

VARIA

LA MORERÍA DE ALTURA (CASTELLÓN) A FINES DEL SIGLO XIV E INICIOS DEL XV. APROXIMACIÓN A UNOS MUDÉJARES CASI DESCONOCIDOS

Joaquín Aparici Martí
Universitat Jaume I de Castelló

LA EXCUSA PARA INICIAR EL TRABAJO¹

Hace ya algún tiempo, el Instituto de Cultura del Alto Palancia tuvo a bien publicar una investigación que, paralizada en muchas ocasiones por circunstancias de la vida, inicié en 1998 y pude concluir, mucho más tarde, en 2011. Se trataba de la transcripción de un libro que recogía las concordias y acuerdos alcanzados entre el monasterio de Vall de Crist y las poblaciones de Altura y Alcublas, de un lado, con las ciudades de Valencia, Segorbe y villa de Liria por el otro (Aparici, 2013). La cronología comprendía un periodo interesante, 1403 a 1431, momento de máxima importancia para el devenir de los territorios de la Corona de Aragón (reinado de Martín el Humano, interregno y compromiso de Caspe, guerra con Castilla, recesión y estancamiento demográfico generalizado en el norte del reino de Valencia, etc.)². Dicho manuscrito se conservaba en el Archivo Municipal de Altura, población castellonense situada a escasos dos kilómetros de Segorbe y en directa conexión con el camino real que unía las ciudades de Valencia y Teruel. En principio, el ir y venir cotidiano a dicho archivo me permitió no solo transcribir el libro indicado, sino también ir conociendo de primera mano el conjunto documental allí conservado. Y he aquí que, entre sus documentos, destacaba un libro

1. El presente trabajo se enmarca en el contexto de una estancia de investigación desarrollada en el departamento de Historia Medieval, Ciencias y Técnicas Historiográficas y Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Zaragoza, bajo la temática de las conexiones económicas, sociales y culturales entre el sur de Aragón y las tierras de Castellón, con fecha de aceptación por dicha universidad el 2 de febrero del 2017, y por la UJI el 14 de marzo de 2017.

2. La base documental es el Archivo Municipal de Altura (AMA), “Libre dels capitols que són entre la ciutat de València e lo monestir de Valldecris e de Altura e les Alcubles”, datado el 29 de mayo de 1403, y con la signatura C-11/15. Presenta un total de 105 folios de 220×285 mm, deteriorados los últimos, escrito el texto en valenciano y latín, y con una triple cubierta de pergamino con refuerzos de cuero en el lomo y ligaduras de cáñamo.

padrón de la peita municipal, datado en principio en 1423. Ciertamente el manuscrito no tenía nada que ver con mi investigación inicial, aquella transcripción de acuerdos y concordias, pero teniendo en cuenta que muchos de mis trabajos versan sobre la comarca del Alto Palancia, y el hecho de que para la actual provincia de Castellón solo se conserven libros de peita y padrones de riqueza de cronología medieval referentes a la ciudad de Castellón y de Vila-real, parecía pues lo más lógico estudiar el contenido del libro de Altura, a fin de conocer a los individuos allí consignados así como sus propiedades inmuebles, su distribución topográfica por el término municipal, sus características (secano, regadío, superficie, valor), etc.³. Y precisamente, entre sus páginas surgieron algo más de un centenar de mudéjares. Era la excusa perfecta para iniciar otra investigación, vinculada en este caso a la minoría mudéjar de Altura, más si cabe cuando, en una de aquellas concordias y acuerdos transcritos en la investigación publicada por el ICAP, acuerdo datado en 1408, figuraban unos cuantos mudéjares de la morería de Altura, con su alamín y jurados al frente, firmando y aceptando dicho acuerdo.

Con estas primigenias bases documentales había que empezar a buscar referencias bibliográficas sobre los mudéjares que habitaron la villa de Altura. Y ahí llegó una nueva sorpresa, pues apenas hay información sobre dicha comunidad. Solo un artículo trataba el tema de forma monográfica (Díaz, 1997). Después de él, algunas breves pinceladas contenidas en obras más generales y poco más (Ferrer, 1988 y 2002). Por ello, revisamos algunos trabajos e investigaciones que tenían a la comarca del Alto Palancia como eje geográfico de estudio en el periodo medieval, y en los que, de haberse documentado dichos mudéjares, en sus páginas se habría hecho mención a su presencia. Así pues, volvimos nuevamente al libro catálogo de los fondos del Archivo Municipal de Altura, cuyo autor no recoge en el índice onomástico a ningún mudéjar habitando el lugar. Tampoco el breve trabajo propopográfico realizado por C. Díaz (2000) sobre los mudéjares del Alto Palancia en el siglo XV hace mención a mudéjares de Altura, centrándose básicamente en los segorbinos. Y tampoco el listado de mudéjares comerciantes oriundos de la actual comarca del Alto Palancia, a su paso por las aduanas de Barracas, mostraba a ningún mudéjar de la población en estudio declarando sus mercancías en dicha aduana en el transcurso de esa centuria (Díaz, 1999 y 2000; Narbona, 1987; Villanueva, 2007). Finalmente, tampoco un trabajo monográfico sobre el Segorbe musulmán hacía mención a los mudéjares de Altura (Selma, 2005).

Por tanto, había que ampliar el horizonte de investigación merced a la consulta de los fondos medievales de Segorbe, ciudad principal de la comarca, sede de un obispado, con un volumen demográfico considerable para la época, y con feria y mercado que conectaba capilarmente al conjunto de poblaciones de los alrededores. En especial destacaban los protocolos notariales conservados en el Archivo de la S. Catedral, y los fondos del justicia del Archivo Municipal. Aun así apenas conseguimos alguna mínima referencia. ¿El motivo? Tal vez sea doble. Por un lado, debemos considerar el exiguo número de pobladores mudéjares en Altura (como

3. AMA, n.º 113, signatura C-4/7. Capadrón de pechas de la villa. 297 ff. (275×405 mm) con triple cubierta de pergamino con sobrecubierta de cuero y ligaduras de cáñamo, escrito en valenciano y castellano. Muy deteriorado, han sido arrancados casi un centenar de folios del centro del libro.

veremos, solo se documentan 19 casas habitadas a inicios del siglo XV). Por el otro, la escasa población mudéjar pudo condicionar un menguado y más que escaso volumen de actividad económica, aspecto que quedaba plasmado en la reducción a la mínima expresión de su participación en los actos escriturarios ante el notario o el justicia⁴. Por tanto, pocas son las pinceladas que sobre ellos podemos extraer en la bibliografía disponible y en la documentación de ámbito local consultada. Afortunadamente, el Archivo de Protocolos del Colegio del Corpus Christi en Valencia sí conserva un volumen del notario Joan Andreu, fechado entre 1410-1411 (APPV, Prot. 27168), que tiene como ámbito de actuación específico la propia localidad de Altura. Ahí es donde hemos encontrado las referencias necesarias para poder completar, en parte, la información.

Además, cabe añadir un par de factores que podían pasar desapercibidos y que entran en franca relación entre sí a fines del siglo XIV e inicios del XV. Por una parte, la posible conversión al cristianismo de los mudéjares alturanos, en un momento y contexto de cierto fervor religioso que propició los asaltos a las juderías y las conversiones de sus habitantes. Ello pudo influir de alguna manera en el ánimo de la población mudéjar. Por otra parte, cabe la posibilidad de una progresiva despoblación de dicha morería en relación a la nueva titularidad del señorío, que quedará en manos de una entidad religiosa, la Cartuja de Vall de Crist, marchando los mudéjares alturanos a residir en la vecina ciudad de Segorbe, donde existía una numerosa comunidad mudéjar ya desde el mismo momento de la conquista cristiana en el siglo XIII.

MUDÉJARES EN ALTURA

La bibliografía al uso suele señalar que Altura cayó en manos del rey Jaume I en 1235, es decir, 3 años antes de la toma de Valencia. Y que en 1237, los castillos de Chelva y Altura, así como la alquería de Cárcer, fueron donados por el monarca a Pere Fernández d'Açagra, señor de Albarracín. En 1241, Pere legó en su tercer testamento a su hijo homónimo, Pere, el castillo de Altura con todas sus pertenencias y jurisdicción⁵. Sin embargo, la primera referencia directa sobre la existencia de una comunidad mudéjar en dicha población tras la conquista cristiana llega el 21 de abril del 1251, momento en el que se amojonaron tierras y se distribuyó el agua entre la ciudad de Segorbe, por un lado, y la aljama de mudéjares de Altura por otro⁶. Varios años más tarde, el 8 de mayo de 1257, Jaume I concedió franquicia

4. De hecho, llama poderosamente la atención que la vecina localidad de Segorbe, con unas ricas series de actas del justicia conservadas en el Archivo Municipal (AMS), o los abundantes protocolos conservados en el Archivo de la Catedral de Segorbe (ACS), apenas muestren algunos documentos donde una de las partes que intervienen sea, precisamente, algún mudéjar de Altura; por el contrario, la presencia de sus convecinos cristianos es más continua.

5. Véase Arxiu Virtual Jaume I, <http://www.jaumeprimer.uji.es>, documentos de referencia n.º 000736 y n.º 000311, datados el 2 de agosto de 1237 y el 2 de abril de 1241 (consulta el 23 de enero del 2016).

6. *Ibidem*, documento de referencia n.º 000668, datado el 21 de abril de 1251. En el documento se indica que “sobre muchas contenciones e varaia que el conceio de Sogorb e l aljama d'Altura avien, sobre deparcencia de los términos e de las aguas, nós, don Eximeno Périz d'Arenoso tenient el lugar

de lezda, peaje y medidas a los habitantes en Altura, especificándose en el documento que la franquicia atañía tanto a cristianos como a mudéjares (Díaz, 1997, p. 162). Además, un nuevo documento aporta mucha luz al respecto. En 1276 el infante Pere ordenó a los vecinos de Segorbe que no molestasen a los mudéjares del arrabal de la ciudad episcopal, mudéjares que se habían marchado a vivir a Altura pero que continuaban regresando al término segorbino para trabajar sus tierras allí situadas. Es decir, eran de Segorbe, se habían marchado a vivir a Altura y regresaban al término segorbino para trabajar sus parcelas. Por tanto, podemos inferir que en Altura, al menos hasta finales del siglo XIII, sí se mantuvo población musulmana, y esta procedía, toda o en parte, de la vecina aljama de Segorbe. Por esas fechas, el castillo y villa de Altura estaban en manos de Jaume (I) de Jérica, hijo del rey Jaume I y de Teresa Gil de Vidaure, tercera esposa del monarca (García, 1987, p. 97)⁷. Todavía el 11 de octubre de 1296, Jaume (II) de Jérica donó el arrabal de Altura, poblado por mudéjares, a Sancho Pérez de Ribavellosa, junto a otras heredades sitas en dicha población. Ribavellosa, que a la sazón era el alcaide de Jérica, ya se había beneficiado unos años antes de varias donaciones de masías en término de Altura (Díaz, 1997, p. 163).

Y llegamos así al siglo XIV, momento en que ya comenzamos a documentar, con nombres y apellidos, a algunos de los mudéjares de Altura. En 1333, el judío Juçaf Morquat, hijo de Jaffia Morquat, por él y como procurador de su madre Sol, viuda de Jaffia, y de sus hermanos Izmel e Içach Morquat, según carta de procura dada en Valencia en octubre de 1331, listó una serie de deudores a quienes Benet Avinacara y Jafudá Sibilí, judíos segorbinos, como a procuradores suyos, debían reclamar ciertas deudas. Entre los deudores aparecen numerosos cristianos y mudéjares de la geografía del Alto Palancia (habitantes en Jérica, Caudiel, Viver, Cirat, Veo, Almonacid, Segorbe, etc.). Y en uno de sus ítems localizamos a algunos mudéjares de Altura. Así, se instaba contra Juçaff Magay, alamin de Altura, Alí Fortún, Famet Çahet, alfaquí, y Çahat Alhartaní, *moros vells* de Altura, por 390 ss adeudados más los intereses, según carta de reconocimiento de deuda del 20 de agosto de 1332 (AMS, justicia 190, f. 85r).

Entre 1336-1337, en el contexto de la pugna abierta entre el rey Pere el Cerimoniós y el noble desafecto Pere de Jérica (por el apoyo de este último a la reina viuda Leonor de Castilla)⁸, los vasallos de Pere de Jérica fueron declarados “de bona guerra” el 16 de septiembre de 1336, lo que facultaba a los partidarios del rey a capturarlos en concepto de botín y tenerlos como cautivos. Algunos fueron, de hecho, apresados, como Cassim y Azmet, mudéjares de Altura, si bien la gran

del señor rey en el regno de Valencia por mandament suo, con voluntad de don Pedro Ferrández de Açagra, seyendo presente, e con voluntad de los conceios de los evandichos lugares, pusieramos moiones e determinamos los términos, por aquellos mismos lugares do los partidores del señor rey los avien puestos e determinados” (consulta el 23 de enero del 2016).

7. *Ibidem*, documento de referencia n.º 000290. Datado el 29 de agosto de 1276. La donación de los castillos y lugares de Altura, Castellmontán, Tormo y Mora por parte del monarca a su hijo Jaume, datada el 3 de agosto de 1275 en el mismo archivo virtual, n.º 000865 (consulta el 22 de enero de 2016).

8. Pere de Jérica era hijo de Jaume (II) de Jérica y de Beatriz de Lauria. Hermano de Jaume (III) de Jérica, heredó de este sus posesiones y cargos al morir el primero sin descendencia. Pere casó en 1331 con Buenaventura de Arborea.

mayoría parece ser que fueron expulsados del lugar, siendo autorizados algo más tarde, en septiembre de 1337, a retornar a dicha población. Varias décadas más tarde se vieron envueltos en un nuevo peligro, ahora en el contexto de la guerra con Castilla (guerra de los dos Pedros), pues parece ser que los mudéjares de varias poblaciones, entre ellas Altura, habían dado su apoyo al monarca castellano, si bien con posterioridad acabaron pactando unas capitulaciones con el monarca aragonés. Así, el 12 de marzo de 1365, desde Artana, estas capitulaciones, pactadas con los mudéjares del castillo y valle de Eslida, se hacían extensivas a los mudéjares de Betxí, Vall de Segó, Alfara, Gaibiel y también Altura (Ferrer, 1988, pp. 10, 43 y doc. 96).

En este contexto, el año 1372 el rey Pere el Cerimoniós donó a su hijo Martín el condado de Jérica. El futuro rey Martín el Humano, junto a su esposa María de Luna, fue madurando la idea de fundar un monasterio cartujo en tierras de su señorío, eligiendo unas masías ubicadas en el término de Altura y consiguiendo en 1383 autorización del papa Clemente VII para ello. La primera comunidad monástica, procedente de Scala Dei (Tarragona), se instaló en 1385. Martín cedió a la Cartuja de Vall de Crist 4.000 ss anuales sobre la peita de Altura y Alcublas, y María de Luna hizo lo propio con rentas que percibía de la aljama de Segorbe y censos en Vall de Almonacid. Incluso en 1387 se unió a Vall de Crist la iglesia parroquial de Castelló.

En torno al año 1403 se produjo un concambio entre el rey Martín el Humano y la ciudad de Valencia, por el cual la ciudad entregaba al monarca los castillos del valle de Chelva, recibiendo Valencia a cambio la población de El Puig así como la jurisdicción criminal en Altura y Alcublas. Eso sí, el monarca se reservó ciertos derechos jurisdiccionales y en enero de 1407, deseando mejorar en lo posible las donaciones iniciales a Vall de Crist, concedió en franco y libre alodio al prior del monasterio las villas de Altura y Alcublas (salvo la mencionada parte de la jurisdicción que quedaba en manos de la ciudad de Valencia y la parte que se había reservado el rey). Todavía el 11 de enero de 1409, Martín amplió la donación de Altura y Alcublas a Vall de Crist, añadiendo las minas y metales que se pudieran localizar en los respectivos términos, así como los emolumentos procedentes de las multas por los casos de jurisdicción que se había reservado. Así, la villa de Altura quedó en manos de la Cartuja de Vall de Crist, con excepción de una parte de la jurisdicción que quedó en manos de la ciudad de Valencia (Aparici, 2013, pp. 49-56).

Pero recordemos que Altura era una villa que había estado en manos de la casa de Jérica, y que el arrabal de la morería había sido separado en 1296 a favor de Ribavellosa, es decir, que había dos espacios en Altura bien diferenciados. Casi un siglo después, el contrato matrimonial establecido entre Joan Ferrandis (o Ferrández) de los Arcos y Beatriz de Tous, datado el 26 de abril de 1373, mostraba que dicho arrabal seguía siendo un elemento aparte de Altura, y que quedaba en manos de este matrimonio, separando por tanto la propiedad y jurisdicción del arrabal y de la villa. Y el 23 de agosto de 1397, en el testamento de Joan, este dejaba heredero universal a su primogénito homónimo, Joan Ferrandis de los Arcos, quedando el arrabal o morería de Altura bajo su jurisdicción (Díaz, 1997, p. 163).

Es en esa cronología cuando volvemos a documentar a algunos de los mudéjares de Altura. Así, el 4 de abril de 1387 Hihaiyell Alliri, mudéjar de Altura, y Alí Pelenzí, de Segorbe, se obligaron con Teresa Danyort, viuda de Ferran Vicent de

Paracuellos, habitante en Segorbe, en 14 ss precio de cierto “panís”, a pagar hasta el próximo agosto. También el 19 de enero de 1391 el justicia segorbino envió una carta ejecutoria a su homólogo en Altura, a instancia de Ferrando Fillach el menor, quien reclamaba a Jafiel Alliri “moro del raval d’Altura” 37 ss 6 dd en que había quedado obligado según carta del 24 de septiembre de 1390, y como no ha satisfecho la deuda, pide ahora la inscripción de bienes del mudéjar para ser subastados (AMS, justicia 142, s. f.; justicia 172, s. f.).

Pero hay un documento del 7 de julio de 1391 que llama poderosamente nuestra atención. A instancia de Joan Fillach, vecino de Segorbe, se envió una carta al baile de Altura contra Yuçaff, hijo de Alí Abencegí “moro del raval de Altura”, clamándose por 32 ss 8 dd restantes de mayor cantidad, pidiendo la ejecución de bienes. Pocos días después, entre el 20 de julio y el 5 de agosto, se subastaron 2 asnos propiedad del mudéjar y en el mismo documento se indicaba que Alí Abencegí ya no estaba ni habitaba en el arrabal de Altura, sino que se le podía encontrar en Segorbe, y que “ara a nom Johan d’Alentorn, cristià novell” (AMS, justicia 172, s. f.). ¿Se estaba despoblando la morería de Altura a fines del siglo XIV, marchando sus moradores a la vecina morería de Segorbe, en un fenómeno paralelo pero inverso a como había acontecido a fines del XIII? ¿O tal vez el hecho de los asaltos a las juderías había hecho mella en este Alí Abencegí y el miedo le había convencido para convertirse al cristianismo? Aquí cabe indicar que había conversos en la ciudad de Segorbe, tanto de origen judío como musulmán, y que no debían ser pocos, lo que pudo provocar una convivencia un tanto borrascosa, situación que se pone de manifiesto a través de una carta enviada por doña María, condesa de Luna y señora de Segorbe, dada en Valencia el 4 de junio de 1371 y presentada el día 13 por su procurador fiscal ante el baile, jurados y justicia segorbinos, en la que se indicaba que, según información recibida procedente de algunos “bateados conversos que fueron judíos et moros habitantes en la dita ciutat”, sufrían estos el menosprecio del resto de vecinos, quienes los insultaban llamándolos “baturnados e morischados”. Y como ello iba en detrimento de la fe cristiana, y en perjuicio de aquellos que, voluntariamente, quisieran convertirse, ordenaba que se hiciera pregón público prohibiendo dichos insultos bajo pena de 60 ss o su conmutación por 60 días encadenados (*ibidem*, justicia 170, s. f.). Como vemos, conversos de judío pero también de mudéjar.

En su estudio demográfico referente a todas las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el transcurso del siglo XV, la profesora Ferrer i Mallol (2002), con respecto a Altura, indicaba que todavía en 1397 quedaban en el lugar “unas 19 casas de moros en el arrabal, que también desaparecieron en el transcurso del siglo XV; en 1510, cuando Altura pertenecía al monasterio de Vall de Crist, sus habitantes eran todos cristianos”. Y es que, realmente, el único dato demográfico sobre la población de la morería de Altura es de inicios del siglo XV. Según relato del padre Marqués en su obra concerniente a la fundación del monasterio de Vall de Crist, y redactada en el siglo XVI (citado en Díaz, 1997, pp. 161-167), dicho autor señalaba que el 5 de junio de 1409 Joan Ferrandis y su esposa, así como la madre de aquel, todos habitantes en Sagunto, vendieron la aljama de mudéjares, sus servicios y prestaciones, al monasterio de Vall de Crist, señalándose un interesante dato demográfico y separando claramente el hecho de que Altura era de un señor y

su morería era de otro (“que com lo raval de Altura que eren denou cases de moros, y fos de altre senyor que no la dita vila”). Así pues, en el documento registado por dicho autor (quien pudo consultar posiblemente la documentación original conservada del siglo anterior) se hablaba de 19 casas pobladas, si bien se mencionaban otras no habitadas. También se nombraba la propia casa del señor con su bodega, varias parcelas de tierra trabajadas por los mudéjares a razón de 45 ss de censo anual más el tercio-diezmo y una azofra de 4 jornales (dos en cavar y otros dos con bestias), así como un censo anual de 2 gallinas. Se completaba la venta con la jurisdicción y cualquier derecho sobre la aljama, otras 14 parcelas y 4 casas que hacían 208 ss de censo en total con su tercio-diezmo, 17 jornales de azofra y censo anual de 4 pares de gallinas. También se mencionan otras 25 heredades no especificadas, así como una casa del señor situada en la ciudad de Segorbe. El precio final de dicha compraventa ascendió a 3.000 florines de oro. En definitiva, 19 casas pobladas por mudéjares en 1409. La Cartuja de Vall de Crist redondeaba, con la propiedad de la morería, su señorío global sobre la totalidad de la población de Altura.

Precisamente, un año antes de esa compraventa, el 15 y 16 de noviembre de 1408, los jurados mudéjares del arrabal de Altura estaban presentes en la toma de posesión de la jurisdicción de la villa concerniente a la ciudad de Valencia (Aparici, 2013). Estos fueron, el día 15, Jucef Abinaeça, Façan Abenalí y Famet Algayberí, y el 16, el alamín Famet Axibellí alias Fusteret, los jurados Mafomat Axibellí y Jucef Aladib, a los que se unían Famet Axibellí alias Tallón, Himin Zeyt, Mafomat Modnar, Famet Catalan, Façan Razí, Mafomat Mocarell, Alí Mogit, Famet Modnar, Mançor Axibellí, Jucef Faraig, Famet Petita y Mafomat Abinaçar. Como vemos, un total de 18 mudéjares, cifra muy acorde con las 19 casas habitadas documentadas en la compraventa de un año después. ¿Qué pasó con estos mudéjares tras quedar en manos de la Cartuja?

Afortunadamente, y como hemos mencionado antes, ante el notario Joan Andreu comparecieron algunos de los “moros del raval del dit loch de Altura”, configurando actos fechados entre febrero del año 1410 y febrero de 1411. Estos mudéjares fueron en total 15, algunos de ellos acompañados de sus esposas. Façan Abenalí y su esposa Axux⁹, Jucef Abineheça¹⁰, Jucef Aladib¹¹, Alí Alfaquí¹², Famet Algayberí y su esposa Nugem¹³, Mafomat Axach, Famet Axibellí alias Petita y su

9. Ambos, junto a Famet Algayberí y Estevan Aparicio, vecinos de Altura, reconocen deber a Yvanyes de Camariellas, labrador de Jérica, 560 ss 6 dd precio de 59 cabras, a razón de 9 ss 6 dd c/u, a pagar hasta San Joan de junio. Se canceló el 2 de mayo del 1412 (1410, julio 6). Posee unas casas frente a las de Famet Algayberí y las de Alí Mogit (1410, octubre 24).

10. Testigo en una compraventa de cabras de unos mudéjares de Gilet (1410, julio 23).

11. Diego Ivanyes y su esposa Joana, vecinos de Altura, vendieron a Jucef una pieza de tierra campa en regadío, partida del Alfás, frente la viña de Mafomat Axach y acequia, precio de 134 ss 9 dd (1410, noviembre 10).

12. Posee unas casas frente a las de Famet Axibellí alias Tallón y las de Famet Axibellí alias Petita (1410, noviembre 10).

13. Domingo Argent y su esposa Francisca, vecinos de Altura, reconocen haber vendido a Jaime Lechago, ciudadano segorbino, difunto, 10 ss censales anuales que a ellos hacía Famet y su esposa, pagaderos cada 11 de enero, indicando que ahora dicho censal lo perciben la viuda y el hijo de Lechago (1410, mayo 2). Junto a Façan Abenalí y su esposa Axux, y a Estevan Aparicio, vecinos de Altura,

esposa Nuça¹⁴, Famet Axiellí alias Tallón y su esposa Fátima¹⁵, Mafomat Axiellí alias Baudili¹⁶, Mañor Axiellí y su esposa Zohara¹⁷, Jucef Faraig alias Morziello y su esposa Fátima¹⁸, Famet Modnar¹⁹, Alí Mogit²⁰, Façan Razí y su esposa Axux²¹, y por último Famet Razí²². Entre el listado de nombres consignado en el libro de concordias de 1408 y este listado de actuaciones notariales entre 1410-1411 hay coincidencia en, al menos, 13 de los nombres, y no coincidencia en otros 8. Ello

reconoce deber a Yvanyes de Camariellas, labrador de Jérica, 560 ss 6 dd precio de 59 cabras, a razón de 9 ss 6 dd c/u, a pagar hasta San Joan de junio. Se canceló el 2 de mayo del 1412 (1410, julio 6). Junto a su esposa vende a Jaume Lechago, ciudadano segorbino, 15 ss 6 dd censales sobre una tierra regadío en la partida del Cascajo, y sobre unas casas que afrontan con las de Alí Mogit, casas de Façan Abenalí, y con el muro de Altura, precio de 190 ss (1410, octubre 24).

14. Posee unas casas frente a las de Famet Axiellí alias Tallón. Obliga estas y unas tierras en regadío en el censal de Tallón (1410, noviembre 10). Como Famet Petita, testigo en la compraventa de cabras de Jucef Faraig (1410, agosto 3).

15. Casado con Fátima. Junto a su esposa, a Mañor Axiellí y su esposa Zohara, a Famet Axiellí alias Petita y su esposa Nuça, y a Alí Mogit, venden a Yvanyes de Camariellas, labrador de Jérica, 118 ss 9 dd censales pagaderos en dos mitades (10 de marzo y 10 de noviembre) asegurado sobre unas casas y tierras de Famet, casas situadas frente a las de Famet Axiellí alias Petita, frente a casas de Alí Alfaquí, y con la plaza de Altura. Las tierras sitas en el regadío en la partida de Alfás. Mañor obliga unas casas frente a las de Jucef Faraig y el muro, y unas tierras en regadío partida de Cavana. Y Petita, sobre unas casas frente a las de Tallón y la calle, y unas tierras en regadío. Alí Mogit, sobre tierra en la huerta en la partida de Altifal, frente el barranco. Precio, 1425 ss 9 dd (1410, noviembre 10).

16. Testigo en una compraventa de tierras hecha por Façan Razí (1410, julio 6). Con el alias de Baudili compró a Diego Yvanyes, labrador, y Joana, su esposa, vecinos de Altura, una pieza de tierra campa en regadío partida de La Losa, que afronta a dos partes con tierra de Çahat Axeceví y con acequia, precio de 30 ss (1411, febrero 21).

17. Testigo en una compraventa de tierras hecha por Jucef Faraig (1410, abril 24). Obliga en un censal de Famet Axiellí unas casas frente a las de Jucef Faraig y el muro, y unas tierras en regadío partida de Cavana (1410, noviembre 10).

18. Sin el alias, aparece en varias ocasiones actuando como testigo (1410, octubre 10 y noviembre 10). Menciona a unas casas frente el muro (1410, noviembre 10). Nuevamente testigo (1411, febrero 21). Con el alias, Yvanyes García “mestre d’axà” y su esposa Dolça venden a Jucef, presente, un huerto sito en la huerta de Altura, en la partida dels Horts, franco, precio de 33 ss (1410, abril 24). Junto a su esposa Fátima, confesó deber a Paricio de Gurrea, labrador de Altura, 428 ss 6 dd precio de 64 cabras, unas a razón de 7 ss c/u, y otras a 5 ss 6 dd c/u, pagaderos 120 ss en Santa María de Agosto, 220 ss en S. Miguel y el resto en Navidades. Se canceló el 2 de octubre de 1410 (1410, agosto 3). Testigo en la compraventa de un censal hecha por Famet Algayberí (1410, octubre 24). Yvanyes García y su esposa Dolça le venden una pieza de tierra campa en la huerta, partida de la Xerea, franca, frente a tierras de Alí Mocarell y camino público, precio de 660 ss (1411, febrero 21).

19. Testigo de la compraventa de tierras de Façan Razín (1410, julio 7).

20. Posee unas casas frente las de Famet Algayberí y las de Façan Abenalí (1410, octubre 24). Obliga una tierra en la huerta en la partida de Altifal, frente el barranco, en el censal de Famet Axiellí alias Tallón (1410, noviembre 10). Testigo en compraventa de tierras Jucef Faraig alias Morziello (1411, febrero 21).

21. Junto a su esposa confesó deber a Joan Cervera, vecino de Altura, 234 ss por la compra de una tierra campa sita en Altura, más 21 cabras, a pagar mitad en San Miguel y el resto en un año (1410, julio 6). Ambos vendieron al converso Joan Ferrandes y su esposa Pascuala un trozo de tierra campa franca, sita en el regadío, frente a otra parcela de Façan y la acequia, precio de 91 ss, venta hecha siguiendo la “çuna e xara de sarrahins” (1410, julio 7).

22. Testigo en una compraventa de cabras de Façan Abenalí (1410, julio 6).

implica un global de 21 mudéjares documentados entre ambas listas, cifra nuevamente acorde con las 19 casas pobladas.

En un estudio sobre el antiguo patrimonio de la reina doña María, F. J. Cervantes (1998) contabilizaba, para el año 1418 (solo diez años después de la compraventa) un total de 103 nombres en Altura. Sin embargo, todos ellos eran cristianos. La situación demográfica de esta localidad debió ser relativamente estable, por cuanto en el recuento del año 1505 se mantenían 102 nombres, también todos ellos cristianos (*ibidem*, p. 85). Reiteramos, todos cristianos. Aun así, en la revuelta de los moriscos del año 1525 se mencionaba en los textos del momento que aquellos de Segorbe y de Vall de Crist se habían ido hasta la Serra d'Espadà para luchar contra los cristianos. Tal vez podamos presuponer que, cuando se hace mención a los moriscos de Vall de Crist, pudiera referirse a que todavía habitaban algunos de ellos en la morería de Altura, o tal vez si había algunos que habitaban en alguna masía del término, o simplemente se tratara de un error del redactor, pues según el censo del fogaje del año 1510 todos los habitantes consignados en aquel momento en Altura, villa y arrabal, eran, definitivamente, de confesión cristiana (Ribes, 1985). ¿Hubo tal vez una política uniconfesional llevada a cabo por la Cartuja de Vall de Crist, una vez la villa de Altura pasó a pertenecer al monasterio, y también una vez la morería de dicho lugar fue vendida, por su señor, a dicho cenobio? ¿Emigraron los mudéjares alturanos en el transcurso de la centuria hacia la vecina y populosa Segorbe?

Todavía en la primera mitad del siglo XV documentamos en Altura a algunos mudéjares. En el morabatín segorbino del año 1421, entre los mudéjares que aparecen reseñados se menciona a Famet Fusteret, de Altura²³. El 20 de diciembre de 1426 se localiza a Çaata Faraig, moro de Altura, quien instaba una empara de 55 pares de “cabirones” en poder de Jaume Medina como a bienes de Domingo Correcha, vecino de Begís (AMS, justicia 120, f. 48v). O el 26 de enero de 1430, cuando a instancia del segorbino Domingo Fillach se emparó en poder de Miguel Frare cualquier bien que debía a Maymó y Mafomat Jafuda, hermanos carniceros de Altura (*ibidem*, justicia 121, f. 4r). Pero aún más. Una concordia establecida entre la ciudad de Segorbe, la villa de Altura, el lugar de Alcublas y el monasterio de Vall de Crist, datada a inicios de marzo del año 1431, y cuyo fin era aprobar el nombramiento de árbitros para dirimir ciertos problemas suscitados entre estas poblaciones, hace mención específica a los asistentes, a todos ellos, indicándose en el caso de Segorbe y de Altura la presencia de los representantes de sus respectivas morerías. Así, el 6 de marzo se hace el listado de mudéjares de Altura, a saber Famet Assagea alias Fusteret, alamín de la morería, y los jurados Famet Assagea alias Petit y Mafomat Axach, así como otros mudéjares, como Mançor Axibellí, Jucef Faraig alias Morzello, Abdallá Gayberí y Jucef Assagea (AMA, Libro de Concordias, C-11/15, f. 50r). Como vemos, solo un

23. En el listado ya indicado de 1408 se mencionaba a un Famet Axibellí alias Fusteret, quien era alamín de Altura. En 1431 se menciona a Famet Assagea alias Fusteret, también alamín. ¿Puede ese Famet Fusteret de Altura, documentado en el morabatín de 1421, ser uno de estos, habiendo pasado el sobrenombre a configurarse como apellido? ¿Tal vez se indica que su procedencia es de Altura, pero ya está viviendo en Segorbe pues figura en este morabatín? El morabatín en: Archivo del Reino de Valencia, Mestre Racional, Varia, sig. 11782, fecha 1421, febrero 22. Este mismo Famet Fusteret figura en el morabatín segorbino de 1433, pero ya no se indica que es de Altura (*ibidem*, Varia, sig. 11790, año 1433).

listado de 7 nombres. ¿Se había reducido el número de pobladores en la morería de Altura? Únicamente tres de los nombres coinciden al entrecruzar los datos de las listas de 1408, 1411 y 1431: Mafomat Axach, Mançor Axibellí y Jucef Faraig. Aun así, parece que el núcleo familiar, así como la oligarquía asociada al apellido, se mantiene con los Axibellí (5 miembros, de los que en 1408 uno era jurado y otro alamín) o los Assagea (3 miembros, todos ellos en 1431, de los que uno era jurado y otro alamín). Por tanto, podemos argumentar que a inicios de la década de los años 30 del siglo XV, en Altura continuaban habitando mudéjares, y que mantenían a su vez su propia organización interna dentro de la aljama.

Y es que la vecindad de Segorbe, ciudad episcopal y centro manufacturero de importancia considerable en el transcurso del siglo XV, cuya potencia demográfica se repartía entre unos pocos judíos y un cuantioso y nutrido grupo de cristianos y también de mudéjares (que poblaban, especialmente estos últimos, el arrabal de la ciudad), pudo influir posiblemente en la concreción y continuidad, o no, de la propia morería de Altura. La conexión con los mudéjares de este último lugar ya venía de antiguo y suponemos que en el transcurso de los siglos XIV y XV se mantuvo. Así, por ejemplo, recordemos que ya en agosto de 1279, el infante Pere ordenó a los vecinos de Segorbe que no perturbasen a los mudéjares del arrabal segorbino que habían marchado a vivir a Altura, pero que querían continuar trabajando sus propiedades sitas en término de Segorbe (García, 1987, p. 97). Se observa, por tanto, una cierta subsidiariedad en el origen de la aljama de Altura, formada por mudéjares oriundos de Segorbe. Pero después, aquel dato de 1391 referido a Alí Abencegí nos muestra cómo este marchó de Altura a Segorbe, y también como aquel Famet Fusteret del morabatín segorbino de 1421, originario de Altura, figuraba en la ciudad episcopal. Además, podemos constatar que entre los habitantes mudéjares del arrabal segorbino, en el transcurso del siglo XV, así como en otras localidades próximas como Sot, existe un alias, que en ocasiones se torna apellido, como es Alturí, lo que viene a significar nuevamente una estrecha relación entre sendas morerías y la posible subsidiariedad demográfica entre ambas²⁴.

EL LIBRO DE LA PEITA DE 1423

El libro de la peita es un registro municipal en el cual se consignan los nombres de los propietarios de bienes inmuebles sitos en el término de la localidad, Altura

24. Famet Eçá alias Alturí, de Segorbe (AMS, justicia n.º 122; 1441, agosto 28), Jucef Axibellí alias Alturí, de Sot (APPV, 27168; 1410, noviembre 6). Haçam Alturí en el morabatín segorbino de 1421 (ARV, Mestre Racional, Varia, sig. 11782). El herrero Futeya Alturí, Jucef Nadir alias Alturí, Abdallá y Mafomat Alturí, ambos molineros, figuran todos en el padrón de riqueza de Altura iniciado en 1423, algunos de los cuales son documentados en Segorbe por su profesión (AMA, C-4/7, ff. 268v y 273r-v). En Segorbe se localiza a Abrafim Nadir alias Alturí, herrero (1431-1480), al albardero Abrafim Alturí, que tras la conversión se llamará Joan Alturí (1503-1531) y que era hijo del herrero segorbino Futeya Alturí (1484-1503), al molinero Abdallá Alturí (1453-1454) y su hermano molinero Mafomat Alturí (1454-1468), a Famet Alturí alias Rodero, propietario de un taller (1485), Alí Nadir alias Alturí, herrero (1477-1495), a Mafomat Nadir, alias Alturí, herrero y albéitar, que era hermano de Futeya (1454-1497). Véase estudio prosopográfico del apellido (Aparici, 1997).

en este caso (AMA, Capadrón de pechas, n.º 113, sig. C-4/7). Junto al nombre del individuo a veces se consigna su profesión, su confesión religiosa y, en ocasiones, su origen geográfico si es diferente al de la localidad donde están las propiedades. A continuación se listan estas, con sus características y especificaciones básicas (casa, patio, molino, parcela de cereal, parcela de viña, su extensión y lindes, así como su ubicación topográfica y el valor del bien). Finalmente se consigna la cantidad global estimada del patrimonio y se calcula la contribución a pagar. Por la cronología del libro (1423), entre sus páginas es donde podríamos localizar a los mudéjares alturanos con propiedades en el término municipal de dicha población. De hecho, una primera revisión del libro nos muestra la presencia de, al menos, 11 mudéjares que contribuyen por Altura, insertos entre el grupo cristiano, número que tal vez podemos relacionar con aquellos 18 firmantes, pues, y a pesar de un ligero descenso en su número, puede suponer la continuidad de una mínima comunidad mudéjar²⁵. Sin embargo, no hay concordancia con los nombres documentados en 1408, 1410, 1411 o 1431, ni tampoco ninguno de ellos declara la propiedad de una casa en Altura, listando solo parcelas de cultivo. Por ello, dudamos que realmente sean mudéjares que habitan en Altura. A ellos hay que sumar más de un centenar de mudéjares que, bajo el epígrafe “Moros terratenents pagadors en virtut de la sentència arbitral a raó de III sous VIIIº diners per lliura” (*ibidem*, f. 273r) o el epígrafe “Contribució ab la peita de Altura” (*ibidem*, f. 283r), se recogen al final de dicho libro. Algunos de ellos indican su lugar de procedencia, como Cárrica, Geldo y Navajas, pequeñas alquerías próximas a la ciudad de Segorbe y también a Altura. Respecto al resto, al cotejar sus nombres con los listados de mudéjares segorbinos proporcionados por el impuesto del morabatín del año 1421 (casi coetáneo a la peita de 1423) y los documentos de justicia o protocolos notariales de esos años, observamos ciertas coincidencias (al menos unos 20 individuos), por lo que creemos, nuevamente, que se trata de mudéjares de Segorbe con tierras declaradas en término de Altura²⁶. Incluso uno de los ítems (*ibidem*, f. 295v) refiere la propiedad

25. Los 11 mudéjares insertos entre el grupo cristiano son: Futeya Alturí herrero, Gualip Bennaçar hijo de Mafomat, Çahat Xulluch hijo de Famet Xulluch, Huyçaf Alviarí, Famet Mormaní hijo de Abrafim Mormaní, Alí Fustera Maymó alias Francesquet, Alí Beniciha, Abdallá Givellí alias Gallego, Fotayma viuda de Futey Gallego, Çalemá Çaquem y Mafomat Nadir hijo de Façán Nadir.

26. Para la recopilación de los nombres hemos tenido en cuenta solo aquellos que fueron escritos en primer lugar en el texto (aunque estén tachados y sustituidos por otros). La forma caligráfica de su redacción se corresponde con la escritura gótica típica de inicios del XV y coincide con los ítems más antiguos del libro (1423). Mientras, los añadidos en los márgenes y nombres sobrepuestos tienen una escritura más cursiva, humanística, propia de fines del XV y también de inicios del XVI. De hecho, las anotaciones al margen indican, en ocasiones, el año, como 1465, 1478, 1503, etc. En el siguiente listado de los declarantes en el libro de la peita utilizamos el signo (*) para señalar y diferenciar a aquellos que a su vez aparecen en el morabatín de 1421 como mudéjares de Segorbe (ARV, Mestre Racional, Varia, sig. 11782): Jucef Nadir alias Alturí*, Zoara viuda de Filel Aessa alias Palomo, Alí Talí*, Abdallá y Mafomat Alturí molineros, Amet Azmet alias Catalán, Jucef Marrán alias Ruco, Uzmel Fortún, Abrafim Mormaní el menor de Cárrica, Çahat Albardero alias Ximeno, Galip Udeys*, Çaat Patani, Mafomat Razín hijo de maestro Çalemá, Pedro alias Faraig Joví, Mafomat Almoalig, Abrahim Alquatzel, Filel Abissulmena, Jucef Fortún (“té-u son fill Mafomat Fortuny”), Mafomat Fortún, Famet Faraig, Mafomat Assen el menor, Jucef Alliri, Faraig Alliri, Famet Mohalix alias Cachora, Mafomat Aessa o Palomo*, Cilim Aeça alias Palomo, Alí Alaborí*, Mafomat Xem de Navajas, Mafomat Palomo de Navajas, Alí Alcadí de Navajas, la viuda de Alí Alcadí de Navajas, Çahat Mormaní de Cárrica, Famet Picayne de

de una parcela declarada por la propia “mesquita de Segorve”. En estos ítems se indica generalmente que la parcela proviene de una compra, haciendo mención a su antiguo propietario, en ocasiones un mudéjar, pero también se hace alusión a tierras asignadas directamente por los propios jurados o consejo de Altura, quienes seguramente querrían poner en cultivo zonas no trabajadas²⁷. Además, la vigencia del libro se constata para varias décadas después de su redacción, pues en los márgenes de los nombres inicialmente listados se van añadiendo pequeñas anotaciones sobre la evolución en la propiedad de las parcelas, llegando en ocasiones hasta bien entrado el siglo XVI²⁸.

Navajas, Alí Jayar de Navajas, Famet Mormaní de Cárrica, Maformat Pançut de Cárrica, Çahat Xem de Navajas, Alí Çahadexo de Geldo yerno de Azmet Catalán alias Petit, Maformat Paulo de Navajas, Alí Boxondon de Navajas, Jucef Alaborí, Alí Axageya alias Fusteret o Xibellí, Jucef Assagea alias Fusteret, Abrafim Assagea alias Fusteret, Abrafim Razín alias Abaxí, Famet Xulluch*, Maformat Magallón, Çaat Mogip alias Potorrin*, Abdallá Monim alias Malaçaca, Famet Petita, Huyçaf Maymon Fustera yerno de Maformat Moalig*, Famet Assagea alias Fusteret, Huyçaf Abennaçar, Çahet Çalé alias Fornero*, Alí Nadir herrero*, Maformat Montaní hijastro de Famet Faraig alias Gentil, Famet Afen hijo de Fat Afen*, Maformat Exach alias Largo, Huyçaf Aça alias Palomo, Abdallá Mogonil, Jucef Morziello, Famet Xullayla, Famet Alguazir alias Alfaquinet, Abdallá Gayberí, Maformat Fusteret hijo de Famet Fusteret, Famet Gayberí hijo de Abdallá Gayberí, Alí Gusmén, Jucef Margallón, Maformat Alfíleli alias Alfonset, Jucef Morcí alias Paterní, Maformat Alturí, Çaat Cilim*, Abdallá Monim*, Çahat Paterní, Famet Monim alias Esquerdo*, Çaat Morziello, Alí Çafar*, Edriç el Veyo, Abraham Nayar, Jhuçaf Alcaní*, Jucef Ravell, Libib Cilim, Maformat Natgar, Alí Alfeleli, Façán Xullaylle, Alí Alabit*, Çaat Husmén, Abrafim Mormaní el menor, Abrafim Mormaní el mayor, Alí Jabar el menor, Fat Faraig Caverro alias Faratgol, Maformat Fusteret*, Alí Alviarí*, Alí Edam, Çaat Alabiar, Alí Sortiguero*, Famet Alviarí, Maformat Marrán, Alí Jabarí, Maimón Jafudá, Famet Mother canterero, Alí Boariç alias Penna, la Mezquita de Segorbe, Alí Ravel, Çahat Jafar, Huyçaf Gayberí, Famet Abinabe alfaquí, Çaat Abennaçar, Çaat Moxodon hijo de Abdolaziz Boxondon, Maformat Cornegho*, Abdallá Prior el menor, Fátima esposa de Abrafim Mançor, Çahat Cacim zapatero, Ayet Fusteret hijo de Ucey Fusteret, Abdallá Bocomena, Maformat Bocomena y Hilel Bocomena.

27. Por ejemplo Famet Boxondon declara “un troç de terra que li donà lo consell per la peyta, situat camí de Xérica vers camí real, del collado ença”. Idéntica parcela recibe Maformat Xem alias Boxondon (*ibidem*, f. 292r). Mientras, Abrafim Mormaní el menor había declarado “una canyada de terra que li donaren los jurats en la partida de los Talamentes” (*ibidem*, f. 289r).

28. Por ejemplo, se tacha el nombre del titular según la evolución cronológica y quien declara la propiedad, descubriendo en ocasiones la línea familiar de continuidad. Jucef Alaborí (*ibidem*, f. 279r) será sustituido por Famet Alaborí, que será sustituido por Jhuce Alabori hijo de Amet, que finalmente será sustituido por Francés Alaborí (con nombre converso ya). También Alí Boxondon de Navajas (*ibidem*, f. 297v), declara una pieza de tierra que compró en la partida de la Xerea frente camino que va a Segorbe. En nota al margen se indica, “a l’any MCCCCLXXXVII passà en lliures de Alí Moxonedo fill de Abdolaziz”. Otra pieza de tierra sita en Abrotón, “en l’any DXXXIII passà en lliures de Loís Maçot, a CCXXXVIII cartes”. O finalmente, una pieza de tierra en la huerta en la partida de Cascajo, “en l’any Mil D e V passà en lliures de Famet Moxondon”. En otros casos se tacha el nombre inicial listado, se tacha todo el ítem declarado e incluso aparece la nota marginal. Pedro alias Faraig Joví (*ibidem*, f. 275v) aparece tachado y sustituido por Alí Alliri, también tachado y sustituido por Abraham Uxoní alias Mançor y Quassar Uxoní, que también aparecen tachados. El ítem, una pieza de tierra en Cascajo frente el barranco también está tachada, y en el margen izquierdo aparece “sentència 1480, passà en lliures de Futaya Alturí, ferrer”.

REFERENCIAS

- APARICI, J. (1997). *Manufacturas rurales y comercio interior valenciano. Segorbe en el siglo XV* (Tesis doctoral publicada en microficha). Universitat Jaume I, Castelló.
- APARICI, J. (2013). *Vall de Crist, Altura y Alcublas. Concordias y acuerdos con Valencia, Segorbe y Liria (1403-1431)*. Segorbe: Instituto de Cultura del Alto Palancia.
- CERVANTES, F. J. (1998). *La herencia de María de Luna. Una empresa feudal en el tardomedieval valenciano*. Col. María de Luna, 7. Segorbe: Ayuntamiento.
- DÍAZ, C. (1999). «Las aljamas musulmanas de Segorbe y su comarca durante el siglo XV». *Instituto de Cultura del Alto Palancia*, (10), 9-26.
- DÍAZ, C. (2000). «Las aljamas musulmanas de Segorbe y su comarca durante el siglo XV (prosopografías)». *Instituto de Cultura del Alto Palancia*, (11), 9-32.
- DÍAZ, E. (1997). «La morería o “raval” de Altura (Alto Palancia) en la Edad Media. Notas documentales para su estudio». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, (73), 161-167.
- FERRER, M.^a T. (1988). *La frontera amb l'Islam en el segle XIV. Cristians i sarraïns al País Valencià*. Barcelona: Institució Milà i Fontanals.
- FERRER, M.^a T. (2002). «Las comunidades mudéjares de la Corona de Aragón en el siglo XV: la población». *Actas del VIII Simposio Internacional de Mudéjarismo* (pp. 27-153). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- GARCÍA, V. (1987). *Segorbe en el siglo XIII (notas para su estudio)*. Col. María de Luna, 1. Segorbe: Ayuntamiento.
- NARBONA, R. (1987). *Catálogo del Archivo Histórico Municipal de Altura (1251-1832)*. Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència.
- RIBES, E. (1987). «El manuscrito *De Rebus Monasterii Portacoeli* y Valldecrist: unas notas». *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, (61), 649-667.
- SELMA, S. (2005). *El Alto Palancia en época islámica*. Col. María de Luna, 9. Segorbe: Ayuntamiento.
- VILLANUEVA, C. (2007). *Hacienda y fiscalidad en el Alto Palancia durante el siglo XV: estrategia e impuestos comerciales en una comarca de frontera*. Segorbe: Ayuntamiento.

PAPEL SOCIAL Y RELIGIOSO DE SIDI ABÛ-L-GAIZ AL-QACHCHÂCH EN FAVOR DE LOS MORISCOS DESDE LAS FUENTES CONTEMPORÁNEAS

Cherifa Ben Hassine
Universidad de Alicante

INTRODUCCIÓN

Sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch fue una personalidad tunecina de principios del siglo XVII (nació, aproximadamente, entre 958/1550 y 959/1551 y murió en 1031/1622)¹. Su muerte aconteció “la noche del lunes, tres del segundo mes de Rabî’ 1031/15 de febrero 1622”².

Pertenecía a una familia de reconocido abolengo y prestigio religioso, dueña de una antigua zawiyya “al-drîba”³ en la ciudad de Túnez. Su padre ocupó el cargo de imam de la mezquita al-zaitûna. Tras la pérdida del cargo por un tiempo, pudo recuperarlo de nuevo cuando las fuerzas otomanas de Sinân Pacha (1574) tomaron el país tras la breve ocupación española.

El padre de al-Qachchâch se preocupó de darle a su hijo una enseñanza tradicional en las escuelas de la parte más urbana de Túnez, donde se encontraban los más prestigiosos sabios y maestros del país, entre ellos –tal como nos informa nuestra fuente manuscrita *Nûr al-armâch fî manâqib Abû-l-Gaiz al-Qachchâch*– el maestro Muhammad ibn abdi-l-Karîm, especializado en las disciplinas del Corán, Muhammad al-ÿadîdî, Muhammad at-Tabsî y el egipcio Muhammad al-Bakrî, procedente de la prestigiosa Universidad de al-Azhar de El Cairo⁴. Si bien el texto biográfico se centra en arrojar luz sobre las virtudes morales de al-Qachchâch, sin aportar

1. Vivió 73 años según fecha de la hégira y 71 fecha cristiana. Basándonos en ellas, no hay que confundir a nuestro personaje con Safiyu-l-dîn al-Qachchâch, instalado en la medina y muerto en 1071/1660, *Ar-rihla*, t. II, pp. 409-410 (en L. AÏSSA y H. BOUJARRA, *Nûr al-armâch fî manâqib al-Qachchâch*, Túnez, Al-‘atika, 1998, p. 60). La historia que nos aporta Mohamed al-Mouhebbi sobre que al-Qachchâch realizó la peregrinación y se instaló en la medina es la que puede causar la confusión entre ambos personajes; ver sobre este punto M. AL-MOUHEBBI, *Nûr al-armâch, Julusat al-Azar*, t. 1, p. 140.

2. Ms. *Nûr al-armâch*, cap. IX, f. 36a.

3. L. AÏSSA y H. BOUJARRA, *op. cit.*, p. 7.

4. *Idem*.

muchos datos sobre su formación, lo más seguro es que abandonase los estudios oficiales a una edad temprana, ya que prefirió experimentar la vivencia de la ciencia del sufismo y, así, su fuente de conocimiento quedó limitada a la zawiyya de su familia y otras de la misma orden.

Sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch fue una figura religiosa importante del Túnez del siglo XVII, pues consiguió aunar el liderazgo religioso y el político, llegando a constituir un poder paralelo al de los otomanos instalados en Túnez⁵. Además, este hombre no solo dejó su huella marcada en la sociedad tunecina, sino que una gran parte del mundo islámico e incluso europeo⁶ se hizo eco de su vida y obra.

El reconocimiento de este personaje religioso quedó reflejado en todas las fuentes históricas –antiguas y contemporáneas– como gran defensor de su pueblo frente a la ocupación otomana, así como de la comunidad morisca instalada en Túnez tras su expulsión de España en 1609-1614. Era la piedra angular para la acogida de esta comunidad, pues desempeñó un papel fundamental cuando llegó a Túnez un gran número de musulmanes de origen peninsular español a principios del siglo XVII (unos 80.000, principalmente a través de Francia)⁷.

Nos basamos, sobre todo, en la fuente hagiográfica *Nûr al-armâch fî manâqib Abû-l-Gaiz al-Qachchâch*, de principios del siglo XVII, como testimonio de primera mano para nuestra investigación, además de otras fuentes tanto coetáneas a la época de al-Qachchâch como actuales. El tema principal de la obra trata sobre la vida de este personaje tunecino, principal favorecedor de los moriscos expulsados de España y refugiados en Túnez⁸. *Nûr al-armâch* está escrita por una persona muy cercana al jeque al-Qachchâch, de su confianza. Se trata de su discípulo al-Muntasar ibn al-Murâbit ibn abî Lihyâ⁹, su sucesor frente a la zawiyya al-Qachchâchîa. Escribió esta biografía hagiográfica¹⁰ once meses después de la muerte de su maestro a los 73 años, en 1031, año de la hégira (entre el 16 de noviembre de 1621 y el 4 de noviembre de 1622), en el transcurso de una epidemia de peste que porta su nombre: peste de sidi Abû-l-Gaiz¹¹.

5. F. BRAUDEL, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, t. 2, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 270-276.

6. L. AISSA y H. BOUJARRA, *op. cit.*, p. 454.

7. H. LAPEYRE, *Geografía de la España Morisca*, Valencia, Diputación Provincial, 1986; M. DE EPALZA, *Los moriscos antes y después de la expulsión*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 267.

8. J. OLIVER ASÍN, «Un morisco admirador de Lope. Estudio del Ms. S2 de la colección Gayangos», *Al Andalus*, 1-2 (1933), pp. 409-450.

9. Este manuscrito fue redactado pocos meses después del fallecimiento de Abû-l-Gaiz. La copia original se encuentra en el archivo de la Biblioteca Nacional de Túnez, con referencia 16409. Esta fuente ha sido estudiada y comentada por dos investigadores de la Universidad de Manouba (Túnez), L. Aissa y H. Boujarra, y se publicó en el año 1998. Su propósito era que se reconociese el verdadero valor de la zawiya al-Qachchâchîa y de su líder, ya que este sufrió, durante mucho tiempo, una profunda y continua discriminación por parte de los turcos por ser una voz crítica contra la ocupación otomana en el Túnez del siglo XVII.

10. Nótese que las obras biográficas pueden ser subjetivas y contener imprecisiones históricas o exageraciones en cuanto al papel de la persona biografiada.

11. Ms. *Nûr al-armâch*, cap. XIV, f. 148; Ibn Abî DINÂR, *al-Munis fî ajbâr Ifriquia wa Tûnis*, Biblioteca Nacional de Túnez, escrito en torno a 1680, p. 349; T. BACHROUCH, *Les élites tunisiennes du pouvoir et de la devotion. Contribution à l'étude des groupes sociaux dominants (1782-1881)*, Tunis, Publications de

El espacio neurálgico en el que al-Qachchâch se desenvolvió fue la zawiyya, un espacio que dividió la vida del maestro en dos dimensiones: la interna y la del mundo exterior. Ambas esferas requerían dos estamentos de organismos diferentes, pues para cada cual se precisaba una serie de funciones concretas. Es por ello por lo que la estructura de la zawiyya se componía de dos estamentos: el de los sirvientes (*jadam*) y los faquires (*fuqarâ*).

EL PAPEL DE AL-QACHCHÂCH EN LA ACOGIDA E INSTALACIÓN DE LOS MORISCOS

El papel político de la zawiyya al-Qachchâchía y su relación con el gobierno turco de Túnez durante su existencia fueron relevantes¹². La zawiyya de Abû-l-Gaiz constituyó, en este marco, un polo paralelo a la Qasaba (poder político otomano) en cuanto a la recepción, atención y organización de los refugiados moriscos para su establecimiento en las ciudades y sus periferias. Este hecho histórico ha sido confirmado por multitud de fuentes bibliográficas.

Existen diversos testimonios de personas que vivieron la llegada e instalación de los moriscos en Túnez y la fraterna solidaridad de sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch para con ellos: este hombre piadoso era un buen religioso para los moriscos y apoyó su instalación en Túnez sobre todo por razones morales e islámicas. Los relatos coinciden en una serie de datos que permiten reconstruir todo el proceso de acogida de este grupo social, cómo era la vida cotidiana de esta comunidad y qué elementos culturales la diferenciaban de los tunecinos o los otomanos en el país de acogida.

Los testimonios sobre este personaje son tanto más valiosos cuanto provienen de autores de muy diverso origen. Así, el proporcionado por el autor de S2¹³, un morisco expulso, al que hay que añadir los del capitán Elliyatt¹⁴, cautivo de origen europeo, y Ximénez¹⁵ y Peyssonnel¹⁶, clérigos cristianos. Por lo tanto, no pode-

l'Université de Tunis I, 1989, 4 série: Histoire, vol. XXXIII, p. 107; P. SEBAG, «La peste dans la régence de Tunis aux XVII^e et XVIII^e siècles», *Ibla*, 109 (1965), pp. 35-48; A. ABDESSELEM, *Les Historiens Tunisiens des XVII, XVIII et XIX siècles. Essai d'histoire culturelle*, Tunis, Publications de l'Université de Tunis I, 4 série: Histoire, vol. XI, p. 32.

12. Lo que más llama la atención aquí es la aparición al unísono de ambos poderes, el político de los turcos y el religioso representado por la zawiyya al-Qachchâchía a finales del siglo XVI. Esta nueva situación exigió a cada parte desempeñar roles diferentes debido a la incompatibilidad y choque de intereses que, consecuentemente, dieron lugar a una competencia entre ambos.

13. *Tratado de los dos caminos, por un morisco refugiado en Túnez [Ms. S2 de la Colección Gayangos, Biblioteca de la Real Academia de la Historia]*, edición, notas lingüísticas y glosario por Á. GÁLMÉS DE FUENTES, preparada para la imprenta por J. Carlos VILLAVARDE AMIEVA, con un estudio preliminar de L. LÓPEZ-BARALT, Madrid, 2005.

14. J. PIGNON, «Un document inédit sur la Tunisie», *Les Cahiers de Tunisie*, 33-34-35 (1961), pp. 109-219. Pignon reproduce parte del ms. Parma 988, que recoge la carta de Eliott (italianizado Elliyatt) "All' Ill[ustrissimo] et R[everendissimo] sig[nore] mio colend[issimo], il signore cardinale Farnese", donde describe el reino de Túnez, ciudad en la que permaneció prisionero entre tres y cuatro años, e incluye un capítulo sobre "De' Moreschi scacciati di Spagna".

15. I. BAUER Y LANDAUER, *Fr. Francisco Ximénez. Colonia Trinitaria de Túnez*, Madrid, 1934.

16. J. A. PEYSSONNEL y R. L. DESFONTAINES, *Voyages dans les régences de Tunis et d'Alger*, Paris, Librairie de Gide, 1838.

mos acusarlos de falsedad, porque coinciden con las fuentes históricas locales en la descripción del marco sociopolítico de Túnez de los siglos XVI-XVII. Al mismo tiempo, estas fuentes documentales ayudan a proporcionar una clara visión sobre el contexto sociopolítico tunecino en el momento de la llegada de los moriscos a este país norteafricano a principios del siglo XVII.

La acogida de esta comunidad hispánica por parte de las autoridades turcas y las religiosas autóctonas también fue un factor fundamental que favoreció la estructuración de dicha comunidad en Túnez.

Por un lado encontramos la figura del soberano local, representante del sultán otomano de Estambul Ahmad I^{er}, ‘Uzmân dey (1603-1610), jefe político turco en Túnez, que buscó ante todo el desarrollo económico y demográfico del país; fue quien dispuso una serie de medidas económicas y militares para facilitar la instalación de los moriscos. Y por otro lado, la personalidad que prestó especial atención a los moriscos fue sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch, quien habilitó para ellos las madrazas y las mezquitas como hospedaje y obligó a los tunecinos a acogerlos en sus casas. Igualmente, apoyó sin reservas que los moriscos pudieran recibir instrucción religiosa islámica en lengua española por su falta de dominio de la lengua árabe. Estos musulmanes españoles menos arabizados “eran originarios de Aragón y del valle del Ebro catalán, donde más se había perdido esa lengua, y de las dos Castillas donde los antiguos mudéjares solo sabían el castellano, en general, y los granadinos dispersados a mediados del XVI tampoco dominarían el árabe”¹⁸. Ambos compartieron la política de protección de los inmigrantes moriscos cuando llegaron en masa a Túnez hacia 1610.

‘Uzmân desarrolló un plan de actuación político-social con respecto a los moriscos, apoyado en otro tipo de necesidades por sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch, que procuró el suficiente auxilio espiritual y las inmediatas necesidades materiales de los recién llegados¹⁹.

Los moriscos en Túnez van a lograr, con una cierta rapidez, un buen grado de integración en la sociedad tunecina. El morisco Ahmad ibn Qásim al-Hacharî al-Andalusî Bejarano (n. 1569-1570), uno de los moriscos más famosos en el exilio, escritor en árabe y castellano y traductor y embajador en Europa del sultán marroquí Muley Zaydân, en una nota marginal de una carta²⁰ conservada en el

17. Véase R. MANTRAN, «Ahmad 1^{er}», *Encyclopédie de l’Islam*, Leyden-Paris, E. A. Brill-Maisonneuve et Larose, 1960 (2.^a ed.), 1991 (3.^a impres.), II, pp. 275-276.

18. M. DE EPALZA, *op. cit.*, pp. 271-272.

19. M. DE EPALZA, «Sidi Bulgayz, protector de los moriscos exiliados en Túnez (s. XVII). Nuevos documentos traducidos y estudiados», *Sharq Al-Andalus. Estudios Mudéjares y Moriscos*, 16-17 (1999-2002), pp. 145-176.

20. Al-Hachari envió esta carta original en árabe en 1612. Esa misiva iría años después a Túnez en manos del noble morisco hispano-tunecino Muhammad ibn ‘abd ar-Rafî y, bastantes años después, cuando el autor de la carta llegó a Túnez de vuelta de su peregrinación a la Meca en 1635, le fue mostrada y decidió traducirla al castellano, añadiéndole algunos comentarios propios. Esta nota a la que hacemos referencia se encuentra en el margen superior de la misiva. Para más información sobre esta historia, véase el artículo de L. F. BERNABÉ PONS, «La nación en un lugar seguro: Los moriscos hacia Túnez», *Cartas de la Goleta*, 2, Túnez, abril 2009.

manuscrito D.565 de la Biblioteca Universitaria de Bolonia²¹, anota en castellano: “En aquel tiempo era de aquella manera y el día de hoy Túnez es el mejor puerto para la nación”²².

Este plan político-social facilitó la cohesión de la nueva comunidad mediante su distribución en grupos y el nombramiento de “jeques de los andalusíes” entre la gente principal de su comunidad, que actuaban como sus representantes frente a las autoridades. Ellos serán responsables de la autonomía de este grupo en su instalación y asentamiento en Túnez y promocionaron su participación en diversos campos de la vida social y cultural. Este elemento autónomo simboliza hasta qué punto la comunidad morisca asentada en el país podía mantener unos índices de autonomía en su vida y unas cualidades específicas de su identidad hispano-musulmana²³. Esta presencia morisca, por otra parte, tuvo un enorme impacto en la historia de Túnez, ya que contribuyó con sus propios conocimientos y prácticas a la cultura y sociedad tunecinas en diferentes ámbitos (gastronomía, agricultura, urbanismo, literatura)²⁴. Este hecho histórico ha sido confirmado por multitud de fuentes bibliográficas²⁵.

Según cuenta al-Muntaşar, al-Qachchâch era una persona muy dadivosa que ayudaba a la gente con largueza, hecho este puesto de manifiesto por los diferentes servicios que prestaba la *zawiyya* de este hombre piadoso a los necesitados; sobre todo el destacado papel que ejerció en la acogida de los moriscos.

Así pues, este autor biógrafo nos transmite que las bondades ofrecidas a los inmigrantes andalusíes por parte del santón fueron considerables, pues se traducían en “mil doscientos panes de trigo, dos qafiz de sémola de trigo para el cuscús, dos fardos de algarrobo, leche, carne, y dos cabezas de bueyes, todos los días a lo largo del año, por hospitalidad del sheij, Dios le bendiga”²⁶. Sin embargo, el notable y famoso morisco Muhammad ibn ‘abd ar-Rafî‘ al-Andalusî, quien llegó a Túnez en el año 1004/1596 y murió en el año 1051/1642, en su libro *al-anwâr al-nabawiyya fi ajbâr jair al-barriyya* informó también de la llegada de los moriscos y del papel de sidi Abû-l-Gaiz para con ellos. Dio noticia en su obra sobre las donaciones del sheij: “sacaba de su *zawiyya* para dar a los pobres de entre ellos [los andalusíes], todos los días, mil quinientos panes y otros alimentos”²⁷.

Al-Qachchâch procedió a la movilización de estos migrantes peninsulares organizándolos dentro de grupos (*ahzâb*) y designando a un jefe a la cabeza de cada uno

21. J. PENELLA, «Introduction au manuscrit D 565 de la Bibliothèque Universitaire de Bologne», en M. DE EPALZA y R. PETIT, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973, pp. 83-86.

22. L. F. BERNABÉ PONS, *op. cit.*, p. 176; J. PENELLA, *op. cit.*, pp. 258-263.

23. L. F. BERNABÉ PONS, *op. cit.*, p. 176.

24. M. DE EPALZA y R. PETIT, *Études sur les moriscos andalous en Tunisie*, Madrid-Tunis, Dirección General de Relaciones Culturales, 1973.

25. Ibn Abî DINÂR, *op. cit.*; Ibn ABI DHIAF, *Ithaf ahl az-zaman fi ajbar muluk Tunis*, Biblioteca Nacional de Túnez; AL-WAZÎR AL-SARRÂÿ, *Al-hulal as-sundusiya*, Biblioteca Nacional de Túnez.

26. Ms. *Nûr al-armâch*, cap. II, f. 5b.

27. Véase. A. M. TURKI, «Watâiq ‘an al-hichra al-andalusîya al-ajira ila Tunis», *Anales de la Universidad de Túnez*, 4 (1967), p. 53.

de ellos. De esta forma, él se garantizaba ganar en dos frentes: primero, por esta generosidad dentro del marco normativo de la zawiyya, y segundo, por la credibilidad y el prestigio que le concedía la propaganda. No solo se limitó a sacar partido de la comunidad morisca, sino que también se implicó en el rescate de los cautivos asociados a la actividad corsaria y su gran desarrollo que marcó el siglo XVII.

Al-Muntaşar nos informa en *Nûr al-armâch* que al-Qachchâch, como autoridad espiritual y moral, dio instrucciones para la organización interna de estos inmigrantes musulmanes, para su distribución en diversas zonas del país, poniendo a la cabeza de cada grupo un *muqaddam* o *naqîb*, que significa jefe. Este hagiógrafo menciona al noble morisco ibn ‘abd ar-Rafî‘ como uno de estos jefes de los grupos (*ahzâb*) moriscos: “[...] la persona más cercana a él de entre ellos, era sidi Mohamed ibn ‘abd-ar-Rafî‘ al-Andalusí, Dios esté satisfecho con él [...]”²⁸. Este morisco fue uno de los capitanes más destacados de los cherifes²⁹ andalusíes en la urbana y estuvo a la cabeza de los grupos moriscos pertenecientes a la zawiyya al-Qachchâchía. Alabó todo el servicio que Abû-l-Gaiz proporcionaba diciendo: “[...] nunca llegué a conocer persona con tal amabilidad y tal amor. Al ser un gran número de hermanos andalusíes los que arribaron, nuestro jeque y maestro –que la misericordia de Dios sea con él–, los repartió en distintas *zawâyyas* y *madrazas*”³⁰.

Abû-l-Gaiz contestó en algunas de sus cartas, en respuesta a quien se quejó a él sobre estos hermanos de fe, lo siguiente (en un poema de metro *al-basît*):

لَوْ عَلِمَتِ الدَّارُ مَنْ قَدْ زَارَهَا
Si la casa supiera quien la visita,
لَاسْتَبْشَرَتْ ثُمَّ بَاسَتْ مَوْضِعَ الْقَدَمِ
se albriciaría y besaría el suelo por el que pisa.

وَنَطَقَتْ بِلِسَانِ الْحَالِ قَائِلَةً
Y su estado expresaría diciendo:

«أَهْلًا وَسَهْلًا بِأَهْلِ الْجُودِ وَالْكَرَمِ»
‘¡Bienvenidos y bien hallados, oh gente de bien y generosidad!’³¹

Una hipótesis que proporciona el arabista M. de Epalza³² sobre la política de sidi Abû-l-Gaiz en cuanto a este grupo social es la de formar un grupo específico de musulmanes en Túnez diferente de los tunecinos y con autoridades propias, relacionados muy probablemente con su propia cofradía. Esta política coincidía, según él, con la forma de gobernar el amplio Imperio turco otomano por la administración turca, donde una minoría militar dominaba millones de habitantes de

28. L. AISSA y H. BOUJARRA, *op. cit.*, p. 140.

29. Luis Zapata y Mustafá de Cárdenas fueron unos de los más importantes jeques que estaban a la cabeza de los diferentes grupos de moriscos instalados en Túnez.

30. A. M. TURKI, *op. cit.*, pp. 53-54.

31. *Idem*. Tal vez al-Qachchâch utilizase unos versos para responder a quienes se quejaban sobre el gran trabajo que suponía ocuparse de tantas personas en las zawiyyas, para que tuviesen consideración por lo que representaban los moriscos expulsados de España.

32. M. DE EPALZA, «Sidi Bulgayz...», pp. 145-176.

los países de ese Imperio gracias a una fragmentación y equilibrio de las diversas etnias. Este sistema, informa Epalza, funcionaba muy bien en Oriente Medio por la tradicional división religiosa de los musulmanes; en el Magreb, con una sociedad bastante homogénea, no era fácil organizar esa forma de comunidades étnico-religiosas³³.

En *Nûr al-armâch* encontramos información sobre las tensiones surgidas entre sidi Abû-l-Gaiz y su opositor ‘Alî Zâbit, un autóctono tunecino y principal rival de al-Qachchâch, que actuaba como confidente del gobierno turco. Frente al papel que desempeñó el santón acogiendo a los inmigrantes andalusíes, los moriscos, e insertándolos dentro de las estructuras de la zawiyya, este rival advirtió en una carta dirigida a los miembros del Diwân: “[...] los dividió [a los moriscos] en grupos y, en cada lugar, les incitó a aliarse con él y a alzarse en vuestra contra y, así, acabar con el último de vosotros”³⁴. Al-Muntasar maldice a este hombre diciendo de él: “Que Al-lâh no le afiance (azbata) paso alguno ni recompensa”³⁵.

A pesar de ello, el jefe del Diwân, Yûsuf dey, sucesor de ‘Uzmân, empezó su mandato en 1019/1610, fecha en que falleció ‘Uzmân, y gobernó ente 1610-1637, demostrando sensibilidad y comprensión hacia al-Qachchâch, exponiendo su opinión ante los miembros del consejo y estimando el papel social que desempeñaba la zawiyya de Abû-l-Gaiz. Les planteó lo siguiente: “[...] ¿acaso alguien de vosotros ha construido una mezquita, o vistió a un necesitado, o quitó la sed a un sediento, o liberó a un presa de manos de los cristianos?”, y consideró que “[Abû-l-Gaiz] os abre aquellas puertas que vosotros sois incapaces de abrir”³⁶.

Existe otro testimonio importante de uno de estos inmigrantes peninsulares que sufrieron la tragedia de la expulsión y terminaron instalándose en tierras del occidente musulmán. Nos referimos al mencionado ms. S2³⁷, escrito en lengua española por un anónimo morisco³⁸ exiliado en Túnez³⁹ tras la expulsión de 1609 dictada por Felipe III. La obra es muy significativa por ser un testimonio de primera mano que permite una mejor comprensión de la acogida por parte de la sociedad tunecina a los musulmanes expulsados de España a principios del siglo XVII, sobre todo el papel destacado del religioso tunecino sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch.

33. *Ibidem*, p. 158.

34. Ms. *Nûr al-armâch*, cap. II, f. 6b.

35. *Idem*.

36. *Idem*.

37. A. GARMÉS DE FUENTES (ed.), *op. cit.*, pp. 203-204.

38. A pesar de haber recogido en su obra varias temáticas de gran interés y de ponerle título, lo único que no hizo nuestro autor fue identificarse, por causas desconocidas. Al faltar la primera página del manuscrito, allí podría haber aparecido su nombre o alguna información sobre el mismo.

39. Con respecto a la identidad de este morisco, autor del S2, no hay hasta la fecha consenso entre los investigadores. Saavedra propuso en principio que era Ibrahim de Bolfad, autor igualmente de los Mss. 9653 y 9654 de la Biblioteca Nacional, por tener los 3 manuscritos la misma mano. Epalza apunta a Ibn ‘abd ar-Raff‘ al-Andalusí como posible autor. L. F. Bernabé propone a Ibrâhîm Taybili, autor del manuscrito 1976 de la Biblioteca Casanetense (de la misma mano que los 3 anteriores y también del Ms. Sp 40 de Uppsala). J. Penella, por su parte, identifica al autor con el morisco Ali Pérez, expulso de España y autor de una apología de la religión musulmana traducida parcialmente por J. Morgan. Según la profesora Baralt no existen aún datos suficientes para confirmar el nombre del autor del S2.

El autor de esta obra destaca favorablemente la labor de los dos protectores de los moriscos de Túnez. Su testimonio en favor de la autoridad política y religiosa del país viene en forma de prólogo. Declara la buena acogida que recibieron los moriscos por parte de “Uzman day, rey de Túnez⁴⁰ y el santo çiti Bulgaiz”⁴¹ (el nombre como se escribe por los moriscos).

Al parecer, el S2 es una de las varias obras⁴² que se escribieron en español en beneficio de los moriscos exiliados en Túnez para favorecer su aprendizaje del Islam. Nos informa el autor que durante su salida por Francia uno de ellos preparó dos cuadernos con algunas de las principales obligaciones del musulmán, ablución y oración:

[...] había en esta ciudad de Tunes un hermano nuestro, que fue de los que se anticiparon por la via de Francia tres años antes de nuestra salida, el qual, inclinado a la virtud y al estudio, siendo una persona muy justificada, como vió la muchedumbre de los que salimos y que veníamos ignorantes de saber lo que es fuerza, escribió en dos carrazas⁴³ con brevedad una suma de los fardes⁴⁴ del guado, gusl y sala⁴⁵ con sus sunas y fadilas⁴⁶.

Ante la poca formación islámica que se observó entre los moriscos, el autor del ms. S2 relata cómo sidi Abû-l-Gaiz, preocupado por la educación de estos refugiados, propone a “un andaluz amigo suyo” que les acompañase a las mesas (donde se les ofrecía alimento) y les mostrase cómo realizar las abluciones:

[...] el marhûm Sidi Abû-l-Gaiz [...] a otro amigo íntimo andaluz le dixo un día que tuviese cuidado de ir a las maidas y que a la gente espelida les mostrase cómo habían de tomar guado y les advirtiese lo que habían de hacer, particular[mente] a los que no sabían la lengua árabiga⁴⁷.

Abû-l-Gaiz fue consultado sobre la posibilidad de escribir algunos tratados islámicos dirigidos a los moriscos en lengua española, a lo que el religioso respondió que sí y emitió una fetua.

Pues, señor, si a los tales se les escribiese en castellano lo que se debe creer y saber, ¿es cosa que se puede hacer? / Y respondió, mostrando grande gusto y contento, que sería una obra muy acepta y de mucho premio, y que el que la hiciera ganaría muy cumplido.

Toda una literatura en español se desarrolló en Túnez a tal efecto, según testimonio del autor del S2:

40. f. 11v.

41. *Idem*.

42. Véase L. F. BERNABÉ PONS, «De aljamía lejana: La literatura de los moriscos en el exilio», en *Aljamías. Memoriam de Álvaro Galmés de Fuentes*, Gijón, Trea, 2012, pp. 105-130; L. F. BERNABÉ PONS, «Los manuscritos aljamiados como textos islámicos», en *Memoria de los Moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, pp. 27-44.

43. Carraza, del árabe, cuaderno.

44. Fardes, del árabe, obligaciones.

45. Ablución y oración.

46. Según la tradición y aquellas voluntarias. Á. GÁLMÉS DE FUENTES, *op. cit.*, p. 200.

47. *Idem*.

[...] con fetua dada por tan grande santo, se han hecho los que ya d'ellos se ha tenido noticia. Y el primero fue este que he referido⁴⁸, y viendo era tan breve, se alargó en los otros para provecho de los que en esta salida vinieron⁴⁹.

Respecto a esta acogida hay un dato histórico importante que se debe tener en cuenta, ya que los protectores de esta comunidad morisca (‘Uzmân dey y sidi Abû-l-Gaiz) se vuelcan en un recibimiento muy favorable. Llega un momento en que ‘Uzmân dey fallece (1610) y sus sucesores (Yûsuf dey) ya no sienten la necesidad de proteger a las comunidades moriscas, es más, cesa todo trato deferente hacia ellas. El dey Yûsuf dirigió una política de asimilación de este grupo en la sociedad tunecina, por lo que algunos moriscos manifiestan una cierta nostalgia del período de sidi Abû-l-Gaiz y de ‘Uzmân, quienes permitieron más autonomía y mayor uso de la lengua española para estos musulmanes españoles⁵⁰.

La bibliografía de la época y la contemporánea dedicada a los moriscos hispano-tunecinos confirman las disposiciones que el dey ‘Uzmân tomó a la llegada de los moriscos (eliminación de la tasa de atraque de los barcos que los trajeran a Túnez, desaparición de cargas fiscales, donación de tierras fértiles, etc.). Estas medidas fueron especialmente beneficiosas para la cómoda instalación en la regencia de estos recién llegados. De hecho, los moriscos que arribaron en las primeras oleadas siempre recordarán la figura de Abû-l-Gaiz como hombre piadoso y la de ‘Uzmân dey como la de un gran protector. Así lo manifiesta nuestro anónimo morisco expulsado en Túnez, autor del ms. S2:

En ésta [tierra de Islam] nos reçibieron ‘Uzmân Day, rey de Túnez, de condición soberbia, y para nosotros manso cordero; Çiti Bulgaiz, con su santidad, y la jente con su yçlam, y todos procurando acomodarnos y regalándonos con grande amor y amistad. ‘Uzmân Day quitó una costumbre que abía de pagar cada bajel que al puerto llegaba, çien escudos por la entrada, fundado en que se animasen a traernos a esta çudad; y, junto con esto, nos dio a escoger el poblar en partes diferentes. Los que escojieron La Mahtia fue contra su gusto –y, con todo, los ayudó con trigo, çebada y escopetas–, y no tubo efecto donde se conoció su buen zelo y voluntad. Ésta la tubo de que fuese en los lugares que oy son, acudiendo y faboreçiendo con grande balor. Y supo de un yntimo amigo suyo que, quando estaba enfermo, dixo: “En lebantándose con salud, emos de yr tú y yo a todos estos lugares, y mirar lo que les falta, y dársele”. Y les dio tres años de libertad, que no pagasen nada, y otros indicios de su buen zelo y amor que nos tubo. Él fue quien hiço sayx, y el que quiso que no se metiese nayde con nosotros; y éramos favorecidos con grande extremo, y decía que éramos jeníçaros sin paga, y particularidades que por ser menudas deço decir. Çiti Bulgaiz, por su parte, acudia con sustento y acomodándolos en las *zawiyyas* de la çudad, y en tre ellas, en la de çiti el Zulaychi, a donde estaban con sus mujeres y hixos mucha jente pobre; y, como es hurdinario los muchachos ençiçarse sin saber a donde lo hacen, lo hiçieron en esta con extremo, hasta que el guaquil d’ella dio noticia a Çiti Bulgaiz, y encareçiço estar hecha un muladar, a lo que respondió: Déjalos estar, y que se ençiçen y hagan lo que quisiere, que si el lugar donde están supiera hablar dijera sea muy en ora buena venidos, a mi dichoso sitio, la

48. Los dos cuadernos mencionados anteriormente (nota 43).

49. Á. GALMÉS DE FUENTES, *op. cit.*, p. 201.

50. M. DE EPALZA, «Nouveaux documents sur les Andalous en Tunisie au debut du XVIII^e siecle», *Revue d'Histoire Maghrebine*, 17-18 (1980), pp. 79-108 (resumen en árabe, pp. 137-140).

venturosa xente y los perfectos muçlimes y queridos hermanos, a quien no amaran ni querran sino el que fuere mumín, y no los aborreçera sino el que fuere munafiq⁵¹.

Encontramos que la disposición del patrón al-Qachchâch como autoridad religiosa encontraba respaldo por parte de la autoridad política otomana en Túnez en permitir el uso de lenguas no árabes para el estudio de la religión. Tal es el caso del Islam otomano en Túnez y más tarde el Islam español; así lo atestiguaría un morisco de los instalados en Túnez, que comenta en prosa las quintillas de Ibrahim de Bolfad:

No haçemos ynobaçion en esta traducción pues yo e visto a quien sabe la lengua turquesca y arábiga dar lición en la turquesca a quien sabe las dos y muy usada cossa es en el mundo el traducir... que es fard cafaya⁵² el aber traducción en castellano y quien en castellano dé lición porque de no abello se sigue que el que no ssabe otra lengua se quede sin saber lo que le ynporta⁵³.

Destacamos de la figura de al-Qachchâch y de su papel en la acogida de los moriscos expulsos su interés y esfuerzo por facilitar la instalación de los musulmanes españoles, promoviendo para ello una política lingüística, educativa e integradora que queda recogida en dos importantes manuscritos.

TRADUCCIÓN AL ESPAÑOL DEL CAPÍTULO II DE *NÛR AL-ARMÂCH*

“Sobre la obra con los andalusíes⁵⁴ y el trato que les dispensó –Dios esté complacido con él”.

Introducción

El segundo capítulo de la fuente manuscrita *Nûr al-armâch* lo dedica el autor a lo que hizo el jeque sidi Abû-l-Gaiz con los moriscos a la hora de su instalación en Túnez.

Al-Muntaşar ibn abî Liḥyà nos habla de la llegada de los moriscos expulsados de España y su establecimiento en la Regencia de Túnez, y cómo sus jefes pactaron dicha instalación a través de su representante, el jeque Ibn ‘abd ar-Rafî‘ al-Andalusí,

51. Á. GÁLMÉS DE FUENTES, *op. cit.*, p. 200.

52. (*fard kifâya*) (كفاية فرض). Término epistemológico del derecho islámico que hace referencia a todos aquellos preceptos cuyo deber recae en el conjunto de la comunidad musulmana.

53. R. MAMI, «El manuscrito morisco 9653 de la Biblioteca Nacional de Madrid», Madrid, 2002, p. 54, en L. F. BERNABÉ, «De aljamía lejana...», p. 84.

54. Literalmente, el texto dice ‘al-Ándalus’, en referencia a los moriscos exiliados en Túnez a principios del siglo XVII. Quisiéramos hacer una observación respecto a un fallo de sintaxis cometido por el propio al-Muntaşar al referirse a los moriscos utilizando el término ‘al-Ándalus’ (*Al-andalus*) que hace referencia a un lugar geográfico cuando, en sí, debería haber hecho uso de su gentilicio ‘andalusíes’ (*andalusiyûn*). Este mismo error lo observamos, igualmente, en la obra *al-anwâr al-nabawiya* de Ibn ‘abd ar-Rafî‘ y en la obra del autor anónimo del manuscrito S2.

con la autoridad política turca representada por el dey ‘Uzmân y con la autoridad religiosa encabezada por el santón al-Qachchâch.

El biógrafo deja claro el activo papel social, cultural y espiritual de sidi Abû-l-Gaiz a favor de la comunidad morisca. La investigación destaca que, antes de la llegada de estos inmigrantes en 1610, posiblemente al-Qachchâch habría pactado con las autoridades turcas la decisión de acoger a los moriscos, sobre todo a los que habían pasado a Francia en tiempos del rey Enrique (1589-1610). Con la muerte de este soberano francés, los exiliados moriscos habían quedado desamparados⁵⁵.

El documento analiza las importantes relaciones de la zawiyya al-Qachchâchía con los diversos poderes del país, y destaca, asimismo, la fama y la personalidad carismática que distinguían a al-Qachchâch como figura pública en la sociedad tunecina.

Traducción

Cuenta el siervo y faqir de Dios, al-Muntaşar.

“Cuando llegaron los andalusíes a Tunicia, encontrábame yo en Túnez con el fin de realizar la visita [al šaij]. Un día, estando yo fuera de la mezquita az-Zaitûna junto a la puerta oriental de ésta, me encontré con altos representantes andalusíes y sus ulemas. Portaban en sus manos un papel buscando a alguien que se lo leyese”. Dieron conmigo por casualidad y me preguntaron: “¿Puedes leer la letra del jeque Sidi Abû-l-Gaiz?”. Yo les respondí que sí.

Mostráronme, entonces, una hoja escrita con tinta verde, en la que ponía:

“¡Alabado sea Al·lâh, y que la paz y las bendiciones sean con su Enviado!

Carta dirigida a nuestros señores andalusíes y, en especial, a mi señor fulano y a mi señor mengano...”, llegando a nombrar hasta diez personalidades más. “La paz, la misericordia y las baracas de Al·lâh sean con vosotros. Alabado sea Al·lâh, pues todo va a mejor y aquello que os causa alegría. Y yo, imploro a Al·lâh el bien para vosotros”.

“En relación a la petición que me solicitasteis para que invocase la ayuda de Al·lâh para vosotros, deciros, que la primera consulta la realicé junto a mi padre; la segunda, de noche, la realicé junto a mi maestro sidi Muḥammad Hudaifa, compañero del enviado de Al·lâh; y, la tercera vez, también de noche, junto a mi padre⁵⁶.

55. Véase M. DE EPALZA, «Nouveaux documents...», p. 156.

56. La “oración para pedir la elección divina” (*istijâra* استیجاره) es una plegaria especial que realiza el musulmán en los momentos en que le surgen dudas respecto a una decisión que debe tomar en su vida. El hecho de que se realice en compañía de alguien es por procurarse una respuesta divina confirmada, ya que, en base a los textos canónicos del Islam, Al·lâh –por el amor que tiene a sus valíes y amigos íntimos– responde a sus plegarias con mayor brevedad. De ahí que la persona comentase a los moriscos que había implorado la ayuda de Al·lâh junto a personas que, según él, ostentaban una piedad digna de reconocimiento divino y, consecuentemente, el hecho de realizar dicha plegaria en su presencia o cercanía garantizaba una respuesta inmediata, segura y reveladora.

Y, os digo, que pude ver que obtendríais cosas buenas. Mahdiya⁵⁷ deriva del término ‘al-hadī’⁵⁸ y, vosotros, sois como aquél de quien hablo el poeta: (en metro *basīṭ*)

Con vosotros revive toda tierra a la que arribáis
pues sois semejantes a la lluvia que desciende sobre ella.

La gente ve en vosotros una bella imagen
pues sois, para la gente, como sus ojos.

Y si un ejército invade vuestra tierra [y os expulsa]
es como si en vuestro periplo portarais un perfume.

¡Que Al-lâh no haga que mis ojos extrañen vuestra belleza!

¡Oh, vosotros, que provocáis el recuerdo
en mis entrañas y mi corazón!

Que la paz, la misericordia y las baracas de Al-lâh estén con vosotros. De parte del siervo y faqir de Al-lâh, Abû-l-Gaiz”.

Tras ello, tomaron la hoja de mi mano y fuéronse contentos y albriciados con las palabras del jeque; que Dios esté complacido con él.

Cuando llegaron los andalusíes a Túnez, los aprovisionamientos, las calles, los mercados, las mezquitas, las casas, los almacenes y las tiendas se colapsaron y no se podía dar abasto. Empezaron a acudir al jeque y recibir las raciones de comida. El jeque se volcó con ellos tal y como lo hace el viento, dándoles alimento y vestidos para el necesitado; de tal modo, que yo llegué a contar –de lo que les ofrecía como alimento– mil doscientos panes de trigo, dos cafices de sémola de trigo fino para el cuscús, una parte seca⁵⁹ (*masfûf*) y otra con caldo, con sus correspondientes trozos de cordero, dos balas de algarrobo –aparte de la leche fermentada y la carne– y dos cabezas de bovino, diariamente y durante todo el año. Así les acogió el jeque –que Al-lâh esté satisfecho con él.

El jeque –que Al-lâh esté complacido con él– tenía tres servicios de comida en casa: un servicio de raciones de comida se sacaba al principio del tiempo de la tarde (*al-‘aṣr*)⁶⁰ hasta antes del crepúsculo, para los estudiantes de las escuelas y los presos; otro servicio de raciones se ofrecía desde el crepúsculo hasta bien entrada la noche (*al-‘iṣâ*)⁶¹ para los huéspedes, los pobres y los necesitados.

Otro servicio se daba bien entrada la noche y durante un tiempo no muy prolongado para los huéspedes que volvían a sus casas de noche para pernoctar y a los pobres y necesitados de la gente del barrio que dormían en el barrio y a los que pernoctaban acogidos en la *zawiya*.

57. Una ciudad costera situada en el levante de Túnez. Según parece, había un consenso entre la autoridad turca en Túnez y Abû-l-Gaiz de repoblar esta zona, que, a causa de la ocupación española –en el mes de raġab del año 962 de la Hégira / junio de 1554– quedó deshabitada y abandonada. Por ello es por lo que Abû-l-Gaiz se dirige a los andalusíes moriscos aconsejándoles que habitasen ese territorio. No olvidemos que con la llegada de los moriscos la ciudad de Túnez se colapsó y, por lo tanto, se intentaron buscar soluciones al respecto dirigiendo a estos moriscos a otras poblaciones.

58. Significa en árabe: ‘el guía’.

59. Se trata de un plato de cuscús tradicional al que no se le añade ningún tipo de caldo ni carnes ni verduras, solo se le pone mantequilla y frutos secos. Este tipo de cuscús se prepara en ocasiones especiales y, concretamente, en el mes de Ramadán. A este cuscús se le denomina *masfûf*.

60. Oración de la tarde.

61. Oración de la noche.

El jeque ofrecía comida continuamente –que Al-lâh esté complacido con él– y el servicio de raciones siempre establecido, sin interrupciones ni restricciones.

Igualmente, había un servicio matutino que se ofrecía hasta antes del mediodía. Cada día se ofrecían de ochocientos a mil panes. Una parte de estos panes se mandaba a los presos y que corría siempre de su cuenta, otra a los estudiantes de las madrazas y el resto era para los huéspedes de la zawiyya y los pobres que se encontraban en el barrio. Esto formaba parte de la gran baraca que ostentaba⁶².

El jeque –que Al-lâh esté complacido con él– consolaba y trataba del mejor modo a aquellos que le maltrataban, tal y como ocurrió con los pashas, los deys, los beys y con otras grandes autoridades de la ciudad. El jeque decía: “Si no les tratase de la mejor manera, ¿quién sabría, pues, que este humilde siervo [de Dios] es Abû-l-Gaiz al-Qachchâch?”. Palabras, éstas, que muestran la humildad del jeque –que Al-lâh esté complacido con él.

Cuando la colonia andalusí se incrementó en Túnez y empezaron a instalarse en la ciudad y en sus poblaciones periféricas, especialmente la Isla (*al-ġazîra*), el número de pueblos donde se instalaron aumentó, su situación vino a mejor, se incrementaron los cultivos, formaron familias y, gracias a ellos, mucha gente comenzó a acudir a Túnez para visitar al jeque sidi Abû-l-Gaiz –que Al-lâh esté complacido con él– para pactar, directamente con él, un compromiso: que de cada pueblo [se formaría] un grupo, y de cada grupo un delegado (*naqîb*) que ejercería como jeque de los faquires (*fūqarâ*) de Dios. A cada uno de estos delegados se le entregaba un estandarte verde y les aconsejaba que obedeciesen a Al-lâh –ensalzado sea– y que obedeciesen a su correspondiente delegado, ya que era la autoridad elegida por el jeque entre ello. El jeque les decía:

“¡Faquires de Al-lâh! Obedeced a Al-lâh en vuestra religión (dîn). Esforzaos en el recuerdo a Dios, obedeced a vuestra autoridad y sed hermanos sinceros unos de otros”.

Los andalusíes siempre obedecían las órdenes del jeque –que Al-lâh esté complacido con él–, se sometían a él y obedecían toda orden proveniente de él. Él les trataba de la mejor manera –que Al-lâh esté complacido con él–, les favorecía, les escribía, satisfacía sus deseos y les solucionaba cualquier necesidad que aquéllos tenían de él.

La persona más cercana a él de entre los andalusíes, era sidi Muhammad ibn ‘abd ar-Raġġ al-Andalusí –que Al-lâh esté complacido con él.

Cuando los grupos andalusíes aumentaron en número, surgió un hombre tirano conocido como ‘Alî Zâbit –“Que Al-lâh no le afiance (azbata) paso ni recompensa alguna”. Éste, dijo a las autoridades turcas: “Este Abû-l-Gaiz está haciendo de los andalusíes, faquires y grupos [alineados a la zawiyya]. ¡Seguro que está tramando y maquinando algo!”.

Sin embargo, éstos, no hicieron caso de sus palabras. Tras ello, escribió una misiva en la que decía: “A todo el consejo de los victoriosos en Túnez. ¿Acaso sabéis realmente quién es Abû-l-Gaiz o tenéis noticias de él? Abû-l-Gaiz ha formado un

62. La expresión árabe utilizada por al-Muntaşar (*hâdâ min barakatihî*) (هَذَا مِنْ بَرَكَاتِهِ) hace referencia a que todo cuanto ofrecía la zawiyya como institución benéfica era gracias a esa baraca divina de Abû-l-Gaiz, con la que demostraba su liderazgo espiritual.

grupo de andalusíes en cada pueblo y quiere levantarse contra vosotros. ¡Os pasará a todos por la espada hasta acabar con todos vosotros!”.

Tras ello, dejó la misiva de noche en la casa del consejo. Cuando las autoridades turcas encontraron la carta que aquél les había dejado la tomaron y leyeron su contenido, comprendieron de qué se trataba. Las autoridades dijeron: “Tomadla y leédsela a vuestro superior Yûsuf dey, gobernador de todo el consejo”.

Cuando se la llevaron y se la leyeron, éste les dijo (les ordenó):

“Traedme a dos testigos íntegros”. Cuando los trajeron, les preguntó:

“¿Reconocéis la letra de esta carta? ¿Quién la ha escrito?”. Ellos contestaron:

“No sabemos”.

Luego les dijo: “Vosotros, responsables del consejo y de los militares, ¿acaso entre vosotros hay quien posea tres o diez fincas?, ¿Alguien de vosotros ha construido una mezquita, ha vestido al desarrapado, ha ofrecido agua al sediento, o ha liberado a algún rehén de tierra cristiana y le rescató con su dinero?”. Le respondieron que no, entonces, les dijo:

“El jeque Abû-l-Gaiz, Al-lâh le dé baraca y riqueza, libera a cautivos pagando el rescate por ellos, da de comer a los hambrientos y necesitados, construye mezquitas que estaban en ruina y os evita problemas que vosotros seríais incapaces de afrontar. ¡Amparáis la opinión de un corrupto que ha escrito una carta plagada de embustes! Yo sé quién la ha escrito y os puedo decir que es un farsante que tiene envidia del jeque⁶³. No hagáis caso de lo que dice, pues yo no acepto de él ni una sola palabra”. Luego cogió el escrito y lo hizo pedazos.

Cuando esta noticia llegó a oídos del jeque, dedicó más riqueza, más provisiones y más alimentos por la causa de Al-lâh, mostrando total indiferencia ante ese asunto y sin inmutarse, diciendo: “Cada uno, ¡faqires! recogerá lo que haya sembrado”.

Después, el turco Yûsuf dey acudió al jeque para la visita, se alegró mucho y le dijo: “¡Señor mío! ¡Pedid (reza) a Al-lâh por mí, pues soy vuestro humilde servidor!”. El jeque imploró a Al-lâh para él la baraca quedando complacido con él; y, luego [Yûsuf dey], se marchó. Ello fue gracias a la gran baraca que el jeque ostentaba –que Al-lâh esté complacido con él.

63. Yûsuf dey se refiere, claro está, a ‘Alî Zâbit.

LA DECORACIÓN ARQUITECTÓNICA DE TIPO VEGETAL EN SANTA MARÍA LA BLANCA DE TOLEDO, UNA REFLEXIÓN ACERCA DE LA PERVIVENCIA DE MODELOS CLÁSICOS E ISLÁMICOS EN EL ARTE MUDÉJAR

Alicia Carrillo Calderero
Pedro Marfil Ruiz
Universidad de Córdoba

Mucho se ha escrito sobre las yeserías que decoran la iglesia de Santa María la Blanca de Toledo, a propósito de los motivos ornamentales empleados y del momento en el que fueron realizados y, sin embargo, en el caso de los capiteles apenas se ha insistido en el origen clásico de dichos elementos, ni se ha hecho un estudio analítico basado en la propia anatomía vegetal que permita conocer su formación. Como es bien sabido, el arte mudéjar se sirve de elementos ornamentales del arte andalusí, el cual previamente ha recepcionado, asumido y reinventado motivos de origen clásico. En este sentido, es posible reconocer cierto clasicismo en los programas decorativos del arte mudéjar, con especial detalle en la decoración vegetal, a partir de la utilización de elementos como se observa en los capiteles de Santa María la Blanca, denominados por la historiografía tradicional de la mano de Manuel Gómez-Moreno (1916), Henri Terrasse (1970) y Pavón Maldonado (2017), entre otros autores, como capiteles de piñas, tópico tipológico alejado de la realidad vegetal y sin tener en cuenta el nacimiento y formación natural de los motivos utilizados.

Así las cosas, este trabajo pretende, por un lado, avanzar en el conocimiento analítico e interpretativo de la decoración vegetal utilizada en los capiteles de la iglesia de Santa María la Blanca que permita establecer unos criterios científicos claros y, sobre todo, completar el corpus bibliográfico y metodológico sobre el monumento. Por otro lado, persigue, igualmente, poner de manifiesto el uso de modelos clásicos en el arte mudéjar transmitidos por el mundo islámico, a través del estudio de la decoración citada del edificio toledano. Para ello, la comunicación se plantea bajo la óptica de una novedosa metodología que parte del conocimiento de la anatomía botánica y el crecimiento natural de las plantas, que permite interpretar el universo vegetal desplegado en la decoración del edificio.

INTRODUCCIÓN

El mudéjar toledano se caracteriza por una plausible unidad artística y una marcada personalidad. Este foco es uno de los más estudiados y mejor conocidos dentro del panorama peninsular, como ya puso de manifiesto Borrás Gualis en el año 1990, a partir del estudio de Gómez-Moreno *Arte mudéjar toledano* publicado en 1916, al que siguieron otros que permitieron ampliar y completar los pormenores de este foco con personalidad propia, como los del incansable Torres Balbás (1949 y 1958), además de los estudios más específicos de Pavón Maldonado (1988), Martínez Caviro (1980), Abad Castro (1991), Pérez Higuera y Delgado Valero (1991) y Delgado Valero (1993), entre otras publicaciones, y enriquecidos obviamente por trabajos más recientes y dirigidos hacia aspectos más específicos.

La conquista cristiana de Toledo en el año 1085 por Alfonso VI de León y de Castilla (r. 1065/1072-1109) supuso un duro golpe para la realidad territorial y política de al-Andalus y, desde luego, constituyó el inicio de un nuevo contexto y concepto cultural en la capital del Tajo. A partir de este momento, la realidad religiosa y política de la ciudad de Toledo cambió radicalmente, si bien hubo que readaptar en un principio las antiguas estructuras andalusíes conforme a las consecuentes necesidades civiles y religiosas del nuevo orden político-social. Así, en el contexto artístico de la ciudad a la llegada de las tropas castellanas, el vocabulario andalusí de raigambre califal y taifal fundamentalmente, para estructuras, formas y motivos decorativos, era el que imperaba en la mente de esa población autóctona y, sobre todo, en el aprendizaje y espectro teórico-práctico de los maestros constructores y artesanos. Ya Gómez-Moreno (1916) se hizo eco de esta realidad artística:

[...] es una realidad que Toledo, antes de transformarse bajo los Reyes Católicos, cuenta un solo edificio, su Catedral, de abolengo europeo, y aun ese no del todo; pero lo demás, ya iglesias ya fortificaciones ya casas, es moruno, como obra del permanente influjo que lo meridional siguió ejerciendo sobre el pueblo toledano (p. 3).

Poco a poco, a estas formas andalusíes se suman elementos procedentes del arte cristiano (románico y gótico) e, incluso, del arte almohade, y a partir del siglo XIII del arte nazarí que cabalgaba a sus anchas en los dominios de la Taifa de Granada. Esta confluencia de elementos permitió la creación de un arte mudéjar único, rico y variado en cuanto a diversidad de elementos y aportes formales. El mudéjar toledano se formó a principios del siglo XIII, cuando comenzaron a definirse sus formas clásicas (Terrasse, 1970), y ya Gómez-Moreno (1916) señaló a principios del siglo XX tres etapas o fases para el mudéjar toledano, claramente especificadas por Borrás Gualis (1990), y que comprenden, *grosso modo*, una primera fase en la que se desarrolla conforme a reminiscencias y tradiciones locales y cuya cronología se estima desde la conquista de la ciudad en el año 1085 hasta mediados del siglo XIII, momento en el que comienza a formarse claramente el mudéjar toledano; una segunda fase muy influida por los conceptos artísticos y formas andalusíes y, por último, la tercera etapa, fusión de tendencias en un arte nuevo donde la influencia del arte gótico, fundamentalmente, se ha hecho patente, sin duda su época de máximo esplendor y que abarca los siglos XIV y XV. Por lo tanto, la iglesia de Santa María la Blanca, antigua sinagoga de la ciudad construida hacia el siglo XIII, como se verá a conti-

nuación, se incluye por la mayoría de historiadores como Gómez-Moreno (1916), Terrasse (1970) o Borrás Gualis (1990) en la segunda fase, conforme a las influencias artísticas de raigambre almohade e incluso nazarí de su decoración.

Por su parte, las yeserías mudéjares toledanas se caracterizan por su riqueza y diversidad formal desde la primera mitad del siglo XIII, como ponen de manifiesto los ornamentos murales de Santa María la Blanca y de otros ejemplos toledanos, como las yeserías del sepulcro de Fernando Gudiel en la capilla de San Eugenio, ubicada en la catedral. Este ámbito ornamental del mudéjar toledano ha sido ampliamente estudiado por autores como el propio Gómez-Moreno, en su obra *La ornamentación mudéjar toledana* (1924). Entre los motivos utilizados es posible encontrar la tradición formal andalusí de las épocas inmediatas y coetáneas, esto es, almorávide y almohade, pero también, ya a partir del siglo XIII, la nazarí. En el caso de Santa María la Blanca la decoración mudéjar encierra gran interés para la historiografía, pues además de desconocer la fecha exacta de su ejecución resulta difícil establecer la inspiración para los motivos usados.

En cualquier caso, para completar el estudio de la decoración vegetal de los capiteles de Santa María la Blanca interesa la propuesta metodológica que pretendemos a través de este trabajo y que se basa en el análisis botánico de los motivos, cuyos resultados ponen de manifiesto, además, la pervivencia de modelos clásicos.

EL ALMOHADISMO O NAZARISMO DE SANTA MARÍA LA BLANCA: LOS CAPITEL DE PIÑAS

Antes de pasar al estudio analítico de la decoración vegetal, en forma de las denominadas por la historiografía como piñas, de los capiteles de Santa María la Blanca, conviene contextualizar el espacio arquitectónico en el que se desarrolla esta peculiar decoración.

La construcción de Santa María la Blanca: incógnita fundacional

A propósito de la construcción del edificio que alberga desde el siglo XV la iglesia de Santa María la Blanca, la fecha exacta de realización aún no está muy clara entre los principales historiadores que se han ocupado de esta cuestión. Muchas son las publicaciones dedicadas de forma específica al estudio del templo toledano, entre las cuales podemos destacar de manera general y en orden cronológico los estudios de Lambert (1927), González Simancas (1929), Czekelius (1931), las investigaciones de Kubish (1995 y 2000), Germán Prieto (1998), Palomares Sánchez (2010) y, recientemente, el artículo inédito de Pavón Maldonado (2017) disponible en su página web.

Así, y sin ánimo de entrar en debate sobre el asunto, pues no es objetivo de este trabajo, identificada como la sinagoga nueva de la ciudad gracias a los estudios de Cantera Burgos (1984) y no como la antigua sinagoga mayor, como habían sostenido Amador de los Ríos (1905) y Gómez-Moreno (1916), su construcción debió realizarse a principios del siglo XIII. En este sentido, ya en el siglo XIX el ilustrador Gustave Doré y el hispanista Jean-Charles Davillier en su *Viaje por*

España (Voyage en Espagne), a partir del recorrido que hicieron por nuestro país en el año 1862 y publicado en *Le Tour du Monde*, aludieron a la iglesia de Santa María la Blanca como un edificio atribuido a los “árabes” y fechado en el siglo XI por su gran similitud con la mezquita aljama de Córdoba (Gijón, 2009). Por su parte, las publicaciones científicas dedicadas al respecto fluctúan fundamentalmente en el siglo XIII y así Borrás Gualis (1990) propuso en torno al año 1200; para Lambert (1927) entre 1203-1205; para Zelson 1180, según recoge Pavón Maldonado (2017) a propósito de la inscripción de esa fecha en una viga, por lo que en el siglo XIII debió reedificarse sobre un templo anterior; Torres Balbás (1949), tercer cuarto del siglo XIII; Czekelius (1931) entre 1250 y 1300 a través de Cantera Burgos (1984); para Kubish (1995) 1230, y para Germán Prieto (1998), quien excavó en el edificio en los años 1987 y 1988, entre mediados y finales del siglo XIII.

En cualquier caso, construida a la sazón en el siglo XIII, se trató de una fundación, según Cantera Burgos (1984), de Yosef ben Šušan a finales del siglo XII, según indica el rótulo que el copista de los epitafios hebraicos de Toledo antepuso, hacia los siglos XV y XVI, a la lápida del célebre almojarife de Alfonso VIII¹. En la segunda mitad del siglo XV fue consagrada al culto cristiano según Cantera Burgos (1984), aunque López Guzmán (2000) indicó que esta consagración tuvo lugar en el año 1411, y durante la segunda mitad del siglo XVI fue iglesia del monasterio de religiosas que fundó el cardenal Silíceo. A partir de este momento, la historia del edificio se movió entre el culto cristiano y su uso como cuartel, hasta que en el siglo XIX se llevaron a cabo diversas restauraciones que le han otorgado su aspecto actual (Cantera, 1984).

El edificio presenta una planta de cinco naves desiguales en altura por influencia de la catedral según Terrasse (1970), con arcadas de herradura sobre pilares ochavados con capiteles decorados con yeserías de los que trataremos a continuación; la presencia de estos pilares ochavados ha creado cierta controversia en la historiografía respecto a su origen, pues si bien para Torres Balbás (1949) son de clara influencia gótica, para Pavón Maldonado (2017) pudieran proceder de la arquitectura andalusí, aunque excepcional es, desde luego, el hecho de que lleven capitel, lo que le deriva a plantear si los alarifes de Santa María la Blanca conocían la decoración almohade o es, por el contrario, arte postalmohade, esto es, realizado por alarifes almohades adaptados a un templo cristiano. Sobre los arcos, grandes frisos con decoración geométrica y epigrafía hebraica recorren las naves, y en la parte superior arquerías polilobuladas ciegas cierran los paramentos. Las cubiertas son modernas, de par y nudillo la de la nave central y planas las restantes. La cabecera es resultado de una intervención del siglo XVI con la construcción de tres capillas.

La decoración arquitectónica ¿almohade o nazarí?: estado de la cuestión

Entre los motivos utilizados en la decoración mudéjar toledana es posible encontrar la tradición formal andalusí de las épocas inmediatas y coetáneas, almo-

1. A partir de la traducción del poema consagrado por Ya'aqob Albenah a la revuelta antijudía que sufrió la aljama de Toledo el 20 de junio de 1391, es decir, el 17 de Tammuz. La sinagoga de Santa María la Blanca hay que identificarla con el templo nuevo o nueva sinagoga a la que se refieren las estrofas 37 a 39 del poema citado (Cantera, 1984).

rávide y almohade, pero también, ya a partir del siglo XIII, la nazarí. En este sentido, ejemplos muy interesantes de yeserías mudéjares de raíz almohade son las que decoran la capilla de la Asunción en el monasterio de las Huelgas de Burgos (Torres, 1943), por ejemplo. No obstante, en el caso de las yeserías de Santa María la Blanca conviene destacar que no existe acuerdo entre los investigadores sobre su filiación. Para Gómez-Moreno (1916), uno de los primeros autores en ocuparse de este asunto, las yeserías que decoran el templo toledano deben ser anteriores a 1275, momento en el que se fecha la decoración mudéjar de las Huelgas de Burgos como muestra de la expansión del estilo granadino en su fase inicial que apenas es conocido por otros ejemplos. Sin embargo, ya Torres Balbás (1949) indicó que la decoración en yeso de la nave central de Santa María la Blanca tiene un marcado carácter almohade, aunque algunos de los elementos anuncian ya el periodo nazarí. Para Pavón Maldonado (1988), por el contrario, la decoración de estuco debe incluirse dentro de la tradición almohade sevillana y, desde luego, no hay nada de nazarí en las yeserías de Santa María la Blanca: “[...] (tan solo asomos de palmetas floreadas por primera vez presentes en el Cuarto Real de Santo Domingo de Granada), sí hay y mucho de estilo postalmohade” (Pavón, 2017, p. 2).

Así las cosas, los capiteles decorados con lo que la historiografía tradicional ha denominado como piñas y palmetas digitadas, sorprenden por su riqueza ornamental y el dinamismo conferido a partir del uso casi abusivo del trépano, que taladra toda la superficie. Ahora bien, ¿qué hay sobre su origen? Es evidente que encierran gran interés para nuestro trabajo, pues aunque el uso de la tradicionalmente denominada como piña es habitual en el arte islámico y, por ende, en el andalusí, el origen del elemento junto con la denominada y entendida como palmeta digitada habría que buscarlo en la plástica clásica y, sobre todo, observar el natural crecimiento y desarrollo vegetal del elemento para comprobar que en realidad son inflorescencias del acanto. No existen ejemplos almorávides ni almohades que presenten los mismos elementos vegetales utilizados en los capiteles de Santa María la Blanca. En opinión de Terrasse (1970) la composición de conjunto de los capiteles es de origen románico, de hecho constata la existencia de piñas alargadas y de doble punta como el caso toledano en un capitel de la Sauve-Majeure en Aquitania y, así, manifiesta que: “La composición de conjunto de los capiteles no es la de las obras hispanomusulmanas que poseen cada vez más un ábaco cuadrado sobre una fina repisa cilíndrica, sino la de los capiteles de acanto románicos, en que una misma hoja se yergue desde la base hasta lo alto” (p. 391). Sin embargo, lo que no tuvo en cuenta Terrasse es la evolución del acanto para formar el elemento denominado como piña; una similitud, por otra parte, que se explica muy bien por el origen clásico del motivo utilizado, recepcionado por el arte islámico y también por el arte cristiano prerrománico.

EL CLASICISMO DE LA DECORACIÓN VEGETAL DE LOS CAPITEL DE SANTA MARÍA LA BLANCA: ANÁLISIS ANATÓMICO E INTERPRETACIÓN

El origen de las yeserías medievales en el territorio peninsular se remonta a la llegada de los omeyas, quienes transmiten a su vez tradiciones persa-sasánidas. El

mundo islámico omeya aporta, en el trabajo del yeso, el desarrollo de técnicas en las que se mezcla la talla de la piedra con el revestimiento de yeso, la labra del mismo y su policromía final. El resultado no dejaba de ser novedoso, en tanto en cuanto que se llegó a una técnica propia del arte islámico oriental. La decoración de la yisería omeya aporta, además del elemento técnico, la transmisión de motivos decorativos que recogen la influencia del fuerte sustrato clásico del mundo bizantino, y que están presentes en Siria y su entorno. Planteamos la importancia de esta realidad porque la llegada de la yisería a la península ibérica muestra la recepción de una técnica decorativa totalmente nueva y plenamente islámica, alejada por tanto de las escasas manifestaciones de época romana, cuya tradición se aleja en técnica, en plástica y en funcionalidad.

La reflexión anterior tiene por objeto delimitar el alcance de la importancia del uso de una técnica concreta, así como de la propia elección de la misma por parte del promotor de la obra, y el reflejo en ella de un programa decorativo que proporciona elementos identitarios a nivel cultural. Es decir, la comunidad judía toledana asume como signos de identidad un programa decorativo y el empleo de una plástica de origen islámico oriental.

Si avanzamos más allá y nos preguntamos por el conocimiento del propio alarife sobre la obra, veremos la importancia del análisis de la decoración. Hemos elegido los capiteles de la sinagoga de Santa María la Blanca para acercarnos a ellos desde un análisis que se aparte de la fuerte inercia de la historiografía. Los capiteles han sido valorados y denominados como capiteles de piñas. La terminología utilizada y la elección de destacar la importancia de la piña para dar nombre a este tipo de capitel, hace que nos planteemos cuestiones que permiten la revisión profunda de este hecho aceptado y repetido hasta la saciedad por la investigación acerca del edificio. Por tanto, nos preguntamos: ¿qué objeto tiene decorar capiteles con volutas de acanto mezcladas con piñas?

La respuesta es sencilla y a su vez abre nuevos interrogantes. No existe ninguna relación entre el fruto del pino y el acanto. La pregunta lógica sería, por tanto, ¿el alarife rompe con el respeto islámico hacia la naturaleza?, ¿se ha producido un cambio acusado en la mentalidad desde la llegada de las yiserías a al-Andalus hasta este momento de dominio de la cultura cristiana?

Como hemos manifestado en el estudio de la decoración vegetal del ejemplo más antiguo de decoración arquitectónica omeya en al-Andalus, la puerta de los Visires de la mezquita de Córdoba, el escultor mostraba su profundo conocimiento del mundo vegetal y el respeto a la naturaleza en la ejecución de relieves con este tipo de decoración. Es lo que Oleg Grabar (1992) denominaba “la mediación de los ornamentos”, la manifestación a través del arte de la naturaleza reinventada, del universo vegetal reordenado por el pensamiento humano.

A partir de este planteamiento nos preguntamos si se ha producido una interpretación simplista de la decoración de estos capiteles. Por ello nos proponemos visitar esta decoración a partir del convencimiento de que el escultor debería reflejar un universo lógico, en el que lo representado tenga relación directa con la naturaleza y que no rompa con sus reglas. Pero el escultor, por el contrario, sí muestra libertad creativa, y consigue manifestar combinaciones que cristalizan en elementos materiales cargados de innovación y singularidad. Hemos de resaltar,



Figs. 1 y 2. Capiteles de Santa María la Blanca de Toledo, siglo XIII (fotos Pedro Marfil).

por tanto, la valía del escultor que decoró los capiteles y que, a nuestro juicio, conocía perfectamente la anatomía vegetal y la tradición clásica reinterpretada por el mundo oriental y andalusí.

Veamos, por ejemplo, los capiteles que ocupan el desarrollo de las naves de la sinagoga. En ellos las hojas se van disponiendo en tres niveles horizontales, dando lugar a unos gruesos capiteles plagados de hojas que producen la sensación de estar ante auténticas volutas. Este aspecto nos lleva, sin duda, hacia el clasicismo, hacia la idea clásica del capitel corintio, en el que las hojas de acanto ocupaban dos niveles inferiores y las volutas se lograban a través de caulículos, auténticos vástagos que se alzan y enroscan en los ángulos. En el caso de los capiteles objeto de nuestro estudio, las propias hojas de acanto se enroscan dando lugar a volutas, que se desarrollan a lo largo del kálathos. Se trata, por tanto, de una reinterpretación del capitel corintio en el que la hoja de acanto asume un protagonismo exagerado.

La foliación de las hojas de acanto de los capiteles acusa el reflejo de tradiciones propias del arte islámico, en las que los foliolos se muestran en grupos de tres. Sus limbos son estrechos, curvilíneos y alargados, cerrando el grupo un foliolo que se repliega sobre sí mismo. Las hojas se manifiestan con tallos curvados que se disponen de diferentes formas, llegando en algún caso a dividirse en cima bípara, rematadas en estípula, creando una sensación engañosa al parecerse a la foliación de la hoja de palma. Es decir, el escultor juega con la naturaleza para crear ilusiones vegetales (Font, 2000).

A pesar de crear estos elementos en los que se juega con la ambigüedad de lo representado, el escultor demuestra su respeto a la naturaleza y su dominio de las reglas de crecimiento del vegetal. Y esto se puede ver claramente en la presencia de pequeñas yemas en la parte inferior del capitel, yemas de las que crecen el resto de los tallos, que se entrecruzan y se desarrollan hasta ocupar la superficie del capitel. En la zona superior del mismo se disponen yemas axilares con estípulas, que muestran que se respeta la necesidad de su existencia en la anatomía del vegetal. Este juego con la foliación del acanto sirve para desarrollar los volúmenes: las volutas superiores se muestran cargadas de fuerza, proyectándose en el espacio, rematando la pieza. Las medias e inferiores, de menor tamaño, refuerzan la imagen clásica del capitel corintio reinterpretado.

Y ahora llega el momento de referirnos a las piñas: ¿qué hace una piña como tú en un acanto como este?; ¿cómo es posible que un escultor que respeta el crecimiento natural del vegetal, que demuestra que conoce las reglas de este crecimiento, coloque unas piñas sin un sentido lógico?

Hemos de analizar, por tanto, el aspecto de estas supuestas piñas y plantearnos qué puede representar el escultor con estos elementos. Se trata de unos motivos piriformes, ensanchados en la zona inferior y que muestran un estrechamiento progresivo hacia el extremo opuesto. Su volumen es acusado y plenamente convexo, y están cruzados por líneas incisivas que provocan un efecto de superficie escamosa. Se disponen generalmente bajo la zona de unión de los peciolos de dos hojas.

Creemos que hemos de buscar en la propia floración del acanto la naturaleza de estos elementos piriformes escamosos. Efectivamente, durante el desarrollo de la inflorescencia de la planta se produce un momento en el que se manifiesta la espiga

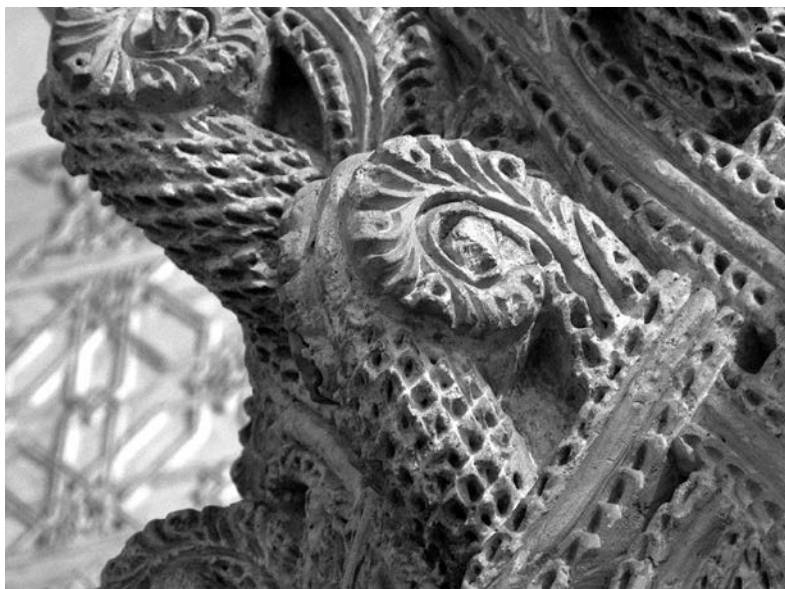


Fig. 3. Capitel de Santa María la Blanca, siglo XIII (foto Pedro Marfil).



Fig. 4. Flor de acanto.



Fig. 5. Capitel del siglo XII conservado en el British Museum de Londres procedente del *Ḥarām al-Sharīf* de Jerusalén, con número de catálogo 1903.0220.4 (foto Pedro Marfil).

floral del acanto en preantesis (Guillot, 2009). El aspecto de esta manifestación del crecimiento vegetal se asemeja a las supuestas piñas de la decoración de los capiteles estudiados. Hemos de plantear, por tanto, que nos hallamos ante inflorescencias del acanto que el escultor aprovecha para resaltar el volumen del capitel y complementar a las volutas. Y su utilización refuerza nuestro convencimiento en la raíz clásica de esta tipología, en la que se busca el clasicismo referido al capitel corintio y se recurre a la foliación más clásica, la del acanto. Este clasicismo es el transmitido por el arte islámico al mundo medieval toledano y que sirve de elemento identitario para la comunidad judía.

Un paralelo de este tipo de capiteles hemos de verlo en el capitel del siglo XII conservado en el British Museum de Londres procedente del *Ḥarām al-Sharīf* de Jerusalén, con número de catálogo 1903.0220.4, en el que se consigue un ejemplar pareado corintio. Los caulículos se diferencian muy bien y las inflorescencias del acanto destacan en el volumen de la pieza y se cobijan en las hojas pareadas de acanto. Se trata, pues, de un paralelo en el que el uso del mármol ha permitido una ejecución más cuidada y una manifestación de mayor naturalismo. Esta pieza permite que podamos descifrar de forma adecuada los capiteles corintios de la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo.

CONCLUSIÓN

En estas líneas hemos revisitado los capiteles de la sinagoga de Santa María la Blanca de Toledo. Estos habían sido interpretados por la historiografía tradicional como capiteles de piñas, creándose una especie de tipología propia del arte mudé-

jar. Ante esto, planteamos la necesidad de aplicar criterios propios de la anatomía botánica para acercarnos al universo vegetal mostrado en su programa decorativo. La conclusión a la que llegamos es muy clara y contundente: el escultor conoce perfectamente las reglas del crecimiento natural de las plantas y ello se demuestra en la colocación de elementos significativos, como es el caso de las yemas, tanto en el origen del vegetal como de las yemas axilares con estípulas en el remate del mismo. El escultor respeta la foliación del acanto y despliega las hojas en un alarde de ingenio. Y lo que es más importante, utiliza elementos propios de la manifestación de la inflorescencia del acanto incorporándolos al volumen rotundo del capitel. El resultado es un capitel corintio reinterpretado, un capitel clásico en tiempos medievales. El clasicismo a través de la transmisión islámica, recepcionado y reinterpretado para uso de la comunidad judía como signo de identidad a través de la decoración arquitectónica.

REFERENCIAS

- ABAD, C. (1991). *Arquitectura mudéjar religiosa en el Arzobispado de Toledo*. Toledo: Caja de Ahorros, Obra social-cultural.
- AMADOR DE LOS RÍOS, R. (1905). *Toledo*. Col. Monumentos Arquitectónicos de España, 1. Madrid: E. Martín y Gamoneda.
- BORRÁS, G. M. (1990). *El arte mudéjar*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- CANTERA, F. (1984). *Sinagogas españolas. Con especial estudio de la de Córdoba y la toledana de El Tránsito*. Madrid: CSIC, Instituto Benito Arias Montano.
- CZEKELIUS, O. (1931). «Antiguas sinagogas de España». *Arquitectura*, XIII(150), 327-34.
- DELGADO, C. (1993). «El mudéjar, una constante en Toledo entre los siglos XII y XV». En I. HENARES y R. LÓPEZ (Eds.), *Mudéjar Iberoamericano: Una expresión cultural de dos mundos* (pp. 79-107). Granada: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- FONT, P. (2000). *Diccionario de botánica* (1.^a ed. 1953). Barcelona: Península.
- GIJÓN, V. (2009). «El arte mudéjar de Toledo a través de la literatura de viajes de Münzer a Demolder». *Actas del XI Simposio Internacional de Mudejarismo* (pp. 515-527). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1916). *Arte mudéjar toledano*. En R. DOMÉNECH (Dir.), *Las obras maestras de la arquitectura y de la decoración en España II*. Madrid: Leocicio de Miguel.
- GÓMEZ-MORENO, M. (1924). «La ornamentación mudéjar toledana». *Arquitectura Española*, 1-4(5-6). Madrid: Talleres Voluntad.
- GONZÁLEZ, M. (1929). *Las sinagogas de Toledo y el Baño litúrgico judío*. Publicaciones de Arte Español, 1. Madrid: Oficina Tipográfica Regina.
- GRABAR, O. (1992). *The Mediation of Ornament*. Bollingen series, XXXV(38). Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- GUILLOT, D. (2009). *Flora ornamental española: aspectos históricos y principales especies*. Monografías de la revista *Bouteloua*, (8). Jaca: Jolube editor y consultor ambiental.

- KUBISH, N. (1995). *Die Synagoge Santa Maria la Blanca in Toledo: Eine Untersuchung zur maurischen Ornamentik (Judentum und Umwelt)*. Frankfurt: Peter Lang GmbH.
- KUBISH, N. (2000). «La influencia del arte almohade en Toledo. Santa María la Blanca». *Actas del Congreso Internacional 'Entre el Califato y la taifa. Mil años del Cristo de la Luz'* (pp. 243-267). Toledo: Asociación de Amigos del Toledo islámico.
- LAMBERT, E. (1927). «Les synagoges de Tolède». *Revue des Études Juives*, LXXXIV, 15-33.
- LÓPEZ, R. (2000). *Arquitectura mudéjar. Del sincretismo medieval a las alternativas hispanoamericanas*. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ, B. (1980). *Mudéjar toledano. Palacios y conventos*. Madrid: Vocal Art. Gráf.
- PALOMARES, B. (2010). *Antigua Sinagoga de Santa María la Blanca. Teoría y práctica de la restauración (1835-1930)*. Córdoba: El Almendro.
- PAVÓN, B. (1988). *Arte toledano: islámico y mudéjar* (2.ª ed. aumentada, 1.ª ed. 1973). Madrid: Secretaría de Cooperación Internacional.
- PAVÓN, B. (2017). *Las sinagogas de Santa María la Blanca y del Tránsito de Toledo a examen. La arquitectura y la decoración post-almohade en Castilla*. Recuperado de www.basiliopavonmaldonado.es, artículo inédito 53 (abril/17).
- PÉREZ, T. y DELGADO C. (1991). «El período islámico y mudéjar». En R. del CERRO y otros, *Arquitecturas de Toledo* (v. 1, pp. 368-381). Toledo: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- PRIETO, G. (1998). «Arqueología de Santa María la Blanca». En A. M.ª LÓPEZ y R. IZQUIERDO (Eds.), *El legado material hispanojudío* (pp. 347-362). Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- TERRASSE, H. (1970). «Formación y fuentes del arte mudéjar toledano». *Archivo Español de Arte*, 43(172), 385-393.
- TORRES, L. (1943). «Las yeserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos». *Al-Andalus*, VIII, 209-254.
- TORRES, L. (1949). *Arte almohade; Arte nazarí; Arte mudéjar*. Ars Hispaniae, IV. Madrid: Plus-Ultra.
- TORRES, L. (1958). «Por el Toledo mudéjar: el Toledo aparente y el oculto». *Al-Andalus*, XXIII, 341-360.

BARQUEROS Y ARRÁECES MUDÉJARES Y MORISCOS EN EL RÍO EBRO (SIGLOS XV Y XVI)

Manuel Gómez de Valenzuela
Historiador

INTRODUCCIÓN

El río Ebro constituyó, desde la Antigüedad romana hasta la Edad Moderna, una importante vía de comunicación. Así lo demuestran el puerto fluvial de Zaragoza y los yacimientos de ánforas encontrados junto a las murallas de la ciudad. Tras la época visigoda volvemos a tener noticias de este tráfico fluvial durante los reinados de Alfonso I y Alfonso II: expedición a “España” del Batallador y a Tortosa del rey Casto. El peaje fluvial del Ebro de fines del siglo XII (Gual, 1967) revela la existencia de un activo tráfico de mercancías desde Tudela a Tortosa, con varios peajes que seguirían activos durante los siglos posteriores.

Para el siglo XIV tenemos ya datos más numerosos que proceden principalmente del archivo municipal zaragozano, referentes sobre todo al transporte de cereales: veda de exportación en 1312; la “imposición del froment” en Tortosa en 1317; arriendo por el concejo de Zaragoza de la recaudación de un impuesto indirecto sobre cualquier mercancía que viaje de la ciudad a Tortosa, y noticias concretas del transporte de diversas mercancías (Villanueva y Lafuente, 2015, docs. 97, 126, 143; Falcón, 1998, docs. 14, 24, 51, 77, 94 y 95). Especialmente interesantes son las noticias aportadas por el Dr. Mario Lafuente (2011, pp. 37-39, 70-72 y 240-241) sobre el suministro de trigo a la armada real en 1354 y 1355 para la campaña de Cerdeña, que revelan una gran capacidad de transporte, ya que en un mes se habían llevado a Tortosa desde puertos aragoneses 3.000 cahíces de trigo.

A lo largo del siglo XV la actividad fue en aumento, como lo revelan los numerosos contratos de toda clase que aparecen en los protocolos notariales zaragozanos.

LAS BARCAS

Se distinguen dos clases de navíos, las barcas y los copalos o pontones. Las primeras, que están documentadas desde 1402, eran de gran capacidad: en ese año se menciona una barca de 360 cahíces de capacidad, unas 54 toneladas (Archivo

Histórico de Protocolos de Zaragoza, Juan de Capella, 1402, II, 18, f. 24). A partir de esa fecha son frecuentes las apariciones de naves de entre 200 y 300 cahíces. En cambio, la capacidad de los copalos era la mitad que la de las barcas, entre 100 y 160 cahíces. En un contrato de 1546 se fija el flete de unas cargas de sal en “un florín por pontonada y dos por barcada” (*ibidem*, Juan de Aguas, 1546, III, 29, f. 100). En 1446 se menciona por única vez una “nau” amarrada en Sobradíel, que debía ser de gran tamaño pues los propietarios cristianos contrataron a seis musulmanes para llevar el navío río abajo, sin que el documento proporcione más detalles (*ibidem*, Pedro Serrano, 1446, I, 21, f. 19).

Los bajeles iban equipados con sus jarcias, que formaban parte integrante de ellos, como se ve por las escrituras de compraventa. Entre ellas figuran las velas, documentadas desde 1407 hasta 1471 (*ibidem*, Jimeno de Alberuela, 1407, IV, 29; Juan de Capiella, 1408, XI, 9, ff. 266-267; Pedro Serrano, 1459, I, 19, f. 24 y 1460, V, 5, f. 93, y 21, f. 102; Cristóbal de Aynsa, 1471, IX, 6, f. 103), sogas y cordajes varios, remos, varas, con o sin garfios, e incluso utensilios de cocina: “una sera para pan, un caldero con cullara, un mortero de fusta con su malluelo y dos odres” (*ibidem*, Antón de Gurrea, 1445, II, 2, f. 50).

Los viajes por el Ebro no constituían un crucero de placer. Para la bajada se aprovechaba la corriente, especialmente fuerte en los meses del deshielo en el Pirineo, cuando crecía el caudal. En junio de 1486 una barca que iba a traer sal a Zaragoza desde Castellar tuvo que retrasar el viaje río arriba cinco días “por el cierzo que fazía tan grande” (Archivo Capitular de la Seo de Zaragoza, Libro de comunes, 1486, VI, 16, f. 21) y en otras ocasiones se condicionaba el viaje a que hubiera “buena agua”.

Navegaban de día y se detenían por la noche, como lo demuestra un documento de 1529 en el que un mercader zaragozano confía su barca al morisco Juan Bautista, alias Burret, con la siguiente condición: “Item es condicion que si el dicho Babtista querra andar de noche y por culpa suya se pierde la dicha barqua e mercaderia suya, que sea tenido y obligado de pagar dicha barqua e mercaderia andando de noche” (AHPZ, Francisco Latobenía, 1529, VIII, 11, ff. 473-474). Los viajes de Tortosa a Zaragoza remontando el río eran muy duros: los barqueros debían tirar de la barca mediante sogas, al estilo de los bateleros del Volga, quizá ayudados en algunos momentos de las velas o los remos. Como señalan las profesoras Ledesma y Falcón (1977, p. 171), los viajes de retorno eran de lastre, es decir, solamente con la carga necesaria para que la barca se hundiera en la proporción conveniente. Este lastre constaba en ocasiones de carga: en 1457 el arráez Alí Centellas transportó desde Tortosa por cuenta de un tejedor zaragozano doce “medias botas de toninas” (barriles de atún) (AHPZ, Juan de Barrachina, 1457, III, 27, f. 13). En otra ocasión, Mahoma Monieso, moro de Miravet, acusaba recibo de 80 sueldos a un mercader zaragozano por haber subido una barca desde Tortosa (*ibidem*, Miguel Navarro, 1451, VI, 5, f. 200). Según las citadas profesoras este sistema de tracción de las barcas motivó un escrito de Jaime II en el que ordenaba a los sobrejunteros de Aragón que hiciesen cortar todos los árboles no frutales y ramas de estos que estorbasen, por su proximidad a las márgenes, la labor de arrastre de las barcas (Ledesma y Falcón, 1977, p. 171).

LOS BARQUEROS O ARRÁECES

Los marinos de agua dulce se designaban con el nombre de arráeces (del árabe *al rais*, el jefe), capitanes de la embarcación y también barqueros, con cierta imprecisión en el significado de la palabra, pues en ocasiones se confunde el concepto de simple tripulante con el de patrón.

Los cristianos eran muy numerosos. Desde el siglo XIII estaban agrupados en la cofradía de San Nicolás, establecida en la iglesia del mismo nombre. Los mercaderes en la cofradía de Santa María, asentada en la iglesia de Predicadores. Los mudéjares, hasta ahora muy poco estudiados, comienzan a aparecer en el primer tercio del siglo XV y se equiparan en número con los cristianos. Proceden de todos los centros urbanos ribereños: navarros, aragoneses y catalanes. Especial mención merece el pueblo de Miravet, en la actual provincia de Tarragona.

EL CASO DE MIRAVET

El pueblo de Miravet está situado en un acantilado sobre el Ebro, en la zona del desfiladero que hace el río al cruzar la sierra de Pàndols. Se trata de un lugar de arquitectura mudéjar, con estrechas calles y adarves a modo de pasadizos techados. Ofrece la particularidad de estar construido inmediatamente sobre el Ebro, sin huertas ni campos entre el caserío y el agua. Conserva un interesante edificio en forma de larga nave abovedada utilizado como atarazana o astillero, sin duda para reparación o calafateado de barcas.

Originariamente fueron vasallos de los Templarios y, tras la disolución de la orden, el señorío pasó a la castellanía de Amposta, de los caballeros hospitalarios de San Juan de Jerusalén. Según el fogaje de 1359 constaba de 34 fuegos (unos 170 habitantes), y de acuerdo con los de 1497 y 1515 tenía unas 86 familias mudéjares y solo tres cristianas. El censo de 1568 indica que en él vivían 87 familias y un cura. Cuando tuvo lugar la expulsión de 1610 el pueblo contaba con 79 casas y 316 mudéjares, con una media de 3,6 habitantes por casa (Biarnés, 2004, pp. 37-41 y 50).

Consta la toma de posesión en 1451 de la encomienda de este lugar por muerte del castellán, fray Fertunyo. El albacea del anterior convocó en la mezquita a la aljama general de jurados y hombres del lugar, y recibió el juramento de aceptación del nuevo castellán como señor del lugar, destituyó al alamín y al jurado y los nombró de nuevo, tras haber recibido su juramento de fidelidad. En el documento figura la lista de los participantes: 22 cabezas de familia, aunque no debe pensarse que constituyeran la totalidad del vecindario, ya que muchos de ellos estarían de viaje por el Ebro. Por ejemplo, en otro documento del mismo año aparece un Mahoma Monieso que no figura en la lista. El acta refleja la imagen de una comunidad bien organizada con alamín, lugarteniente de alamín y un jurado (AHPZ, Juan de Albió, 1451, III, 9, f. 16). Los sanjuanistas favorecían las actividades navieras de sus vasallos, pues en 1442 Ali Abexender nombraba procuradores a cinco de sus convecinos, así como a dos de Flix y otros dos de Ribarroja, para que presentaran la carta de franqueza que los caballeros hospitalarios habían concedido a los vecinos del lugar, para jurar que “los smercos e mercaderías” que transportaban

les pertenecían y así librarse del pago de peajes (*ibidem*, Pedro Serrano, 1442, I, 3, f. 8). Sus actividades náuticas aportaban buenos ingresos a sus señores: en 1314, ya en manos sanjuanistas, la bailía de Miravet aportaba 2.000 libras jaquesas, la misma cantidad que en 1597 (Biarnés, 2004, pp. 37-38).

El pueblo está dominado por un gran castillo, que se alza unos 300 metros por encima del río, sobre un altozano calizo. Originariamente musulmán, fue reconquistado por Ramón Berenguer en su campaña para someter las montañas de Prades y Siurana. Según Zurita (1580): “A 24 de agosto [de 1153] ganó el príncipe el castillo de Miravete, que era de las más importantes fortalezas que tenían los moros en las riberas del Ebro, y ganose con grande fatiga y trabajo” (libro II, cap. XV). Añade que lo encomendó a don Pedro de Rovira, maestre de la caballería del Temple, y a los miembros de aquella orden. A principios del siglo XIV, como hemos dicho, pasó a manos de los sanjuanistas. Por ello, podemos fijar la fecha de la construcción del actual edificio en el siglo XII y principios del XIII. Se conservan amplias estancias abovedadas, entre ellas una con depósitos, de austera edificación; por todo adorno sendos capiteles en el arco triunfal del presbiterio, la única concesión a lo ornamental en todo el edificio.

LOS CARPINTEROS DE RIBERA

A principios del siglo XV los carpinteros estaban localizados en Tudela. En 1412 aparece Muza Madraz, que contrata el 26 de mayo la construcción de una barca, a entregar en Zaragoza el 15 de julio siguiente (AHPZ, Juan Blasco de Azuara, 1412, V, 6, f. 342). En 1431 dos arráeces de Miravet se asociaron para comprar “una barca navegadera” a Hamet de Benamiro, habitante de la ciudad navarra, por precio de 180 florines, que debía ser entregada en Mallén, ya en tierras de Aragón (*ibidem*, Pedro Serrano, 1431, II, 25 y IV, 5, ff. 35 y 61). En 1443 encontramos en Zaragoza a Mahoma Serrano, asimismo maestro de barcas en Tudela, apoderando a dos zaragozanos (*ibidem*, Bartolomé Serrano, 1443, II, 28, s. f.). A fines del siglo XV y principios del XVI empiezan a aparecer carpinteros de ribera cristianos, como los zaragozanos Juan García, Martín de Arasso y Juan Llucre, que recibe el curioso encargo de construir un molino flotante sobre el Ebro (*ibidem*, Luis Sora, 1518, I, 6, f. 18), además de los tudelanos Martín Guillén y Antón de Artes. En Miravet se alza aún una atarazana o astillero, en forma de largo edificio abovedado para reparar los navíos que recalaban allí en su viaje hacia Tortosa. Un contrato de 1502 especificaba que la barca a construir debía ser “fecha e acabada de fusta de salz viejo o de fusta de pino” (*ibidem*, Juan de Longares, 1502, VII, 3, f. 541).

LOS CONTRATOS DE TRANSPORTE FLUVIAL

La multiplicidad de contratos conservados demuestra la buena relación entre arráeces cristianos y arráeces mudéjares, que se trataban en plan de igualdad. No constan divergencias serias entre unos y otros, si acaso alguna reclamación por el

retraso del fletador en proporcionar provisiones (“avío”) a los tripulantes (*ibidem*, Juan de Capilla, 1402, I, 2, ff. 7-8) o en traer la carga al puerto de embarque (*ibidem*, Salvador de Lafoz, 1422, V, 30, ff. 305-310). Se pueden clasificar en contratos de compraventa de una barca, de explotación de una barca o de un copalo, de flete y de comanda, y de contratos de tripulantes.

Contratos de compraventa y de explotación de barcas

Ya hemos visto los contratos de compraventa de barcas al hablar de los carpinteros de ribera. En cuanto a los segundos, su objeto era la barca con sus jarcias, que a veces se inventarían, proporcionando una curiosa imagen de los accesorios necesarios para la navegación. Era frecuente que el comprador confiara la barca al vendedor para que la rigiera y administrara. Por ejemplo, en 1403 Durazme de Fogaza, mudéjar de Mequinenza, vendió una barca y un copalo al zaragozano Nicolás Ortiz, el cual la confió a Durazme y a su hijo, dividiendo los beneficios que se obtenían por los viajes entre ambos (*ibidem*, Blasco Pérez de Barbués, 1403, II, 12, ff. 16-17). Cinco años más tarde, un mercader zaragozano vendió al arráez Ferriz Arboreig de Flix una barca con su vela de cáñamo y otras jarcias por 131 florines, 91 al contado de inmediato y los 40 restantes a plazos de 10, por cada viaje que hiciera a Tortosa (*ibidem*, Juan de Capilla, 1408, XI, 9, ff. 266-267). El precio algunas veces no era fijo: una parte se pagaba al contado y la otra se dejaba a la estimación de expertos, generalmente barqueros (*ibidem*, Pedro Serrano, 1431, XI, 3, f. 165).

Contratos de “nolit” o flete

Por estos contratos el fletador acordaba el transporte de una serie de bienes (generalmente trigo o lana) de un puerto a otro. Podemos distinguir entre los de cercanías y los de larga distancia, como diríamos hoy; los primeros desde El Castellar, Alfocea o las salinas de Remolinos a Zaragoza, los segundos de uno de los puertos fluviales a Tortosa, para ser transbordados a las galeras que proseguían su viaje a otras ciudades.

En los primeros se traía leña, piedra de las canteras que estaban junto al río para hacer yeso (algez) en los hornos zaragozanos o calcina, ya fabricada en las yaserías de esa zona. En los segundos se transportaba trigo o lana hasta el citado puerto. En 1354 se tiene constancia de un cargamento de 150 quintales de aceitunas que un mercader había adquirido en Zaragoza con destino Valencia (Lafuente, 2011, p. 71). En 1441 dos moros de Miravet y Flix, respectivamente, al parecer de viaje hacia el Mediterráneo, se comprometían con un mercader taustano a cargar en Mallén “et de alli ayuso”, 300 cahíces de trigo en cada una de sus respectivas barcas a precio de mil sueldos por cada barcada, es decir, a 3,3 sueldos por cahíz (AHPZ, Antón de Gurrea, 1441, XI, 13, f. 182). En 1440 tres moros de Ribarroja se comprometieron con el mercader zaragozano Jaime Sánchez de Calatayud a bajar una barca de Zaragoza a Pina y allí cargar 50 cahíces de trigo para bajarlos a Tor-

tosa, a precio de 3 sueldos por cahíz (*ibidem*, Alfonso Martínez, 1440, I, 20, f. 42). Cinco años más tarde el mismo comerciante adquiría por 46 ½ florines un tercio de un copalo, propiedad de un mudéjar de Miravet, repartiendo los beneficios en esa proporción entre ambos. Inmediatamente confió su gestión al musulmán, para llevarle lanas desde Remolinos o Pradilla hasta Tortosa, a precio de diez sueldos la pareja de sacas de lana (*ibidem*, Miguel Navarro, 1446, V, 10, f. 110). El mismo año, otro acaudalado comerciante, Luis de la Caballería, capitulaba con dos arráeces moros el transporte de lana en dos barcas, con el mismo recorrido ya citado, para el mes de mayo siguiente, pero haciendo depender el precio del que se fijara en ese mes para operaciones similares. Esto provocó una protesta del fletador por no estar el 10 de mayo preparados los barqueros para cargar la lana. Estos respondieron que aún no lo habían hecho por no haberse fijado los precios en el mercado de fletes (*ibidem*, III, 23 y V, 10, ff. 109-111). Se solía pactar que el pago se realizara bien al haberse culminado la carga o al haber llegado a su destino en Tortosa. Idénticos contratos se concluyeron en enero y marzo de 1450, para llevar 45 y 60 “parellas” de sacas de lana desde Pradilla y Zaragoza a Tortosa, a precio de 10 y 10 ½ sueldos la “parella”, respectivamente. El primero fija la fecha del 10 de mayo para la carga, el segundo se limita a decir “todora que las sacas me seran livradas” (*ibidem*, 1450, I, 12 y III, 22, ff. 35-36 y 114).

Contratos de compañía

Es muy frecuente la compañía formada por dos o más socios para la explotación de una barca que han adquirido conjuntamente, con reparto de beneficios en la misma proporción que sus aportaciones. En 1435 Aziz de Famito, de Mequinenza, afirma estar asociado con Juan Climent en la propiedad de una barca, a razón de un tercio el cristiano y dos el musulmán (*ibidem*, Antón de Gurrea, 1435, II, 1, f. 78). Existía un verdadero mercado de compra y venta de participaciones en barcas. Por ejemplo, en 1440 Juce Abaym, arráez de Sástago, copropietario de una barca a medias con un botiguero, vendió la mitad de su parte (“la meytat de mi meytat”), es decir, ¼ del valor de la nave, al cristiano Juan de Albura por 30 florines de oro (*ibidem*, Alfonso Martínez, 1440, VI, 3, f. 204). Otro caso se produjo en 1446, en que Juce Çalim, de Miravet, vendió al citado Jaime Sánchez de Calatayud un tercio de su barca con la misma proporción en los beneficios (*ibidem*, Miguel Navarro, 1446, III, 10, f. 110).

Los cuatro contratos por los que el zaragozano Alí el Navarro vendió al escatronero Mahoma de Darcho una barca, la mitad de otra y la mitad de sus derechos sobre dos copalos, por un total de 2.150 sueldos, nos muestran a dos mudéjares navieros dueños de una flota de transporte fluvial. Además, Alí era propietario de otro pontón que confió a un correligionario de Flix partiendo a medias los beneficios (*ibidem*, Pedro Serrano, 1456, IV y V, 27, ff. 108-109 y 113-114).

Un contrato singular de fletamento tuvo lugar en 1445. Mahoma el Calvo, arráez de Escatrón, se obligó con el mercader Miguel López a trasladar a Tortosa “de iuso del puerto” una almadía formada por 700 remos de galera almacenados en el Ebro (*ibidem*, Miguel Navarro, 1451, V, 13, f. 107).

Contratos de comanda

Según Dieste, la comanda era: “Escritura pública de depósito o encomienda, por la que una parte entrega a la otra ciertos bienes o cantidades en metálico que el comanditario se compromete a devolver cuando el encomendante se lo solicite”. Esta condición se podía modificar mediante una contracarta en la que se limitase la obligación de devolución a determinados casos o se fijase un plazo para la cancelación. Fue de uso muy frecuente durante las edades Media y Moderna como garantía de contratos, pues los fueros *De Censualibus* y de la ejecución privilegiada de la carta de encomienda establecían su cobro preferente respecto a otras deudas del comanditario.

La comanda fue muy utilizada como medio de asegurar los contratos de transporte. Tengamos en cuenta que el transportista desaparecía en las tinieblas, por así decir, con la mercancía del fletador, que perdía toda comunicación con él. Los ejemplos son muy numerosos y aunque en muchas escrituras no se diga la causa del contrato, su mera aparición supone una relación acreedor-deudor entre ambas partes. Por ejemplo, en 1441 Juce Abayn, arráez de Sástago, reconocía tener en comanda 60 florines de un botiguero zaragozano sin decir la causa (*ibidem*, Alfonso Martínez, 1441, II, 1, f. 34). En estos casos puede pensarse en el aseguramiento de una carga de la que el mudéjar se responsabilizaba. En otras ocasiones, el barquero reconocía tener en comanda del propietario la barca con sus jarcias, que debía restituir cuando se lo solicitara el dueño (*ibidem*, Antón de Aldovera, 1440, VI, 9, f. 72). Y en 1450 un moro de Flix reconoce tener en comanda de otro de Zaragoza la mitad de un pontón, incluyendo en ella la mitad de los beneficios obtenidos (*ibidem*, Pedro Serrano, 1456, V, 27, ff. 113-114).

Contratos de trabajo

Por los contratos de trabajo, el propietario de una barca contrataba a un arráez para que la explotara. En 1404 el moro Homando de Juce Almací confiaba a un arráez cristiano una barca, dándole cuentas de las ganancias (*ibidem*, Blasco Pérez de Barbués, 1404, VII, 31, f. 105). Medio siglo más tarde el mercader mudéjar zaragozano Mahoma Cotín daba en comanda una barca a un moro de Miravet y tres de Sástago para que la rigieran, con obligación de dar cuenta de los beneficios obtenidos en cada viaje tras haber pagado los gastos (*ibidem*, Pedro Serrano, 1456, XI, 22, f. 235). Por un contrato de 1402 entre cristianos se advierte que el fletador debía proporcionar provisiones a los tripulantes (*ibidem*, Juan de Capilla, 1402, I, 2, ff. 7-8), aunque puede pensarse que podrían reponerlas en los puertos en que fueran atracando la barca, cargando su importe en la cuenta de los gastos.

ARRÁECES MORISCOS

En el siglo XVI disminuyen las noticias sobre la navegación fluvial en los protocolos notariales tras la conversión forzosa de los mudéjares. La adopción

por estos de nombres de pila cristianos dificulta su identificación. No obstante, podemos rastrear en la primera mitad de la centuria a moriscos que continúan la tradición navegante de sus antepasados. Por ejemplo, Ferrando Fogaza, de Mequinenza, cuya familia aparece repetidas veces a lo largo del siglo XV; los Burret de Flix y Mequinenza, a quienes entre 1525 y 1549 suceden Jaime, Baptista y Gaspar Burret. En 1524 encontramos a Ali Mossegi, alamín de Mequinenza, que garantiza una comanda de 2.480 sueldos con unas casas suyas en el lugar citado y “cinco barcas mias nabeguanes por el rio de Ebro”, lo que revela que era titular de una considerable fortuna y, además, que la actividad fluvial proseguía en aquellos años (*ibidem*, Juan Arruego, 1524, IX, 20, f. 591). Francisco y Juan Babarón aparecen hasta mediados del siglo XVI como continuadores en Zaragoza de una dinastía mencionada desde 1422 en Vinebre y Ribarroja. Francisco aparece con frecuencia en la documentación hasta 1549 prosiguiendo su actividad de navegación. En 1536 se asocia nada menos que con Gabriel Zaporta, acaudaladísimo comerciante zaragozano, para construir y explotar a medias una barca por precio de 80 ducados de oro (*ibidem*, Jaime Talayero, 1536, noviembre, 22, ff. 493-495). En julio de 1545, estando preso en la cárcel común de Zaragoza, vende a su sobrino Juan una barca por precio de 800 sueldos, con carta de gracia (*ibidem*, Domingo Descartín, 1545, julio, 12, ff. 169-170). Su detención no duró mucho tiempo: en julio del año siguiente vendió un pedazo de corral en el barrio de San Pablo por 350 sueldos jaqueses (*ibidem*, Miguel de Segovia, 1546, abril, 12, ff. 114-115). A lo largo de los documentos destaca el paulatino cambio de nombre de Babarón a Ladrón; en un principio se le llama Francisco Babarón, alias Ladrón, para pasar a Francisco Ladrón en el documento antes citado, en un intento de borrar su pasado morisco.

CONCLUSIÓN

Con estos datos espero haber podido contribuir al mejor conocimiento del relevante papel que los mudéjares desempeñaron en la navegación por el Ebro a lo largo de los siglos XV y XVI. En los numerosos documentos notariales datados en Zaragoza aparecen musulmanes y también cristianos de todos los núcleos urbanos de la ribera del río, además de cristianos de Tortosa, Barcelona y Valencia, que venían a la capital del reino a concluir sus negocios de flete y transporte. El río constituyó una importante vía de comunicación y, por tanto, de nexo de unión entre cristianos y mudéjares navarros, aragoneses y catalanes, que mantuvieron cordiales relaciones de negocios, tratándose de igual a igual.

REFERENCIAS

- BIARNÉS, C. (2004). *Moros i moriscos a la ribera de l'Ebre (710-1615)*. Barcelona: Rafael Dalmau editor.
- FALCÓN, M.^a I. (1998). *Ordenanzas y otros documentos complementarios relativos a las Corporaciones de oficio en el reino de Aragón en la Edad Media*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

- GUAL, M. (1967). «Peaje fluvial del Ebro (siglo XII)». *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón*, (8), 155-188.
- LAFUENTE, M. (2011). *Guerra en Ultramar, la intervención aragonesa en el dominio de Cerdeña (1354-1355)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- LEDESMA, M.^a L. y FALCÓN, M.^a I. (1977). *Zaragoza en la Baja Edad Media*. Zaragoza: Librería General.
- VILLANUEVA, V. y LAFUENTE, M. (2015). *Documentos del concejo de Zaragoza, (1285-1348)*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza-Grupo CEMA.
- ZURITA, J. (1580). *Anales de Aragón*, 2 (ed. 1998). Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

LAS PORTADAS DE LOS TEMPLOS PARROQUIALES DE NIEBLA (HUELVA): INFLUENCIAS NORTEAFRICANAS Y GRANADINAS EN LA ARQUITECTURA DEL REINO DE SEVILLA

Enrique Infante Limón
Universidad de Sevilla

A finales del siglo XIX, Rodrigo Amador de los Ríos (1891, p. 222 y ss.) se percataba de la extraordinaria complejidad de la fábrica de la antigua iglesia parroquial de San Martín, inmueble que interpretaba como la conjunción de elementos de una antigua mezquita y otros de época castellana. Su portada de los pies, de hecho, podía ser –según su criterio– la del antiguo oratorio islámico. Angulo (1932, p. 93) fue el primero en darse cuenta, acertadamente, de que, por su orientación y su posición dentro del edificio, no podía ser islámica, a pesar de que sus características formales invitasen a pensar lo contrario. Sin duda, su esquema compositivo, como también han señalado Alfonso Jiménez (1980, p. 49) y Basilio Pavón (1996, p. 130), depende estrechamente de lo almohade, el sustrato fundamental que condicionó, junto con el de ascendencia castellana, la arquitectura bajomedieval cristiana de la Andalucía occidental (Angulo, 1932, p. 6 y ss.; Morales, 1996). A pesar de todo, encontramos en ella una serie de peculiaridades que la apartan de los modelos canónicos y que nos hablan de otras posibles relaciones e influencias. El problema adquiere una dimensión mayor cuando comprobamos que en la localidad existen otras dos portadas vinculables con esta, hecho no estudiado y que, como apuntase Jiménez (1980, p. 49), podría estar evidenciando fenómenos de mayor calado cuyo conocimiento podría enriquecer el que tenemos sobre la arquitectura bajomedieval cristiana del reino de Sevilla.

EL GRUPO DE PORTADAS DE LOS TEMPLOS DE NIEBLA. CARACTERÍSTICAS

La portada de los pies de la iglesia de San Martín –el único elemento conservado de su cuerpo de naves¹– (fig. 1), la homóloga en la parroquial de Santa María (fig. 2)

1. Sobre la demolición parcial del edificio ya tratamos en otro trabajo presentado al XII Simposio Internacional de Mudejarismo (Infante, 2013).

y la del lado de la epístola –o del Sol– del mismo edificio (fig. 3) constituyen un grupo homogéneo. La primera es la mejor conservada. Se construyó básicamente con ladrillos de medidas que oscilan levemente y dispuestos a sogá y tizón sin una pauta regular². Se articula en torno a un arco de herradura túmido, enjarjado y que queda cobijado y doblado por otro de idénticas características, aunque algo más apuntado. El hueco interior y sus jambas de apoyo se encuentran en un plano mural ligeramente más atrasado. El exterior, a su vez, también escalona sus superficies, puesto que la rosca del arco y las albanegas están rehundidas con respecto a sus jambas y al alfiz. Este engloba las impostas, que están formadas por piezas de mármol blanco con perfil de nacela y que se doblan, igualmente, para permitir el apoyo de las dos vueltas superiores. Para su tallado se reutilizó material de acarreo y debe reseñarse que las del arco exterior son simples placas ornamentales adosadas a la obra. Todo lo descrito queda dentro de otro marco que, partiendo desde la cota del suelo, viene definido por un listel resaltado. Ceñido al mismo por el exterior, por último, se desarrolla una doble cinta que se va entrecruzando a intervalos regulares.

Las reformas a las que se vieron sometidas las portadas de Santa María no nos impiden observar, por otra parte, que son prácticamente idénticas entre sí y muy similares a la de San Martín³. En ambos casos, los vanos se abren en forma de dobles arcos enjarjados y apuntados, siendo más apreciables los apuntamientos de las rosas superiores. El juego de superficies escalonadas, además, es exactamente el mismo que en la otra parroquial, a lo que hay que sumar que las vueltas fueron en origen de herradura túmidas, tal y como revelan las huellas de las mutilaciones ejecutadas en la zona de sus riñones (fig. 4). Gracias a las mismas evidencias podemos intuir que las impostas también tuvieron perfil de nacela, aunque todas las piezas tienen una función verdaderamente estructural y fueron fabricadas con piedra calcarenita revestida con un mortero de cal, como puede verse en la portada de los pies (fig. 4). En esta también se dibujó el entrelazo periférico junto al marco exterior, aunque solo quedan de él algunos restos deteriorados (fig. 4). Todo parece indicar, sin embargo, que en la del Sol se prescindió intencionadamente de este detalle.

LOS CONTEXTOS CONSTRUCTIVOS. UNA PROPUESTA DE DATACIÓN

Alfonso Jiménez (1980, p. 49) indicó que la cenefa de entrelazo que rodea a la portada de San Martín podría llevarnos a fecharla a principios del siglo XV, al relacionarla con los motivos ornamentales de la arquitectura vinculada con el foco jerezano. A pesar de todo, no descartó que la sobriedad ornamental que se observa en Niebla pudiese ser un reflejo de una mayor antigüedad, refiriéndose en concreto

2. Las medidas oscilan, casi imperceptiblemente, entre los 29,5 y los 30 cm de largo y los 14,5 y los 15 cm de ancho, siendo el grosor, en todos los casos, de 5 cm. Los tendeles son de 4 y aparecen rellenos de un mortero terroso dotado de pintones de cal y abundantes guijarros de río.

3. De hecho, se ejecutaron con un ladrillo de tonalidad parecida a la empleada en San Martín y aparejado de un modo muy aproximado. Sin embargo, el tamaño de las piezas es ahora regular y la disposición de las mismas, al menos en el caso de la de los pies, se ciñe a una pauta de sogas y tizones más estable. Los morteros, que no son iguales entre sí –debido al tamaño y al tipo de árido empleado–, carecen de pintones de cal.



Fig. 1. Portada de la antigua iglesia parroquial de San Martín (Niebla).



Fig. 2. Portada de los pies de la iglesia parroquial de Santa María (Niebla).

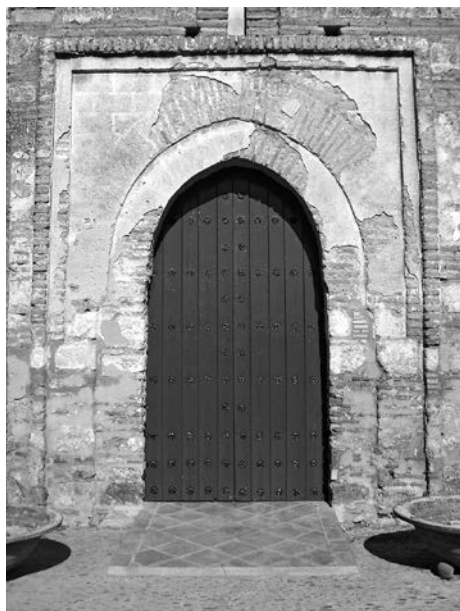


Fig. 3. Portada del Sol de la parroquial de Santa María.



Fig. 4. Detalle de la portada de los pies de la iglesia parroquial de Santa María.

al periodo final del siglo XIV. Nosotros creemos estar en disposición de ofrecer una cronología más precisa en base a un análisis paramental de los edificios y a la revisión de una intervención arqueológica desarrollada en 2003 en la plaza de San Martín (Rastrojo, 2006).

Podemos comenzar diciendo que la portada de San Martín, situada a eje con el presbiterio, fue trazada, sin duda, cuando se planificó y construyó el cuerpo de naves. Sabemos que la caja muraria de este se articuló mediante una serie de machones de aparejo mixto que iban encadenando segmentos de tapial. Así se aprecia en fotografías anteriores a la demolición del edificio en 1921 y así lo narran distintas fuentes, como una visita arzobispal de 1682, que describe la fábrica del edificio aludiendo a que era de “ladrillos, piedras, tapias y mescla” (Archivo General del Arzobispado de Sevilla, sección Gobierno, serie Visitas, leg. 05152, visita a Niebla de 1682). Este sistema constructivo fue frecuente en la arquitectura bajomedieval cristiana de la zona, siendo una de sus características la inclusión de solicitaciones transversales que permitían resolver los encuentros de las tandas de arcos interiores con los hastiales de los edificios (Tabales y Graciani, 2008, pp. 146-150). Precisamente, dos fragmentos de las cadenas dentadas de nuestra iglesia se han conservado flanqueando la portada y atestiguando que su función no era otra que la de propiciar el arranque de los arcos de las naves de la iglesia, como demuestra que por sus lados interiores traben perfectamente los primeros pilares de apoyo, que han pervivido hasta hoy. Si tenemos en cuenta el grado de concertación que presenta el cosido entre la portada y los elementos que acabamos de describir, y que la relación material y constructiva entre todos estos elementos es más que evidente⁴, podremos concluir que todo fue fruto del mismo plan de obra.

Desde aquí, las tandas de arcos se proyectaron longitudinalmente en dirección al hastial de la cabecera de la iglesia, que marcaba el extremo opuesto de las mismas (Infante, 2013, p. 322). En dicho lugar, el único fragmento de pilar conservado, que pertenece a la tanda del lado del evangelio, viene a poner de relieve que las arcaturas fueron a apoyarse de forma simple –e incluso taponando parte de las molduras del arco triunfal– sobre una obra, por tanto, anterior. Algunos rasgos formales de la cabecera, vinculables con las de las iglesias de la Magdalena y de Santa Marina de Córdoba, y el testamento de una vecina de Niebla que en 1349 entregaba una limosna para la obra que se estaba desarrollando en la iglesia (Anasagasti y Rodríguez, 2006, pp. 482-484), ofrecerían una datación *post quem* de la obra del cuerpo de naves y, por tanto, de la portada.

Para afinar aún más hemos de acudir a los resultados de la intervención arqueológica a la que hemos aludido. Concretamente, se excavó en la zona del que había sido el testero principal de la desaparecida capilla bautismal de la iglesia, que, según evidencian los materiales y aparejos de algunos restos conservados, fue construida al mismo tiempo que el cuerpo de naves. Adosadas a la cara interior de su cimentación, fueron localizadas dos estructuras de función indefinida y vinculadas a materiales

4. Las medidas del material latericio de las cadenas oscilan entre los 29 y 30 cm de largo, los 14 y 15 cm de ancho y los 4 y 5 de grosor. El tendel también está en torno a los 4 cm y el mortero es el mismo que se empleó en la portada, aunque incluyendo abundantes lajas, guijarros y fragmentos cerámicos que actúan como cuñas.

cerámicos del periodo moderno, época en la que debieron ser ejecutadas (Rastrojo, 2006, pp. 635-637). Sin embargo, entre estos aparecieron piezas más antiguas y que podrían estar arrojando testimonio sobre la época de inicio de la ocupación religiosa del espacio. Las más interesantes son dos pequeñas vinajeras de peltre que hemos podido vincular con la época del reinado de Enrique IV de Castilla (1454-1474)⁵. Que la fase que nos interesa de la iglesia fuese ejecutada entonces resulta verosímil, dada la relación que presentan sus aparejos mixtos con los localizados en zonas superiores de las torres de la muralla de la localidad, fechados de forma amplia en el siglo XV (Campos, Gómez y Pérez, 2006, pp. 275-276).

La caja mural del cuerpo de naves de Santa María, por su parte, se configuró reaprovechando los paramentos de la antigua mezquita aljama de la ciudad (Jiménez, 1980, pp. 19-22; Pavón, 1996, pp. 87-95). El mejor conservado es el del lado del evangelio, que comunicó originalmente el *haram* con el *sahn* a través de la serie –aún existente– de arcos de herradura que flanquean a uno polilobulado central. Su extremo suroccidental, es decir, aquel en el que confluye con el muro de los pies de la iglesia, evidencia que no se produce trabazón alguna entre ambos, estando resuelta la unión de forma algo traumática. Si además observamos las diferencias entre los aparejos de ambas partes⁶, podemos concluir que no estamos ante el lateral original del edificio islámico, sino ante una reforma ejecutada, muy probablemente, después de la consagración cristiana. Así lo atestiguaría la primera de las portadas que nos interesa, que, según se observa desde el interior, fue ejecutada a la vez que el nuevo muro, generando en el inmueble una nueva axialidad vinculada con el cambio de orientación litúrgica.

Aquella obra, a pesar de todo, no implicó la modificación de las cubiertas originales de la mezquita. Así lo ponen de relieve los canes de piedra que rematan el paramento al que venimos aludiendo, coincidentes en altura con las ménsulas evidentemente andalusíes que flanquean el arco polilobulado del patio⁷. La transformación definitiva del edificio tuvo lugar, por tanto, más adelante, como denota que el muro y los restos de su cornisa quedasen amortizados dentro del hastial que se configuró para la construcción del definitivo cuerpo de naves (fig. 5). Por algún motivo que desconocemos, esta operación supuso la eliminación del segmento central de la línea de canes y del fragmento paramental comprendido entre esta y la

5. Se conservan en el Museo Provincial de Huelva, donde pudimos analizarlas en febrero de 2015. La mejor conservada permite observar que se decoraron con motivos estampillados por ambas caras. En el reverso se aprecia la heráldica de la Corona de Castilla. El centro del anverso queda ocupado por las letras “EN” en grafía gótica y coronadas igualmente. Este mismo motivo aparece en las monedas de medio real acuñadas por Enrique IV, que permiten reconstruir, además, la inscripción que circunscribe nuestra composición: [EN]RIQVS [D]E[I] GRA[CIA] [REX?] (Heiss, 1865, p. 103).

6. Los pilares y soportes de la mezquita, en el patio, eran de ladrillo, sillares de talla engatillada y piezas de sillarejo. Desde las impostas toda la obra era latericia, formada por piezas de 28 x 14 x 4 cm. El muro de los pies de la iglesia presenta, por el contrario, un aparejo mixto muy regular, formado por la alternancia de una tongada de sillarejo por dos verdugadas de ladrillo de 30 x 15 x 5 cm.

7. Esta coincidencia ha llevado a concluir, en alguna ocasión, que la línea de canes pétreos aludida perteneció también a fases andalusíes del edificio. El propio Rafael Manzano, en su reconstrucción del *sahn* de la mezquita, la utilizó para recrear los aleros del patio. En nuestra tesis doctoral así lo defendimos igualmente (Infante, 2015), si bien una nueva revisión del asunto nos ha permitido reelaborar las conclusiones que ahora presentamos.

zona superior de la portada. La reparación se hizo con materiales y aparejos similares a los de las partes añadidas. No nos cabe ninguna duda de que la supresión de la doble cinta anudada de la portada fue fruto de la misma acción. De hecho, la franja horizontal superior, de la que no queda rastro alguno, desapareció al romperse y reconstruirse la pared, pero en los registros verticales laterales, además de algún fragmento no suprimido, permaneció su huella, taponada por tacos de ladrillos similares a los demás (fig. 5).

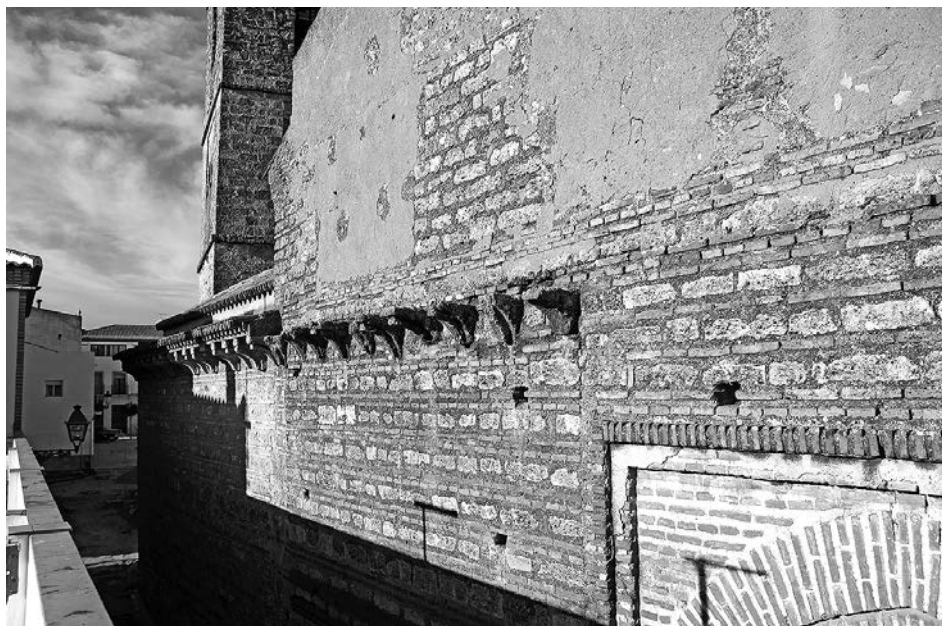


Fig. 5. Detalle de la fachada de los pies de la iglesia de Santa María.

Esto nos conduciría a deducir que esta portada fue la más antigua de la serie y que, antes de la supresión de su motivo ornamental periférico, sirvió de modelo para la de San Martín, ejecutada con sutiles diferencias. La reforma definitiva de la parroquial de Santa María se inició, por tanto, después de la construcción del cuerpo de naves de la otra. Además, sabemos que se realizó desde los pies, como evidencia la vuelta de su nuevo piñón hacia el muro del lado de la epístola. Los muros del evangelio y de la epístola, mientras tanto, fueron recibiendo la configuración necesaria para admitir la reforma, sufriendo el segundo distintos desplomes y reparaciones. La unidad y la trabazón de sus fábricas con las colindantes revela que la portada del Sol fue levantada al mismo tiempo que el tramo central de este sector del edificio. En ese momento, lógicamente, ya se había realizado la modificación de la primera portada, motivo por el que esta fue levantada sin el doble encintado anudado. Mientras tanto, se levantaban los soportes, arcos y muros de una nueva cabecera. Las molduras de su hastial hacia el interior del templo fueron en parte condenadas por el adosamiento de las estructuras del cuerpo de naves cuando

este, algo después, llegó a alcanzarla. Las fechas que manejamos para la obra de la cabecera indican que este proceso y la construcción de la nueva portada debió desarrollarse a finales del siglo XV y, en cualquier caso, antes de 1508 (Infante, 2016).

INFLUENCIAS NORTEAFRICANAS Y GRANADINAS EN NIEBLA

El arco de herradura apuntado de estas portadas, inscrito en alfiz rehundido y dotado de rosca y nacelas pétreas dobladas, ya está presente en el patio de la Aljama de Sevilla. La deuda con la tradición almohade es evidente aquí, pero encontramos elementos que nos alejan de ella. Por ejemplo, los alfices no son secantes a las roscas en la zona de los riñones, mostrándose equidistantes con respecto a estos y a las claves. Por otra parte, el doble encintado anudado no fue utilizado por los unitarios en sus portadas (Márquez y Gurriarán, 2011; Márquez, 2013). En el rectángulo resaltado que las remarca, además, se advierte una intencionalidad que tampoco fue habitual en la arquitectura peninsular de dicha época, algo que sí se dio, aunque no exactamente del mismo modo y con mucho más desarrollo, en puertas monumentales de fortificaciones del norte de África (Cressier, 2005; Márquez y Gurriarán, 2008, pp. 123-124; Márquez y Gurriarán, 2011). Sin duda, estas particularidades pueden estar vinculadas a las tardías cronologías que hemos decantado, pero también hemos de entender que la arquitectura desarrollada en este último territorio podría tener la clave para terminar de comprender el problema.

Es indiscutible que los meriníes, como bien ha apuntado Samuel Márquez (2013), heredaron la tradición constructiva almohade norteafricana, desarrollando sus portadas a partir del esquema de las de Marrakech o Rabat. Además de recurrir a planos paramentales escalonados, a arcos de herradura túmidos, doblados y ornamentados con angrelados superficiales, y al uso de grandes pilastras laterales, otorgaron un especial desarrollo a las cintas de los bordes periféricos interiores de los alfices, anudándolas con las claves y sobre sí mismas en los ángulos. En el reino de Sevilla se acusaron pronto estas influencias, como ponen de manifiesto las portadas parroquiales de Sanlúcar la Mayor (Sevilla), sobre todo las de San Pedro y Santa María, que por el arcaísmo de sus cabeceras pueden considerarse obras muy tempranas (Angulo, 1932, pp. 88-89). Según Angulo (1932, pp. 90 y 93), este grupo presenta una “intensa influencia mudéjar” de tradición almohade. Efectivamente, destacan por sus arcos de herradura túmidos doblados y dotados, en la rosca superior, de los lazos que forman el angrelado de las portadas norteafricanas. Pero hay que tener en cuenta que estos se prolongan de forma sintética por la periferia del alfiz, llegando, en la portada de la epístola de la primera de ellas, a imitar torpemente el anudamiento de los ángulos y, en las de los pies del mismo templo y de la epístola de Santa María, a anudarse con la clave de un modo prácticamente idéntico al de las portadas meriníes de la necrópolis de Chellah, en Rabat, levantadas en 1339 (Márquez, 2013, p. 97).

Sin embargo, hemos de volver atrás para llamar la atención sobre la puerta de Fez de Ceuta, construida por los norteafricanos a partir de 1328 y cuyo alfiz fue ornamentado con una cinta doble anudada a intervalos regulares en sustitución de los motivos que acabamos de ver (*ibidem*, pp. 96-97). Este elemento tuvo una

enorme trascendencia en el sultanato nazarí, bien relacionado con el meriní y que ya experimentaba sus influencias arquitectónicas desde comienzos del siglo XIV (*ibidem*, pp. 98-99). La primera portada granadina que hasta la fecha parece que lo incorpora fue la interior de la puerta de la Justicia de la Alhambra, culminada en 1348 y que hizo cuajar un modelo que volverá a verse, por ejemplo, en la puerta de Armas del mismo recinto (*ibidem*, pp. 100-105). El doble lazo anudado, de hecho, terminó por convertirse en un recurso habitual y utilizado con gran libertad ya en la segunda mitad del XIV, como puede observarse en las reproducciones de la desaparecida portada del Maristán de Granada, de entre 1365 y 1367 (*ibidem*, p. 107). Pudo ser en estos momentos cuando pasó a Sevilla, a través de los artistas granadinos que, según alguna hipótesis, parece que pudieron participar en la obra del palacio de Pedro I –terminado en 1364– y que contribuyeron a generar experiencias que redundaron tanto en el desarrollo de la arquitectura de la zona como del propio arte nazarí (López, 2009; Morales, 1996, p. 119 y ss. y 132). Desde luego, en los alfices de los arcos lobulados del segundo cuerpo de la portada del patio de la Montería ya aparecen, y su inclusión en la de la parroquial de Santa Catalina, bordeando su arrabá, podría estar ilustrando cómo vino a enriquecer un modelo que ya estaba presente en la zona, como demuestran las portadas sanluqueñas.

Si atendemos a este razonamiento, las portadas ilipenses serían el más tardío eslabón de estas tradiciones. Al haber desaparecido la mayor parte de sus revestimientos⁸ no sabemos si en las albanegas y en las roscas de los arcos lucieron motivos ornamentales como los vistos en las portadas que venimos mencionando, aunque sería lógico suponer que sí. Lo que está claro es que el doble lazo anudado sacado del alfiz y llevado al perímetro más periférico de la portada para bordearla completamente parece la consecuencia última de la evolución que analizamos, apuntada, tal vez, en Santa Catalina.

Sin embargo, decantar con precisión la procedencia de las influencias recibidas se antoja complicado actualmente. Por una parte, no pueden obviarse ni el propio sustrato almohade ni las influencias sevillanas, que terminarían por hacer que cristalizase en la región un lenguaje que, por avanzada que fuese la época, no dejó de recurrir a ciertos elementos. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en la portada de la iglesia de Castilleja de Talhara, del último cuarto del siglo XV (Morales, 1993, p. 43), donde una serie de arquivoltas apuntadas quedan enmarcadas por alfiz, apareciendo en la rosca externa el típico angrelado. No obstante, creemos advertir una significativa relación con la puerta de la Justicia de la Alhambra. En ella, el doble lazo anudado resulta muy similar a los de Niebla, aunque ceñido al interior de la periferia del alfiz y prolongado en la rosca del arco formando el angrelado de rigor. Por otra parte, se repite el esquema del doble y escalonado arco túbido sobre naceles marmóreas igualmente dobladas, algo que no es tan habitual, por otra parte, en la arquitectura nazarí. Además, tampoco podemos

8. La única que conserva revestimientos es la portada del Sol, un revoco decorado con esgrafiados que simulan un despiece de sillería y que debe ser de época moderna, dada su similitud con el de Santa María la Blanca de Sevilla, fechado a mediados del XVIII por una inscripción de la propia fachada (Aguilar y Arenillas, 1996). El de Niebla es más sencillo, aunque creemos que evidencia un contexto de ejecución similar o, quizá, algo anterior.

perder de vista que el marco exterior está ausente y que el alfiz se recoge por encima de las impostas.

El asunto tal vez podría aclararse atendiendo al contexto político y social ilipense de la época. Las fechas que hemos depurado para nuestras portadas coincidieron con los gobiernos de Juan de Guzmán (1436-1468), Enrique de Guzmán (1468-1492) y Juan de Guzmán, nieto e hijo de los anteriores (1492-1507), III, IV y V conde de Niebla respectivamente⁹. El segundo llevó a cabo un intenso programa constructivo en sus dominios (Infante, 2015), contando para ello con abundante mano de obra esclava musulmana¹⁰. La Casa de Guzmán, desde luego, ya contaba con cautivos de este tipo en la época de su padre, que en 1442 se avino con su hermana doña María en el litigio que ambos sostenían por la herencia familiar, citándose en la carta notarial firmada para tal efecto a una serie de “moros e moras, e captiuos e captiuas, e esclavos e esclavas” (Anasagasti y Rodríguez, 2006, pp. 670-679). No podemos olvidar el contexto en el que vivieron estos señores, estrechamente relacionado con la guerra en la frontera granadina y siempre con la vista puesta en el norte de África. Las nóminas de estos esclavos a partir de 1492, que se suceden hasta entrado el siglo XVI, refieren, de hecho, que los principales lugares de procedencia de estos eran Granada, Berbería y el África Negra, así como que, entre ellos, había un buen porcentaje dedicado a la construcción (Ladero, 2015, pp. 442-447 y 645-654). Por tanto, no sería descartable la responsabilidad de los mismos en la transmisión de los modelos que quedaron plasmados en Niebla, algo que quizá pueda aclararse en un futuro próximo.

REFERENCIAS

- AGUILAR, J. y ARENILLAS, J. A. (1996). «Las pinturas murales de la fachada de la iglesia de Santa María la Blanca de Sevilla y su restauración». *Atrio: revista de historia del arte*, (8/9), 37-51.
- AMADOR, R. (1891). *España: sus monumentos y artes, su naturaleza e historia: Huelva* (ed. 2003). Huelva: Diputación Provincial.
- ANASAGASTI, A. M. y RODRÍGUEZ, L. (2006). *Niebla y su tierra en la Baja Edad Media. Historia y documentos*. Huelva: Diputación Provincial.
- ANGULO, D. (1932). *Arquitectura Mudéjar Sevillana de los siglos XIII, XIV y XV* (ed. 2006). Valladolid: Máxtor.
- CAMPOS, J., GÓMEZ, F. y PÉREZ, J. A. (2006). *Ilipla-Niebla. Evolución urbana y ocupación del territorio*. Huelva: Universidad de Huelva.
- CRESSIER, P. (2005). «Les portes monumentales urbaines almohades: symboles et fonctions». En P. CRESSIER, M. FIERRO y L. MOLINA (Eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas* (t. 1, pp. 149-187). Madrid: CSIC.

9. La última actualización y compendio sobre sus personalidades, acciones políticas y nobiliarias ha sido publicada recientemente por Miguel Ángel Ladero (2015, pp. 129-317).

10. En 1493, su hijo Juan recordaba en una disposición legal que su padre había hecho venir a Niebla a un “físico e çirugiano para que curase de los moros e de los christianos que andan en la obra del alcaçar della” (Anasagasti y Rodríguez, 2006, pp. 1064-1067).

- HEISS, A. (1865). *Descripción general de las monedas hispano-cristianas desde la invasión de los árabes*. Tomo I. Madrid: R. N. Milagro.
- INFANTE, E. (2013). «La iglesia parroquial de San Martín (Niebla, Huelva): consideración de una obra mudéjar en el primer tercio del siglo XX». *Actas del XII Simposio Internacional de Mudéjarismo* (pp. 319-333). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- INFANTE, E. (2015). *Niebla cristiana. Arquitectura religiosa y urbanismo (1262-1525)* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla.
- INFANTE, E. (2016). «La cabecera tardogótica de la parroquial de Santa María de Niebla (Huelva): una obra promovida por el arzobispo fray Diego de Deza». En B. ALONSO y J. C. RODRÍGUEZ (Eds.), *1514: Arquitectos tardogóticos en la encrucijada* (pp. 237-248). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- JIMÉNEZ, A. (1980). *Huelva Monumental*. Huelva: Delegación Provincial del Ministerio de Cultura.
- LADERO, M. Á. (2015). *Guzmán. La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. 1282-1521*. Madrid: Dykinson.
- LÓPEZ, R. (2009). «Relaciones artísticas entre el sultanato nazarí y el Reino de Castilla». En M. C. COSMEN, M. V. HERRÁEZ y M. PELLÓN (Coords.), *El intercambio artístico entre los reinos hispanos y las cortes europeas en la Baja Edad Media* (pp. 83-102). León: Universidad de León.
- MÁRQUEZ, S. (2013). «Rasgos comunes en la arquitectura meriní y nazarí. Una visión a través de las portadas monumentales militares y civiles». En F. VILLADA y P. GURRIARÁN (Eds.), *Al-Mansura. La ciudad olvidada* (pp. 93-109). Ceuta: Servicio de Museos.
- MÁRQUEZ, S. y GURRIARÁN, P. (2008). «Recursos formales y constructivos en la arquitectura militar almohade de al-Andalus». *Arqueología de la Arquitectura*, (5), 115-134.
- MÁRQUEZ, S. y GURRIARÁN, P. (2011). «Las puertas monumentales en las fortificaciones del occidente andalusí». En B. FRANCO, M. A. ALBA y S. FEIJOO (Coords.), *Frontera inferior de al-Andalus* (pp. 183-252). Mérida: Consorcio Ciudad Monumental Histórico-Artística y Arqueológica.
- MORALES, A. J. (1993). «Reflexiones sobre algunas iglesias mudéjares del Aljarafe sevillano». En *Mudéjar iberoamericano. Una expresión cultural de dos mundos* (pp. 39-54). Granada: Universidad de Granada.
- MORALES, A. J. (1996). «Arte mudéjar en Andalucía». En G. M. BORRÁS (Coord.), *El Arte Mudéjar* (pp. 119-136). Zaragoza: Unesco, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Zaragoza, Aragón y Rioja.
- PAVÓN, B. (1996). *Arquitectura islámica y mudéjar en Huelva y su provincia. Prototipos y espacios en la Andalucía Occidental*. Huelva: Diputación Provincial.
- RASTROJO, J. (2006). «Intervención arqueológica de urgencia en la Plaza de San Martín de Niebla (Huelva)». *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2003, III*(1), 630-639.
- TABALES, M. A. y Graciani, A. (2008). «El tapial en el área sevillana. Avance cronotipológico estructural». *Arqueología de la Arquitectura*, (5), 135-158.

HACIA UNA ICONOGRAFÍA VEGETAL DE ABUNDANCIA¹: LA PAREJA VID Y PALMERA

Christiane Kothe
Historiadora del Arte

Al contemplar la estructura de los tableros parietales de la sala de recepciones de Madīnat al-Zahrā', conocida por el nombre de Salón Rico, llaman la atención los sarmientos enredados a ambos lados del tallo central. Christian Ewert², buscando un término más neutro que el de "árbol de la vida", lleno de connotaciones molestas, denominaba a estas estructuras *Rankenbaum*, expresión a la que yo en su momento traté de encontrar un equivalente en español, inclinándome por el de "árbol trepador" o "árbol sarmentoso". Es una creación artificial, al igual que *Rankenbaum* y solo le falta la connotación de roleo o rosca inherente a la palabra alemana *Ranke*, en terminología arqueológica. Resulta significativo que en una publicación acepté la sugerencia editorial en el marco de terminologías establecidas de "árbol ataurique" (Kothe, 1998). Al discutir mis propuestas españolas más tarde con Antonio Vallejo, el matiz de vid inmanente en la palabra "sarmiento" surgió como el mayor inconveniente. En su tiempo no disponía de argumentos pero hoy día, tras juntar las piezas de un puzzle complejo de *longue durée* se ha puesto de manifiesto la relevancia, tanto formal como iconográfica, del concepto de la vid en el arte umayya y abasí, y artes relacionados con estos a partir de sus raíces en la Antigüedad, especialmente en su fase tardía.

De hecho encontramos conjuntos formalizados de vid en casi todos los monumentos de primer orden de los Umayya en Oriente: en los mosaicos de la mezquita mayor de su centro político, Damasco, y en los de la Cúpula de la Roca/Qubbat al-Ṣakhrāh (Nuseibeh, 1996), así como en los tableros de cedro (Hillenbrand,

1. En la edición de 2011 de este Simposio Internacional analicé el esquema pictórico vegetal que combina palmera y roleos de vid a partir de la pintura en un cuenco de Paterna. Mis consideraciones actuales prosiguen el trabajo de lectura iniciado con el fin de reemplazar la categoría de ornamento vegetal por la de imagen vegetal.

2. Sus análisis y el debate de cuestiones pendientes han contribuido enormemente a perfilar mi contribución a una controversia llena de prejuicios. En el proceso actual de elaborar las bases para definir y analizar imágenes vegetales huyendo de categorías eurocentristas, ha sido de un valor decisivo el intercambio fructífero con mis colegas Dorothee Kreuzer y Marion Frenger.

1999) procedentes de la mezquita mayor al-Aqṣā del mismo Haram al-Sharīf de Jerusalén; en la Palmyrene, en la pintura del suelo de una estancia de escalera en Qaṣr al-Ḥair al-Gharbī (Schlumberger, 1946-1948), por la que se subía al primer piso donde supuestamente se encontraba la sala de recepciones; en las estancias de representación pública de Khirbat al-Mafḡar (Hamilton, 1998), *qaṣr* situado en una zona neurálgica del valle de Jordán; en las pinturas del conjunto de recepciones de Quṣayr ‘Amra (Vibert y Bisheh, 2007; Fowden, 2004) y en la fachada procedente de Qaṣr Mshatta actualmente en Berlín –ambos *qusūr* ubicados en la zona de entrada al Wādī Sirḥān–; en una página de Qur’an encontrada en Sanā o en un píxide³ custodiado en el Museo de Arte Islámico en Berlín.

En el arte abasí las hojas de vid dispuestas en contornos geométricos son el elemento constitutivo no solo de las yeserías en las paredes del palacio de Ḥuwaiṣilāt, construido en la residencia de Samarra, sino también de un *ansa* en una página de un Qur’an de 850-900⁴ custodiado en la Österreichische Nationalbibliothek (Cod. Mixt. 418, f. XIV) (Duda, 1992). Un siglo más tarde, en las yeserías de la mezquita de Nāyin, contornos geométricos rodean dibujos esquemáticos de cepas cargadas de uvas (Flury, 1930), y el relieve de una sola vid del tercer estilo de Samarra cubre la bovedilla superior de su miḥrāb. Una variante occidental se realizó un siglo antes en el otro extremo de la *dar al-islam* en la bovedilla del miḥrāb de la mezquita mayor de Kairuán, en pintura sobre cuero. Roleos de vid que se inscriben en un esquema de rejilla adornan una loza dorada de la zona de su miḥrāb (Kothe, 2011a), mientras que cuatro roleos forman una viña en la reja de un óculo del tambor de la cúpula delante del miḥrāb. Sigue un esquema pictórico de la Antigüedad tardía que se adopta en el ámbito andalusí; desde finales del siglo XI se observa una dispersión del motivo al espacio ibero-occitano (Kothe, 2009). En Sousse, la vid adorna las enjutas de los arcos de soporte de la cúpula precediendo al miḥrāb.

En cuanto a las bases de este tipo de imágenes vegetales, se encuentran en la Antigüedad. En aquel tiempo la vid se representaba de varias maneras: la planta como tal, tallos con hojas y/o uvas, así como las frutas o las hojas sin más. En análisis futuros habría que ver en cada caso si la elección de una variante concreta implica decisiones semánticas, caso en el que tendrían valor iconográfico. En la Antigüedad la vid estaba íntimamente unida con el dios Dionysos/Bacchus y sus variantes fenicia y nabatea, Shadrappa y Dushara, ambos dioses de fertilidad. Sigo a Dolley (Kothe, 2013) en su convicción de que esta deidad tenía su origen en Asia occidental, donde a pesar de las condiciones climáticas se desarrollaron complejas civilizaciones hidráulico-hortelanas. En zonas apropiadas la vid, al igual que la palmera (Manickavasagan, Mohamed y Sukumar, 2012), daba un alimento rico, puesto que las uvas tienen propiedades que benefician la salud (Fahmi, El-Shehawī y Nagaty,

3. *Museum für Islamische Kunst. Staatliche Museen zu Berlin–Preußischer Kulturbesitz*, Mainz 2003, p. 19.

4. Aunque en esta comunicación la civilización islámica ocupa un espacio principal, aquí se busca una perspectiva de *longue durée*, que se pregunta por las bases de un tema esencial en las culturas mesopotámicas hasta la Antigüedad (tardía) y enfoca cuestiones de continuidad y de trasvase a sus sucesores. Por consiguiente, he preferido limitarme a un sistema de referencia temporal centrándome en la era cristiana.

2013) y podían consumirse frescas o secas, con lo cual podían almacenarse como los dátiles (Fahmi, Nagaty y El-Shehawi, 2012). Otra forma de conservación consistía en la fermentación, convirtiendo el zumo en vino. Antes de ojear las consecuencias sociales de este procedimiento, hemos de subrayar una gama de problemas para la salud. Ya en la Antigüedad se conocían las dos caras del vino (Grivetti, 1997). Una es la intoxicación por un consumo excesivo y la adicción, enfermedad de graves consecuencias sociales. El peligro de embriaguez, que causa comportamientos inadecuados, fue un foco de preocupación. Así, *amethystos* significa en griego “no ebrio” y en la Antigüedad se creía que la piedra preciosa de este nombre prevenía los efectos de la ebriedad, estado que, no obstante, en un momento determinado puede provocar una clarividencia y con esto un estado de ánimo buscado⁵.

Wine, itself a subversive element within the tradition, becomes a useful metaphor for establishing the mystic's place in relation to other voices of authority. The Islamic tradition condemns both wine and intoxication because they break a number of physical and ethical boundaries, a radical act that threatens the very stability of the cosmos. The mystic himself, therefore, is not unlike this beverage and its effects for he too violates the recognized lines between human and divine, [...] orthodoxy and unorthodoxy. Sufis, therefore, challenge the orthodox order as they freely and unrestrictedly move back and forth from a state of absorption (intoxication) to its necessary counterpart or antithesis (sobriety) (Kueny, 2005, p. 204).

Kathryn Kueny hace referencia aquí a este estado de ánimo. Al mismo tiempo, la cita refleja conceptos preconcebidos sobre todo por parte de investigadores occidentales, que se agudizaron en el curso de las últimas décadas. En la reflexión histórica habría que poner en tela de juicio la convicción que existe de una verdadera prohibición del vino o de otras bebidas fermentadas en la civilización islámica, y que esta se base en el Qur'an⁶. Hasta ahora solo puedo detectar recomendaciones de

5. Doy las gracias a A. Schmidt-Colinet por habérmelo señalado. *Etymological Dictionary of Classical Mythology* informa: “[fr. L amethystus, fr. Gk amethystos not drunk, not intoxicating, sometimes fr. a story told by Aristotle that Amethyst was a beautiful nymph changed into a gemstone to save her from Dionysus, who then gave the stone its purple to preserve the wearer from the effects of wine]: a clear purple or bluish violet variety of crystallized quartz”, <https://library.oakland.edu/people/personal/kraemer/edcm/a.html> (acceso 08/2017).

La *Wikipedia Inglesa* (sept. 2017) en su nota 17 proporciona datos bibliográficos interesantes: “The earliest reference to amethyst as a symbol of sobriety is in a poem by Asclepiades of Samos (born ~320 BCE). See: ‘XXX. Kleopatra’s Ring’ in: Edward Storer, trans., *The Windflowers of Asclepiades and the Poems of Poseidippos* (London, England: Egoist Press, 1920), page 14. An epigram by ‘Plato the Younger’ also mentions amethyst in connection with drinking: ‘The stone is an amethyst; but I, the tipler Dionysus, say, ‘Let it either persuade me to be sober, or let it learn to get drunk’. See: George Burges et al., *The Greek Anthology...* (London, England: George Bell and Sons, 1881), p. 369. Pliny says about amethysts: ‘The falsehoods of the magicians would persuade us that these stones are preventive of inebriety, and that it is from this that they have derived their name’. See: Chapter 40 of Book 37 of Pliny the Elder’s *The Natural History*”.

6. Esta convicción ha producido una catástrofe ecológica en el Irán occidental. En los años 80 del siglo pasado se aniquiló la vid en la región del lago de Urmia, que desde milenios se caracterizaba por unas viñas en perfecto equilibrio entre recursos y necesidades de sus moradores. Fueron reemplazadas por manzanos y otros cultivos que requieren cinco veces más agua que la vid y contribuyen al retroceso y salinización del lago. Su desaparición supondría una catástrofe de consecuencias incalculables para la región entera (Akhani y otros, 2016).

no continuar con prácticas relacionadas con cultos paganos (5:90-91) y de prescindir del consumo excesivo de alcohol. Así, aparecer borracho a la oración (4:43) se considera impuro. Qur'an 2:219 propone una evaluación de modo costo-provecho y 16:67 presenta la bebida como uno de los frutos de la palmera y la vid. A fin de cuentas las cosas son más complejas y menos polarizadas.

Cabe recordar que en las sociedades occidentales actuales, en las que la bebida alcohólica juega un papel social preeminente, se responde a la problemática del alcohol con la fundación de asociaciones de abstinencia como los AA o centros de desintoxicación. Una dinámica paralela –y antecedente de la abstinencia favorecida por Muḥammad– nos encontramos en el panteón nabateo con Shai' al-Qaum, dios no consumidor de vino (“the good and grateful god who never drinks wine”, Knauf, 1990, p. 176), opuesto a Dushara, y su *interpretatio Graeca* Lyncurgos. Pero no sabemos a ciencia cierta si el agua purificada por vino se consideraba vino o no, o si el líquido consumido por los nabateos era leche en vez de agua. Consiguientemente no sabemos si se trataba de abstinencia relativa o absoluta. No obstante, la respuesta tiene que haber cumplido por un lado con el medio ambiente, es decir, con paisajes áridos que no perdonan ningún error por falta de orientación debido a la embriaguez, lo mismo que con aguas contaminadas de bacterias. Porque la otra cara de la uva fermentada es saludable. Su posesión era crucial en la vida cotidiana de las zonas (semi)áridas atravesadas por las rutas de intercambio de materias primas y bienes de lujo en el ámbito euroasiático-africano, donde a la escasez de agua se suman temperaturas altas. Como consecuencia, el agua generalmente está cargada de microbios y supone una grave amenaza. Entonces la bebida fermentada se considera una ventaja evolutiva por parte de muchos investigadores. Mezclar el agua con vino disminuía los riesgos de infecciones, mientras que la dilución del alcohol disminuía el efecto embriagador de este y era importante en áreas dominadas por temperaturas altas, puesto que el calor hace sentir los efectos negativos del alcohol más rápido y agrava sus consecuencias. En este sentido, y a pesar del riesgo de adicción, el vino contribuía a la salubridad alimentaria. Quien tenía vino tenía menos diarrea, etc.⁷. Entonces, sarmientos de vid que salen de un cántaro no solo señalan al agua que les hace crecer. El cántaro, que sirve para mezclar el vino, es objeto

7. “The one compelling reason is that much of the drinking water would make a person ill, but mixed with wine the water would be sanitized. It has been shown that living typhoid and other dangerous microbes rapidly die when mixed with wine. It is axiomatic that food-poisoning organisms, much less human pathogens, cannot survive and certainly not multiply in the acidic pH, the tannic, and alcoholic medium. Wine was and is so healthful, because it cannot be a source of microbial health problems. Thus, wine could have been used to make contaminated water safe, as well as more palatable.

As one example of antimicrobial use of wine, an ancient army can be thought of as carrying its own human and animal contamination with it. Perhaps contributing to the success of the Roman legions was that they carried wine and mixed it with the local water. Wine seems to have been an expected ration of legionnaires. Successful sieges were sometimes noted as partly the result of the plentiful wine that was supplied to the troops since contamination of water would be particularly likely under sieges conditions. This practice, of course, was not based on scientific knowledge, but was empirically discovered. If an army is to ‘travel on its stomach’ while foraging for most of its food and water, the health value. Reexamining ancient accounts, provisioning practices, and medical attitudes in the light of such ideas, which are based on modern enology, is valuable for both the historian and the natural scientist” (Singleton, 1997, p. 75).

esencial del banquete, escenario de la interacción social de larga tradición en Asia occidental (*mrzh*, *symposion*, *convivium*), que obviamente no fue interrumpida por los Umayya (Kothe, 2010a y 2011b). En mi opinión, en la actualidad la práctica de mezclar agua y vino tiende a obstaculizar nuestra percepción. De hecho, se trata menos de un acto de mejorar el vino que de volver el agua salubre.

Por otra parte hay que señalar el uso medicinal del alcohol. Antes del descubrimiento de los antibióticos modernos durante milenios el alcohol servía para desinfectar y elaborar medicamentos eficaces⁸. Y es más, acabamos de darnos cuenta de la labor de investigación de nuestros antepasados gracias a los resultados de un equipo inglés que restableció una receta para curar los ojos transmitida en *Bald's Leechbook*, un manuscrito anglosajón del siglo IX custodiado en la British Library. La mezcla cuajada en un bote de cobre potencia los efectos de sus ingredientes: vino, ajo, cebolla y hiel de buey, y crea una sustancia altamente eficaz contra *staphylococcus aureus*, al que en la actualidad debemos el MRSA peligrosísimo. Visto que la transmisión de la receta se había producido por escrito y considerando la fecha de *Bald's Leechbook*, no podemos descartar la posibilidad de que dicha receta haya sido concebida en el Levante mediterráneo sobre las bases de los conocimientos farmacológicos de la Antigüedad e integrando experiencias de la medicina asiática. En los siglos VII y VIII la hegemonía Umayya y Abasí había restituido el espacio de intercambio euroasiático-africano establecido en época aqueménida y aumentado por Alejandro Magno. Inglaterra, con sus yacimientos de estaño y otros metales, participaba económicamente en este espacio aunque se encontraba en su periferia.

Finalmente, es este ámbito que va del Mediterráneo hasta el Asia Central donde en la Antigüedad encontramos huellas de una deidad simpótica que suele montar un león lateralmente, iconografía que corresponde a dioses de fecundidad (Kothe, 2016). En muchas ocasiones se puede identificar con un Dionysos joven, fisonomía que el dios adquiere en tiempos de Alejandro Magno y que en el Helenismo a veces conlleva una fusión de dios y rey. A esta fusión posiblemente contribuía que la corte de Macedonia era conocida por su consumo excesivo de alcohol sin mezclar. En todo caso, en el Oriente helenístico, donde Alejandro se consideraba cada vez más modelo de realeza, el soberano tenía una relación particular con Dionysos, en la que aparecen rasgos comunes con la relación que los soberanos mesopotámicos y persas habían tenido con la diosa Ishtar (Pryke, 2017). A esta se invocaba, entre otras, en cuestiones de fertilidad. Entre sus emanaciones se encontraron la palmera y el león. Tanto Dionysos como Ishtar, además, reúnen rasgos de ambos sexos.

Para terminar tenemos que ojear otra dinámica de Dionysos como deidad de la fecundidad. Su compromiso en este campo le asignaba un carácter *chthonico*, que

8. "Alcoholic beverages conferred many advantages to the human species when consumed in moderation. It was the universal drug up until the advent of modern medicine, since its health benefits were obvious - alcohol relieved pain, stopped infection, and killed microorganisms and parasites in tainted water. Alcoholic beverages also served as social 'lubricators', facilitating social communication and easing the difficulties of everyday life. As a mind-altering substance, it entered into religious practice. But from a medical standpoint, the alcohol in fermented beverages enabled plant compounds, whether from fruits, tree resins, flower nectars, roots, herbs or spices, to be taken into solution. 'Medicinal wines' and external salves, with anesthetic, antimicrobial, and psychotropic properties are recorded in later pharmacopeias from around the world" (McGovern y otros, 2010).

podía implicar temas como el culto a los muertos, el más allá y la resurrección. Esta última, además, concuerda con la experiencia de desplegarse y secarse la naturaleza en regiones áridas, que hace surgir percepciones cíclicas de la vida. Si esto se visualiza, el ciclo de fertilidad se inicia con las flores –posiblemente de rosas que pertenecen a otra diosa de fertilidad, Aphrodite/Venus– y se termina con la cosecha, de la uva por ejemplo, emanación de Dionysos.

Donde las deidades fueron representantes de estos procesos fundamentales de la vida misma “sobrevivieron” a la monoteización de civilizaciones politeístas, despojadas de su carácter divino y transformadas en personificaciones de sus fuerzas subyacentes. Un centro tardío antiguo en el Egipto superior, en el que Dionysos recibía mucha consideración, fue Achmim-Panopolis, de donde probablemente procede una cortina dionisiaca de la Fundación Abegg en Riggisberg y de donde era originario Nonnos (siglo V), autor del poema épico *Dionysiaka*. En una ponencia con el tema de la cortina de la Fundación Abegg, Dietrich Willers calificaba sus imágenes como expresiones míticamente cargadas de un ansia de bienestar y de la buena vida. Vivir la buena vida en abundancia corresponde al concepto de la *tryphé*, siendo el *thiasos* dionisiaco su expresión ideal. Es una actitud que ha de considerarse como reacción a las grandes crisis económicas y políticas del siglo III. Willers (2007) subraya que los misterios del dios ejercían un gran poder religioso a lo largo de la época imperial, que se refleja en la polémica de los Padres de la Iglesia. En la parte oriental del imperio las convicciones correspondientes se mantenían aun cuando el cristianismo ya era la religión oficial, hasta tal punto que en Egipto, en los siglos IV y V, el salvador Dionysos se confundía con el salvador Cristo⁹.

Como hemos visto, el mundo de Dionysos tenía una gran importancia en el Asia occidental preislámica y en Egipto, cuyos contactos con la orilla oriental del mar Rojo durante siglos son indudables y se pueden trazar arqueológicamente, entre otros, a través de los hallazgos en la sede de los Kinda en Qaryat al-Faw en el Ḥiğāz meridional, donde los temas dionisiacos¹⁰ se fechan en los siglos I-II. En el caso de la *kline* encontrada en Thāj¹¹, situado en el *hinterland* de la zona portuaria de Bahrain donde se supone la ubicación del importante centro de comercio a larga distancia Gerrha, su carácter helenístico es obvio aunque un uso comensal parece menos cierto. Hay que añadir los centros nabateos de Ḥegrā/Madā'in Šālīḥ, Dūmat al-Jandal (Charloux, Bouchaud, Durand, Monchot y Thoma, 2016) y Petra, con su gran número de instalaciones de banquete fijas. Las excavaciones han puesto de manifiesto que los instrumentos del simposio –*kline*, así como lozas y cubiertos¹²– eran conocidos en la península arábiga desde tiempos helenísticos. En total nos ha llegado una amplia gama de objetos y representaciones que dan fe de la persistencia de una cultura comensal de tradiciones milenarias (Kothe, en prensa_a; Kistler, 2010). La encontramos también en Palmira, donde, salvo objetos como los *tesserae*, las placas de barro para participar en un banquete, una gran parte de las

9. Manuscrito de Dietrich Willers publicado electrónicamente: Dionysos-Vortrag_KS_2007-12.pdf, p. 6, p. 14 (acceso 23/01/2013).

10. *Routes d'Arabie*, exposición del Louvre, París, 2010, pp. 338-39.

11. *Ibidem*, pp. 342-343.

12. *Ibidem*, pp. 339, 342-343, 345-347, 352-353, 358-359 y 397.

representaciones se encuentran en contextos funerarios, característica que comparte con un cierto número de instalaciones fijas en algunos lugares ya mencionados.

Las estrechas relaciones de la muerte y del más allá con los ciclos de fecundidad, el jardín y el banquete tienen sus repercusiones en el Qur'an. En toda una serie de suras se refiere al paraíso en términos de un banquete en un jardín, precisado a veces como Edén y en los versos 69:22 y 23 como jardín caracterizado por las uvas. Corresponde al *outdoor banquet* de las élites de la Antigüedad, quienes tenían el privilegio de reclinarse (Dunbabin, 2003) en sofás, como se puede apreciar en los platos de plata de Sevso y Cesena (*ibidem*, figs. 84 y 85). Estos banquetes al aire libre también se organizaban después de la caza. En estas ocasiones solían reclinarse en el suelo, apoyados en las redes de caza, tema presente en la Antigüedad tardía en un mosaico de una villa en la siciliana Piazza Armerina, en tejidos y sarcófagos. A modo de ejemplo cito Qur'an 18:31, según la traducción palabra por palabra de *The Arabic Quranic Corpus*: "Those for them (are) Gardens of Eden, flows from underneath them the rivers. They will be adorned therein [of] (with) bracelets of gold and will wear garments, green, of fine silk and heavy brocade, reclining therein on adorned couches. Excellent (is) the reward, and good (is) the resting place"¹³.

Hace falta integrar a la península arábiga de los primeros momentos del islam en un *continuum* histórico, para lo que es preciso determinar los antecedentes y las tradiciones pictóricas de sus conceptos con el fin de desmitificarlas y superar reflexiones ahistóricas como la siguiente:

[...] the Qur'an talk about wine in relation to the divine and the heavenly Paradise. The paradisaical vintage described in the Qur'an is one that cannot intoxicate and therefore challenge the inherent stability and autonomy of the heavenly Garden that stands in direct opposition to a volatile world. The Qur'an simply strips an earthly beverage of its subversive characteristics to create an ideal drink to those who have followed, and continue to follow, the will of God (Kueny, 2005, p. 204).

En la formación de este ideario podría existir algún nexo con salas adjuntas a los templos que se pueden interpretar como instalaciones de banquete, testigos permanentes de la práctica de banquetes de ofrendas. Templos, asociaciones de culto y los ritos correspondientes ofrecían plataformas de interacción social no solo para comunidades locales. Según mi hipótesis, comerciantes que cubrían largas distancias se podían acercar al lugar de su comunidad de culto –de la que conocían los deberes rituales–, ya sea templo o más tarde iglesia o mezquita (Kothe, en prensa_a), para dar las gracias por un feliz viaje, sucesos en los negocios, etc. En este modelo, la visita al lugar de culto podía servir para entablar contactos con gente que movía el mercado local y el banquete a nivel de élites era un marco ideal para este objetivo (*idem*). Esta misma función podían cumplir residencias como la que A. Schmidt-Colinet y el malogrado Khaled al-As'ad (2013), asesinado por el Daesh (IS), excavaron en el barrio helenístico de Palmira, ciudad caravanera y puerto del desierto de primer orden. Los emplazamientos de toda una serie de qusūr Umayya parecen herederos tardíos de este tipo de centros de acogida y conexión, hipótesis que añade una vertiente de funcionalidad a su apreciación historiográfica

13. <http://corpus.quran.com/wordbyword.jsp?chapter=18&verse=31> (acceso 08/2017).

tradicional (Hillenbrand, 1982; Gaube, 1992; Genequand, 2012), que los caracteriza como localizaciones marginales. De hecho no se encontraban apartados de grandes centros vitales, sino que se insertaban en las infraestructuras interregionales del Asia occidental: qusūr como los de al-Ḥair al-Gharbī y al-Sharqī, Mshattā y el complejo de recepciones Quṣayr ‘Amra estaban ubicados en el curso de rutas caravaneras importantes. Khirbat al-Mafjar se encontraba, además, en el fecundo oasis fluvial de Jericó. En todos ellos la representación de la vid aparece en puntos clave. Hace referencia a la presencia de agua (Kothe, 2010b, figs. 26-34), actividad hortelana y abastecimiento y salubridad, recursos imprescindibles para el mantenimiento de las caravanas. Mensajes semánticos de este tipo comunicaba Ge en el cuarto de escalera en Qaṣr al-Ḥair al-Gharbī ya mencionado. Por estas escaleras se subía al primer piso, donde supuestamente se encontraba la sala de recepciones. La personificación de la tierra que presenta sus frutos en un paño se ha enmarcado por una cenefa de vid cargada de uvas. La uva, que es fruta zumosa, lo mismo que su zumo fermentado, permite una mutación de sentido insinuando el agua. A través del “paisaje nilótico” debajo del busto de Ge, el agua además es lo primero que se aprecia al entrar en esta estancia. En mi opinión aquí no se trata sencillamente de imágenes de ocio, sino que juntas sirven a los Umayya para presentarse en sus papeles de productores agrícolas, de huéspedes y de promotores de comercio (Foss, 1997). Esta lectura permite establecer una correlación de los qusūr con otras obras de infraestructura del clan dirigente, tales como un edificio de mercado en Bet Shean cuyas inscripciones son altamente representativas e informan de que la obra fue encargada por el califa Hisham (Khamis, 2001; Tsafir y Foerster, 1997), o las tiendas adosadas a la mezquita de Gerasa (Simpson, 2008) situada en la esquina de una plaza principal.

A pesar de su presencia en el arte, vid y vino han pasado largamente desapercibidos, ya que la supuesta prohibición coránica del vino les apartaba de un análisis detenido. Esta dinámica fue respaldada por una percepción historiográfica que hasta hace poco no se preocupaba debidamente por cuestiones de continuidad histórica en cuanto a las civilizaciones vigentes en la península arábiga. Si las tomamos en consideración, conviene señalar en primer lugar que en la época de la Revelación coránica tanto el cultivo de la uva como la elaboración del vino en Asia occidental y en las riberas del mar Rojo ya tenían una historia milenaria (McGovern, 2003; Myles et al., 2011) y suponía un hecho de civilización. Esquemas pictóricos de vid y uva habían llegado hasta la Arabia meridional, gracias a su participación en la *koiné* comercial helenística, como muy tarde entre el primer siglo antes y después de Cristo. Entre los hallazgos arqueológicos en Zafar, Husn al-‘Urr y Qaryat al-Faw se han excavado relieves enteros o fragmentos y pinturas que ostentan roleos y entramados de vid, además de racimos de uva. De alta calidad, no solo siguen el vocabulario clásico sino que se elaboraron adaptaciones temáticas y formales propias (Pirenne, 1957; Yule, 2007, pp. 110, 125, 126, 131 y 133). Pepinos de *vitis vinifera* se excavaron en estratos correspondientes de la Arabia meridional preislámica (Charbonnier, 2008). En el Wādī Dhū ‘l-Qayl de Yemen, barreras que servían a la irrigación, construidas el 280 de nuestra era, llevan inscripciones que nos informan de que el agua mantenía unas viñas (Robin y Dridi, 2004, pp. 82 y 84); Gene Heck (2003) menciona testimonios que hablan de viñedos en posesión

de miembros de las élites del Ḥiḡāz (p. 564). Finalmente, el 12 de abril de 2009 el *Yemen Times* informó que: “Yemeni farmers threaten to swap grapes for qat”, o sea, solo recientemente el cultivo de un alimento fue sustituido por el de una droga.

Ahora bien, en los últimos párrafos se ha hablado mucho de vino y alcohol, dándoles una vez más una importancia desmesurada que oculta uno de los grandes temas del Qur'an, que es la vid como manifestación del agua, como alimento y asociada a las palmeras. Así, vid y uva junto con palmera (El Hadrami y Al-Khayri, 2012) y agua crean una imagen ideal de la abundancia y funcionan como viñetas que hablan del cuidado especial que Allah proporciona a los seres humanos. Contrariamente a convicciones del mundo occidental del siglo XX, ni el Ḥiḡāz ni el sur de la península arábiga destacan por su aridez, es decir, por sus desiertos, sino todo lo contrario. La vida requiere del agua y a continuación del huerto y el oasis. Ha pasado demasiado desapercibido que sus civilizaciones tuvieron un marcado carácter hidráulico y hortelano, base imprescindible para el comercio a larga distancia que se debía organizar a lo largo de cadenas de captación de agua, como la llamada ruta del incienso (Lipiński, 2013, pp. 64-65; Kothe, 2016). En el siglo VI el Ḥiḡāz es cruce de mercancías y heredero de las grandes civilizaciones hidráulicas del Asia occidental y del África septentrional: de la Arabia meridional antigua con Saba e Himyar, de Mesopotamia y Anatolia, de Egipto y del mundo fenicio con Cartago y los oasis del Fezzan, así como de los “imperios de enlace” aqueménida, helenísticos y romano, que ponían en contacto civilizaciones muy distantes. Como consecuencia, antes de la época monoteísta fertilidad y fenómenos meteorológicos caían en las competencias de las deidades principales (Dolley, 1893)¹⁴. Al imponerse creencias monoteístas estas fueron trasladadas, al menos parcialmente, a profetas y santos (Haddad, 1969). El valor fundamental que tenían en el Ḥiḡāz evidencia el hecho de que en muchas ocasiones Allah sigue siendo el dueño de fenómenos clave y es coherente que se eligieran imágenes agrarias para expresar la grandeza y benevolencia de Allah; de hecho el Qur'an refleja la importancia que tuvieron la horticultura y la agricultura en la sociedad que recibió la Revelación. De las imágenes verbales resultaron imágenes visuales de tradiciones artísticas heredadas de la Antigüedad. Representan las bases de la vida misma. Así se explica la amplia presencia de temas vegetales, particularmente a base de la vid, en manifestaciones de arte que se encuentran no solo en palacios sino también en contextos religiosos. Por consiguiente, nos hace falta una nueva perspectiva. Cabe aproximarnos, por ejemplo, al campo semántico designado por uva, cepa, vid, viñedo, parra, en su dimensión coránica, dejando de lado vino e intoxicación. Así, *a'nābin*/uvas se da con una frecuencia relativamente alta. Esto, según la metodología filológica, es indicio de que su presencia en el Qur'an no es ocasional, sino significativa. Además, hemos de tomar en cuenta posibles connotaciones, sobre todo en los casos en los que las traducciones muestran una falta de claridad que tal vez deja vislumbrar una

14. De hecho Dionysos y su representante vegetal, la vid, no señalan solo al vino, sino que es un poderoso dios de fertilidad al igual que sus variantes levantinas Dushara y Shadrpa. La palmera, a su vez, señala a Ishtar o Astarté, diosa principal del Levante mediterráneo y Mesopotamia, que también regía la fertilidad.

desgraciada interpretación del texto árabe. *The Quranic Arabic Corpus* de Leeds¹⁵ ofrece una base excelente para un tipo de análisis que combina lo filológico con la historia del arte.

La visión del paraíso en el verso 18:31 nos da un buen punto de partida, puesto que parece casi como un preámbulo al ejemplo de las dos huertas (Qur'an 18:32-42). A primera vista, los versos 32 y 42, que transmiten informaciones sobre la naturaleza de los jardines, parecen enigmáticos y producen en las traducciones al inglés, alemán, francés y español el mismo tipo de contrasentido. Este se da primeramente porque en las traducciones del verso 32 la ubicación de los cultivos/cereales y de las vides no queda clara, lo mismo que el emplazamiento de las palmeras. Esto se agudiza en el verso 42. Aunque es obvio que la insinuada falta de agua tendrá consecuencias graves para el jardín, no queda claro en las traducciones, porque un derrumbamiento puede causar la desolación completa del jardín.

Examinemos más de cerca la traducción, palabra por palabra, de Leeds del primer verso (18:32) para precisar el contrasentido: "And set forth to them the example of two men: We provided for one of them two gardens of grapes, and We bordered them with date-palms, and We placed between both of them crops"¹⁶. Este se produce de la siguiente manera: si se trata de viñas rodeadas por palmeras, ¿dónde se encuentra el lugar que designa "entre ellos" para la ubicación de los cultivos? Deberíamos averiguar, por ejemplo, las formas de cultivar la vid en la Antigüedad tardía, y si en los cultivos se combinaban vides con palmeras y cereales. Buscando respuestas a estas inquietudes las artes visuales pueden prestar ayuda con un material valioso. En lo que se refiere al cultivo de la vid junto con árboles, la arqueología nos ha provisto de una serie de obras que muestran vides trepando por diferentes árboles que les sirven de soportes vivos. "The wild vine is a climber that naturally grows covering trees in riparian forests, i. e. *Ulmus* (Ocete et al., 1999), and the first farmers might have imitated this natural growing habit when they decided to grow them near their settlements" (Fuentes, López y Gil, 2004, p. 8a). A partir de estas supuestas primeras experiencias se desarrollaba una forma de conducción de la vid documentada ya en relieves asirios, donde se la representa trepando coníferas. Estos conjuntos aparecen como signos de un paisaje bajo cultivo. En los relieves de las salas E y S del palacio de norte de Asurbanipal (siglo VII a. C.) en Nínive forman parte del *paradisos* del soberano (Fauth, 1979, p. 3) junto con palmeras y flores, leones y perros de caza, sirvientes y músicos¹⁷. La conducción de la vid por árboles será uno de los métodos principales durante siglos. En Italia, donde se denomina *vite maritate* o *albero dalle viti*, se practica aún actualmente en la región de Aversa, al norte de Nápoles¹⁸. Según F. Finotto (2007) "la piantata padana è stata, dall'epoca etrusca fino agli ultimi decenni del secolo scorso, un *leit-motiv* caratteristico e inconfondibile del paesaggio della Valle del Po, oltre che una componente imprescindibile della sua economia rurale" (p. 173). Constata "un sistema

15. <http://corpus.quran.com> (acceso 08/2017).

16. <http://corpus.quran.com/wordbyword.jsp?chapter=18&verse=32> (acceso 08/2017).

17. Los relieves se custodian en el British Museum de Londres, n.º de inv. 118914a, 118915, 118916, 127370, 1856,0909.53.

18. 2012.02.24_Presentazione_Caserta_Italia_Nostra (acceso 07/2013).

di impianto che permette la coltura promiscua, nella quale alla vite è associata, nello stesso campo, anche la coltivazione dei cereali” (*ibidem*, p. 174). Mantiene además que “l’area geografica di rinvenimento di questa pratica colturale coincide abbastanza fedelmente con quella della massima espansione etrusca, confermando così il ruolo svolto da tale civiltà nella sua diffusione” (*idem*). Si a esta observación se añade el hallazgo de una copa de plata dorada de supuesto origen fenicio en la tumba Bernardini (Markoe, 1985, objeto E3, pp. 191-192 y 284-286) de la necrópolis etrusca de Praeneste, se puede suponer que los fenicios contribuyeron en su difusión, puesto que muestra este tipo de conducción de la vid. La examinaremos más adelante. Contrariamente a otros autores, P. Fuentes-Utrilla y otros (2004) han encontrado indicios de una contribución griega a la conducción de la vid en árboles: “Although ‘treevines’ (ámpelos ánadendras) are often mentioned in Greek literature since the 6th century BC [...], it is in the 3rd century BC that we find the relationship between elms and vines: Theocritus’ *Idylls* mentioned a wine called *Pteleaikós oinos*” (p. 8b). En cuanto a los tiempos romanos explican: “By the 1st century BC the cultivation of elms and vines together had become such a frequent part of the Italian landscape that the plant motif began to be used by Latin poets. Gaius Valerius Catullus (c. 84 BC-c. 54 BC), Roman writer contemporary of Varro, introduced the topic of the marriage of vines and elms to literature. During the Roman Ages, the cultivation of vines married to elms became more important as it is reflected in the treatises in agriculture” (*ibidem*, p. 9). A los autores y obras literarias hay que añadir tres manifestaciones tempranas en las artes visuales. Elaboradas en el siglo II o I antes de nuestra era, las incrustaciones metálicas de un *fulcrum* de bronce, apoyo exquisito de una *kline*, muestran el *thiasos* dionisiaco vendimiando las uvas en lo alto de los árboles (Zanker y Ewald, 2004, p. 152, fig. 137; Billiard, 1913, pp. 8-9, fig. 7) (fig. 1). En el siglo I de nuestra era una escena parecida adorna el centro de un plato de plata dorada que fue encontrado en el Kurgán Sadovyi en la región de Rostov, nudo de comunicación en las estepas del río Don (Schiltz, 1995, p. 96). De la época imperial data la escultura mutilada de mármol de un Dionysos delante de un olmo del que colgaba un sarmiento con racimos de uvas encontrado en el yacimiento de Carsulae, Umbría (Braconi, 2011, pp. 67-75, figs. 5/6). En el siglo II, el naciente cristianismo integrará el conjunto olmo-vid en su ideario con propósitos didácticos y morales: según el *Pastor*, obra de un personaje llamado Hermas (sim. 2.3), la conjunción de ambas plantas permite a la vid desplegar sus riquezas, puesto que sostenidos sus sarmientos por el olmo los racimos no se estropean, idea que hacia finales del siglo fue desarrollada por Clemente de Alejandría en una secuencia de su *Stromateis* (6.117.3). En ella, el olmo, imagen de la filosofía antigua, eleva a la vid, símbolo de la doctrina cristiana, y le ayuda a dar buena fruta (Amselgruber, 2013, pp. 298-299; Wyrwa, 1983). En el siglo IV el mosaico del *dominus Iulius* procedente de una villa de Cartago muestra al olmo y la vid como parte del área de otoño¹⁹. Tras unos siglos que no han dejado huellas del tema aparece en un lugar de primer orden, en las páginas iluminadas proceden-

19. En 2011 identifiqué el árbol que sirve de soporte a la vid como un ciprés, porque ignoraba que el olmo también adquiere un contorno lanceolado y no conocía aún el carácter tópico del conjunto olmo-vid (Kothe, 2013).



Fig. 1. Olmo y vid emparejados en un *fulcrum* encontrado en Amiternum (siglo II-I a. C.). Detalle del dibujo según Baillard.



Fig. 2. Olivo y vid emparejados (reconstrucción hipotética parcial). Qaṣr al-Ḥair al-Gharbī (ca. 730), detalle de la portada.

tes de un Qur'an monumental encontradas en un depósito de la mezquita mayor de Ṣan'ā en Yemen, custodiadas en su Casa de los Manuscritos (n.º inv. 20-33.1). Debido a su tamaño y calidad, Graf von Bothmer (1987) convincentemente insinúa un encargo por el califa Umayya al-Walīd realizado en Damasco. Dos iluminaciones monumentales muestran una mezquita, posiblemente las de Damasco y Medina. En ambos casos el mihrāb se rodea por abreviaturas de un jardín, entre las que se distingue la vid "casada" al olmo, hecho fundamental en el ámbito del presente análisis. Dos siglos más tarde lo encontramos a ambos lados de la cruz en el reverso de una obra maestra del renacimiento macedonio, el tríptico de marfil Harbaville (mediados del siglo X) custodiado en el Louvre de París. Marie-Cécile Bardož los identifica como árbol del bien y del mal, este último dando menos fruta²⁰. Estos ejemplos muestran no solo la larga vida de estas imágenes tópicas, sino también su prolongado valor emblemático que perdurará por siglos. Los *Kitāb al-Filāḥa* de Abū al-Khayr²¹ e Ibn al-Awwan (siglo XII) no solo nos informan de que este método era conocido en la península ibérica, sino que dos agrónomos preislámicos del Asia occidental, Sagrit y Kutsami, habían transmitido sus experiencias. Ibn

20. www.louvre.fr/oeuvre-notice/tripdyque-harbaville (acceso 08/2017).

21. García, E., *Utility and Aesthetics in the Gardens of al-Andalus: Species with Multiple Uses*, p. 13. En http://digital.csic.es/bitstream/10261/26252/1/Utility%20and%20Aesthetics_EGarcia.pdf (acceso 07/2017).

al-‘Awwām “explained the cultivation of vines extensively, including the trees that should be planted with them he wrote in the chapter VII: ‘[...] among which the most suitable for training the vines are (according to Sagrit) those with only one stem, and (according to Kutsami) the best for this are the pines and the elms [...]” (Fuentes, López y Gil, 2004, p. 11).

El olmo, aunque sea el más tópico, no es el único árbol que en el pasado y el presente sirve de soporte a la vid. Esta se casa también con frutales, unión que en el Levante mediterráneo nos ha dejado magníficas imágenes de abundancia, por ejemplo en el mosaico del suelo de la iglesia del Diácono Tomás en el valle de los ‘Uyun Musa, a los pies del monte Nebú. En la península ibérica nos ha llegado un ejemplo sencillo y temprano (siglo III) en un mosaico de los trabajos de Hércules excavado en Liria y custodiado en la actualidad en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Define el jardín de las Hespérides únicamente mediante un manzano trepado por una vid.

En la portada de Qaşr al-Ḥair al-Gharbī nos ha llegado, aunque mutilado, un olivo como soporte de una vid (fig. 2). La reconstrucción lo localizó en un arco ciego de la torre norte próximo al paño central de la portada. La palmera constituye otro soporte. Trazar su historia es algo difícil. Está documentada por primera vez en la copa de plata dorada de Praeneste, hoy custodiada en el Museo Nazionale di Villa Giulia en Roma (n.º de inv. 61566) (Markoe, 1985). De la Antigüedad no tenemos más testimonios hasta ahora. En la Antigüedad tardía y en la Edad Media aparecen imágenes que combinan palmera y roleos de vid sin que sus sarmientos trepen explícitamente por el árbol, como en la arcada interior noreste de la Cúpula de la Roca (Kothe, 2013). Tan solo en el siglo VI un capitel del monasterio de Santa Catalina en el Sinaí muestra sarmientos de vid que apoyan en troncos de palmera y circunscriben cruces griegas (Forsyth, 1968, fig. 6). Otro ejemplo se encuentra en un suelo de mosaico en la nave de la iglesia de San Jorge en Deir al-‘Adas (Dunbabin, 1999, p. 185, fig. 199), que según una inscripción fue realizado en el 722, o sea en plena época Umayya. Se encuentra cerca de Bosra, puerto terminal de las caravanas que llegan del Ḥiğāz a Bilād al-sham meridional. Es sumamente interesante porque muestra la vendimia en una explotación agroforestal de vides trepando por palmeras. Caravanas que venían por el Wādī Sirhān (Glueck, 1944; Young, 2001; Högemann, 1985, p. 97, nota 14) hacia mediados del siglo pasaban por el sitio donde se había construido el área de recepciones Quṣayr ‘Amra²². En la cara interior de los dos arcos diafragma que estructuran la sala se ve un conjunto árbol y vid. En el arco oeste se trata de una palmera trepada por la vid en espiral

22. Su identificación tradicional como baño es el resultado de una interpretación parcial de su estructura que minimiza el área del trono e ignora el banquete como funcionalidad de la sala con arcos diafragma. La proximidad del Wādī Sirhān asigna a este conjunto una situación estratégica y deja bien claro que junto con otros monumentos agrupados en abanico hacia la entrada a este pasadizo –gracias a su acceso a acuíferos de poca profundidad– no fue aislado en las estepas. Todos ellos contribuían a la infraestructura de un *highway*, de un comercio globalizado que existía desde la Antigüedad. En mi opinión fueron oasis artificiales en una zona portuaria al final del pasaje del desierto. Esta se abría a un área de grandes centros socioeconómicos y políticos para dirigirse después a la zona portuaria del mar Mediterráneo. He analizado posibles consecuencias para Quṣayr ‘Amra en una ponencia en la Universidad de Múnich (2014) aún sin publicar: *Quṣayr ‘Amra: Handelskoine und Repräsentation*.

—que en un lado se encuentra en lo alto de una pequeña alberca (Fowden, 2004)—, mientras que en el lado este la vid apoyaba en un árbol que no se puede identificar porque la pintura está mutilada (Vibert y Bisheh, 2007, tab. 55, 56, 130, 132, 133 y 117). Una imagen paralela se creó antes de finales del siglo VII en el exterior de la arcada octogonal de la Cúpula de la Roca²³. Es tan solo paralela porque el árbol tiene carácter de montaje vegetal fantástico con un florón enorme en lugar de la copa de la palmera, *assemblage* que se sitúa en el nornoroeste. La vid en este caso es *polycarpophoro*, es decir, porta frutas diferentes. La cita más evidente de una palmera en toda la serie de montajes de esta arcada se sitúa en el oeste noroeste. Llama la atención que en muchos de estos *assemblages* no se distingue claramente entre el racimo de dátiles y el de uvas, una decisión pensada porque en otros mosaicos sí se hace la distinción. Y es más, en cuatro casos los mosaicistas que trabajaron en este edificio emblemático llevaron a cabo una verdadera fusión de cepa y sarmientos con el tronco de la palmera y realizaron visualmente lo que la lengua hablada había creado antes y después con expresiones como *ámpelos ánadendras*, *pteleaikós oinos*, *arbustum* y *vite maritata*. Una de estas fusiones precede el *assemblage* en el nornordeste. Otras dos excepcionales, y particularmente exuberantes, se encuentran debajo del comienzo de la inscripción y donde se nombraba al califa Abd al-Malik, es decir, en lugares emblemáticos (estesudeste, sudsudeste). La cuarta se halla en el oeste sudoeste. Todos los *assemblages* se caracterizan, además, por un sarmiento en suspenso debajo del florón a uno o a ambos lados del tronco. El sarmiento es *polycarpophoro*, es decir, cargado de uvas, higos, granadas²⁴. Un árbol de características parecidas se da en fragmentos de un tejido de seda con un mismo dibujo pero que se hallan en lugares diferentes: St. Kunibert de Colonia (Alemania) y la iglesia de St. Calais (Francia). Fragmentos de una tercera pieza (Muthesius, 1995, pp. 280 y 282, tab. 72) fueron recuperados en el Cáucaso en una tumba del complejo funerario rocoso de Moščevaja Balka (Jerusalimskaja, 1996), de los siglos VIII y IX, hallazgo que proporciona un *terminus ante quem*. A. Muthesius (1995) los data en estos siglos, mientras que en el siglo pasado se había establecido una datación del siglo VI (Legner, 1985, t. 2, n.º E 48, pp. 258-259). A estos retazos hay que añadir una seda polícroma que pertenece al Vaticano. En este caso el tronco del árbol parece más un pedestal, contribuyendo esencialmente al carácter de montaje, lo mismo que los sarmientos *polycarpophoros* que parecen volar por debajo de la corona de las hojas de palma (fig. 3). La relación de estas últimas con invenciones parecidas en los mosaicos de la Cúpula de la Roca es evidente, parentesco significativo que insinúa a la Siria mayor como lugar de origen. Una fecha temprana significaría que las fuentes de inspiración de los que crearon los mosaicos podrían haber sido sedas, pero también mosaicos o pinturas murales en estructuras verticales que no se han conservado. Con una fecha tardía, Qubbat al-Šakhrāh resultaría el modelo ejemplar cuyas soluciones habrían sido adaptadas por artes ajenas. Entonces, una fecha de los siglos VII o VIII parece la más verosímil.

23. La localización de los mosaicos corresponde a Nuseibeh (1996, p. 75), que proporciona también la documentación fotográfica sistemática correspondiente.

24. Este tipo de sarmiento se da también en otros ejemplares sudsudeste, este nordeste, nornordeste, sur.



Fig. 3. Palmera y vid *polycarpophoro* emparejadas en tejidos de seda de Moščevoja Balka (izda.) y el Vaticano (dcha).

Existen otros ejemplos de la fusión o verdadera simbiosis que acabamos de describir. Uno se da en dos relieves en la mezquita mayor de Qairuán (Creswell, 1967, fig. 40; Kothe, 2013, fig. 8). El tronco de una palmera se dibuja de la misma manera que dos vides en otro relieve, mediante dos líneas que se entrecruzan continuamente. Otra manera de fusionar palmera y vid se da en una jarra de bronce que se supone que ha llegado al Eremitage desde Dāġestan. Ostenta dos aves a ambos lados de un árbol, que de hecho es un montaje o *assemblage*. Su parte superior parece una mezcla entre la copa de una palmera y de un florón enorme con reminiscencias de un *thyrsos* en su centro (Grabar, 1997, fig. 36), mientras que su parte vertical evoca un tronco adornado por una vid reducida a franja ornamental. Debido al contorno de la jarra, Melikian-Chirvani (1984) ha propuesto su origen en el Irán oriental del siglo X (p. 236a, fig. 145). No obstante, la copa recuerda a la de la palmera en el plato arturquí de Innsbruck. Además, la fusión de palmera y vid se produce más bien en el Levante o en la Mesopotamia meridional. Por otro lado, por el valle del Tigris esta región tenía una comunicación establecida desde Mosul por el lago de Van y Tíblisi con Dāġestan. Un siglo más tarde, la vid trepando la palmera se da en un tablero reconstruido y otro fragmentado del Salón Dorado y del Salón del Trono (Cabañero y Lasa, 2004a, p. 180, lám. 5; 2004b, pp. 52-53 y 102) de la Aljafería, villa suburbana fortificada en las afueras de Zaragoza y que muestra la disponibilidad de esta imagen en el Ándalus post-Umayya.

Este corto repaso ha puesto de manifiesto que la presencia de la vid unida a un árbol en el arte es reflejo de la vida real. Corresponde a una constante agraria milenaria y a un lugar común en el arte y la literatura de una persistencia impresionante. El tipo de árbol puede variar y en el caso de la palmera aparentemente depende de las condiciones climáticas. El método de cultivo se puede calificar de agroforestal. Cultivos agroforestales siguen practicándose en algunos lugares de Omán o en Iraq. En regiones áridas con una gran intensidad solar incrementan eficazmente la superficie plantada y protegen los cultivos. La dispersión del método de conducción de la vid en árboles se produce probablemente con la extensión de la viticultura en general a partir del Cáucaso hacia el sur del Asia occidental, llegando a la península arábiga como muy tarde a mediados del siglo I a. C. En

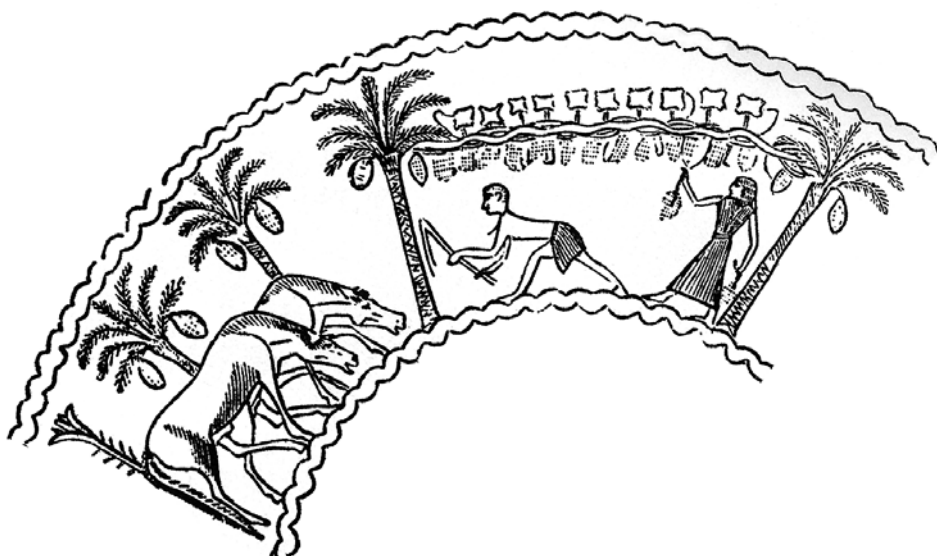


Fig. 4. Palmera y vides emparradas en la copa de plata dorada (E3) de la tumba Bernardini (s. VII a. C.), detalle.

este proceso, la contribución de los fenicios parece haber sido importante. Un objeto precioso de supuesto origen fenicio apoya esta suposición y nos transmite una imagen temprana, pero muy concreta, de una ordenación agroforestal del espacio campestre. Se trata de la copa de plata dorada que acompañaba al difunto en la tumba Bernardini de Praeneste ya mencionada. Perteneció al llamado estilo orientalizante y se fecha en el siglo VII a. C. Esta lleva incisa una serie de escenas superpuestas en renglones concéntricos. En el anillo bajo se aprecian dos palmeras entre las que corren sarmientos horizontales cargados de impresionantes racimos de uvas. Debajo o delante de este conjunto árbol-vid se ve una persona arando el campo y detrás a otra cortando las uvas (fig. 4). A esta última Markoe (1985, p. 192), erróneamente, ha identificado como una mujer. No obstante, su vestido largo tiene más bien carácter ceremonial y es de suponer que se trata del soberano en su función de hortelano²⁵, que supervisa al labrador del campo, cumpliendo indirectamente con otras dos de sus funciones, la de arador y sembrador²⁶. La actividad agrícola junto con caballos y vacas insinúa que se alude a una cuarta

25. Actualmente parece que el significado de hortelano conviene mejor al concepto básico que el de jardinero. No obstante, queda por determinar en el futuro si el soberano se relaciona más con la labor en la huerta o en el jardín, lo mismo que si hay evoluciones o integración y desintegración de la responsabilidad para los espacios utilitario y estético.

26. Al campo semántico de la raíz *zar'an/crops* pertenece el significado de sembrar, lo que podría implicar connotaciones a la soberanía arraigadas desde milenios en Asia occidental.

función, la de constructor de obras hidráulicas²⁷. Pero lo que es más importante en el presente contexto es que la imagen incisa concuerda perfectamente con las imágenes verbales de los versos coránicos citados con anterioridad, en especial 18:32 y 42. En el ámbito andalusí se da lo mismo en el tratado de Ibn al-‘Awwām, donde el uso de árboles vivos como aguante, armazón o emparrado para los sarmientos de las cepas aparece como método principal y generalizado, con una larga experiencia.

Los liños de las [pequeñas] vides que se tienden sobre la haz de la tierra y no se arman sobre cosa alguna, han de estar seis pies uno de otro, y quatro entre sí las mismas vides. Los de las armaduras sobre árboles distantes veinte pies, y estas siete una de otra; y la mitad de estas distancias respectivamente las armadas sobre latas [ó pertigas], y no sobre árboles: de los quales los mas á propósito para armar parras son (segun Sagrit) los de un tronco, y (segun Kutsámi) son los mejores para este efecto los pinos machos y los olmos, y no los árboles de mucho ramage ni los demasiado próceros de algo mas de veinte codos de altura hasta cincuenta, segun afirman otros; los quales se estercolan y excavan, y se les da igual labor que á las vides; si bien debe ser ménos el estercolo y cava. La vid de armar se planta con sus raices [ó de barbado], embarrada la parte inferior de ella, á distancia de tres codos del árbol en hoyo largo [ó zanja]; la qual despues de continuas labores así que ha brotado, crecido y engruesado, tumbándola en el suelo se le va acercando poco á poco hasta arrimarsela y colgarla de él [con tal tiento] como si se quisiese hacer una cosa que nadie perciba; y raidas con la uña las yemas que hubieren brotado, dexada una solamente, se limpia [de todos los ramillos] aquella parte de la parra que ha de pender del [árbol], y quando pasado largo tiempo se llegare á poda, se corta la mayor parte de los sarmientos, dexando los robustos, que serán pocos. [...] Algunos son de opinion, que la vid armada sobre árbol es más robusta, elegante y mejor de la armada sobre lata y pértiga. Otros dan la ventaja sobre la armada á la tendida por el suelo [ó rastrera] á causa del amor que tiene á la tierra esta planta. Dícese, que no conviene á los sarmientos armados el parage demasiado frio, y que los no armados se limpien de las yemas brotadas, dexada uno ó dos en cada uno, entresacando las demas (lo qual se executa al primer año), y que se le fixe á corta distancia un palo ó rodrigon sobre que se apoye, atándole á él con hojas de palma, para que así sostenido no venga al suelo, respecto á lo mucho de esto le perjudica, y contribuir aquello á que se arraigue con mas firmeza (Ibn al-‘Awwām, 1802, pp. 375-376).

La copa, además, muestra claramente que se sembraba la tierra entre las filas o por debajo de las pérgolas. Y es más, la práctica de cultivo intercalado (*intercropping*) queda confirmada otra vez por Ibn al-‘Awwām, que precisa también las especies apropiadas:

En quanto á los árboles y plantas que suelen sembrarse entre las vides dice Sagrit en la Agricultura Nabathea, que si se siembren pepinos [ó cohombros], calabazas y verdolagas, todo lo qual dicen serlas muy provechoso. Otros afirman, que lo mejor que entre ellas se puede sembrarse son habas, guisantes, yerbos, y frisoles [ó judias]; y que

27. "Immerhin scheint die Linie der Tradition vom König als Kultivator des Landes in Mesopotamien zumindest formal bis in die Aera der assyrischen und chaldäischen Grossreiche fortgedauert oder aber sich dort restauriert zu haben, da Asarhaddon in seiner Korrespondenz [...] als ikkâru [...] 'Pflanzer' angesprochen wird und Nebukadnezar sich selbst als 'Landmann von Babel' (ikkâri Bâbiluki) prädiziert" (Fauth, 1979, pp. 13-14).

también las acelgas, el culantro, y las pequeñas hortalizas sembradas entre las mismas les comunican conocidas ventajas.

Kutsámi dice, que al segundo año se siembre entre las vides en el terreno húmedo plantas que no arroja muchas ni grandes raíces que las opriman en el centro de la tierra, ni que con su [much]a sombra les impidan asoearse y ventilarse. Que al primer año nada absolutamente se plante en medio de ellas [...] habiendo entre las vides y los árboles el espacio de doce á quinze pies. Que en quanto á las vides armadas sobre árboles, siendo el espacio de ellas mayor como hasta veinte pies, pueden bien sembrarse entre ellas cada dos años todas estas cosas, excepto la col [ó berza], los rábanos, los nabos y los garabanzos, pero el primer año o conviene sembrales cosa alguna (*ibidem*, pp. 380-381).

Las referencias a autoridades preislámicas del Asia occidental aumentan la probabilidad de que tales manuscritos también circularan en Yemen, es decir, que este tipo de cultivo se practicara igualmente en la península arábiga. La copa fenicia, a su vez, muestra que al pino y al olmo, los soportes comunes recomendados por los tratados, hay que añadir la palmera, el único árbol que, contrariamente a pinos y menos aún a olmos, puede sobrevivir en ambientes áridos como el Ḥiğāz durante décadas y asegurar el soporte duradero de las vides en el largo proceso de su conducción y durante los años de su productividad.

Las informaciones visuales y literarias que se acaban de revisar despejan los contrasentidos. Supongamos que la idea de circundar se refiere al viñedo; resultaría que el espacio entre las vides, lo mismo que entre vides y palmeras, se habría sembrado cada dos años como recomiendan Ibn al-‘Awwām y sus antecesores de la Antigüedad. En este caso el emparrado del verso 18:42 sobre el que treparía la vid consistiría en material muerto. Pero si es la palmera la que servía de soporte vivo a los sarmientos, hemos de orientarnos para las formas de conducción en las fórmulas pictóricas de la pareja palmera-vid. Entonces, o los sarmientos rodean el tronco de las palmeras o se sujetan a cierta altura en el tronco y, desde allí, mediante la poda, se crea un entramado vertical u horizontal, es decir, un muro vivo de sarmientos. Consiguientemente, se siembra o entre las filas o debajo de la pérgola y resulta una cosecha variada como insinúa 18:33. Y es más, esta forma de plantación da un aire de protección, un tema implícito en el ejemplo y del que habla el comentario 18:43 ss. Al mismo tiempo trasciende las consecuencias de las condiciones climáticas que se experimentan a diario en un medio ambiente de sol ardiente que podía quemar los cultivos si no se disponía de métodos de agroforesteo, o por falta de lluvia, de agua subterránea o a causa de una tormenta. Por consiguiente, mi propuesta para modificar la traducción sería: “We provided for one of them two gardens of grapes and date-palms and We made them surround one another, and We placed crops between both of them”. En todo caso haría falta un comentario explicando la noción de plantas parejas y la forma de cultivo.

Con esta lectura también se disuelven los problemas que presenta el último verso del ejemplo, 18:42, y este pierde su carácter enigmático. *The Arabic Quranic Corpus* proporciona la siguiente traducción palabra por palabra: “And were surrounded his fruits, so he began twisting his hands over what he (had) spent on it, while it (had) collapsed on its trellises, [...]”²⁸. Las cuestiones relevantes en este caso son,

28. <http://corpus.quran.com/wordbyword.jsp?chapter=18&verse=42> (acceso 08/2017).

primero, cómo concuerda la noción de frutos con el cultivo de *crops* en 18:32 y, segundo, qué exactamente “collapsed on its trellises”. La primera inquietud ya está resuelta con las informaciones dadas por Ibn al-‘Awwām acerca de la gama de cultivos que se podían realizar entre las vides. El sentido parece ser que el total de la cosecha quedaba afectado. En lo referente a la segunda cuestión, ‘*urūshihā/trellises* es un *pars pro toto*. El *pars* son los sarmientos que implican a la palmera como soporte vivo de la vid e incluyen también los cultivos a la sombra del entramado palmera y vid. De lo antedicho resulta la modificación siguiente: “And (as) were encompassed his fruits, so (reflecting) over what he (had) spent on it (the garden) he began twisting his hands, about its trellises having collapsed (with the palm trees) [...]”. Concuerda con el verso 6:141:5 y 7. Aquí los “trellises” son metonimia de las prácticas de la viticultura que usan soportes o dejan brotar la cepa a ras de suelo, tal como lo explica Ibn al-‘Awwām en la cita anterior. La metonimia contribuye a la expresión de las riquezas de la tierra, que se pintan con la misma trilogía que en 18:32, vid, palmera y cultivos, añadiendo tan solo granada y aceituna. Pero aun en este caso resuena un mensaje de advertencia ante la malversación.

Hay otro aspecto que se deduce gracias a la lista de ocurrencias de la raíz trilateral ‘*ayn rā shin*²⁹ que proporciona *The Arabic Quranic Corpus*. El campo semántico de parra/emparrado, claramente relacionado con la vid, se caracteriza por su condición de estabilidad, soporte y alzamiento, que es prerequisite en 2:259:9 y 22:45:10, que se caracterizan por la falta de estas cualidades con las consecuencias de destrucción y desmoronamiento. La noción de solidez y de construcción resulta sobre todo de la deriva mayoritaria ‘*arshi*/trono, objeto que expresa poder y dominio. Reúne tanto los aspectos de peligro y desolación en caso de castigo como los de soporte y estabilidad, pero también los de accesibilidad e incluso de abundancia alimentaria como se verá a continuación. Así, la sura 13 combina el tema de la creación con el trono y el poder en su segundo verso y en el cuarto con el de procurar alimentos. Estos otra vez se representan por la trilogía vid, palmera³⁰ y cultivos. Sura 6:95 pinta una imagen vívida de la horticultura una vez más refiriéndose a cultivos y cereales, palmeras y jardines de cepas, olivos y granados, pero se reemplaza la referencia explícita al trono por Allah como creador y como el que dirige el crecimiento de cualquier cosa. Las mismas referencias encontramos en sura 16:11 y una última vez en 80:27-31, donde las plantas se mencionan solo de manera muy sumaria. En las suras 17:91, 23:19, 36:34 y 78:32 se evocan jardines únicamente de vides y palmeras. Un caso especial presenta sura 2. Su famoso verso 255 habla del trono usando el término *kursi*, que aparece solo una vez más hablando del trono de Salomón en 38:34 y podría ser una cita indirecta pero significativa de la vid. Un texto judío medieval en un comentario al Libro de Ester se refiere al trono de Salomón como sigue: “Moreover the king made a great throne of ivory, etc. It was inlaid with precious stones and pearls... and two vines of gold stood at the two sides of the throne and cast a shade over the tops of the pillars” (Hadas, 1928, p. 703). A continuación

29. [http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Er\\$\(18:42:13\)](http://corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Er$(18:42:13)) (acceso 08/2017).

30. En este caso se refiere a las palmeras Dum, árboles extremadamente importantes para el abastecimiento de los territorios a ambos lados del mar Rojo y grandes partes de África.

se dice que el trono ha sido un prestigioso botín de guerra llegando al Egipto faraónico, Babilonia y a la corte aqueménida. El texto entre comillas se refiere a la descripción en los textos bíblicos (I Reyes 10:18-20, Crónicas 9:17-19), es decir, las vides fueron parte de otra tradición que no obstante concuerda con la representación del rey asirio Asurbanipal y de forma indirecta con la persona cosechando las uvas –supuestamente el soberano– en la copa fenicia de Praeneste³¹. El texto de sura 2 menciona los cereales en su verso 261 y solo en el verso 266 habla de un jardín de palmeras y cepas. Así, la trilogía se establece más indirectamente y se interrumpe con ejemplos que hacen referencia a la realidad hortelana en un medio ambiente árido; pero las plantas emblemáticas regadas por corrientes de agua una vez más señalan que el jardín da fruta variada, mostrando la magnitud de Allah. Llamen la atención estas referencias reiteradas y suenan como lugar común entendido por todos en la época de la Revelación.

En la publicación *The Minbar from the Kutubiyya Mosque*, obra maestra de Marrakesh tallada en Córdoba en el año 1137, Jonathan Bloom (1998, p. 20a) comenta la inscripción en el flanco izquierdo del mueble que incluye el texto 2:255 que acabamos de analizar: “The Throne Verse, the eloquent statement of God’s dominion over heaven and earth, is one of the most popular in all Islamic epigraphy and is used in a great many situations [...] The specific choice seems to have been additionally motivated by the logical comparison between the minbar and the throne (*kursi*) mentioned in the verse –a metaphor begun in the Quranic verse selected for the right flank” (*ibidem*, p. 19b). Allí corre la inscripción con el verso 7:54-61: “This particular Quranic passage, a beautiful statement of God’s majesty, seems to have been chosen for us here because of the parallel it offers between the minbar and God’s throne (Arabic ‘*arsh*’)” (*idem*). Es sintomático que no se presta mucha atención a los versos 57 y 58, que ofrecen un resumen de la realidad diaria en un medio ambiente árido donde la llegada de las lluvias es crucial para la cosecha, a pesar de que en el minbar el grueso del adorno en los tableros tallados consiste en entramados vegetales de diferentes tipologías. El minbar, al igual que otros anteriores y posteriores (Carboni, 1998), es expresión magnífica y acertada de este nexo entre el trono y las riquezas geórgicas otorgadas por Allah. Esta misma línea de interpretación abarca el minbar perdido (975/76) y el mihrāb de al-Hakam II en la mezquita mayor de Córdoba. Sugiere el campo semántico de ‘*arsh*’ como fuente de inspiración en el invento de los arcos entrecruzados. Con ellos se transformaba el entramado de los sarmientos dándole una forma (pseudo) constructiva. Esta hipótesis es apoyada también por soluciones más naturalistas del tema en otras mezquitas. Así, en el compartimento delante del mihrāb de Sousse la vid se da en relieve y parece portar la cúpula. En Kairuán el nicho del mihrāb coronado por una vid pintada en la bovedilla ostenta tablas de mármol cuyo relieve

31. La relación de la vid con el trono se puede observar también en Bizancio: en el trono descrito por Luitprand de Cremona (Soucek, P., 1993. Solomon’s Throne/Solomon’s Bath: Model or Metaphor? *Ars Orientalis*, (23), 109-134, p. 113b) o en una miniatura de las *Homelias de Juan Chrysostomos* del manuscrito de la Biblioteca Nacional de París *Coislin* 79, f. 2bis. En el siglo XV se transmite en el manuscrito *Les Merveilles du monde*, *Français* 2810 de la Biblioteca Nacional de París. En la miniatura f. 399 el Khan ha tomado asiento bajo una pérgola de cepas.

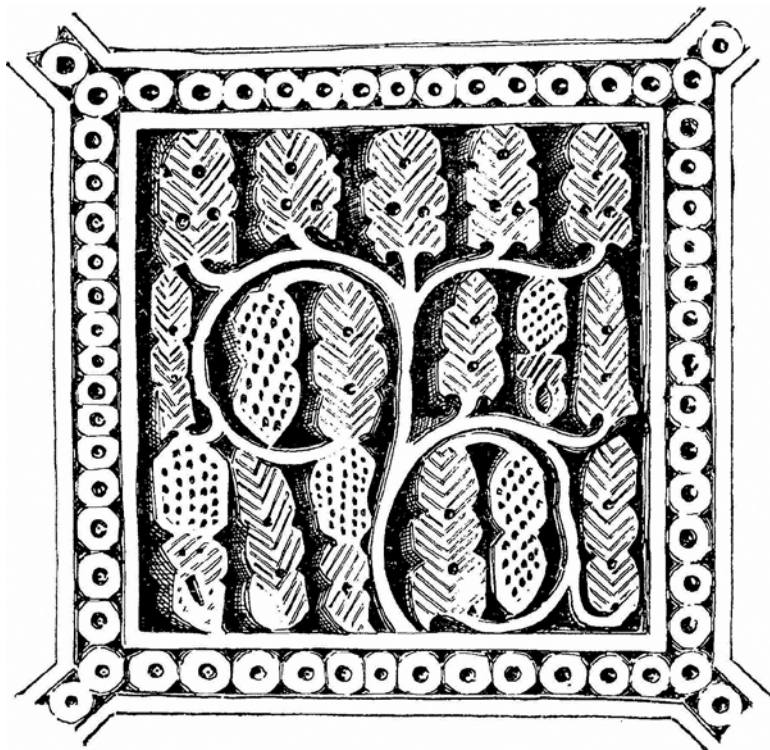


Fig. 5. Cepa en la yesería de la mezquita mayor de Nāyin (ca. 900), dibujo según Flury.

vegetal hace pensar en un entramado que caracteriza también la talla de su minbar. Otra visualización excelente se encuentra en Nāyin (Flury, 1930), en la provincia de Isfahán, donde alrededor del 900 los pilares se han cubierto con yeserías estructuradas por un entramado estrellado que sugiere losas. Cada uno de sus cuadrángulos y octógonos (fig. 5) lleva tallada una cepa con hojas y uvas estilizadas que se pueden entender como sostenidas por el pilar. Así, cada soporte parece envuelto por un viñado. El adorno del mihrāb es todavía más sugerente. La superficie de sus columnas podría interpretarse aún más claramente como la de troncos de palmera por los que trepan sarmientos de vid, y las hojas de sus capiteles hacen pensar en palmas. La bovedilla superior del nicho queda cubierta enteramente por una sola cepa enorme formando un baldaquino, mientras que el nicho entero se encuadra por estrellas de ocho puntas cada una con una cepa.

Estas evocaciones funcionaron porque hemos de suponer que reflejaban las afueras de las ciudades con sus munyas y explotaciones agrícolas y los oasis, sobre todo si fueron oasis de regadío. En las aglomeraciones de las zonas apropiadas, palmeras y palmerales tienen que haber jugado un papel importante. Entonces, las pinturas de Quşayr ‘Amra podrían haber reflejado el entorno inmediato del conjunto. Si Mshatta –que nunca fue acabado– se habría ideado en medio de un

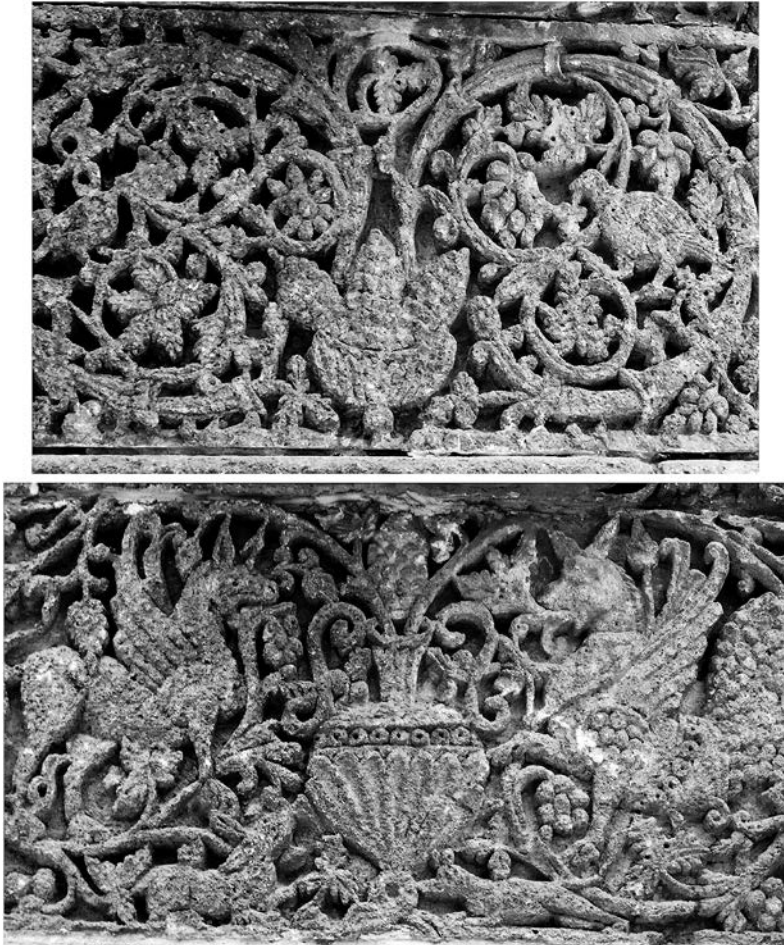


Fig. 6. Sarmientos de vid naciendo de un recipiente y combinados con racimos de polen de palmera datilera. Detalles de la fachada de Qasr Mshatta.

palmeral³², la fachada de vides exuberantes le habría correspondido perfectamente realizando, entre fachada y huerta, el conjunto emblemático, suposición respaldada por algunos sarmientos combinados con racimos de polen de palmera datilera

32. D. Genequand (2012, p. 369, nota 332) le excluye de posibles explotaciones agrícolas. Pero agua se requería ya para la fabricación de los ladrillos y más tarde para el funcionamiento del conjunto palaciego. Además, en la página 288b Genequand incluye el lugar en una localización donde se podían dar cultivos de secano. Conocimientos hidráulicos existían en la región desde siglos atrás, como muestran los sistemas de cosechar y almacenar aguas desarrollados por los nabateos, los hasmoneos y Herodes. Véase, por ejemplo, Jennifer Ramsey y Leigh-Ann Bedal (2015). *Garden Variety Seeds? Botanical Remains from the Petra Garden and Pool Complex. Vegetation History and Archaeobotany*, (24), 621-634.

(Nevling, 1993, pp. 132-133), que en dos casos nacen de cuencos y en uno de ánfora (fig. 6). Al mismo tiempo, estos recipientes y otros más, al igual que el Senmurv y los leones³³, evocan el agua.

En el arte umayyá occidental el tema sigue vigente con claros acentos en la abundancia. En los zócalos del foco de representación califal, el Salón Rico, el tablero 24, relativamente próximo al trono, se corona con un florón enorme en U, evocando el *velum* de la abundancia (Schmidt-Colinet, 1998; Kothe, 2016), forma que encontramos también en ciertos capiteles compuestos. Ya en la Antigüedad se hizo alusión al *velum* mediante una transformación del registro superior y de las volutas (Kothe, en prensa_b). En un capitel de esta tipología, encontrado en el Salón Rico, un trenzado sustituye a los ejes del acanto (Cressier, 1995, p. 9, fot. 10). Ya hemos visto que el trenzado puede corresponder a un modo de representar a la vid trepando por una palmera. Un antecedente se da en el mosaico del suelo de la iglesia de los Leones de Madaba, Jordania (siglo VI), donde el trenzado cubre el tronco de un árbol de fruta. En las volutas del capitel del Salón Rico se confirman las trenzas como marcas de la vid, puesto que de ellas nacen racimos de uvas. Estas, a su vez, se compaginan con las florecitas que coronan las trenzas entre las volutas, solución parecida a un capitel del reinado de Abd al-Rahman II custodiado en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, en el que la evocación del *velum* se combina igualmente con flor y uva, emblemas de comienzo y final del ciclo de la vegetación. Es esta tradición visual la que establece un plausible contexto para la palmera del píxide de marfil que hoy pertenece al Louvre y fue grabado para el príncipe cordobés Mughīra (968). Su forma extravagante de palmas trenzadas con toda probabilidad ha de leerse como palmera emparrada. Entonces, el significado de sus cuatro racimos es indeterminado, al igual que dos siglos antes en los mosaicos de la Cúpula de la Roca, y representan indistintamente las frutas de las plantas parejas, uvas y dátiles. Como tal recordaría Qur'an 18:42 y 6:141, y evoca las connotaciones con 'arsh/trono³⁴. Este, a su vez, se representa en el lado opuesto del bote. Otra manifestación aún más indirecta se da en la arqueta de Abd al-Malik, en la que el soberano se representa con un racimo de polen datilero y una redoma de vino en las manos. Menos sofisticada es la solución en la Aljafería de Zaragoza, donde la palmera enredada por una vid se representa en los salones del Trono y Dorado (Cabañero y Lasa, 2004, pp. 52-53 y 102).

Volvamos una vez más a los tableros parietales de Madīnat al-Zahrā'. Efectivamente, la idea de un entramado de sarmientos de vid a ambos lados de un eje

33. El nexa es indudable, como muestran las cornisas en Epidauros, Priene y Baalbek, donde se evacuaban las aguas por la boca de la cabeza de un león en medio de tallos enroscados o de hojas de acanto. Cabezas de leones también sirven de bocas de fuentes. La conexión con el agua y la fecundidad es obvia. Llama la atención que en el medioevo del Mediterráneo occidental encontramos la cabeza de león o entre tallos enroscados o esculpidos en capiteles y fachadas (Córdoba, Panteón de los Reyes en León, San Pedro de Loarre, St. Gaudens, St. Paul les Dax, Notre Dame la Grande en Poitiers, St. Trophime en Arles). La tradición del león como boca de fuente continúa, entre otros, en el jardín de Dār al-Nā'ūra', munya en las afueras de Córdoba (Vidal, 2004). Este tema se tratará más profundamente en el futuro.

34. [www.corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Er\\$\(18:42:13\)](http://www.corpus.quran.com/qurandictionary.jsp?q=Er$(18:42:13)) (acceso 08/2017).

central³⁵ rige en casi todos ellos y se puede combinar con el *velum* de la abundancia (tablero 24), con formas derivadas de la vara ceremonial dionisiaca, el *thyr-sos* (tablero 51), o con una combinación de ambos (tablero 25) (Ewert, 1995). La coronación en los tableros 22 a 24 también se podría leer como cita de palmera en la tradición de los *orbiculi* tardo-antiguos seguida por los *ansae* de manuscritosuntuosos del Qur'an (Ewert, 1999)³⁶, si se toman en consideración las soluciones híbridas de la Cúpula de la Roca. Con esta estructura no solo hacen referencia a los versos citados del Qur'an y aluden al trono, sino que recuerdan también las virtudes antiguas del soberano, quien actúa como hortelano, arador y sembrador (Ganzert y Nielsen, 2016). La textura densa de los tableros y la riqueza y variedad de sus formas individuales corresponde a la abundancia pura. Ya se ha dejado la transformación del vocabulario de antiguos dioses de la fertilidad y su representación como personificaciones³⁷ que observamos en Qaṣr al-Ḥair al-Gharbī. Doscientos años más tarde, en Occidente la representación de la figura humana es mucho más reducida, e inexistente en la sala de recepciones, cuya decoración parietal en vez de personificación busca la vegetalización de los antiguos dioses. El califa cordobés sigue en gran medida al príncipe Augustus, dejando la vid para los sarmientos y dando preferencia al acanto apolino para las hojas que llenan la mayoría de los espacios entre los sarmientos. Así se crea un jardín pétreo lleno de connotaciones en el interior del edificio que queda rodeado por el jardín. De este modo, la sala pétreo entra en un diálogo con la vegetación real de su exterior. Este nuevo concepto de iconografía vegetal fue una de las herencias mayores del califato. Fue acogido no solo en los reinos de taifas sino también en el espacio ibero-occitano al norte de al-Andalus. En este último, el concepto, sus bases y transformaciones son conocidos y no suponen ningún inconveniente, puesto que son ampliamente recibidos. Constituyen la descendencia de toda una serie de capiteles cuya estructura se encuentra fuera del esquema clásico de acanto. En la fig. 7 se han reunido a modo de ejemplo un capitel en el claustro de St. Bertrand de Comminges, dos de la iglesia del castillo de Loarre y uno representativo de la amplia gama de capiteles relevantes del claustro de Moissac³⁸.

35. Se hace ver ya en un dibujo esquemático de Félix Hernández (Vallejo, A., 1995. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III: problemática de una restauración. En *Madīnat al-Zabrā'*. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III, p. 22, fig. 7). Que este carácter de vid no se haya identificado ni como estructura ni como significado tiene mucho que ver con la reducción de imágenes vegetales a ornamento, incluso en sus manifestaciones de la Antigüedad. Así, Ernst Kühnel (1960) limita sus análisis a representaciones antropomorfas. Y es más, el arte islámico, percibido como arte nuevo sin precedentes, se consideró anicónico, avanzándose la idea de ornamentación en el concepto de *Arabesque*. A pesar de su análisis crítico y acertado, T. Allen (1989) no llegó a proponer la eliminación de este término. Actualmente bloquea el reconocimiento de alternativas y su uso se debería evitar en todo análisis crítico.

36. Para los *orbiculi* arboriformes véase Kothe (2013), p. 298, nota 89. En esta tradición se encuentran miniaturas de los beatos de Osma, del Escorial –en cuya miniatura de Adán y Eva se representa claramente una palmera en un contorno redondo–, de Gerona o de Santo Domingo de Silos.

37. Los marfiles con representaciones de Dionysos e Isis incorporados en el púlpito de Aachen muestran que los competidores carolingios mantuvieron esta tradición tardo-antigua.

38. Desde los años 90 del siglo pasado me he dedicado a esta investigación poniendo en tela de juicio cantidad de seguridades académicas. En este camino, los Simposios Internacionales de Mudejarismo me acompañaron. Siempre he agradecido este foro de presentación, debate y desarrollo de aproximaciones

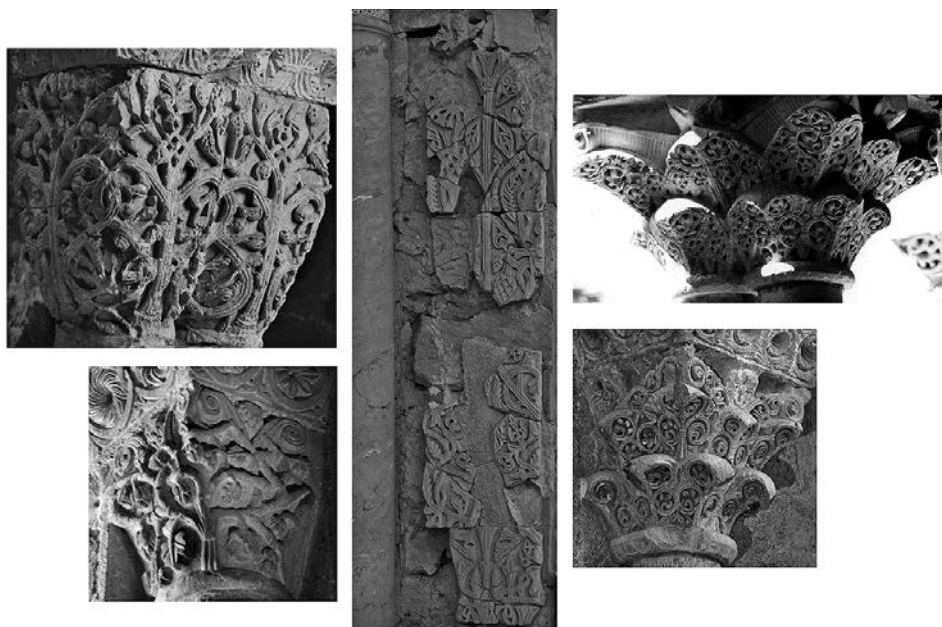


Fig. 7. Entramados de vid en el Salón Rico de Madīnat al-Zahrā', mediados del siglo X (centro); un capitel de St. Bertrand de Comminges (izda. arriba); capitel del claustro de Moissac, del siglo XII (dcha. arriba); y capiteles de San Pedro de Loarre (izda. y dcha. abajo).

A base de una herencia tardo antigua compartida en las orillas del Mediterráneo, los Umayya implantaron un acento específico vegetal en el lenguaje visual de la península ibérica que calaba hondo en tradiciones de las civilizaciones hidráulicas del Asia occidental. En ellas, palmera y vid desde milenios habían sido alimentos básicos. Como tales no perdieron su fuerza como pictogramas y recibieron los cuidados particulares de los soberanos, cuya autopercepción incluía actividades agrónomas. La vid emparrada, ya sea acompañada de palmera o no, gracias a la connotación del trono se hace imagen idónea del soberano. Como hortelano, arador y sembrador y como constructor de obras hidráulicas genera fertilidad y abundancia con la ayuda de dios. Esta imagen rebasa en conceptos de *longue durée* y no se puede calificar con categorías religiosas, aunque tiene su vertiente islámica como acabamos de revisar en los versos del Qur'an. En el libro sagrado la fusión de vid y palmera forma parte de un vocabulario visual que reclama el debido respeto

nuevas. A lo largo de estos años he podido establecer una serie de tipologías vegetales. Véase al respecto: Kothe, 1998, 2004, 2009 (p. 91, fig. 2), 2010b y 2011. Han quedado sin publicar las comunicaciones: Westumayyadische Vorbilder des Freiburger Totentepich. *Deutscher Orientalistentag*, Bamberg, 2001 y Wie fremd ist das Fremde: Zur visuellen Kommunikation im (westlichen) Mittelmeerraum 7-12. Jh. *Deutscher Orientalistentag*, Halle, 2004.

ante dios, creando una imagen poderosa de la magnitud de Allah³⁹ y se refiere a conceptos de buen gobierno íntimamente unidos a las actividades del campo. El resultado ideal del buen gobierno en una tradición milenaria es la abundancia. Así se explica su presencia en las sociedades del Mediterráneo Occidental con culturas visuales muy diversas como la umayya, la postumayya y la románica, largamente tardo antiguas, la almohade y postalmohade y parte de la gótica, así como el mudéjar en sus muchas vertientes. Supervivencias de estos conceptos encontramos en la península ibérica todavía en el Renacimiento y el Barroco.

REFERENCIAS

- AKHANI, H. et. al. (2016). «The Past, Present and Future of Lake Urmia». 2016 AAAS Annual Meeting; www.aaas.confex.com/aaas/2016/webprogram/Paper17727.html (acceso 08/2017).
- ALLEN, T. (1989). «The Arabesque, the Beveled Style and the Mirage of an Early Islamic Art». En F. M. CLOVER y R. S. HUMPHREYS (Eds.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (pp. 209-244). London: Madison.
- AMSELGRUBER, F. (2013). *Ulme stützt Weinstock-Literarisierung kirchlicher Verkündigung auf der Basis paganer Formen bei Clemens von Alexandrien*. Bamberg: Ascherdorff Verlag.
- BILLIARD, R. (1913). *La vigne dans l'Antiquité*. Lyon: Librairie Lardanchet.
- BLOOM, J. et al. (Eds.). (1998). *The Minbar from the Kutubiyya Mosque*. New York: Metropolitan Museum of Art.
- BRACONI, P. (2011). «L'albero della vite: riflessioni su un matrimonio interrotto». En L. GREGORI (Ed.), *Il paesaggio del vino 5: il paesaggio tra reale e virtuale* (pp. 67-75). Perugia: Università.
- CABAÑERO, B. y LASA, C. (2004a). «El Salón del Trono del palacio islámico de la Aljafería de Zaragoza: nuevos datos para su reconstitución». En M. MÜLLER, C. KOTHE et al. (Eds.), *Al-Andalus und Europa. Zwischen Orient und Okzident* (pp. 176-182), Petersberg: Imhof.
- CABAÑERO, B. y LASA, C. (2004b). *El Salón Dorado de la Aljafería. Ensayo de reconstitución formal e interpretación simbólica*. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo.
- CARBONI, St. (1998). «The Historical and Artistic Significance of the Minbar from the Kutubiyya Mosque». En J. BLOOM et al. (Eds.), *The Minbar from the Kutubiyya Mosque* (pp. 41-65). New York: Metropolitan Museum of Art.
- CHARBONNIER, J. (2008). «L'agriculture en Arabie du Sud avant l'Islam: Une reconstitution des paysages et des systèmes de culture antiques». *Arabian Humanities. Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule*, (15), 1-28.

39. Función que evidentemente se da también bajo soberanos cristianos. Así, las miniaturas del Beato de Silos, que desde 1840 pertenece a la British Library, Add MS 11695, muestran una amplia gama de motivos vegetales, objetos vegetalizados o referencias a la fertilidad vegetal.

- CHARLOUX, G., BOUCHAUD, CH., DURAND, C., MONCHOT, H. y THOMA, A. (2016). «Banqueting in a Northern Arabian Oasis: A Nabataean Triclinium at Dûmat al-Jandal, Saudi Arabia». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, (375), 13-34.
- CRESSIER, P. (1995). «Los capiteles del Salón Rico: un aspecto del discurso arquitectónico califal». En A. VALLEJO (Ed.), *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III* (pp. 83-106). Córdoba: Junta de Andalucía.
- CRESWELL, K. A. C. (1967). *Early Muslim Architecture II*. 2.^a ed. Oxford: Clarendon Press.
- DOLLEY, Ch. S. (1893). «The Thyrsos of Dionysos and the Palm Inflorescence of the Winged Figures of Assyrian». *Proceedings of the American Philosophical Society*, (31), 109-116.
- DUDA, D. (1992). *Islamische Handschriften II, Teil 1: Die Handschriften in arabischer Sprache*. 2 vol. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- DUNBABIN, K. M. D. (1999). *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DUNBABIN, K. M. D. (2003). *The Roman Banquet: Images of Conviviality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EL HADRAMI, A. y AL-KHAYRI, J. M. (2012). «Socioeconomic and traditional importance of date palm». *Emirates Journal of Food and Agriculture*, (24), 371-385.
- EWERT, Ch. (1995). «Elementos de la decoración vegetal del Salón Rico de Madīnat al-Zahrā': los tableros parietales». En A. VALLEJO (Ed.), *Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Raḥmān III* (pp. 41-57). Córdoba: Junta de Andalucía.
- EWERT, Ch. (1999). «Westumaiyadische Kranzbäume, Ihre Verwandten, ihre Vorfahren, ihr Nachleben». *Damaszener Mitteilungen*, (11), 95-122.
- FAHMI, A. I., NAGATY, M. A. y EL-SHEHAWI, A. M. (2012). «Fruit quality of Taif grape (*Vitis vinifera* L.) cultivars». *Journal of American Science*, (8), 590-599.
- FAHMI, A. I., EL-SHEHAWI, A. M. y NAGATY, M. A. (2013). «Antioxidant and Antimutagenic Activities of Taif Grape (*Vitis Vinifera*) Cultivars». *American Journal of Biochemistry and Biotechnology*, (9), pp. 102-117.
- FAUTH, W. (1979). «Der königliche Gärtner und Jäger im Paradeisos. Beobachtungen zur Rolle des Herrschers in der vorderasiatischen Hortikultur». *Persica*, (8), 1-127.
- FINOTTO, F. (2007). «'Vaghi ordini di alberi dalle viti accomagnati': la piantata padana». *Quaderni della Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio*, (1), 173-191.
- FLURY, S. (1930). «La mosquée de Nāyin». *Syria*, (11), 43-58.
- FORSYTH, G. H. (1968). «The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian». *Dumbarton Oaks Papers*, (22), 1-19.
- FOSS, C. (1997). «Syria in Transition, A.D. 550-750: An Archaeological Approach». *Dumbarton Oaks Papers*, (51), 189-268.
- FOWDEN, G. (2004). *Qusayr 'Amra: Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press.
- FUENTES, P., LÓPEZ, R. A. y GIL, L. (2004). «The historical relationship of elms and vines». *Invest Agrar: Sist Recur For*, (13), 7-15.

- GANZERT, J. y NIELSEN, I. (Eds.). (2016). *Bau- und Gartenkultur als historische Quellengattung hinsichtlich Manifestation und Legitimation von Herrschaft*. Berlin: Lit. Verlag.
- GAUBE, H. (1992). «Syria on the Eve of the Modern Age». En J. KALTERER, M. PAVAILOI y M. ZERNICKEL, *The Arts and Crafts of Syria* (exposición). London-New York: Thames & Hudson Ltd.
- GENEQUAND, D. (2012). *Les établissements des élites omeyyades en Palmyrène et au Proche-Orient*. Beirut: IFPO.
- GLUECK, N. (1944). «Wādī Sirhān in North Arabia». *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, (96), 7-17.
- GRABAR, O. (1997). *The Shape of the Holy. Early Islamic Jerusalem*. Princeton: Princeton University Press.
- GRAF VON BOTHMER, H.-C. (1987). «Architekturbilder im Koran. Eine Prachthandschrift der Umayyadenzeit aus dem Yemen». *Pantheon*, (45), 4-20.
- GRIVETTI, L. E. (1997). «Wine: The Food with Two Faces». En P. MCGOVERN et al. (Eds.), *The Origins and Ancient History of Wine* (pp. 19-22). Luxemburg: Routledge.
- HADAS, M. (1928). «On the Golden Vine of the Persian Throne». *The Classical Journal*, (23), 702-703.
- HADDAD, H. S. (1969). «'Georgic' Cults and Saints of the Levant». *Numen*, (16), 21-39.
- HAMILTON, R. W. (1959). *Khirbat al-Mafjar: An Arabian Mansion in the Jordan Valley*. Oxford: Clarendon Press.
- HECK, G. W. (2003). «'Arabia without Spices': An Alternate Hypothesis». *Journal of the American Oriental Society*, (123), 547-576.
- HILLENBRAND, R. (1982). «La Dolce Vita in Early Islamic Syria: the Evidence of Later Umayyad Palaces». *Art History*, (5), 1-35.
- HILLENBRAND, R. (1999). «Umayyad Woodwork in the Aqsa Mosque». En J. RABY y J. JOHNS, *Bayt al-Maqdis: Jerusalem and the Early Islam* (pp. 271-310). Oxford: Oxford University Press.
- HÖGEMANN, P. (1985). *Alexander der Große und Arabien*. München: C. H. Beck.
- IBN AL-'AWWĀM (1802). *Libro de agricultura*. J. F. BANQUERI (Ed. y trad.). Madrid: Imprenta Real. <http://hdl.loc.gov/loc.gdc/scd0001.20100830001ag.1> (acceso 08/2017).
- JERUSALIMSKAJA, A. (1996). *Von China nach Byzanz. Frühmittelalterliche Seiden aus der Staatlichen Eremitage Sankt Petersburg* (exposición). München: Bayerisches Nationalmuseum.
- KHAMIS, E. (2001). «Two Wall Mosaic Inscriptions from the Umayyad Market Place in Bet Shean/Baysān». *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (64), 159-176.
- KISTLER, E. (2010). «Achämenidischer, Becher und die Logik kommensaler Politik im Reich der Achämeniden (521-330 v.Chr.)». En B. JACOBS y R. ROLLINGER (Eds.), *Der Achämenidenhof. The Court of the Achaemenids* (pp. 411-458). Wiesbaden: Harrassowitz.
- KNAUF, E. A. (1990). «Dushara and Shai' al-Qaum». *Aram*, (2), 175-183.

- KOTHE, Ch. (1998). «San Pedro de Loarre y la Aljafería, consideraciones acerca del árbol de ataurique como ornamento interior de coronas de hojas». En B. CABAÑERO et al. (Eds.), *La Aljafería* (pp. 424-433 con notas de pie de página erróneas). Zaragoza: Cortes de Aragón.
- KOTHE, Ch. (2004). «Das Umayyadische Erbe in Okzitanien. Ein Kapitell im Kreuzgang von St. Bertrand de Comminges». En M. MÜLLER, CH. KOTHE, J. GIERLICH y K.-H. GOLZIO (Eds.), *Al-Andalus und Europa: zwischen Orient und Okzident* (pp. 229-236). Petersberg: Imhof.
- KOTHE, Ch. (2009). «Comercio, razzia, cultura cortesana: su papel en el desarrollo histórico-artístico alrededor de 1100». En A. ARBEITER, B. MARTEN y C. KOTHE (Eds.), *Hispaniens Norden im 11. Jahrhundert: christliche Kunst im Umbruch* (pp. 85-96). Petersberg: Imhof.
- KOTHE, Ch. (2010a). «Banquet and Learned Gathering. The 24 Elders, a Mediterranean Perspective». En C. RÜCKERT y J. STAEBEL (Eds.), *Mittelalterliche Bauskulptur in Frankreich und Spanien. Im Spannungsfeld des Chartreiser Königsportal und des Pórtico de la Gloria in Santiago de Compostela* (pp. 281-290). Frankfurt-Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- KOTHE, Ch. (2010b). «Visuelle Codes der Banu Umayya. Wasser und Wasserbauten». En M. FRENGER y M. MÜLLER-WIENER (Hrg.), *Von Gibraltar bis zum Ganges: Studien zur Islamischen Kunstgeschichte in memoriam Christian Ewert* (pp. 97-134). Bonner Asienstudien Bd. 7. Berlin: Verlag.
- KOTHE, Ch. (2011a). «Transformation Processes Relying on Substrate from Late Antiquity: Ibero-occitan Vegetal Capitals of 11th and 12th Centuries». En A. FIODORA y M. TISCHLER, *Christlicher Norden-Muslimischer Süden. Die Iberische Halbinsel im Kontext kultureller, religiöser und politischer Veränderungen zwischen dem 11. und 15. Jahrhundert* (pp. 93-128). Münster: Aschendorff.
- KOTHE, Ch. (2011b). «Bewässerungsanlagen und Wasserbauten als Mittel der Repräsentation». En M. FANSA (Ed.), *Wasserwelten. Geschichte, Politik, Naturschutz* (pp. 20-39). Oldenburg: Primus Verlag.
- KOTHE, Ch. (2013). «Una imagen de buen gobierno y abundancia». *Actas del XII Simposio Internacional de Mudejarismo* (pp. 271-296). Teruel: Centro de Estudios Mudéjares.
- KOTHE, Ch. (2016). «Arabs what Arabs? Zur Frage kultureller Differenz und gesellschaftlicher Kohäsion in umayyadischen Machträumen». En I. KÄFLEIN, M. UNTERMANN y J. STAEBEL (Eds.), *Im Schrittpunkt der Kulturen. Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6.-10./11. Jahrhundert* (pp. 89-127). Frankfurt-Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert.
- KOTHE, Ch. (en prensa_a). «Convivium. Permanenz und Transformation eines gesellschaftlichen Rituals der Antike». *Knotenpunkt Byzanz-37. Kölner Mediävisentagung*.
- KOTHE, Ch. (en prensa_b). «Helenismo Umayya? Un tipo de capitel Cordobés como indicador de identidad(es)». En *Simposio de la Asociación Ernst Herzfeld*.
- KUENY, K. (2005). «Wine and Mystical Speculation: the Poetics of intoxicated love and a sober reflection in the poetry of ‘Umar Ibn al-Farid». *Aram*, (17), 203-210.
- KÜHNEL, E. (1960). «Antike und Oriental als Quellen spanisch-islamischer Kunst». *Madridener Mitteilungen*, (1), 174-181.

- LEGNER, A. (1985). *Ornamenta Ecclesia. Kunst und Künstler der Romanik* (exposición). Köln: Schnütgen-Museum der Stadt Köln.
- LIPÍŃSKI, E. (2013). «Edom at the Crossroads of 'Incense Routes' in the 8th-7th Centuries B.C.». *Rocznik Orientalistyczny*, (66), 64-85.
- MANICKAVASAGAN, A., MOHAMED ESSA, M. y SUKUMAR, E. (2012). *Dates: Production, Processing, Food, and Medicinal Values*. Boca Raton: CRC Press.
- MARKOE, G. (1985). *Phoenian Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*. Berkley: University of California Press.
- MCGOVERN, P. (2003). *Ancient Wine. The Search for the Origins of Viniculture*. Princeton: Princeton University Press.
- MCGOVERN, P. et al. (2010). «Anticancer activity of botanical compounds in ancient fermented beverages (Review)». *International Journal of Oncology*, (37), 5-14.
- MELIKIAN-CHIRVANI, A. S. (1984). En J. SOURDEL y B. SPULER, *Propyläen Kunstgeschichte Band 4. Die Kunst des Islam*. Berlin: Propyläen Verlag.
- MUTHESIUS, A. (1995). *Studies in Silk en Byzantium*. London: Pindar Press.
- MYLESA, S. et al. (2011). «Genetic structure and domestication history of the grape». *PNAS*, (108), 3530-3535.
- NEVLING, B. (1993). «Sacred Trees, Date Palms, and the Royal Persona of Ashurnasirpal II». *Journal of Near Eastern Studies*, (52), 129-139.
- NUSEIBEH, S. (1996). *The Dome of the Rock* (introducción de Oleg Grabar). New York: Rizzoli.
- PIRENNE, J. (1957). «Le rinceau dans l'évolution de l'art sud-arabe». *Syria*, (34), 99-127.
- PRYKE, L. M. (2017). *Ishtar*. London: Routledge.
- ROBIN, Ch. y DRIDI, H. (2004). «Deux barrages du Yémen antique». *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (148), 67-121.
- SCHILTZ, V. (Ed.). (1995). *Entre Asie et Europe. L'or des Sarmates: nomades de steppes dans l'Antiquité* (exposición). Daoulas: Centre culturel Abbaye de Daoulas.
- SCHLUMBERGER, D. (1946-1948). «Deux fresques omeyyades». *Syria*, (25), 86-102.
- SCHMIDT-COLINET, A. (1998). «'Velum und Kolpos': Ein paganer Bildtopos und seine interpretatio christiana». *Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinische Kunstgeschichte*, (1), 29-46.
- SCHMIDT-COLINET, A. y AL-AS'AD, W. (Eds.). (2013). *Palmyras Reichtum durch weltweiten Handel. Archäologische Untersuchungen im Bereich der hellenistischen Stadt*, t. 1. Wien: Holzhausen.
- SIMPSON, I. (2008). «Market Buildings at Jarash: Commercial Transformations at the Tetraklion in the 6th to 9th centuries C.E.». En K. BARTL y M. ABD AL RAZZAQ (Eds.), *Residences, Castles, Settlement, Transformation Processes from Late Antiquity to Early Islam in Bilad al-Sham* (pp. 115-124). Rahden: Verlag Marie Leidorf.
- SINGLETON, V. L. (1997). «An Enologist's Commentary on Ancient Wine». En P. MCGOVERN, S. J. FLEMING y S. H. HATZ, *The Origins and Ancient History of Wine* (pp. 67-78). 2.^a ed. Amsterdam: Gordon and Breach.
- TARAGAN, H. (1998). «The peopled scrolls at the Umayyad palace at Jericho-some observations». *Assaph*, B(3), 93-108.

- TSAFRIR, Y. y FOERSTER, G. (1997). «Urbanism at Scythopolis-Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries». *Dumbarton Oaks Papers*, (51), 85-146.
- VIBERT-GUIGUE, C. y BISHEH, Gh. (2007). *Les peintures de Qusayr 'Amra, un bain omeyyade dans la bâdiya jordanienne*. Beyrouth: Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient.
- VIDAL, F. (2004). «Paisajes del agua en al-Andalus». En F. ROLDÁN (Coord.), *Paisaje y naturaleza en al-Andalus* (pp. 139-158). Granada: Fundación El Legado Andalusi.
- WYRWA, D. (1983). *Die christliche Platonaneignung in den Stomateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin-New York: De Gruyter.
- YOUNG, G. K. (2001). *Rome's Eastern Trade: International Commerce and Imperial Policy 31 BC-AD 305*. London-New York: Routledge.
- YULE, P. (2007). *Himyar-Late Antique Yemen*. Aichwald: Linden Soft.
- ZANKER, P. y EWALD, B. (2004). *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophag*. München: Hirmer.

ÍNDICE

CONFERENCIA INAUGURAL

Michele OLIVARI, Vita quotidiana, sentimenti e morti. Aspetti della storia dei moriscos	7
---	---

DEL NACIMIENTO A LA MUERTE

Ponencia

Manuel RUZAFÁ GARCÍA, El mudéjar, del nacimiento a la muerte. Familias, inserción social y edades de la vida en época medieval a través de la minoría islámica peninsular	33
---	----

Comunicaciones

Rafael BENÍTEZ SÁNCHEZ-BLANCO, Vida conyugal al margen del matrimonio canónico: cristianos viejos, moriscos, moros.....	61
Francisco José CANTOS VALVERDE, Ritos funerarios y represión inquisitorial en la comunidad morisca de Gea de Albarracín.....	75
Nathan DODGENS, Casos de convivencia: los reinos cristianos de Castilla, Aragón y Valencia en los siglos XIII-XV	87
Pedro J. LAVADO PARADINAS, Imágenes del entorno mudéjar.....	97
Bienvenido MAS BELÉN y Tatiana GÓMEZ MONTERO, Últimas voluntades y costumbres funerarias en los testamentos de cristianos nuevos en Crevillent (reino de Valencia), 1570-1609.....	119
Yolanda MORENO MORENO, Capuces y lunas. Elementos identificativos impuestos a los mudéjares talaveranos durante la década de 1450.....	135
Lorenzo Luis PADILLA MELLADO, El matrimonio en el siglo XVI: cartas de dote y arras del partido del Valle de Lecrín (Granada), 1550-1610	145
Carmen PAYÁ ABAD, El papel de la mujer morisca fuera del ámbito doméstico. El caso de la alcahueta Xech Xegua Carles.....	155

Juan Ramón ROYO GARCÍA, Dispensas matrimoniales y procesos criminales de moriscos sobre amancebamiento en el Archivo Diocesano de Zaragoza: una introducción.....	171
---	-----

LA CULTURA MATERIAL

Ponencia

Francisco J. MORENO DÍAZ DEL CAMPO, Una historia por construir. La cultura material morisca: fuentes, vías de aproximación y estado de la cuestión.....	189
---	-----

Comunicaciones

Herbert GONZÁLEZ ZYMLA, El monasterio de Piedra en los siglos XIV y XV. La orientalización mudéjar de la severidad cisterciense	213
Antonio HERNÁNDEZ PARDOS, Los espacios domésticos contiguos al claustro de San Pedro de Teruel: lectura social de un área arqueológica de época bajomedieval	237
Sara MEDINA NAVARRO, El hacer culinario en la cotidianidad de la minoría morisca: espacios, agentes y trasvase de prácticas. Estudio de piezas de ajuar doméstico conservadas en el Museo de la Alhambra	255
Diego Antonio REINALDOS MIÑARRO, Cultura material de moriscos murcianos y granadinos del siglo XVI.....	271

LOS TESTIMONIOS ESCRITOS

Ponencia

María Jesús VIGUERA MOLINS, Testimonios y manifestaciones escritas....	289
--	-----

Comunicaciones

José PASCUAL MARTÍNEZ, Las ordenanzas del obispo Almeida para los moriscos de la diócesis de Cartagena	307
Bárbara RUIZ-BEJARANO, Ritos islámicos moriscos en Aragón desde los textos aljamiados y los <i>Quinque libri</i> parroquiales	339

APROXIMACIÓN AL SISTEMA DE TRABAJO MUDÉJAR

Ponencia

Pilar MOGOLLÓN CANO-CORTÉS, Aproximación al sistema de trabajo mudéjar	351
--	-----

Comunicaciones

José Luis BARÓ ZARZO y Carme VILLAR BOSCH, Hipótesis de recomposición del ábside de San Pedro Mártir de Calatayud.....	373
Joaquín GARCÍA NISTAL, Vida y condiciones profesionales de los carpinteros de lo blanco en los reinos de Castilla y León durante la Edad Moderna	397
M. ^a Ángeles JORDANO BARBUDO, Apuntes sobre el trabajo del yeso en el arte mudéjar	411
Pedro J. LAVADO PARADINAS, Técnicas constructivas de los mudéjares en Tierra de Campos	425
Dolores VILLALBA SOLA y Francisco José DÍAZ MARCILLA, El arte de la construcción mudéjar en Portugal.....	449

VARIA

Joaquín APARICI MARTÍ, La morería de Altura (Castellón) a fines del siglo XIV e inicios del XV. Aproximación a unos mudéjares casi desconocidos.....	473
Cherifa BEN HASSINE, Papel social y religioso de sidi Abû-l-Gaiz al-Qachchâch en favor de los moriscos desde las fuentes contemporáneas.....	487
Alicia CARRILLO CALDERERO y Pedro MARFIL RUIZ, La decoración arquitectónica de tipo vegetal en Santa María la Blanca de Toledo, una reflexión acerca de la pervivencia de modelos clásicos e islámicos en el arte mudéjar	501
Manuel GÓMEZ DE VALENZUELA, Barqueros y arráeces mudéjares y moriscos en el río Ebro (siglos XV y XVI).....	513
Enrique INFANTE LIMÓN, Las portadas de los templos parroquiales de Niebla (Huelva): influencias norteafricanas y granadinas en la arquitectura del reino de Sevilla.....	523
Christiane KOTHE, Hacia una iconografía vegetal de la abundancia: la pareja vid y palmera	533