización al arquitecto técnico Mariano Martín García (1951-2016) que poco después publicó el resultado de su investigación⁸. A raíz de su divulgación comenzaron las intervenciones en el edificio, su protección. El 31 de diciembre de 1985 se publicaba en el BOJA la incoación del expediente para declararlo BIC (por resolución de 4 de diciembre de ese año), lo que anulaba automáticamente cualquier licencia municipal de parcelación, edificación, o demolición en el inmueble⁹. En septiembre de 1986 se ejecutó un proyecto de consolidación que procedió a eliminar todos los elementos constructivos que no correspondían a la edificación original, y a reforzar estructuralmente la edificación. En febrero de 1987 se publicaban en el BOE las resoluciones de incoación del baño de La Zubia, el mismo día que otros muchos baños (Ferreira, Aldeire, Jérez, Churriana y dos

⁵ M. «Crónica del centro», *Boletín del Centro Artístico de Granada*, año II, nº 12, de 16 de marzo de 1887, págs. 2-3; y año III, nº, 61, de 1 de abril de 1889, pág. 117

⁶ Carolina Molina, «Manuel Gómez-Moreno González: el hombre que lo dio todo por Granada», *El legado Andaluz*, una sociedad mediterránea, 34 (2008), también disponible digitalmente (consultado en noviembre de 2019) <http://articulogomez-moreno-gonzalez.blogspot.com/>

⁷ Margarita Díaz-Andreu y Gloria Mora, «Arqueología y política: el desarrollo de la arqueología española en su contexto histórico», *Trabajos de Prehistoria*, 52, nº 1 (1995), págs. 25-38

⁸ Mariano Martín García, «Baños árabes de la provincia de Granada: el baño de La Zubia», *Andalucía Islámica*, 4-5 (1983-1986), págs. 307-315

⁹ *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía* [en adelante BOJA], nº 125, de 31 de diciembre de 1985, pág. 3932

más en la capital)¹⁰. Poco después el edificio apareció ya en el *Inventario de yacimientos arqueológicos de la Provincia de Granada* (1989) y después en la *Actualización y Revisión del Inventario de Yacimientos Arqueológicos de la provincia de Granada* (1998) de la Consejería de Cultura¹¹. Finalmente la declaración de BIC les dio el reconocimiento definitivo en julio de 2003¹², propiciando que el Ayuntamiento adquiriera los baños en 2005 mediante permuta a sus propietarios¹³.

Entre marzo y octubre de 2009 se realizó una intervención arqueológica puntual de apoyo a una solicitud de restauración¹⁴. El proyecto de restauración corría a cargo del arquitecto José Miguel Molero de Blas; y aunque fue presentado a la Junta de Andalucía¹⁵ finalmente no vio la luz. Lo que sí se llevó a cabo fue el proyecto de intervención, redactado por un equipo compuesto por la arqueóloga directora María

¹⁰ *Boletín Oficial del Estado* [BOE], nº 47, de 24 de febrero de 1987, pág. 5604

¹¹ El primero en el Archivo Central de la Consejería de Cultura y el segundo en el Archivo del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico [IAPH], citas tomadas de la ficha de los Baños en el fichero de Patrimonio Inmueble de Andalucía, bajo el código 011819930001, en la web: <https://www.iaph.es/patrimonio-inmueble-andalucia/resumen.do?id=i19335> (consultado en noviembre de 2019)

¹² Decreto 200/20023, de 1 de julio, por el que se declara Bien de Interés Cultural, con la categoría de monumento, los Baños Árabes de La Zubia. *BOJA* nº 142, de 25/07/2003, pág. 17046-17048

¹³ Ignoro la fecha de la permuta, pero la inscripción en el registro de la propiedad fue el día 11 de marzo de 2005. Registro de la Propiedad de La Zubia [en adelante RPZ], Certificación histórica de la finca nº 973. Otros archivos utilizados para esta investigación han sido el Archivo de la Real Chancillería de Granada [ARCHGr], el Archivo Histórico Nacional [AHN], el Archivo Histórico Nacional [AHN], el Archivo de la Nobleza [AHNOB], el Archivo Parroquial de La Zubia [APZ], el Archivo Municipal de La Zubia [AMZ], el Archivo del Colegio Notarial de Granada [ACNGr], y el Archivo Histórico Provincial de Granada [AHPGr].

¹⁴ M^a Reyes Ávila Morales, *Intervención arqueológica puntual de apoyo a la restauración: sondeos y análisis de estratigrafía muraria en el proyecto de restauración de los baños árabes de La Zubia y de ordenación y urbanización de su entorno*, Junio de 2010.

¹⁵ Tania Abril, «La Zubia presume de baños: el Ayuntamiento ha presentado a la Junta de Andalucía la recuperación del Hammam de La Zubia, uno de los mejor conservados de la provincia», *Diario Granada Hoy*, XX de septiembre de 2010.

Reyes Ávila Morales, la técnico arqueóloga (que a veces aparece también como historiadora)¹⁶ María Isabel Campos Menacho, una arqueóloga colaboradora Aurora Pulido Villegas, y el asesoramiento técnico de Inmaculada Rodríguez García al parecer también arqueóloga¹⁷. En esta prospección se encontraron los restos de una edificación, datada entre los siglos XIV y XVII, con patio y cinco habitaciones alrededor, que fue identificada con un *funduq*, o posada de comerciantes. Posteriormente se ha redactado en 2018 otro «Proyecto de Restauración de los baños árabes. Adecuación de la parcela y construcción de apoyo», por el arquitecto Fernando Acale Sánchez, y que contaba con la participación del arqueólogo José Javier Álvarez García¹⁸.

Desde la primera publicación de Mariano Martín han sido constantes los trabajos donde los baños de La Zubia se han estudiado comparativamente con otros baños de la provincia¹⁹, del antiguo Reino de Granada²⁰, e incluso de forma más genérica todavía²¹. Tampoco puedo dejar de anotar el trabajo fin de máster de mi compañera Irene López Ruiz, historiadora del arte de formación, que aunque inédito, analiza todo lo que se sabía hasta el momento sobre el baño de La Zubia²². Hay una característica común en todos y cada uno de estos trabajos, así como en

¹⁶ Por ejemplo en la página web Cultura (consultada en diciembre de 2018) <http://caocultura.com/ocvri-paseo-la-historia-la-naturaleza/>

¹⁷ Al menos pertenece al grupo de investigación del Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada HUM296 denominado «Arqueología de la época clásica y antigüedad tardía en Andalucía oriental», según la página web de la Universidad (consultada en noviembre de 2019) https://investigacion.ugr.es/ugrinvestiga/static/Buscador/*/grupos/ficha/HUM296

¹⁸ Su presentación pública tuvo lugar en los mismos baños, en agosto de 2018 según el diario IDEAL (consultado en noviembre de 2019). <http://lazubia.ideal.es/actualidad/ayuntamiento-zubia-destina-20180810165008-nt.html>

¹⁹ F. Navas Sánchez, *Los baños árabes de la provincia de Granada*, Proyecto Fin de Carrera presentado en la Escuela Universitaria de Arquitectura Técnica de Granada, 1986

²⁰ Luis Ceres Frías, *Análisis de formas arquitectónicas de los baños árabes del Reino de Granada*, Tesis doctoral defendida en la Universidad de Granada, 1995 (inédita)

²¹ Carlos Vílchez Vílchez, *Baños árabes*. Diputación Provincial, Granada, 2001

²² Irene López Ruiz, *El baño andalusí de La Zubia*, TFM dirigido por la doctora Elena Díez Jorge, defendido en el departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada en el curso académico 2014/2015, según *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 47 (2016), págs. 189-191

los proyectos de intervención del baño arriba mencionados. En ninguno de ellos ha colaborado ningún profesional de la documentación como hubiera sido lógico. La única excepción son los estudios sobre documentación de los baños granadinos (sin incluir el de La Zubia) del catedrático del departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Granada Manuel Espinar Moreno²³.

La búsqueda de información acerca de los baños no parece que haya sido una prioridad en ninguno de los casos, y no porque falten fuentes. Hay bastante documentación que puede ayudar a conocer mejor la historia del edificio y sus vicisitudes. Aporto desde estas líneas sólo algunas indicaciones de lo que puede ser una búsqueda mucho más exhaustiva, como ejemplo de una posible colaboración que hasta ahora no ha existido.

¿EL BAÑO DE LA ZUBIA EN 1492?

Ya hace bastantes años publiqué la referencia a una donación que hicieron los Reyes Católicos, el 15 de enero de 1492 pocos días después de su entrada en Granada, a Alonso de Toledo. La merced comprendía «las casas, tierras, viñas olivares, e vaños que el Moro Mahomad Avenandid tenía en la Alquería de La Zubia» (lámina 1)²⁴. La referencia procedía del archivo familiar de la XV duquesa de Pastrana, doña Casilda de Bustos descendiente del agraciado Alonso de Toledo, que publicó el documento junto a su genealogía en un congreso en 1985²⁵. No era un documento nuevo. La merced ya aparecía recogida en una sem-

²³ Manuel Espinar Moreno, *Baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la arqueología y cultura material*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2014 y del mismo *Documentos sobre baños de Granada y su provincia*, Libros EPCCM, Granada, 2018 (disponible también en red <https://www.librosepccm.com/fuentes/documentos-sobre-ba%C3%B1os-de-granada-y-su-provincia/> (consultado en diciembre de 2019)

²⁴ Alberto Martín Quirantes, *La Zubia. Patrimonio histórico y cultural*. Área de Cultura del Ayuntamiento, La Zubia (Granada), 2007, pág. 25

²⁵ Casilda de Bustos, «El título de vizconde de Rías y la genealogía de los Suárez de Toledo», *II Congreso Internacional de Estudios Mozárabes*. Toledo (mayo de 1985), separata

blanza del padre Suárez editada en Perpiñán en 1671, la primera biografía *in extenso* sobre el teólogo granadino, donde se copiaba a la letra, aunque con algunas variaciones²⁶.

Licenciado Andrés Calderon, nuestro Corregidor de la Ciudad de Granada, è su tierra, è Alcalde de nuestra Casa, è Corte, acatando los muchos, è buenos, è leales servicios, que nos ha fecho Alonso de Toledo, nuestro Mayordomo, è los de su padre Alonso Suarez de Toledo al señor Rey Don Enrique nuestro hermano (que Dios aya) è los de su abuelo el noble, è honrado Pero Lopez de Toledo, Contador Mayor del señor Rey Don Juan nuestro padre, de gloriosa memoria, cuya anima Dios tenga, è los demás sus mayores à los señores Reyes onde Nos venimos, hemos tenido por bien de facerle merced, como por esta le hacemos, de las casas, tierras, viñas, olivares, è vaños, que el Moro Mahomad Avenandia tenia en la Alqueria de la Zubia, termino, è jurisdiccion de esta Ciudad; è ansi luego que esta nuestra Cedula vos sea mostrada, entregareis, è fareis entregar al dicho Alonso de Toledo, ò à quien

Lámina 1.- Inicio de la supuesta cédula de donación del baño de La Zubia en 1492

Si el congreso de 1985, o la biografía del padre Suárez, son referencias bibliográficas algo difíciles de encontrar, menos explicación tiene que nadie de los que han escrito sobre el baño haya usado la cita disponible en el único libro por entonces existente sobre patrimonio de La Zubia²⁷. Lamentablemente la cédula es completamente falsa. Son muchos los detalles que impiden darla por verdadera: no sólo su redacción es muy atípica, sino que muchos detalles también los son. Baste decir que Andrés Calderón no sería nombrado corregidor de Granada hasta unos meses más tarde²⁸, el 24 de mayo de 1492. Pero sobre todo que el padre de Alonso de Toledo, no fue el jurado Alonso Suárez de Toledo, ni su abuelo el contador mayor de Juan II. Se trata de un documento espurio incluido en la biografía del padre Suárez con una clara inten-

²⁶ Antonio Ignacio Descamps, *Vida del venerable padre Francisco Suárez...*, por Juan Figuerola, Perpiñán, 1671, fols.13-14.

²⁷ Ver nota 24

²⁸ Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada después de la conquista: Repobladores y mudéjares*, Diputación Provincial, Granada, 1993, 2ª ed., pág. 59

ción: convertir a sus antepasados judíos en nobles toledanos descendientes de los señores de Ajofrín. Los documentos fueron proporcionados intencionadamente por un familiar del venerable teólogo. El autor de la biografía nos explica cómo llegó a obtener tan detallados documentos²⁹:

«Escribí al [...] Rector que era del Colegio de Granada, a quien conocí [...] dióme aviso, como en aquella Ciudad, patria de nuestro Suarez, avia muchos Deudos de èl, y entre otros, un sobrino, heredero de su casa, y familia, llamado, don Iuan Suarez de Toledo, y Obregon: à este Cavallero escribí diversas vezes, informándome muy en particular de sus Padres, y Abuelos, y de otros puntos, a los quales respondió, y satisfizo cabal, y exactamente».

Este sobrino del padre Suárez, llamado don Juan Suárez de Toledo, había sido bautizado en la parroquia de San Pedro y San Pablo de Granada el día 26 de junio de 1629 apadrinado por don Diego de Agreda, caballero de Santiago. Él mismo fue caballero veinticuatro de Granada desde 1663, y alcaide del castillo de Mondújar; y de él se decía: «*ha muchos años que maneja con acierto y bondad las mejores noticias genealógicas*» de Granada. Fue autor de un memorial de su genealogía, aunque estaba firmado por Antonio Núñez de Castro, además de varias obras sobre las familias Bazán, Obregón, Gumiel «y otras que le tocan [...] mas no se han impreso». Don Luis de Salazar y Castro decía de él que «era muy inclinad a la historia genealógica, en que tiene muy adelantadas noticias, y especialmente de la Casa de la Cueva, como interesado en la seguridad de sus sucesiones, por ser de ella doña Juana de la Cueva y Benavides, su muger»³⁰. Efectivamente se preocupó siempre de la sucesión de sus estados, como lo demuestra su correspondencia

²⁹ Antonio Ignacio Descamps, Antonio Ignacio, *Vida...*, ob. cit., párrafo II del prólogo (sin foliar)

³⁰ Enrique Soria Mesa, *La biblioteca genealógica de don Luis de Salazar y Castro*, Universidad, Córdoba, 1997, págs. 130-131

con el llamado príncipe de los genealogistas don Luis de Salazar y Castro³¹, y los diversos pleitos que mantuvo en nombre de su nieto³².

Pero es que además no paró hasta lograr incrementar sus dignidades con la concesión de un título del reino. De este modo don Juan elevó una petición³³ para obtener un título de Castilla en 1682, y varios años más tarde (en 1685) daría a la imprenta el «Memorial de la calidad y servicios de don Juan Suárez de Toledo y Obregón, señor del mayorazgo del Marchal y otros, veinticuatro de Granada Al rey nuestro señor»; de nuevo lo intentaría en 1687 solicitando un título para su persona y casa³⁴, pero no sería hasta el año siguiente cuando fue creado I Vizconde de Rías. Además, compró en 1705 la villa de Otura (Granada), para llegar a ser señor de ella y del cortijo del Marchal. También fue gentilhombre de boca del rey Carlos II. En definitiva, un noble con muchas tierras y poder; pero sobre todo un genealogista *interesado* en hacer descender a su propia familia de altas prosapias para ocultar sus verdaderos orígenes.

EL PRIMER DOCUMENTO CONOCIDO SOBRE LOS BAÑOS ÁRABES DE LA ZUBIA (1538).

Volvamos a la cédula falsificada de los Reyes Católicos. Nuestro fabulador usó elementos ciertos y otros falsos para elaborarla. Como ya he dicho la intención consistía en demostrar que Alonso de Toledo, era hijo y nieto de nobles toledanos; el proceso de adopción de una falsa parentela y ennoblecimiento ha sido detallado ya por Amalia García Pedraza³⁵. A su favor utilizó la posesión real que este personaje tenía

³¹ RAH., Col. Salazar y Castro, M-10, ff 322 y ss.

³² ARChGr. Caja 2923, pieza 008

³³ AHN. Estado. Leg. n° 6381-1, piezas 8 y 9 *apud* Enrique Soria Mesa, *La biblioteca...*, ob. cit., pág. 131

³⁴ AHN. Consejos, Leg. n° 2756, f.156v

³⁵ Amalia García Pedraza, «De agentes fiscales a vizcondes, de conversos a teólogos: los primeros años de los Suárez-Toledo en Granada», en Julián Pablo Díaz López, Francisco Andújar Castillo y Ángel Galán Sánchez (eds.), *Casas, familias y rentas: la nobleza del Reino de Granada entre los siglos XV-XVIII*, Universidad, Granada, 2010, págs. 237-257

del edificio del baño de La Zubia y que esta investigadora ya citó documentalmente en 2010.

Se trata de un contrato de arrendamiento fechado el 11 de noviembre de 1538 entre Alonso de Toledo y el matrimonio formado por Juan Almoquin y Leonor Moquina, vecinos de Granada de «un baño con su casa e tienda que en el está» por tiempo de dos años, «cada día del dicho tiempo por presçio de quarenta maravedís ansí fiestas e domingos e viernes e días cotidianos sin hazer disquento alguno en ningún día por ninguna cabsa, ni de quiebra de agua ni otra cosa alguna»³⁶. Las reparaciones que se tuvieren que hacer eran por cuenta de los arrendadores, pero si el arreglo superaba el valor de tres reales lo tendrían que informar al dueño para que éste lo hiciese a su costa. El resto del documento tiene las condiciones normales de los contratos de la época: los arrendadores ofrecían en garantía de cumplimiento del contrato sus casas en la parroquia de San Cristóbal de Granada, y se obligaban a pagar cada mes en la ciudad de Granada los 40 maravedís del alquiler mensual, y si no lo hacían debían de abonar el doble por cada mes³⁷.

Se ha editado otro contrato de arrendamiento de unos baños de Baza en 1519 por un año, al precio de 40 ducados o 15.000 maravedís, y las condiciones son muy parecidas: aunque en el de Baza no se mencionan reparaciones, sí se establece la misma penalización si no se paga (el doble) y el precio es muy parecido, ya que el arrendamiento sería de algo más de 41 maravedís al día. De hecho en la carta de Baza se especifica que el alquiler se hará «a renta y al estilo de como se arriendan los otros vaños que se arriendan en la çibdad de Granada con las quales dichas condiçiones y en la manera que dicha es»³⁸.

³⁶ ACNGr. Protocolo G0043, fols. 739r-742r

³⁷ Aparece reproducido en el Anexo I de este trabajo. ACNGr. Protocolo G-0043, fols. 739r-742r

³⁸ África Quesada Gómez y María Dolores Quesada Gómez, «Contrato de arrendamiento de un baño en la ciudad de Baza en 1519», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales*, II (2000), págs. 157-162.

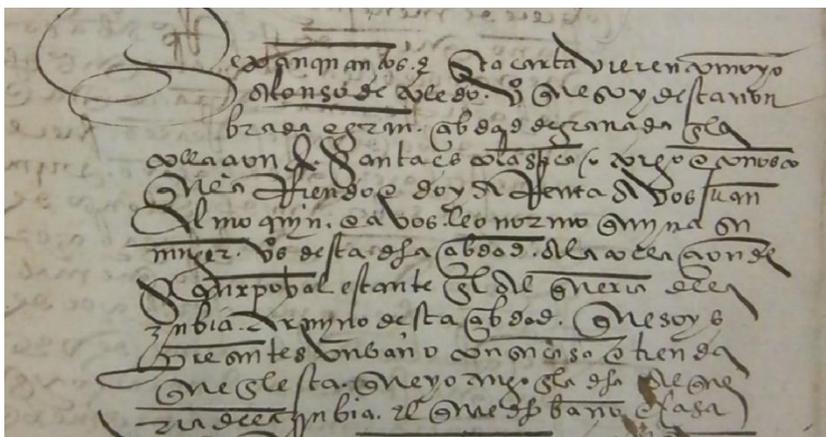


Lámina 2.- Inicio de la carta de arrendamiento del baño de La Zubia en 1538.

El caso es que el documento que analizamos, el más antiguo que se conoce hasta ahora sobre los baños de La Zubia, contiene importantes detalles. En primer lugar, evidencia la existencia de un negocio alrededor del baño, un edificio que proporcionaba beneficios. No es casual que su dueño fuera Alonso de Toledo que se movía con mucha soltura en el mercado de las transacciones comerciales y de los arrendamientos urbanos y rústicos³⁹. Por otro lado, seguía siendo un negocio también para sus arrendadores, un matrimonio que arrendaba el baño por el precio de 40 maravedís al día, precio al que se supone debieron sacarle partido. Ignoro si fueron ellos los bañeros propiamente dichos o a su vez subarrendaron el local. Su residencia en Granada capital, y las provisiones que prohibían que los bañeros fueran «nuevamente convertidos»⁴⁰, inclinan a pensar que no debieron ejercer la actividad directamente. Pero la continua desobediencia de este tipo de pragmáticas y la

³⁹ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales...*, ob. cit.

⁴⁰ *Sobrecarta de la provisión dada para que los bañeros fuesen cristianos o cristianas viejas y prohibiendo a los nuevamente convertidos ir a los baños antes de la misa en los domingos y fiestas de guardar*. Archivo de la Iglesia Catedral de Granada, Reales Cédulas, lib. II duplicado, f. 16v. Antonio Gallego Burín y Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guadix de 1554*, estudio preliminar por Bernard Vincent, Universidad, Granada, 1996, págs. 235-237. Esta prohibición volvió a formularse en otra Real Provisión de 20 de diciembre de 1531, en el Sínodo de Guadix de 1554

existencia de una casa propiedad de un tal Moquin en el libro de repartimiento de 1571 de la Zubia podría indicar lo contrario. Hay varios individuos con esta denominación en la localidad: Alonso y Miguel el Dayz Moquen, Andrés el Moquil, y en otra ocasión se hace referencia a «la casa del Moquin»; pero si se tratase del mismo individuo debía tener una edad muy avanzada lo que hace pensar más bien en otro miembro más joven de la familia⁴¹. Tampoco se menciona ningún miembro de la parentela en los bautismos de moriscos conservados en el archivo parroquial entre 1560 y 1572⁴², y no se menciona este apellido en la visita a las casas de la parroquia granadina de San Cristóbal del año 1569⁴³ ni en el resto del Albaicín⁴⁴.

Otra noticia importante es que adquieren un negocio que funcionaba a pleno rendimiento: disponía no sólo de baño, sino también de una casa y una tienda. El arrendador quería asegurarse la paga, independientemente de los días que funcionase el baño, debí a recibir la renta «ansí fiestas e domingos e viernes e días cotidianos». No sabemos si el baño funcionaba los días festivos, pero la pragmática de 1531 mandaba «que ninguno ni algunos de los nuevamente convertidos, así hombres como mujeres, no vayan a los baños los domingos ni fiestas de guardar antes de misa»⁴⁵. Ni siquiera la falta de agua sería disculpa para no pagar la renta diaria; otro detalle que implica una de los posibles problemas que podía tener el baño, el desabastecimiento de agua que se realizaba a través de la acequia gorda. Por último, el detalle de que las pequeñas reparaciones corrían a cargo de los arrendadores y las más importantes debía efectuarlas el dueño, indica que para ambas partes el edificio se encontraba en perfecto estado de funcionamiento.

⁴¹ Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez y María del Mar García Guzmán (prólogo, transcripción e índices), *Libro de Apeo y Repartimiento de La Zubia (Granada) de 1571-1593*, Libros EPCCM, Granada, 2015, pág. 265 y 438 (Moquin); 67 (Alonso y Miguel), y 379 (Andrés).

⁴² APZ. Libro 1º de bautismos (1560-1578).

⁴³ Juan Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569: antropología, etnología y lingüística», *Cuadernos de la Alhambra*, 15-17 (1979-1981), págs. 255-298

⁴⁴ Juan Martínez Ruiz, «Visita a todas las casas del Albaicín en el año 1569: conclusiones e índices», *Cuadernos de la Alhambra*, 22 (1986), págs. 101.136

⁴⁵ Sínodo de Guadix, título VI, constitución XXV, *apud* Antonio Gallego Burín y Alfonso Gamir Sandoval, *Los moriscos...*, *ob. cit.*, pág. 62

Como se puede ver el baño árabe de La Zubia se enmarca en el mismo esquema económico que el resto de los baños del reino granadino. No hay que olvidar que las rentas de estos edificios fueron incorporadas a la corona⁴⁶ que cedió algunos a conquistadores y servidores de los reyes. No parece ser éste el caso de Alonso de Toledo, pero no se sabe todavía la forma en que adquirió el inmueble de La Zubia. Un pleito de 1515 sobre la construcción ilegal de hornos en la ciudad de Granada, estudiado por la profesora Carmen Trillo menciona la declaración del alcaide Diego de Padilla quien explicaba que «él mismo construyó uno en el Albayzín, y que el jurado Morales y Diego de Lizana hicieron otro en el barrio del Cenete. Asimismo menciona que Jorge de Baeza, escribano del cabildo de Granada hizo un baño en la Zubia o en los Ogíjares»⁴⁷. La imprecisión del declarante impide saber si se trata de nuestro baño, pero hay demasiados datos para negarlo. En primer lugar la palabra *hizo* y el referirse a una nueva edificación que implica un pasado muy reciente; y sobre todo están las dataciones de los expertos hechas al baño de La Zubia que suponen una construcción todavía no bien datada pero que abarcaría desde los siglos XII-XIII⁴⁸ hasta principios del XIV. Además, en los libros de apeos y repartimiento de finales del siglo XVI sólo se menciona un baño en La Zubia. Todo ello evidencia que debe tratarse de otro edificio distinto. Quizás alguien se dedique en el futuro a investigar la existencia o no en Los Ogíjares de otro *hamman*⁴⁹. Lo que importa es resaltar que hacia 1515 se construyó un nuevo baño en una localidad muy cercana lo que implica un alto grado de uso y un buen nivel de ingresos. El negocio de los baños continuó durante el siglo XVI, como lo prueban la licencia concedida a Gonzalo Fernández Cegrí para la construcción de un baño

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 63

⁴⁷ Carmen Trillo San José, «Hornos de pan en la ciudad de Granada: precedentes nazaríes y transformaciones castellanas», en Rafael Marín López (ed.), *Homenaje al profesor Dr. D. José Ignacio Fernández de Viana y Veites*, Universidad, Granada, 2012, págs. 615-630

⁴⁸ Mariano Martín García, *Baños árabes...*, *ob. cit.*

⁴⁹ En el libro de habices del 1547-1548 no se menciona, pero es normal si no era lindero de ningún habiz, y el edificio pertenecía a un individuo particular. Manuel Espinar Moreno y Juan Martínez Ruiz, *Los Ogíjares: Estructura socioeconómica, Toponimia, Onomástica, según el libro de Habices de 1547-1548*, Universidad, Granada, 1983. Sería igualmente importante verificar en los libros de Apeos y Repartimiento de Los Ogíjares la mención a edificios destinados a baños.

en Cogollos⁵⁰, o la construcción de nuevos baños en el marquesado del Cenete: el de Jérez en 1520, el de Aldeire en 1530 y el de Lanteira en 1540⁵¹.

Un interrogante se plantea sobre la casa y es que la escritura no indica si formaba parte del mismo edificio o si se trataba de espacios diferenciados. ¿Es posible que los supuestos restos del *funduq*, fueran los de la casa asociada al baño? Realmente el documento no aclara nada al respecto y tampoco menciona la superficie del baño ni de la tienda. Tampoco especifica si la tienda estaba anexa al baño, o era independiente. En la fachada principal del baño (junto a la puerta de acceso actual) se han encontrado restos de grafitos históricos, parece que contadores, que podrían ayudar a definir esta función comercial en el baño⁵². La arqueología debería ayudarnos a entender la ubicación de estos tres lugares que la escritura define muy claramente. No obstante advertir que la tienda sólo se menciona al inicio de la escritura al definir el contenido exacto de la transacción; en el resto se reitera (hasta tres veces) la expresión «*casa e baño*» para especificar el objeto del arrendamiento. Importa y mucho este enunciado porque implica que la casa primaba sobre el baño, y por tanto debió ser más importante; sin embargo, las condiciones se refieren siempre al baño, que es el objeto real del negocio. Queda por definir exactamente la situación de esta edificación anexa al baño, que la escritura de 1538 define como vivienda. Lamentablemente las excavaciones en torno al baño no han sido todo lo completas que deberían haber sido para orientarnos al respecto. Sabemos que en la zona NO de la parcela se encontraron los restos de una vivienda dispuesta en torno a un patio central; pero en la zona S. de la parcela sólo se realizó un sondeo de 5 x 5 metros, en los que sólo se encontró un relleno procedente del derribo de la construcción de la urbanización colindante y que se creó para crear un nivel plano respecto

⁵⁰ Carlos Vílchez Vílchez, *Baños árabes...*, *op. cit.*

⁵¹ José Carlos Rivas Rivas, *Los Baños árabes...*, *ob.cit.*, págs. 30-34 y 56

⁵² Todavía no se han publicado las investigaciones realizadas por el profesor Ignacio Barrera Maturana sobre los graffitis del muro de lo que hoy es la puerta de entrada del baño, pero ha confirmado que existen allí registros de contadores que bien podrían corresponder a esta función.

a la calle de acceso actual⁵³. Como demostraré más adelante en la modernidad existieron en esa zona inmuebles que estuvieron en pie hasta bien entrado el siglo XX.

Según Mikel de Epalza, los baños se pueden situar en lugares de tránsito cerca de los accesos a la población «para cubrir las necesidades de los rurales y viajeros, que a veces aprovechan su calor para pasar la noche, como fonda de precio módico». Suelen encontrarse igualmente en las zonas bajas de la población «para facilitar la aducción del agua»⁵⁴. En el caso de La Zubia el baño se encuentra perfectamente situado en la zona más baja del núcleo habitado en la modernidad y en la salida natural por el camino de Los Ogjáres. No se debe desdeñar este salida hacia la población vecina porque el camino continuaba hasta Alhendín y luego podía tomar rumbo hacia la costa granadina⁵⁵.

Quizás la vivienda del NO pudo dedicarse a hospedaje como parece indicar la función de *funduq*. Pero cabe otra posibilidad y es que los restos de esta casa, aunque no integrada con la estructura del baño, puedan formar parte del mismo, como la zona del área seca. En los baños andalusíes se ha designado con este nombre a las dependencias que mediaban entre la calle y la zona húmeda, como podían ser el zaguán de entrada, las letrinas, el vestuario, y las salas de reposo. Normalmente estas áreas se organizaban en torno a un patio de planta cuadrada y las habitaciones de reposo estaban abiertas al espacio central en el que los bañistas podían tumbarse a descansar antes de salir a la calle⁵⁶. En la mayoría de las ocasiones esta zona seca ha desaparecido porque sus materiales eran de peor calidad por no necesitar la robustez de las salas húmedas que eran sometidas a altas temperaturas y gran humedad. En

⁵³ María Reyes Avila Morales, *Intervención arqueológica...*, *ob. cit.*, pág. 49

⁵⁴ Mikel de Epalza, «Espacios y sus funciones en la ciudad árabe», en *Simposium Internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, págs. 9-30

⁵⁵ Ver por ejemplo la denominada ruta de al-Idrisi, en todas las publicaciones de la Fundación Legado Andalusí, por ejemplo: A. Angulo (et. al.), *Las rutas de Al-Andalus. 9, Al-Idrisi*, Proyecto Sur ediciones, Granada, D.L. 1995, o *Las rutas del Legado Andalusí, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2005*.

⁵⁶ Julio Navarro Palazón y Pedro Jiménez Castillo, «Arqueología del baño andalusí: notas para su comprensión y estudio», en José Manuel Iglesias Gil (coord.), *Cursos sobre el patrimonio histórico*, 13 (2009). Actas de los XIX cursos sobre el Patrimonio Histórico (Reinosa, julio de 2008), págs. 71-114

el baño de Churriana de la Vega (Granada) se han descubierto sus restos⁵⁷ lo que demuestra que hasta los baños más sencillos los tenían. En La Zubia se ha querido ver esta zona en la sala fría y vestuario, que estaría situada justo delante de la entrada actual del baño en una sala perpendicular al resto de naves. Si fuese así la función de la vivienda como parte del área seca quedaría descartada, pero lo cierto es que desconocemos la posible conexión entre el baño y la residencia, si es que la hubo. Así pues, ¿estamos en presencia de una vivienda aislada del baño? ¿O bien se trata de un todo integrado mediante zonas de patios o calles interiores entre ambos? Ambas son hipótesis de trabajo para posteriores estudios, que deben tenerse en cuenta.

LOS PROPIETARIOS DEL BAÑO EN EL SIGLO XVI.

Pero volvamos al propietario del siglo XVI. Lo cierto es que seguimos sin conocer cómo llegó esta propiedad a manos de Alonso de Toledo. Se saben muy pocas cosas sobre este personaje, ya que en la Granada de la época vivieron hasta cuatro personas distintas con este mismo nombre: un mercader, un judeoconverso arrendador de la seda de Granada, un mayordomo de los Reyes Católicos, y un pagador de la gente de Guerra⁵⁸. Sus descendientes, como ya se ha visto, aprovecharon la confusión de forma que hoy es muy difícil determinar quién era quién.

El dueño del baño, fue un pagador de la gente de guerra, judeoconverso que llegó a Granada procedente de Toledo junto a su hermano. Ambos lograron obtener un importante patrimonio «fruto de sus actividades como mercaderes y de las exenciones fiscales del nuevo reino»⁵⁹.

⁵⁷ José Manuel López Osorio y José Manuel Torres Carbonell, «El análisis estratigráfico del baño árabe de Churriana de la Vega (Granada): síntesis del conocimiento como base del proyecto de restauración», *Arqueología de la Arquitectura*, 5 (enero-diciembre 2008), págs. 187-206

⁵⁸ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a...*, *ob. cit.* En las siguientes páginas los datos no citados proceden de este estudio ejemplar.

⁵⁹ José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización y descripción del Archivo de los Marqueses de Corvera*, Tesis doctoral defendida en el departamento de Historia medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Granada, en 2018, pág. 605 (hay versión digital consultada en noviembre de 2019 en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/52429>)

La profesora García Pedraza menciona los numerosos inmuebles adquiridos por toda la ciudad que incluían casas, tiendas y almacerías. Pero es que además se dedicó al negocio inmobiliario arrendando buena parte de estos bienes, y menciona cómo a partir de los años 30 alquilaba un mesón en la parroquia granadina de San Gil, el baño de La Zubia, una casa bodegón en Bibarrambla, dos bodegas situadas al lado de sus casas principales y un molino de aceite también situado en La Zubia⁶⁰. Con respecto a este último el libro de Apeo nos especifica que se trataba de una «guerta y casa, con un molino de azeyte, de doze marjales»⁶¹. Importante mansión que sabemos fue utilizada en 1526 por los funcionarios de la capital granadina cuando tenían que hacer averiguaciones en La Zubia⁶². Parece que Alonso fundó un mayorazgo en cabeza de su hijo Gaspar, a través de su testamento otorgado en Granada el 19 de octubre de 1547, pero no se ha conservado copia del mismo⁶³. El mayorazgo era una fórmula jurídica que permitía agrupar una serie de bienes para que los heredase únicamente el primogénito, de forma que no podían venderse ni repartirse en herencia. Sus hermanos sólo tenían acceso a la herencia de los bienes que quedaban *libres* normalmente muy limitados, aunque el mayorazgo estaba obligado al mantenimiento de sus hermanos, por lo que éstos solían elegir la milicia, la religión o la carrera en la administración.

De su matrimonio con Leonor de la Torre (luego enaltecida por sus sucesores como Leonor González de la Torre), tuvo el pagador real seis hijos⁶⁴. Juan Suárez fue el primogénito, pero ejerció como arcediano en Almería y luego como canónigo en la Catedral de Granada desde

⁶⁰ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a...*, ob. cit., pág. 255

⁶¹ Manuel Espinar Moreno (estudio y transcripción), *Libro de Apeo de La Zubia de 1570*, Libros EPCCM, Granada, 2015, pág. 185

⁶² El alcalde mayor de Granada, licenciado Francisco de Molina y el escribano García de Castilla eran sobornados en esas fechas por el alguacil morisco «*e para coborar que no yba a su casa se fueron a las casas de Alonso de Toledo*», ARChGr. 3-1244-4 (signatura antigua), fol. 58-59

⁶³ Curiosamente en 1684 ya se buscaba el documento y no aparecía, quizás extraviado *ex profeso* por la misma familia. José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización...*, ob. cit., pág. 607-608

⁶⁴ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a...*, ob. cit., pág. 251 y José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización...*, ob. cit., pág. 606

1549⁶⁵. En la partición de bienes de su padre recibió como bienes libres «las posesiones ubicadas en La Zubia, compuestas de casas principales, heredad, molino, palomar y un baño». Falleció el 6 de julio de 1558 en Granada, y según la leyenda familiar en su testamento «agregó al mayorazgo de su padre la hacienda de La Zubia para que la poseyesen su hermano Gaspar y sus descendientes»⁶⁶. Pero también cabe la posibilidad de que fuese él quien fundó realmente el mayorazgo que su antecesor no llegase a crear⁶⁷. Debió ser enterrado en la capilla familiar construida en el convento de San Francisco Casa Grande entre 1512 y 1515 para enaltecer al nuevo linaje⁶⁸.

Quedó como sucesor y heredero *mayorazgo* de la familia su hermano Gaspar de Toledo nacido hacia 1500 en Granada. Era licenciado y ejerció como oidor de la Chancillería de Granada; casó en 1542 con doña Antonia Vázquez de Utiel, hija de un escribano de la Chancillería granadina⁶⁹. Esta pareja procreó ocho hijos, cuatro hijas y cuatro hijos, entre ellos el famoso doctor y teólogo Francisco Suárez (1548-1617), pero el heredero y continuador de la casa fue don Juan Vázquez Suárez de Toledo. Según la hagiografía del doctor eximio, él y su mujer eran «personas de grande calidad y que la hizieron mayor con su christiana, y exemplar vida»⁷⁰. Ambos bautizaban en agosto de 1561 a un niño en La Zubia⁷¹, seguramente durante una estancia de verano en sus posesio-

⁶⁵ Rafael Marín López, *El cabildo de la Catedral de Granada en el siglo XVI, Universidad, Granada*, 1998, pág. 443

⁶⁶ Su testamento tampoco se ha conservado, y en 1684 sólo quedaba un traslado donde curiosamente sólo se hacían mención a la heredad de La Zubia. José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización...*, *ob. cit.*, pág. 606-608

⁶⁷ Así aparece en ACNGr, G-876, notaría de Luis Antonio Carballo, escritura fechada en La Zubia el 23 de septiembre de 1677, fols. 317r-320r

⁶⁸ María José Collado Ruiz, *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última*. (Tesis doctoral), Universidad, Granada, 2007, vol. II, págs. 632-633. Hay edición digital (consultada en noviembre de 2019) en: <file:///C:/Users/Hola/Downloads/16887001.pdf>

⁶⁹ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a...*, *ob. cit.*, pág. 254; Juan de Trillo y Figueroa, *Origen de la casa de Tobar y árbol genealógico de don Christóbal Francisco de Cañaverl y Horozco...*, *Imprenta Real*, Granada, 1662, pág. 92v.; y AHN. Col. Salazar y Castro. Costados de Luis Suárez de Toledo y de la Cueva, Obregón y Granada, caballero de la Orden de Calatrava. [9/294, fº 69 v.]

⁷⁰ Antonio Ignacio Descamps, *Vida...*, *ob. cit.*, pág. 4

⁷¹ APZ. Libro 1º de bautismos, fol. 4v.

nes en el pueblo; y en octubre de 1563 hacían lo propio con otro infante⁷². Su estatus social viene reflejado en un censo fechado en 1561 y estudiado por el profesor Martínez Ruiz que define a este individuo, avecindado en la parroquia de Santa Escolástica, como⁷³:

«el más ostentoso, pues con su mujer y cuatro hijos tiene un hermano al que atienden dos criados propios, mientras que otras nueve personas sirven en la mansión: un bachiller, un escribiente, un escudero, un mozo de espuelas, un criado y un esclavo, una doncella, una criada, una negra».

Para conocer las posesiones de esta familia en La Zubia, y de camino obtener nuevas noticias sobre el baño de La Zubia, debemos acudir hasta los famosos libros de apeos y repartimientos que pueden ayudar a conocer algo más sobre este establecimiento. Estos libros son fuente imprescindible para el conocimiento de las propiedades a finales del siglo XVI. No se trata de información desconocida para cualquier profesional que trabaje sobre restos de la época, y su importancia ha sido tal que ha dado lugar a un sinfín de publicaciones al respecto⁷⁴. Curiosamente hasta ahora ninguno de los investigadores del baño de La Zubia los ha usado como fuente de información. ¿Quién no acude a los libros de apeos y repartimientos del siglo XVI para intentar documentar alguna propiedad de la época? Pues parece que aquellos que no han buscado la confianza de profesionales de la historia o que no han sabido apuntalar sus conocimientos con otras disciplinas.

Las noticias más pretéritas proceden del libro de apeo, y en él consta que el 24 de marzo de 1570 se inventariaron las hazas del pago de «Majaral Hançira», término de La Zubia. La primera parte del topónimo sin duda hace referencia al lexema árabe *maḥall*, traducido como lugar⁷⁵,

⁷² *Ibidem*, fol. 16v.

⁷³ La cita reproducida en el trabajo de Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a...*, ob. cit., págs. 253-254, procede de Felipe Ruiz Martín, «Movimientos demográficos y económicos en el Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI», *Anuario de Historia económica y social*, I (1968), págs. 127-183, espec. pág. 159

⁷⁴ Más de nueve páginas dedica el profesor Manuel Espinar Moreno a la bibliografía sobre este tema en la introducción a la edición del libro de Apeo de La Zubia. Manuel Espinar Moreno, *Libro de apeo... ob. cit.*, págs. 8-17

⁷⁵ Robert Poklinton, «Lexemas toponímicos andalusíes (I)», *Alhadra, revista de cultura andalusí*. Vol. 2 (1026), págs. 233-320, espec., pág. 267

y que forma parte de otros pagos de La Zubia (Maçara Reha y Maxarraf por ejemplo) tal y como los enumeraron los seises moriscos. En este pago se menciona el siguiente trozo de tierra⁷⁶: «Castellanos el Zaheli, vezino del Padul, una haça, de quatro marjales junto al Camino del Baño de la Zubia, calma»; y en el mismo pago estaba situada otra haza⁷⁷: «Juan Gomez de Agreda, beneficiado de la Zubia, una haça, de quatro marjales de olivar junto al Camino del Baño que ba de la Zubia a Ugijar». Evidentemente se trata del mismo baño que vemos en la actualidad, situado en uno de los caminos que unen el término de La Zubia con el de Los Ogíjares. Hoy existen varios caminos que unen ambos municipios, y parece que en época morisca también tenían que diferenciarlos y uno de ellos era conocido como el camino del Baño.

Por su parte el Libro de Repartimiento nos ofrece nuevas informaciones que sería adecuado repasar. El 7 de noviembre de 1571 se realiza un nuevo inventario de bienes, esta vez referidos a las propiedades que los cristianos viejos tenían en la localidad, y aparece como propiedad de Juan Vázquez el siguiente terreno⁷⁸: «Yten dixeron y declararon que tiene el suso dicho otra casa baño que solía ser y enfrente de ella un pedaço de tierra a manera de alberca que linda por la una parte con casa de Alvaro Monachili, y por la otra parte con Huerta de los Ynfantes». Normalmente a estas anotaciones se añadía en el margen izquierdo un numeral con la cantidad de marjales que tenía el terreno; pero en esa ocasión la mano del escribano añadió el comentario «ojo», para advertir de algo notorio. La anotación es muy similar a la que aparece para el baño de Churriana: «una casa que solía ser baño»⁷⁹. Pero lo verdaderamente notorio de esta anotación es que el baño lindaba con otra casa y con la «Huerta de los Ynfantes», y que además tenía enfrente un pedazo de tierra a manera de alberca. La localización hoy en día de este espacio es difícil, porque no se especifica la orientación y sólo se dice enfrente. Al S el baño linda con una calle de la que ignoramos el trazado antiguo; al E tenía una edificación descubierta por las excavaciones y entre ambas no parece pudiera haber un espacio rebajado ¿o tal vez sí?. Al W

⁷⁶ Manuel Espinar Moreno (estudio y transcripción), *Libro de Apeo...*, *ob. cit.*, pág. 123

⁷⁷ *Ibidem*, pág. 124

⁷⁸ Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez y María del Mar García Guzmán (prólogo, transcripción e índices). *Libro de Apeo y Repartimiento...*, *ob. cit.*, pág. 24

⁷⁹ José Manuel López Osorio y José Manuel Torres Carbonell, *El análisis...*, *ob. cit.*, pág. 194

luego mostraré la existencia de otras edificaciones, y quedaría el Norte del que no se conocen ni restos antiguos ni documentación que los prueben. Lo más probable sería que este espacio en alberca estuviese al Norte del actual baño, ya que una zona más baja que el terreno del baño debería estar en la zona donde el terreno va descendiendo que es justo en esa dirección.

Nuestro Juan Vázquez aparece descrito como cristiano viejo y vecino de Granada, y además era propietario de otra casa, con su huerta y un molino de aceite todo junto en un haza de 20 marjales. Debía ser la hacienda a la que supongo acudiría regularmente y que justificaría su presencia en los libros de bautismos de La Zubia. Además era dueño de otras cinco hazas que sumaban un total de 32 marjales, diez de ellas plantadas de olivares; pero las más importantes eran un haza de «*con un cerezo y olivos*» de 50 marjales, y otros tres pedazos de hazas juntas de 60 marjales. En total 162 marjales de terreno en el municipio. Otro propietario cristiano viejo, Juan Ruiz, también tenía propiedades por la zona⁸⁰:

«Yten dixeron y declararon que tiene Juan Ruiz, cristiano viejo, vezino del lugar de la Zubia, una casa e huerta en el dicho lugar en el Barrio de Haratalanza, de siete marjales, poco más o menos, que alinda por la una parte con el açequia, e por la otra parte con un Ramal de la dicha açequia y la calle que va al Baño».

En este caso las indicaciones, muy precisas, nos indican que el baño estaba situado en una calle (ahora ya no se indica camino) y cerca de un ramal de la acequia, no muy distantes del Barrio de Haratalanza. Efectivamente el baño estaba situado (y lo sigue estando) al final de una calle, ahora denominada Chana, pero antes nombrada como calle del baño, y muy cerca de la acequia gorda de La Zubia. El barrio de Haratalanza, aparece registrado en los libros de habices de 1503 y dicen que allí había una rábita⁸¹. Posteriormente Seco de Lucena descifró una grafía muy diferente, pero nos aportó una traducción para el nombre: rábita

⁸⁰ Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez y María del Mar García Guzmán (prólogo, transcripción e índices), *Libro de Apeo y Repartimiento...*, *ob. cit.*, pág. 29

⁸¹ M^a Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *ob. cit.*, págs. 262-272

Harat al Hamza (ermita del barrio Hondillo)⁸². Así pues, la denominación debe referirse a la actual zona del inicio de la calle Chana donde todavía hay edificaciones antiguas, o bien al espacio entre las calles Herrería y Garzón, las últimas casas del casco urbano de esa zona en épocas pasadas.

De nuevo otro dato del Libro de Repartimiento que hay que retener. El día 31 de octubre de 1571 se hace una declaración de las casas que hay en el municipio, mencionándose⁸³:

«Yten otra casa de Andres Moxcorox, linde con huerta de los Ynfantes, y es avitable.

Yten otra casa de Alvaro el Anbar, linde con el Baño, y es ynavitable.

Yten un Baño del liçenciado Toledo, linde con casas de Alvaro el Anbar y con el Açequia.

Yten un Molino de azeite de los herederos de Juan Gomez de Agreda, linde con el Açequia».

Claramente se trata del mismo inmueble, como lo indican el estar cerca de la *Huerta de los Infantes*, aunque ahora la propiedad se dice que es del licenciado Toledo, lo que puede provocar confusión. Porque además en la relación de casas no aparece ningún otro baño, ni tampoco ninguna casa propiedad de Juan Vázquez. ¿Era el baño propiedad de Juan Vázquez o del licenciado Toledo? Dado que Juan Vázquez era hijo del licenciado Gaspar de Toledo, a nuestros efectos da igual. Por estas fechas el padre debía ya contar con una edad avanzada y su hijo primogénito era el heredero natural. Máxime cuando su hermano menor, Pedro, había fallecido el año anterior y los dos restantes, el padre Suárez y un cuarto hermano, jesuitas ambos habían renunciado en 1571 a su herencia en favor de su hermano⁸⁴. De nuevo aparece una casa junto al

⁸² Luis Seco de Lucena Paredes, «Toponimia árabe de la vega y montes de Granada», *Al-Andalus*, XXIX, 1964, *apud* Alejandro Fornell Muñoz, *Nuevas aportaciones al poblamiento...*, *ob. cit.*, pág. 41; pero lo cierto es que en ese artículo de Seco de Lucena no aparece esta cita, así que debe tratarse de otro de los muchos trabajos del polígrafo granadino.

⁸³ Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez y María del Mar García Guzmán (prólogo, transcripción e índices). *Libro de Apeo y Repartimiento...*, *ob. cit.*, pág. 68

⁸⁴ Antonio Ignacio Descamps, *Vida del venerable...*, *ob. cit.*, pág. 6 (para la muerte de Pedro) y págs. 102-103 (para las renunciaciones)

baño, esta vez calificada como «ynavitable», que era propiedad del morisco Álvaro el Anbar. Y de nuevo quiero remarcar que las evidencias documentales son muy precisas para con este inmueble y que hasta ahora (todas ellas) se encontraban publicadas o al alcance de los investigadores.

Continúo. Hasta ahora sabemos que el baño estuvo en funcionamiento posiblemente casi hasta la guerra de rebelión de los moriscos, como lo indica el que se nombre como casa baño «que solía ser» todavía en noviembre de 1571. El uso del pretérito imperfecto parece sugerir que hasta no hacía demasiado tiempo funcionaba con ese uso. Lo más probable es que dejaran de usarse siguiendo la normativa de las pragmáticas de 1566-67 que los prohibió definitivamente⁸⁵, por lo que habrían dejado de estar en uso sólo cuatro o cinco años antes. Además las informaciones aportadas permiten conocer que estaba situado en el barrio de Harat Al-Hamza, o el Barrio Hondillo como lo conocerán los nuevos cristianos, donde había también una rábita. Que enfrente del baño (aunque no indica en qué dirección) se encontraba un trozo de tierra seguramente más bajo «un pedaço de tierra a manera de alberca», y que el edificio lindaba con otra casa y con la denominada Huerta de los Infantes.

LA HUERTA DE LAS INFANTAS.

Este último nombre también debería haber advertido a los arqueólogos. Hoy el nombre lo tiene una calle muy cercana al baño, la calle Infantas. La llamada Huerta de las Infantas aparece en la documentación de la modernidad, denominando una finca que no debía estar lejana al baño. La única descripción que hay de estos restos son los que dio en 1888 el profesor Almagro Cárdenas⁸⁶, pero como arabista que era Almagro se fija en la denominación del barrio:

⁸⁵ Sigo para la primera a Javier Castillo Fernández, «Nuevos datos en torno a la ubicación de la judería de Baza y de sus baños árabes», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección Hebreo*, 47 (1998), págs. 57-75, espec. págs. 65-66 y para la segunda a Carlos Javier Garrido García, «Los baños moriscos en el reino de Granada a través del ejemplo de los de la diócesis de Guadix: de la explotación –control a la prohibición», *Boletín del Centro de Estudios Padre Suárez*, 27 (2014), págs. 277-296, espec. pág. 290

⁸⁶ Antonio Almagro Cárdenas, *Museo...*, ob. cit., p. 177

«Respecto al nombre de barrio de las Infantas que lleva esta antigua parte del pueblo, parece hallarse su origen en la denominación de Moxaraifa que lleva todo este pago. La palabra Moxaraifa no es otra cosa que el diminutivo femenino de: (...) nombre derivado de la raíz (...) ser noble o xerife. Moxaraifa, por lo tanto significa la Princesita. Es de suponer que en estos sitios, tal vez en la casa anteriormente descrita, habitaría una princesa de sangre real, cuyo recuerdo ha llegado hasta nosotros en el nombre de calle y barrio de las Infantas con que este arrabal se conoce».

Desconozco dónde encontró el orientalista este nombre del pago, ya que comúnmente esta zona fue conocida como los Agramazones, pago del Lavadero, o ramal del Caño de Osorio y aquella denominación no aparece ni en el apeo ni el repartimiento (salvo que se trate de una deformación del Maxaralfoz antes mencionado). El año anterior de la publicación de Almagro, una excursión de los integrantes del Centro Artístico Granadino en 1887, refleja que los visitantes estuvieron en *«la huerta de la Infantas donde se conservan algunos restos árabes en cuatro pequeñas puertas»*⁸⁷. La descripción de Almagro es mucho más completa⁸⁸:

«El edificio en la actualidad es bastante miserable, se halla en estado ruinoso y sólo se conoce su origen árabe por algunos restos de este género (bastante mutilados por cierto). Consta de una sala baja rectangular ante la que se extiende un cenador que comunica con el patio. En el extremo derecho del cenador, hay una alhania. En el otro extremo está la escalera que no parece antigua y en la pared que lo separa del patio hay otros dos arcos árabes. A la sala baja también se entra por otro arco adornado por un festón que lo circunda y por sencilla labor en las enjutas. En el intradós hay también babucheros o tacas rectangulares y que actualmente no conservan decoración alguna».

La casa todavía se conservaba en 1974 y la única fotografía que conozco de la misma sólo muestra una fachada al exterior donde se ve

⁸⁷ Manuel Gómez-Moreno Martínez, «Crónica», *Boletín del Centro Artístico*, nº 12 (miércoles, 16 de marzo de 1887), pág. 98

⁸⁸ Antonio Almagro Cárdenas, *Museo...*, *ob. cit.*, pág. 177

una pequeña puerta en la planta baja y parte de una segunda planta donde estaba un pequeño torreón o secadero con tres ventanas abiertas con arcos de medio punto realizadas en ladrillo visto⁸⁹. De nuevo cito obras publicadas y accesibles.

Los topónimos nos siguen hablando, y en La Zubia encontramos según Seco de Lucena una rabita Harat al Horra (ermita del barrio de la Señora)⁹⁰. Este barrio debería poder conectarse fácilmente con alguna gran dama, posiblemente de la aristocracia nazarí. Sabemos que Onmalfata, tía del rey Abu-l-Hasan Alí (Muley Hacén) tenía ciertas posesiones en la localidad. Posesiones que heredaría este sultán y con el que formó parte del patrimonio de sus hijos, los famosos infantes de Granada que anduvieron durante el siglo XVI intentando recuperar su herencia granadina perdida⁹¹. Quizá por eso en algunos documentos (como en el libro de repartimiento) se hable de «Ynfantes» y no de infantas. Sea como fuere en el estado actual de nuestro conocimiento no se puede asociar directamente este inmueble con las propiedades reales, ni tampoco adjudicarlo al «Barrio de la Señora».

Una vez más hay que acudir a los libros de Apeo y Repartimiento de la Zubia, para conocer algunos datos más sobre esta propiedad. El primero no la menciona, pero el segundo datado en 1571-1572 tiene dos referencias a la casa. La primera es la que enumera las propiedades que los cristianos viejos tenían en el pueblo, concretamente la que tenía Ruy Díaz de Rojas⁹²:

⁸⁹ José Marín Fernández, *Historia de La Zubia de José Marín*, Asprogrades, La Zubia (Granada), 2013, pág. 423

⁹⁰ Ver nota 82.

⁹¹ José Enrique López de Coca Castañer, «Granada en el siglo XV: Las postrimerías nazaríes a la luz de la probanza de los infantes don Fernando y don Juan», en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*, Diputación, Córdoba, 1988, págs. 599-641; Antonio Malpica Cuello y Carmen Trillo San José, «Los Infantes de Granada. Documentos árabes romanceados», en *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, nº 6 (segunda época), 1992, págs. 361-421 y Alberto Martín Quirantes, «Nuevos datos sobre la familia real nazarí: la penúltima sultana granadina Soraya / Isabel de Solís y sus posesiones en el realejo de Granada; y su nieta doña Isabel de Granada, una piadosa cristiana», *Sharq al-Andalus*, 20 (2011-2013), págs. 441-467

⁹² Manuel Espinar Moreno, Juan Abellán Pérez y María del Mar García Guzmán (prólogo, transcripción e índices), *Libro de Apeo y Repartimiento...*, *ob. cit.*, pág. 30

«Yten dixeron y declararon que tiene Rui Diaz de Rojas, vezino de Granada, en el término de la Zubia dentro dél una huerta con su casa, que dizen la Huerta de los Infantes, de veinte marjales, poco más o menos, que alinda por la una parte con huerta de Andres el Molona, e por la otra parte la calle».

De nuevo hay que acudir al recuento de las casas de la localidad, entre las que se enumeran⁹³:

«Yten otra casa de la iglesia de la Zubia que se dezia la Casa de Salinas, que alinda con casa de Pedro Moreno de Çefian.

Yten otra casa que dizen de los Infantes que es de Rui Diaz de Rojas, que alinda por la una parte con dos calles y por la otra parte con huerta del suso dicho.

Yten otra casa del Negro de Çefian, linde con casas de la iglesia y el Camino, la qual es avitable».

La relación indica dos cosas muy importantes. En primer lugar la existencia de una casa «de la iglesia», que se decía la «Casa de Salinas», que lindaba por un lado con casas de Pedro Moreno de Çefian, seguramente un individuo de origen subsahariano (negro, o moreno); que estaba cerca del camino. Se trata ésta de la única casa que se cita en todo el libro como propiedad de la iglesia de La Zubia, lo que podría corresponderse con la rábita que sabemos existía en este barrio hondillo, y que posiblemente tras los sucesos de 1500 pasó a ser propiedad de la parroquia.

De otro lado el nombre del propietario de la Huerta de los Infantes (no Infantas) me puso sobre aviso, ya que parece que estamos en presencia de algún miembro de la familia granadina Díaz de Rojas, procedente del matrimonio entre Bartolomé Díaz y su esposa doña Beatriz de Rojas⁹⁴. No aparece en las genealogías familiares, pero éstas se encuentran muy manipuladas, dada la filiación conversa de la familia. Así por

⁹³ *Ibidem*, pág. 66

⁹⁴ Sobre Bartolomé Díaz, puede verse AHN. Inquisición, 5211, exp. 20, y sobre Beatriz de Rojas AHN. Consejos, 27211, Exp. 20. Ambos en Esteban Sánchez de Toledo y Peña, *Genealogía de D. Estevan Sánchez de Toledo y Peña, presbytero, colegial*

ejemplo de Juan Luis Díaz de Rojas, nacido hacia 1580 aproximadamente en Granada, y escribano en la villa de Campillo de Arenas, al pedir ser admitido como familiar del Santo Oficio en 1609 se escribió sobre él: «Atento que en la carta del tribunal de Granada se dice que es confeso de padre y madre que vea estas pruebas el fiscal»⁹⁵. La confirmación de que esta familia tenía tierras en la Zubia procede de la fundación del mayorazgo que hicieron los antes citados Bartolomé y Beatriz, fechado en Granada el 20 de mayo de 1529. Entre los muchos bienes que incorporan a este mayorazgo se encuentra la siguiente cláusula⁹⁶:

«Otro si vos damos, e queremos que hayais, las huertas que nosotros tenemos en término desta ciudad á la Puerta de San Gerónimo y en La Zubia alcaria desta dicha ciudad, las queles hovimos é yo dicho Bartolomé Díaz compré de Juan Álvarez, arcediano é canónigo en la Santa Yglesia de Toledo, por prescío de doscientas e veinte y seis mil maravedís según se contiene en la escritura que dello me hizo e otorgó en la dicha ciudad de Toledo ante Pedro Ramírez de Navarra, escribano de aquella público de la dicha ciudad en trece días del mes de hebrero del año pasado de quinientos e veinte e seis, las cuales las dichas huertas os damos e queremos que hayais estimadas e apresciadas en los dichos doscientos veinte y seis mil maravedís que es el precio e quantía por el que nosotros las huvimos».

Lo cual demuestra que la propiedad tuvo como primer propietario a un tal Juan Álvarez, arcediano de la catedral de Toledo, a quien la compró Bartolomé Díaz en 1526⁹⁷, y que en 1529 la incorporaba a su vinculación para que la heredara su hijo Diego Díaz de Rojas. De nuevo

que ha sido en el del señor San Dionysio Areopagita, extramuros de la ciudad de Granada, y natural della..., Granada, 1742. Hay un ejemplar en la Biblioteca de la Universidad de Granada, digitalizado en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/16774> (consultado en noviembre de 2019)

⁹⁵ AHN. Inquisición 5211, exp. 20

⁹⁶ AHN. Consejos 27211, exp. 20, digitalizado en el portal PARES (consultado en noviembre de 2019, imágenes 173 y ss.) <http://pares.mcu.es/>

⁹⁷ Consultado al Archivo Histórico Provincial de Toledo, me confirmaron que no existen protocolos de ese año y ese escribano, por lo que tampoco he conseguido saber cómo consiguió esa propiedad el arcediano de Toledo, que parece ser Juan Álvarez de

un mayorazgo permitió que una vivienda de indudable raigambre musulmana permaneciese más o menos intacta hasta el último cuarto del siglo XX. La propiedad todavía estaba en manos de la familia en 1606, cuando pertenecía al racionero de la Catedral, Diego de Rojas⁹⁸ quien se la había dado en arrendamiento de por vida a Juan Jiménez de Albertos, que la tenía «mui maltratada», y no la podía labrar ni beneficiar por lo que el propietario hizo «dejación» del contrato⁹⁹. En la época en la que se elaboró el Catastro del marqués de la Ensenada (1752) el mayorazgo había recaído en doña Margarita de Córdoba Díaz de Rojas (m. 1778)¹⁰⁰ y allí encontramos de nuevo la propiedad¹⁰¹:

«Vna casa en el Barrio Hondillo con su alto vaxo corral y patio propia del mayorazgo que posee la dicha Doña Margarita y tiene diez y ocho varas de frente y treze de fondo, linda con por todas partes con tierras de este maiorazgo la que gana en arrendamiento ciento y cinquenta reales anuales¹⁰²».

El resto de las tierras propiedad de esta señora se describían así:

«Vna pieza de tierra de riego en el pago del Lunes con quinze marxales de segunda calidad que linda por levante con la calle del Barrio Hondillo por poniente tierra del Convento de la En-

Toledo (1478-1546), arcedianos de Écija en la catedral de aquella ciudad, según M^a Carmen Vaquero Serrano, «Juan de Luna, continuador del Lazarillo ¿Miembro de la toledana familia Álvarez-Zapata?», *Lemir: Revista de Literatura Medieval y del Renacimiento*, nº 8 (2004)

⁹⁸ El que luego sería doctor había nacido en Granada hacia 1565, y era hijo de un tataraniote del fundador del mayorazgo y su poseedor en esas fechas. Sobre el mismo puede verse AHN. Consejos, 2711, exp.20_489 y AHN, Inquisición, 5211, exp.20. Tal vez fuese el mismo que aparece hacia 1600 como miembro de la famosa academia poética granadina en M^a Inmaculada Osuna Rodríguez, *Poesía y academia en Granada en torno a 1600: La poética silva*, Universidad, Sevilla, 2003, pág. 29

⁹⁹ ACNGr, Protocolo G-398, notaría de Francisco del Campo, escritura fechada en La Zubia el 12 de septiembre de 1604, fol.1308v.

¹⁰⁰ Mediante una compleja cadena genealógica explicitada en AHN. Consejos, 27211, Exp.20_128 y AHN. Consejos, 27211, Exp.20_489. Más datos en Esteban Sánchez de Toledo y Peña, *Genealogía...*, ob. cit.

¹⁰¹ Versión on line del catastro procedente de la web de Family Search (consultado en noviembre de 2019) <https://www.familysearch.org/> Microfilm nº 00449506, ítem 5, imágenes 583-584

¹⁰² Al margen izquierdo: 150

*carnación de Granada por el norte con el ramal del caño de Oso-
rio y por el Sur Camino del Barrio Hondillo y tiene la figura del
marxen¹⁰³».*

No se menciona su nombre, pero la identificación del propietario es inequívoca «posesiones del maiorazgo que posee Doña Margarita de Córdoba vezina de Granada», y los linderos (el convento de la Encarnación y dos calles: al S. por el camino del Barrio Hondillo y al E. por la calle del barrio Hondillo) coinciden con los que luego veremos de los baños en el mismo catastro. La finca tiene una extensión de 15 marjales (en el apeo se mencionan veinte) y dentro se inscribe una casa de 18 x 13 varas de superficie. A la muerte de doña Margarita sin sucesión, sus propiedades pasaron a manos de los condes de Bornos, igualmente descendientes del Bartolomé Díaz fundador del mayorazgo¹⁰⁴. La documentación de esta familia fue comprada por el Estado en 1951 y hoy permanece en el Archivo Histórico de la Nobleza, en Toledo¹⁰⁵. Su inventario no menciona documentación específica sobre La Zubia, pero sí sobre Granada, Motril y Salobreña, aunque se presumen pérdidas importantes¹⁰⁶. Sería necesario una labor de investigación en ese depósito por si en ella se encontrasen nuevas referencias a esta huerta.

Si ambos inmuebles, el baño de La Zubia y la Casa de los Infantes tenían relación entre sí es una incógnita que hay que despejar. Pero parece evidente que alguien debería investigar si en la actualidad queda algún resto de esta casa de los Infantes o de las Infantas todavía en pie en 1975. Y si tiene alguna relación, lejana o cercana, con el baño de La Zubia, e incluso con la rábita del Barrio Hondillo. Algunas interrogantes pueden ser muy sugestivas, como la posible relación entre el baño,

¹⁰³ Al margen izquierdo 15 y al margen derecho un cuadrado y dentro indica Morales 22.

¹⁰⁴ AHNOB. Bornos, C.110, D.6, Pleito por la posesión del Mayorazgo fundado por Bartolomé Díaz y Beatriz de Rojas, por el Conde de Bornos Joaquín Ramírez de Haro y Adsor a raíz del fallecimiento de Doña Margarita de Córdoba y Rojas, 1778

¹⁰⁵ AHNOB, Fondo archivo de los condes de Bornos. Ficha bajo el código de referencia ES.45168.AHNOB en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/descripcion/3983955?nm> (consultado en noviembre de 2019)

¹⁰⁶ Pedro Andrés Porras Arboledas, «Inventario del archivo del conde de Bornos», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval*, 8 (1995), págs. 183-289

la rabita y las propiedades de la familia real nazarí, en una zona que parece delimitarse como un espacio que formaba una antigua unidad.

LOS PROPIETARIOS DEL BAÑO, SIGLOS XVII-XVIII.

Pero hay que volver al baño de La Zubia y a sus propietarios. Juan Vázquez Suárez de Toledo (n. Granada, 1545) estudió leyes en Salamanca y fue el heredero del mayorazgo familiar y de los bienes *libres* que hubieran correspondido a sus hermanos. No se conoce mucho más sobre este personaje, pero aparece en los libros parroquiales de La Zubia apadrinando moriscos en julio de 1566 y en enero de 1568, las dos veces en compañía de su hermana Catalina, quizás porque ambos estuvieran todavía solteros¹⁰⁷. Contrajo matrimonio Juan con Antonia Vázquez de Gumiel, procedente de una familia de burócratas en la Chancillería granadina. Del matrimonio sólo se conocen dos hijos: Luis Suárez, y un ignorado Bernabé del que nada más se sabe¹⁰⁸.

El primogénito Luis Suárez de Toledo (n. Granada, 1594)¹⁰⁹, aparece como vecino de Granada, pero también del lugar de La Zubia donde fue incluido en los padrones de moneda forera de 1620 y 1626 como vecino y hacendado, en los que aparece exento de pagar este impuesto por ser hidalgo¹¹⁰. También dedicado a la judicatura como sus mayores, obtuvo licencia del tribunal granadino para «subir a los estrados de las salas del tribunal a defender sus litigios», signo distintivo de su calidad¹¹¹. Casó en 1597 con doña Beatriz de Obregón y Acuña, que aportó importantes tierras y nuevos mayorazgos a la herencia familiar.

Hijo único de este matrimonio fue el anteriormente mencionado don Juan Suárez de Toledo y Obregón (n. Granada, 1629), primer vizconde

¹⁰⁷ APZ. Libro 1º de bautismos, fol. 27v. y 35v.

¹⁰⁸ Amalia García Pedraza, *De agentes fiscales a..., ob. cit.*

¹⁰⁹ AHN. Col. Salazar y Castro. Costados de Luis Suárez de Toledo y de la Cueva, Obregón y Granada, caballero de la Orden de Calatrava. [9/294, fº 69 v.]; y AHN. OO.MM. Calatrava. Exp. nº 2542

¹¹⁰ AMZ. Libros varios siglo XVII (3). Sign.: Sin número (signatura antigua)

¹¹¹ José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización..., ob. cit.*, pág. 611

de Rías. Un documento del archivo familiar, nos ofrece una información sobre la hacienda que poseía este personaje¹¹². El mayorazgo principal estaba formado por unas casas principales en Granada, en la placeta de San Francisco, concretamente se trata de la llamada *Casa del Padre Suárez* todavía existente, hoy sede del Archivo de la Chancillería de Granada, donde pueden verse los blasones familiares en el patio del edificio¹¹³. Pero también lo componían «unas tierras en la Vega, con su casa principal y repartimiento de Reyes Don Fernando y Doña Ysabel que oy se mantiene» y unos juro y censos. Estamos, pues, en presencia de las tierras que supuestamente los reyes católicos concedieron a Alonso de Toledo. De hecho don Juan todavía aparece en los padrones de moneda forera de La Zubia en 1639, aunque será la última vez que un miembro de la familia tenga relación directa con el municipio¹¹⁴. No parece demasiado forzado buscar en don Juan la autoría de la falsificación documental. Sabemos que estuvo obsesionado con el estudio genealógico y familiar y que fue quien proporcionó al biógrafo del padre Suárez una copia de la cédula. En el documento logra incorporar a unos antepasados que nunca existieron, consiguiendo hacerse descender él mismo de los Señores de Ajofrín en Toledo, y no de un oscuro comerciante judío.

A estas tierras se sumaba la herencia de su madre, doña Beatriz, consistente en dos cortijos y tierras en Íllora y Montefrío. Otros mayorazgos fueron heredados de un tío materno, don Juan de Obregón, y finalmente también gestionaba un mayorazgo que su suegra, la marquesa de Campotéjar, dejó para sus nietos que tenía un valor de 100.000 ducados. Un informe especificaba que pese a la «calamidad de los tiempos» y de la falta de dinero líquido se le valoraba todo el caudal entre 55.000 a 58.000 reales de vellón. A todo ello unió don Juan los bienes y mayorazgos que heredaba su esposa, doña Juana de la Cueva y Benavides, dama accitana con la que casó hacia 1650. Rico propietario, sí, pero también buen administrador de sus propiedades a las que intentaba sacar rentabilidad. El 6 de agosto de 1655 el que llegará a ser titulado como vizconde de Rías otorgó una escritura ante el escribano Eugenio de Aranda por la que vendió a censo perpetuo a doña María (Gómez)

¹¹² AHNOB, Altamira, C.2, D.67

¹¹³ María Angustias Moreno Olmedo, *Heráldica y genealogías granadinas*, Universidad, Ayuntamiento, Granada, 1989

¹¹⁴ AMZ. Libros varios siglo XVII (3). Sign.: Sin número (signatura antigua)

del Rincón (1606-1679)¹¹⁵ viuda de Diego Domínguez (m. 1653)¹¹⁶ y vecina de La Zubia una casa¹¹⁷

«que llaman la casa del Vaño y está en el barrio Hondillo alindando con casa de Fauían Parexo, mi yerno, y con casa de Juan Domínguez Rincón, mi hixo por setenta y siete reales de zenso perpetuo en cada un año que me obligué a pagar a el susodicho».

Lamentablemente no queda rastro en el Archivo del Colegio Notarial de Granada de un protocolo a nombre de ese escribano en ese año¹¹⁸, por lo que ignoramos las condiciones particulares, aunque sí sabemos que una de las cláusulas fue lo que hoy llamamos derecho de tanteo y retracto:

«que si la dicha casa se vbiese de enaxenar se le abía de hazer saber a el susodicho o a los subzesores en el dicho mayorazgo para que si la quisiesen por el tanto que otra persona diese menos la décima parte la pudiese tomar y no tomándola daría lizenca para poder azer la dicha venta y traspaso»

Conocemos esta disposición y parte del contrato original porque veinte años más tarde, en 1677 doña María traspasó el inmueble (en realidad el censo) a su hijo Juan Domínguez Rincón (n. 1644)¹¹⁹, con

¹¹⁵ En su desposorio se la llama doña María Gómez del Rincón, pero en la escritura analizada aparece solamente como doña María del Rincón (como su abuela paterna). Hija de Juan Gómez Rincón y de Ana de Cabrera o Maldonado, fue bautizada en la Zubia el 26 de agosto de 1606 (APZ, libro 4º de bautismos, fol. 38r.) y contrajo matrimonio con Diego Domínguez Tenllado el 20 de febrero de 1634 (APZ, libro 1º de desposorios, fol. 70), falleciendo el 26 de septiembre de 1679, seguramente de algún proceso infeccioso en el que le precedieron sus hijos José y Pedro, fallecidos el 28 de julio y el 6 de agosto respectivamente. APZ, libro 2º de defunciones, fol. 52v (María), y 50 (José y Pedro).

¹¹⁶ Fue enterrado en el convento franciscano de San Luis el Real de La Zubia el 30 de septiembre de 1653. APZ, libro 2º de entierros, fol. 71r.

¹¹⁷ ACNGr, G-876, notaría de Luis Antonio Carballo, escritura de 23 de septiembre de 1677, fols. 317r-320r.

¹¹⁸ Agradezco desde estas líneas a su archivera Amalia García Pedraza por su ayuda y colaboración constante.

¹¹⁹ Bautizado el 29 de enero de 1644. APZ, libro 6º, fol. 39r.

las mismas condiciones en que ella lo tenía¹²⁰. Luego volveremos a este Juan y a su descendencia. Por ahora sólo me interesa destacar que la finca seguía siendo del mayorazgo (censualista), que a cambio del inmueble recibía anualmente un dinero en especie; por su parte el censuario disfrutaba de la propiedad y sus rendimientos¹²¹. Pero también es importante señalar que probablemente doña María del Rincón adquirió esa casa porque lindaba con las suyas, que luego cedió a su hija Melchora Domínguez en dote al casar con Fabián Parejo. La carta de dote está fechada el 6 de octubre de 1676 y montó un total de 8.059 reales, entre los que se incluían los dos mil en que se valoró la siguiente propiedad¹²²:

«Una casa con su guerto de áruoles frutales qestá en esta villa en el Barrio Hondillo alindando con casa de la dicha doña María del Rincón y con la guerta que dicen de la Ynfantas y con guerta asimismo de la dicha doña María del Rincón [...] apreçiada la dicha casa con el dicho guerto que tiene más de dos marxaes en dos mil reales».

Tampoco voy a continuar desgranando la cadena genealógica de los propietarios que durante siglos siguieron poseyendo el baño de La Zulia, mediante el mayorazgo fundado por Alonso de Toledo (o por el canónigo Juan Suárez de Toledo). Desafortunadamente sólo conocemos los nombres de sus sucesivos propietarios, pero nada que tenga que ver con el inmueble propiamente dicho. La sucesión de los vizcondes de Rías, pasó de los Suárez de Toledo, a los Valderrama, a los Sagade-Bogueiro y finalmente a los Bustos, marqueses de Corvera. Con enumerar a sus poseedores tendremos una imagen de ésta sucesión:

- Luis Suárez de Toledo de la Cueva (n. Granada, 1654), hijo del anterior al que no heredó por haber muerto en vida de su padre, aunque sí que disfrutó de los cuatro mayorazgos que heredó de

¹²⁰ ACNGr, G-876, notaría de Luis Antonio Carballo, escritura de 23 de septiembre de 1677, fols. 317r-320r.

¹²¹ Sobre los censos puede verse Adolfo Martínez Ballesteros, «Los censos: concepto y naturaleza», *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, t. 18-19 (2005-2006), págs.35-50

¹²² ACNGr. Protocolo G-871, notaría de Luis Antonio Carballo, fols. 162r-165v.

su madre, procedentes de las familias Cueva y Granada-Vene-gas.

- Su hijo don Juan Suárez de Toledo, II vizconde, muerto sin sucesión
- Su sobrino don Joaquín Valderrama y Suárez de Toledo, III vizconde de Rías, hijo de doña Juana Suárez de Toledo y de don Juan Manuel Valderrama y Portillo
- Su hijo don José Joaquín de Valderrama Suarez de Toledo, IV vizconde.

Tengo que detener aquí la cadena genealógica, para hablar de este último personaje, también llamado don José Joaquín de Valderrama y Palacio (m. Granada, 1794), IV vizconde de Rías, IV señor de la villa de Otura, y maestrante de Granada. Al parecer no fue un buen administrador de su patrimonio y solicitó un préstamo con cargo a sus bienes vinculados para poder pagar sus deudas y poner en orden sus cuentas. El préstamo, fechado en 1764, se hizo mediante un censo anual de 6.000 reales anuales y que tenía que ser redimido en 35 años. Al no pagar las anualidades, en 1768 le fueron embargados sus bienes¹²³. De hecho en 1790 seguía el embargo de sus bienes y el juez que llevaba el caso se veía incapaz de enderezar la conducta del noble: «pues a pesar de los medios de moderada corrección que se han usado para contenerle, ha continuado contrahiendo nuevas considerables deudas por medios indecorosos a un hombre de honor»¹²⁴.

Fue en vida de este noble cuando se realizó la famosa operación catastral estatal denominada hoy como Catastro del marqués de la Ensenada. Una documentación cuyo original se encuentra en el Archivo Histórico Provincial de Granada (digitalizada)¹²⁵, pero de la que además disponemos de una copia digitalizada y accesible on-line gracias a la Iglesia de los Santos de los Últimos Días, a través de su página web

¹²³ José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización..., ob. cit.*, págs. 575-577

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Por su parte las 35 páginas de las Respuesta Generales se encuentra igualmente digitalizadas en el Portal de Archivos Españoles en Red (PARES), procedente de AGS_CE_RGL304

Family Search¹²⁶. Tampoco esta vez los investigadores del baño han acudido a esta conocidísima fuente¹²⁷. Como digo este catastro, fechado para La Zubia en 1752, permite conocer la realidad de los bienes que este propietario seguía teniendo en la localidad. Las posesiones aparecen descritas del siguiente modo¹²⁸:

«Vizconde de Rías, vecino de Granada.

*Una casa con sus altos, vaxos y patio en el Varrio Hondillo propia del dicho vizconde la qual tiene veinte y tres varas de frente y veinte y uno de fondo linda con la acequia gorda y dos guertas de este dueño la qual tiene arrendada en ciento y zinquenta reales anuales*¹²⁹.

*Una pieza de tierra de riego en el pago de la Alverca Grande con un marxal de tercera calidad linda por levante con la alverca, por poniente tierra de Don Antonio Martínez Robledo, por el norte la azequia de dicha alverca y por el sur tierra de Juan de Molina Bellido y tiene la figura del marxén*¹³⁰.

*Otra en el pago del enpedrado con tres marxales de tercera calidad que alinda por leuante con otra de don Francisco Fernández Cortazero, por poniente con otra de Doña Mariana Llorente, por el norte con otra de Doña Francisca de Montes, y por el sur con guerto de Juan López Montes y tiene la figura del marxén*¹³¹.

Otra en el pago del enpedrado con un marxal tambien de tercera calidad que linda por levante con tierra del hospital del Refugio, por poniente otra de doña María Calderón, por el norte camino

¹²⁶ Accesible en <https://www.familysearch.org/> consultada en noviembre de 2019

¹²⁷ Ya se dio a conocer a nivel global en 1947 gracias a la obra de Antonio Matilla Tascón, *La Única contribución y el Catastro del Marqués de la Ensenada*, Ministerio de Hacienda, Servicio de Estudios de la Inspección General, Madrid, 1947. Para Granada puede consultarse Bárbara Jiménez Serrano y Juan Manuel Serrano Gutiérrez, *El Catastro del Marqués de la Ensenada en el antiguo Reino de Granada*, Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, Granada, 2004, que no es más que el inventario de los libros conservados en el AHPGr.

¹²⁸ Microfilm nº 00449506, ítem 5, imágenes 602-603

¹²⁹ Al margen derecho 150

¹³⁰ Al margen derecho 1, y al margen izquierdo un dibujo de un trapecio.

¹³¹ Al margen derecho 3, y al margen izquierdo un dibujo de un cuadrado.

de la Yglesia y por el sur tierra de doña Francisca de Montes y tiene la figura del marxén¹³².

Otro pago de la antecedente con dos marxales de dicha calidad que linda por lebante con tierra de Doña Margarita de Píñar, por poniente otra del marqués de Lugros por el norte la Azequia gorda y por el sur vereda que da a la plaza y tiene la figura del marxén¹³³.

Otra en dicho pago del enpedrado con diez y nueve marxales tanvién de tercera calidad que linda por levante con casa de don Diego de Píñar, por poniente otra de este dueño por el norte camino de la carnizería y por el sur tierra de Don Juan Fernández de Horteiga y tiene la figura del marxén¹³⁴.

Productos

Casa 150 reales

Vega 578 reales

Arbolado 70 reales

798 reales».

En resumen, además de la casa que debía medir unos 19,22 metros x 17,554 metros¹³⁵, el resto de las tierras suman apenas 25 marjales, pero de tierra de tercera calidad, la mayoría sembrados de olivos. Lamentablemente los linderos no son muy precisos e impiden conocer mejor estas propiedades rústicas. Excepto la primera, situada junto a la Alberca Grande de La Zubia el resto de bienes están situados en el pago del empedrado, y aunque al describir la casa se dice que linda con dos huertos del dueño, sólo en uno (el de 19 marjales) se vuelve a especificar que linda con otra propiedad del vizconde.

¹³² Al margen derecho 1, y al margen izquierdo un dibujo de un rectángulo, y dentro: 2 olivos.

¹³³ Al margen derecho 2, y al margen izquierdo un dibujo de un cuadrado.

¹³⁴ Al margen derecho 19, y debajo sumados 26, y al margen izquierdo, un cuadrado y dentro: 2 olivos, 11 morales

¹³⁵ Tomo como equivalencia Una vara en granada = 0,835905 metros, según Luis Morell y Terry, *Equivalencias métricas de la provincia de Granada*, Gaceta del Sur, Granada 1909

Pero ninguna de estas propiedades es el Baño. Desde luego no es la edificación descrita en primer lugar, no sólo por sus dimensiones «veinte y tres varas de frente y veinte y uno de fondo», sino porque se describe como «Una casa con sus altos, vaxos y patio». Dado que el baño nunca ha tenido una planta alta, y no podría describirse como alto y bajo la existencia de un subterráneo y una planta a ras de suelo, es evidente que se trata de otro inmueble. No obstante la situación (en el Barrio Hondillo, y lindando con la acequia gorda) parece definir la misma zona¹³⁶. Quizás podría identificarse con los restos de la vivienda existente junto al baño, cuyo edificio se sabe que estuvo en uso hasta el siglo XVIII según indica la arqueología¹³⁷, pero realmente no hay certeza sobre esta posible adscripción.

Tenía que seguir buscando. En un primer momento pensé que la ausencia del baño podría interpretarse como una ocultación fiscal, práctica que fue muy usual dado el pretendido carácter tributario que envolvía a esta operación catastral¹³⁸. Por otro lado, era posible que el embargo de los bienes del noble tuviese algo que ver con esta ausencia. Dado el carácter del vizconde había que contemplar todas las posibilidades. Pero la solución era más sencilla, y es que el baño no aparecía a nombre del propietario *real* del inmueble, sino que estaba a nombre del censatario de entonces, Luis de Martos, vecino de La Zubia del que se indica una propiedad que pagaba un censo al vizconde (lámina 3)¹³⁹:

*«Vna casa en el varrio Hondillo llamada la
de los Baños con dos quartos vaxo patio y guerto,
tiene veinte y dos varas de frente y veinte de fondo,*

¹³⁶ Las fichas de propietarios que aparecen en el Catastro del Marqués de la Ensenada de La Zubia parecen seguir un orden espacial, de forma que la ficha del baño y las propiedades del vizconde de Rías se encuentran en el mismo rango de páginas pertenecientes todas a las edificaciones del Barrio Hondillo.

¹³⁷ M^a Reyes Ávila Morales, *Intervención arqueológica...*, *ob. cit.*, pág. 174

¹³⁸ A nivel general puede consultarse Concepción Camarero Bullón, «La lucha contra la falsedad de las declaraciones en el Catastro de Ensenada (1750-1756)», *CT: Catastro*, 37 (octubre 1999), págs. 7-33 y para el reino de Granada Julián Pablo Díaz López, «El valle del Andarax: renta, producción agrícola y fraude fiscal en el catastro de Ensenada», *Chronica Nova*, 22 (1995), págs. 73-104

¹³⁹ De nuevo me refiero a la versión on line del catastro procedente de la web de Family Search (consultado en noviembre de 2019) <https://www.familysearch.org/> Microfilm nº 00449506, ítem 5, imagen 599

linda con casas de Andrés de Sosa, otras de este dueño, quien la uiue, y por esta razón se le reguló su arrendamiento en 99 reales anuales¹⁴⁰.

Otra en dicho Barrio con su alto, vaxo, patio y corral la que tiene diez y siete varas de frente y ocho de fondo linde con las arriba dichas y otras del Combeno de las Monxas de la encarnación, de la ciudad de Granada la que tiene arrendada en ziento y diez reales, anuales¹⁴¹».

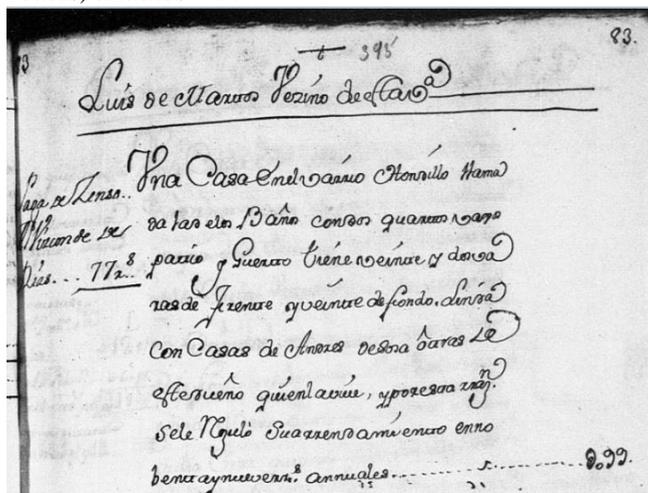


Lámina 3.- El baño de La Zubia en el catastro del marqués de la Ensenada (1752)

Al margen izquierdo se especifica: «Paga de zenso al Vizconde de Rías 77 reales», lo que confirma la identificación del inmueble. Tres cuartos de siglo después de la imposición del censo se seguía pagando la misma cantidad. Esta nueva descripción del edificio nos permite conocer no sólo sus dimensiones: 22 x 20 varas, es decir aproximadamente unos 18,38 x 16,71 m.¹⁴², sino también saber que estaba distribuido en dos bajos, un patio y un huerto. Los bajos son claramente las dos naves conservadas actualmente, a las que se anexaría los restos que se han interpretado como la tercera habitación, hoy desaparecida (la sala

¹⁴⁰ Al margen derecho: 99

¹⁴¹ Al margen derecho: 110, y debajo la suma: 209

¹⁴² Las equivalencias tomadas de Luis Morell y Terry, *Equivalencias...*, *ob. cit.*

de agua fría y quizás el vestíbulo o recibidor)¹⁴³. Ciertamente las dimensiones no se corresponden con las actuales del baño (9,46 x 7,78 m.)¹⁴⁴ pero como digo habría que añadir la parte desaparecida, tener en cuenta la mayor o menor exactitud de la medición del siglo XVIII y sobre todo las dificultades para realizar las equivalencias¹⁴⁵. La casa tenía un huerto cuyas dimensiones no indica, y además era lindera con otra propiedad del mismo dueño y con una casa de Andrés de Sosa. Como vemos la propiedad seguía pegada a otra casa. Si en el siglo XVI, en el apeo esta casa era mencionada como inhabitable está claro que o bien se reconstruyó o se rehizo y siglos más tarde todavía había una construcción ligada a los baños.

La segunda vivienda tenía unas dimensiones más reducidas (17 x 8, o sea 14,21 x 6,68 m.) y pese a ello tenía alto, bajo, patio y corral. Tampoco parecía corresponderse con el tamaño del supuesto *funduq* colindante, salvo que se hubiese arruinado y quedado reducido a muy pequeñas dimensiones. Por su parte la casa de su vecino Andrés de Sosa (hijo de la Melchora Domínguez citada más arriba) igualmente con alto, bajo, patio y corral medía quince varas de frente y catorce de fondo¹⁴⁶. Lo difícil es conocer exactamente la localización de estas tres casas colindantes. Identificado el baño es complicado saber si alguno de los otros inmuebles se corresponde con la vivienda excavada, junto al hammam, o más bien como parece sugerir la documentación con casas medianeras. Una de ellas –la del mismo propietario– es claramente colindante, pero no se indica en qué dirección, ni punto cardinal, por lo que es complicado establecer alguna hipótesis. Todos estos datos procedentes de nuevo de un documento muy accesible (online) como es el Catastro del

¹⁴³ Según la hipótesis de Irene López Ruiz, *El baño andalusí...*, *ob. cit.*, págs. 82-86

¹⁴⁴ Mariano Martín García, *Baños árabes...*, *ob. cit.*

¹⁴⁵ Al respecto, aunque para otra medida, puede verse Francisco Villegas Molina y Miguel Ángel Sánchez del Árbol, «Dificultad para calcular la equivalencia de las medidas antiguas. El caso de la fanega del siglo XVIII», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 40 (1991), págs. 439-448; para el caso segoviano-madrileño puede verse Miguel Ángel Bringas Gutiérrez, «El catastro de Ensenada y la metrología castellana del siglo XVIII», *CT Catastro*, 53 (abril 2005), págs. 93-130

¹⁴⁶ Versión on line del catastro procedente de la web de Family Search, Microfilm nº 00449506, ítem 5, imagen 598

Marqués de la Ensenada, son muy interesantes y podrían apoyar las hipótesis de los arqueólogos si quisieran tomarlas en consideración.

En el mismo catastro, en el vecindario secular, aparecen claramente las identidades de ambos matrimonios vecinos¹⁴⁷: el *dueño* del baño era Luis de Martos (1709-1767)¹⁴⁸, jornalero de 41 años, casado con Andrea Terrones (n. 1709)¹⁴⁹ y padres de cuatro hijas menores: Ana, María, Rosalía, y Manuela. Su vecino inmediato era Andrés de Sosa (1690-1765)¹⁵⁰, de 61 años también era jornalero y estaba casado con Luisa Parejo (1689-1761)¹⁵¹, su mujer de 64 y convivían con sus hijos María, de 28 años y Salvador, de 30, tejedor de lienzo. Más difícil era conocer que ambos vecinos eran parientes entre sí: Luisa Parejo era prima hermana de la madre de Luis de Martos, que resultaba ser así su sobrino. Todos descendían de aquella doña María del Rincón (1606-1679) que impuso el censo¹⁵². No he podido rastrear todavía si el censo continuó en manos de esta familia algunas generaciones más, dado que Luis de Martos según su partida de entierro no dejó testamento «por no tener

¹⁴⁷ Ibidem., Microfilm n° 00449506, ítem 5, imagen 407, vecindario secular. Las edades que refleja el catastro no siempre son coincidentes con las verdaderas de los vecinos y reflejadas aquí en base al APZ.

¹⁴⁸ APZ, libro 10° de bautismos, fol. 29v. y libro 4° de entierros, fol. 89v.

¹⁴⁹ APZ, libro 10° de bautismos, fol.23v. Su desposorio el 7 de febrero de 1732, en APZ, libro 4° de desposorios, fols. 110v-111r

¹⁵⁰ APZ, libro 9° de bautismos, fol. 6v. y libro 4° de defunciones, fol. 73 r.

¹⁵¹ APZ, libro 8° de bautismos, fol. 171r. y libro 4° de defunciones, fol.26r.

¹⁵² De los diez hijos conocidos de ésta mujer, uno fue Melchora Domínguez (n. 1651) casada en 1676 con Fabián Parejo (1654-1709), padre de la mencionada Luisa Parejo (1689-1761). De otro hijo, el también mencionado más arriba Juan Domínguez Tenllado (n. 1644), casado con Casilda de Linares nació Ana Domínguez Rincón (m. 1746), la cual desposó en 1708 a Luis de Martos (1683-1727), resultando ser los padres de Luis de Martos (1709-1767), el nuevo censalista del baño. Para Melchora, APZ, libro 6° de bautismos, fol.75v., su matrimonio en APZ, libro 2° de desposorios, fol. 85v. Fabián Parejo en APZ, libro 7° de bautismos, fol.4r. y libro 3° de entierros, fol. 26v. La filiación de Luisa Parejo en su partida de desposorio con Andrés de Sosa, fechada el 7 de abril de 1717, APZ, libro 3° de desposorios, fol. 30r. Sobre Juan Domínguez, APZ, libro 6° de bautismos, fol. 39r. Casilda aparece a veces también como Casilda de la Cueva y Linares por ejemplo en su carta de dote fechada el 4 de septiembre de 1668, en ACNGr, protocolo G-815, fol. 276 y ss. Ana Domínguez falleció el 5 de octubre de 1746, APZ, libro 3° de entierros, fol. 91v. Su desposorio con Luis de Martos el 14 de noviembre de 1708, en APZ, libro 3° de desposorios, fol. 131r. El nacimiento de Luis de Martos, padre, en APZ, libro 8° de bautismos, fol.121r. y su defunción en APZ, libro 3°, fol. 168v-169r.

bienes». Tanto él como su vecino y pariente Andrés eran meros jornaleros, es decir agricultores sin tierras propias que debían trabajar para terceros, por lo que apenas tenían propiedades, y la casa dejada por su antepasada ya era una ventaja frente a otros vecinos. No obstante basten estos datos para comprobar que la documentación está accesible y permite extraer conclusiones.

La comparación de las propiedades que poseía en La Zubia Juan Vázquez de Toledo en 1571, con las que tenía su descendiente el vizconde de Rías en 1752 es complicada, dada la distinta naturaleza de las fuentes y las distancia que las separa. Recordemos que el primero disfrutaba de una casa, con huerta y molino de aceite en un haza de 20 marjales, Además tenía otras cinco hazas que sumaban 32 marjales, otra haza de 50 marjales y tres pedazos juntos que sumaban unos 60 marjales. En total 162 marjales. Casi doscientos años más tarde la familia sólo poseía 25 marjales de tierra. Se habían desprendido de las fincas más grandes, y sólo quedaba una casa con patio, no demasiado grande y pequeños trozos de tierra la mayoría en el mismo pago, el empedrado, excepto una huerta más lejana, en la zona alta del municipio. El problema es que ignoramos cuáles fueron las tierras exactas que se vincularon en el mayorazgo, pero lo cierto es que todavía en el siglo XVIII los descendientes del Alonso de Toledo, que arrendaba el baño en 1538, poseían en La Zubia una pequeña hacienda.

Hecha esta digresión, continúo con la cadena de los propietarios reales de los baños árabes de La Zubia¹⁵³:

- Su hermano don Joaquín de Valderrama (Granada, 1745-1814), V vizconde
- Su hermana doña Juana de Valderrama de Palacio, VI vizcondesa, casada con don Francisco María Sagade-Bogueiro del Moral
- Su hija doña María Antonia Sagade-Bogueiro Valderrama (Granada, 1764-1830), VII vizcondesa

¹⁵³ Las últimas generaciones y sus propiedades en Rafael Girón Pascual, «Patrimonio, mayorazgo y ascenso social en la Edad Moderna: la familia Bustos antes y después del marquesado de Corvera (ss. XVI-XIX)», en Julián Pablo Díaz López, Francisco Andújar Castillo y Ángel Galán Sánchez (eds.), *Casas, Familias y Rentas. La nobleza del Reino de Granada entre los siglos XV-XVIII*, Universidad, Granada, 2010, págs. 327-353.

- Su hijo don Rafael de Bustos Sagade-Bogueiro (Molina de Segura, Murcia, 1780 - Madrid, 1848), VIII vizconde de Rías y VII marqués de Corvera,

- Su hijo don Rafael de Bustos y Castilla (Huéscar, Granada, 1807 – Archena, Murcia, 1894), VIII marqués de Corvera.

Lamentablemente la ventaja que haya supuesto el que el inmueble estuviera en manos de un mayorazgo que evitó su dispersión y que fueron heredando diversas familias desde el siglo XVI hasta el XIX ha impedido que podamos saber algo más sobre el edificio. El archivo familiar del marqués de Corvera, donde deberían estar integrados los documentos pertenecientes al mayorazgo Suárez de Toledo ha sufrido una enorme dispersión. En él deberían encontrarse los contratos de arrendamiento y las cuentas de la gestión de este patrimonio. No obstante todavía no han aparecido los papeles que nos ayuden a conocer mejor los avatares de esta propiedad. En la actualidad se encuentran legajos de esta familia en los siguientes archivos: archivo privado de los duques de Pastrana, archivo del Marqués de Corvera en la Fundación Colegio del Carmen y Nuestra Señora del Portillo¹⁵⁴, archivos de los marqueses de Astorga y de los condes de Altamira, ambos custodiados en el Archivo de la Nobleza, y archivo privado de los Barones de Bellpuig¹⁵⁵.

EL BAÑO DE LA ZUBIA EN LOS SIGLOS XIX-XX.

Como se ha visto, la hacienda de La Zubia se siguió transmitiendo según la relación anterior hasta llegar a don Rafael de Bustos, el último propietario de la familia. Por esa época, la ley de desvinculación de los mayorazgos de 1837, provocó que los bienes antes amayorazgados, pudieran ahora venderse libremente; no obstante todos los de La Zubia permanecieron aparentemente juntos hasta que su venta los dispersó. Del marqués de Corvera se ha dicho que fue «una de las personas más influyentes del sureste español, que bien merece una biografía en extenso»¹⁵⁶. Fue el heredero de una veintena de mayorazgos que fue acumulando la familia durante siglos pero él mismo adquirió otras muchas

¹⁵⁴ En este último depósito no se encuentra ningún documento referido a La Zubia según José Luis Fernández Valdivielso, *Estudio, organización...*, *ob. cit.*

¹⁵⁵ *Ibidem*, págs. 86-91

¹⁵⁶ Rafael María Girón Pascual, *Patrimonio...*, *ob. cit.*

propiedades procedentes de la compra de bienes desamortizados. Nacido en Huéscar (Granada) fue abogado por la Universidad de Alcalá de Henares, ministro de fomento de Isabel II, senador vitalicio por Murcia (desde 1858), y tras la muerte de su padre VIII marqués de Corvera (1848), título al que Alfonso XII agregaría una Grandeza de España (1875) en reconocimiento a la ayuda prestada para su entronización¹⁵⁷.

A partir de 1858 el marqués vendió sus propiedades de La Zubia, lejanas de Madrid, donde se desarrollaba toda su vida. El primer turno le llegó a los edificios: la casa grande había sido dividido en tres casas pequeñas. La descripción era la siguiente: «una casa huerta con gran extensión dividida hoy, formando un grupo de [tres] casas con dos cuerpos de alzado y sus huertos ignorándose las medidas superficiales de ella»¹⁵⁸; estaban situadas en el barrio Hondillo de La Zubia, calle de la Herrería consignándose los números 1, 3 y 5 de dicha calle. Parece tratarse de la misma propiedad que se describe en el catastro de Ensenada, aunque la ubicación en la calle Herrería puede sugerir otra propiedad distinta. Si en el siglo XVIII se habla de «altos y vaxos», en el XIX se especifica que tiene «dos cuerpos de alzado». La calle Herrería es hoy la calle paralela a la calle Chana donde se sitúa el baño, por lo que estas casas parecen estar situadas en otra posición, y por tanto no podrían corresponderse con el *funduq*. Pero cabe la posibilidad de que bajo este nombre se designase no sólo a esa calle sino también a su paralela, que en otras épocas parece fue más un camino o callejón sin nombrar. No hay tampoco un estudio sobre el callejero de La Zubia que nos permita conocer con precisión este detalle.

Lo único cierto es que el baño fue vendido el mismo año a don Juan Sánchez Granados Montes¹⁵⁹. Las ventas se hicieron en forma de censos redimibles, por lo que las propiedades quedaban gravadas con una deuda que los nuevos propietarios debían pagar al marqués de Corvera. ¿Se trataba del mismo censo impuesto en 1655 o era uno nuevo? Entre

¹⁵⁷ Una pequeña biografía en la web de la Real Academia de la Historia (consultada en julio de 2019). <http://dbe.rah.es/biografias/15088/rafael-de-bustos-y-castilla-portugal>

¹⁵⁸ ACNGr. Protocolo de 1862, del notario Antonio Fernández Marín, fols. 29r-38v.

¹⁵⁹ RPZ., Certificación histórica de la finca número 973, inscripción tercera

el propietario del censo en 1752 Luis de Martos y Juan Sánchez Granados Montes no hay vinculación familiar¹⁶⁰, por lo que es posible que se vendiera a otras personas, o bien que se *redimiese* y el censo del siglo XIX sea uno nuevo; en nuestro estado actual de conocimientos no lo sabemos.

La realidad es que de esta manera el marqués todavía no se desprendía definitivamente de sus casas y a cambio seguía recibiendo dinero en efectivo. Pero finalmente don Rafael de Bustos vendió toda la hacienda que le quedaba en La Zubia, formando un solo lote, a don Diego de Píñar Marín el 24 de enero de 1872. Las fincas vendidas fueron las mismas que aparecen en el catastro de Ensenada: El haza de Padilla, con 5 marjales, junto a otra de 14 marjales lindando con ella (seguramente sean las que en 1752 aparece juntas como una sola propiedad de 19 marjales), un haza de tres marjales, otra de un marjal y otra de 2 marjales; además del marjal de tierra lindera con la alberca grande. Pero además se incluyeron los censos a que antes hacíamos alusión, el primero sobre las tres casas y el segundo sobre el baño¹⁶¹:

«Un capital de censo redimible [...] impuesto en lo antiguo sobre una casa llamada «Baño de la Reina Mora» de un cuerpo de alzado con subterráneos y corral huerto, en el que arraigan algunos frutales cuya medida superficial se ignora, situada en La Zubia, barrio Hondillo, nº 12 de la calle del Baño; linda por su derecha, izquierda y espalda la huerta parera de Don Antonio Tamayo, la posee actualmente Juan Sánchez Granados Montes, marido de María García, hija de Francisco, inscrita el tres del actual con el nº 973, fol. 219, libro 18 de Zubia: cuyo capital de censo se vende por su total valor nominal».

Los siguientes cambios de propiedad, no parece que afectaran demasiado al inmueble. El 15 de septiembre de 1887 Juan Sánchez Granados Montes y su esposa doña María García Molina vendieron la finca (con el gravamen del censo) a don Manuel Carranza Garzón¹⁶²; el cual a su

¹⁶⁰ Levantado el árbol genealógico hasta la generación de los tatarabuelos de Juan José Sánchez Granados Montes (n. 1814) a través del APZ, no he encontrado ninguna vinculación entre ambos.

¹⁶¹ ACNGr. Protocolo de 1862, del notario Antonio Fernández Marín, fols. 29r-38v.

¹⁶² RPZ., Certificación histórica de la finca número 973, inscripción tercera

vez la vendió en 1905 a don Diego de Píñar Marín¹⁶³. El nuevo propietario ya poseía el censo de la casa, como se ha visto anteriormente, y ahora conseguía la total propiedad del inmueble. Así no tendría que pagarse a sí mismo este *alquiler*; aunque en 1922 un cambio de la legislación hipotecaria canceló este tipo de tributo.

Don Diego de Píñar y su hermano don Blas (más conocido como Blas Leoncio), tenían una estrecha relación con los marqueses de Corvera. En marzo de 1872 obtuvieron un poder del marqués, de su hermana doña Carmen, y de su cuñado en nombre de su otra hermana doña Criptana¹⁶⁴, nombrándolos sus administradores en los distritos municipales de Alhendín, Alamedilla, Béznar, Granada, Guadix, Guadahortuna, Chite, Motril, Melegís, Otura, Restábal, Santafé, Saleres, Torrox, Talará, Vélez Málaga, Iznalloz e Íllora¹⁶⁵. Importante negocio con el que seguro lograron importantes beneficios. De hecho en 1898 a don Blas se le menciona entre los más importantes contribuyentes de La Zubia¹⁶⁶. Lo más probable es que la relación del marqués con estos hermanos se hubiese originado con alguno de los muchos cargos que obtuvo don Blas Leoncio de Píñar «en la gobernación y administración del Estado»¹⁶⁷. Se sabe que fue vicepresidente de la Comisión Provincial (es decir de la Diputación) hacia 1861-1862¹⁶⁸ y que durante su mandato alentó la compra por la reina Isabel II del antiguo convento franciscano

¹⁶³ *Ibidem*, inscripción cuarta

¹⁶⁴ Don Gregorio de Salazar y Chico de Guzmán. El poder fechado en Madrid, el 13 de julio de 1871, protocolizado en ACNGr. Protocolo de Granada (La Zubia, 1862, notaría de Antonio Fernández Marín, fols. 161r-162v)

¹⁶⁵ *Ibidem*, fols. 163r-169r.

¹⁶⁶ *El Popular : Diario granadino de la tarde*, de 27 de abril de 1898, año XII, número 3401, pág. 1

¹⁶⁷ Así reza en su necrológica publicada en el diario *El triunfo: periódico político*, de 7 de junio de 1900, año II, número 199, pág. 2

¹⁶⁸ Diario *La Época*, de 22 de octubre de 1862, nº 4506, pág. 2

de San Luis¹⁶⁹; luego sería también Gobernador Civil de la provincia, falleciendo en 1900¹⁷⁰.

Lo importante es que en esta venta de 1905, la cuarta inscripción en el registro de la propiedad¹⁷¹, la casa se describe del siguiente modo:

«Casa llamada «Baño de la Reina Mora» demarcada con el número doce de la calle del Baño, barrio Hondillo del pueblo de La Zubia, con cocina, dos salas, cuadra, corral y huerto con subterráneo en el edificio, cercado de tapias y zalve en muy mal estado».

El registrador anotó que «en la anterior inscripción primera no consta la cocina, las dos salas y la cuadra», indicación para especificar no un cambio de distribución en el inmueble, sino que ahora la descripción era más completa. De hecho, se anota también que comparando ambas inscripciones «se refieren sus linderos con diversidad», porque si antes la finca lindaba a derecha, izquierda y espalda con huertas de don Antonio Tamayo, ahora el propietario colindante era don Francisco Fernández García. Algo normal dado que la primera inscripción en el registro databa de 1872. En el siglo XX, y a la muerte de don Diego de Píñar Marín, heredó la propiedad su hijo don Blas de Píñar González en 1909, y luego en 1972 su nieto don Diego de Píñar Díaz¹⁷², que la vendió pocos años más tarde (1975) a la familia Tamayo¹⁷³. En esta última escritura se hablaba de «una casa construida para los baños en tiempo de los moros, llamada del Baño, número 12 de la calle Baño, de la villa de La Zubia, a la que es anexo y pertenece un huerto»¹⁷⁴. Esta familia detentó la propiedad durante dos generaciones hasta que la traspasaron

¹⁶⁹ Alberto Martín Quirantes, *La visita de Isabel II a La Zubia en 1862*. La Zubia (Granada): CEI Al-Zawiya, 2018 y del mismo «El Laurel de la Reina: mito fundacional del convento franciscano de San Luis el Real de La Zubia. Historicidad y leyenda», *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, nº 18 (2016), págs. 725-786

¹⁷⁰ Su esquila indica como fecha de fallecimiento el 5 de junio de 1900 a los 82 años, *La Publicidad: diario de avisos y noticias y telegramas*, nº 5031, de fecha 6 de junio de 1900, pág. 1

¹⁷¹ RPZ., Certificación histórica de la finca número 973, cuarta inscripción.

¹⁷² *Ibidem*, inscripciones quinta y sexta respectivamente.

¹⁷³ *Ibidem*, inscripción séptima

¹⁷⁴ *Ibidem*.

en 2005 al Ayuntamiento de La Zubia mediante una permuta¹⁷⁵. Antes, en 2003 habían realizado alegaciones sobre su declaración como BIC «denunciando la mora del expediente¹⁷⁶, la vulneración del artículo 16 de la Ley 16/1985, de 25 de junio, sobre la suspensión de licencias con la incoación del procedimiento de declaración de Bien de Interés Cultural y la violación del principio constitucional de igualdad en la delimitación del entorno». Solicitaban una nueva delimitación que se aceptó en parte¹⁷⁷, pero según el informe de las arqueólogas de 2009 parece que tenían intención de derribar el edificio para construir una piscina¹⁷⁸. Hasta aquí el tracto registral de la finca de los Baños Árabes de La Zubia.

NUEVAS APORTACIONES MEDIANTE CARTOGRAFÍA ANTIGUA.

Otra fuente de especial interés, para conocer el pasado del baño de La Zubia, son los planos y mapas de otras épocas, que nos pueden ayudar a clarificar las vicisitudes sufridas por el inmueble a lo largo del tiempo. En el famoso vuelo americano de 1945-1946, obtenemos la primera fotografía aérea que he podido localizar de la zona del baño (lámina 4)¹⁷⁹. En ella se puede apreciar cómo la zona delimitada por la actual calle Infantas al Norte, la calle Baño al Sur y el camino de Los Ogjares parece que formaron una unidad en otra época. En el extremo Este se sitúan las casas del Barrio Hondillo. Esta unidad podría ser mayor si le sumamos este Barrio y sus tierras adyacentes por el Sur (se ha señalada con trazos menores). La gran alberca situada a la derecha de

¹⁷⁵ *Ibidem*, inscripción décima

¹⁷⁶ Ciertamente la incoación del mismo tuvo lugar mediante resolución de 4 de diciembre de 1985.

¹⁷⁷ Decreto 200/2003, de 1 de julio, por el que se declara Bien de Interés Cultural, con la categoría de Monumento, los Baños Árabes de La Zubia. *BOJA* nº 142, de 25 de julio de 2003, pág. 17.046

¹⁷⁸ M^a Reyes Ávila Morales, *Intervención arqueológica...*, *ob. cit.*, pág. 22

¹⁷⁹ Vuelo fotogramétrico realizado en los años 1945-1946, por el Army Map Service de EE.UU. Información cedida por el Ministerio de Defensa (CECAF), con la colaboración del ejército del Aire. Fotograma en blanco y negro. Escala de vuelo aproximada 1:43.000. Fototeca del Centro Nacional de Información Geográfica, consultable en <http://fototeca.cnig.es/>

la fotografía ha permitido identificar sin ningún género de duda el edificio.

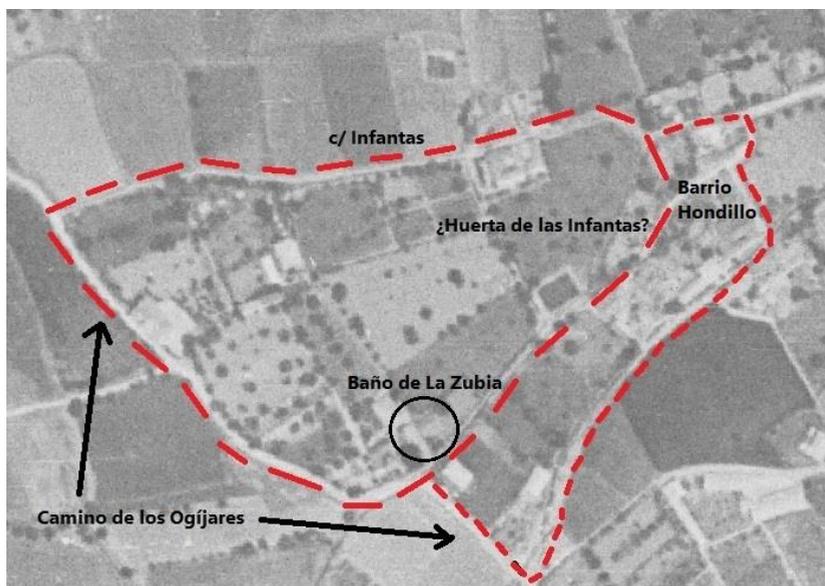


Lámina 4. El Baño de La Zubia y su entorno en 1945-1946

Debemos comparar esta imagen, con la primera de detalle que tenemos y que procede de un plano fechado en octubre de 1949 procedente del Instituto Geográfico y Catastral (lámina 5)¹⁸⁰. En ella podemos ver la manzana delimitada por la actual calle Infantes (parte del camino de los Agramazones en el Norte), la actual calle Baño por el Sur, el camino bajo de Los Ogijares por el Oeste, y la acequia gorda junto a un gran estanque de agua por el Este.

180 *Mapa Nacional Topográfico Parcelario, Provincia de Granada, Partido Judicial de Granada, Término Municipal de La Zubia, Polígono nº 7, Hoja nº 1ª* / Instituto Geográfico y Catastral; Ingeniero Jefe Provincial Jesús María Pinilla Sánchez. Escala 1:2000. Granada: Instituto Geográfico y Catastral, 1949 octubre 25. 1 plano: col.; diazotipia; 75x100 cm. conservado en el AHPGr., Pl. 2 - Caj. 30-217, nº 986



Lámina 5. Plano catastral de 1949 con identificación del Baño de La Zubia en la finca 155.

En dicha representación se puede observar claramente, cómo junto al actual edificio de dos naves (Lámina 7, bajo la letra b en el plano), hay otra morada lindera con ella y mucho mayor, que de hecho llega hasta la misma calle. Perteneciente a esta casa, lo que seguramente fuese un patio, denominado igualmente con la letra b, pero con una flecha que lo une a la casa para indicar su adscripción a la misma.

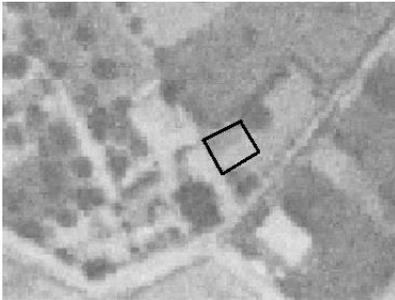


Lámina 6. Fotografía del vuelo americano 1945/1946

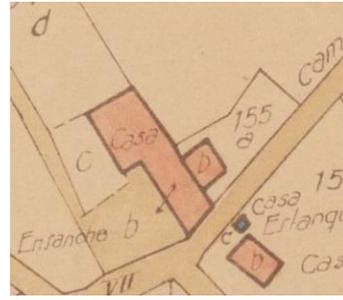


Lámina 7. Comparación con el plano catastral de 1949

Estas edificaciones son sin duda las casas de que se viene haciendo relación como linderas del baño. Sólo una adecuada excavación permitirá conocer su datación y relación con el edificio del baño, pero sin duda se trata de una zona a la que habrá que poner atención en un futuro

inmediato, dado que hasta ahora no ha sido tenida en consideración. Estas construcciones todavía aparecen en la lámina del vuelo interministerial de 1973-1986¹⁸¹ (lámina 7) donde se ve el baño tal y como hoy lo conocemos. En la esquina superior derecha de la imagen se puede apreciar ya la explanada de lo que será la pista deportiva que todavía hoy mantiene su uso. Igualmente se aprecia la casa en ángulo que actualmente linda por el N con la propiedad del baño. Una comparativa puede ayudarnos a entender esta misma situación que no parece haber cambiado mucho desde entonces, salvo por la intensa urbanización de lo que era el camino de los Ogjáres (actualmente con la misma denominación al menos en el tramo primero que se ve en la imagen), y la creación de una nueva vía la actual calle Emilio Prados.



Lámina 8. Comparación entre la fotografía de 1973-1986



Lámina 9. Fotografía actual (foto tomada de Google Maps).

Curiosamente la cartografía utilizada para la declaración del edificio del Baño como Bien de Interés Cultural en 2003 (lámina 10) recoge la existencia de los inmuebles anexos y colindantes con el baño a los que me vengo refiriendo aunque la descripción escrita reseña: «Los Baños Árabes de La Zubia se ubican en el interior de una urbanización privada de viviendas unifamiliares aisladas. Dicha urbanización se sitúa en el

¹⁸¹ Vuelo realizado por los Ministerios de Agricultura, Defensa y Hacienda, y del Instituto Geográfico y Catastral (actual Instituto Geográfico Nacional), fechas de vuelo de 1973 a 1986. Fotograma en blanco y negro. Escala de vuelo aproximada 1:18.000. Fototeca del Centro Nacional de Información Geográfica, consultable en <http://fototeca.cnig.es/>

borde del casco urbano»¹⁸². Evidentemente se usó una cartografía antigua que ya no se correspondía con la realidad del momento, pero que refleja claramente la existencia hasta bien entrado el siglo XX de estas edificaciones. Otra imagen casi nadie de los que ha intervenido hasta ahora en el edificio del Baño parece haber tenido en cuenta (debía estar muy escondida entre legajos de lectura complicada). El plano sólo aparece en el informe elaborado por la intervención arqueológica (de hecho se reproduce) pese a que en su trabajo esa zona apenas fue prospectada. El informe final especifica los trabajos allí realizados¹⁸³:

«Sector 05, con unas dimensiones de 5 x 5 metros, ubicado en la parcela sur del solar. Este sector no se llegó a terminar por localizarse un gran relleno de procedente del derribo de la construcción de la urbanización colindante y, que esta que esta (sic) zona se elevara para crear un nivel plano desde la calle de acceso actual a esta parcela».

En este plano (lámina 10) se puede observar cómo la finca que hoy posee el Ayuntamiento, corresponde en realidad a dos fincas catastrales distintas. Una donde se ubican los restos hoy conocidos de los baños y otra al lado Oeste, donde como ya se ha mostrado hubo otras construcciones. He incluido una imagen del catastro actual (lámina 11) para demostrarlo; y que se corresponde en parte con el plano catastral de 1949 anteriormente citado.

¹⁸² Y continúa: «Se ha delimitado este entorno considerando un ámbito de relación directa con el bien, teniendo en cuenta las relaciones de éste con el espacio circundante en el plano histórico, visual y urbano. Este entorno se localiza en la manzana 77874, afectando parcialmente a la parcela 05, donde se halla el bien, ya las parcelas 04 y 09, también parcialmente». *BOJA* nº 142, de 25 de julio de 2003, página 17.047

¹⁸³ M^a Reyes Ávila Morales, *Intervención arqueológica...*, *ob. cit.*, pág. 23 (plano), y pág. 49 (informe)



Lámina 10. Plano de delimitación del BIC y su entorno de protección, BOJA 142, de 25 de julio de 2003, página 17.047



Lámina 11. Plano catastral de la finca colindante al edificio de los Baños, según la página de la Sede Electrónica del Catastro

Aunque queda todavía mucha documentación por exhumar (como por ejemplo la referente a esta parcela), sólo la colaboración interdisciplinar va a permitir averiguar más datos sobre el inmueble. Con estas líneas sólo he querido ayudar a complementar los datos existentes hasta ahora sobre el baño de La Zubia y ayudar a mis *compañeros* arqueólogos, a la vez que reivindicar el papel de los profesionales de la historia (licenciados en Historia) y de la búsqueda de información (licenciados en Documentación, Archiveros por ejemplo) que pueden aportar muchísima información si se les integra en los equipos interdisciplinares que deberían protagonizar la investigación con mayúsculas.

ALGUNAS CONCLUSIONES¹⁸⁴.

¿Qué datos nos ha aportado toda esta documentación? Además de conocer los nombres de los propietarios de la finca durante varios siglos, sabemos ahora por qué el inmueble se mantuvo intacto tanto

¹⁸⁴ Agradezco desde estas líneas la ayuda facilitada por mi gran compañero del C.E.I. y amigo Antonio F. Buendía Moreno en la redacción del presente artículo, especialmente en lo que se refiere a sus conclusiones.

tiempo; y es que la fórmula del mayorazgo permitió que la propiedad se transmitiese sin alteración al menos desde 1547 hasta 1872. También sabemos que el uso como baño se mantuvo hasta casi el final del siglo XVI y que fue una propiedad rentable para sus administradores. Al inmueble estaban asociadas una tienda y una casa, lo que aumenta la certeza que se tenía sobre las estructuras hoy desaparecidas del baño. El baño se encontraba en el barrio de Harat Al-Hamza (luego Barrio Hondillo) donde había una rábita. Enfrente del baño (aunque no sepamos la dirección) existía a finales del siglo XVI un pedazo de tierra «a manera de alberca». Estas tierras lindaban entonces con la Huerta de los Infantes, donde sabemos que había una casa con restos árabes en varias de sus puertas. Igualmente conocemos ahora que tras la forzada expulsión de los moriscos, el inmueble debió transformarse en casa habitación, adaptándose entonces al nuevo uso. Casas que limitaban con otras viviendas durante los siglos XVII y XVIII. No obstante durante toda la modernidad su denominación siguió advirtiendo de su antiguo uso: «Casa llamada «Baño de la Reina Mora» se la llama todavía a finales del XIX. La documentación conservada apenas proporciona datos sobre superficies, distribución, etc. En el catastro del marqués de la Ensenada fechado en 1752 se menciona la casa con dos cuartos, bajo, patio y huerto, con 22 x 20 varas de superficie. Luego en 1872 se habla de «un cuerpo de alzado con subterráneos y corral huerto, en el que arraigan algunos frutales», descripción que en 1905 se completa con «cocina, dos salas, cuadra, corral y huerto con subterráneo en el edificio, cercado de tapias y zalve en muy mal estado». Según el Diccionario de la Real Academia, el azarbe es el cauce donde van a parar por las azarbetas los sobrantes o filtraciones de los riegos. Sin entrar en disquisiciones arqueológicas que no me corresponden, creo que podría identificarse esta estructura con la que hoy recorre un lateral del baño, y a la que no se ha encontrado una explicación razonada.

Así pues y a tenor de lo expresado y presentado en este artículo, creo necesario concluir con un decálogo de puntos a tomar en cuenta:

1.- La necesidad de los estudios interdisciplinarios tiene que dejar de ser un ideal y convertirse en una realidad. Igual que la presencia de los arqueólogos es imprescindible (y se encuentra legislada) también debería serla la de los profesionales de la documentación, de la historia o de la restauración y conservación, por poner sólo algunos ejemplos. En

pleno siglo XXI debería ser obligatoria como seña de identidad de un buen proceso de investigación buscar la documentación escrita del inmueble a investigar, así como la existencia en sus paredes de grafitos históricos.

2.- De lo escrito líneas más arriba se puede deducir o interpretar la necesidad de reformular algunos de los aspectos estudiados hasta ahora. No dudo de que la investigación ha sido correcta y la intervención adecuada; pero hay serios problemas de coincidencia entre los investigado hasta ahora y los documentos presentados. La existencia de una tienda, y un patio, o la de una casa anexa desde el siglo XVI hasta el siglo XX y que las excavaciones han obviado, son sólo algunos de los puntos que necesitan su corroboración arqueológica.

3.- Parece claro que el edificio de los Baños Árabes de La Zubia era muy sencillo y así lo muestran todas las escrituras de propiedad y de alquiler del local encontradas hasta ahora. La existencia de dos naves, la templada y la caliente, parece corresponderse con la documentación que describe espacios pequeños.

4.- El edificio disponía de un patio en el siglo XVI, seguramente junto a la posible entrada y recepción (o sala fría); aunque cabe la posibilidad de que fuese el espacio entre el baño y el *funduc*. La investigación arqueológica debería poder discernir la existencia de esta zona y explicar su localización de forma más exacta.

5.- Es igualmente importante documentar las entradas y salidas de agua del baño, así como las del edificio con patio cercano, y las de las huertas colindantes. Conocer el funcionamiento de la acequia gorda, y la distribución del agua en este paraje. El funcionamiento de la infraestructura hidráulica alrededor del baño puede ayudar a comprenderlo mucho mejor, incluyendo el «zarve» a que hace referencia la documentación.

6.- La existencia de otros restos árabes en la cercana Huerta de los Infantes debería ponernos sobre aviso sobre la posibilidad de que estemos ante una unidad mayor de la que se ha pensado hasta ahora. La fotografía antigua y la planimetría parecen documentar un gran espacio unitario rodeado por calles y que investigaciones posteriores podrían corroborar. En una esquina de este espacio se localiza el Barrio Hondillo (el antiguo Harat al-Hamza) donde sabemos que hubo un oratorio o rábita.

.- Igualmente habría que intentar entender la relación del edificio anexo con los baños. La adscripción como *funduc*, no deja de ser una hipótesis de trabajo, pero también podrían ser parte del área seca del baño, o incluso otro tipo de estancias –¿viviendas palaciegas?– de esa gran unidad a la que me vengo refiriendo. El uso como lugar de aprovisionamiento no tiene mucho sentido estando tan cerca la capital frente a la cual La Zubia se sitúa de forma excéntrica y desplazada. Únicamente se explicaría como salida hacia Ogijares, luego Alhendín y la costa, pero eso obligaría a revisar lo poco que sabemos sobre la producción de las localidades inmediatas (Cájar, los dos Yájar, Huétor Vega y Monachil).

8.- Pero sobre todo es necesaria la intervención arqueológica en la zona O del baño, donde se sabe que durante toda la modernidad han existido viviendas, de las que se necesita descubrir su relación con los baños y con la acequia que parece las separaba. Parte de estos restos permanecen hoy irremediadamente perdidos bajo la nueva urbanización situada en la calle Emilio Prados.

9.- En definitiva, el proceso final de intervención en el inmueble debería contemplar las variaciones históricas aquí mostradas; y las nuevas intervenciones tener presentes los datos expuestos para documentar el conocimiento histórico que todos buscamos.

10.- Para terminar, añadir que el boom inmobiliario que parecía frenarse no lo ha hecho del todo en La Zubia y la especulación sigue rodeando los laterales de esta parcela. Recientes obras (sin ningún grado de intervención de expertos) junto al secadero ubicado al lado de la alberca distribuidora de aguas de esta unidad, permiten temer lo peor. La Zubia, que al igual que otros muchos municipios del cinturón metropolitano ha sufrido un brutal ataque a su patrimonio, debería encontrar alguna fórmula de protección para preservar lo poco que aún queda de su casco histórico¹⁸⁵. El baño de La Zubia debería estar integrado en el

¹⁸⁵ La protección el BIC es insuficiente para ello. En la delimitación del mismo sólo se contempla el edificio subsistente hoy día; ni siquiera se forma parte del BIC propiamente dicho las zonas al N del edificio con los restos de la caldera, hipocausto, y leñera, y al S. con los posibles restos de la zona fría. El entorno del Bien sólo comprende la parcela del mismo y la adyacente, y apenas se adentra en una de las parcelas inmediatas. *BOJA* nº 142, de 25/07/2003, pág. 17046-17048. Lo mismo ocurre con el *Catálogo de Bienes y Espacios Protegidos del Ayuntamiento de La Zubia*, que copia la información

contexto urbano que le vio nacer y que explicaría su fisonomía, pero me temo lo peor.

de la declaración del BIC. Disponible en el portal de transparencia del Ayuntamiento (consultado en noviembre de 2019): <http://portaltransparencia.ayuntamientolazubia.com/wp-content/uploads/catalogo-bienes-ayuntamiento-la-zubia.pdf>

ANEXO I

1538, noviembre, 11, Granada

Carta de arrendamiento por el que Alonso de Toledo arrienda el baño de La Zubia a Juan Almoquin y Leonor Moquina su mujer, por precio de 40 maravedís anuales¹⁸⁶.

A. ACNGr. Protocolo G-0043, fols. 739r-742r

Sepan quantos esta carta vieren como yo Alonso de Toledo vecino que soy desta nonbrada e gran çibdad de Granada en la collaçión de Santa Escolástica, otorgo e conosco que arriendo e doy a renta a vos Juan Almoquin e a vos Leonor Moquina su muger vecinos desta dicha çibdad a la collaçión de San Christóval estante en el alquería de La Zubia, término desta çibdad que soys presentes, un baño con su casa e tienda que en el está que yo tengo en la dicha alquería de La Zubia, el qual dicho baño e casa vos arriendo por tiempo de dos años conplidos primeros siguientes que comiençan a correr e se quentan desde primero de henero prinçipio del año venidero de quinientos e treynta e nueve años cada un día del dicho tiempo por presçio //¹⁸⁷ de quarenta maravedís ansí fiestas e domyngos e viernes e días contidianos sin hazer disquento alguno en ningún día por ninguna cabsa ni de quiebra de acequia ni otra cosa alguna, los quales dichos maravedís que en el dicho tiempo se montaren al dicho presçio de quarenta maravedís por día soys obligado a me dar e pagar en esta çibdad de Granada sin pleyto ni contienda alguna en fin de cada mes del dicho tiempo, mes entrado e mes salido, so pena del doblo de cada paga e la dicha pena pagada o no que todavía pagueys el dicho prençipal y es condiçión que todo el reparo que durante este dicho arrendamiento oviere de menester hazer en la dicha casa e baño que sea de tres reales abaxo que seays obligados vos los susodichos a lo hazer reparar a vuestra costa e si más de los dichos tres reales fuere menester hazer que lo hagays primeramente saber a mí dicho Alonso de Toledo para que lo haga hazer adobar a mi costa lo que más reparos fuere menester hazer de tres reales arriba como dicho es porque esto a de ser a mi cargo y en la manera que dicho es prometo e

¹⁸⁶ Como en cualquier protocolo, la carta está escrita a renglón seguido, pero para su mejor comprensión lectora he separado en párrafos las condiciones y términos del contrato.

¹⁸⁷ Folio 739v

obligo¹⁸⁸ que la dicha casa e baño que vos ansi arriendo no vos será quitado durante el dicho tiempo de los dichos años por más ni por menos ni por el tanto ni por esta //¹⁸⁹ razón alguna so pena de vos dar otra tal o tan buena y en tal lugar por el mismo tiempo e presçio a vos los dichos Juan Almoquín e Leonor Moquina su muger estando presentes a lo que dicho es yo la dicha Leonor Moquina en presençia e con liçençia y espreso consentimyento del dicho Juan Almoquin mi marido la qual yo le pido e demando y el me la dá y otorga para que juntamente con el pueda hazer e otorgar e jurar lo que de yuso en esta carta será contenydo e yo el dicho Juan Almoquin estando presente a lo que dicho es otorgo e conosco que di e doy la dicha licençia e facultad a vos la dicha Leonor Moquina para que juntamente conmigo podais hazer e otorgar e jurar lo que de yuso en esta carta será contenida e me obligo de no vos la revocar en ningún tiempo ni por alguna manera so espessa obligaçión que para ello de mi persona e bienes muebles e rayzes avidos e por aver, por ende nos los dichos marido e muger anbos a dos de mancomún e a boz de uno e cada de nos por sí e por el todo renunciando como renunciamos la ley de duobus res debendi y la abtentica presente de fide jutoribus e todas las otras leyes que deven renunciar los que se obligan de mancomún como en ellas y en cada vna se contienen, otorgamos e conosco que tomamos e rescibimos en nosotros a renta de vos el dicho Alonso de Toledo la dicha casa e baño de suso declarada //¹⁹⁰ por el dicho tiempo de los dichos dos años primeros siguientes cada un día del dicho tiempo por el dicho presçio de los dichos quarenta maravedís ansí domingos e fiestas e cutidianos e viernes sin quitar ningún día, los quales dichos maravedís que en ello se montare al dicho presçio de quarenta maravedís cada un día como dicho es nos obligamos de pagar en esta dicha çibdad de Granada sin pleyto alguno por en fin de cada mes del dicho tiempo como de suso se declara so pena del doblo de cada paga e la dicha pena pagada o no que todavía paguemos el dicho preñçipal e de tener e guardar e conplir las dichas condiçiones como en ella se contiene so las penas en ellas contenidas e para lo ansí pagar e conplir e aver por firme y de no la dexar durante el dicho tiempo so pena de pagar de bazio la dicha renta e para lo ansí pagar e conplir e aver por firme anbas las dichas partes cada una por lo que le toca e se obliga obligamos nuestras

¹⁸⁸ Tachado: de

¹⁸⁹ Folio 740r

¹⁹⁰ Folio 740v

personas con todos nuestros bienes muebles e rayzes avidos e por aver y espeçial e señaladamente¹⁹¹ nos obligamos e ypotecamos para la seguridad deste arrendamiento vnas casas que nosotros tenemos en esta çibdad en la dicha collaçión de San Christóval que alinda de la una parte con casas del Filiani y de la otra parte casas del Vergí y de la otra parte con casas de Alonso Halaf, e por delante la calle la qual dicha casa //¹⁹² queremos que estén obligadas e ypotecadas a la paga e seguridad de el dicho arrendamiento los quales nos obligamos de no vender ni enajenar so pena que la tal venta o enajenamiento sea en sí nynguno e de ningún valor y efeto e la podays tomar por esta devda e para la execuçión dello damos e otorgamos entero poder conplido a todos e qualesquier alcaldes e justiçias de qualquier fuero e jurediçión que sean para que por todo remedio e rigor de derecho nos conplan e apremien a lo ansí pagar e conplir como de suso se contiene bien ansi como si contra nosotros fuese juzgado e sentençiado por sentencia difinitba de juez competente e aquella fuese por nosotros consentida e pasada en cosa juzgada e renunçiamos qualesquier leyes fueros e derechos que en nuestro fauor e contra lo susodicho sean o ser puedan que nos non valan en esta razón y espeçialmente renunçiamos las ley del derecho en que diz que general renunçiaçión fecha de leyes non vala e yo la dicha Leonor Moquina renunçio las leyes de los enperadores Justiniano e Veliano e la nueva costituçión e leyes de Toro que son en fauor de las mujeres que me non bala en esta razón por quanto dellas e de su efeto fuy aperçibida e sabidora por el escriuano público desta carta e que avía por mí tal derecho e otrosí digo que para más validaçión de lo susodicho juro por //¹⁹³ Dios e por Santamaría e por las palabras de los Santos Evangelios e por una señal de cruz donde conporalmente puse mi mano derecha de tener e guardar e conplir esta carta como en ella se contiene e de no alegar en este caso (tachado: menoría de hedad) fuerça ni engaño ni otro recurso alguno ni me oponer a los bienes que por esta razón me fueren executados por razón de mi dote e arras e bienes parafrenales ni por otra cabsa ni razón alguna que por quanto toca a la paga e seguridad desta dicha renta yo renunçio la dicha mi dote e arras e bienes multiplicados e prometo de no usar dellos so pena de perjura so la qual dicho pena prometo

¹⁹¹ Tachado: so

¹⁹² Folio 741r

¹⁹³ Folio 741v

de no pedir ni demandar absolucion ni relación del a ningún juez e perlado que de derecho me la pueda conçeder e caso que sin pediella me sea concedido que dela no usaré yo ni otro por mí en ningún tiempo ni por alguna manera en testimonio de lo qual otorgamos esta carta ante el escriuano público e testigos de yuso escriptos en el registro de la qual yo el dicho Alonso de Toledo firmé mi nombre e porque nos los susodichos no sabemos escrevir rogamos a un testigo que lo firme por nosotros de su nonbre //¹⁹⁴ ques fecha y otorgada en la dicha çibdad de Granada a honze días del mes de novienbre año del nascimiento de nuestro Saluador Ihesu Christo de mil e quinientos e treynta y ocho años a lo qual fueron presentes por testigos Juan de Quirós e Martín de Molina e Pedro Benefique¹⁹⁵ lengua e ynterprete desta carta vecinos de Granada.

Alfonso de Toledo (firma)

Juan de Quirós (firma)

¹⁹⁴ Folio 742r.

¹⁹⁵ Tachado: que en

ANÁLISIS TRANSVERSAL DE LAS IDEAS HEURÍSTICAS DE LOS DISTINTOS MOVIMIENTOS: CLAVES Y PROCESOS: MESIANISMO, PROFETISMO, MÍSTICA Y ESCATOLOGÍA DE LOS PROCESOS RELACIONADOS CON EL MESIANISMO, PROFETISMO, MÍSTICA Y ESCATOLOGÍA Y LAS HETERODOXIAS MEDIEVALES*.

Eduardo M. ORTEGA MARTÍN**
Eduardo Luis ORTEGA PADIAL***

RESUMEN: Se trata de recopilar en la investigación llevada a cabo sobre las heterodoxias medievales en el occidente europeo, nuestro conocimiento sintetizado, en la interpretación de las ideas heurísticas basadas en las fuentes y autores consultados, sobre la interrelación de dichas heterodoxias medievales en relación a la escatología medieval milenarista en el occidente cristiano medieval, abordando también aspectos de la vida de tales personas, en cuanto a la constancia de viajes y peregrinajes, en los heterodoxos medievales, con clara tendencia hacia el *misticismo*.

PALABRAS CLAVE: mesianismo, escatología medieval, profetismo, misticismo, occidente medieval cristiano.

ABSTRACT: It is a matter of compiling in the research carried out on medieval heterodoxies western european our synthesized knowledge, in the interpretation of heuristic ideas based on the sources and authors consulted, on the interrelation of said medieval heterodoxies in relation to millenarian medieval eschatology in the medieval Christian West, also addressing aspects of the lives of such people, in terms of the constancy of travel and pilgrimages, *in the medieval heterodox, with a clear tendency towards mysticism*.

* Fecha de recepción del artículo: 10-3-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-5-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Eduardo Manuel Ortega Martín, Doctorando de Historia en el Departamento de Historia medieval de la Un. De Granada, Investigador de Doctorado en Historia y Arte en la UGR de Granada.) Eduardo Ortega. C. edortega63@gmail.com.

*** Eduardo Luis Ortega Padial, Graduado en Historia de la Un. de Granada. Máster Universitario en Profesorado de Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, Formación Profesional y Enseñanza de Idiomas. Investigador. C.eduorte-ga96@yahoo.es.

KEY WORDS: *messianism, medieval eschatology, prophetism, mysticism, Christian medieval west.*

Ver el contexto del problema, y la escatología como una solución, desde el punto de vista de lo heurístico y del pensamiento heurístico. Entendiendo lo anterior como una técnica de indagación y del descubrimiento, hacia la búsqueda o investigación de documentos o de fuentes históricas. Se trata por tanto de abordar los aspectos particulares de separar lo dado de lo buscado, de los conceptos arriba indicados.

Así mismo en la concepción lineal de la historia en Occidente, y en su movimiento pendular hacia adelante y hacia atrás, podemos ver o examinar el sentido de la historia en su momento temporal Edad Media, y compararlo con el momento total. Es decir, para el mundo occidental cristiano todo se proyecta con una nueva luz el nacimiento de Cristo, y se ilumina hasta la Parusía, es decir su segunda venida, y así contamos los años. Se trata de encontrar y discernir¹ dichas claves de los procesos históricos analizados. Ya sea mediante un método inductivo de lo particular a lo general, o bien deductivo desde los procedimientos aristotélicos y escolásticos.

Se trata de un análisis conjunto de tales ideas, en cuanto a ideas y conceptos históricos, religiosos, e incluso teológicos, que mutan en el tiempo, y su relación con las heterodoxias de la Edad Media.

Otra cuestión es abordar el problema y su contexto, porque tales ideas en cuanto a sistemas o formas de pensamiento religioso vividas en el caso que nos ocupan en la Edad Media (*Profetismo, mesianismo, mística y escatología*), abordan en su trasfondo una búsqueda del ser y la esperanza humana, más allá de toda realidad concreta, se trata de abarcar por tanto una dimensión espiritual, para un filósofo sería metapsíquica.

El análisis de los conceptos ya que son aspectos de la misma cuestión no va a ser pormenorizado, sino global, para a su vez desde la historia buscar una clave a dichos procesos, en esa búsqueda de trascendencia hacia el más allá, que conlleva una forma de vida, y un cambio de las personas. Partiendo siempre como ya hemos expuesto,

¹ La palabra viene del verbo griego *heuristein*, encontrar.

que a diferencia de la sociedad de nuestro tiempo, que es más secularizada o laica, no había una decisión a la hora de experimentar la experiencia humana, de lo religioso y de lo civil, sino que la vida se vivía, en espacio temporal, pero puesta la esperanza en la otra vida, la vida eterna.

Prueba de lo anterior, cuando abarcamos estos conceptos desde el punto de vista por ejemplo de la Patrología, es que al analizar la Teología de la Historia, Ramón Trevijano² nos expone lo siguiente al analizar el fin de una Edad y el comienzo de lo que sería la Edad Media en relación a San Agustín y la inspiración profética:

“El desarrollo de su teología sobre la inspiración profética, su reflexión sobre la sociedad humana en general, y la experiencia histórica forzaron a Agustín a un proceso de secularización de la historia romana. Hacia el 400, él como otros teólogos cristianos, consideraban que, con la conversión del Imperio al cristianismo, Dios había completado la realización de las promesas proféticas”

Y de otro lado TREVIJANO³ también aborda la perspectiva escatológica de San Gregorio Magno, Papa, y expone lo siguiente:

“Relaciona el ministerio de la predicación, con el centinela del profeta Ezequiel. El motivo permanente que le empujar a usar el argumento escatológico es preparar a todos los cristianos al retorno de Cristo predicándoles la vigilancia y la penitencia. Está persuadido de que su época representa el último periodo de la historia de la salvación, es decir creía que el mundo ha llegado a su término, por esa creencia misma, del nacimiento a un mundo nuevo, el del Occidente medieval”

Esta constante de que cada pensador cristiano, o cada heterodoxo aprecia el fin del mundo en su época, en su visión mística que percibe, es propia de todos los pensadores y hombres, mujeres, que experimentaron esos arrobamientos espirituales, o experiencias, unas más ortodoxas otras no, y de la inminencia del fin de los tiempos, y esto como ya hemos relatado se vivió con mucha fuerza en el año 1000.

² TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994 p.258.

³ *Ibidem*, pp. 266-267.

De otro lado el investigador y teólogo Antolín DIESTRI GIL⁴, critica al Papado y su estructura como buen protestante y reformador y aborda el problema y la crítica del Imperio Romano Germánico y la lucha por las investiduras, y del Poder del Papa, como *Pontifex Máximus*, y el problema de la teoría de las dos espadas en cuanto a quién debe de regir la espada del poder temporal (según exponía el papa Gelasio I en el siglo V), y quién la espada del poder temporal, y de cómo la espada temporal, debe de someterse a la espada espiritual, el Papa. Y expone todo ello en el terreno de una gran obra que abaliza el concepto de la palabra profética a lo largo de los tiempos y de cómo desde la ortodoxia eclesiástica ha podido ser tergiversada. Es decir como buen heterodoxo del silo XX aborda una perspectiva de la historia crítica y protestante frente a la Iglesia, interesante de percibir, pero a la vez contaminada por el apoyo a una u otra facción eclesiástica y crítica de la Iglesia, como fue la Reforma protestante y sus posteriores movimientos que han llegado a nuestros días.

La cuestión a la que queremos descender, es la siguiente:

Primera: ¿Si no hubiese existido la Iglesia, creada por San Pablo, con Cristo a la cabeza, el occidente europeo sería diferente? ¿Habría que haber reinventado otro sistema? ¿O bien en su totalidad España y parte de Europa serían un Estado Islámico?

De lo anterior se deriva que la Iglesia preservó la identidad cristiana a lo largo de la historia, y con mucho celo en la época de la Edad media. Se trata por tanto en la Edad Media de una concepción lineal de la historia de carácter Cristocéntrico, Cristo el Alfa y Omega, y que ya hemos comentado en motivos artísticos del Apocalipsis del Beato de Liébana, o en el caso de Joaquín de Fiore. En La Edad Media el ser humano, la humanidad de Cristo igualmente, queda relegada a un segundo plano, a diferencia del resurgir contrario del humanismo renacentista.

Por ello en medio de las ideas que queremos analizar mientras los cristianos ortodoxos o católicos aprobaron el cesaropapismo, la teocracia, el *dominum mundi*, o la propia querrela de las investiduras en la

⁴ DIESTRI GIL, Antolín, *El sentido de la historia y la palabra profética*, Barcelona, Clie, 1995, pp.225-227. Analiza en su obra el sentido de la profecía desde el imperio babilónico y la profecía de Daniel, y su sentido profético-escatológico hasta nuestros días.

Edad Media, a diferencia de lo anterior los heterodoxos medievales cristianos o no, buscaron más una relación mística interior, una experiencia personal, y no tanto el cambio de sociedad o de sistema. Aun cuando lo anterior no sólo implique un informe filosófico de los conceptos, sino histórico, pues implica a la “*societas*” o sociedad en estado cambiante, pero a la vez vigilada y tutelada por la Iglesia, que es la institución garante de la fe y de la cohesión de dicha sociedad en su dimensión eclesial y cristiana, y no cabe desde su punto de vista otros aspectos o dimensiones diferentes que son repelidos con fuerza, pues son considerados obras del maligno y del pecado. Prueba de lo anterior es esa dimensión escatológica de la historia, y que como expone RUIZ DE LA PEÑA⁵, al exponer la escatología como discurso de una salvación encarnada:

“Nos preguntábamos en ese capítulo, si la esperanza del Antiguo Testamento era materialista. En realidad, esta cuestión se inscribe en un contexto más amplio. La tesis completa, es de la que sólo habíamos enunciado una parte: a la esperanza materialista del Antiguo testamento, ha sucedido la esperanza espiritualista del Nuevo Testamento; el tránsito de una religión de *aquendidad* (Antiguo Testamento) a una religión de *allendidad* (Nuevo Testamento) se ha verificado a través de la apocalíptica, con su dualismo Ontológico tierra-cielo, materia-espíritu, más acá-más allá, etc.”

La idea por tanto de una escatología acompañada de la visión mística es recogida ya en el siglo V por el Pseudo Dionisio Areopagita, también aborda el tema de las jerarquías angélicas y temporales⁶. La dimensión

⁵ RUIZ DE LA PEÑA, Juan L, *La pascua de la creación, Escatología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p.117. La cita se recoge de FEUERBACH, Louis, *la esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, a completar con las consideraciones de BLOCH, E. sobre, *Ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y la religión del reino*. Madrid, Trotta, 2019. Véase también del mismo autor en la obra de Escatología los siguientes temas: La parusía en pp.131-132, el juicio escatológico, pp.143-148, la muerte eterna, la muerte eterna cuestiones discutidas y reflexiones escatológicas en pp. 235-241, o el problema de la resurrección-reencarnación pp. 175.78. También es interesante el tema del purgatorio en p.259. Y en el tema de la doctrina de la muerte en la época patrística y de la Edad Media, lo aborda en pp. 260-265.

⁶ Pseudo Dionisio Areopagita, también conocido como Pseudo Dionisio (entre los siglos V y VI d. C.), fue un teólogo y místico bizantino. PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *obras completas*, Málaga, Agapea, 2009. Véase también: ANDEREGGEN, Ignacio, “Teología mística de Dionisio Aeropagita”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, N° 60, 1992, págs. 169-

o vivencia de una cercanía de esas jerarquías y de la parusía se hizo patente en el Milenio. Si bien detrás de todas estas ideas había un espíritu claramente profético. Para interpretar la profecía y su lenguaje hay un hermenéutica sobre ello, porque el lenguaje profético hunde sus raíces en la apocalíptica primitiva cristiana y judía, y dicho lenguaje puede tener un sentido figurado, o simbólico, aunque también puede ser literal o tropológico. Para ello nos acercamos a la obra del biblista y estudioso americano PENTECOST⁷ ya citado anteriormente en otros capítulos en su obra eventos del porvenir, a la hora del estudio de la escatología bíblica, y a este respecto del lenguaje figurado nos dice lo siguiente, y en definitiva expone la idea protestante de que la Biblia se interpreta a sí misma a la hora de comprender la profecía, es decir la interpretación ha de ser literal, salvo que haya una buena razón para decidir lo contrario y siguiendo este autor a HAMILTON:

“Una buena regla de trabajo que se puede seguir es la de aceptar la interpretación literal de la profecía a menos que (a) los pasajes contengan obviamente lenguaje figurado o (b) que el Nuevo Testamento dé autoridad para interpretar otro sentido que no sea el literal, o (c) que la interpretación literal produzca una contradicción con las verdades, principios o declaraciones reales contenidos en libros no simbólicos del Nuevo Testamento. Otra regla obvia, es que los pasajes más claros del Nuevo testamento, en libros no simbólicos, deben de ser la norma de la interpretación de la profecía, en vez de revelaciones oscuras y parciales contenidas en el Antiguo Testamento. En otras palabras, debemos de aceptar las partes claras y sencillas de la escritura como la base para obtener el verdadero significado de las partes más difíciles de la Escritura”.

De todo lo anterior hay que tener en cuenta que, para el investigador católico a diferencia del protestante, la tradición ocupa un papel importante para el primero, a la hora de interpretar en relación a los concilios,

180. Este autor nos habla que su teología tiene tres aspectos: racional, simbólica y mística. Y la unión con Dios meta de la teología mística, coincide con la divinización.

⁷ DWIGHT PENTECOST, “*eventos del porvenir: estudios de escatología bíblica*”, Florida, Vida, 1977. p.32, Interpretación del lenguaje figurado. Este autor cita la obra siguiente: HAMILTON, Floyd, *The basis of Milennial Faith (la base de la fe en el Milenio)*, pp.53-54. Se refiere este autor al Milenio que volvería Cristo según el Apocalipsis a reinar mil años en la tierra, y que algunos teólogos de la Edad Media, creyeron que podía darse la ocasión de ese fin del mundo o gobierno milenial en la llegada del año Mil.

y demás normas de la Iglesia, incluida la patrología, aunque el mundo evangélico acepta en parte la patrología.

Sin embargo, la perspectiva mesiánico, profética, escatológica y mística también tienen su dimensión histórica que queremos analizar. Seguimos con la idea de la palabra profética y NORMAN CONH⁸ en su obra en *Pos del Milenio*, que analiza presuntos Profetas que surgieron de la baja clerecía y expone:

“Hubo ciertamente grandes diferencias entre los movimientos y sectas milenaristas de la Europa medieval. En un extremo se encontraban los llamados espirituales franciscanos, que florecieron en el siglo XIII. La mayor parte de ellos renunciaron a una gran riqueza para hacerse más pobres que los mendigos y en su ideal el Milenio debía ser una era del Espíritu en la que toda la humanidad se uniría en la oración, la contemplación mística y la pobreza voluntaria. En el otro extremo se hallaban los movimientos y sectas milenaristas que se desarrollaron entre los desposeídos de las ciudades y los campos. La pobreza de esta gente era todo menos voluntaria; vivían en una inseguridad extrema e inexorable, y su milenarismo fue violento, anárquico y, a veces, revolucionario.”

Compara el autor los profetas del milenio que surgieron en Europa con los profetas del movimiento de liberación judío, que luego dio lugar desde la apocalíptica judía aparte de los libros del corpus bíblico, que hoy conocemos como el Antiguo Testamento, y que suya base de algunos libros de carácter *veterotestamentaria* compartimos con otras religiones del libro como la islámica y la judía.

Otra cuestión que se plantea por el autor es la comparativa entre los buenos Profetas que encarnan la obra de transmisión de la palabra de Dios revelada, y los falsos profetas. Haciendo alusión a la apostasía y al falso profeta del libro del Apocalipsis⁹.

El autor analiza los primeros Mesías de la Edad Media que aparecieron, como falsos profetas y nos dice COHN¹⁰ lo siguiente:

⁸ COHN Norman. “*En pos del Milenio*”. Madrid. Alianza editorial. 1986. p.15. Véase también en la misma obra p.20, que habla el autor de estos movimientos que tienen como ideal una escatología revolucionaria.

⁹ Significa Revelación. Y tiene que ver dicho falso profeta con la bestia, y el anticristo o Satanás. Véase Apocalipsis 17:7-11.

¹⁰ COHN, Norman, *En pos del Milenio*, p.40.

“Una y otra vez los frailes o monjes predicadores volvieron a refugiarse dentro de las murallas de sus monasterios o, por el contrario, abandonaron el ideal de la santidad para intervenir en la política. Una y otra vez las órdenes reformadas, consagradas en su origen a la pobreza apostólica, terminaron por adquirir grandes riquezas. Siempre que se dieron estos casos, buena parte del laicado se encontró ante un vacío espiritual, que satisficieron los predicadores disidentes o heréticos. Normalmente dichos predicadores se presentaban simplemente como guías espirituales, aunque, a veces, pretendían ser mucho más: profetas inspirados por Dios, mesías, incluso dioses encarnados.”

Así mismo COHN¹¹ examina y analiza el movimiento de Joaquín de Fiore como profeta de su tiempo y expone lo siguiente:

“Durante los tres años y medio inmediatamente anteriores al cumplimiento de la tercera dispensación, reinara el Anticristo. Sera un rey secular que castigara a la Iglesia corrupta y mundana hasta que sea totalmente destruida en su forma actual. Después de la deposición del Anticristo, llegara, en toda su plenitud, la época del Espíritu. Cuando la rama rigorista de la orden franciscana adopto esta doctrina se hizo evidente lo explosivo de su carácter. El ideal de Joaquín de Fiore de una orden monástica totalmente alejada del mundo estuvo a punto de ser realizado en la confraternidad que, pocos años después de la muerte del profeta, empezó a formarse alrededor del *poverello* de Asis.”

COHN¹² en otra parte de la obra prosigue hablando del concepto de profeta en relación con el movimiento del Libre Espíritu y a qué personas, clase de personas seguían dicho movimiento:

“Como cualquier otro *propheta*, un adepto del Espíritu Libre debía ser ascendiente a su reputación de ascetismo —considerado como garantía de poderes milagrosos— y en parte también a sus dotes personales de convicción y presencia personal. Ahora bien, los seguidores que conseguía eran diferentes de los adherentes a otros profetas. No se dirigían a los pobres desarraigados y desorientados sino a otra gente que tenía otras razones, aunque menos importantes, para sentirse desorientada y frustrada: las mujeres, particularmente las solteras y las viudas de los estratos superiores de la sociedad urbana.”

¹¹ Ibidem p. 109.

¹² Ibidem p. 159.

En el caso de profeta también describe en Alemania a Thomas Müntzer, profeta del milenio igualitario que nace a finales del siglo XV¹³:

“*Müntzer* fue un profeta obsesionado por unas fantasías escatológicas que trató de convertir en realidad explotando el descontento social. Después de todo, quizá es un profundo instinto el que ha llevado a los marxistas a reclamarlo como propio¹⁴.”

Y ya en la Edad Moderna surge también un movimiento profético, derivado del protestantismo del Lutero como era el movimiento anabaptista, y COHN expone¹⁵:

“Lutero no pudo mantener la lealtad de las grandes multitudes populares. Entre las masas perturbadas y desorientadas creció, en oposición tanto al luteranismo como al catolicismo romano, un movimiento sucesor en muchos aspectos de las sectas medievales, pero mucho más amplio que estas al que sus oponentes dieron el nombre de anabaptismo. El anabaptismo ni fue un movimiento homogéneo ni tuvo jamás una organización central. Existieron unas cuarenta sectas independientes de anabaptistas, cada grupo formado alrededor de un dirigente que decía ser profeta o apóstol de inspiración divina, y estas sectas —clandestinas, constantemente amenazadas por el exterminio, desparramadas a lo largo y ancho de las tierras de lengua alemana se desarrollaron siguiendo los caminos que sus distintos dirigentes marcaban.”

Luego de todo lo expuesto deducimos desde el punto de vista de la interpretación de la historia y de la antropología de la religión¹⁶, que el cristianismo en su historia medieval, junto a las diversas heterodoxias, organizó su religión de acuerdo a una visión del Mundo Cristocéntrica, y donde la Iglesia, llegó a convivir con diversas sectas, lo que par a ello dio lugar a la creación en Europa de la Inquisición en el año 1184¹⁷, y

¹³ Ibidem, pp. 247-258.

¹⁴ Ibidem p. 258.

¹⁵ Ibidem p. 260. Véase también la obra citada: VEDDER, E. C., “*Historia de los Bautistas hasta 1900*”, Barcelona, Casa Bautista de Publicaciones, 1977. Este último autor relación a el movimiento anabaptista con los movimientos heterodoxos cristianos de la Edad Media, y en especial el movimiento husita, así como los valdenses y los pobres de Cristo.

¹⁶ Véase la Obra de DUCH Luis, “*Antropología de la religión*”, Barcelona, Herder, 1997, para la comprensión de dichas estructuras.

¹⁷ La Inquisición medieval se fundó en 1184 en la zona de Languedoc (en el sur de Francia) para combatir la herejía de los cátaros o albigenses.

cada día fue creciendo esta institución en poder y fortaleza arropada y apoyada por los príncipes, nobleza y el papado, y se usó como ya hemos visto como un instrumento de control, no sólo religioso, sino político y social.

Junto a lo anterior hay quien ha rechazado de plano la existencia de la profecía y de profetas, desde una visión claramente secularizada, y donde hay autores como, DESHNER, Karlheinz, fue un historiador alemán crítico de la iglesia católica, que hacen un análisis social y meramente marxista, sin entrar en otras consideraciones del papel de la Iglesia y su relación con la política, y los poderes temporales de su tiempo en especial, analiza los siglos VII al X, de la Edad Media.

El autor comenta la visión de los eslavos como gentes paganas separadas de Dios¹⁸:

“El gusano eslavo y el pueblo franco de Dios”:

“Los eslavos eran paganos y aun en países cristianos como Turingia, Hessen y los cantones Franco orientales continuaron siendo infieles por más tiempo que el resto de la población. Consta que su cultura era más alta de lo que a veces se supone. Y, como casi siempre, los cristianos se encontraban en guerra con los eslavos y se mofaban de ellos. Mas cuando se les tenía por aliados, de repente resultaban bienquitos y en ocasiones hasta se resalta que eran maravillosamente dignos de cualquier simpatía. También difieren en su enjuiciamiento las historiografías carolingia y otoniana, aunque desde largo tiempo atrás prevalece un cierto odio popular, cuando no una hostilidad hereditaria, debida en buena parte a motivos religiosos, a la oposición de paganos y cristianos. Y esto ya desde la época merovingia. Más tarde gustosamente se condena a los eslavos de una manera global. *Cuanto más cristiano se hace el mundo tanto peores se hacen los demás.* De hecho, todos son malos, es decir, son gentes separadas de Dios; todos son infieles, que en la visión medieval derivada de Agustín equivale a secuaces del diablo, a los que hay que aniquilar con todos los medios, si no se convierten a la causa de Dios (Lubenow).”

El autor sigue explicando dicha visión frente a los eslavos del pueblo franco¹⁹:

¹⁸ DESHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo tomos: 6, 7, 8, y 9*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1997, pp.145-146 tomo VIII.

¹⁹ *Ibidem* tomo 8 pp. 146.

“A los ojos de los cristianos, los esclavos no eran útiles más que como esclavos palabra que deriva directamente de *slavus* o como puros objetivos de muerte; gentes que eran escarnecidas como gusanos y segadas como la hierba del prado por los católicos piadosos, para quienes eran justamente eso, seres infrahumanos, animales. ¿Qué queréis con esos sapos? Hace fanfarronear el monje Notker de Saint-Gallen a un gigante cristiano—. Siete, ocho y hasta nueve de ellos solía yo ensartar en mi lanza y los zarandeaba murmurando algo para mis adentros. Los esclavos eran también radicalmente falsos y alevosos. Los wendos faltaron a su palabra en su habitual deslealtad a Luis, comentan no solo los Anales de Saint-Bertin. Por el contrario, los francos que como cristianos deberían haber sido humildes de corazón, como se ordena en Mt 11, 29 y con palabras similares en incontables pasajes bíblicos—, en tanto que pueblo superior, se sentían como algo muy especial. Ya el prólogo de la «*Lex sálica*», que se remonta a Clodoveo I (el código germano occidental más antiguo) lo señala de forma lapidaria: La famosa tribu de los francos, que fue creada por Dios mismo valerosa en la guerra y constante en la paz. [...] de noble figura, resplandor sin mancha y belleza extraordinaria, audaz, rápida y arrojada, se convierte a la fe católica y esta inmune contra cualquier herejía [...]. Viva Cristo, que ama a los francos.”

También el autor nos narra la problemática del *Filioque* y la lucha entre oriente y occidente en la visión de cuestiones esenciales como el *Filioque*²⁰:

“El patriarca Focio (858-867 y 877-886), pariente de la casa imperial, tras la renuncia obligada de su predecesor Ignacio (hijo del depuesto emperador Miguel I), en cinco días y en contra del derecho canónico paso de laico a patriarca; era un teólogo laico, aunque eso sí, el erudito más importante de su tiempo. Naturalmente protestó contra la presencia de misioneros occidentales en el reino de Bulgaria, contra el celibato de los sacerdotes occidentales, contra la herejía occidental que era la inserción en el símbolo de la fe del inciso «*Filioque*» (la procedencia o emanación del Espíritu Santo a la vez del Padre y del Hijo, que para la Iglesia griega iba a ser la causa principal del cisma de 1054) y contra varias cosas más”

De otro lado en el tomo 6, a Gregorio I o San Gregorio Magno lo describe como un profeta de su tiempo y nos dice²¹:

²⁰ Ibidem tomo 8 p. 203.

²¹ Ibidem tomo 6 p.172.

“Para Gregorio la única filosofía relevante está en la Biblia, «*his supreme authority*» (Evans). Y toda la sabiduría del mundo, «la ciencia, la belleza de la literatura, las artes liberales», son cosas todas que en el fondo sólo sirven para la inteligencia «de la misma Escritura»; es decir, para una vida de arrepentimiento y penitencia constante. Mas todo aquello que no aprovecha directamente a la religión lo rechaza Gregorio, lo elimina por completo, sin una formación ni teológica ni filosófica. No se excluye que el papa, uno de los cuatro «grandes» padres de la Iglesia latina y patrón de las personas cultas, mandase quemar la biblioteca imperial del Palatino (donde continuaron residiendo los emperadores occidentales, sus herederos germánicos y los gobernantes bizantinos) así como la del Capitolio. En el marco de su tiempo Gregorio no fue grande; quizá un pequeño gran monje fanático. Fervorosamente contribuyó a propagar la ascesis y la huida del mundo.”

Cabe igualmente preguntarnos otros objetos donde el sentido de la heterodoxia como mensaje de cambio es citado o puede tener su sentido, uno de ellos es en el caso de las *cruzadas* y *peregrinajes*, donde las fuentes nos indican que hubo por ejemplo musulmanes que participaban en las peregrinaciones según diversos testimonios de cómo el sentido místico de las peregrinaciones era compartido por otros grupos²². La pregunta es ¿hubo peregrinos heterodoxos?, parece ser que sí, que no sólo eran cristianos. Es el caso de Alandalus donde era difícil comprender las mentalidades de las gentes de Alandalus y ellos nos puede abocar a un cierto eclecticismo cultural según expone, Picard²³. De ahí la importancia de la búsqueda de esa visión o sentido en el viaje de esa búsqueda espiritual, y su relación con la Guía del Camino de Santiago y el Codex Calixtinus²⁴ que es el nombre propio de un manuscrito iluminado de mediados del siglo XII que contiene el más antiguo

²² PICARD, Cristophe, “Sanctuaires et pèlerinages en terre musulmane: l’occident de L’Andalus(Xe-XIe siècle)”, En *Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.235-247. Véase también la obra: BATTUTA, Ibn: *A través del islam*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

²³ Ibidem, p. 247.

²⁴ KROCHALIS, Jeanne, et STONES Alison, “Qui a lu le Guide du pèlerin de Saint- Jacques” En *Pèlerinages et croisades*”, *Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.11-36. Véase también, -LOSADA CASTRO, Basilio, “*Codex Calixtinus*”, Barcelona, CCPAN, 2011, pp.125-130.

texto del *Liber Sancti Iacobi* (c. 1140), y se describe el carácter místico en parte de dichas peregrinaciones, en esa búsqueda interior, en ese camino, así como nos consta la existencia de herejes que iban como peregrinos a Santiago de Compostela, y los esfuerzos de la Iglesia y los nobles para su control²⁵. En este sentido de viajar como trataremos más adelante como en el caso de las cruzadas, hay también un sentido panteísta a la hora de ver el origen del mundo, y la consumación en Dios pues el viajero ve diferentes culturas y cambios y eran pocos los privilegiados, a este respecto encontramos a dos filósofos medievales que trataron del panteísmo en relación con Dios, como fueron Giordano Bruno y Nicolás de Cusa²⁶.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura “Cosas tan deshonestas y feas que valiera harto más no haberlo escrito: avatares y memoria del Códice Calixtino”. In *El Codex Calixtinus en la Europa del siglo XII. Musicología, música, arte, codicología y liturgia*. INAEM, 2012, pp. 171-191.

Véase también: BRUNA, Denis, “La Diffusion des enseignes de pèlerinage”, *En Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,)* 1995, pp.202-214.

-MICHEL MATZ, Jean Michel, “La confrerie des pèlerins de Saint-Jacques et le corps de saint Jacques à Angers au debut du XVIe siècle”, *En Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,)* 1995, pp.215-231.

-PORÉE, Brigitte, “Le Royaume de Jersusalem au XII et XIII Siècles, les céramiques croisées: témoins des échanges culturelles et commerciaux”, en *Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,)* 1995, pp.333-350.

²⁵ También téngase en cuenta la siguiente publicación: REY CASTELAO, Ofelia, “Disidentes y refugiados en una ciudad tradicional de la Edad Moderna: Santiago de Compostela”, *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Núm. 7 (2017), pp. 41-62. En ella explica la autora lo siguiente: Compostela es conocida como el final del Camino de Santiago, pero era también, en la Edad Moderna, la capital de provincia civil y eclesiástica, sede del tribunal de la Inquisición de Galicia y de la Universidad.

Su existencia tranquila era alterada por la presencia de forasteros, peregrinos y viajeros. Bajo apariencia de peregrinos llegaban disidentes religiosos en sus países de origen, “herejes” de diferentes confesiones religiosas que buscaban convertirse al catolicismo, y también numerosos refugiados católicos irlandeses, que huían de un poder protestante. Este artículo estudia su acogida por las instituciones eclesiásticas y la vigilancia por parte de la Inquisición.

²⁶ DE SAHAGUN LUCAS, “*Dios, horizonte del hombre*”, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Cap. 3 pp. 233-246.

Pero volvamos al mundo de los viajeros, y en ese peregrinar encontramos un significado en parte profético, para quienes eran simplemente reyes, nobles, caballeros que iban a las cruzadas, diplomáticos, clérigos peripatéticos o aventureros, que entraron en contacto con otras culturas e ideas. La obra de LABARGE Margaret W. describe diferentes episodios abajo indicados en la nota a pie de página. Sin embargo es de destacar que ese deseo de búsqueda y de peregrinar era tanto de los poderosos como de los humildes²⁷.

En el caso de otros libros de viajes aparecen los de Marco polo, donde aparecen en ese peregrinar contactos con grupos heterodoxos de oriente, y el autor los compara con personas de Occidente²⁸ por ejemplo, el autor compara los movimientos de Oriente que visita de carácter heterodoxo que conoce con los movimientos de su tiempo, de todo punto, que podemos deducir que ese espíritu revolucionario y profético estaba presente en la humanidad tanto en un lugar como en otro, y lo uno que hay son variaciones formales y materiales de la expresión de la cultura²⁹.

De otro lado, encontramos casos de visiones místicas, como es el *Juana de Arco* la doncella de Orleans, que pese a su cristianismo fervoroso tuvieron visiones místicas y fueron condenadas, quizás en parte

²⁷ LABARGE Margaret W., *“Viajeros medievales: los ricos y los insatisfechos”*, Madrid, Nerea, 2000. La obra en la p. 25 cita a Marco Polo que abordamos más adelante, o en la p. 33 la aparición de animales fantásticos, o describe en la p.46 los habitantes que tenía París en el siglo XV, 100.000. También recoge en la p. 99 la liga revolucionaria de Artois, o en la p. 122 la existencia de cristianos jacobitas. Y en la p.131, habla de la guía de los peregrinos, y en la p. 188 el encuentro con un embajador nestoriano, y por tanto de corriente heterodoxa herética.

²⁸ POLO, Marco, *Viajes*, Madrid, Akal, 1998.

²⁹ Véase *Ibidem* anterior: en la p. 62, al visitar Mosul habla del patriarca de los cristianos nestorianos, así como de los cristianos jacobitas. Así mismo tiene contacto también con sarracenos que adoran a Mahoma. En la p.96 y 414 cita al movimiento de la Pararía de Milán. En la p. 67, donde describe el Monasterio de San Bálamo Marco Polo habla del monasterio de Auris y lo compara a estos frailes del monasterio con los frailes del espíritu Santo, o sea los *fraticellos*, que hacen cinturones mientras celebran la misa, y luego los regalan a las gentes cuando van a pedir limosna, y sirven para sanar cualquier dolor que se tenga en el cuerpo. Nótese pues el carácter simbólico del paralelismo entre la fuerza sacramental o mística de la misa como Eucaristía, y el uso apotropaico y curativo a la vez para protegerse del dolor o luchar con él, en tanto en cuanto la enfermedad se pensaba que venía de Adán, el hombre caído, del pecado, y era producto del mismo, así el sacramento sanaba el alma, y dichos cinturones el cuerpo y su dolor, en la medida que habían sido bendecidos por ese significado de vida sacramental.

por ser mujer, y se veía a las mujeres como sospechosas en sus visiones de tener contacto con el diablo³⁰. Y así describen algunos autores el misticismo de Juana y su proceso³¹:

“El misticismo de Juana y el proceso:

«Yo tenía trece años cuando escuché una voz de Dios», declaró Juana en Ruan el jueves 22 de febrero de 1431. El hecho sucedió al mediodía en el jardín de su padre. Añadió que la primera vez que la escuchó notó una gran sensación de miedo. A la pregunta de sus jueces, añadió que esta voz venía del lado de la iglesia y que normalmente era acompañada de una gran claridad, que venía del mismo lado que la voz. La Iglesia católica y la inmensidad de fieles, reconoció como verdaderas estas apariciones. Cuando le preguntaron cómo creía que era aquella voz, ella respondió que le pareció muy noble, por lo que afirmó: «y yo creo que esta voz me ha sido enviada de parte de Dios». Así pues, cuando la escuchó por tercera vez le pareció reconocer a un ángel. Y aunque a veces no la entendía demasiado bien, primero le aconsejó que frecuentara las iglesias y después que tenía que ir a Francia, sobre lo cual la empezó a presionar. Además, esta voz la escuchaba unas dos o tres veces por semana. No mucho después, reveló otro de los mensajes clave que le envió: «Ella me decía que yo levantaría el asedio de Orleans».

El 27 de febrero, Juana identificó estas voces: se trataba de la voz de santa Catalina de Alejandría y de santa Margarita de Antioquía, las santas más veneradas del momento, si nos atenemos a la iconografía anterior a Juana. Catalina, es definida a veces como una figura apócrifa a caballo de los siglos III y IV que murió a una edad similar a la de Juana; también erudita (patrona de muchas especialidades intelectuales) y habiendo persuadido al emperador Maximiano de que dejase de perseguir cristianos. Después sería condenada a morir en la rueda (un sistema de tortura que fractura los huesos), aunque se dice de ella que, al tocar la rueda, la rompió y, finalmente, tuvo que ser decapitada. Por otro lado, la leyenda de Margarita refiere que fue una doncella despreciada por su fe cristiana, a la que ofrecieron matrimonio a cambio de la renuncia a esta fe. Ante su negativa fue condenada a tortura, si bien logró

³⁰ Véase la obra: ALLAN, Tony, *Profecías: 4000 años de visionarios, predicciones y profetas*, Madrid, Círculo de Lectores, 2004, pp.38-39

³¹ DUPARC, Pierre, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc, Volumen 2*, 1979, p. 60.

escapar milagrosamente en varias ocasiones (antes de su captura definitiva y martirio). Por ello, es venerada por la Iglesia católica como santa virgen y mártir.

Juana afirmó que las había reconocido gracias a que las propias santas se habían identificado, algo que ya había declarado en Poitiers, con motivo del interrogatorio sobre las visiones llevado a cabo por la corte de Carlos VII. Se negó a dar más explicaciones, instando a los jueces a ir a Poitiers si querían conocer más detalles. Sobre el año en que sucedió, en un primer momento había dicho que fue cuando tenía trece años. Posteriormente detalló que hacía siete años que estas voces le aconsejaban y la protegían. Por lo tanto, se presume que en 1424 se le habrían aparecido por primera vez las visiones.

Juana explicaría entonces (antes de mencionar el nombre de las santas) la misión que la voz le encomendó. Después de mencionar a estas, los jueces le preguntaron a quién correspondía entonces la primera de las voces que había escuchado, aquella que le había causado tanto miedo siete años atrás. Ella, que todo lo iba respondiendo con muchas reservas y ensimismamiento, se resistió varias veces, pero finalmente respondió que fue *San Miguel* (considerado protector del reino de Francia), al que vio con sus propios ojos, acompañado de los ángeles del Cielo. Fue él quien le ordenó partir para liberar a Francia y así cumplir con la voluntad de Dios.

Durante su juicio que tuvo lugar en Ruan, entre el 21 de febrero y el 23 de mayo de 1431, fue inicialmente acusada de herejía y sometida a intensos interrogatorios. Mientras transcurría el proceso, fue encarcelada en una de las torres del castillo de Felipe II que posteriormente pasó a llamarse «torre de la Doncella».

El proceso se inició el 21 de febrero con cerca de ciento veinte participantes. Entre los más activos: los canónigos Jean d'Estivet y Nicolas Loyseleur y Nicolas Midy emisario de la universidad de París. Pierre Cauchon, arzobispo de Beauvais se encargó de dirigir la investigación y de presentar cargos contra la acusada. La tarea no resultó sencilla porque Juana no mostraba el aspecto habitual de los herejes, parecía ser una buena cristiana convencida de su misión. Aun así, el tribunal no tardó en encontrar argumentos en su contra: vestía como un hombre, abandonó a sus padres y esas voces que decía oír solo podían tener origen demoníaco. En total, se presentaron contra ella hasta setenta cargos

siendo el más grave de todos el de *Revelationum et apparitionum divinorum mendosa confictrix* (invento de falsas revelaciones y apariciones divinas). En el mes de mayo el tribunal dictó sentencia y consideró que era apóstata, mentirosa, sospechosa de herejía y blasfema hacia Dios y los Santos, lo que llevó a su condena. Su intento de recurrir la decisión ante el papa fue ignorado.

El 24 de mayo, en el cementerio de Saint-Ouen en Rouen, el tribunal que la juzgó escenificó un simulacro de hoguera con el fin de asustarla y de que así reconociera públicamente los hechos de los que se le acusaba. Bajo presión, y con la promesa verbal de que así dejaría de estar bajo custodia inglesa para ingresar en una cárcel eclesiástica, firmó su confesión, reconociendo haber mentido en las voces que decía escuchar y afirmando su obediencia a la Iglesia.”

Sin embargo, a diferencia de Juana de Arco, el caso de Francisco de Asís, que también tuvo visiones místicas sí es aprobado por la Iglesia, y en especial por el Papa Inocencio III, el 16 de abril de 1210³². Nos encontramos dos casos de visiones místicas cristianas no heterodoxas con resultados discrepantes. Otro caso en este caso sí heterodoxo, es el de Margarita PORETE ya citado en su obra el espejo de las almas sencillas y sus experiencias místicas³³. El juicio de Porete fue inusual: en la Edad Media hubo muchas místicas que (por definición) reivindicaban un contacto místico directo con Dios, sin necesidad de contar con el clero; y muchas de ellas (*como Hildegard de Bingen, Catalina de Siena, Brigitta Birgirsdotir, etc.*) no fueron vistas como sospechosas. OTROS casos ya entrado el siglo XVI tenemos la vida de la monja Sor Juana de la Cruz³⁴ que estuvo a también a punto debido a sus visiones y arrobamientos místicos de ser condenada. Y todo este tipo de sucesos, se suceden a lo largo de la historia, unos más ortodoxos o aceptados por la Iglesia, otros menos.

Las autoridades eclesiásticas habían advertido a Porete de que consideraban herética su obra, que fue quemada públicamente en Valencienes por el obispo de Cambrai.

³² www.franciscanos.org › sfa › omaechevarria

³³ BURAT Tavo, *Fray Dulcino y Margarita*, Virus, Barcelona, 2016.

³⁴ LUENGO BALBAS, María, “*Tesis: Juana de la Cruz: vida y obra de una visionaria del siglo XVI*”, Madrid, Universidad Complutense, 2016.

Los manuales medievales sobre el "*discretio spirituum*" (el juicio religioso sobre visiones místicas) emplazaban a los clérigos a servir en un papel de asesoramiento; sin embargo les advertían sobre su incapacidad última para hacer un juicio definitivo en tales materias (véanse los manuales de fines del medievo como "*De probatione spirituum*" de Gerson³⁵ y "*De distinctione verarum visionum a falsis*"). Estos manuales pedían a los clérigos dar sabios consejos, no un juicio definitivo, advirtiéndoles que podrían equivocarse y acabar por oponerse a la voluntad Divina.

Frente a todo lo anterior y por tanto esa doble vara de medir como muestran las obras del repositorio de la biblioteca Nacional de Francia sobre Gerson, junto a las innumerables actas y archivos de juicios de la Inquisición, que constan en una buena parte del Archivo Histórico Nacional, y de los que son una buena prueba la obra ya citada de MARTIN SOTO, entre otras, podemos llegar a la conclusión de efectivamente si tales experiencias son verdaderas, o simplemente subjetivas, si sólo valían para su época las que al iglesia aprobaba, o simplemente hablamos de alucinaciones o de enfermedad mental. A este respecto la obra de John WATKINS expone lo siguiente³⁶:

“Quienes escuchan voces suelen atribuirles a espíritus, ángeles, dioses o guías sobrenaturales de uno u otro tipo. Las sociedades occidentales modernas consideran a menudo que este tipo de creencias son meras supersticiones en una época “primitiva” y paracientífica, se cree que son producto de la imaginación.”

Sin embargo, aquí estamos hablando de los espíritus cristianos, aunque hay también chamánicos, paganos etc... El autor cita a diversos autores a Jung, en relación a sus arquetipos, a Freud, o a la moderna siquiatria pero se debate en el sentido de no negarlos en rotundidad sino que son una posibilidad de manifestación en la cultura y en el alma humana. Y desde el punto de vista de la Filosofía medieval hay una cita que nos interesa relacionada con Santo Tomás de Aquino:

“Debemos resaltar que se han propuesto muchas explicaciones psicológicas para dar cuenta de las voces que parecen relacionarse con espíritu, (El propio santo Tomás de Aquino dijo que sólo una vez agotadas las

³⁵ Véase de la Biblioteca Nacional de Francia el enlace de todas sus obras y el repositorio: https://data.bnf.fr/fr/11904748/jean_gerson/

³⁶ WATKINS, John, *oír voces una experiencia habitual*, Buenos Aires Deva's, 2002, p.179.

explicaciones *naturales*, debemos acudir a las explicaciones sobrenaturales”.

En relación con lo anterior, la obra de Liliana BEATRIZ³⁷ relacionada con Santo Tomás expone lo siguiente en relación a la sabiduría de esa visión sobrenatural lo siguiente:

“La actitud sapiencial, producto de la reflexión en torno a la contingencia y de las actitudes de asombro y agradecimiento, desarrollada en Chesterton, por último, puede ser transformada con una nueva visión. Es el paso de la sabiduría natural a la sobrenatural, esta es dada gratis. Lo descrito hasta ahora permite afirmar que la sabiduría natural permite contemplar todas las cosas en referencia a Dios, pero, como lo afirma la cita siguiente puede haber un giro en la contemplación sabia de la realidad. Este giro consiste en ver en Dios y desde Dios la realidad.”

Relacionado con lo anterior la autora vuelve a explicar lo suficiente sobre la humildad y la gracia divina abre, pues, un nuevo camino, una transición o una amplitud de mirada. Ésta es purificada y llevada a plenitud, es decir, participa de una mirada divina. En definitiva, consiste en la cita de CHESTERTON³⁸:

“Se pasa de contemplar la creación como imagen y explicación de Dios, a ver a Dios como imagen y explicación de la creación. Es algo similar al cambio que sufre un enamorado: la primera vez que ve a su dama, la equipara a una flor, pero después proclama que todas las flores le recuerdan a su amada... el artista percibe la dependencia de Dios como un fogonazo brillante, mientras que para el santo es una luz completa y total como el sol del mediodía. El santo se coloca en la vertiente espiritual de las cosas y las ve a partir de la divinidad, como si fueran niños que salieran de un hogar familiar acreditado.”

En definitiva lo que se trata dentro de los citados conceptos, y de la idea de visión en parte profética, en otras mística, que alcanza la dimensión mesiánica del fin del mundo, de la otra vida, y que por tanto participa de una perspectiva más o menos escatológica, es definir ¿por qué unas veces se aplica por la Iglesia con naturalidad la aceptación de las visiones de tal verdad y en otras se les condena? No hay ni siquiera un

³⁷ BEATRIZ IRIZAR, Liliana, *La sabiduría en Tomás de Aquino perspectivas teológicas y filosóficas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda; Sociedad Tomista Argentina, 2017 pp. 163-164.

³⁸ *Ibidem*, p. 164, y cita a CHESTERTON, Gilbert Keith, *San Francisco de Asís*, Madrid: Encuentro, p.91.

concepto unívoco³⁹, sino que parece que todo dependiese de la persona que juzga, del tiempo y el espacio históricos, incluso del destino o suerte de dicha persona, y de sus propios antecedentes y testimonio de vida.

Visto lo anterior para la Iglesia unos visionarios eran o son santos los otros no, y el sentido de la diferencia no siempre parece quedar claro. Lo que sí es patente, es que en la medida que tales visionarios atacan o se alejan de la Iglesia, entonces claramente se convierten en enemigos de ella, y se han salido fuera de su redil. Luego hay diversos grados de castigo y seguimiento de tales personas. Y también por ello aparecen diversos procesos históricos diferentes, según cada corriente, y cada persona, y según el siglo, es decir el tiempo y el lugar.

Un capítulo especial merece la vivencia de la esperanza Escatológica de manera firme y cruda a la vez. De lo anterior se deriva como los cristianos y de sus diversos movimientos fluye en esa esperanza vital y un tanto profética de trascendencia y del más allá como ahora voy a exponer de manera más detallada con el movimiento los picaos. Pero en relación a lo anterior VIDAL FERNANDEZ⁴⁰ nos expone lo siguiente:

“La mayoría de la población, sin embargo, fluye entre las creencias con una marcada esperanza y hasta ansia de posteridad y una recepción irónica de distintas formulaciones que se van estableciendo, *variaciones* sobre la base cristiana del más allá. Todas ellas como escribió Philippe ARIÉS son *indicadores* de mentalidad.”

Un ejemplo de lo anterior de sublimar dicha esperanza escatológica en esas variaciones y en una mentalidad heroica, que en la mayor parte de los casos por centenas de personas les llevaba a despreciar la vida, como signo de trascendencia y búsqueda de la muerte es el movimiento de los flagelantes en la Baja Edad Media. A este respecto y hablando del movimiento citado el autor JEAN PICHON⁴¹ expone lo siguiente:

³⁹ Ya hemos citado en el capítulo sobre la Inquisición los esquemas de sus procesos, cambiantes de Europa a la propia España.

⁴⁰ VIDAL FERNANDEZ, Fernando, *Escatología*, Bilbao, Universidad de Deusto, Cuadernos de Escatología Deusto, Num. 27, 2003, p.10. Véase también la obra: ARIES, Philippe, “*El hombre ante la muerte*”, Madrid, Taurus, 1999, p.87.

⁴¹ PICHON Jean Charles. *Historia universal de las sectas*. Barcelona. Bruguera. 1970. Tomo I. p. 133.

“Hacia 1260 en Italia se organizaron y luego en Provenza unas lupercales monstruosa. Prohibido el movimiento dios años más tarde, el movimiento sobrevivió en la clandestinidad. Los flagelantes aparecían por todas partes y eran motivo del escándalo y de la tentación. Y la secta toma nombres diversos: Portadores del Cruz Hermanos de la Cruz, hermanos Flagelantes; Posteriormente apareció la peste, que barrió Europa de Norte a Sur, y venía de Oriente. Al terminar la peste había fallecido la tercera parte de la población occidental.”

Sin embargo, como bien sabemos *el movimiento flagelante* que había reaparecido desde el comienzo de la peste, se extendió por países Bajos, Holanda, Francia, y después por Inglaterra. Pero lo que aquí nos interesa es examinar cuales eran los objetivos de dicho movimiento, Jean PICHON⁴², no expone lo siguiente, y vemos una esperanza escatológica en dicho movimiento:

“Los objetivos del movimiento eran diversos; no siempre los vemos con claridad; El miedo al Anticristo, la espera de un nuevo Reino, el odio a la justicia judicial y al pueblo de Justicia (los judíos), la voluntad de salvar la fraternidad declinante se encuentran más o menos confusas, en las consignas y en las plegarias. Pero podemos creer, que ni el esoterismo, ni la gnosis, constituían la meta de esos. Como otros mediante la “ronda negra” o la droga, lo que buscaban con el látigo no era otra cosa que la Presencia, el Instante que ya no encontrarían nunca más. Porque, a falta de gozo, el sufrimiento permite vivir aquí y ahora”.

Pero expone PICHON⁴³ que el movimiento vuelve a parecer a través de Conrad Schmid en 1360 y relata lo siguiente, en relación a un simbolismo comparativo y un tanto profético de convertir el bautismo de agua, en bautismo de sangre como signo de salvación:

“Para este cabecilla la flagelación era una *imitatio Christi*: el único método al alcance para salvar el mito de Semblanza (y de Fraternidad y Resurrección), que había de ser un componente del Dios futuro como lo había de ser del pasado,. Igual como el Cristo (decía) transformó el agua en vino, nosotros hemos de cambiar la sangre en energía; en suma, el bautismo de sangre sustituía al bautismo de agua”.

Relacionado con lo anterior vemos como a partir del Barroco en el caso de la semana Santa española se han dado diferentes casos de azotamiento en público y disciplina, y es un caso especial que tiene bastante

⁴² Ibidem p. 133.

⁴³ Ibidem p. 134.

parecido con el movimiento medieval de los flagelantes, pero de forma más mitigada el movimiento de *los picaos* del municipio de San Vicente de la Sonsierra en la provincia de la Rioja y que ha llegado a nuestros días, pues tienen en común dos cosas la disciplina y la penitencia dentro un contexto cristiano, fuera de la norma o normalidad⁴⁴.

Pero lo anterior algunos estudiosos lo han podido ver como un acto de magia, y no es la primera vez que ese acto de purificación con sangre aparece en el mundo antiguo, en los sacrificios a los dioses, en los sacrificios y holocaustos del Dios de Israel *Yahveh*, y por tanto es importante

⁴⁴ Una información objetiva sobre nuestra Villa debe otorgar un lugar privilegiado a los Disciplinantes de la Cofradía de la Santa Veracruz de San Vicente, más conocidos como "*Picaos*", puesto que esta manifestación religiosa es una de las más importantes y conocidas de España y está tan íntimamente ligada a San Vicente, que actualmente no se puede hablar de la persistencia de este ancestral rito en ningún otro lugar; San Vicente de la Sonsierra es el pueblo de los "*Picaos*".

Toda persona que desee disciplinarse debe cumplir una serie de requisitos: ser mayor de edad, varón y disponer de un certificado de su párroco, que acredite su sentido cristiano y su buena fe. Una vez cumplidos éstos, acudirá a la sede donde se le asignará un acompañante, hermano de la cofradía, que le servirá de guía, ayuda, consejo y protección, durante el tiempo de su penitencia.

Ya vestido con el hábito, acudirá a la procesión o a la Hora Santa, se arrodillará ante el paso al que haya hecho la ofrenda (generalmente ante "la Dolorosa" o ante el "Monumento" en la iglesia), rezará una oración y, al ponerse en pie, el acompañante le retirará la capa de los hombros y le abrirá la abertura de la espalda. El disciplinante cogerá la madeja por la empuñadura con las dos manos y, balanceándola entre las piernas, se golpeará la espalda por encima del hombro alternativamente, a izquierda y derecha, durante un tiempo variable según cada disciplinante, pero que suele ser unos 20 minutos y entre 800 y 1.000 golpes, hasta que el acompañante y el práctico decidan cuando es el momento de ser pinchado.

Llegado este momento, se inclinará y colocará la cabeza entre las piernas del práctico, que le golpeará levemente tres veces cada lado de la espalda, en la zona lumbar, para que brote un poquito de sangre, que evite molestias posteriores, pero nunca para mortificar más o aumentar el sufrimiento. Después se golpeará 15 o 20 veces más.

El utensilio que tradicionalmente se utiliza para "*picar*" se denomina "*esponja*" y consiste en una bola de cera virgen con 6 cristales incrustados de dos en dos, de manera que cada disciplinante recibirá 12 pinchazos. Finalizada la penitencia, disciplinante y acompañante vuelven a la cofradía donde el practicante le lava y cura las pequeñas heridas con agua de romero y con meticulosidad.

Las fechas en las que repiten actos con disciplinantes son: Jueves Santo, durante la procesión de la Santa Cena, Jueves Santo, en la Hora Santa, Viernes Santo, tras la Procesión del Vía Crucis, Viernes Santo, durante la Procesión del Santo Entierro, Cruz de Mayo 3 de Mayo, y el día 14 de septiembre. Referencia: <http://www.sanvi-centedelasonsierra.org/es/turismo/los-picaos>

la siguiente reflexión a la hora de comprender determinados ritos como el de lo flagelantes y el sentido de purificación simbólica, como nos expone la enciclopedia de la magia y el ocultismo⁴⁵:

“Heráclito, hablando de las *purificaciones simbólicas* ordenadas por la magia, dice: *Purificarse con sangre* cuando se está impuro es algo como si uno se lavara con barro cuando está en el barro. Las leyes riegan, por su parte, prohíben la magia, pero solamente los cultos mágicos privados, que consideran perniciosos, dejando que siga en ejercicio la magia oficial.”

Nos planteamos ¿dicha flagelación podría ser un rito iniciático?, a este respecto la enciclopedia de la magia nos dice lo siguiente, lo cual nos da a entender que podría serlo, a modo de bautismo de sangre, es decir, como símbolo propiciatorio de penitencia y salvación purificadora⁴⁶.

Por lo expuesto, el mesianismo y el profetismo, en su conjunto y su perspectiva escatológica, podemos comprenderlo desde la apocalíptica judía y en especial del profetismo judío, de los profetas de Israel, Mayores y Menores y que nos comenta en su obra el profesor SICRE⁴⁷ dos cuestiones, la prime a la vida del que experimenta esa visión mística y a la vez profética es que se siente interpelado, y la búsqueda de esa conversión que le impele al peregrinaje y a la flagelación:

“La palabra de Dios no se limita a crear historia o interpretarla. También interpela, exige una decisión. Naturalmente, la decisión concreta de-

⁴⁵ “*Gran enciclopedia de la magia y el ocultismo*”, Buenos Aires, C.I.D.E.S.A, 1975 p. 59.

⁴⁶ *Ibidem* p. 66 de esta misma obra que expone:

“El cristianismo, sin embargo, no destierra por completo de su seno a la magia: no le interesa. Acepta toda la demonología judía, y entre sus espíritus malignos puede encontrarse aun la sombra de otros demonios de las magias idolátricas de otros pueblos, como Belcebú, en quien puede reconocerse al antiguo Baal-Zeboub. Los antiguos ritos mágicos se convierten en ella en ritos religiosos: la señal de la cruz, el *Agnus Dei*, el agua bendita, viene a sustituir a los antiguos hechizos y amuletos paganos. *El bautismo, ¿no es acaso el equivalente de un rito de iniciación?* El cristianismo acepta toda esta simbología como un medio de penetrar en el mundo pagano, dominado fuertemente por todos estos condicionamientos. No puede conseguirse una transformación demasiado radical: es preciso actuar paulatinamente, aceptar algunas concesiones. Sin embargo, por principio, los cristianos repudian tajantemente las artes ocultas.”

⁴⁷ SICRE José Luis, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2011, p. 440.

pende de las circunstancias históricas. Unas veces consistirá en mantenerse tranquilos ante el peligro inminente; otras, en no pedir auxilio a Egipto o en no aliarse con otros pueblos; otras, en rendirse al enemigo. Pero en todas estas decisiones hay un sustrato común, que revela la auténtica exigencia de Dios. Dos palabras bastan para describirlo: *fe y conversión.*”

La segunda cuestión que explica SICRE⁴⁸ es que lo anterior coincide en búsqueda de esa sublimación mística con el Siervo Sufriente o varón de dolores, y que ayudaba a comprender muy bien esa visión medieval llevada al extremo en este tipo de movimientos como el del Libre Espíritu o el de los Flagelantes, es el uso del sufrimiento como camino de expiación de los pecados y de salvación, y así se comprende el misterio de la Salvación, y ese *mesianismo*, es decir experimentar con la propia vida y camino ese cambio:

“Por otra parte, estos textos al referirse a un rey, tienen necesariamente un marcado matiz político. Esto impedía su aplicación demasiado estricta a la persona de Jesús²⁶. Aunque el fuese rey y descendiente de David, no quiso orientar su actividad en este sentido político. Las esperanzas puestas en él, como salvador político fracasaron por completo (cf. Le 24,21; Hch 1,6s). Por eso, en la Iglesia primitiva adquirieron mayor importancia otros textos, como el cuarto canto del Siervo de Yahve (Is 52,13-53,12), *que ayudaban a comprender el misterio de la salvación a través del sufrimiento y de la muerte*. Esto no significa que los textos anteriores carezcan de sentido. Pero, más que como profecía cumplida, debemos considerarlos anuncio de algo por llegar. O, si queremos, primicias de una realidad que aun no se ha manifestado plenamente.”

Y el autor aclara lo siguiente referente a la interpretación de los textos proféticos de carácter bíblico:

“Esto se advierte especialmente a propósito de los dos famosos textos de Is 9,1 -6 y 11,1- 9. Aunque las generaciones cristianas posteriores *los han mitificado*, los autores del Nuevo Testamento no les concedieron especial valor. Mt 4,15s. y Lc 1,7 8 s. hacen referencia a Is 9,1, utilizando la imagen de la luz que irrumpe en las tinieblas para describir la obra de Jesús. Le 1, 3 2 s, piensa sin duda en Is 9 ,6 al decir que Dios le dará a Jesús el trono de David, su antepasado, y reinara eternamente en la casa de Jacob. 2 Tes 2 , 8 aplica Is 11,4 a la victoria escatológica de Jesús sobre el impío. Nada más que esto. Es comprensible que se

⁴⁸ Ibidem, pp. 459-460.

usen tan poco estos textos, porque ofrecen una imagen muy política y social del Mesías esperado, y Jesús no satisfizo tales ilusiones. *Por eso, los textos fueron poco utilizados, y además espiritualizados, subrayando los aspectos de iluminación interior (Mt 4,15s.; Le 1, 7 8 s.) y de victoria escatológica(2 Tes 2 ,8).*”

Visto lo anterior y siguiendo con este bosquejo de búsqueda de razones y argumentos de los movimientos expuestos y su sentido en la búsqueda del más allá y de las últimas cosas, o como otros autores lo han denominado, como eventos del porvenir todo ello nos sitúa en un nuevo camino para comprender en el campo literario, pero que tiene a su vez una repercusión política e histórica en España, *la profecía del Tajo*, que reza así:

Narra la leyenda que fue un Conde llamado Don Julián el que traicionó a su Rey (Don Rodrigo, último Rey Visigodo), aliándose con los árabes y facilitando el paso por el estrecho de Gibraltar para que éstos comenzaran la invasión de la península Ibérica... Esto sucedió en el 711. Siglos después, Fray Luis de León dio su particular punto de vista sobre el motivo que impulsó a tan terrible traición al noble Don Julián, en esta leyenda⁴⁹:

“Folgaba el Rey Rodrigo con la hermosa *Caba* en la ribera del Tajo sin testigo; el pecho sacó fuera el río, y les habló de esta manera: En mal punto te goces, injusto forzador; que ya el sonido, y las amargas voces, y ya siento el bramido de Marte, de furor y ardor ceñido. Ay, esa tu alegría qué llantos acarrea! Y esa hermosa, que vio el sol en mal día, ¡a España, ay, cuán llorosa, y al cetro de los godos cuán costosa! Llamas, dolores, guerras, muertes, asolamientos, fieros males entre tus brazos cierras, trabajos inmortales a ti y a tus vasallos naturales, A los que en Constantina rompen el fértil suelo, a los que baña el Ebro, a la vecina Sansueña, a Lusitania, a toda la espaciosa y triste España Ya donde Cádiz llama el injuriado Conde. a la venganza atento, y no a la fama, la bárbara pujanza en quien para tu daño no hay tardanza. Oye que el cielo toca con temeroso son la trompa fiera que en África convoca el moro a la bandera que al aire desplegada va ligera. La lanza ya blande a la árabe cruel, y hiere el viento, llamando a la pelea; innumerable cuento de escuadras juntas veo en un momento. Cubre la gente el suelo; debajo de las velas desaparece la mar; la voz al cielo confusa y varia crece; el polvo roba el día y le oscurece. ¡Ay, que ya presurosos suben las largas naves ¡Ay, que tienden los brazos vigorosos a los remos, y encienden

⁴⁹ Fray Luis de León <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/poesias--3/html/>

las mares espumosas por do hienden! El Eolo derecho hinche la vela en popa, y larga entrada por el hercúleo estrecho con la punta acerada el gran padre Neptuno da la armada. ¡Ay triste!, ¿y aún te tiene el mal dulce regazo?, ¿ni llamado al mal que sobreviene no acorres?, ¿ocupado no ves ya el puerto a Hércules sagrado? Acude, corre, vuela, traspasa la alta sierra, ocupa el llano, no perdones la espuela, no des paz a la mano, menea fulminando el hierro insano. ¡Ay, cuánto de fatiga, ay, cuánto de sudor está presente al que viste loriga, al infante valiente, a hombres y a caballos juntamente! ¡Y tú Betis divino, de sangre ajena y tuya amancillado, darás al mar vecino cuánto yelmo quebrado, cuánto cuerpo de nobles destrozado! El furibundo Marte cinco luces las haces desordena, igual a cada parte, la sexta ¡ay!, te condena, ¡oh cara patria!, a bárbara cadena.”

Tras la lectura de esta leyenda en forma de poesía, tan sólo nos queda recordar la presencia de numerosas leyendas sobre el Rey Don Rodrigo, y su presencia en el Romancero Cristiano, por ser el Rey que perdió los territorios Visigodos a manos de los musulmanes. (“*Cava*” sería el *apelativo* dado a Florinda, la hija del Conde Don Julián, y tendría un significado próximo a “prostituta”, según algunas fuentes.)

Y lo anterior enlaza con el estudio de MARQUEZ VILLANUEVA⁵⁰ que nos habla de *goticismo* y *profetismo* en relación a la profecía del Tajo. Goticismo tiene que ver con el terror, con ver algo que expresa pánico, temor reverencial, o hasta admiración por algo que se teme, o por algún mal que ha de venir, a este respecto el autor expone lo siguiente:

“La profecía del Tajo se sirve de la leyenda de Rodrigo como un paradigma a través del cual proyectar su figura arquetípica de un rey indiferente a los intereses más primarios de sus súbditos. Fray Luis de León es obseso hasta el borde de la neurosis con el ideal de un trasunto Cristo investido de príncipe y cabeza de un esto donde el poder se ejerce sin coacción ni violencia, el discurso político de *los Nombres de Cristo* (1583) se cargaba de virtual aborrecimiento y desprecio al compararlo con la realidad de su *hic et nunc* español. Lo que el poeta ve a su alrededor es el opuesto arquetipo de un gobierno en perjuicio de los pueblos, sordo a sus quejas y comprometido a una política social basada en la manipulación de la ignominia”

⁵⁰ MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco, *Trasfondos de la profecía del Trajo, goticismo y profetismo*, García de la Concha, Víctor, San José Lera, Javier, ediciones, Universidad de Salamanca, Estudios Filológicos 263, pp.428.

Vemos por tanto como una profecía de carácter socio político no religiosa exactamente (aunque debajo hay una lucha entre islam y cristianismo) da lugar a tensiones sociales como apunta el autor MARQUEZ VILLANUEVA⁵¹:

“Como ha señalado con toda justeza Claudio Guillén, *la profecía del Tajo*, se abre a “contradicciones y tensiones de la situación social”, por la vía del carácter profético (es decir resonancias religiosas y morales) que desde su título superpone al simple vaticinio de lo pagano, de sus muy accesibles modelos clásicos. Vista en la perspectiva de los discursos unificadores de la obra de fray Luis de León, la profecía del Tajo ofrece una lectura en perfecta continuidad con ese ideal de príncipe que tan desmentido veía aquél en sus alrededores. Cual un nuevo Rodrigo, Felipe I, se niega a oír la voz clamante de sus reinos, al igual, que desde luego la de aquel tiznado catedrático salmantino, que no es sino más entre tantos autorizados quejosos.”

Siguiendo el carácter profético ahora nos adentramos en el final de la Edad Media, en Roma, España y Nuevo mundo y analizamos los estudios existentes en relación con la perspectiva profética y su implicación histórica en ese paso de la Edad Media a la Moderna, que como sabemos algunos medievalistas, han visto o ven una confluencia, en la liquidez medieval, que penetra en buena parte del siglo XV.

Así los antecedentes de dichas profecías los abordan las dos autoras en la introducción de la obra abajo indicada, PASTORE Y GARCIA ARENAL⁵²:

“Otra secuencia de las profecías bizantinas son las conocidas como los oráculos de Leo el Sabio, que trasladan a un papa elegido, un Papa Angélico, en quién comienza la verdadera Profecía el papel del último Emperador. El lenguaje de los apocalipsis de la Antigüedad tardía disemina unos mitos fuertemente enraizados y ampliamente difundidos hasta tiempos presentes, pero desde luego en pleno vigor en el periodo tratado. Se trata pues de trazar su trayectoria desde comienzos del siglo VIII hasta la obra de Joaquín de Fiore a finales del siglo XII. Desde el siglo XIII hasta el siglo XVII la obra de este franciscano, que hablaba de un reino de justicia y de armonía entre el momento de la llegada del Anticristo y el final de los tiempos, y que *interpretaba la historia en términos apocalípticos y escatológicos*, tuvo una tremenda influencia

⁵¹ Ibidem. p. 429.

⁵² PASTORE Stefania, GARCIA ARENAL, Mercedes, *Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*, Madrid, Abada Editores S.L., 2018, p.12.

en el Occidente cristiano, adquiriendo nuevos usos políticos a partir del siglo XV”.

Las autoras nos narran el autor esencial en esa concepción del tiempo, como tiempo sujeto a un fin y principio es decir de carácter escatológico como fue Joaquín de Fiore⁵³:

⁵³ Ibidem, p.14. Véase:

Daniel 11: la profecía más detallada de la Biblia. La profecía de Daniel 11 incluye detalles sorprendentes acerca de grandes imperios, acontecimientos políticos y poderes del tiempo del fin que van a afectar al pueblo judío. Véase también la obra cita en este capítulo de Antolín DIESTRI GIL.

La introducción a la profecía de Daniel 11 empieza en el capítulo anterior. Esta introducción es bastante extensa —todo el capítulo 10. “En el año tercero de Ciro rey de Persia fue revelada palabra a Daniel, llamado Beltsasar; y la palabra era verdadera, y el conflicto grande; pero él comprendió la palabra, y tuvo inteligencia en la visión” (Daniel 10:1). Según *El comentario expositor de la Biblia*, el tercer año de Ciro fue “535/534, con toda probabilidad, sólo unos pocos años antes de la muerte de Daniel” (comentario de Daniel 10:1). A través de los sueños de Nabucodonosor (Daniel 2:1) y a través de la visión de las cuatro bestias de Daniel (Daniel 7), Dios ya había revelado que vendrían cuatro imperios mundiales seguidos por el Reino de Dios.

Ahora Dios le daría a Daniel unos detalles impresionantes acerca de las grandes potencias mundiales, empezando por el imperio medo-persa y continuando hasta el tiempo del fin justo antes de la segunda venida de Cristo. El ángel que le ayudó a Daniel a entender la visión le dijo que la visión hacía énfasis en “lo que ha de venir a tu pueblo en los postreros días; porque la visión es para esos días” (Daniel 10:14).

Lo que le sucediera al pueblo de Dios en la visión de Daniel y en el futuro, le interesaba mucho a él, ya que para ese entonces 42.360 judíos habían regresado a Jerusalén cumpliendo un decreto de Ciro, el cual les permitía volver a su tierra (Esdras 2:64).

Debido a los varios componentes tan complejos de la profecía de Daniel 11, algunos estudiosos sugieren que el libro de Daniel fue escrito cientos de años después, durante el año 160 a.C. aproximadamente, cuando estos acontecimientos ya habían ocurrido. Pero predecir el futuro no es difícil para Dios. Como Dios dice: “Acordaos de las cosas pasadas desde los tiempos antiguos; porque yo soy Dios, y no hay otro Dios, y nada hay semejante a mí, *que anuncio lo por venir desde el principio, y desde la antigüedad lo que aún no era hecho; que digo: Mi consejo permanecerá, y haré todo lo que quiero*” (Isaías 46:9-10).

Ya que otras profecías que se encuentran en el libro de Daniel, como la profecía de los 70 años de Jeremías y la profecía de las 70 semanas (que indica el año en el que aparecería el Mesías), se cumplieron exactamente como se habían predicho, podemos estar seguros de que Dios también dio los detalles de la profecía encontrada en Daniel 11 mucho antes de que se cumpliera. Si desea estudiar más acerca de profecías cumplidas vea, “Profecías cumplidas, evidencia de la existencia de Dios” y “Las profecías de Daniel: prueba de la existencia de Dios”. Los aspectos iniciales de la profecía de Daniel 11 se han venido cumpliendo precisamente como Dios lo predijo. Una comparación de la historia secular con el registro bíblico va a revelar unos detalles fascinantes. Otros

“El *cronósofo* más famoso de todos, *Joaquín de Fiore*, elaboró una interpretación del tiempo del mundo, y del ser humano que tuvo un éxito extraordinario, basándose en una triple partición temporal que repetía el esquema bíblico del *libro de Daniel*, a la vez que incidía sobre la doctrina trinitaria, el oscuro abad calabrés ofreció una clave de lectura del tiempo y del papel del ser humano que tuvo un éxito extraordinario.”

Las autoras PASTORE Y GARCIA ARENAL⁵⁴, declaran como el profetismo se inició en la Edad Moderna en Italia y la importancia del monje Savonarola:

“En la fértil producción historiográfica italiana, ha ocupado un lugar destacado el estudio del profetismo, el inicio de la edad Moderna y representa la conclusión de una larga estación profética, que se cierra con el fin de las guerras de Italia y la imposición allí del Imperio español. Girolamo Savonarola representa uno de los últimos epígonos; su figura ha catalizado la atención de los estudiosos, con el resultado de la limitar la interpretación del último profetismo medieval a un sentido pesimista y penitencial”

Igualmente exponen la importancia de Fernando el Católico⁵⁵, como un príncipe de su tiempo que apoya la idea milenarista:

“Fernando el Católico en España, no era el único en acudir a la idea milenarista. Desde finales de la Edad Media asistimos a una politización creciente de la interpretación profética y a la politización de su uso. Las profecías y principalmente los escritos apocalípticos comienzan entonces a utilizarse para *alimentar la propaganda ideológica* de los estados nacionales, o protonacionales que se estaban constituyendo (Francia, el imperio germánico en particular, pero también Inglaterra) o bien *para defender versiones religiosas en conflicto*”

Posteriormente en la introducción de la obra tratan de la importancia del mesianismo bajo medieval en España, que se encuentra influido también por el pensamiento de Joaquín de Fiore⁵⁶:

apartes, incluyendo la identidad del rey del norte y el rey del sur de los tiempos del fin, aún están por cumplirse. Estas partes desconocidas de la profecía han sido selladas “hasta el tiempo del fin” (Daniel 12:4).

⁵⁴ Ibidem p.15

⁵⁵ Ibidem p. 17.

⁵⁶ Ibidem p. 18-19. Véase también la obra: POTESÀ, Gian Luca, *El tiempo del Apocalipsis: Vida de Joaquín de Fiore*, Madrid, Trotta S.A, 2010. Y la obra: FLORI, Jean,

“En España el mesianismo bajo-medieval nació de la conjunción de la herencia cántalo-aragonesa, franciscana y Joaquinista (es decir impregnada de *Joaquín de Fiore*) e imperialista y la herencia visigodo castellana caracterizada por el tema de la destrucción-restauración de España, que encuentra su exponente y portavoz en las llamadas profecías de san Isidoro, obispo visigodo de Sevilla. La síntesis entre estas dos herencias se hace patente en el trato de un misterioso fraile Joan Alemany o Juan Alemán, probablemente de origen catalán, franciscano. El texto fue sin duda escrito al comienzo del reinado de los Reyes Católicos, y a la raíz de la guerra de Granada una traducción castellana comenzó una larga difusión manuscrita. También destacan las profecías de Juan Rocatallada, un franciscano espiritual de comienzos del siglo XIV, que anunciaban sin lugar a dudas que un rey de la casa de Aragón derrotaría al Anticristo, expulsaría a los musulmanes de España, conquistaría el norte de África en su camino a Jerusalén, de la que se apoderaría, derrotando al islam definitivamente. Esto también tiene relación con el médico de la corte valenciana, Arnau Vilanova (1235-1311), que mantuvo fuertes lazos con el ala de la espiritualidad franciscana, y que había escrito sobre el nuevo David una obra profética”... (Referencia Juan de Rocatallada, *Liber secretorum eventorum*, fol. 14-r-v, citado en Flori, *El Islam y el fin de los tiempos*, p.344).

Hay también otras obras de corte apocalíptico en España, en dicha época, como la de Rodrigo Ponce de León, o la de Alonso de Jaén en su obra *espejo del mundo*, (ca. también contemporánea del inicio de la guerra del reino de Granada), donde el Rey Fernando es retratado como el emperador del final de los tiempos⁵⁷.

También exponen lo siguiente sobre la obra el *Apocalipsis Nova* de Sanpietro Montorio en Italia y su relación con el Rey Fernando el Católico las citadas autoras⁵⁸:

“El *Apocalipsis Nova* se trata de un texto latino que recoge las visiones o raptos del beato Amadeo de Silva y Meneses, un franciscano portu-

El islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas en la cristiandad medieval, Madrid, Akal, 2010.

⁵⁷ Ibidem p.21.

⁵⁸ Ibidem p.26.

gués llegado de la península ibérica a Italia, quien había puesto por escrito precisamente sus *visiones* acaecidas en san Pietro de Montorrio. El rey Fernando había financiado la comunidad de amadeitas que el fraile fundó y mantuvo en San Pietro de Montorio, y donde el beato Amadeo habría dejado sellado el texto a su muerte en el 1482. El *Apocalysis Nova*, recogía la profecía joquinita sobre la llegada de un Papa Angélico que reformaría la Iglesia y conseguiría la conversión de musulmanes y judíos”

De todo lo anterior podemos deducir en relación a dichas heterodoxias, que el cambio y fractura de la unidad religiosa desde la heterodoxia y a lo largo de la Edad Media se había ido fraguando poco a poco⁵⁹:

“La pregunta que encabeza este estudio es la siguiente: ¿Cuál fue la reacción frente a lo nuevo de quien, en el siglo XVI, tuvo que vivir las experiencias más sobrecogedoras que puede darse en una cultura? Es decir, la pérdida de los límites del espacio y del tiempo; el fin de la confianza en la propia visión del mundo, o al menos en su fundamento institucional, a causa de *la fractura de la unidad religiosa*, en el inicio de la predicación de Lutero y su excomunión romana. En una crisis cultural de este tipo, la función de la profecía es evidente, ya que brinda la posibilidad de introducir lo nuevo en un cuadrado ya conocido y anunciado, y que incluso se esperaba hacía tiempo. De este modo, el miedo al futuro cede paso a la esperanza. El presente cargado de amenazas se muestra como la puerta hacia un porvenir cuyo desarrollo ya se conoce: será positivo, colmará las esperanzas de paz, prosperidad y felicidad humanas en la tierra”.

Pero también estas heterodoxias y la reforma se trasladó al Nuevo Mundo no sólo desde la óptica católica, a este respecto, PROSPERI⁶⁰ dice desde el ámbito católico lo siguiente:

“Entre los objetivos de Colón estaba devolver el mundo a su centro, Jerusalén. Partió hacia el oeste con cartas de recomendación del papa al gran Kan con vistas a tejer una alianza para derrocar al islam, el mismo proyecto que después representaría *David Reubeni*, y se presentó como el instrumento divino de un plan providencial, el de precipitar el curso de la historia hasta su conclusión. La predicación del Evangelio en tantas tierras y en tan poco tiempo era considerada por él, en su *Libro de las profecías*” como un indicio de que Dios estaba acelerando los tiempos

⁵⁹ Ibidem p. 33.

⁶⁰ PROSPERI, Adriano, “*El Nuevo Mundo y las inquietudes apocalípticas en el siglo XVI italiano*”, En “*Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*”, Madrid, Abada Editores S.L., 2018, p. 37.

hacia ese final previsto en un futuro y muy concreto (desde entonces hasta 155 años de acuerdo a la profecía del fin del mundo en Mateo 24:22; y Marcos 13,20).”

La profecía denominada de El Escorial, la conversión y la polémica islamo-cristiana estudiada por COLOMINAS APARICIO⁶¹, en la iberia alto-moderna del siglo XV y trata de relacionarla con el círculo en torno al obispo de Barcelona don Martin García Poyazuelo:

“La autora expone que dirige su contribución hacia una profecía de finales del siglo XV, preservada en la Biblioteca de El Escorial, que predice el fin del islam para el año 1483. Este texto es ilustrativo de un discurso profético a caballo entre el pensamiento musulmán y el pensamiento cristiano peninsular, un hecho que se explica por el contacto interreligioso de varios siglos y la confrontación bélica con el islam, así como por el momento de cambio socio-político radical y de imparable expansión territorial que vivía la emergente sociedad dominante cristiana. La creencia de muchos cristianos en la llegada de una nueva era propició una lectura providencialista de la historia, según la cual la unidad territorial convergía con la religiosa y promovía la reforma de la Iglesia, la erradicación de sus herejías y la evangelización y conversión de los musulmanes y judíos.”

Pero lo que nos preguntamos ahora es cuál era esa profecía, la autora nos expone lo siguiente, contiene no sólo palabras en latín sino también en letra árabe y aljamía inversa, y expone la autora COLOMINAS APARICIO que la profecía se puede leer dentro del contexto de las corrientes apocalípticas descritas: el fin del mundo previsto para el año 888H/1483d.C. no tuvo lugar, así como tampoco la unión de la humanidad bajo un fe, el Islam⁶²:

“El manuscrito H.III.24, se encuentra en la Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Es una obra miscelánea de 241 folios que contiene varios tratados cristianos teológicos, piadosos y místico-espirituales de corte franciscano: una copia e la traducción anónima catalana del *Dieta Saluti* (Camí de Salvació o jornada de salut), fechada entre 1401 y 1450, de Guillermo Lanicia(muerto antes de 1310); una obra atribuida al cardenal y obispo Juan de Fianza, conocido como san Buenaventura(1218-1274); así como los *Sermones ad fratees in eremo*

⁶¹ COLOMINAS APARICIO, Mónica, “*Profecía, conversión, y polémica islamo-cristiana, en la Iberia alto-moderna (siglo XVI)*”, En “*Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*”, Madrid, Abada Editores S.L. 2018, pp. 53.

⁶² *Ibidem*, pp. 62-63.

y el *Speculum peccatoris* de San Agustín, el *De triplici statu mundi*, de Frances Eiximena y las *Contemplationis totius novi testamenti* del cardenal Torquemada”.

Junto a lo anterior tenemos que hablar de cómo algunos autores profetizaron la reforma, y nos expone FERNANDEZ GUERRERO y se plantea el estudio de algunos escritos de Giralomo SAVONAROLA, al escribir en 1516 el fraile camaldulense Paolo Giustiniani, al diplomático veneciano Gasparo Contarini una carta y a este respecto Expone el autor que quiere reivindicar la importancia del discurso profético en tanto que herramienta alternativa para la construcción y negociación de modelos de orden político, religioso y simbólico, una visión nos dice el autor que complementa la atención a los componentes puramente milenaristas y mesiánicos del fenómeno que han caracterizado la postura al respecto de la mayor parte de la historia intelectual y religiosa, y que en esta tesis estamos abordando en sus diferentes vertientes y aspectos. A este respecto este autor nos dice lo siguiente⁶³:

“Contarini en esa coarta concluía, que, si bien la reforma de la Iglesia mencionada por Savonarola era evidentemente necesaria, no lo era por profecía alguna, sino porque así lo dictaban la “razón natural” y la “razón divina”.

El de Contarini es uno de los numerosos ejemplos de las diferentes posturas en torno al problema de la reforma de la Iglesia en el siglo XVI, cuya discusión se remonta hasta los mismos inicios de esta. Sin embargo, como en el caso de Savonarola, la *reformatio Ecclesiae se convirtió durante la Edad media y principios de la Edad Moderna en uno de los objetos fundamentales del fenómeno profético, tanto en su vertiente oral como en aquella escrita*. Expone el autor que el trabajo se centra en la difusión del texto profético-teológico conocido como *Apocalypsis Nova*, y en la actividad editorial del sacerdote veneciano Paolo Ángelo, editor de diferentes antologías de profecías, y de la primera traducción al italiano del *Apocalypsis Nova*, durante la primera mitad del siglo XVI en Venecia”.

Otra idea importante que expone FERNANDEZ GUERRERO en relación a la Reforma y que tiene su origen en diversas heterodoxias

⁶³ FERNANDEZ GUERRERO, Eduardo, “Profetizar la Reforma. Paolo Angelo y el Apocalypsis Nova”, *En Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*, Madrid, Abada Editores S.L. 2018, pp. 103-104.

medievales que estamos estudiando es la siguiente, en relación a la Reforma de la Iglesia, y los conceptos de apocalíptica y escatología⁶⁴:

“El momento profético, *a priori*, puede relacionarse con el concepto de la *reformatio Ecclesiae*, de diferentes maneras: de una parte, este subraya la visión teleológica de la historia, evocando la presencia divina como motor de los acontecimientos; de otra, la experiencia profética se había convertido desde el Apocalipsis de Juan en la clave para interpretar la llegada del final de los tiempos y, en general, el futuro. *Sin embargo, buena parte de la historiografía ha considerado la profecía en relación con la reforma únicamente como la expresión de esperanzas milenaristas o mesiánicas*. Es el caso de algunos temas que han dominado la bibliografía sobre escena profética italiana, como la predicación del dominico *Girolamo Savonarola*, el mito del Papa Angélico o la circulación de la tradición (pseudó) Joaquinita.”

Luego lo que expone el autor coincide en parte en esta tesis con la relación de la profecía, la reforma posterior y las heterodoxias medievales como antecedentes, o precedentes, para su formación en relación a las esperanzas milenaristas o mesiánicas expuestas de los diversos movimientos analizados. Movimientos que como sabemos no se dieron de forma ni continua, ni unívoca en todos los países de Europa Occidental, y que en el caso de España tuvieron escasa repercusión hasta finales de la Edad media, pues estaba bajo la dominación musulmana, y su fenómeno, fue de convivencia y de conflictos en la frontera de la marca hispánica y la relación entre las tres religiones, judíos, musulmanes y cristianos, y sus controversias, y su relación jurídica y religiosa ya tratada según conviviesen dentro o fuera de territorio cristiano o musulmán, y las controversias, fueros, y desafueros, y demás Leyes que hubieron de dictarse para regular tales situaciones, de derecho y de hecho, y cuál era el estatus de dichas personas.

De lo anterior se deduce, que la problemática tratada no tiene tanto que ver con el contexto en sentido extenso, sino en su esencia y a la vez en su concomitancia o paralelismo con lo investigado.

Las heterodoxias medievales beben de las fuentes de la Apocalíptica Judía, de la propia Biblia (Entendida como diversos libros de carácter profético del Antiguo Testamento, y del *corpus Joannicum* del Nuevo Testamento junto a la parte escatológica de Mateo 24), de la tardo antigüedad, así como de la Patrología (Por ejemplo Ireneo de Lyon en su

⁶⁴ Ibidem pp. 104-105.

obra *Adversus Haeresis* contra por ejemplo la gnosis o Marción y los Valentinianos, y *lo que dice del profetismo*⁶⁵), a la hora de entender los conceptos. En el examen de las ideas heurísticas constatamos que, a la hora de entender la muerte, y su sentido del más allá, y su trascendencia se le ha dado en diferentes casos, no sólo un sentido escatológico de esperanza, y a la vez de miedo o de posible castigo, sino también de sentido interior místico. Por tanto en muchos casos tales heterodoxias examinadas las citadas variables, su búsqueda de experiencia religiosa,

⁶⁵ DE LYON, Ireneo, *En Adversus Haeresis*, Ivory Faalls Books, 2017: "3.7. Figura de las acciones proféticas.

[1042] 20,12. No sólo usó el servicio de los profetas para anunciar de antemano y prefigurar la salvación futura, por medio de las visiones que veían y los discursos que predicaban, sino también a través de sus acciones. Así, por ejemplo, Oseas se casó con una "mujer prostituta", como una acción profética, para profetizar que "la tierra prostituyéndose se apartará del Señor" (Os 1,2) -diciendo *la tierra* se refiere a los seres humanos que la habitan-. De esta manera dio a entender que Dios se complacerá en tomar a estos seres humanos para con ellos construir su Iglesia, a fin de santificarla mediante la unión con su Hijo, así como el pueblo había sido santificado por la unión con el profeta. Por eso Pablo añadió: "La mujer infiel se santifica en el esposo creyente" (1 Cor 7,14). Además, el profeta llamó a sus hijos: "La que no ha obtenido misericordia" y "No es mi pueblo" (Os 1,6-9) para que, como dice el Apóstol, "el pueblo que no es pueblo se haga pueblo, y la que no ha obtenido misericordia sea objeto de misericordia; de modo que en lugar de *No pueblo*, se les llame *hijos del Dios viviente*" (Rom 9,25-26). El Apóstol muestra ya realizado por Cristo en la Iglesia, lo que el profeta había simbolizado con sus actos.

De modo semejante Moisés tomó como mujer a una etíope (Ex 2,21) a la que hizo israelita, para que fuese figura del olivo salvaje que se injerta en el olivo bueno para participar de su fecundidad (Rom 11,17). El Cristo nacido según la carne un día habría de ser perseguido a muerte y librarse en Egipto, o sea entre los gentiles; y santificar a los que aún eran niños para de ellos formar su Iglesia -pues Egipto desde el principio era un pueblo pagano, así como Etiopía-. Por eso el matrimonio de Moisés era figura de los esponsales del Verbo, y mediante la esposa etíope se simbolizaba la Iglesia de los gentiles. [1043] Y aquellos que la calumnien, critiquen y ridiculicen, no estarán limpios: serán leprosos que han de ser arrojados del campo de los justos (Núm 12,10-14).

Así también *Rahab*, que se reconocía meretriz, porque era una mujer pagana culpable de todos los pecados, recibió a los tres espías que espiaban todo el terreno (Jos 2,1), y los escondió, es decir al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Y, cuando toda la ciudad en la que vivía se vino a tierra al sonar siete veces las trompetas, Rahab la prostituta se salvó junto con toda su familia, por la fe significada en el listón rojo (Jos 2,18); así dijo el Señor a aquellos que no aceptaban su venida, me refiero a los fariseos que anulaban el signo del listón rojo, esto es la Pascua, redención y liberación de Egipto en favor de su pueblo: "Los publicanos y las meretrices os precederán en el reino de los cielos" (Mt 21,31).

en tanto que fenómeno religioso, no buscan exactamente el camino de la razón, sino más bien el del sentimiento y el corazón, en el sentido paralelo por ejemplo a la mística sufí u otras místicas cristianas orientales como por ejemplo la bizantina⁶⁶. La heterodoxia judía e Islámica ya abordadas, beben en las fuentes de la Apocalíptica judía⁶⁷, que a su vez tiene relación como hemos expuesto con otras religiones de oriente medio, la Egipcia, El Aura Mazda o *mazdeísmo*, (la religión persa), e incluso la influencia del helenismo, han conformado el sentido profético y apocalíptico como un concepto religioso, un arquetipo de carácter denso, continuo y renovado en el tiempo, lo que da un sentido antropológico a la historia de la Salvación, y sus diversas variantes heréticas.

Las ideas expuestas, sobre profetismo, Mesianismo, Mística y Escatología, nos enmarcan dentro de una dimensión a la historia medieval del occidente medieval, de proyección, y hasta si me apuran de quedar atrapado en el tiempo, en ese Alfa, y ese Omega cristológico, que esperamos, pero que no llega, en un mundo lleno de enfermedad y dificultades. Y dicho movimiento en el tiempo es a la vez una especie de vía o camino para el cambio, o quizás para la penitencia y la conversión en el espacio de la cultura medieval, y se resume en que el cristiano, y si es disidente aún en mayor grado, busca otros recursos, pues está aquí de paso, y su pesar interior es ver o completar su horizonte de esperanza, y su meta es el cambio, la transformación, como un compás que puede ser terrorífico. Pensemos por un momento a nivel apocalíptico, qué sintieron los europeos con la epidemia de la peste por toda Europa, y la aparición de las columnas de la peste, y las danzas de la muerte (como signos de protección y ritos de carácter *apotropaico*), veían pues su vida débil, en peligro, y como el jinete del Apocalipsis estaba cabalgando, algo pues dramático, que hoy aunque seamos más o menos religiosos, desde una situación de bienestar es muy difícil de comprender o asimilar.

De otro lado la dimensión del tiempo es por tanto *cristológica* y a la vez *escatológica*, salvo para aquéllas disidencias que son panteístas o

⁶⁶ Véase el tema de la Filocalia: *Filocalia o filokalía* (en griego Φιλοκαλία, de φίλια 'afición, amor' y καλός 'bello, belleza'), nombre que recibe una colección ya clásica de textos dedicados a la mística y ascesis en la Iglesia ortodoxa, uno de sus principales temas es el *hesicasmo*.

⁶⁷ Véase la obra de DIEZ MACHO Alejandro y otros, *Los apócrifos del Antiguo Testamento, Tomos: I, II, III, IV, y V*, Madrid, Cristiandad, 1983.

no cristianas, y su dimensión temporal, es a veces atemporal, o no ceñida a un salvador, o un tiempo fijo, sino que es más una experiencia interior, que una esperanza mesiánica compartida por una comunidad. Por tanto en las disidencias no cristianas, aparece una proyección del tiempo menos escatológica, y donde la dimensión del mismo es más circular o adscrita a los diferentes ritmos de la naturaleza (una concepción del universo no exactamente dual, sino multidiversa), y como ya hemos comentado al citar entre otros a George FRAZER en la obra *magia y religión*, muchos ritos paganos tienen un carácter iniciático que proviene de las ideas gnósticas, de principios como el bien y el mal que se encuentran en un continuo retorno cíclico, donde la hierofanía o manifestación de lo sagrado es diferente de las heterodoxias cristiana, judía, y musulmana de carácter monoteísta, acusando de cierto carácter panteísta.

En otro caso, examinado los intentos de diálogo entre cristianos heterodoxos, y otras religiones, judíos y musulmanes del islam, vemos en muchos casos esa relación antepone los intereses político-sociales, incluso económicos, por encima de una posible idea común de esperanza profética, mesiánica o escatológica, pues no olvidemos que tanto judíos, como musulmanes y cristianos creen “*en el último día*”, el día de la resurrección y del día del juicio⁶⁸.

Al final de la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna en Europa occidental, las inquietudes apocalípticas, y místico proféticas, siguen proyectándose y aparecen como hemos visto en diversas ciudades europeas, es decir círculos heterodoxos y grupos filoprotestantes, manifiestan su actividad a veces bastante acusada, y afectan a la esencia de la centralidad y de la autoridad de la Iglesia.

⁶⁸ Véase para contraste, estas citas del Corán sobre *el día del juicio*:

Citas del Sagrado Corán: 2. SURA DE LA VACA *En el nombre de Allah, el Misericordioso, el Compasivo*. Aleyas:(8) Hay hombres que dicen: Creemos en Allah y en el Último Día, pero no son creyentes. (75) ¿Pretendéis que os crean cuando una parte de ellos* ya habían oído la palabra de Allah y, a pesar de haberla comprendido, la alteraron conscientemente?* [Los judíos.] (113) *Dicen los judíos: Los cristianos no tienen fundamento. Y dicen los cristianos: Los judíos no tienen fundamento. Pero ambos leen el Libro. También los que no saben dicen algo similar. Allah juzgará entre ellos el Día del Levantamiento sobre lo que discrepaba.* *[Acerca de Muhammad.]

Sin embargo, en España fue uno de los países tras el fin de la Reconquista, en los que se combatió con mayor ardor tales grupos heterodoxos, a través de la alianza sellada de los Reyes Católicos con la Santa Madre Iglesia y con la creación y respaldo político de los reyes, del Tribunal del Santo Oficio, o la Suprema.

Para terminar podemos afirmar que existe una lucha, o un tándem al final de la Edad Media, que pugna por escuchar al hombre y su libertad, una vía de escape hacia el humanismo, y de otro lado una Idea centralizadora o recentralizadora, que rechaza todo cambio, encabezada por el brazo eclesiástico, y todo ello en medio de un *aggiornamento* hacia el cambio, el progreso de ideas, de libre pensamiento como las de la Reforma⁶⁹ y aquí ya en sus Confesiones se van a institucionalizar o plasmar los principios de la Reforma, que ya habían estado gestándose en la Edad Media, tales como el movimiento husita ya abordado, y que son los prolegómenos de una mayor y férrea Reforma Europea en la Edad Moderna, y por ende su contrapuesto movimiento, o revulsivo denominado la Contrarreforma, y el famoso Concilio de Trento⁷⁰ que se

⁶⁹ Pensemos que la Reforma impone por ejemplo leer la biblia en lengua vernácula, y a su vez declara que la Biblia se interpreta a sí misma. No necesita pues de doctores de la Iglesia para su interpretación. Siendo las tres consignas de la reforma: “*Sola fide, Sola gratia, Sola scriptura*”. Todos estos principios que dan lugar a comunidades más abiertas en la forma de concebir las asambleas y las iglesias locales reformadas aparecerán recogidas en las llamas confesiones protestantes tales como por ejemplo la de la Rochelle, que son confesiones de las Iglesias Reformadas.

⁷⁰ Trento tuvo una actitud de apertura a escuchar las distintas escuelas teológicas; es decir, no es cierto que el concilio se cerrase al pluralismo teológico. El Concilio de Trento abordará dos temas fundamentales:

1. Los fundamentos de la fe donde se contiene la revelación. Los protestantes dirán que el único principio de la fe es la *Sola Scriptura*, pero esto no lo pueden admitir los católicos por ir contra el Magisterio de la Iglesia. Por tanto, Trento promulga un Decreto sobre los libros sagrados y las Tradiciones. ¿Dónde se contiene la revelación? El concilio afirma que se contiene *in libris scriptis et sine scripto traditionibus* (en los libros escritos y las tradiciones no escritas). ¿Cuál es la relación entre Escritura y Tradición?, es decir, ¿se contiene la revelación como parte en la Sagrada Escritura y parte en la Tradición? El concilio no se pronuncia. La primera redacción del decreto decía *partim... partim*, pero esto se substituyó por un *et* en la redacción definitiva.

2. ¿Qué tradiciones son éstas? Para los protestantes son creaciones humanas/costumbres eclesiásticas. El concilio dice que se trata de las *Traditiones tum ad fidem tum ad mores pertinentes* (tradiciones relativas a la fe o las costumbres). El problema son las tradiciones pertenecientes *ad mores* /costumbres

celebró en veinticinco sesiones entre los años 1545 y 1563, algunos de sus temas ya venían de antes o eran objeto de controversia en la Edad Media, por ello a veces es difícil separar a nivel de las heterodoxias medievales, cuando termina una y comienza otra, pues la Reforma es una continuidad en parte institucionalizada de dichas heterodoxias o herejías cristianas, en un concepto histórico e ideológico (de la idea teológica y religiosa) en el tiempo.

CONCLUSIONES BREVES:

-De lo estudiado en la investigación en general de las heterodoxias medievales en el occidente europeo, y en especial de esta parte de la *escatología, el profetismo y el milenarismo y mesianismo* en la Edad Media en el occidente medieval, observamos que se unen las bases del dogma de la religión con una sociedad aparentemente cerrada, pero que tienen también sus altibajos y cambios, y que tiene a su vez un discurso interno distinto del oficial, y que nos lleva a estas ideas heurísticas y heterodoxas de las fuentes consultadas, en cuanto tales ideas, están paralelas o presentes junto al dogma oficial por lo expuesto.

-Se conoce poco este enfoque de la historia, en el sentido, que no podemos concebir la historia de las grandes batallas, papas y concilios como un eje vertical y unidireccional, sino que, a nivel horizontal, a pesar de que la concepción heterodoxa y las implicaciones de los factores de la escatología y el profetismo, sean paralelos, afirmamos que sí ocupan una parte importante del tiempo y del pensamiento en la historia medieval, que se extiende hasta bien entrado el Renacimiento.

-Hay que tener en cuenta que, a la hora de investigar determinadas cuestiones, no es lo mismo una perspectiva más católica que otra más protestante o que no acepta la tradición, en cuanto a la hora de interpretar las fuentes. Para un católico o cristiano medieval del occidente, las fuentes son las que son, no sólo la Biblia, sino los Concilios y los escritos de los Santos Padres y demás Decretales y *Rescripta*. Sin embargo, he ahí la innovación, el disidente heterodoxo, en este caso cristiano o

o a los fundamentos del actuar cristiano. ¿Contienen las costumbres eclesiásticas la Revelación? ¿Pertencen a la Tradición constitutiva de la Revelación? El concilio no detalla más.

El problema está en distinguir qué elementos pertenecen a las tradiciones eclesiásticas y qué elementos a la Tradición constitutiva. Hay, pues, que interpretar.

místico, no acepta esta interrelación con el pasado, y él co crea o crea un nuevo pensamiento separado, a la luz de su intuición, en unos casos se basa en la Biblia, y en otros en una mera inspiración profética, basada en su experiencia personal, véase el caso de *Margarita Porete*.

-Otra cuestión importante a tener en cuenta, es la interpretación a nivel de la historia de la religión en la Edad Media de la existencia no sólo de Cruzadas, sino también de otros *peregrinajes y viajes* en esa búsqueda constante escatológica de la salvación, y del *conocimiento profético* de que es posible de que el fin de los tiempo se acerca, y hay que hacer penitencia, oración, caminar y ayuno, y es un tiempo de Gracia y de espera. Es decir en la mentalidad del hombre medieval está esa *idea de salir fuera*, en un momento de su vida y ponerse en camino para comprender esa intuición mística, ese encuentro con la deidad en ese viaje o peregrinaje, que se da no sólo en los movimientos o peregrinajes a los santos lugares oficiales aprobados por la Iglesia, como eran *Santiago de Compostela, Jerusalén y Roma*, sino también en *viajes de heterodoxos*, como los pastorcillos, los flagelantes y tantos otros, a otros lugares de peregrinación.

BIBLIOGRAFIA:

ALLAN, Tony, *Profecías: 4000 años de visionarios, predicciones y profetas*, Madrid, Círculo de Lectores, 2004, pp.38-39

ANDEREGGEN, Ignacio, “Teología mística de Dionisio Aeropagita”, *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, N.º. 60, 1992, págs. 169-180

ARIES, Philippe, “*El hombre ante la muerte*”, Madrid, Taurus, 1999, p.87.

BATTUTA, Ibn: *A través del islam*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

BEATRIZ IRIZAR, Liliana, *La sabiduría en Tomás de Aquino perspectivas teológicas y filosóficas*, Bogotá: Universidad Sergio Arboleda; Sociedad Tomista Argentina, 2017 pp. 163-164.

BIBLIA, Nuevo Testamento, Versión Reina y Valera 1960. Apocalipsis 17:7-11.

BIBLIOTECA NACIONAL DE FRANCIA el enlace de todas sus obras y el repositorio: https://data.bnf.fr/fr/11904748/jean_gerson/

BLOCH, E. sobre, *Ateísmo en el cristianismo: la religión del éxodo y la religión del reino*. Madrid, Trotta, 2019.

BRUNA, Denis, "La Diffusion des enseignes de pèlerinage", *En Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,)* 1995, pp.202-214.

BURAT Tavo, *Fray Dulcino y Margarita*, Virus, Barcelona, 2016.

CHESTERTON, Gilbert Keith, *San Francisco de Asís*, Madrid: Encuentro, p.91.

COHN, Norman, *En pos del Milenio*. Madrid. Alianza editorial. 1986, p.40.

COLOMINAS APARICIO, Mónica," Profecía, conversión, y polémica islamo-cristiana, en la Iberia alto-moderna (siglo XVI)", En "*Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*", Madrid, Abada Editores S.L. 2018, pp. 53.

DE LYON, Ireneo, *En Adversus Haeresis*, Ivory Faalls Books, 2017.

DE SAHAGUN LUCAS, "*Dios, horizonte del hombre*", Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Cap. 3 pp. 233-246.

DESHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo tomos: 6, 7, 8, y 9*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1997, pp.145-146 tomo VIII.

DESHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo tomos: 6, 7, 8, y 9*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1997, pp.145-146 tomo VIII.

DIESTRI GIL, Antolín, *El sentido de la historia y la palabra profética*, Barcelona, Clie, 1995, pp.225-227.

DIEZ MACHO Alejandro y otros, *Los apócrifos del Antiguo Testamento, Tomos: I, II, III, IV, y V*, Madrid, Cristiandad, 1983.

DUCH Luis, "*Antropología de la religión*", Barcelona, Herder, 1997.

DUPARC, Pierre, *Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d'Arc, Volumen 2*, 1979, p. 60.

EL NOBLE CORAN Y SU TRADUCCION COMENTARIO EN LENGUA ESPAÑOLA. Complejo del Rey Fad. Medina al-Munawwara. Reino de Arabia Saudita. Año 1417 de la Hégira.1995.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Laura "Cosas tan deshonestas y feas que valiera harto más no haberlo escrito: avatares y memoria del Códice Calixtino". In *El Codex Calixtinus en la Europa del siglo XII. Musicología, música, arte, codicología y liturgia*. INAEM, 2012, pp. 171-191.

FERNANDEZ GUERRERO, Eduardo, “Profetizar la Reforma. Paolo Angelo y el Apocalypsis Nova”, *En Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*, Madrid, Abada Editores S.L., 2018, pp. 103-104.

FLORI, Jean, *El islam y el fin de los tiempos: la interpretación profética de las invasiones musulmanas en la cristiandad medieval*, Madrid, Akal, 2010.

FEUERBACH, Louis, *la esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975.

FRAZER, G. *La Rama dorada: magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

FRAY LUIS DE LEÓN, <http://www.cervantesvirtual.com/obravisor/poesias-3/html/>

“GRAN ENCICLOPEDIA DE LA MAGIA Y EL OCULTISMO”, Buenos Aires, C.I.D.E.S.A, 1975 p. 59.

HAMILTON, Floyd, *The basis of Milelnnial Faith (la base de la fe en el Milenio)*, pp.53-54.

<http://www.sanvicentedelasonsierra.org/es/turismo/los-picaos>

KROCHALIS, Jeanne, et STONES Alison, “Qui a lu le Guide du pélerin de Saint- Jacques” En *Pèlerinages et croisades*, *Actes du 118e congrés natinonal annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.11-36.

LABARGE Margaret W., “*Viajeros medievales: los ricos y los insatisfechos*”, Madrid, Nerea, 2000. La obra en la p. 25 cita a marco Polo

LOSADA CASTRO, Basilio, “*Codex Calixtinus*”, Barcelona, CCPAN, 2011, pp.125-130.

LUENGO BALBAS, María, “*Tesis: Juana de la Cruz: vida y obra de una visionaria del siglo XVI*”, Madrid, Universidad Complutense, 2016.

MARQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Trasfondos de la profecía del Trajo, goticismo y profetismo”, García de la Concha, Víctor, San José Lera, Javier, ediciones, Universidad de Salamanca, *Estudios Filológicos* 263, pp.428.

MICHEL MATZ, Jean Michel, “La confrerie des pélerins de Saint-Jacques et le corps de saint Jacques à Angers au debut du XVIe siècle”, *En Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.215-231.

PASTORE Stefanía, GARCIA ARENAL, Mercedes, *Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*, Madrid, Abada Editores S.L., 2018, p.12.

PICARD, Cristophe, “Sanctuaires et pèlerinages en terre musulmane: l’occident de L’Andalus(Xe-XIIe siècle)”, En *Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.235-247.

PICHON Jean Charles. *Historia universal de las sectas*. Barcelona. Bruguera. 1970. Tomo I. p. 133.

POLO, Marco, *Viajes*, Madrid, Akal, 1998.

PORÉE, Brigitte, “Le Royaume de Jersusalen au XII et XIII Siècles, les céramiques croisées: témoins des échanges culturelles et commerciaux”, en *Pèlerinages et croisades, Actes du 118e congrés national annuel des sociétés historiques et scientifiques*, Paris, Editions Du CTHS (Comité des travaux historiques et scientifiques,) 1995, pp.333-350.

PROSPERI, Adriano, “El Nuevo Mundo y las inquietudes apocalípticas en el siglo XVI italiano ”, En *Visiones imperiales y profecía: España, Roma y Nuevo Mundo*, Madrid, Abada Editores S.L., 2018, p. 37.

PSEUDO DIONISIO AEROPAGITA, *obras completas*, Málaga, Agapea, 2009.

PORETE, Margarita: *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005.

POTESTÀ, Gian Luca, *El tiempo del Apocalipsis: Vida de Joaquín de Fiore*, Madrid, Trotta S.A, 2010.

PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, también conocido como Pseudo Dionisio (entre los siglos V y VI d. C.), fue un teólogo y místico bizantino.

REY CASTELAO, Ofelia, “Disidentes y refugiados en una ciudad tradicional de la Edad Moderna: Santiago de Compostela”, *Erebea, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Núm. 7 (2017), pp. 41-62.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan L, *La pascua de la creación, Escatología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p.117.

SICRE José Luis, *Introducción al profetismo bíblico*, Estella, Editorial Verbo Divino, 2011, p. 440.

TREVIJANO, Ramón, *Patrología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994 p.258.

VEDDER, E. C., “*Historia de los Bautistas hasta 1900*”, Barcelona, Casa Bautista de Publicaciones, 1977.

VIDAL FERNANDEZ, Fernando, “Escatología”, Bilbao, Universidad de Deusto, *Cuadernos de Escatología Deusto*, Num. 27, 2003, p.10.

WATKINS, John, *oír voces una experiencia habitual*, Buenos Aires Deva's, 2002, p.179.

www.franciscanos.org › [sfa](#) › [omachevarria](#)

MEDICINA Y FARMACIA EN LAS EPIDEMIAS DE PESTE MEDIEVALES*.

Medicine and Pharmacy in medieval plague epidemics

Paloma RUIZ VEGA**

RESUMEN: Hacemos un estudio de la Medicina y la Farmacia en las epidemias de peste en la época medieval, que abarca desde la caída de Roma en manos de los godos, el año 476, a la caída de Constantinopla en 1453 ante los turcos, considerando inicio y fin de la Edad Media.

La Peste negra se refiere a la pandemia de peste más devastadora en la historia de la humanidad que afectó a Eurasia en el siglo XIV y que alcanzó un punto máximo entre 1347 y 1353, se prolonga durante los siglos siguientes. La peste negra acabó con un tercio de la población de Europa y se repitió en sucesivas oleadas hasta 1490, llegando finalmente a matar a unos 200 millones de personas.

Sin embargo, en la colonia veneciana de Ragusa, lo que hoy en día es Dubrovnik (Croacia) y que contaba con un concurrido puerto para el tráfico marítimo mediterráneo, pusieron en práctica una inteligente idea y mucho menos tiránica para tratar de frenar la reproducción de la pandemia. En 1377, los gobernantes decidieron imponer un período de cuarenta días de aislamiento para todos los viajeros y tripulaciones que allí desembarcasen y los productos que traían consigo. Es el primer ejemplo históricamente documentado de una ciudad en cuarentena.

PALABRAS CLAVE: Peste, Pandemia, Epidemia, Lazareto, Cuarentena.

ABSTRACT: We make a study of Medicine and Pharmacy in plague epidemics in medieval times, ranging from the fall of Rome at the hands of the Goths, the

* Fecha de recepción del artículo: -5-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-7-2020. Fecha de la publicación: 8-2020

** Universidad de Cádiz. Comisión de Historia de la Farmacia del Ilustrísimo Colegio Oficial de Farmacéuticos de Cádiz. Académica de la Reales Academias de Ciencias, Artes y Letras de San Dionisio de Jerez de la Frontera y de San Romualdo de San Fernando. C. e. paloma_ruiz_vega@hotmail.com

year 476, to the fall of Constantinople in 1,453 before the Turks, considering the beginning and end of the Middle Ages.

The Black Death refers to the most devastating plague pandemic in human history that affected Eurasia in the fourteenth century and peaked between 1347 and 1353, it continues for the following centuries. The black plague wiped out a third of Europe's population and recurred in successive waves until 1490, eventually killing some 200 million people.

However, in the Venetian colony of Ragusa, what is now Dubrovnik (Croatia) and which had a busy port for Mediterranean maritime traffic, they put into practice a clever and much less tyrannical idea to try to stop the reproduction of the pandemic. In 1377, the rulers decided to impose a period of forty days of isolation for all travelers and crews who landed there and the products they brought with them. It is the first historically documented example of a quarantined city.

KEYWORDS: Plague, Pandemic, Epidemic, Lazaretto, Quarantine.

PESTES NOTABLES A LO LARGO DE LA HISTORIA

La primera referencia al respecto data del siglo VI, siendo conocida como peste de Justiniano. Procopio de Cesarea describe perfectamente sus características clínicas, su origen y su diseminación. El brote se originó en Pelusium, cerca del actual canal de Suez, desde donde se diseminó hasta Alejandría, para posteriormente alcanzar Constantinopla en el año 542.¹

La segunda pandemia que se ha llamado la peste negra produjo sucesivos brotes en Europa entre los siglos XIV y XVIII. Se refiere a la pandemia de peste más devastadora en la historia de la humanidad que afectó a Eurasia en el siglo XIV y que alcanzó un punto máximo entre 1347 y 1353, se prolonga durante los siglos siguientes. La peste negra acabó con un tercio de la población de Europa y se repitió en sucesivas oleadas hasta 1490. Es una enfermedad que afectó a personas de todo tipo y condición. Murieron muchísimos representantes de la nobleza. Reyes como Alfonso XI de Castilla o Juana II de Navarra, así como Margarita de Luxemburgo. El origen de la enfermedad es oriental, entró

¹ PORTER, Roy: *Blood and Guts: A Short History of Medicine*: W. W; Norton & Company, 2004.

en Europa en los barcos mercantes italianos provenientes de Crimea y de Constantinopla. La peste bubónica conocida como Muerte Negra, verdadera tragedia y azote de la humanidad, llegándose a creer que podía ser castigo divino o por fenómenos sobrenaturales.²



Ilustración de la peste negra en la Biblia de Toggenburg

La tercera gran pandemia de peste se originó en la provincia China de Yunnan en 1855, afectó gravemente a Hong Kong en 1894 y se extendió a otros continentes provocando numerosos casos en la India. Se calcula que causó alrededor de 10 millones de fallecimientos entre 1898 y 1918. Alcanzó a lugares tan lejanos como Cuba y Puerto Rico donde se produjeron casos en 1914.³

Cuarentenas. Lazaretos.

Las técnicas de aislamiento se han utilizado durante milenios pero las cuarentenas nacieron en la Edad Media. El uso moderno del término

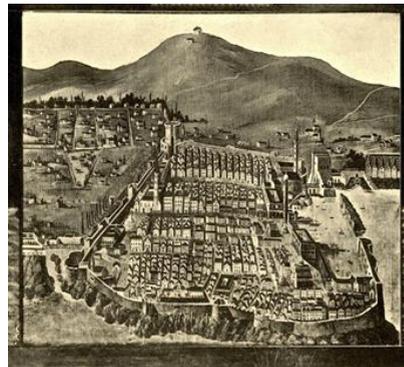
² SIERRA i VALENTÍ, Xavier. “Les concepcions sobrenaturals de les malalties a través de la Història”. *Gimbernat* 2020; 72: 11-30

³ FRITH, John. “Peste negra o bubónica The History of Plague . The Three Great Pandemics”. *Health, Journal of Military and Veterans*. 2010. 2018; 20: 50-80.

cuarentena propiamente dicha, como procedimiento formal para el control de una epidemia, se introdujo en el siglo XIV. En 1377, la colonia veneciana de Ragusa, entonces un importante puerto, puso funcionamiento el primer sistema institucionalizado de cuarentena de la historia. Ragusa, hoy Dubrovnik, en Croacia aprobó una ley pionera en su tipo, el Gran Consejo de la República aprobó el decreto del 27 de julio, 1377, que introdujo una cuarentena como medida de protección contra la propagación de enfermedades infecciosas mediante el cual todos los comerciantes, marineros y las mercancías procedentes de “tierras sospechosas” no podían entrar en la ciudad si no han pasado un mes en una cuarentena.



Vista aérea de la ciudad de Dubrovnik



Grabado de la ciudad de Ragusa

Los miembros del Gran Consejo aprobaron declarar un *trentino*, período de aislamiento de treinta días, que se iba a desarrollar en tres pequeñas islas no habitadas en la bahía de Cavtat. De acuerdo a la normativa, esta cuarentena debía cumplirse en la ciudad vecina de Cavtat o en la isla de Mrkan, con el propósito de que la gente pudiera desinfectarse antes de entrar en la ciudad medieval fortificada. Así, Dubrovnik implementó un método que se consideró el comienzo de la regulación de la cuarentena en Europa y en el mundo. Dubrovnik fue el primer puerto mediterráneo en aislar a gente, animales y mercadería que llegaba de áreas infectadas por mar o tierra, y que los mantenía separados de la población sana, mientras que Venecia, interrumpió el comercio y detuvo la vida en la ciudad. La República de Ragusa impuso multas severas a quienes violaban la cuarentena. Indudablemente, la ciencia histórica ha demostrado la prioridad de Dubrovnik en la “invención de la cuarentena”. Los cuatro principios de esta ley eran 1. Los ciudadanos

procedentes de zonas con alta presencia de peste negra no serían admitidos en Ragusa hasta cumplir un mes de reclusión. 2. Ningún habitante local podría entrar en el área de riesgo, con la pena de permanecer allí los 30 días en cuestión. 3. Lo mismo le sucedería a aquellos que se acercasen al sector en cuarentena para proporcionar alimentos sin el permiso del Gran Consejo. 4. Quién no cumpliera estas medidas, sería incomunicado hasta comprobar que no suponía ningún riesgo para el resto.

Tras la normativa de Ragusa impuesta en 1377, la cuarentena fue implementada primero en Cavtat, una pequeña ciudad al sureste de Dubrovnik y en islas cercanas (Supetar, Mrkan y Bobara). Inicialmente, el alojamiento en cuarentena era pobre, improvisado, en cabañas o carpas. El beneficio de las cabañas era que podían quemarse fácilmente como medida de desinfección. El aislamiento, como concepto, se había aplicado incluso antes de 1377, como se menciona en el Estatuto de la Ciudad de Dubrovnik, que se escribió en 1272 y donde está la primera mención del aislamiento de los pacientes con lepra. Este decreto fue publicado en el libro de las leyes de Dubrovnik, el llamado Libro Verde (*Liber viridis*); *Veniens de Locis pestiferis no intret Ragusium nel distric-tum* (El que viene de las tierras infectadas, no entrará en Ragusa o su territorio). Este Estatuto es uno de los documentos legales escritos más antiguos de Croacia. En 1397, el Gran Consejo aprobó un nuevo decreto *De ordinibus contra eos qui veniunt de Locis pestiferis anno 1397 factis* (El decreto adoptado en 1397 contra los que llegan de las Tierras plaga Infestated), que determinan la duración y el lugar de la cuarentena, imposición de sanciones para los que no la cumplan y creación de tres puestos de funcionarios de salud llamados *kacamorti* para supervisar la aplicación y el cumplimiento de las disposiciones de cuarentena. Después de que Ragusa estableciera su primer hospital temporal para la plaga en el Monasterio Benedictino de la isla de Mljet, en 1397, estos centros de cuarentena en toda Europa empezaron a conocerse como lazaretos. Según la Biblia, Lázaro, quien sufría de lepra, fue proclamado santo patrón de los leprosos, y los refugios para ellos fueron llamados lazaretos en su honor. Un lazareto es un hospital o edificio similar, más o menos aislado, donde se tratan enfermedades infecciosas.⁴

⁴ RUIZ VEGA, Paloma: Establecimiento de los Lazaretos según el Periódico de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Cádiz, en: ORTIZ GÓMEZ, Teresa ET. AL. (Coordinadores), *Actas del XIV Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina:*



En 1397 se decidió crear un lazareto en la isla de Mljet

Posteriormente, se hizo un complejo Lazareto, que abarcaba de 10 lazaretos, cinco patios y dos casetas de vigilancia. Este impresionante edificio de piedra representa un complejo arquitectónico único, institución que describe mejor el rico patrimonio médico del antiguo Dubrovnik. Estos están a unos 300 metros de los muros de piedra del casco antiguo. Dentro de las murallas de la ciudad, cualquier tipo de enfermedad se podía propagar fácilmente, por lo que las instalaciones de los lazaretos son áreas muy amplias y espaciosas para que siempre haya suficiente aire, teniendo impresionantes vistas del Viejo Puerto de la ciudad. El Lazareto conservó su función original mucho después de la caída de la República de Dubrovnik; según los registros de archivo de los Archivos Nacionales en Dubrovnik, fue alrededor de 1872 cuando fue abolido como institución de salud.⁵

La experiencia de enfermar en perspectiva histórica, celebrado en Granada, los días comprendidos entre el 11 y 14 de junio de 2008, Granada: Sociedad Española de Historia de la Medicina, Universidad de Granada, 2008,421-424.

⁵ RUIZ VEGA, Paloma: “El Hospital Real de San Lázaro de Sevilla, según documentación de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz en 1829”. *Memorias Académicas de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla*. 2015; 50:107-119.



Vista de las Lazaretos de Dubrovnik

Aparte de las medidas higiénicas de la época se protegían con complicadas vestiduras y mascarás con picos puntiagudos, en donde depositaban vinagre o sustancias dulces para contrarrestar el hedor de los bubones y cuerpos descompuestos. Los sacerdotes administrantes de sacramentos darán la Sagrada Comunión por medio de una cucharita, o espátula de mango largo, recogiendo bien la ropa, capa, y demás, para no tocar al enfermo.⁶

En los otros rincones europeos que se apropiaron de estos patrones sanitarios, el periodo de aislamiento aumentó de 30 a 40 días: del *trentino* se pasó al *quarantino*. Algunos investigadores sugieren que la modificación estuvo provocada porque un mes se reveló insuficiente para evitar la propagación de la enfermedad. Otros autores han mencionado creencias religiosas, como su relación con la Cuaresma cristiana. La palabra cuarentena proviene de *Quaranta giorni* en italiano, que a su vez proviene de la palabra *quadraginta* en latín y que se traduce como *cuatro veces diez*, con origen religioso y que se empezó a usar con el sentido médico del término con el aislamiento de 40 días que se

⁶ RUIZ VEGA, Paloma: “Farmacia y Medicina en la obra de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), Doctora de la Iglesia”. Revista *epccm* 2017; 19: 1165-1180.

le hacía a las personas y bienes sospechosos de portar la peste bubónica durante la pandemia de peste negra en Venecia en el siglo XIV, conocido como siglo de la peste.⁷

Estado actual de la Ciencia

Según el estado actual de la Ciencia, la peste es una enfermedad natural de los roedores, siendo las ratas el principal reservorio de la enfermedad. Tras ser infectadas, la mayoría de las ratas mueren, pero un pequeño porcentaje sobrevive, quedando como una fuente de *Y. pestis*. Las ratas son infectadas a través de un vector, que en este caso es la pulga de rata (*Xenopsylla cheopis*). La pulga chupa la sangre de un animal infectado e ingiere a la vez bacterias de *Yersinia pestis*, las cuales se multiplican en el intestino de la pulga y serán transmitidas a otra rata en la siguiente picadura de la pulga. La enfermedad se irá extendiendo de forma que la mortalidad entre las ratas se hace tan elevada que la pulga busca nuevos hospedadores, entre los que se encuentra el hombre.⁸

Shibasaburo Kitasato (1852-1931), microbiólogo japonés, discípulo de Koch, y Alexander Yersin (1864-1943), médico microbiólogo franco-suizo, discípulo de Pasteur, aislaron independientemente el bacilo de la peste en la epidemia Hong-Kong (1893-1894); ambos descubrieron un nuevo tipo de bacteria en muestras de pacientes con peste y en los órganos de ratas muertas en la zona de la plaga.⁹

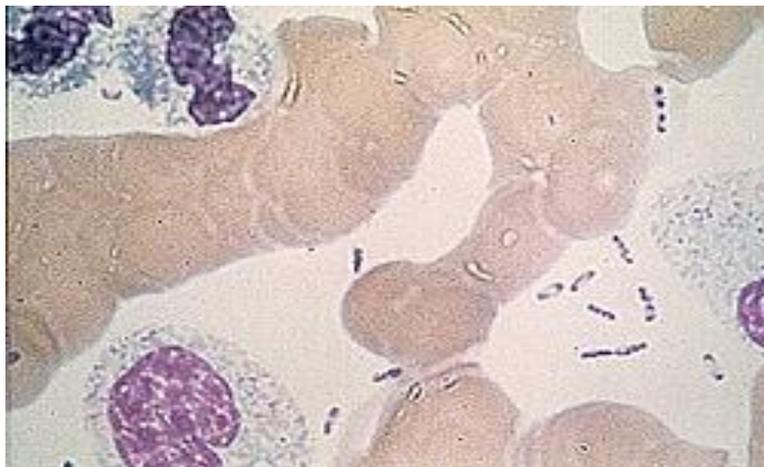
La peste es un misterio resuelto 500 años después de haberse producido.¹⁰

⁷ WALTER LEDERMANN, D. "El hombre y sus epidemias a través de la historia". Santiago, Revista Chilena de Infectología. 2003; 20 : 13-17

⁸ CABELL, GL, DENNOS, DT: Peste, otras infecciones por Yersinia, en HARRISON, TR. (Coordinador), *Principios de Medicina Interna*. 14ª ed. Barcelona: McGraw-Hill, 1998, 1116-1124.

⁹ ORENT, Wendy: *Plague: The Mysterious Past and Terrifying Future of the World's Most Dangerous Disease* Portland, ME, U.S.A: Free Press, 2004.

¹⁰ YERSIN, A. "La peste bubonique à Hong Kong". París, Ann. Inst. Pasteur. 1894. 8: 662-667.



Yersinia pestis con tinte fluorescente, 2000×. Source: CDC



Barón Shibusaburo Kitasato



Alexander Yersin

Paul-Louis Simond, médico francés (1858-1947), mediante ingeniosas experiencias realizadas en Karachi (1897-1898), confirmó el papel de las ratas como reservorios y el de las pulgas como vectores en la

transferencia inicial del roedor salvaje a roedor doméstico o urbano, y de este al hombre.¹¹



Paul-Louis Simond(1858-1947)



Rata gris. *Rattus norvegicus*



Pulga de la rata. *Xenopsila cheopis*



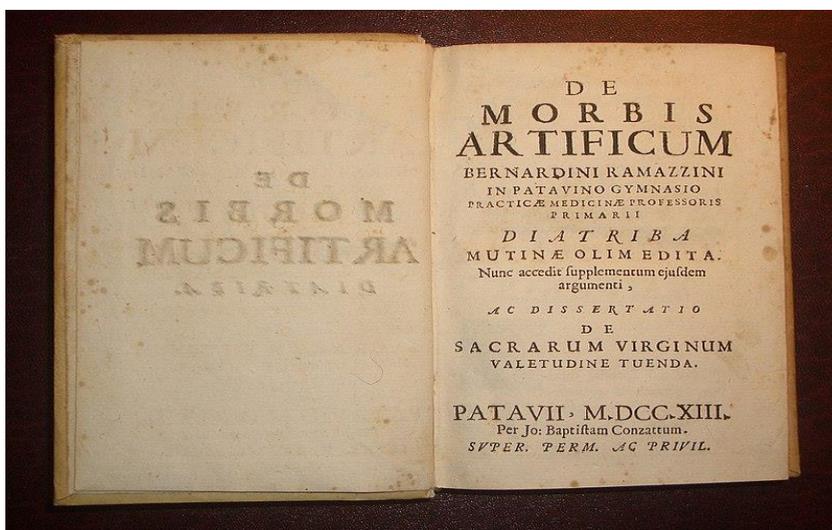
Pulga del hombre. *Pulex irritans*

Profesiones de riesgo

Las profesiones en contacto con las ratas se veían más afectadas, caso de los carniceros, molineros o panaderos, y con las pulgas los comerciantes de paños, porque las pulgas se esconden entre los tejidos.

¹¹ SIMOND, Marc, GODLEY, Margaret L. and MOURIQUAND Pierre D.E : “Paul-Louis Simond and his discovery of plague transmission by rat fleas: A centenary”. Roy. Soc. Med.1998, 91:101-104.

De hecho, pronto se dieron cuenta del peligro de las vestiduras y entre las primeras medidas que se emplearon en Europa para evitar el contagio fue el de quemar la ropa de los infectados o prohibir la entrada de cargamentos de tejidos en las ciudades. Incluso en algunas ciudades se permitía la entrada al viajero solo después de haberse deshecho de las ropas que se traía puestas, cambiadas por otras “seguras” prestadas por la propia ciudad. Esta circunstancia es estudiada por Bernardino Ramazzini (1633-1714) en su obra principal *De Morbis Artificum Diatriba* (*Discurso de las enfermedades de los artesanos o traducible también como Tratado Sobre Las Enfermedades Profesionales o laborales*) se publicó en 1700 y constituye el primer estudio de las enfermedades relacionadas con los distintos oficios.¹²



De Morbis Artificum Diatriba. Segunda edición (1713)

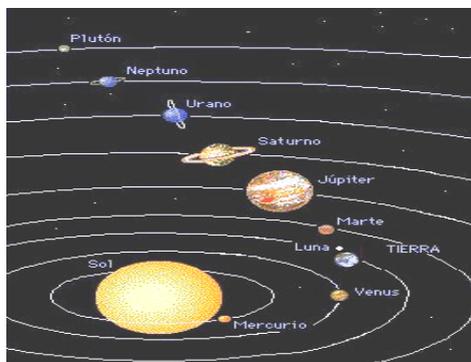
La influencia de los Astros y Planetas

La influencia de los astros y planetas cooperaba en sentir de los astrólogos a la creación de la pestilencia, cuyo dictamen refutan aquellos

¹² ARAUJO, JM. *Las enfermedades de los trabajadores*. Traducción al español del *De morbis artificum diatriba*, de Ramazzini B. México, D. F.: Profedet, Miguel Angel Porrúa y UAM-X, 2000: 55-56.

sabios despreocupados, que no conocen poder tan absoluto en las estrellas, que sin concurso de otras causas naturales, tienden a trastornar el Sistema. La obra *Refutación contra la Astrología* de Avicena, argumenta en contra de la práctica astrológica y a la vez apoya el principio de que los planetas pueden actuar como agentes de la causalidad divina. Avicena¹³ consideraba que el movimiento de los planetas influencia la vida en la Tierra de una manera determinista, pero argumentó en contra de la posibilidad de diagnosticar la influencia exacta de las estrellas. Básicamente, Avicena no negaba el dogma central de la Astrología, pero negó nuestra capacidad para comprender la precisión de las predicciones fatalistas.¹⁴

Otra de las causas que los autores consideran entre las productivas de la Peste, y epidemias, es la Influencia de los Astros. Según la literatura al respecto, Júpiter, Marte, y Saturno constituyen agentes de toda época pestilencial. Si estando pues Marte y Saturno en los signos de Géminis y Virgo, los



influjos benignos de Júpiter no impiden su malévola influencia, al juntarse vician el aire, y lo hacen pútrido. Además de esto la conjunción de Júpiter y Marte en algún sitio

caliente y húmedo pueden procrear la Peste.¹⁵

Athanasius Kircher (1602-1680) tratando la misma materia, dice que la mayoría de las veces se produce la Peste por el Influjos de las Estrellas.¹⁶

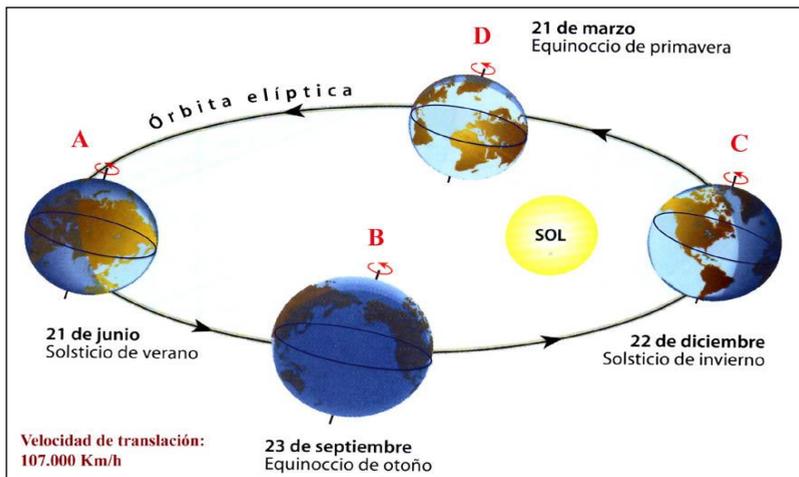
¹³ RUIZ VEGA, Paloma: “Avicena, gran figura de la Medicina y la Farmacia medieval”. *Farmacia* 2014, 33: 60-61.

¹⁴ ALONSO ALONSO, Manuel: *Temas filosóficos medievales*: Universidad Pontificia de Comillas, 1959.

¹⁵ COBOS BUENO, José María: “La Medicina en un manuscrito de Astrología del siglo XV”. *Llull* 2000; 23: 265-294.

¹⁶ SEQUEIROS, Leandro: “El Geocosmos de Athanasius Kircher: una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza”. *Llull* 2001; 24: 755-807.

Otros pensamientos atribuyen la Peste a las variaciones de las estaciones del año, influjo de los Planetas, y formación de eclipses. Los Astrólogos afirman que los cuerpos celestes pueden ser causa de Fiebres Pestilentes. Algunos astrólogos dan fuerza a los cuerpos celestes, considerándolos causa superior de sediciones, tumultos, guerras, incendios, hambres, y demás sucesos eventuales, y haciendo esclavo al hombre de su dominante influencia.¹⁷



Las cuatro estaciones del año

Terapéutica

En aquel tiempo la Medicina no estaba preparada, no ya para tratar la enfermedad, ni tan siquiera para investigarla, pese a los heroicos esfuerzos y sacrificios de personas como Juan Tomás Porcell (1528-583), que practicaba autopsias con asiduidad.¹⁸

¹⁷ HERNÁNDEZ, Miguel: La metafísica de Avicena. Granada: Publicaciones de la Universidad, 1949.

¹⁸ LÓPEZ PIÑERO, José María y TERRADAS FERRANDIS, María Luz. “La obra de Juan Tomás Porcell (1565) y los orígenes de la anatomía patológica moderna”. Medicina & historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas 1967. 34: 2-15

Tratados

El *Regimen Sanitatis*, redactado en el entorno de la Escuela Médica de Salerno, exponía un conjunto de recomendaciones acerca de las normas de Higiene, alimentación, plantas medicinales y otras indicaciones terapéuticas en la peste.¹⁹ Los regimientos o tratados contra la peste o pestilencia son expresión del modo en que los médicos universitarios bajomedievales hicieron frente a la enfermedad epidémica de alta letalidad. Estos textos médicos, que consistían en un repertorio más o menos amplio de recomendaciones prácticas para prevenir y/o tratar dicha enfermedad, experimentaron un notable desarrollo a partir de la peste negra de 1348.²⁰

Correctores del aire viciado o venenoso

Olores

Castóreo

El castóreo es una secreción glandular del castor, olorosa y oleosa. El *Castor*, *Castor fiber*, L. es un animal de la familia de los roedores. A



cada lado de la cloaca, donde se sitúan el ano y los órganos genitourinarios, se hallan dos pares de bolsas, y glándulas colocadas fuera de estas bolsas vierten en ellas el humor que segregan; las bolsas separadas del animal y llenas del humor que contienen, en el comercio se conocen como castóreo.²¹

Hierbas aromáticas

Es significativa la goma de la *Férula asafetida*.

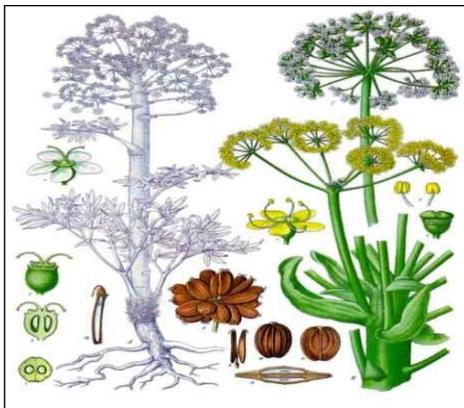
¹⁹ RUIZ VEGA, Paloma: “Medicina y Farmacia en la Europa medieval”. Revista epccm 2019; 19: 477-500.

²⁰ PEÑA BARROSO, Efrén: “Un Regimen Sanitatis contra la peste: El Tratado del Licenciado Vázquez” *Asclepio*, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia 2012; LXIV, 2, julio-diciembre:397-416.

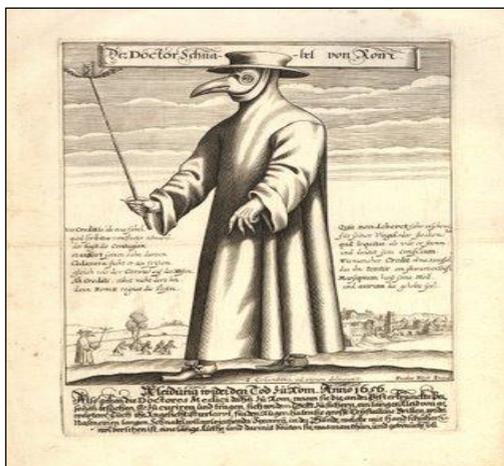
²¹ TROUSSEAU, Armand y PIDOUX, Claude François Hermann : *Tratado de Terapéutica y de Materia médica*. Madrid: Imprenta que fue de Fuentenebro a cargo de Alejandro Gómez, Librería de la Sra. Viuda de Calleja é Hijos, t.III, 1842, 267.

Férula asafétida

Es pintoresco el aspecto de los médicos que tratan la peste, pero no tiene nada de ineficaz. El manto cerrado cubre de cabeza a pies protegiendo del contagio, los guantes y la varita de palpar evitan el contacto directo con los enfermos, la máscara tiene un pico que sirve para disponer sustancias aromáticas que disimulan el nauseabundo olor de pacientes y cadáveres. En el interior del pico introducían hierbas aromáticas. En aquella época se pensaba que el contagio de la enfermedad estaba asociado



con su olor desagradable, motivo por el que los doctores adoptaban esta medida de protección. Las lentes salvan a las conjuntivas de un posible contagio aéreo. La indumentaria de los Médicos de la Peste tiene el aspecto de aves apocalípticas. En el interior del pico introducían hierbas aromáticas.²²



El médico de la peste. Sombrero, máscara, bata, guantes, calzas y vara, son aditamentos que tienen clara practicidad.

²² RUIZ VEGA, Paloma: “Medicina y Farmacia en la Europa medieval”. Revista epcem 2019; 19: 477-500.

Experimento físico practicado por los flagelantes

El movimiento de los Flagelantes fue un movimiento de la Edad Media que surgió por la Peste Negra que asumió la nueva costumbre de la autolaceración. El movimiento de los Flagelantes, promovía la idea de que uno podía alcanzar la salvación por méritos propios y sin ayuda de la iglesia católica. Bastaba participar en sus procesiones de penitentes para ser absuelto de los pecados. Las procesiones de flagelantes aparecieron por primera vez en Perugia hacia el año 1260, movimiento iniciado por un ermitaño, Raniero Fasani, extendiéndose hacia el sur y el norte con tal rapidez que pareció como una súbita epidemia de remordimiento. Su impacto social fue muy grande, lo que produciría un constante incremento de sus adeptos. Dirigidos por humildes sacerdotes, masas de hombres y mujeres, generalmente jóvenes, marchaban noche y día con estandartes y velas encendidas por la campaña y de ciudad en ciudad. Cada vez que llegaban a una se formaban en grupos delante de la iglesia y se azotaban cruelmente durante horas. Suponían que con ello iban a obtener el perdón divino y a conquistar la salvación eterna fuera del rito oficial de la iglesia católica; seguían el espíritu de renovación que debía dar inicio a la nueva edad del Espíritu. Viajaban en grupos organizados, unidos por votos que los obligaban a abstenerse de todo placer físico y les incitaba a soportar torturas y flagelaciones por 33 días, en memoria de los 33 años de la vida de Jesucristo.²³

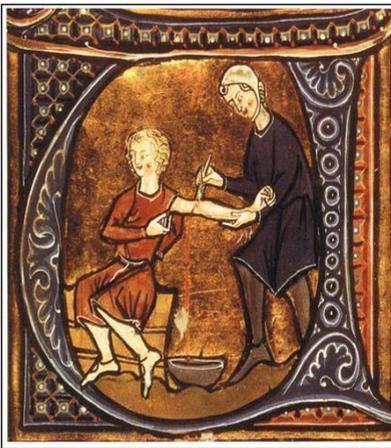


²³ NORMAN Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona, Barral Ed., 1972.

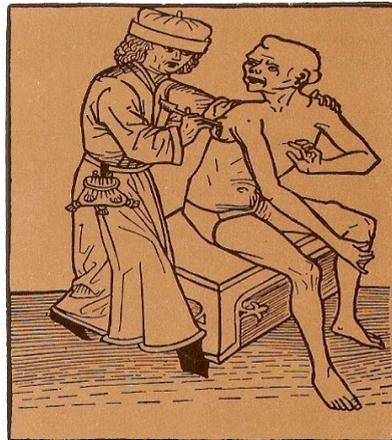
Tratamiento Curativo

Terapéutica quirúrgica

Se hace alusión a la **sangría** como técnica quirúrgica de evacuación forzada y las ventosas escarificadas como técnica de apertura de los bubones de los apestados; la expulsión de la materia morbífica se facilitaba abriendo estos tumores por un caustico; y aún quitar de golpe la enfermedad extirpándolos del todo como se practicó en la peste de Marsella. Rancé afirma en su tratado que los cáusticos eran sustancias se aplicaron para practicar aberturas en los abscesos.²⁴



Sangría



Xilografía alemana de 1842. Un cirujano que abre el bubón de un apestado.

Medicamentos

Destacan los evacuantes, los sudoríficos, los alexifármacos o contravenenos, los éteres, la Triaca Magna²⁵, la Opiata de Masdevall, los tónicos, y los antisépticos.

²⁴ RANCÉ, Juan: *Tratado Theorico-Practico de Materia Medica*. Que explica los medicamentos naturales ô simples, assi como las preparaciones chímicas, y galénicas, las más usuales; sus doses, su modo de obrar, los casos donde convienen, y sus fórmulas: con un suplemento â lo último. Barcelona: Francisco Suriá Burgada, Impresor, t. III; 1773, 121-130.

²⁵ RUIZ VEGA, Paloma: “La Triaca magna desde el siglo II a.C. a la Theriaca magna del Hospital Gaditano de San Juan de Dios en el siglo XIX”, *Ateneo* 2016; 16: 75-83.



Triaca Magna. Símbolo de la Polifarmacia Galénica



Para preparar las fórmulas de los alexifármacos²⁶ o contravenenos, usaban fórmulas a base de polvos de perlas, granates, zafiros, coral, que consideraban infalibles para las plagas de peste.

Coral rojo. *Corallium rubrum*

Entre los **evacuantes**, diferenciamos purgantes y vomitivos. Los purgantes pueden ser útiles para deponer materias podridas que se hallan en los intestinos, pero una evacuación considerable de este género sería dañosa. Es probable que sería muy útil dar un vomitivo desde los

²⁶ RUIZ VEGA, Paloma: Los alexifármacos según dos memorias manuscritas de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz en 1818, en: MORENO TORAL, Esteban; RAMOS CARRILLO, Antonio; GONZÁLEZ BUENO, Antonio (Coordinadores), *Ciencia y Profesión: el farmacéutico en la historia Sevilla*: Universidad internacional de Andalucía, Sociedad de Docentes de Historia de la Farmacia de España (SDUHFE), 2018, 101-122.

primeros recelos de la enfermedad; evacuando el exceso del canal alimentario.²⁷

Los **sudoríficos** se aplican para debe excitar y dirigir este sudor. Se hace por el uso abundante de los diluentes, haciéndolo más agradable al enfermo por los ácidos vegetales, o más eficaz disolviendo en ellos una mínima porción de sales neutras. Para conservar el enfermo en un sudor continuo, se puede dar con frecuencia un poco de caldo acidulado con el zumo de limón, y alguna vez un poco de vino, sino es considerable el calor del cuerpo.²⁸

Es menester recurrir a medios capaces de precaver la debilidad y la putrefacción, y para este efecto se pueden administrar todos los diferentes remedios, pero con especialidad los **tónicos**, de los cuales los principales son las bebidas frías y la quina.²⁹

El éter sulfúrico se emplea en Medicina como un poderoso tónico-difusivo en los casos de abatimientos o desmayos; se utilizó en las afecciones espasmódicas convulsivas.³⁰

²⁷ TROUSSEAU, Armand y PIDOUX, Claude François Herman : *Tratado de Terapéutica y Materia Médica*. Madrid, Imprenta que fué de Fuentenebro a cargo de Alejandro Gómez, t.III, 1842, pp.362-364.

²⁸ RUIZ VEGA, Paloma: La Farmacia en la Relación Histórica del viaje a la América Meridional y en las Noticias Secretas de América de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en: QUINTERO GONZÁLEZ, José (Coordinador), *El Nacimiento de la Libertad en la Península Ibérica y Latinoamérica*. San Fernando (Cádiz): Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos (AHILA) y Excelentísimo Ayuntamiento de San Fernando, 2014, 2149-2165.

²⁹ RUIZ VEGA, Paloma: La Quina en la Expedición Geodésica al Virreinato de Perú (1734-1743), en: COLOMER VIADEL, A. (Director), *Las Cortes de Cádiz, la Constitución de 1812 y las Independencias Nacionales en América*. Valencia: Colección Amadis, Ugarit Comunicación Gráfica, 2011, 673-683.

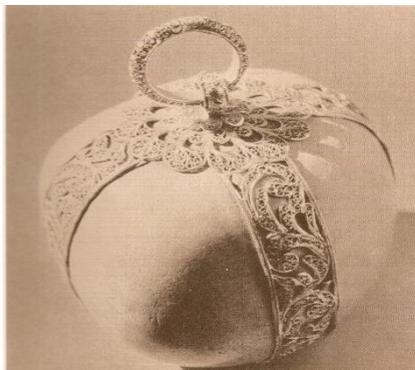
³⁰ TROUSSEAU, Armand y PIDOUX, Claude François Herman : *Tratado de Terapéutica y Materia Médica*. Madrid, Imprenta que fué de Fuentenebro a cargo de Alejandro Gómez, t.III, 1842, pp.362-364.



También se administraron remedios para prevenir la putrefacción, entre los que figuran los **antisépticos**, pudiendo citar entre ellos el alcanfor, aplicado vía oral o tópica.³¹

Alcanfor. *Cinnamomum camphora*

Amuletos



La **piedra bezoar** es un cálculo que se puede hallar en los intestinos o de algunos rumiantes. En forma de polvo, y guardado en un camafeo, se consideró un amuleto eficaz en la peste.

Religión

San Roque (Montpellier 1348-1379) fue canonizado en 1584. Es venerado como santo por la Iglesia católica, que celebra su festividad el 16 de agosto. Santo protector ante la peste y toda clase de epidemias, su intervención era solicitada por los habitantes de muchos pueblos y,

³¹ RUIZ VEGA, Paloma: El alcanfor a través de un manuscrito de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz. En: CAMPOS MARÍN, R.; GONZÁLEZ DE PABLO, A.; PORRAS GALLO, M.I. y MONTIEL, L. (Coordinadores), *Medicina y Poder político. XVI Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina*. Madrid: Sociedad Española de Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid, 2014, 369-374.

ante la desaparición de las mismas reconocían la intervención del santo, por lo que se le nombraba santo patrón de la localidad. Es además protector de peregrinos, enfermeros, cirujanos o cánidos, entre otros. Es el Patrón de los farmacéuticos de Montpellier. Roque se dedicó a curar y atender a todos los enfermos de la peste. Cuidó enfermos. La tradición popular decía que curaba a muchos enfermos con solo hacer sobre ellos la señal de la cruz. A los que morían, él mismo les hacía la sepultura, pues nadie más se atrevía a acercarse a los cadáveres por el miedo a contagiarse de la peste. Contrajo la enfermedad; su cuerpo quedó lleno de manchas negras y úlceras. Como no quería ser una carga para nadie, se arrastró hasta las afueras de la ciudad para morir solo y se refugió en un bosque; allí nació un aljibe de agua que le refrescaba la sed. Poco después, un perro llegó con un pan y se lo dio a Roque para alimentarlo; esto ocurrió por varios días, pues el perro sacaba el pan de la cocina de su amo, hasta que un día el amo decidió seguir a su perro hasta descubrir lo que ocurría. Entonces el amo del perro se encargó de cuidar a Roque y curarle sus llagas. Cuando se recuperó, regresó a la ciudad, donde siguió curando no solo a personas, sino también a animales.³²



San Roque



Bubones

³² RUIZ VEGA, Paloma: “Farmacia y Medicina en la obra de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), Doctora de la Iglesia”. *Revista epccm* 2017; 19: 1165-1180.

Terapéutica preventiva o Salud Pública

Como responsabilidad de los Gobiernos hay que referir la adopción de los lazaretos. Los pueblos libres cercanos a la infección de peste debían hacer una prevención. Entre estas, dentro de las casas se practicaban fumigaciones de romero, ciprés, laurel. Los Boticarios debían tener sus oficinas provistas de drogas y medicinas al respecto. Los médicos, cirujanos, confesores y cuidadores de los contagiados debían hacer uso del vinagre, perfumes y ventilaciones.³³

La peste en la literatura

A lo largo del tiempo numerosos escritores han hecho referencia a la peste.

El escritor italiano Giovanni Boccaccio (Florencia, 1313-1375) en el *Decamerón* inicia sus relatos con una descripción de la peste bubónica, de la plaga que asoló Florencia en 1348.

El *Decamerón* (1348) cuenta el terror que produjo la epidemia que afectó a Florencia en el siglo XIV, la descripción es tan realista que solo se comprende al conocer que el autor contempla personalmente los horrores que causa la plaga. Boccaccio pone en voz de un testigo de la peste: “Cuando todas las tumbas estuvieron llenas, fueron excavadas grandes zanjas en los cementerios de las iglesias, en las cuales las nuevas llegadas fueron colocadas por centenares, almacenadas grada sobre grada, como cargamento naval”.³⁴

³³ RUIZ VEGA, Paloma: Establecimiento de los Lazaretos según el Periódico de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Cádiz, en: ORTIZ GÓMEZ, Teresa ET AL. (Coordinadores), *Actas del XIV Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina: La experiencia de enfermar en perspectiva histórica*, celebrado en Granada, los días comprendidos entre el 11 y 14 de junio de 2008, Granada: Sociedad Española de Historia de la Medicina, Universidad de Granada, 2008,421-424.

³⁴ CARDONA, A.: Giovanni Boccaccio: vida azarosa del escritor. En: *El Decameron*, Barcelona: Editorial Bruguera: 1974, 10-14.

En la novela *Inferno*, de Dan Brown se hace referencia al origen de la palabra, cuarentena: “El número cuarenta, quaranta en italiano servía de sombrío recordatorio de los orígenes de la palabra cuarentena”.³⁵

Conclusiones

Habiendo analizado y valorado las fuentes, después de consultar bibliografías sobre el tema, podemos decir a modo de conclusiones:

1. La palabra cuarentena definía los cuarenta días de espera impuestos a los barcos y personas como medida de prevención. Este período de aislamiento resultó ser bastante efectivo para verificar el estado de salud de los pasajeros.

2. El origen de la enfermedad es oriental, entrando en Europa en los barcos mercantes italianos provenientes de Crimea y de Constantinopla. Hubo un contagio global a través del comercio; a partir de 1347 la epidemia se extendió de manera imparable por todo el continente a través de las redes comerciales y de los viajeros.

3. Como causas accesorias de la peste se consideraban la variedad de las estaciones del año, o los repentinos cambios de tiempos, de calor excesivo a sumo frío, y de sequedad a humedad, los olores corruptos, y la influencia de los astros.

4. En Terapéutica destacan dos tipos de tratamientos, el curativo y el preventivo, además del experimento físico practicado por los flagelantes.

5. Hoy se conoce el origen de la peste, descubierto en 1894 por Alexandre Yersin y por Kitasato Shibasaburo una bacteria llamada *Yersinia pestis*, natural en los roedores y transmitido a los humanos a través de la pulga de rata.

6. Durante el período de las epidemias de Peste Negra se avanzó en estrategias para limitar la exposición y el contagio a través del aislamiento de los enfermos en Lazaretos.

³⁵ BROWN, Dan: *Inferno*. Planeta. Barcelona. 2013.

Bibliografía

ALONSO ALONSO, Manuel: Temas filosóficos medievales: Universidad Pontificia de Comillas, 1959.

ARAUJO, JM. Las enfermedades de los trabajadores. Traducción al español del De morbis artificum diatriba, de Ramazzini B. México, D. F.: Profedet, Miguel Angel Porrúa y UAM-X, 2000: 55-56.

BROWN, Dan:Inferno. Planeta. Barcelona. 2013.

CAMBELL, GL, DENNOS, DT: Peste, otras infecciones por Yersinia, en HARRISON, TR. (Coordinador), Principios de Medicina Interna. 14ª ed. Barcelona: McGraw-Hill, 1998, 1116-1124.

CARDONA, A.: Giovanni Boccaccio: vida azarosa del escritor. En: El Decamerón, Barcelona: Editorial Bruguera: 1974, 10-14.

COBOS BUENO, José María: “La Medicina en un manuscrito de Astrología del siglo XV”. Lull 2000; 23: 265-294.

FRITH, John. “Peste negra o bubónica The History of Plague. The Three Great Pandemics”. Health, Journal of Military and Veterans. 2010. 2018; 20: 50-80.

HERNÁNDEZ, Miguel: La metafísica de Avicena. Granada: Publicaciones de la Universidad, 1949.

LÓPEZ PIÑERO, José María y TERRADAS FERRANDIS, María Luz. “La obra de Juan Tomás Porcell (1565) y los orígenes de la anatomía patológica moderna”. Medicina & historia. Revista de estudios históricos de las ciencias médicas 1967. 34: 2-15

NORMAN Cohn, En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media. Barcelona, Barral Ed., 1972.

ORENT, Wendy: Plague: The Mysterious Past and Terrifying Future of the World's Most Dangerous Disease Portland, ME, U.S.A: Free Press, 2004.

PEDROSO, Placido: “La peste, enfermedad infectocontagiosa reemergente”. La Habana, Revista Cubana de Medicina General Integral. 2010; 26: abr.-jun. 2010.

PEÑA BARROSO, Efrén: “Un Regimen Sanitatis contra la peste: El Tratado del Licenciado Vázquez” Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia 2012; LXIV, 2, julio-diciembre:397-416.

PORTER, Roy: Blood and Guts: A Short History of Medicine: W. W; Norton & Company, 2004.

RANCÉ, Juan: Tratado Theorico-Practico de Materia Medica. Que explica los medicamentos naturales ô simples, assi como las preparaciones chemicas, y galénicas, las más usuales; sus doses, su modo de obrar, los casos donde convienen, y sus fórmulas: con un suplemento â lo último. Barcelona: Francisco Suriá Burgada, Impresor, t. III; 1773, 121-130.

RUIZ VEGA, Paloma: Establecimiento de los Lazaretos según el Periódico de la Sociedad Médico-Quirúrgica de Cádiz, en: ORTIZ GÓMEZ, Teresa ET. AL. (Coordinadores), Actas del XIV Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina: La experiencia de enfermar en perspectiva histórica, celebrado en Granada, los días comprendidos entre el 11 y 14 de junio de 2008, Granada: Sociedad Española de Historia de la Medicina, Universidad de Granada, 2008,421-424.

RUIZ VEGA, Paloma: La Quina en la Expedición Geodésica al Virreinato de Perú (1734-1743), en: COLOMER VIADEL, A. (Director), Las Cortes de Cádiz, la Constitución de 1812 y las Independencias Nacionales en América. Valencia: Colección Amadis, Ugarit Comunicación Gráfica, 2011, 673-683.

RUIZ VEGA, Paloma: El alcanfor a través de un manuscrito de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz. En: CAMPOS MARÍN, R.; GONZÁLEZ DE PABLO, A.; PORRAS GALLO, M.I. y MONTIEL, L. (Coordinadores), Medicina y Poder político.XVI Congreso de la Sociedad Española de Historia de la Medicina. Madrid: Sociedad Española de Historia de la Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Complutense de Madrid, 2014, 369-374.

RUIZ VEGA, Paloma: “Avicena, gran figura de la Medicina y la Farmacia medieval”. *Farmacia* 2014, 33: 60-61.

RUIZ VEGA, Paloma: La Farmacia en la Relación Histórica del viaje a la América Meridional y en las Noticias Secretas de América de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en: QUINTERO GONZÁLEZ, José (Coordinador), El Nacimiento de la Libertad en la Península Ibérica y Latinoamérica. San Fernando (Cádiz): Asociación de Historiadores Latinoamericanos Europeos (AHILA) y Excelentísimo Ayuntamiento de San Fernando, 2014, 2149-2165.

RUIZ VEGA, Paloma: “El Hospital Real de San Lázaro de Sevilla, según documentación de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz en 1829”. *Memorias Académicas de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Sevilla*. 2015; 50:107-119.

RUIZ VEGA, Paloma: “La Triaca magna desde el siglo II a.C. a la Theriaca magna del Hospital Gaditano de San Juan de Dios en el siglo XIX”, *Ateneo* 2016; 16: 75-83.

RUIZ VEGA, Paloma: “Farmacia y Medicina en la obra de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), Doctora de la Iglesia”. *Revista epccm* 2017; 19: 1165-1180.

RUIZ VEGA, Paloma: Los alexifármacos según dos memorias manuscritas de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Cádiz en 1818, en: MORENO TORAL, Esteban; RAMOS CARRILLO, Antonio; GONZÁLEZ BUENO, Antonio (Coordinadores), *Ciencia y Profesión: el farmacéutico en la historia Sevilla: Universidad internacional de Andalucía, Sociedad de Docentes de Historia de la Farmacia de España (SDUHFE)*, 2018, 101-122.

RUIZ VEGA, Paloma: “Medicina y Farmacia en la Europa medieval”. *Revista epccm* 2019; 19: 477-500.

SEQUEIROS, Leandro: “El Geocosmos de Athanasius Kircher: una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza”. *Llull* 2001; 24: 755-807.

SIERRA i VALENTÍ, Xavier: “Les concepcions sobrenaturals de les malalties a través de la Història”. *Gimbernat* 2020; 72: 11-30

SIMOND, Marc, GODLEY, Margaret L. and MOURIQUAND Pierre D.E : “Paul-Louis Simond and his discovery of plague transmission by rat fleas: A centenary”. *Roy. Soc. Med.* 1998, 91:101-104.

TROUSSEAU, Armand y PIDOUX, Claude François Herman: *Tratado de Terapéutica y Materia Médica*. Madrid, Imprenta que fué de Fuentenebro a cargo de Alejandro Gómez, t.III, 1842, pp.362-364.

WALTER LEDERMANN, D. “El hombre y sus epidemias a través de la historia”. *Santiago, Revista Chilena de Infectología*. 2003; 20 : 13-17

YERSIN, A. “La peste bubonique à Hong Kong”. *París, Ann. Inst. Pasteur*. 1894. 8: 662-667.

EL TRATAMIENTO DEL CUERPO EN LOS REYES Y LA NOBLEZA EN EL MEDIEVO*.

The treatment of the body in kings and the nobility in the Middle Ages

Germaine VELVET HEIN**

RESUMEN: Una corta descripción sobre la conservación y tratamiento del cadáver del monarca y de nobles en la época medieval.

PALABRAS CLAVES: Cuerpo, Reyes, Embalsamiento.

ABSTRACT: A short description about conservation and treatment of the kings and nobles bodies in the Middle Ages.

KEY WORD : Body, Kings, Embalming

La muerte en la nobleza incluyendo los monarcas se acompañaba de un fuerte aparato ritual rodeado de artefactos visuales como joyas, libros, imágenes¹. La primera parte era el proceso físico, el embalsamiento y luego la pompa fúnebre que formaba parte de la doble naturaleza del rey, la continuación de la dinastía y el símbolo que el rey nunca muere².

En algunas cortes europeas el cadáver era expuesto mientras en otras se ocultaba.

* Fecha de recepción del artículo: 12-5-2020. Comunicación de evaluación al autor: 18-6-2020. Fecha de la publicación: 8-2020.

** Doctora en Antropología por la Universidad de Granada, Profesora de Secundaria en Deux-Sèvres, miembro del Grupo de Investigación HUM-165. C. e. gvhein02@gmail.com.

¹ Llewellyn, Nigel (1991) Art of Death, pag. 7

² Kantorowicz, Ernst H. (1957) The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology. Princeton University

En el embalsamiento encontramos el natural y el artificial. El embalsamiento natural ocurre sin intervención humano, por ejemplo, en climas secos, fríos o en la composición del suelo natural. El artificial es empleado por intermedio humano.

Los antiguos egipcios embalsamaban a sus muertos (técnica de evisceración) como preparación al otro mundo.

En el Medievo, se empleaban ciertos tratamientos de cuerpo, aunque en mayoría, su uso se destinaba a gente de alta alcurnia o nobles. Desde la alta edad media hasta el siglo XV se practicaba en cortar los cadáveres y cocerlos (hasta que se desprenda la carne de los huesos) y luego depositar los huesos en un cofre y las entrañas y restos eran enterrados. Este desmembramiento voluntario, permitía al individuo en disponer de sus restos, así, su corazón era enviada a la iglesia, las vísceras en otra, y la osamenta en otra. Este procedimiento se puso de "moda" por los reyes franceses en la segunda mitad del siglo XIII. También se puede constatar este desmembramiento en niveles sociales menos elevados y figura en testamentos de diferentes regiones de Europa³ Estas prácticas fueron totalmente prohibidos en el año 1299 y 1300, por el Papa Bonifacio VIII como un *detestandae feritatis abusus, quem exquodam more horribili nonnulli fideles improvide prosequantur*. Sin embargo, eso no impidió, que se concedieran dispensas papales para continuar con estas prácticas. En la realeza española medieval se empleó el embalsamamiento del cadáver. Esto ocurre con los cuerpos depositados en el monasterio de las Huelgas (Varela 1990: 17-19) en que se haya todos momificados y revestidos de sus trajes de aparato. Isabel la Católica manifestó en su testamento que vistiesen su cuerpo con la indumentaria franciscana y

³ "Le 6 décembre 1268, Pierre de Vico, podestat de Viterbe, dicte son testament en faveur de l'Eglise de Sainte-Marie-des-Grades, dans cette ville. Il ordonne que son cadavre soit " divisé en sept parties pour racheter les sept vices capitaux contre lesquels il avait péché" según Paravicini. Paravicini Bagliani, Corrado (1992) "Démembrement et intégrité du corps au XIIIe siècle". Le Corps en Morceaux. Terrain 18: pp. 26-32. Huizinga, Johan (1988) El Otoño de la Edad Media p. 202. Madrid, Alianza

Bagliani (1992: 26) el cuerpo en trozos es aprovechado como instrumento de salud porque el propio testador utiliza el desmembramiento como instrumento de penitencia, también no hay que olvidar, que multiplica los lugares de depósito de sus restos y la posibilidad de intercesión espiritual.

que lo dejaran “entero, como estuviese⁴”. En 1506, Felipe el Hermoso fue embalsamado abriéndole de pies a cabeza y rellenando las cavidades con cal y perfumes y cosiéndole y sujetándole todos sus miembros con velas enceradas (realizado por individuos de su patria), se dice que el corazón fue enviado a su tierra natal. Don Juan de Austria fue troceado en tres partes y metido en baúles para su transporte desde Flandes a España y luego recompuesto con ligaduras de hierro e hilos de bronce⁵.

Cuando Enrique I de Inglaterra⁶ murió en La-Forêt cerca de Lyon, su cuerpo fue embalsamado para su transporte a Inglaterra. Sus entrañas, cerebro y ojos fueron sepultados en Rouen. Desafortunadamente el embalsamamiento fue un fiasco que hasta el cirujano que hizo el tratamiento murió de una infección que, como dice un cronista de la época, fue uno de los tantos que mató Enrique. En Francia desde el siglo XV hasta el siglo XVIII los reyes eran embalsamados. En la nobleza francesa del siglo XVII el embalsamamiento era una tradición establecida ya que era necesaria para el fin de ser expuesto como viviente en una habitación donde se preparaba un banquete, con todos los atributos de su poder de vivo⁷.

Se practicaba tres tipos de embalsamamientos⁸:

- **Inmersión:** esta práctica de conservación no fue continuada a causa de que no era muy práctico ya que los órganos se encontraban dentro del cuerpo y no se conservaban bien. Este método consistía en sumergir el cuerpo en una solución de vinagre, vino o miel. Este tratamiento fue luego utilizado como parte del proceso durante la extracción de los órganos y mantener el cuerpo fresco⁹.

⁴En Varela, Javier (1990) *La Muerte del Rey. El ceremonial funerario de la monarquía española de 1500-1885* (pags. 17-20). Madrid, Turner este sentido, los reyes franceses nunca se negaron a la apertura de sus cuerpos (Varela 1990: 77).

⁵Varela 1990: 17-20

⁶ Boas. T.S.R. (1972) *Death in the Middle Ages: Mortality, Judgement and Remembrance* pag. 13. London, Thames and Hudson

⁷ Ariès, Philippe (1992) *El hombre ante la muerte* pag.300. Madrid, Taurus. Giesey, Ralph E. *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Genève: E. Droz, 1960.

⁸ Human body preservation – old and new techniques <https://doi.org/10.1111/joa.12160>

⁹ Tarlow, S. (2010). *Frontmatter*. In *Ritual, Belief and the Dead in Early Modern Britain and Ireland* (pp. I-IV). Cambridge: Cambridge University Press.

- **Descarnadura:** consistía en cocer el cuerpo para extraer los huesos. Como ejemplo, tenemos los hombres del Emperador Barbarossa en 1167 que pasaron por este proceso y los hombres que participaron en las cruzadas por la facilidad de transportar sus cuerpos.
- **Evisceración**¹⁰ práctica utilizada por los egipcios. La única diferencia es que el proceso que los egipcios empleaban para embalsamar duraba 70 días mientras en la época medieval el embalsamamiento podía tomar algunas horas o algunos días para completar el proceso. El método era de extraer los órganos del difunto y lavarlos con agua, vino, vinagre o *aqua Vitae*. A veces, como hemos comentado anteriormente el cuerpo era sumergido por unas horas antes de continuar el proceso. Otros métodos utilizados era que el embalsamador cortaba incisiones en varias partes del cuerpo y lo llenaba con tela, esponjas naturales, o hierbas y paja embebidos anteriormente en una solución de hierbas aromáticas y especias y en algunos casos con mercurio o plomo. Al final se cubría el cuerpo en lino luego una tela encerada impermeable como sudario antes de situarlo en un ataúd de madera o plomo. Los órganos también eran tratados de la misma manera para situarlos en las iglesias de algunas ciudades como símbolo de poder y símbolo de reliquia y veneración hasta llegar al punto de tener propiedades taumatúrgicas.

¹⁰ Embalming during the Middle Ages included evisceration, immersion of the body in alcohol, insertion of preservative herbs into incisions previously made in the fleshy parts of the body, and wrapping the body in tarred or waxed sheets. Later on, in the renaissance period, embalming became influenced by scientific developments in medicine (Ezugworie et al. **2009**). Bodies were needed for dissection purposes and preservation required more refined embalming techniques. Among these new techniques, there was the injection into hollow structures of the body, but normally not into the vascular system. Nevertheless, several attempts to inject the vascular system have been passed down; for example, Alessandro Giliani of Persiceto, who died in 1326, used an arterial injection of coloured solutions that later hardened (da Vinci & O'Malley, **1983**). Leonardo da Vinci (1452–1519) described a method of preserving the cadavers that he studied. His embalming fluids were mixtures made from turpentine, camphor, oil of lavender, vermilion, wine, rosin, sodium nitrate, and potassium nitrate (McKone, **1999**). Da Vinci also used an injection of wax to the ventricles, Jacobus Berengar (1470–1550) injected warm water into veins, Bartholomeo Eustachius (1520–1574) is said to have used injections of warm ink, Reinier de Graaf (1641–1673) injected different liquids and added mercury (de Graaf, **1668**), and Jan Swammerdam (1637–1680) injected a wax-like material that later hardened (Mayer, **2012**). **Human body preservation – old and new techniques** <https://doi.org/10.1111/joa.12160>

En algunos casos el proceso de embalsamiento no era realizado por temor a la plaga bubónica.

El primer caso documentado es Carlomagno que murió en Aachen en 814 y su cadáver fue limpiado del interior y al exterior, sus órganos extraídos y su cuerpo deshidratado en sal. Fue vestido y sentado con su corona y cetro en un trono en su cámara funeraria¹¹. . El primer rey inglés en que su cuerpo y sus órganos fueron enterrados separadamente fue Enrique I que murió en Rouen, Francia. Su cuerpo fue enterrado en Reading Abbey en Inglaterra y sus entrañas en Rouen.

Ricardo, corazón de león, murió en abril 6, 1199. Sus entrañas fueron enterradas en Chaluz, su corazón en Rouen y su cuerpo en Fontevraud, Francia. Esta práctica de enterrar su cuerpo y órganos en varios lugares fue llamada *Dilaceratio corporis*, Este tipo de enterramiento se puso de “moda” en 1240 en Francia¹².

El cuerpo inerte del soberano o noble era mostrado públicamente en el cortejo funeral. Sin embargo, los rituales comenzaron a ser más complejos y fue necesario de utilizar una efigie de madera para reemplazar el cadáver en proceso de corrupción. En el caso de Inglaterra, el uso de la efigie en el siglo XIV comenzó por una cuestión práctica. Kantorowicz¹³ indica que el uso de efigies en la corte francesa, copiado de Inglaterra, fue utilizado para cuatro reyes de Francia: Francisco I, Enrique II, Carlos IX y Enrique IV continuando el ritual establecido y el embalsamiento.

¹¹ Einhard: The Life of Charlemagne translated by Samuel Epes Turner (New York: Harper & Brothers, 1880) <https://sourcebooks.fordham.edu/basis/einhard.asp#Coronation%20of%20Louis%20-%20Charlemagne's%20Death> Enciclopedia británica <https://www.britannica.com/topic/embalming>

¹² Heart of Kings: Embalming of Noblemen in Medieval Europe. <https://halfwayoak.wordpress.com/2016/05/22/heart-of-kings-embalming-of-noblemen-in-medieval-europe/>

¹³ Kantorowicz, Ernst H. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University



Efigie de Elisabeth I de Inglaterra

<https://beesfirstappearance.wordpress.com/2011/09/28/karen-harper/>



Procesión funeraria de la Reina Juana, Royal 20 C VII, f. 200r, Chroniques de France ou de St Denis, Paris, last quarter of 14th century, courtesy of the British Library



Funeral effigy of Elizabeth of York. © Dean and Chapter of Westminster

INDICES DE LA REVISTA ESTUDIOS SOBRE PATRIMONIO, CULTURA Y CIENCIA MEDIEVALES 1999-2020

Manuel Espinar Moreno
Juan Abellán Pérez.

INTRODUCCIÓN

Hace exactamente veintiún años que comenzamos una atrevida andadura al editar la revista de este nombre. Hoy, gracias al esfuerzo del profesor Dr. D. Juan Abellán Pérez, Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Cádiz, y mío, podemos decir que los resultados son bastante buenos pues hemos logrado editar 21 números en el espacio de tiempo que se extiende desde 1999 a 2020. A continuación recogemos las tablas de contenido de cada una de las revistas que en principio se editaron en papel y más tarde por motivos sobre todo de economía pasaron a ser electrónicas, alojadas en la página www.epccm.es y actualmente también recogidas en Digibug de la Universidad de Granada con su correspondiente licencia. Pero todas ellas, además son gratuitas a la hora de su consulta ya que nuestro Grupo de Investigación a pesar de contar con escasos recursos económicos siempre hemos tenido en cuenta que la cultura no debe de constituirse como un negocio y por ello los recursos comunes deberían tener en cuenta este hecho, evitando que unos pocos, tengan mucho para a veces malgastarlo y, otros tengan poco para que con esfuerzo y tesón logran más que los llamados “acaudalados por la fortuna, el amiguismo y otros ismos..”. No obstante, los miembros de mi equipo pertenecen a varias universidades nacionales y extranjeras. Estoy muy agradecido a todos ellos por el enorme esfuerzo realizado hasta el presente como se puede ver en las páginas que siguen cuando reseñamos cada uno de los números. Además, tengo que decir que entre muy pocos hemos conseguido superar revistas universitarias de renombre e incluso editar on-line una serie de libros que superaban los sesenta llegando a ser consultados por más de 165.000 visitas a principios de este año en www.librosepccm.es que dejó de funcionar no sabemos por hados infortunados.

El numero 1 comenzó su andadura en 1999 en los talleres de Jiménez Mena de Cádiz en la editorial Agrija Ediciones, su I.S.S.N.: 1575-3840

permitió editar sobre todo trabajos de miembros del grupo. Quedó de la siguiente manera:

Presentación	p. 5
<i>El cementerio judío de Jérez de la Frontera. Ubicación y conatos de incautación durante el reinado de Enrique IV</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-20
<i>Los efectos de la calumnia en la sucesión real: Guisando y la reina Juana</i> , por Luisa Isabel Álvarez de Toledo	pp. 21-30
<i>La cerámica almohade de "La Bovedilla" (Benaocaz, Cádiz)</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 31-48
<i>Breve esbozo del comportamiento religioso en la Casa de Guzmán. Siglos XIII-XVIII</i> , por Liliane M ^a Dahlmann	pp. 49-54
<i>Costumbres y legislación sobre las sepulturas cristianas de la Baja Edad edia y Alta Edad Moderna a través de algunos autores del siglo XVIII</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 55-75
<i>Úbeda y Cazorla en la Baja Edad Media: enfrentamientos por el control del espacio en el Alto Guadalquivir</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 77-96
<i>La emblemática y su significación en las impresiones renacentistas españolas (Crónicas sobre Alfonso X, Sancho IV y Fernando IV, editadas en Valladolid en 1554)</i> , por Manuel Moreno Puppo	pp. 97-103
<i>Documentación concejil: libranzas de El Puerto de Santa María durante la segunda mitad del siglo XV</i> , por María Belén Piqueras García	pp. 105-130
<i>Pleito sobre una alberca en la alquería de Restaba/. (Siglos XV-XVI)</i> , por María Quesada Gómez y Africa Quesada Gómez	pp. 131-136
<i>Privilegio, dado por el rey Don Alfonso XI de Castilla en el Real de sobre Algeciras a Garci Sánchez Abarca</i> , por Antonio Manuel Abarca Vicente	pp. 137-144

Hoy se puede consultar en www.epccm.es y Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62585>

La revista número 2 correspondiente al año 2000 tenía ya su Consejo Asesor como puede verse en el enlace www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62587> el índice de trabajos es el siguiente:

<i>Transgresión de la normativa seguida en Jerez de la Frontera en la designación de los oficios anuales: la mayordomía de 1459</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-20
<i>De la navegación precolombina</i> , por Luisa Isabel Álvarez de Toledo	pp.21-40
<i>Tinajas almohades de Iptuci (Prado del Rey, Cádiz)</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 41-72
<i>El carrizal o hato de Doñana: Economía y Sociedad</i> , por Liliane M. Dahlmann	pp. 73-90
<i>Tipología de las tumbas musulmanas excavadas en el solar de la calle Agua de Cartuja número 8 (Granada)</i> , por Manuel Espinar Moreno y Juan José Quesada Gómez	pp. 91-112
<i>Conflicto en el Puerto de Santa María por la explotación de las dehesas de La Vega y el Palmar afines de la Edad Media</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 113-128
<i>Legislación sobre maestras y escuelas de niñas en época de Carlos III</i> , por Francisca R. Jiménez Bordajandi	pp. 129-138
<i>Una propuesta de identificación para una fortaleza de la tierra de Málaga, el castillo de Osunilla, (hisn al-Mansur/al-Munsat)</i> , por Vigilio Martínez Enamorado	pp. 139-148
<i>Consideraciones ante un hallazgo escultórico de carácter excepcional</i> , por Manuel Moreno Puppo	pp. 149-156
<i>Contrato de arrendamiento de un baño en la ciudad de Baza en 1519</i> , por África y M. Dolores Quesada Gómez	pp. 157-162
<i>Don Alvaro de Bazán y Guzmán, primer marqués de Santa Cruz I</i> , por Antonio Manuel Abarca Vicente	pp. 163-176
<i>La Unidad Provincial de Bienes Culturales de la Excma. Diputación Provincial de Granada</i> , por Alicia de la Higuera Rodríguez	pp. 177-178

La revista 3-4 corresponde a los años 2001-2002, se puede consultar como las anteriores en www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62682> , cuyo índice recoge los trabajos siguientes:

<i>Construcción y reparación de estructuras viales. Jerez de la Frontera en el siglo XV</i> , por Juan Abellán Pérez.	pp. 7-20
<i>"Lacus Ligustinus" Un topónimo tardorromano de la Bética</i> , por Antonio Caro Bellido	pp. 21-36
<i>Anafes musulmanes de doble cámara de Sancti-Petri (San Fernando, Cádiz)</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 37-68

<i>Costumbres sobre las sepulturas cristianas de la baja antigüedad y de la alta Edad Media</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 69-86
<i>La propiedad de la tierra en la alquería de Pechina (Siglos XV-XVI)</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 87-108
<i>La mujer accitana en el siglo XVI. Aspectos de la cultura material de la época</i> , por Francisca Rosalía Jiménez Bordaandi y Manuel Espinar Moreno	pp. 109-126
<i>A propósito de un pasaje del Rawd al-Qirtas de Ibn Abi Zar'. Identificación de tres topónimos beréberes de la serranía de Ronda</i> , por Virgilio Martínez Enamorado	pp. 127- 148
<i>Consideraciones en torno al estudio de la imagen de Santa María de los Milagros, patrona y regidora de la ciudad del Puerto de Santa María</i> , por Manuel Moreno Puppo	pp. 149- 158
<i>De Illiberis a Granada: La época visigoda en el territorio de Granada</i> , por Manuel Riu	pp. 159-172
<i>Ilberis / Ilbira: Cerámica califal y las producciones periféricas</i> , por Guillermo Rosselló Bordoy	pp. 173- 186
<i>Note Sur les jardins d'Abu Fihir en Tunisie</i> , por Abdelhakim Gafsi Slama	pp. 187-196
<i>Ciudades islámicas de nueva fundación en la orilla norte del estrecho: Madinat al-Fath (Gibraltar) y al-Binya (Algeciras)</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 197-226
<i>El adelantamiento mayor del reino de Murcia en la crisis castellana de 1282-1284</i> , por Juan Torres Fontes	pp. 227- 235

Los números 5-6 presenta Comité de Redacción y Comité Asesor, corresponde a los años 2003-204, consultable en www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62684>, estuvo dedicado al profesor Dr. D. José Luis Martín Rodríguez, miembro del Consejo Asesor, los trabajos que aparecieron en este volumen son los siguientes:

<i>La participación de Jerez de la Frontera en la sublevación mudéjar mde las Alpujarras (1500)</i> , por Juan Abellán Pérez.	pp. 9-20
<i>A propósito de dos ladrillos visigodos de la Bética</i> , por Antonio Caro Bellido	pp. 21-36
<i>Las cerámicas esgrafiadas de Cádiz y la difusión de las producciones esgrafiadas en el suroeste peninsular y el Magreb</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 37-54

<i>El Marqués de Villena y la repoblación de Cogollos de Guadix (siglo XV)</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 55-80
<i>El Real Patrono y la villa de Puerto Real en el reinado de los Reyes Católicos. Notas para su estudio</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 81-98
<i>Datos para el estudio de la sociedad accitana: las tutorías de menores de 1508a1518</i> , por Francisca Rosalía Jiménez Bordajandi y Manuel Espinar Moreno	pp. 99-120
<i>Arqueología y cultura material de Lorca (Murcia): El caballo y otros amuletos en un molde islámico</i> , por Rubén Sánchez Gallego, Manuel Espinar Moreno y Jesús Bellón Aguilera	pp. 121-144
<i>La cara de Algeciras: una aproximación al territorio, su población y tipo de poblamiento</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 145-170
<i>Actitudes sobre la muerte en los testamentos de Frankfurt y Londresen el siglo XV-XVI</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 171-188

Los números 7-8 correspondiente a los años 2005-2006, igual que todos los demás puede ser consultado en internet en www.epccm.es y este en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62760> , recoge los trabajos siguientes

<i>Los orígenes de Véjer de la Frontera</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-18
<i>Tetuán, la otra orilla de al-Andalus</i> , por M'hammad Benaboud	pp. 19-30
<i>Cerámicas almohades y cristianas bajomedievales procedentes de la calle Santiago (Cádiz)</i> , por Francisco José Jiménez y Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 31-54
<i>Algunas consideraciones sobre el Jerez prealmohade y preislámico (Cerit)</i> , por Miguel Ángel Borrego Soto	pp. 55-70
<i>Los libros litúrgicos de la Catedral de Cádiz a fines del medievo y comienzos de la modernidad</i> , por Gumersindo Bravo González	pp. 71-92
<i>Sobre un tipo de ladrillo llamado Mazari</i> , por Antonio Caro Bellido	pp. 93-114
<i>Herencia lingüística de mudéjares y moriscos en la lengua castellana</i> , por Juan Antonio Chavarría Vargas	pp. 115-134
<i>Los poemas originales del Patio de los Arrayanes de la Alhambra</i> , por Alicia de la Higuera Rodríguez	pp. 135-142
<i>Bienes urbanos del Cardenal Cisneros en Granada entregados a algunos mudéjares convertidos</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 143-162

<i>La conquista de Baza vista desde Jerez de la Frontera</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 163-186
<i>Nazaríes y meriníes en la pugna por el control del Estrecho de Gibraltar (Siglo XV)</i> , por Milouda Hasnaoui	pp. 187-202
<i>Aportación a la Cultura Material accitana: inventarios de bienes de la parroquia de San Miguel a mediados del siglo XVI</i> , por Franciasca Rosalía Jiménez Borda-jandi y Manuel Espinar Moreno	pp. 203-218
<i>Algunos topónimos andalusíes de la Tierra de Antequera</i> , por Virgilio Martínez Enamorado	pp. 219-242
<i>El mercader converso Fernando Róquez, ¿testador compulsivo? (Úbeda 1491-1498)</i> , por Pedro Andrés Porras Arboledas	pp. 243-258
<i>El cementerio islámico de Lorca. Estado de la cuestión</i> , por Rubén Sánchez gallego y María Chávet Lozoya	pp. 259-276
<i>Los monjes de la Alpujarra y la serranía de Ronda</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 277-300
<i>Los testamento franceses de Bigorra (Altos-Pirineos) en la Baja Edad Media</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 301-318

Los números 9-10 correspondiente a los años 2007-2008 como los demás se puede consultar en las mismas páginas de internet y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62763> consta de los trabajos siguientes:

<i>Jerez y Granada en las treguas de 1467</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-20
<i>La platería de la Catedral de Cádiz a fines del Medioevo y comienzo de la Modernidad</i> , por Gumersindo Bravo González	pp. 21-40
<i>Notas básicas para una clasificación de las formas cerámicas, I</i> , por Antonio Caro	pp. 41-54
<i>Cerámicas musulmanas procedentes de la posada del Mesón: Aproximación a la cerámica de época Taifa de Cádiz</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 55-84
<i>Las mezquitas de Madina Ballis (Vélez-Málaga)</i> , por Juan Antonio Chavarría Vargas	pp. 85-98
<i>Evidencias del pasado almohade en Granada: la Casa de las Gallinas</i> , por María Chávet Lozoya, Rubén Sánchez Gallego, Manuel Espinar Moreno y Jorge Padial Pérez	pp. 99-124

<i>Epigrafía mozárabe: una lápida cordobesa del año 1007 en el Museo de la Alhambra</i> , por Manuel Espinar Moreno y Juan José Quesada Gómez	pp. 125-140
<i>Aspectos arqueológicos y de Cultura Material de la Edad Media en Baza según el inventario de bienes tras la muerte de Don Luis Pérez de Lugo</i> , por, Manuel Espinar Moreno y Francisca Rosalía Jiménez Bordajandi	pp. 141-164
<i>“Que nul n’empiete sur la rue qui appartient a tous! : A propos d’une tentative d’acaparement de la voie publique a Cordove au debut du Xe siecle</i> , por Chistine Mazzoli-Guintard	pp. 165-184
<i>Fray Tomás de Torquemada y los breves del Archivo Histórico Diocesano de Granada</i> , por Lorenzo Luis Padilla Mellado, Manuel Espinar Moreno y María Luisa García Valverde	pp. 185-210
<i>El triste destino de los munumentos. El proyecto municipal de derribo de la muralla islámica de Jerez de la Frontera en 1862</i> , por Manuel Romero Bejarano	pp. 211-224
<i>Abastecimiento y desalojo de aguas residuales en las ciudades andalusíes (Siglos X-XV)</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 225-272
<i>Las beguinas en los testamentos alamanes de Frankfurt</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 273-288

Continúa el volumen 11-12 de los años 2009-2010, que recoge los trabajos que reseñamos en el cuadro siguiente, además se puede consultar en www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62941>, que se dedicó en Homenaje a la profesora María Jesús Rubiera Mata de la Universidad de Alicante. Los trabajos que la componen son los siguientes:

<i>Cámara de paños del Infante Don Juan de Aragón (1424)</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-15
<i>Cerámica almohade procedente del área de Camposoto (San Fernando, Cádiz)</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 17-55
<i>Datos sobre la economía de los centros religiosos de la alquería de Béznar en el Valle de Lecrín (Granada) en 1502</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 57-78
<i>Cultura material accitana. Datos sobre herencias y cartas de dote</i> , por Manuel Espinar Moreno y Francisca Rosalía Jiménez Bordajandi	pp. 79-96

<i>Las relaciones castellano-granadinas en el sector xericiense. El tratado de paz de 1460</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 97-112
<i>Fuentes andalusíes para el estudio de la colonización fenicia en la Península Ibérica: Al-Idrisi y el relato de los aventureros de Lisboa</i> , por Juan Antonio Martín Ruiz	pp. 113-123
<i>Narrer les fontations urbaines des omeyyades en al-Andalus: entre mémoire des événements et appropriations des origines</i> , por Chistine Mazzoli Guintard	pp. 125-138
<i>Privilegio de habices de las iglesias y merced a un moro que se tornó cristiano</i> , por Lorenzo Luis Padilla Mellado	pp. 139-147
<i>Crónica de una ciudad sedienta. El abastecimiento de agua a Jerez de la Frontera. El proyecto de Abraham Ginete</i> , por Manuel Romero Bejarano	pp. 149-159
<i>Pervivencia de la arquitectura doméstica morisca en el Albaicín: su evolución y reforma en la vivienda de la cuesta de San Gregorio 13 y cuesta del Perro Alta 6, Granada</i> , por Sonia Ruiz Torres, Raúl Hoyos Cecilia y Jorge Padial Pérez	pp. 161-171
<i>Dos monasterios femeninos bajomedievales y sus relaciones con el siglo</i> , por Silvia María Pérez González	pp. 173-194
<i>Estudio de un anillo con sello: Indicador arqueológico del ritual de enterramiento islámico y evidencia documental del primer asentamiento musulmán en Lurqa (lorca, Murcia)</i> , por Rubén Sánchez Gallego, María Chávet Lozoya y José Ramón Ayaso Martínez	pp- 195-214
<i>Epigrafiá medieval de Haut Poitou: Catálogo de las inscripciones de la catedral de San Pedro de Poitiers</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 215-225

Los números 13-14 corresponde a los años 2011 y 2012, dedicado al Dr. D. Manuel Riu Riu, Catedrático de la Universidad de Barcelona, antes en Granada. Con él tuvimos mucha relación en el tema arqueológico y excavaciones en las provincias de Cádiz, Málaga y Almería. Era un miembro destacado de nuestro Consejo Asesor. Se puede consultar en www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/62942> . La relación de trabajos es la siguiente:

<i>Un linaje judeo-converso en el gobierno jerezano: los Carmona</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-17
<i>Cerámica musulmana procedente de la calle Liebre de Jerez de la Frontera</i> , por Francisco Cavilla DSánchez-Molero	pp. 19-67

<i>La mezquita de tablate y otras estructuras arqueológicas. Datos para la reconstrucción de la alquería musulmana</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 69-87
<i>Cultura material bastatana en algunas dotes de cristianas viejas</i> , por Manuel Espinar Moreno y Francisca Rosalía Jiménez Bordajandi	pp. 89-107
<i>Los conversos del señorío de Cazorla a fines de la Edad Media</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 109-121
<i>La intervención regia en el gobierno y la administración concejiles durante la minoría de Juan II de Castilla</i> , por Santiago González Sánchez	pp. 123-143
<i>Jardines de época califal</i> , por Rafael Manzano Martos	pp. 145-186
<i>Influencias islámicas en la indumentaria medieval española</i> , por María Martínez Martínez	pp. 187-222
<i>Des omeyyades aux ottomans, la gestion des grandes villes: entre autorites politiques et communautés d'habitants</i> , por Chistine Mazzoli Guintard	pp. 223-242
<i>Los baños islámicos: los censos de un baño en Restábal del Valle de Lecrín. Año 1574</i> , por Lorenzo Luis padilla Mellado	pp. 243-261
<i>Los jerónimos de Granada. Procedencia de sus riquezas</i> , por José Rodríguez Molina	pp. 263-288
<i>Las atarazanas musulmanas de Algeciras (siglos X-XIV)</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 289-302
<i>Des inscriptions réutilisées pour la construction dans la villa de Poitiers</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 303-320
<i>El tratado de Antonio de Pisa (1400)</i> , por Germaine Velvet Hein y Manuel Espinar Moreno	pp. 321-344
Reseña libro: Juan Abellán Pérez, Concepción Lazarich González y Vicente Casteñada Fernández (Dirs), <i>Homenaje al Profesor Antonio Caro Bellido</i> , Vol. I: <i>Prehistoria y Protohistoria de Andalucía y Levante</i> , Vol. II: <i>Estudios Históricos de Andalucía</i> , Cádiz, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz y Muy Ilustre, Antigua y Real Hermandad de Los Santos de Lebrija, 2011. Por Francisco Javier Guzmán Armario	pp. 345-359

El número 15 es del año 2013, se dedicó al profesor Dr. D. Juan Torres Fontes, catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Murcia, miembro distinguido de nuestro Consejo Asesor, maestro y amigo, del que tanto aprendimos. Se puede consultar en www.epccm.es y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/63019>, con un nuevo Consejo

Asesor y de Redacción formados por especialistas de varias universidades nacionales y extranjeras. El contenido de este número es el siguiente:

“Juan Torres Fontes. In Memoriam”, por Francisco de Asís Veas Arteseros	pp. 9-18
<i>La presencia de Jerez de la Frontera en la conquista de Antequera (1410)</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 19-36
<i>La ocupación musulmana del teatro romano de Cádiz: El sondeo realizado en la Calle Mesón número 13</i> , por Francisco Cavilla Sánchez-Molero	pp. 37-60
<i>Los cementerios musulmanes: La huella en la arqueología del hadiz de los pájaros verdes: El destino de las almas antes del Juicio Final. El caso de la Maqbara de la Iglesia del Carmen, Lorca</i> , por María Chávet Lozoya y Rubén Sánchez Gallego	pp. 61-80
<i>El jabón en Baza a principios del siglo XVI. Formación de una compañía para su fabricación y venta</i> , por Manuel Espinar Moreno y María Espinar Jiménez	pp. 81-102
<i>Gaspar del Aguila, canónigo de la Iglesia Mayor y Colegial de la Encarnación de Baza (1563)</i> , por Manuel Espinar Moreno, Francisca Rosalía Jiménez Bordajandi y María Espinar Jiménez	pp. 103-136
Inventario de la sacristía y monasterio de San Juan de Poyo en 1522. Datos para el estudio de la Arqueología y Cultura Material, por Manuel Espinar Moreno y Nuria Follana Ferrández	pp. 137-156
<i>Los primeros años de la Inquisición en Jerez de la Frontera (1481-1485)</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 157-186
<i>Los obispos castellanos en los inicios del siglo XV (1407-1420)</i> , por Santiago González Sánchez	pp. 187-214
<i>La política exterior de los visigodos en Hispania. Un ensayo sobre la debilidad del reino de Toledo</i> , por Francisco Javier Guzmán Armario	pp. 215-234
<i>La memoria de la historia oficial: Crónicas y cronistas en la España de los Reyes Católicos</i> , por Pedro Hernández Martínez	pp. 235-268
<i>Molinos de agua. Los orígenes medievales del Museo del molino hidráulico de Murcia</i> , por María Martínez Martínez	pp. 269-304
<i>Lo que debe hacer su magestad</i> , por Rafael Marín López	pp. 305-318
<i>Viaje de Jerónimo Münzer por Portugal</i> , por Ángel Luis Molina Molina	pp. 319-336

<i>Los bienes habices de la Iglesia de Alfacar, según el Libro de Apeo de Alfacar y Viznar. Año 1571</i> , por Lorenzo Luis Padilla Mellado	pp.337-356
<i>Pleito entre escribanos reales y escribanos del número de jerez de la Frontera, en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna</i> , por María Belén Piqueras García	pp. 357-396
<i>Epigraphie Medievale du Haut Poitou. Les inscriptions lapidaires: Les églises de Poitiers</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 397-410
Reseña: Miguel Ángel Ladero Quesada (Coordinador), <i>La Edad Media hispánica: entorno a cuatro centenarios</i> , por Santiago González Sánchez	pp. 413-421
Reseña: Juan Torres Fontes, <i>Las relaciones castellano-granadinas (1432-1454)</i> , por Santiago González Sánchez	pp. 422-425
Reseña: <i>El Libro del Alcázar. De la toma de Jerez a la conquista de Gibraltar (ss. XIII-XV)</i> , Introducción, edición e índices de Juan Abellan Pérez, por Santiago González Sánchez	pp. 426-428

El número 16 corresponde a 2014, además de poder consultarse igual que el resto de revistas y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/63020> con licencia Creative Commons Attribution 3.0, ISSN: 2341-3549, con revisores de textos ingleses y franceses, nos encontramos bajo licencia Creative Commons Attribution 3.0, recogemos los siguientes trabajos:

<i>Jerez en los inicios de la Guerra de Granada: la toma de Alhama (1482)</i> , según el jerezano Benito de Cárdenas, por Juan Abellán Pérez	pp. 7-20
<i>Cerámicas islámicas de los siglos XI y XII procedentes de hallazgos subacuáticos en la zona de Sancti-Petri (Cádiz)</i> , por Francisco cavilla Sánchez-Molero	pp. 21-48
<i>Nuevos datos para el estudio del río de la Ragua (Siglos XIII-XVI)</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 49-74
<i>Arqueología y Cultura material de los vikingos: reflexiones sobre la cuestión</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 75-120
<i>Carnicerías y alimentación de Baza y su tierra en la primera mitad del siglo XVI</i> , por María Espinar Jiménez y Manuel Espinar Moreno	pp. 121-152
<i>Los inventarios de bienes como instrumento para hacer historia: Inventario de 1508, Murcia</i> , por Nuria Follana Ferrández	pp. 153-174

Año 476 después de Cristo: el eterno debate sobre la <i>caída del Imperio romano y el comienzo de la Edad Media, a principios del siglo XIX</i> , por Francisco Javier Guzmán Armario	pp. 175-188
<i>Los vikingos en la Inglaterra anglosajona</i> , por José Luis Martínez-Dueñas Espejo	pp. 189-200
<i>El poder representado y la representación del poder. Fiestas urnabas (Murcia, ss. XIII-XV)</i> , por María Martínez Martínez	pp. 201-248
<i>El proceso político-cultural del Renacimiento castellano (Siglo XV)</i> , por María Martínez Martínez y Pedro Hernández Martínez	pp. 249-276
<i>Pero Tafur en Italia (1436-1439)</i> , por Ángel Luis Molina Molina	pp. 277-320
<i>Los bienes habices de mezquitas y rábitas de Mecina Bombarón, Yegen y El Golco (Alpujarra de la Sierra)</i> , por Lorenzo Luis Padilla Mellado	pp. 321-338
<i>La Antigüedad Tardía en la Subbética Granadina: el complejo religioso del Algarbe (Zagra, Granada)</i> , por Davis Rodríguez, Juan Manuel Ortiz y Juan Carlos Aznar	pp. 339-366
<i>Corachas y torres marítimas de Algeciras musulmana</i> , por Antinio Torremocha Silva	pp. 367-380
<i>La noticia sobre el constructor de la Acequia Gorda de Granada</i> , por Fernando Nicolás Vélezquez Basanta	pp. 381-388
<i>Los testamentos en el ámbito alemán de la Baja Edad Media: el caso de Frankfurt am Main</i> por Germaine Velvet	pp. 389-396
Reseña: Manuel ESPINAR MORENO y José Manuel ESPINAR JIMÉNEZ: Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I .De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro. Ada book,Granada, 2013, por Carlos González Martín	pp. 397-400
Noticias. I Jornadas sobre cultura vikinga, por Alberto Robles Delgado	pp. 401-404
V Jornadas de docencia universitaria en el ámbito de la Geografía, la Historia y las Ciencias Sociales sobre Sierra Nevada, por María Espinar Jiménez	pp. 405-410
Aprendiendo el leguaje de la arcilla a través del Proyecto Fajjara, por Juan Abellán Pérez	pp. 411-416

El número siguiente, el 17, corresponde al año 2015, se puede consultar como los otros y en Digibug <http://hdl.handle.net/10481/63022> , esta formado por los trabajos siguientes.

<i>La propiedad agraria en la Vega de Almería según “El Libro de aguas” (1502)</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-30
<i>Partición de herencia de los repobladores bastetanos Juan Núñez de Alameda y Teresa de Boyça</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 31-54
<i>Bernardino Benalbara y su testamento: notas sobre alimentación en Baza</i> , por Manuel Espinar Moreno y María Espinar Jiménez	pp. 55-82
<i>Referencia a España en la Crónica anglosajona en el siglo VIII</i> , por Manuel Espinar Moreno y José Luis Martínez-Dueñas Espejo	pp. 83-102
<i>La vivienda hispano-musulmana en la Granada del siglo XVI a través de varios documentos</i> , por Nuria Follana Ferrández	pp.103-146
<i>El derecho de represalia en el sector occidental de la frontera castellano-granadina. La cabalgada de Juan Riquel, regidor de Jerez de la Frontera (1459-1460)</i> , por María del Mar García Guzmán	pp. 147-160
<i>Darabenaz, una alquería compleja. Avance de los resultados de las intervenciones arqueológicas</i> , por Carlos González Martín, Antonio F. Buendía Moreno y Juan Carlos Aznar Pérez	pp. 161-180
<i>Las artes suntuarias durante la prelación de don Diego Gelmírez. Su estudio a través de la Historia Compostelana y el Liber Sancti Iacobi</i> , por Alejandra Hernández Plaza	pp. 181-212
<i>Representación y presentación del poder monárquico: Proclamación y entrada de los Reyes Católicos en Murcia (1475 y 1488)</i> , por María Martínez Martínez	pp- 213-262
<i>Viaje de Pero Tafur por Alemania, Bohemia, Polonia, Austria y Hungría (noviembre 1438-enero 1439)</i> , por Ángel Luis Molina Molina	pp. 263-288
<i>Infraestructuras viarias en Montefrío (Granada): Puentes históricos sobre los arroyos de la Tranca y Milanos</i> , por Rafael J. Pedregosa Megías y Marcos Fernández Ruiz	pp. 289-316
<i>Aportaciones historiográficas al estudio de la proyección internacional del conflicto dinástico Trastámara (1366-1369)</i> , por Sergio Pérez Lajarín	pp. 317-328
<i>Tres candiles. Proceso de restauración</i> , por María José Luis Rivas y Jesús Salas Martínez	pp. 329-334
<i>La toma del castillo de Bejis, al noroeste de Valencia, por los musulmanes en 1227-1228 en una epistola del Secretario</i>	pp. 335-348

<i>de Cancillería Ibn 'Amira</i> , por Zaher al-Shammary y Ángel C. López López	
<i>La cerámica musulmana estampillada de los siglos XIII y XIV hallada en Algeciras</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 349-402
<i>La farmacia galénica en el periodo árabe: el medicamento en la Edad Media</i> , por Paloma Ruiz Vega	pp. 403-418
<i>Carta jocosa de Ibn al-Jatib al mojaqueño y preceptor de gramática Ibn al-Fajjar al-Bayri</i> , por Fernando N. Velázquez Basanta	pp. 419-424
<i>Las ruinas de Notre Dame de la Couldre</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 425-434
Reseña: Manuel Espinar Moreno: Los baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la Arqueología y cultura material, por María Chávet Lozoya	pp. 435-440

El número 18 fue un especial pues se trata del homenaje al profesor Dr. D. Fernando Nicolás Velázquez Basanta de la Universidad de Cádiz, corresponde al año 2016, ISSN e: 2341-3549. Tiene tres volúmenes. El Volumen que llamamos: 18-1, Digibug <http://hdl.handle.net/10481/63042> se puede consultar como los otros en www.epccm.es La relación de trabajos de este queda así:

Presentación, por Juan Abellán Pérez y Manuel Espinar Moreno	pp. 9-10
<i>Curriculum vitae del Profesor Fernando N. Velázquez Basanta</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 11-38
<i>Las puertas en una ciudad nazarí: Madīšiduna</i> , por Nidal Abbas y Bashar Mustafa	pp. 41-68
<i>Entre la Historia y la Leyenda: el lance de Los Cuatro Juanes</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 69-80
<i>La muerte en el Fuero Juzgo y tipos de enterramientos en el Reino Visigodo de Toledo</i> , por M ^a Angustias Alba Bueno y Manuel Rodríguez García	pp. 81-106
<i>Mujer y religiosidad. La participación femenina en las Cofradías sevillanas de los siglos XIV al XVI</i> , por Juan Carlos Arboleda Goldaracena y Silvia María Pérez González	pp. 107-130
<i>La conquista de Jerez y la Revuelta mudéjar (1261-1267)</i> , por Miguel Ángel Borrego Soto	pp. 131-194
<i>Nuevos datos de la escultura funeraria en Jerez de la Frontera durante la Baja Edad Media. Las laudas flamencas de</i>	pp. 195-218

<i>San Juan de los Caballeros</i> , por David Caramazana Malia y Manuel Romero Bejarano	
<i>Otro poeta testimonial: Al-Basfī</i> , por Concepción Castillo Castillo	pp. 219-224
<i>La carta de la muerte y el escrito de buenas y malas intenciones</i> , por María Chávet Lozoya y Rubén Sánchez Gallego	pp. 225-250
<i>Filigranas en los fondos del Archivo Histórico de Protocolos Notariales de Jerez de la Frontera (1391-1500): La filigrana de la mano</i> , por Antonio de la Cruz Sastre	pp. 251-274
<i>Las aguas de la Fuente Chica de Alfacar y el Mayorazgo de Francisco Franco de Saravia y Cisneros</i> , por Luis Díaz de la Guardia y López y Manuel Espinar Moreno	pp. 275-306
<i>Notas sobre posesiones del Gran Capitán y Juan Álvarez Zapata en Granada. Algunas cartas romanceadas por Bernardino Xarafi y otras noticias documentales</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 307-370
<i>Referencias al reinado de Alfonso VI de Castilla y Guillermo de Normandía en la Crónica Anglosajona (Siglo XI)</i> , por Manuel Espinar Moreno y José Luis Martínez-Dueñas Espejo	pp. 371-404

El volumen 18-2, tiene en Digibug la siguiente identificación <http://hdl.handle.net/10481/63043> , consta de los trabajos siguientes

<i>Nuevos datos sobre tiendas en Granada (1510-1512)</i> , Por María Espinar Moreno-Manuel Espinar Moreno	pp. 413-452
<i>La familia de Sancho Ruiz de Matute. Partición de sus bienes en Granada</i> , por Manuel Espinar Moreno y Nuria Follana Ferrández	pp. 453-492
<i>Ornamentos litúrgicos encargados por la Reina Isabel la Católica a Covarrubias (1498)</i> , por Nuria Follana Ferrández	pp. 493-550
<i>El agua en los escritos y opiniones de Avicena</i> , por José González Domínguez y Manuel Espinar Moreno	pp. 551-500
<i>El Castillejo de los Guajares según las ortofotografías de 2015</i> , por Carlos González Martín, Manuel Espinar Moreno, José Antonio Esquivel Guerrero, José Antonio Benavides López y Francisco Javier Esquivel Sánchez	pp. 601-622
<i>Aproximación al estilo de vida en el Reino de Granada desde la antropología física: la ciudad y el Campo</i> , por Zita Laffran-	pp. 623-648

chi, Juan Sebastián Martín Flórez y Syvia Alejandra Jiménez Brobeil	
<i>Los Banū Šaraf: Una noble familia de literatos virgitanos emigrados de Cairuán</i> , por Pilar Lirola Delgado	pp. 649-672
<i>Sobre el suministro de agua a la catedral de Granada</i> , por Rafael Marín López	pp. 673-688
<i>El Laurel de la Reina, mito fundacional del convento Franciscano de San Luis el Real de la Zubia, historicidad y leyenda</i> , por Alberto Martín Quirante	pp. 689-750
<i>La vida representada: Isabel I, nacimiento de una infanta y muerte de una reina</i> , por María Martínez	pp. 751-810

Por último en el 18-3, Digibug identificador: <http://hdl.handle.net/10481/63044> , tenemos los trabajos de otros investigadores, sin estos:

<i>El viaje de Pero Tafur por las islas griegas, Constantinopla y el Mar Negro (octubre de 1437-mayo de 1438)</i> , por Ángel Luis Molina Molina	pp. 855-904
<i>Ismā'il I al-Dā'il, restaurador de la dinastía Nazarí</i> por Fernando Moya Campos	pp. 905-952
<i>Ejecutoria pleyto de Juan Mendez Salvatierra, arzobispo De Granada, contra Luis Zapata, señor del Çehel y Torvizcón por el derecho a los diezmos de las Alpujarras y valle de Lecrín, 1589</i> , por Lorenzo Luis Padilla Mellado	pp. 953-972
<i>Necrópolis rupestre de la ciudad de Loja y su entorno Inmediato a partir de la intervención arqueológica en C/ Cuesta de los Escaloncillos y del descubrimiento de Nuevas sepulturas</i> , por Rafael J. Pedregosa y David Gómez Comino	pp. 973-1020
<i>La descripción de la Vega de Murcia en la Qašida Maqšūra de Hāzim al-Qarṭāyannī</i> , por Robert Pocklington	pp. 1021-1050
<i>Perfil institucional y normas estatutarias romanas conservadas mencionando al senado municipal romano</i> , por Manuel Rodríguez García	pp. 1051-1082
<i>El libro de Apeo y repartimiento del lugar de Caratauna: Un ejemplo de la repoblación de la Alpujarra después Del levantamiento de los morisco, a finales del siglo XVI</i> , por Carmen Romero	pp.1083-1164

<i>Alcanfor, almizcle y ámbar gris, remedios aromáticos en farmacia y medicina de al-Andalus</i> , por Paloma Ruiz Vega	pp. 1165-1180
<i>Dos documentos oficiales redactados por Abū l-Muṭarrif ibn 'Amīra en nombre de Abū Bakr 'Azīz ibn Jaṭṭāb, Cuando reinó en Murcia durante las terceras Taifas (s. XIII)</i> , por Zaher al-Shammari y Ángel C. López López	pp. 1181-1208
<i>Estelas funerarias en cerámica estampillada y vidriada De época musulmana halladas en Algeciras</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 1209-1258
<i>La actividad en el sector fronterizo de Xiquena</i> , por Francisco de Asís Veas Artesero y Andrés Serrano Toro	pp. 1259-1348
<i>Un testamento inglés durante el reinado de Enrique VII. Breve nota sobre la muerte en el caso inglés</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 1349-1354
<i>Tombuctú, entre el desierto y el corazón de África. Leyenda y fascinación de una ciudad inalcanzable</i> , por Francisco Vidal-Castro	pp. 1355-1396
Reseñas: MANUEL ESPINAR MORENO, <i>Arab baths of Granada and its province. Materials for archaeology and material culture</i> , por Germaine Vellvet Hein	pp.1399-1401
Reseña: Manuel MORENO ESPINAR: <i>Arabische Bäder von Granada und Provinz. Materialien zur Archäologie und Material-Kultur</i> . Academia Scientiarum Fennica, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Humaniora 367, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, 2014, 352 s. Weitere Fotos und Illustrationen. ISBN: 978-951-41-1084-9 und ISSN: 1239-6982. Por Germaine VELLVET HEIN. Traductor: Roman Fischer	pp. 1401-1404
Manuel MORENO ESPINAR: <i>Bains arabes de Grenade et sa province. Matériaux pour l'archéologie et la culture matérielle</i> . Academia Scientiarum Fennica, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, 367 Humaniora, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, 2014, 352 pp. plus de photos et d'illustrations. ISBN: 978-951-41-1084-9 et ISSN: 1239-6982, por Germaine VELLVET HEIN	pp. 1404-1406.
MARÍA MARTÍNEZ MARTÍNEZ, <i>La Murcia ansalusí (711-1243)</i> , por Francisco de Asís Veas Arteseros	pp. 1407-1416
MARÍA DEL MAR GARCÍA GUZMÁN, MANUEL ESPINAR MORENO Y JUAN ABELLÁN PÉREZ, <i>El libro de aguas del Río Almería (1502)</i> , por Nuria Follana Ferrández	pp. 1417-1420

Jornadas, Congresos y Exposiciones <i>Primeras Jornadas de historia de Almoradía (Alicante)</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 1423-1426
---	---------------

El número 19 fue otro homenaje dedicado al profesor Dr. D. Ángel Luis Molina Molina, de la Universidad de Murcia, como en casos anteriores se puede consultar en la página web www.epccm.es y en Digibug: <http://hdl.handle.net/10481/63063> , el número 19-tiene los siguientes trabajos:

<i>Presentación</i> , por María Martínez, Juan Abellán y Manuel Espinar	pp. 9-10
<i>Curriculum vitae del Profesor Ángel Luis Molina Molina</i> , por Francisco de Asís Veas Arteseros	pp. 13-28
<i>El ajuar de las viviendas vejeriegas en la primera mitad del siglo XVI: La cocina</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 31-60
<i>El precio de la guerra: Algunos datos sobre el enfrentamiento entre Castilla y Aragón y Navarra. 1429-1430</i> , por Vicente Ángel Álvarez Palenzuela	pp. 61-92
<i>La alcaicería de Granada</i> , por Muhammad Assaf Abdel Hadi	pp. 93-104
<i>El señorío y la propiedad de Ontur y Abatana al hilo de los acontecimientos históricos (Siglos XIII-XVI)</i> , por Carlos Ayllón Gutiérrez	pp. 105-132
<i>La cárcel medieval de Murcia. Pobreza estructural y material (1384-1444)</i> , por José Bernal Peña	pp. 133-164
<i>Los tejidos pleiteados por la III Duquesa de Béjar</i> , por Gumersindo Bravo González	pp. 165-218
<i>Huellas sufíes en al-Andalus: La toponimia. Murābiṭ, Rubayṭa/Rubayṭ(a) y Zāwiya</i> , por Juan Antonio Chavarría Vargas	pp. 219-252
<i>El alfaneque: Un espacio periurbano ¿multifuncional?</i> , por José Juan Cobos Rodríguez	pp. 253-264
<i>La batalla del Estrecho, 1275-1350</i> , por Pablo Cucart Espina	pp. 265-292
<i>Vida espiritual y material en el siglo IV: Anacoretas y eremitas de Egipto. Notas sobre comida y vestido</i> , por María Espinar Jiménez y Manuel Espinar Moreno	pp. 293-330
<i>Alonso de Carvajal en Zújar (Baza). Donación de sus propiedades a Antonio Sánchez de Sarajosa</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 331-366

<i>Salud dental en la poblacoón nazari de Talará (Granada), por Ignacio Fombuena, Rosa M. Maroto y Sylvia A. Jiménez</i>	pp. 367-384
<i>Estudiando música en la España bajomedieval: El Ms. 2044 de la Universidad de Barcelona, por Santiago Galán</i>	pp. 385-414
<i>Fonti iconografique e ricerca storica: I cicli del mesi, por Paola Galetti</i>	pp. 415-432
<i>La actuación arqueológica preventiva en calles Puentezuelas 53 y Santa Teresa (Granada), por Loreto Gallegos Castellón y Amjad Sulliman</i>	pp. 433-468

El volumen 19-2 tiene como identificador en Digibur la contraseña siguiente: <http://hdl.handle.net/10481/63064> , consta de los trabajos siguientes:

<i>Análisis paleográfico diplomático de las disposiciones testamentarias de Vejer de la Frontera, por Carlos Gómez López</i>	pp. 479-536
<i>Algunas reflexiones a propósito del honor y de la honra. por César González Mínguez</i>	pp. 537-544
<i>La zawiya del cobertizo viejo de Darabenaz (La Zubia, Granada). Análisis arqueológico, por Carlos González Martín y Juan Carlos Aznar Pérez</i>	pp. 545-608
<i>Relación y formación del patrimonio urbano del monasterio de San Leandro de Sevilla. Siglos XIII-XVI, por Salvador Guijo Pérez</i>	pp. 609-634
<i>El linaje burgunyó en el Alicante medieval, por José Hinojosa Montalvo</i>	pp. 635-668
<i>Teodosio el Grande. Notas sobre su persona y obra, por Francisca Jiménez Bordajandi y Manuel Espinar Moreno</i>	pp. 669-714
<i>Frontera y cautiverio en la comarca de la Janda durante el siglo XIII, por Javier E. Jiménez de Eguileta</i>	pp. 715-728
<i>El pensamiento Baṭinī en al-Andalus: Reflexiones a partir de la Rutbat Al-Ḥakīm y la Gāyat Al-Ḥakīm (S. IV H./X E.C.), por Mourad Kacimi</i>	pp. 729-752
<i>The rise and fallo of Al-Moravides, por Basel Kasouha</i>	pp. 753-782
<i>Conquista y ocupación de Hellín, Tobarra, Albatana y Ontur por el infante Don Alfonso y su posesión por los Manuel, por Aniceto López Serrano</i>	pp. 783-824
<i>Franciscanos en las tierras del Obispado de Plasencia. Del Medievo a Trento, por Gloria Lora Serrano</i>	pp. 825-846

<i>Las bodegas en Jerez de la Frontera a finales de la Edad Media</i> , por Emilio Martín Gutiérrez	pp. 847-874
<i>En defensa de la huerta de Murcia: Las primeras "Ordenanzas" en el siglo XIV</i> , por María Martínez	pp. 875-926
<i>Una lápida nazarí del siglo XIII procedente de Nigüelas (Valle de Lecrín, Granada)</i> , por Virgilio Martínez Enamorado y Manuel Espinar Moreno	pp. 927-952
<i>Ser Murciano en la Castilla bajomedieval. Contribución a la definición de la identidad de las sociedades urbanas</i> , por Denis Menjot	pp. 953-972

El volumen 19-3, identificador Digibug <http://hdl.handle.net/10481/63065> consta de los trabajos siguientes:

<i>El papel de las órdenes religiosas en la configuración urbana de Sevilla durante la Baja Edad Media</i> , por José María Miura Andrades y Juan Carlos Arboleda Goldaracena	pp. 983-1008
<i>Los lepóridos en la economía y la cultura de los siglos bajomedievales: Dieta, Caza e iconografía</i> , por Dolores Carmen Motaes Muñiz	pp. 1009-1042
<i>La tumba de Al-Bayada, Siria. Tratamiento informático de las planimetrías de campo</i> , por Bashar Mustafa	pp. 1043-1050
<i>Escatologías en el año mil, en los albores del primer milenio</i> , por Eduardo M. Ortega Martín	pp. 1051-1080
<i>Los ulemas andalusíes y el poder almorávide (ss.XI-XII)</i> , por Teresa Plazas Rodríguez	pp. 1081-1110
<i>Grabados históricos en la ermita de San Isidro en la cortijada de Ruy Pérez, Montefrío (Granada)</i> , por Rafael J. Pedregosa Megías y David Gómez Comino	pp. 1111-1136
<i>Las órdenes religiosas y la organización del espacio urbano en Jerez de la Frontera durante la Baja Edad Media</i> , por Silvia María Pérez González y Juan C. Arboleda Goldaracena	pp. 1137-1162
<i>Reconstrucción de la toponimia Bajomedieval del sector murciano del Campo de Cartagena</i> , por Robert Pocklington	pp. 1163-1256
<i>Los hermanos de la cofradía sacramental de San Isidoro en el siglo XVI</i> , por Alberto Ruiz-Berdejo Beato	pp. 1257-1278
<i>Farmacia y medicina en la obra de Santa Hildegarda de Bingen (1098-1179), Doctora de la Iglesia</i> , por Paloma Ruiz Vega	pp. 1279-1298

<i>Simbología y decoración de los amuletos del molde islámico de Lorca (Murcia). ¿Unos posibles pinjantes?</i> , por Rubén Sánchez Gallego y Manuel Espinar Moreno	pp. 1299-1326
<i>'La mayoría de los habitantes de Granada y de los agentes fiscales eran judíos.' Algunas reflexiones sobre la Granada judía (Siglos VIII-XI)</i> , por Bilal Sarr	pp. 1327-1352
<i>La arquitectura y urbanización islámica otomana en Europa Occidental</i> , por Fadi Sawah	pp. 1353-1368
<i>Hombres y armas en la frontera de Granada: La defensa del Reino de Murcia en el siglo XIV (1333-1405)</i> , por Andrés Serrano del Toro	pp. 1369-1444
<i>Nacimiento, expansión y fragmentación del Islam (I)</i> , por Amjad Sulliman	pp. 1445-1468
<i>Operaciones navales castellanas en el Estrecho de Gibraltar (1407-1409)</i> , por Antonio Torremocha Silva	pp. 1469-1488
<i>Los Ars Moriendi y otras representaciones de la muerte en la Europa Medieval</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 1489-1502

Estos trabajos se encuentran bajo la licencia Creative Commons Attribution 3.0., como hemos dicho. Tanto los trabajos dedicados en homenaje al profesor Velázquez Basanta como este al Dr. Molina Molina, no tienen reseñas ni otro tipo de trabajos pues ya por si mismos suponen un esfuerzo y equivalen a tres revistas normales.

El número 20 equivale al año 2018, es un número normal de la revista, consultable como los otros en internet y en Digibug, en este caso tenemos que su identificados es: <http://hdl.handle.net/10481/63074>, está compuesto por los siguientes trabajos:

<i>Los jurados de la colación de Santiago del Arrabal de la ciudad de Jerez de la Frontera en el siglo XV</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-22
<i>Las cofradías jerezanas y su implicación social a través de las escribanías públicas de la ciudad (1391-1504)</i> , por Manuel Antonio Barea Rodríguez y Silvia María Pérez González	pp. 23-46
<i>Dinámicas stratigráficas y urbanas entre la segunda mitad del s. XIII y la primera del s. XIV en Murcia. Algunos datos para su estudio</i> , por Jesús Bellón Aguilera	pp. 47-58

<i>La sociedad bajomedieval sevillana a través de los papeles del mayordomazgo (1401-1515): Hospitales, monasterios y conventos</i> , por Francisco Benítez González	pp. 59-86
<i>Almanzor y los libros</i> , por José Juan Cobos Rodríguez	pp. 87-96
<i>El pensamiento político de ibn Jaldún: términos esenciales</i> , por Jad El Khannoussi	pp. 97-118
<i>La ciudad de cabra bajo los condes Fernández de Córdoba. Notas históricas y geográficas para su estudio</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 119-154
<i>La conversión de Alonso el Hadari en el cerco de Baza (1489) y el pleito de su hijo Lorenzo con las justicias de Granada</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 155-186
<i>Une etude d'Architecture domestique mamelouke a Homs (XIIIe et XIX e siecles)</i> , por Imane Fayyad	pp. 187-210
<i>Contrapunto en tiempo de los Reyes Católicos: Un tratado en Catalán en el manuscrito 1325 de la Biblioteca de Catalunya</i> , por Santiago Galán	pp. 211-234
<i>Ermitas de la villa y término de Vejer de la Frontera en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna</i> , por Carlos Gómez López	pp. 235-282
<i>El patrimonio rural y los censos del monasterio de San Leandro d4e Sevilla. Siglos XIII-XVI</i> , por Salvador Guijo Pérez	pp. 283-308
<i>La instrucción en las letras en una villa de señorío: Vejer de la Frontera en el siglo XVI</i> , por Javier E. Jiménez López de Eguileta	pp. 309-326
<i>Análisis historiográfico del mudejarismo murciano</i> , por María Lorena Marín Torres	pp. 327-340
<i>New Byzantine coins treasure on Syrian Coast: Statistical study</i> , por Bashar Mustafa, Francisco J. Esquivel y José A. Esquivel	pp. 341-354
<i>Jerez de la Frontera: el gran centro productor del complejo portuario de la bahía de Cádiz a finales de la Edad Media</i> , por Enrique José Ruiz Pilares	pp. 355-386
<i>Medicina y farmacia femenina en la obra de Trótula de Salerno (1110-1197)</i> , por Paloma Ruiz Vega	pp. 387-406
<i>Más sobre el arráez mayor Abu Sa'id Faray Ibn Nasr, jefe dee la familia real granadina y estandarte de la dinastía</i> , por Fernando N. Velázquez Basanta	pp. 407-428
<i>Las cruces "hosannières" de la Peuratte y Gourgé</i> , por Germaine Velvet Hein	pp. 229-438

En último lugar damos a conocer los trabajos que compusieron el número 21 de nuestra revista, año 2019, que se puede consultar como hemos dicho en internet www.epccm.es y en Digibug: identificador <http://hdl.handle.net/10481/63075>, compuesto de los trabajos siguientes:

<i>El dormitorio de las viviendas jerezanas durante la Baja Edad Media. Una aproximación a la vida cotidiana</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 7-36
<i>El mobiliario de las viviendas vejeriegas en la primera mitad del siglo XVI</i> , por Juan Abellán Pérez	pp. 37-54
<i>Nuevos datos sobre el origen del acueducto y complejo molinar de Santa Lucía (Vejer de la Frontera, Cádiz) a partir del registro arqueológico y análisis documental</i> , por, Juan Jesús Cantillo Duarte y Carlos Gómez López	pp. 55-82
<i>Aproximación y estudio de la filigrana en la zona xericiense y gaditana</i> , por Antonio de la Cruz Sastre	pp. 83-106
<i>Transformaciones urbanas en la necrópolis de Sahl Ben Malik. Siglos XVI-XVIII</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 107-152
<i>¿Fue Francisco Pérez Bayer el autor del epitafio o lápida de la tumba del Gran Capitán en 1782?</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 153-174
<i>Hallazgos arqueológicos y documentales en Granada: la rábita del Maharoch y la Mezquita Mayor de Granada</i> , por Manuel Espinar Moreno	pp. 175-188
<i>Iglesia Mayor de Granada: rentas y censos cedidos por el Cardenal Cisneros en 1514</i> , por María Espinar Jiménez, Manuel Espinar Moreno y Francisca R. Jiménez Bordajandi	pp. 189-236
<i>La demeure al-Zahrawi a Homs: recensement et analyse des elements presumes mamelouks (XIIIe siecle)</i> , por Imane Fayyad Fayyad	pp. 237-256
<i>Teólogos y músicos; Pedro de Osma, Ramos de pareja y la génesis medieval de la Escuela de Salamanca de pensamiento musical</i> , por Santiago Galán Gómez	pp. 257-296
<i>María de Molina (1260-1321): el modelo de reina consorte castellana</i> , por Miguel Ángel García Alfonso	pp. 297-334
<i>Estudio de la necrópolis de Saad Ben Malik y evolución del paisaje a través de una intervención arqueológica en la Calle Agua de Cartuja (Granada)</i> , por David García González, José Antonio Lozano Rodríguez, Agustín Martín Algarra, Abel Berdejo Arceiz, Alberto Obón Zúñiga, Zita Laffranchi Laffranchi, Juan	pp.335-370

Sebastián Martín Flórez, Mario Gutiérrez Rodríguez, Andrés Adroher Auroux, Elena Villafranca Sánchez	
<i>La construcción del castillo cristiano de Almería [1490-1502]</i> , por Diego Garzón Osuna	pp. 371-406
<i>Favores y apoyos institucionales en la fundación y consolidación del monasterio de San Leandro de Sevilla durante la Edad Media</i> , por Salvador Guijo Pérez	pp. 407-436
<i>Perlas de acequias andalusíes</i> , por Osama Raghieb Deeb	pp. 437-476
<i>Medicina y farmacia en la Europa medieval</i> , por Paloma Ruiz Vega	pp. 477-500
<i>Muhammad I al-Galib bi-Llah, fundador de la dinastía nazarí</i> , por Fernando N. Velázquez Basanta	pp. 501-542
<i>Un ejemplo de los testamentos femeninos en la Edad Media en la zona de Bigorra, Francia (siglos XIV-XV)</i> , por Germaine Vélver Hein	pp. 543-554

La revista está reseñada en un número importante de Bases de Datos y algunos de sus trabajos ha merecido elogios de la prensa como ocurre con la necrópolis de Saad Ben Malik que tuvo una amplia mención en el Diario el País.

Como se puede ver el número de autores nacionales y extranjeros es importante igual que destacan los trabajos en varios idiomas. Más adelante daremos una tabla con todos los autores que han participado en cada uno de los números con sus artículos y reseñas. Por ahora al preparar el número 22 nos damos cuenta que hemos realizado un gran esfuerzo con unos mínimos apoyos económicos. Ello nos indica que la voluntad humana puede hacer algo grande a pesar de la escasez de medios que tenga. Por último, queremos dar las gracias a todos los que han hecho posible que esta revista sea una realidad y abrimos sus páginas a los que quieran dar a conocer sus trabajos confiando que un día tengan el reconocimiento que el enorme esfuerzo merece.