

CARMEN TRILLO SAN JOSÉ

AGUA, TIERRA Y HOMBRES EN AL-ANDALUS

*LA DIMENSIÓN AGRÍCOLA
DEL MUNDO NAZARÍ*



 **AJBAR**
COLECCIÓN

AGUA, TIERRA Y HOMBRES EN AL-ANDALUS
LA DIMENSIÓN AGRÍCOLA DEL MUNDO NAZARÍ

AJBAR
Colección de Historia

•

Dirección
CARMEN TRILLO SAN JOSÉ
Profesora de Historia Medieval de la Universidad de Granada

•

Comité científico
ÁNGEL BARRIOS GARCÍA. *Universidad de Salamanca*
PAOLA GALETTI. *Universidad de Bolonia*
JEAN-CLAUDE HOCQUET. *Universidad Charles De Gaulle de Lille*
PINUCCIA FRANCA SIMBULA. *Universidad de Sassari*
MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS. *Universidad Complutense de Madrid*

© *Del texto: la autora*

© *De la presente edición: Grupo de Investigación
«Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada»*

*Fotocomposición y maquetación: Grupo de Investigación
«Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada»*

Diseño de la colección y cubierta: Claudio Sánchez Muros

Fotografías: Miguel Rodríguez Moreno

Imprime: Imprenta Comercial, Motril (Granada)

I.S.B.N: 84-609-0718-X

Depósito Legal: GR. 756 - 2004

CARMEN TRILLO SAN JOSÉ

AGUA, TIERRA Y HOMBRES EN AL-ANDALUS
LA DIMENSIÓN AGRÍCOLA DEL MUNDO NAZARÍ



GRANADA

2004

A mis padres

*Sólo las palabras que salen del corazón
van derechas al corazón ajeno.*

[Las memorias del rey 'Abd Allāh de Granada (1090)]

PRÓLOGO

El libro *Agua, tierra y hombres en al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo nazarí*, del que es autora Carmen Trillo San José, profesora de Historia Medieval de la Universidad de Granada y miembro del grupo de investigación «Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada», es un magnífico ejemplo de las posibilidades que hay para investigar al-Andalus a partir de las fuentes escritas y del examen atento del paisaje. C. Trillo pone de manifiesto cómo el reino de Granada puede ser analizado dentro de una dinámica histórica que se debe de considerar andalusí. Es decir, aquél no puede comprenderse si no es partiendo de su adscripción a al-Andalus. Queda, pues, lejos la idea, muchas veces formulada de manera más o menos explícita, de que el mundo musulmán en España sólo tiene interés hasta el siglo XIII. Los nazaríes no son, pues, una corrupción de lo anterior, sino que se integran plenamente en la historia de al-Andalus. Conjugando los análisis estructurales propios de la formación social tributaria o tributario-mercantil, con los derivados de las lógicas transformaciones que tuvieron lugar a lo largo de los siglos, la autora consigue un alto nivel en su estudio.

La publicación que ahora ve la luz es la consecuencia de su formación histórica en el medievalismo granadino que, como bien sabe ella misma y no duda en señalarlo, ha buscado siempre historiar el reino de Granada antes y después de la conquista castellana. Por eso, no tiene dificultad en poner de manifiesto en todo momento lo que es propio del momento nazarí y lo que hunde sus raíces en el pasado de al-Andalus. En su trabajo hay una idea directriz que une el momento final del Islam peninsular con toda la historia anterior. Además, establece comparaciones entre las sociedades altomedievales y las feudales con la tributario-mercantil. Y todo ello en el plano de las estructuras de base, que son las agrícolas, no las mercantiles. Le da, pues, un protagonismo esencial al mundo rural, de donde proceden las mercancías que llegaban a buena parte de Europa y que han concitado el interés de muchos historiadores. La contradicción que surge en una sociedad que se basa en unas estructuras familiares fuertes y cohesionadas y que, al mismo tiempo, genera una gran riqueza que promueve el comercio, es analizada a lo largo de todo el libro y encuentra un punto de equilibrio, si bien, como ya se ha dicho, la estructura fundamental es la agrícola.

Parece un vano intento explicar esta obra en un prólogo que la autora me ha solicitado más por razones de amistad, sobre todo si tenemos en cuenta que su prosa es clara y precisa y, además, ella misma lo hace en la introducción. Como conozco la gestación de su trabajo y hemos discutido mucho acerca de lo que iba escribiendo, creo que puedo establecer unas líneas explicativas generales que sólo contribuirán a ayudar a penetrar en este denso y bien documentado libro.

Con palabras sencillas, pero cargadas de interés, C. Trillo aborda el inicio de su obra. Explica de qué trata, sienta las líneas elementales de la realidad política que fue el reino nazarí de Granada, alcanza un nivel notable en su análisis de las fuentes y termina poniendo de manifiesto las similitudes y diferencias entre la sociedad islámica y la del Occidente medieval. Incluso añade al final de esta introducción una explicación de cómo se organiza el libro.

En el siguiente capítulo, titulado *El cambio agrícola: del secano al regadío*, se entra de lleno en la obra, con toda la densidad que posee. El estudio de la agricultura anterior a la andalusí, lógicamente resumiendo la complejidad que tiene, pone de relieve cómo la evolución que sufrió fue más cuantitativa que cualitativa. De acuerdo con otros autores, entre los que destaca Andrew Watson, Trillo pone el énfasis en el cambio cualitativo que supuso la agricultura irrigada en la Península Ibérica. Queda fuera de toda duda, pese a empeños que no merecen ni la más mínima consideración, que fueron los árabes los que la trajeron y quienes la difundieron. Termina este capítulo con un examen de la organización del espacio agrícola, que confiere una carácter muy evidente a los núcleos rurales y a sus áreas de cultivo. Las huellas que quedan en el paisaje actual, por efectos del establecimiento de agroecosistema surgido en un ecosistema diferente del mediterráneo en el que se instala, son muy fuertes. Y eso pese a que las transformaciones de los últimos tiempos las están borrando. Se reconocen, cada vez menos, y las fotografías que se incluyen al final del libro son una buena prueba. Las conclusiones de este capítulo son el nexo preciso para enlazar con el siguiente.

En el tercero podemos decir que estamos en el núcleo fundamental del trabajo. Trata del espacio, pero como una realidad no sólo física, sino social. Partiendo de la realidad estructural que es desvelada con el consurso de las fuentes escritas, pero también con la ayuda de la arqueología del paisaje, y puesta de manifiesto la existencia de diferentes tierras, se estudian las tierras apropiadas o mamlūka. Todas ellas se pueden entender comprendiendo la sociedad que las generó y la que las conservó. De otra manera, por muy denso y lleno de datos que hubiera estado este capítulo, no se hubiera alcanzado el nivel al que llega. Sin duda en el apartado en el que se estudian las estrategias familiares es donde encontramos la principal clave del mismo e incluso de la obra entera. Cuando nos habla del papel que desempeñaban en negativo las mujeres para la preservación de los bienes inmuebles, especialmente de las tierras, nos está diciendo que el patrimonio familiar se basaba en el agnatismo riguroso, de acuerdo con los

postulados que en su día señaló Pierre Guichard, de cuyo magisterio C. Trillo se benefició en su época de becaria postdoctoral en la Universidad de Lyon 2-Lumière. Su análisis es claro y preciso: la base material es el resultado de la sociedad que la organiza. Y ésta es básicamente gentilicia, pese a las transformaciones que sufrió a lo largo del tiempo, seguramente por la penetración de los aspectos comerciales, que, no obstante, no cabe magnificar. Así pues, las estrategias familiares tienen como resultado un férreo control del patrimonio familiar para evitar su dispersión y, por consiguiente, la descomposición final. Sin embargo, la evolución que se advierte le lleva a plantear la idea de que en la última época andalusí, en los tiempos finales del reino nazarí, se percibe un espacio en cierta medida basado en las desigualdades, pero aún con mecanismos de defensa frente a la dispersión total de los patrimonios familiares. El fino análisis de lo que ocurre en ese periodo nos muestra hasta qué punto las transformaciones no habían culminado y que la alquería, por muy transformada que aparezca, sigue siendo una unidad esencial en el mundo rural en la que las desigualdades sociales están muy matizadas. La gran propiedad no parece que fuese la dominante y cuando aparece más semeja ser una apropiación eventual en tiempos posteriores a la conquista. Incluso una ciudad portuaria por la que salían productos muy importantes para el tráfico comercial exterior, Almuñécar, tiene unas características en las que se detectan elementos del pasado. La contradicción entre pequeña y mediana propiedad campesina y comercio no ha generado una dispersión total de las formas anteriores y sólo ha alterado parcialmente las bases.

Y, por fin, la autora entra en el tema del agua, que, sin embargo, es el primer término del título de su libro. No debe de considerarse en modo alguno un error, sino que la búsqueda de la lógica de la distribución del agua, esencial en una agricultura irrigada, que es la dominante, le ha obligado a desentrañar la estructura social y económica que la soporta y que la ha generado. En su estudio se ve claramente la evolución desde el riego propiamente gentilicio hasta la compraventa del agua, pasando por el topográfico. Incluso observa la realidad concreta en un caso, el de la acequia de Aynadamar, que nos era bien conocida gracias a los adelantos que nos ha ofrecido en otras publicaciones anteriores a ésta. Se trata de un sistema rural y urbano, que se rige por los mismos principios generales que ha descrito. Por último es de una gran belleza el apartado en el que nos habla del tiempo del agua, haciendo coincidir los turnos (e incluso las fiestas estacionales de verano y otoño) con las oraciones. Es de una lógica aplastante, pues la medición del tiempo se hacía por la llamada del almuédano, o, mejor dicho, por los turnos de oración. Hasta tal punto es la realidad antropológica que nos asombra que antes nadie haya reparado en esta verdad.

Así es el libro de Carmen Trillo San José, una obra llena de datos, pero no menos de interpretaciones y análisis. A la belleza del texto añade las espléndidas fotografías del siempre amigo Miguel Rodríguez Moreno, que ha sabido sacar poesía de las imágenes

cotidianas. Son un complemento fundamental de las palabras. Y, además, tenemos el diseño realizado por Claudio Sánchez Muros, que colocan a este libro en una cota difícil de superar.

Como director del grupo de investigación que ha hecho posible la edición, como profesor de la autora que fui, quiero expresar mi agradecimiento a quienes hacen posible, como ella, que las obras de historia sean escritas con sentimiento y con ciencia. No es lo normal. El lector disfrutará y se verá obligado a pensar al mismo tiempo, estoy seguro que así será.

ANTONIO MALPICA CUELLO
Universidad de Granada

I

INTRODUCCIÓN

*¿Os ha ocurrido a veces
—de noche sobre todo—, cuando consideráis
vuestro estado y pensáis en momentos vívidos,
sobresaltos de lo poco que importan?
Las equivocaciones, y lo mismo los aciertos,
y las vacilaciones en las horas de insomnio
no carecen de un cierto interés retrospectivo
tal vez sentimental,
pero la acción,
el verdadero argumento de la historia,
uno cae en la cuenta de que fue muy distinto.*

JAIME GIL DE BIEDMA
[«Ampliación de estudios». *Compañeros de viaje*. Barcelona, 1959.]

1. DE QUÉ TRATA ESTA OBRA

Este libro trata de forma concreta de una dimensión poco conocida o, quizás poco valorada, del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV), como es la agrícola. En efecto, éste ha sido considerado normalmente desde su aspecto mercantil, como productor de artículos de lujo que llegaban a Europa gracias a una intensa actividad comercial. Este trabajo pretende plantear, pues, una perspectiva diferente al analizar el mundo campesino, en su vertiente social y económica. Dicho de otra forma, estudia el último país islámico de Occidente por dentro, desde su ámbito rural.

Como puede verse en el título, pese a la importancia que la cronología tiene para el historiador, aquí aparece conscientemente difuminada en un segundo plano. Sí, se habla sobre todo del dominio agrícola que se desarrolló en el Estado nazarí, una entidad que extendió su existencia entre 1246 y 1492, pues una investigación histórica tiene que partir de una realidad concreta, pero, en cierta manera, no se ciñe exclusivamente a ella. El motivo es que las estructuras de base que estudiamos podrían haber

sufrido escasas variaciones a lo largo de los siglos medievales. El estudio sobre un tema nazarí parece que podría arrojar luz sobre la realidad anterior, que se ha dado en llamar al-Andalus. Y esto por una razón fundamental: la división histórica que afecta a Europa occidental, y sobre la que se estructuró el periodo medieval, no es aplicable a otras esferas del mundo, entre las que se encuentra la civilización musulmana. La clásica organización de la Edad Media en Alta (siglos IV-X), Plena o Central (siglos XI-XIII), y Baja (siglos XIV-XV), con sus transiciones del Estado tributario al feudal, para llegar a la primera formación del capitalismo, no es reconocible fuera de Occidente, en el que se generó precisamente el concepto de Medioevo. Por tanto, no hablamos de fases generales de la evolución de la humanidad, y el Islam, aunque esto pueda ser discutido, no siguió dicho camino o, al menos, está por demostrar. Por el contrario, se la ha situado dentro de las formaciones sociales tributario-mercantiles. Esto significaba la existencia de un Estado tributario, que recogía impuestos establecidos por normas coránicas, donde la actividad mercantil, tan característica de este ámbito, no había dado lugar al capitalismo. Y ello, en opinión de Samir Amín¹, porque no había habido previamente un desarrollo de estructuras feudales.

El Estado nazarí ocupa un lugar marginal en la Historia Medieval de España. La hegemonía cultural, también desde un punto de vista historiográfico, ha correspondido a los reinos cristianos. A veces esto había llevado incluso a considerar la existencia de estructuras feudales en al-Andalus². En cierta forma, procede de la opinión de Sánchez Albornoz de una presencia escasa de musulmanes que rápidamente fueron absorbidos por los autóctonos. Esta tesis «tradicionalista» es rota por la obra de P. Guichard, quien demuestra la ausencia de feudalismo en la parte musulmana de la Península, así como la profunda islamización de ésta con la adopción de estructuras sociales y familiares de tipo «oriental», basadas en el agnatismo y en la endogamia³.

A pesar de todo, el reino nazarí sigue apareciendo en un lugar aparte de al-Andalus, como si se tratara de dos entidades completamente diferentes. En cierto modo ello se debe a que se han realizado pocos estudios sobre él⁴, sin que aparezca, además, relacio-

1. Samir AMÍN: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona, 1974, p. 27.

2. Abilio BARBERO y Marcelo VIGIL: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Madrid, 1978.

3. Pierre GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976.

4. Siguen siendo fundamentales las obras de Rachel ARIÉ: *l'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. París, 1973, y Miguel Ángel LADERO QUESADA: *Granada, historia de un país islámico (1232-1571)*. Madrid, 1969. Para una valoración más exhaustiva y global de los estudios sobre el reino nazarí de Granada puede verse el reciente trabajo de José Enrique LÓPEZ DE COCA CASTAÑER: «El

nado con épocas anteriores. En todo caso el reino de Granada ha sido más abordado desde la perspectiva castellana que de la musulmana. Esto se explica por la relativa abundancia de documentación en aquella época respecto a ésta. No obstante, también ha habido un primer acercamiento a analizar la realidad nazarí a partir de las fuentes cristianas⁵. Por su parte, el avance ineluctable de la Arqueología medieval ha permitido llegar a resultados de gran importancia no sólo en el conocimiento de la cultura material de época nazarí sino de todo el periodo andalusí⁶.

2. EL REINO NAZARÍ (1232-1492)

Desde un punto de vista territorial el antiguo reino nazarí de Granada, que tendrá una vigencia desde mediados del siglo XIII a finales del siglo XV, abarcaba un espacio de unos 20.000 km², repartidos entre la actuales provincias de Granada, Málaga y Almería y, parcialmente, las de Cádiz y Jaén. Geomorfológicamente está integrada por tres importantes elementos: las Sierras prebéticas y subbéticas que la defienden por el

reino nazarí de Granada y los medievalistas españoles. Un balance provisional», *XXV Semana de Estudios Medievales. La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 149-173. Una revisión del reino de Granada puede verse en la obra colectiva: Manuel BARRIOS AGUILERA y Rafael G. PEINADO SANTAELLA (dir.): *Historia del Reino de Granada*. Granada, 2002, 3 vols.

5. Destacamos a este respecto los trabajos de M. A. LADERO QUESADA: *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada, 1988. J. E. LÓPEZ DE COCA CASTANER: *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*. Granada, 1977. Manuel ACIÉN ALMANSA: *Ronda y su Serranía en tiempos de los Reyes Católicos*. Málaga, 1979, Antonio MALPICA CUELLO: *Turillas, alquería del alfoz sexitano. (Edición del Apeo de Turillas de 1505)*. Granada, 1984; *Medio físico y poblamiento en el delta del Guadalfeo. Salobreña y su territorio en época medieval*. Granada, 1996; «Formas de poblamiento de los mudéjares granadinos en las tahas de los Céjeles». *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo* (Teruel, 20-22 de septiembre de 1984). Teruel, 1986, pp. 131-143; «Estructura de poblamiento de la costa granadina a fines de la Edad Media», *Studia Historica*, VII (1989), pp. 157-186; «De la Granada nazarí al reino de Granada». *De al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*. Barcelona, 1990, pp. 119-153; «El territorio de la costa oriental de Granada en época nazarí a la luz de un testimonio castellano de mediados del siglo XVI». *Chronica Nova*, 19 (1991), pp. 433-462. P. HERNÁNDEZ BENITO: *La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*. Granada, 1990. Carmen TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Granada, 1994; «El paisaje vegetal en la Granada islámica y sus transformaciones tras la conquista castellana», *Historia Agraria*, 17 (1999), pp. 131-152; *Una sociedad rural en el Mediterráneo Medieval: el mundo agrícola nazarí*. Granada, 2003.

6. A. MALPICA CUELLO: *Poblamiento y castillos en Granada*. Barcelona, 1996. *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*. Granada, 2000. *La Alhambra de Granada, un estudio arqueológico*. Granada, 2002; *Los castillos en al-Andalus y la organización del territorio*. Cáceres, 2003; (ed.) Íllora, una villa de la frontera granadino-castellana. *Análisis histórico y arqueológico*. Granada, 2003. En cuanto a la cerámica pueden destacarse estas últimas publicaciones: *Transfeta. Revista el Instituto de Estudios Ceutíes. Cerámica Nazarí y Maríní*, 4 (2000); AA.VV.: *Cerámicas islámicas y cristianas a finales de la Edad Media. Influencias e intercambios*. Granada, 2003.

norte; el surco intrabético situado entre esta cadena y las sierras meridionales, que es donde se encontraba la mayor parte de la población; y en el sur, Sierra Nevada y las costas del mar Mediterráneo (Gráfico 1).

En una relativamente pequeña extensión el reino de Granada concentraba una gran variedad de unidades geográficas. La gradación de altitudes y ecosistemas de Sierra Nevada (con buena parte de sus elevaciones por encima de los 3.000 ms) constituyen un buen ejemplo de ello.

Desde el punto de vista político, el reino nazarí es el resultado de la destrucción del mundo almohade y de un acuerdo con la Corona de Castilla. En efecto, el pacto de Jaén (1246), firmado por Fernando III el Santo y Muḥammad I, garantizará su existencia a cambio de convertirse el nazarí en su vasallo. A lo largo de los dos siglos y medio de su duración se verá presionado por el avance cristiano, así como por poderes norteafricanos, con los que mantiene una estrecha relación.

Se pueden marcar dos periodos distintos. En el primero la sujeción a Castilla y el difícil equilibrio con los norteafricanos, especialmente con los benimerines, son las notas dominantes. Pero la crisis de la corona castellana permitió una suerte de reislamización del reino, lo que supuso la etapa de mayor esplendor nazarí, en donde se sitúan las grandes obras urbanas, palatinas y defensivas emprendidas por sus monarcas y poblaciones, con programas edilicios fácilmente detectables.

La política de la época situó al reino nazarí en una disputa que tenía como fin la hegemonización de las rutas marítimas que iban desde el Mediterráneo al Atlántico. Relaciones hasta entonces desconocidas generan un tráfico comercial y, en consecuencia, una dinámica política, que pone el acento en el territorio granadino. Los comerciantes, en su mayoría italianos y, sobre todo, genoveses, tendrán un papel relevante en la vida nazarí. Detectada su presencia en los grandes centros urbanos y en otros de menor entidad, participaron activamente en la vida económica granadina, hasta el extremo de que la riqueza del reino se vio siempre mediatizada y, al final de la Edad Media, fue su ruina. En cuanto que las islas atlánticas se fueron desarrollando en las actividades mercantiles europeas, Granada dejó de ser la entidad política y económica que había sido hasta esos momentos.

3. LAS FUENTES

Nuestro trabajo se ha basado en los escasos documentos árabes nazaríes⁷ y fundamentalmente en la documentación castellana generada inmediatamente después de la conquista, intentando fijarnos en las estructuras nazaríes sobre las que se asentaron los

7. Hemos consultado la documentación árabe editada en: Ángel GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV)», *Al-Andalus*, V (1940), pp. 301-382. Luis SECO DE LUCENA

nuevos pobladores⁸. Es el caso de *Repartimientos*, como el de Almuñécar, realizado entre 1491 y 1497, del que hemos invertido el sentido de la información que encontramos en él. De esta manera en lugar de enfocar nuestra atención en los lotes que se entregaron a los repobladores, lo hemos hecho en quienes eran los propietarios musulmanes de esas parcelas y cuáles eran sus dimensiones.

Otros documentos de especial interés para nuestro propósito han sido pleitos entre diferentes poblaciones que versaban especialmente sobre el reparto del agua y el establecimiento de términos⁹. Aunque el conflicto sucede después de la conquista las referencias a la época nazarí son notables. Así, la mayoría de los testigos suelen ser musulmanes, que a su vez recuerdan el asunto en discusión por sí mismos, por sus padres, o incluso parientes mayores o ancianos del lugar.

PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*. Madrid, 1961, M^a José OSORIO PÉREZ y Emilio DE SANTIAGO SIMÓN: *Documentos árabe-granadinos romanceados*. Granada, 1986. Entre los romanceados destacamos: Joaquina ALBARRACÍN NAVARRO, Manuel ESPINAR MORENO, Juan MARTÍNEZ RUIZ y Ricardo RUIZ PÉREZ: *El marquesado del Cenete: Historia, Toponimia y Onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada, 1986; M. ESPINAR MORENO: «Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI)», *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata, Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), pp. 347-371 y A. MALPICA CUELLO y C. TRILLO SAN JOSÉ: «Los infantes de Granada. Documentos árabes romanceados», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6 (1991), pp. 361-421, espec. p. 368.

8. Entre ellos han sido consultados: Archivo de la Real Chancillería de Granada, sala 321, leg. 4341, p. 29, donación al monasterio de San Jerónimo de Granada a partir de bienes de moros. Archivo General de Simancas, Contaduría Mayor de Cuentas, leg. 131, que es la relación de habices de 1501 para la Alpujarra, Valle de Lecrín y Costa. También el arrendamiento de estos bienes en Archivo General de Simancas, Escribanía Mayor de Rentas, leg. 90 2º. Este mismo legajo contiene las rentas de habices de la Vega de Granada, editado en P. HERNÁNDEZ BENITO: *La Vega de Granada...* Granada, 1990. Asimismo la relación fiscal de impuestos mudéjares de 1496 en la Alpujarra de Archivo General de Simancas, Expedientes de Hacienda, leg. 4. El Repartimiento de Almuñécar custodiado en el Archivo de la Diputación Provincial de Granada, cuya edición publicó María del Carmen CALERO PALACIOS: «El manuscrito de Almuñécar «Libros de Apeos» del Archivo de la Diputación Provincial de Granada», *Almuñécar. Arqueología e Historia*, II (1983), pp. 401-533. El apeo de Turillas (1505) editado por A. MALPICA CUELLO: *Turillas...* Archivo Municipal de Granada, sección aguas, leg. 3421, p. 1, Costumbres de la acequia de Aynadamar. Archivo de la Real Chancillería de Granada, cab. 511, leg. 2237, p. 1. *Apeo de las aguas de Ynadamar*. Archivo Histórico Nacional, Clero, leg. 3611. *Libro del principio, fundación y persecución de la Cartuxa de Granada*.

9. Algunos de los pleitos consultados han sido: Archivo General de Simancas, Consejo Real, leg. 59, fol. 7, entre entre Huéscar y Orce y Galera, por el aprovechamiento de términos. Archivo General de Simancas, Consejo Real, leg. 683, 1, entre el comendador de Granada Gómez de Santillán y su tío el comendador mayor de la orden de Calatrava, por la propiedad de las tierras compradas a los moros en las alquerías de Chauchina y El Jau (Granada); las cartas de compraventa de 1492 fueron publicadas por Rafael Gerardo PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental sobre el poblamiento, el paisaje agrario y la propiedad de la tierra de dos alquerías de la Vega de Granada: Chauchina y El Jau a finales

En ocasiones las partes en litigio aportan documentos árabes, casi siempre romanceados, como «probanças», para apoyar su versión en el enfrentamiento que mantienen. A veces, por tanto, el problema discutido se había producido ya con anterioridad a la conquista cristiana, lo que es frecuente en el caso del agua, dado que es un bien escaso en nuestras latitudes, así como las sequías. De esta manera, mientras es poco habitual disponer de documentación nazarí sobre diversos aspectos de la vida cotidiana, como pueden ser compraventas de tierras, repartos de agua, etc., tenemos posibilidad de contar con estos testimonios a partir de los pleitos de época castellana, ya que suministran a veces traducciones de textos árabes.

Estos son, no obstante, excepcionales y eso ha hecho a muchos de los autores que tratan sobre al-Andalus plantearse el motivo de esta exigüidad, según parece, común a otros países islámicos¹⁰. Se ha explicado esta práctica ausencia de documentos árabes de archivo como una consecuencia de la propia guerra de conquista, la repoblación y la acción de la Inquisición en las antiguas regiones musulmanas.

También se ha señalado como posible causa que la documentación era considerada como propiedad de los funcionarios que la escribían y solía desaparecer con ellos a su muerte sin dejar rastro.

Una tercera razón era que se aplicaba una ley universal, la Šarī'a, conocida por todos, y que no precisaba de procesos escritos cuando no era observada. Era lo contrario

del periodo nazarí», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 10-11 (1996-97), pp. 19-92, espec. pp. 46-91. Archivo Municipal de Granada, sección aguas, leg. 3453, p. 1, de la ciudad de Granada y el arrendador de la acequia de Aynadamar con el concejo y vecinos de Víznar; realizado un trabajo, a partir de este documento, por M. ESPINAR MORENO: «Costumbres de la acequia de Aynadamar en época musulmana contenidas en el pletio [sic.] entre Víznar y Juan el Dagui», *Homenaje al profesor Tomás Quesada Quesada*. Granada, 1998, pp. 207-230. Archivo de la Real Chancillería de Granada, cab. 3, leg. 1449, p. 5, pleito entre los concejos de Alboloduy y los de Marchena por la propiedad del agua del río Alboloduy; contiene documentos árabes de 1216. Archivo Municipal de Granada, sección aguas, leg. 3382, pieza 3, entre las alquerías de Churriana, Armilla, Darabenaroz, dueños del pago de Darauleil y fadin Abendaud contra la alquería de Cúllar, Capilla y Hospital de Granada, por el uso de la acequia mayor del río Genil. Archivo Municipal de Granada, sección aguas, leg. 3429, p. 3, de unos vecinos de Granada, propietarios del pago de Beiro, contra la alquería homónima, por el derecho a regar con su río. Archivo de la Real Chancillería de Granada, cab. 3, leg. 1241, p. 7, la villa de Huécija contra los lugares de Terque, Alicún y Alhabia por la fuente de Alicún. Archivo de la Real Chancillería de Granada, cab. 502, leg. 263, p. 2, el concejo de Guájár Alto contra Salobreña por el rompimiento, cortas y talas de tierras en lo realengo. Archivo Municipal de Granada, sección aguas, leg. 3429, p. 3, fols. 26rº-35rº. Algunos de sus documentos árabes han sido parcialmente publicados M^a Dolores QUESADA GÓMEZ: «El repartimiento nazarí del río Beiro (siglo XIV)», *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba, 1988, pp. 699-705.

10. Claude CAHEN: *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII^e-XV^e siècles. Méthodologie et éléments de bibliographie*. París, 1982, pp. 55-56. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a*

que en el mundo feudal, donde la fijación de las costumbres o leyes señoriales, con tantas variaciones geográficas y cronológicas, se hizo necesaria en diferentes momentos de la Historia, tanto por parte de los señores como de los campesinos.

Un cuarto argumento es que en el ámbito islámico hay una cierta preferencia por los procesos judiciales orales. En efecto, hemos podido constatar que el arbitraje era una medida resolutoria utilizada en los conflictos entre alquerías todavía en el siglo XV. Una vez alcanzado el acuerdo los litigantes acudían a ratificarlo ante el cadí, quien sí dejaba constancia escrita.

Seguramente podíamos pensar en alguna causa más para explicar este restringido número de documentos árabes. Una de las características de la sociedad islámica es el vigor del elemento gentilicio. La familia es extensa, supera el marco nuclear definido por padres, hijos y abuelos, para incluir a los colaterales por vía agnática. Determinar sus dimensiones es un problema que no podemos resolver en este momento. Guichard en *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*¹¹ planteaba la existencia de una sociedad clánico tribal en la España musulmana. Las familias andalusíes, como el resto de las musulmanas, eran muy numerosas. De hecho, su fuerza residía, en parte, en el número de miembros que las componían. Todavía en el Rif actual, David M. Hart señalaba que un hombre era considerado ignorante si no conocía la cadena de sus ascendientes hasta el octavo grado¹². Eso podía suponer que también sabía quienes eran los descendientes —es decir, sus parientes— de esos antepasados y, por tanto, tenía conciencia de su familia extensa.

En sociedades fuertemente gentilicias los bienes parece que tienden a circular en el interior del grupo familiar, tanto en las dotes, por la preferencia de casarse endogámicamente, como en las compraventas, al ejercer los parientes un derecho de prioridad para adquirirlos. Además, esta riqueza suele ser traspasada de forma preeminente de generación en generación, a través de la herencia, intentado evitar enajenaciones que la hagan salir del conjunto de familiares. Para ello se emplean una serie de

la conquista cristiana. Valencia, 2001, pp. 26-30. Carmen BARCELÓ y Ana LABARTA: «Los documentos árabes del reino de Granada. Bibliografía y perspectivas», *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), pp. 113-119, reconocen que la mayoría de los documentos pertenecen a la época nazarí, computando 335 de los cuales la casi totalidad fueron redactados en las cancillería real, los cadíes, los alamines o alfaquíes y no tenían carácter privado. También M^a Jesús VIGUERA MOLINS: «Sobre documentos árabes granadinos», en Celia DEL MORAL (ed.): *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Granada, 2002, pp. 117-138, observa este carácter oficial de la documentación granadina.

11. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976.

12. David Montgomery HART y Rachid RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada, 1999, p. 17.

estrategias que afectan a los distintos momentos en que pueden producirse estos intercambios de bienes, entre los que ocupan un lugar fundamental el fallecimiento y el matrimonio. Entre ellas estaba la inferioridad de derechos de herencia de la mujer respecto al hombre, ya que, siendo el parentesco patrilineal, ésta era una forma de proteger la hacienda de la familia de una supuesta fuga a través de un matrimonio exogámico de las féminas. En este sentido, la endogamia era también una táctica del grupo gentilicio para mantener su fortuna. Otros sistemas de propiedad y de su conservación, como el proindiviso, el retracto troncal, y el establecimiento de legados familiares, tenían este mismo objetivo.

Si los bienes se transmitían preferentemente en el seno familiar se podría pensar que hubiera pocos documentos que reflejaran esta situación, en cierta forma, doméstica. Si existían estrategias para impedir la pérdida de propiedades en manos de terceros, que funcionaron durante toda la Edad Media —algunas de las cuales se mantienen todavía en la actualidad— se puede mantener como hipótesis que las transacciones, sobre todo de inmuebles, fueran poco frecuentes. De ser esto cierto también lo serían los textos que debieran dejar constancia de estas ventas, supuestamente escasas, o arrendamientos. A ello se añade un factor más como es el hecho de que el Islam parece admitir los contratos verbales, lo que obviamente no dejaría huella escrita.

4. SIMILITUDES Y DIFERENCIAS DE LA SOCIEDAD ISLÁMICA CON EL OCCIDENTE MEDIEVAL

El argumento gentilicio para explicar la exigüidad de la documentación de archivo que, en una sociedad preindustrial, debería versar fundamentalmente sobre la tierra, en forma de ventas o alquileres, podría tal vez aplicarse a otras sociedades en las que los lazos de parentesco eran suficientemente extensos y sólidos. Podría ser, quizás, el caso de la formación social altomedieval en Occidente. Aunque la vinculación parental aquí era bilateral, con fuertes restos de matrilinealidad, al contrario que en Oriente, donde primaba la relación patrilineal, también existía la familia extensa¹³. Sin duda se aplicaron asimismo estrategias para la conservación de su base material y algunas de ellas podían guardar cierta similitud con las empleadas en el mundo islámico. Eso ocurre, por ejemplo, con los matrimonios endogámicos, el proindiviso y el retracto troncal. Es posible también que instituciones como las iglesias privadas (*Eigenkirchen*) y las iglesias aldeanas, mantenidas por la comunidad, pudieran tener cierta semejanza con la institución de legados musulmanes, como los *habices* en beneficio de las mezquitas¹⁴.

13. A. BARBERO y M. VIGIL: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, 1991, pp. 279-353. Reyna PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales: comunidades de aldea y señoríos en el Norte de la Península Ibérica (siglos X-XIII)», en Pierre BONNASSIE, Thomas N. BISSON, Reyna PASTOR, Pierre GUICHARD *et alii*: *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*. Barcelona, 1984, pp. 92-115, espec. pp. 95 y 101.

Precisamente el periodo de la Alta Edad Media es también conocido entre los historiadores por la escasez de documentos que reflejen la realidad cotidiana.

Este mundo altomedieval en el que los lazos de parentesco eran tan importantes fue transformado por la Iglesia. Como Goody ha estudiado, comportamientos comunes en todo el Mediterráneo, en la tradición judaica y en la romana, como la endogamia, la adopción, el concubinato, el divorcio, el casamiento de las viudas, etc. fueron paulatinamente abandonados conforme se iba consolidando la Iglesia como la gran institución del Occidente medieval¹⁵.

Esta acción, que llevó al debilitamiento de los lazos parentales extensos, no significó sólo la formación de la familia nuclear, que ya aparece en ambientes campesinos, por ejemplo, en los polípticos carolingios, sino que, probablemente, tuvo más consecuencias de largo alcance. La ruptura de los vínculos familiares, significó una reducción del número de parientes con derecho a herencia, lo que a veces tuvo que hacerse recurriendo además a la promulgación de leyes que acabaran con su facultad para revocar las ventas a extraños¹⁶. Es posible que estos nuevos procedimientos coincidieran o facilitaran la formación del feudalismo. Asimismo el avance de las estructuras feudales es paralelo a un incremento de la documentación que refleja, en gran medida, el traspaso de bienes raíces de las comunidades campesinas a monasterios, iglesias o señores laicos. Es también sintomático que algunas de estas primeras transferencias tomen la forma de donaciones o de herencia previa adopción de un monasterio por parte de una pareja de campesinos¹⁷. Es como si estas formas de intercambio de la propiedad inmueble parecieran más legítimas a la sociedad de este periodo que la compraventa. En este sentido no deja de llamar la atención el hecho de que fuera ya en el periodo bajomedieval, concretamente a partir de las argumentaciones de los franciscanos y dominicos, cuando empezó a admitirse la legalidad de la propiedad privada de la tierra que, aunque antes existía de hecho, no había sido formulada teóricamente¹⁸.

14. Jack GOODY: «Women and Linages: Europe and Africa», en C. TRILLO SAN JOSÉ (ed.): *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media* (Granada, 6-8 noviembre 2003). Granada, en prensa.

15. J. GOODY: *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona, 1986.

16. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, p. 173.

17. R. PASTOR: *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. Madrid, 1993³, pp. 61-62: «Los profiliados en estos siglos son personas nobles o monasterios y quedan por estos otorgamientos en situación superior a los adoptantes. Es así como esta institución, nacida de costumbres gentilicias, se transforma en un elemento útil para desintegrarlas. Se transforma además en un instrumento que servirá para romper la cohesión económica y social que daba la consanguinidad».

18. Lester K. LITTLE: *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid, 1980, p. 219. Diana WOOD: *Medieval Economic Thought*. Cambridge, 2002, pp. 17-41.

Todo ello nos permite concluir, por supuesto con las reservas precisas al tratarse de dos sociedades diferentes, que el mundo altomedieval de Occidente y el islámico guardaban ciertas similitudes que deberían ser analizadas con mayor detalle. En ambas el vínculo de parentesco rebasaba el marco de la familia nuclear y tenía fuertes implicaciones con la tenencia de bienes raíces, así como con las estrategias para su conservación. Todo ello redundaba, seguramente, en una cierta autonomía de las comunidades rurales. El desarrollo del feudalismo en Europa terminó con esto y podemos tener testimonio de los mecanismos usados por los grupos campesinos para la protección de su base material precisamente analizando cómo se produjo el avance de las estructuras feudales.

Se podría pensar, según hemos visto, que en sociedades fuertemente gentilicias, con mecanismos familiares de protección de sus bienes, la posibilidad de intercambio de éstos fuera del grupo de parentesco tiende a ser escasa, y también, en consecuencia, los documentos que dan testimonio de ello. Esto hace que podamos encontrar similitudes entre la Alta Edad Media occidental y el dominio islámico y, en el caso concreto de la Península Ibérica, entre al-Andalus y los reinos cristianos antes del desarrollo del feudalismo. Pero cabe preguntarse si, al igual que se produjo una evolución en la España cristiana, ésta tuvo lugar también en la musulmana. Ya hemos indicado al principio que creemos que no. Una prueba de ello es que en la actualidad pueden encontrarse estructuras sociales y económicas similares a las que existían en el medievo, sobre todo en el ámbito rural, en diferentes países islámicos. Esta «permanencia» no debe tampoco llevarnos a plantear el problema del mundo rural de al-Andalus como falta del dinamismo inherente a toda sociedad. Se ha señalado precisamente esta contradicción que debe ser resuelta por los medievalistas dedicados a la esfera del Islam¹⁹. En principio no viene mal recordar que diferentes formaciones sociales pueden tener, como es así de hecho, ritmos de transformación distintos²⁰. Además ya hemos señalado como en el Islam las sociedades gentilicias disponían de ciertas estrategias de conservación de sus patrimonios, seguramente comunes a otros grupos humanos en diferentes ámbitos geográficos, pero que aquí podrían haber seguido funcionando con éxito, incluso, en cierta medida, hasta la actualidad. Seguramente esto está relacionado con que no hubo un desarrollo propio de feudalismo y capitalismo sino que estamos ante una formación social tributario-mercantil. En ella el Estado se superpone a unas comunidades, de las que exige una tributación de carácter público, que mantienen una cierta autonomía. Si no se produjo una interferencia de señores que acumularan poderes públicos y priva-

19. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE: «Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España medieval», *Studia Historica*, VI (1988), pp. 195-236, espec. p. 213.

20. Miquel BARCELÓ: «De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en al-Andalus», *El agua en la agricultura de al-Andalus*. Barcelona, 1995, pp. 25-38.

dos al mismo tiempo, como sucedió en el Occidente feudal, las aljamas pudieron mantener en cierto modo la autogestión de sus territorios.

Todo esto, sin embargo, no significa que no hubiera cambios en la sociedad islámica y andalusí. Al-Andalus sufría las presiones e influencias de una acuciante guerra desde los reinos feudales. Tampoco podía ser ajeno a las corrientes comerciales cada vez más extendidas del mundo occidental y a su creciente desarrollo urbano. Esto debió afectar al «inalterable» mundo rural andalusí y quizás también otros elementos internos, como la expansión de las mudun (plural de madīna) y sus mercados²¹. Sin embargo, no era posible en esta ocasión extender nuestro estudio a estas realidades que requieren, sin duda, un análisis propio. Tendríamos que ver, en principio, la evolución desde dentro, es decir, examinando el ámbito rural en el dominio musulmán de la Península y, de forma concreta, del último reducto islámico en ella: el reino nazarí.

Si se hubiera producido una transformación a lo largo del medievo, ésta sería más visible estudiando la presencia final del Islam en Occidente. La sociedad andalusí había sido definida como clánico-tribal por Guichard²². Al menos hasta el siglo X esta estructura se puede percibir con suficiente claridad, hasta el punto de que tales unidades de parentesco ejercían un papel destacado en la organización de algunos elementos del Estado, como el ejército²³. En su segunda tesis, *Les Musulmans de Valence et la Reconquête*, al analizar el ámbito rural, el citado autor plantea la existencia de una sociedad en la que el elemento aldeano podía haber ido sustituyendo al gentilicio, aunque en determinadas alquerías de montañas, todavía en el siglo XIV, éste podía ser en cierta medida reconocible²⁴.

Por nuestra parte, en el reino nazarí no encontramos una realidad uniforme. La impresión más constante que podemos tener a partir de las fuentes escritas castellanas es la de un mundo aldeano en el que los vínculos de vecindad son más importantes que los de parentesco y en el que no se observan *a priori* unidades extensas de este tipo. Curiosamente son los documentos árabes romanceados los que nos proporcionan una imagen más gentilicia de la sociedad nazarí. Esta es visible en algunas de las escasas referencias que han llegado a nosotros, bien como documentos de compraventa de

21. A. MALPICA CUELLO: «Las villas de la frontera granadina y los asentamientos fortificados de época medieval», *Homenaje al profesor Manuel Riu. Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 20-21 (1999-2000), vol. 1, pp. 279-320, espec. pp. 298-301.

22. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 556-564. P. GUICHARD: «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia, 1987, pp. 27-71.

23. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 332-338.

24. P. GUICHARD: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e) siècles*. Damasco, 1990, tomo I, pp. 227 y 228.

tierras, repartimientos de aguas o *fatwà/s*, que nos hablan de la organización del espacio agrario y de la forma de distribución del agua. Los ejemplos, sin embargo, son muy escasos como para basar en ellos la idea de una sociedad principalmente gentilicia en unas fechas tan avanzadas del Islam peninsular. En el lado contrario, el hecho de que en textos de los siglos XIV y XV hallemos todavía unas estructuras de parentesco lo suficientemente extensas y sólidas como para repercutir en la manera en que se dispone la tierra y el agua, incluso en lugares muy próximos a la capital del reino granadino, nos hace pensar que en circunstancias más favorables ésta pudo haber sido la manera en que se organizó el mundo rural en al-Andalus.

De todas formas el ámbito agrícola nazarí aparece con unas variaciones dignas de ser tenidas en cuenta. A una realidad gentilicia superviviente que argumentan los exiguos documentos árabes romanceados, se superponen unas relaciones fundamentalmente vecinales en el seno de las alquerías. En zonas de desarrollo comercial, como la costa, se perciben claras diferencias socioeconómicas en base a la propiedad de la tierra. Finalmente, las fincas propias de las élites, las almunias o cármenes de las áreas periurbanas, dejan mucho que desear en extensión como para argumentar una elevada posición de aquéllas. No obstante, eso no implica que las clases altas, relacionadas con el Estado, carecieran de otras fuentes de riqueza que no hemos documentado, bien tierras en otros lugares o bien en su participación en las actividades comerciales.

Los datos con los que hemos trabajado nos hablan de una sociedad aldeana y desigual en cuanto a la propiedad agrícola, pero no nos permiten decir que existan en ella estructuras feudales o protocapitalistas como en los reinos cristianos. Por el contrario el mundo nazarí está claramente enraizado con la realidad musulmana que le precedía, si bien parece que la importancia del parentesco era visible a un nivel más reducido, el de la familia extensa, y no, desde luego, de la tribu. Junto con la agricultura el comercio era una actividad importantísima. En el caso del exterior, era llevado a cabo por extranjeros, italianos, y es posible que no afectara fuertemente a las estructuras sociales de base²⁵. En definitiva, el mundo rural nazarí era diferente de sus vecinos los reinos cristianos coetáneos de Europa occidental.

5. CÓMO SE ORGANIZA ESTE LIBRO

En la disposición de esta obra somos conscientes de haber tratado algunos temas y dejado otros. Esta elección ha dependido lógicamente de las fuentes que teníamos y también de las oportunidades que ofrecían de aportar algo nuevo. Siempre que ha habido ocasión hemos intentado hacer una breve confrontación con lo que ocurría en

25. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale alla fine del Medioevo: il regno di Granada», *Aspetti ed attualità del potere marittimo in Mediterraneo nei secoli XII-XIV*, *Acta del Convegno di Storia Militare*. Roma, 1999, pp. 351-381, espec. pp. 351-362.

el mundo occidental o, incluso, en los reinos cristianos del norte de la Península. No pretende ser en ningún caso un análisis comparativo que, aunque necesario, excedía nuestras posibilidades. Se trata simplemente de hitos que permitirán a los historiadores ajenos al Islam y, en particular, a los medievalistas, reconocer ciertos procesos que aquí sólo se insinúan en la medida en que se asemejan o, por el contrario, se diferencian, de lo que sucede en el ámbito andalusí.

La primera cuestión de la que partimos, el cambio agrícola que se produce en al-Andalus con la llegada de los árabes era, sin embargo, un tema conocido, aunque nos parecía que debía ser tratado con una cierta profundidad dado que hablábamos del mundo rural. Es imposible comprender lo que significa al-Andalus y el reino nazarí desde este punto de vista sin explicar que se basa en un modelo agrícola ajeno al ecosistema mediterráneo, como en su día señaló Andrew M. Watson²⁶. Hemos intentado enriquecer este tema con datos de tratados agronómicos y de fuentes narrativas andalusíes, así como con referencias a la agricultura del Occidente medieval. En el epígrafe sobre «La organización del espacio agrario» aportamos nuestra visión de qué lugar ocuparían el secano y el regadío en el conjunto del área cultivada.

En el siguiente capítulo del libro abordamos la manera en que se estructuraba el espacio, fundamentalmente rural. La alquería organizaba su término en partes diferenciadas no sólo por su función agrícola sino también por su condición jurídica. Esta, lejos de ser una cuestión teórica, era una realidad cotidiana en el reino nazarí, como demuestran *fatwà's* y documentos castellanos. Las tierras incultas, el *ḥarīm* (comunes) y las *mawāt* (muertas), permitían el desarrollo de la actividad pecuaria y constituían una reserva de terrenos de libre disposición para cualquier musulmán, lo que era esencial para la autonomía del campesinado.

Un tercer tipo de tierras, las auténticamente apropiadas o *mamlūka*, son las que mejor reflejan la estructura social de la alquería. En ellas nos hemos basado, de manera fundamental, para elaborar el capítulo sobre el espacio gentilicio. Pensamos que éste pudo ser una realidad en épocas anteriores a la nazarí, ya que todavía en este periodo final quedan huellas de él. Para mantenerlo fueron precisas unas estrategias familiares que intentaran frenar la fuga de inmuebles por matrimonio, herencia o compraventa, y que han sido tratadas en el capítulo correspondiente.

Finalmente, y a pesar de estos antecedentes, pensamos que una organización aldeana e individual de la superficie agraria se impuso finalmente, como consecuencia de un debilitamiento de los lazos de parentesco en época nazarí. El espacio pudo pasar a ser

26. Andrew M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico*. Granada, 1998 (traducción de *Agricultural Innovation in the Early Islamic World. The Diffusion of Crops and Farming Techniques, 700-1100*. Cambridge, 1983).

«aldeano y desigual». Para precisar más esta idea se analizó el ámbito periurbano de una gran ciudad, como Granada, dominio, según las fuentes, de las élites. El objetivo era intentar definir en qué basaban éstas su riqueza, si realmente eran terratenientes o, más bien, eran dueños de bienes urbanos, como puede verse en el epígrafe «El área periurbana de la gran ciudad: ¿un espacio aristocrático?».

Una agricultura como la descrita tenía como base el agua, a cuya gestión dedicamos el último capítulo. Esta, lo mismo que la tierra, es objeto de una distribución social que hemos analizado en un capítulo dedicado a este tema. El ḥadīṭ atribuido al Profeta, según el cual, el agua, la hierba y el fuego son comunes a todos los musulmanes, se queda corto para explicar la diversidad en la apropiación de este elemento vital. Se examina cómo se ejercita esta propiedad: está generalmente separada de la tierra y en régimen de proindivisión entre toda la comunidad. Estas medidas podían haber sido tomadas para proteger el área irrigada de la ingerencia de extraños, conservándola para las familias que componían la aljama. También aseguraban un reparto con tendencia a ser poco desigual.

Una atención especial se ha dedicado a la forma en que se llevaba a cabo la distribución. Creemos que puede establecerse una relación entre la manera en que se realizaba ésta y la situación socioeconómica de la alquería.

Por último el tiempo de la aplicación de la normativa de riego podía haber estado marcado por ciertas festividades que abrían y cerraban dicho periodo. Es el caso de San Juan, un santo venerado por cristianos y musulmanes en al-Andalus, que señalaba el inicio del verano y, por tanto, de la época de los turnos. Estos podían establecerse siguiendo varios criterios, volumétrico o temporal, que también nos hablan del tipo de sociedad hidráulica que los gestionaba.

Como hemos señalado al comienzo de este epígrafe algunas cuestiones que, en principio, tienen cabida en un tema como la sociedad rural nazarí, han sido obviados. No nos hemos visto obligados a tratar todos los aspectos que forman parte del mundo agrícola granadino, en especial, si no podíamos aportar un punto de vista, unos datos o unas conclusiones nuevas. Hemos evitado recopilar, sin más, informaciones anteriores si no podíamos darles un enfoque distinto. A veces, simplemente, los temas que podían derivarse de los aquí tratados eran en sí mismos tan amplios y complejos que requerían un estudio en mayor profundidad. Obviamente el ámbito rural nazarí estaba sometido a una tributación que, analizada en detalle, suministraría más información sobre él. Este aspecto ha sido tratado en otros lugares²⁷, pero exige una revisión en detalle con

27. Isabel ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS CANTOS: «Sobre la economía en el reino naṣrī granadino», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, VII-I (1958), pp. 85-98; «La hacienda de los naṣrīes grana-

nuevos datos. Asimismo las comunidades que hemos descrito pueden aparecer como demasiado autónomas y libres, en parte porque no hemos analizado la fiscalidad y los órganos de gobierno, aunque de hecho las estructuras familiares fuertes y la libre disposición de tierras permitirían un alto grado de autogestión.

Algunas personas se ven obligadas a iniciar solas su investigación, a elegir y desarrollar un tema, sin el consejo de un maestro, no es este nuestro caso. Nuestra vinculación con el mundo rural viene desde el inicio de la Memoria de Licenciatura²⁸ primero, y luego de la Tesis Doctoral²⁹, ambas dirigidas por Antonio Malpica Cuello (Catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada). Desde el principio de la formación del Grupo de Investigación «Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada» — financiado por el Consejo de Universidades de la Junta de Andalucía desde 1989—, que él dirige, hemos podido realizar nuestro trabajo en su seno. Cada vez más la dedicación de sus miembros a la Arqueología Medieval fue dejando en nuestras manos una tradición interrumpida. Recogimos en cierta forma el objetivo de conocer mejor la sociedad granadina, nazarí y castellana, a través de la documentación de archivo, según lo habíamos visto hacer en nuestros comienzos. Con el tiempo hemos intentado, con todo lo aprendido, ir un poco más allá, indagar más en esa organización social musulmana que, como medievalistas, se nos escapaba un poco, aunque convivíamos con ella en el paisaje, en la agricultura y en los restos arqueológicos. En este trabajo hemos tratado de explicar que el mundo nazarí contiene claves para conocer al-Andalus y que, ambos a su vez, presentan similitudes y diferencias con el Occidente medieval sobre las que habrá que profundizar en el futuro.

Mi agradecimiento es para A. Malpica, quien ha sido generoso con sus ideas y su trabajo, ha escuchado atentamente mis propuestas y me ha animado a hacer este libro. También quiero mostrar mi gratitud a Miguel Rodríguez Moreno por las fotografías que ilustran esta obra.

dinos», *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, VIII (1959), pp. 99-124. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», en «Dos temas de la Granada nazarí», *Cuadernos de Historia*, 3 (1969), pp. 321-334. Jesús SUBERBIOLA: «Fisco, franquicias y problemas en la repoblación de Málaga (siglos XV-XVI)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, II-III (1974-75), pp. 149-196. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Fiscalidad mudéjar en el reino de Granada: las rentas del Quempe», *Anuario de Estudios Medievales*, 22 (1992), pp. 853-878. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, s.v. «Fiscalidad», pp. 281-320.

28. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra a fines de la Edad Media, según las rentas de habices*. Granada, 1988 (inédita).

29. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra al final de la Edad Media*. Granada, 1991, publicada como *La Alpujarra antes y después...*

II

EL CAMBIO AGRÍCOLA: DEL SECANO AL REGADÍO

Y al-Nāṣir ordenó hacer desaparecer el monte, lo que escandalizó a sus cortesanos, que dijeron: Lo que pretende el califa repugna a la razón, pues aunque se reunieran todas las criaturas del mundo a cavar y cortar, no lo lograría sino el propio Creador.

AL-MAQQARI

[*Nafḥ al-Ṭīb*, II. El Cairo, 1949, p. 65]

1. UNA AGRICULTURA MEDITERRÁNEA

Es un tópico tan común como real decir que los romanos eran grandes ingenieros hidráulicos, conocedores de técnicas como el qanāt, la noria o el cigüeñal. A su vez ellos las habían adquirido de sus contactos con los persas y éstos al mismo tiempo de sus relaciones con China. En general, la civilización romana era una cultura de ciudades, cuya economía se basaba fundamentalmente en el campo. La tecnología hidráulica se utilizó principalmente para garantizar el abastecimiento a los núcleos urbanos. Estos eran esenciales para la administración del Imperio, pues era en ellos donde se recogía la tributación que, en un porcentaje muy elevado (en torno al 90 ó 95%), se aplicaba a las actividades agrícolas. Asimismo en ellas vivían las élites locales que se hacían cargo de esa percepción fiscal. La ciudad representaba al Estado en sus aspectos materiales y culturales. El suministro hidráulico era una de sus obligaciones y su cumplimiento se llevaba a cabo casi siempre a través de obras monumentales, que servían de propaganda y de legitimidad estatal. El control del agua era importante para asegurar este objetivo, pero no para llevarla a los campos. En el mundo rural romano la existencia de un curso de agua permanente ocupaba un lugar marginal, tanto por lo que respecta a los asentamientos como a los cultivos.

El cereal, la vid y el olivo eran plantas que se encontraban en el ecosistema mediterráneo o que estaban adaptadas a él desde hacía miles de años¹. Esto significa

1. A. MALPICA CUELLO: «El agua en al-Andalus. Un debate historiográfico y una propuesta de análisis», *V Semana de Estudios Medievales*. Logroño, 1995, pp. 65-85.

que se habían adecuado a las características propias de éste: máximo pluviométrico en otoño, aunque con lluvias también en invierno y, sobre todo, en primavera, temperaturas invernales templadas y verano cálido y seco. La tríada mediterránea estaba, pues, compuesta por dos tipos de cultivos: los que podían soportar las condiciones extremas del estío, y los que no pudiendo hacerlo, debían ser cosechados al inicio de esta estación. Este era el caso del cereal, tanto de otoño como de primavera. Así, por ejemplo, el trigo y la cebada se sembraban normalmente en octubre antes de las primeras lluvias y se recogían previamente al verano. Igualmente, el cereal trimesino, que podía ser tanto trigo o cebada como panizo y alcandía, se cultivaba en primavera, aprovechando las lluvias estacionales, y se segaba al comienzo del estío. El sistema de explotación era generalmente muy extensivo, de año y vez, es decir, con nueve meses de cultivo y un año y tres meses de barbecho, o incluso con descansos más prolongados, dependiendo de la calidad de la tierra. La productividad de este tipo de agricultura era tan baja que ha sido comparada con la de tala y quema de los bosques germánicos². Para obtener unos mayores rendimientos se asociaba la ganadería a los campos: los animales pastaban durante el día en el *saltus* y pernoctaban en el *ager* (Foto 1).

Por lo que respecta a la vid (*Vitis vinifera*) es uno de los cultivos más antiguos practicados en la cuenca mediterránea, aunque, como sucede con el trigo, sus orígenes son inciertos. Se han encontrado huellas de su domesticación en el 3.200 a. C. en Jericó y en el 2.400 a. C. en Egipto, en las regiones orientales del Mediterráneo y en el Mar Negro. Es el caso más claro de adaptación al clima mediterráneo, ya que es un cultivo al que no sólo le beneficia la prolongada insolación sino que, además, la humedad suele perjudicarlo. Los tratados agronómicos romanos mencionan a veces el riego de la vid, pero especificando que se haga en los momentos previos a su recolección, lo que parece indicar que se trata de un método para engordar la uva con destino a su venta.

El ejemplo, sin embargo, de especie vegetal procedente del ecosistema mediterráneo y convertida en cultivo nos lo ofrece el olivo. En el medio natural se trata del acebuche (*Olea europaea*), que sustituye en suelos vertisoles a encinas y alcornoques, al no poder desarrollarse las largas raíces de éstos. Forma parte además del sotobosque de estos especímenes, junto a otros matorrales nobles del bosque mediterráneo. Su domesticación parece haber sido una de las más tempranas, pues se considera que sucedió hace unos 10.000 años en la cuenca oriental del Mare Nostrum. Dado que se encontraba en el medio que le era propio, pasar a formar parte de la tríada mediterránea no debió ser complicado. Es probable, incluso que algunos acebuches hubieran sido cultivados *in*

2. Marcel MAZOYER y Laurence ROUDART: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée légère des régions tempérées. La révolution agricole de l'Antiquité», *Histoire des agricultures du monde. Du Néolithique à la crise contemporaine*. París, 1998^{2a}, pp. 217-258, espec. p. 245.

situ convirtiéndose así en olivos que aparecían desordenados por el espacio de cultivo³. De su fácil incorporación a la agricultura dan testimonio los escasos cuidados que, según los agrónomos latinos, requería. Así, aconsejan el arado del terreno dos veces al año, una después del solsticio de verano para impedir el agrietamiento de la tierra y que el sol llegue a las raíces, y otra en otoño para hacer fosas que le permitan aprovechar el agua de lluvia. También se le aplica el cavado de los pies y el abonado con estiércol y alpechín. En cuanto a la poda, Catón (234-149 a. C) y Plinio creen que debe ser anual, aunque limitada a arrancar las ramas secas, mientras que para Columela (m. 54) es suficiente con realizarla cada ocho años.

Una comparación entre las fuentes latinas, greco-bizantinas y andaluses permite apreciar las diferencias en el tratamiento que recibía este cultivo en las distintas culturas⁴. Así, por ejemplo, la asociación entre ganadería y olivar aparece en los agrónomos romanos, que mencionan ovejas pastando entre los árboles, pero no la encontramos en los hispanomusulmanes, probablemente porque aquí el olivo suele ser de regadío y casi siempre se encontraba disperso por el área agrícola. Los tipos de plantío son más ampliamente tratados por los andaluses que por los latinos, lo que podría inducirnos a pensar que hay un mayor conocimiento de este tema como consecuencia de una acumulación experimental. Las obras de geonía romanas dedican gran atención a las dependencias para almacenar el aceite y a las vasijas convenientes para su transporte, mientras que las grecolatinas y hispanoárabes no, lo que podría indicar que este producto era normalmente un objeto de transacción por el Mediterráneo en la Antigüedad, pero que quizás en época islámica su destino principal era el autoabastecimiento. Tal vez a ello habría que añadir que los latinos distinguen varias clases de este artículo, mientras que los andaluses se refieren únicamente al de consumo.

En cuanto a su cultivo es importante señalar que en tiempos romanos aparecía normalmente asociado al cereal⁵. En al-Andalus rara vez se presentaba como olivar sino que formaba parte del policultivo característico en la agricultura de regadío. En este sentido, no debemos olvidar que, a diferencia de los tratados latinos y grecorromanos, los hispanomusulmanes aconsejan el riego, no excesivo, pero sí preciso, de este árbol.

Los cultivos principales de la Antigüedad estaban adaptados a las condiciones de temperatura y humedad del clima mediterráneo y no precisaban irrigación para su desarrollo. Esta parece haberse limitado al huerto, que aprovechaba las aguas sobrantes de la vivienda, y al prado. Por todo ello, la *villa*, la gran explotación agrícola característica

3. Pedro SÁEZ FERNÁNDEZ: *Agricultura romana de la Bética. I. Ecija* (Sevilla), 1987, p. 161-163.

4. Julia M^a CARABAZA BRAVO: «El olivo en los tratados agronómicos clásicos y andaluses», en Expiración GARCÍA SÁNCHEZ (ed.): *Ciencias de la Naturaleza*, IV. Granada, 1996, pp. 11-39.

5. Pedro SÁEZ: *Agricultura romana...*, pp. 157-159.

del mundo romano, podía ubicarse incluso en lugares donde no hubiera un curso de agua permanente, aunque éste era, lógicamente, recomendable.

De esta forma, Columela indica como condiciones deseables para el asentamiento de un caserío una media ladera o un lugar algo más elevado que el entorno y que el edificio esté orientado hacia el este o el sur. Respecto al agua aconseja que haya una fuente dentro o cerca de la casa, pero que, en su ausencia se haga un pozo. Si esta opción no fuera posible entonces se deben construir aljibes que se llenarían con agua de lluvia. Sólo en cuarto lugar está la que proviene de un arroyo:

Debe haber una fuente que siempre tenga agua, ora nazca dentro de la casería, ora se introduzca desde fuera; y cerca de ella un paraje donde poderse proveer de leña y que tenga pastos. Si no hubiere agua corriente, búsqese en las inmediaciones agua de pozo que no sea hondo, ni ella sea amarga o salobreña. Si ésta también faltase, y la poca esperanza de encontrar manantial alguno obligare a ello, se construirán como último recurso, cisternas muy capaces para los hombres, y charcas para los ganados, a fin de recoger el agua de lluvia, que es la más a propósito para la salubridad del cuerpo; pero el mejor modo de tenerla excelente es conducirla por atanores de barro a una cisterna cubierta o aljibe. Después de ésta, la mejor es el agua corriente que tiene su origen en las montañas... Y si hubiere un río suficientemente retirado de las colinas, y la salubridad del lugar y la elevación de la orilla permiten construir la casería sobre su margen, podrá hacerse, procurando siempre que el río quede más bien en la parte posterior que en la anterior...⁶.

Como vemos, pues, la posibilidad de almacenar agua de lluvia en aljibes proporciona una gran independencia en la elección del lugar de construcción de la *villa*. No es determinante, pues, la existencia de un curso hídrico permanente para su instalación. Es más, Columela considera el agua de lluvia como la de mejor calidad y está pensando, por lo que parece, en su finalidad para el abastecimiento humano y animal, no en la agricultura. Este objetivo aparece también en Varrón (s. III a. C.), para quien es conveniente que haya en los dos patios del dominio sendos estanques destinados, el del interior, al suministro animal y, el exterior, a la maceración de ciertos productos agrícolas⁷. De esta forma, la existencia de un curso de agua constante no constituía un

6. J. L. MODERATO COLUMELA: *Los doce libros de agricultura*. J. CASTRO (ed. y trad.). Barcelona, 1959, vol. I, pp. 19-20.

7. VARRON: *Économie rurale*. Jacques HEURGON (ed. y trad.). París, 1978, p. 36: «*En fait de cours, dans un grand domaine, deux sont particulièrement indiqués: l'une à l'intérieur, contiendra un bassin qui recueillera les pluies; il aura un jet d'eau, et pourra prendre, si l'on veut, la forme d'une piscine demicirculaire entre les bases d'une colonnade. C'est là en effet que boivent les boeufs ramenés du labour en été, c'est là qu'ils se baignent, aussi bien que les oies, les porcs et les cochons lorsqu'ils reviennent de la pâture. Dans la cour extérieure il faut qu'il y ait un bassin pour faire macérer le lupin et tout ce qui, plongé dans l'eau, devient plus propre à l'usage. La cour extérieure, couverte de chaume et de menue paille que foulent les pattes du bétail, fournit au domaine de quoi transporter au dehors*».

elemento esencial en el mundo rural romano, pues no era imprescindible para los cultivos y las villae podían construirse con independencia de este elemento. Las lluvias estacionales eran determinantes para orientar la actividad agraria. Especialmente en otoño, pero también en primavera, se sembraba y plantaba con objeto de que las especies cultivadas pudieran aprovecharlas mejor. El ritmo agrícola se paraba, por tanto, en el verano, constituyendo éste fundamentalmente una época de reposo entre la siega y la vendimia⁸.

Es significativo asimismo que cuando hay una referencia a acequias (*fossae*) en Catón, su objetivo sea drenar el campo para evitar que se anegue con la pluviosidad otoñal:

El invierno es la época oportuna de avenar el campo. Es conveniente que haya en zonas altas acequias limpias. Al comienzo del otoño, cuando hay polvo es máximo el riesgo de las lluvias. Cuando comience a llover, los esclavos deben salir al campo provistos de azadas y escardillos, abrir acequias, desviar el agua sobre todos los caminos y ocuparse de que corra fuera de la siembra⁹.

Junto al *ager* y próximo al lugar de habitación estaba el huerto que recibía continuamente los desechos y las aguas sobrantes de las casas. Este aporte orgánico permanente permitía una obtención de cultivos sin interrupción, es decir, sin necesidad de barbecho¹⁰. En él se plantaban leguminosas (guisantes, lentejas), hortalizas (cebollas, ajos, hinojos, nabas, coles, etc.), plantas textiles (lino), oleaginosas (adormidera, colza) y forrajeras (trébol, arveja, y más tarde alfalfa).

Este sistema propio de la Antigüedad, con sus instrumentos característicos, como el arado ligero, la azada y la laya, se mantuvo básicamente durante la Alta Edad Media. Su particularidad estaba, respecto a la época posterior, en su extensividad. Se trataba normalmente de un sistema de año y vez, en el que el cultivo principal era cereal de invierno (trigo, cebada, centeno) y el barbecho se prolongaba unos 15 meses. En lugares donde la humedad lo permitía era posible sembrar grano en primavera (panizo, alcandía y mijo), si bien, generalmente, el reposo de la tierra duraba entonces unos 21 meses. La ganadería asociada a este tipo de agricultura, pastando en el *saltus* y pernoctando en el *ager*, permitía enriquecer el suelo, aunque no suficientemente.

El cambio en este sistema agrícola-ganadero se produce en los siglos centrales de la Edad Media, aunque sus comienzos parecen detectarse con anterioridad, hacia el siglo IX, en las zonas entre el Sena y el Rin, tal vez ligado a los dominios reales carolingios.

8. A. M. WATSON: «Innovaciones agrícolas en el mundo islámico», *Actas del Segundo Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar. La Caña de Azúcar en el Mediterráneo*. Granada, 1991, pp. 7-20, espec. p. 11.

9. CATON: *De agricultura*. Ana María PERALES ALCALA (trad.). Granada, 1976, p. 266.

10. M. MAZOYER y L. ROUDART: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée légère...», p. 239.

Su generalización no comienza, sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo XIII en Francia. Está caracterizado por la rotación trienal, es decir, la obtención de dos cosechas de cereal cada tres años en un mismo suelo. En una tierra que ha permanecido en barbecho prolongado se siembra en el otoño el cereal de invierno. Esa misma hoja se deja en descanso durante unos 8 meses, es decir, desde agosto hasta el mes de abril siguiente en que se hace la segunda sementera de cereal, esta vez de primavera, que se recogerá en julio. Después la parcela cultivada vuelve a permanecer en reposo durante 15 meses. Dividiendo el *ager* en tres hojas se consiguen, por este procedimiento, cada año dos cosechas de grano.

Los cultivos fundamentales siguen siendo los cereales llamados de otoño o de invierno, es decir, trigo, centeno y cebada, como en el sistema de la Antigüedad y Alta Edad Media, es decir, el bienal, coincidente con el de arado ligero. En cuanto a los cereales de primavera, la rotación trienal, incluye la cebada, que ha tomado una menor importancia que en épocas anteriores, en provecho de la avena (utilizada para los caballos, pero también para consumo humano). Esta siembra de grano podía ser sustituida por leguminosas, beneficiosas para el suelo porque permiten la fijación de nitrógeno en él, como garbanzos, lentejas y habas.

El paso de la rotación bienal a la trienal supone una intensificación de la agricultura que viene dada por la posibilidad de estabulación de los animales. Esta a su vez se vio favorecida por una mejora de los instrumentos agrícolas (arado de vertedera, guadaña, carro, etc.) que permitían aumentar el volumen de alimento para el ganado, así como el transporte de abono en mayor cantidad. Los animales seguían pastando en el *saltus* o en los pastos durante el buen tiempo, mientras el hombre recogía sus deyecciones, pero en invierno podían permanecer en los establos, de manera que éstas eran aprovechadas doblemente¹¹. El resultado fue, por tanto, un incremento de la productividad, de la población y de las tierras cultivables, que se conoce en Historia Medieval como «la gran expansión».

El aumento de la productividad fue también muy elevado. Mazoyer y Roudart han calculado que en el sistema de arado ligero una familia de cinco miembros para satisfacer sus necesidades anuales de grano (10 quintales) requería entre 6 y 7 has. de *ager*, aproximadamente 9 has. de *saltus* para el ganado y 1 de silva para la obtención de leña, o sea un total de 16 has.¹² en regiones mediterráneas. En estas mismas zonas, pero en condiciones climáticas aún más secas, habría que incrementar el *saltus* hasta 18 has. y

11. M. MAZOYER y L. ROUDART: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée lourde des régions tempérées froides», en *Histoire des agricultures du monde. Du Néolithique à la crise contemporaine*. París, 1998, pp. 259-312, espec. p. 272.

12. M. MAZOYER y L. ROUDART: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée lourde...», p. 282.

la silva hasta 2 has., para el mismo *ager*. Bajo el procedimiento de arado pesado y rotación trienal los rendimientos se duplicaban, es decir, eran precisos sólo 3 has. para conseguir los 10 quintales de cereal por familia al año. A ello se añaden 2,2 has. de herbajes y 3,5 has. de bosque. En total para el mantenimiento de la unidad familiar se requerían 9 has.

En la Península Ibérica, el trabajo de María Ocaña i Subirana sobre Cataluña medieval nos permite apreciar cómo se produjeron estos cambios entre la Alta Edad Media y la época feudal¹³. Así, en los siglos IX y X, documenta entre los cereales el trigo, cebada y mijo, además de otros nombres genéricos (*blado*, *anona*). La viña está especialmente presente en la documentación. En cuanto a los árboles hay un peso importante de los silvestres hasta el punto que no es fácil distinguirlos de los cultivados¹⁴. Se citan, pues, encinas, robles, árboles de bellota, y, entre los frutales, manzanos¹⁵, higueras, ciruelos, y olivos. Las habas son mencionadas sólo en dos ocasiones, pues su cultivo se generalizará con las rotaciones trienales de los siglos XII y XIII. Finalmente, las plantas textiles como el lino y el cáñamo también aparecen. En el siglo XI se advierte un incremento de los frutales documentados, añadiéndose ahora con más seguridad los manzanos, perales, melocotoneros y membrilleros. La gran transformación agrícola se detecta sin embargo en los siglos XII y XIII, con mayor número de cereales mencionados, como trigo, cebada, centeno, alcandía, avena y mijo; más legumbres, entre las que se cuentan habas, guisantes y garbanzos; y numerosos árboles, como nogales, nísperos, avellanos, castaños y membrilleros¹⁶.

En la Cataluña Vella la rotación trienal incluía fundamentalmente la alternancia del cereal de invierno con legumbres de primavera y barbecho¹⁷. El arado utilizado parece haber sido el llamado romano o simétrico, asociado a veces a una reja de hierro, diferente al de vertedera usado en las regiones del norte de Europa, mejor adaptado a los suelos más pesados¹⁸.

13. María OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari i els cicles agrícoles a la Catalunya Vella (s. IX-XIII)*. Barcelona, 1998.

14. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, pp. 57-58.

15. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, p. 57. La autora argumenta, siguiendo a Bonassie, que la expresión, utilizada en los documentos de los siglos IX y X, *arbores pomiferos*, no tiene por qué aludir exactamente a manzanos (que aparecen designados en el siglo XI como *pomarios*) sino a plantas a medio camino entre las silvestres y las cultivadas.

16. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, pp. 57-65.

17. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, p. 69.

18. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, pp. 23 y 24.

2. LA NUEVA AGRICULTURA IRRIGADA

2.1. Desde cuándo

Si en el Occidente medieval ocurrían estas transformaciones, dentro siempre de la agricultura de secano, en al-Andalus la situación parece haber sido diferente. No hay que olvidar que los musulmanes llegaron a la Península a principios del siglo VIII, es decir, en plena época altomedieval, en unos momentos en que la recesión comercial y urbana estaban en su punto máximo. El mundo rural parece haberse visto afectado también por la crisis del Estado romano. Con anterioridad a ésta, las *villae* habían podido orientar su producción al mercado que unía las diferentes regiones del Mediterráneo, a través de los barcos esterales que lo recorrían. Estos tenían como objetivo recoger el tributo de las distintas zonas del Imperio y sus viajes eran aprovechados por los grandes propietarios para dar salida a sus productos. Cuando el Estado cayó todo lo que de él dependía sufrió una regresión importante. Así ocurrió con el comercio y con las ciudades en los que se detecta un declive cada vez mayor a partir del siglo III¹⁹.

En cuanto al mundo rural, por un lado, quedan las *villae* de época tardorromana y, por otro, comunidades germánicas o autóctonas, en las que los campesinos parecen disfrutar de una época de libertad en relación al periodo anterior y al posterior feudal. En el norte de la Península Ibérica las formas de ocupación del espacio han sido tipificadas: la *villae* de tradición romana, los *vici* o comunidades de aldea, y las comunidades de valle en las cordilleras septentrionales. La primera y tercera irán desapareciendo en beneficio de la segunda. Sus habitantes, unidos en principio por lazos de parentesco, perderían propiedades y derechos en provecho de monasterios y señores feudales a finales del siglo X. En el sur, en el espacio donde luego se desarrollará al-Andalus las *villae* parecen haber sufrido una crisis importante entre los siglos IV y V, en las que muchas de ellas desaparecieron. Comunidades rurales surgen también en lugares menos accesibles que aquéllas y han recibido de forma genérica el nombre de hábitats de altura. Se caracterizaban por la ocupación de zonas menos llanas, peor comunicadas, y, por una mayor importancia de la dedicación ganadera, aunque la agricultura también estaba presente.

La llegada de los árabes supone la aparición de una agricultura nueva. En ella el agua era el elemento esencial que daba lugar al área de cultivo hasta el punto que, en determinadas zonas, cuando no existía la posibilidad de regar se dejaba la tierra inculta, como monte más o menos rozado para permitir el paso del ganado. De esta manera pasamos con frecuencia de los espacios irrigados de policultivo al *saltus*. En otras

19. Chris WICKHAM: «Le strutture dell'economia e del potere», en Paolo DELOGU (ed.): *Periodi e contenuti del Medio Evo*. Roma, 1988, pp. 75-86.

ocasiones, seguramente determinadas por la ausencia de nuevos acuíferos, entre ambas opciones mediaba el secano (Foto 2).

Esta agricultura irrigada implicaba cambios a todos los niveles respecto a la altomedieval y a la feudal, es decir, a la bienal y trienal que hemos descrito. Su comienzo está determinado por la necesidad de adaptar especies vegetales traídas por los musulmanes desde Oriente en su expansión Este-Oeste. Como ha estudiado A. M. Watson este proceso comenzó mucho tiempo atrás fuera del ámbito mediterráneo. Algunas de estas plantas procedían del Lejano Oriente (Assam, Birmania, Sureste de Asia, Archipiélago Malayo), como el arroz, la colocasia, la naranja agria, el limón y la lima²⁰. Tal vez podían incluirse en este grupo también el cocotero, la caña de azúcar, la banana, el plátano y el árbol del mango. Otros cultivos venían de África como el mijo africano, el mijo común, el panizo, la judía de vara, el sorgo, y quizá el algodón y la sandía (aunque el origen de ésta podría haber sido hindú). Todos ellos llegaron a la India entre el II y I milenio a. C. donde sufrieron aclimataciones y mejoras: es la *filāḥa hindiyya*. De allí partieron a lo largo del I milenio d. C. y, especialmente entre los siglos V y VII d. C., hacia diferentes regiones, como el Valle del Jordán, Yemen, Abisinia, Nubia y el Imperio Sasánida²¹. Algunas de estas plantas se difundieron con anterioridad a la llegada de los árabes mientras que en otros casos éstos las adaptaron en las zonas que conquistaron. La mayoría procedían de climas tropicales y subtropicales, en los que el calor y la humedad coincidían, por ello al pasar a ámbitos mediterráneos donde la estación más cálida es también la más seca fue necesaria la irrigación para su adaptación. Ocurrió así en el Creciente Fértil, bajo influencia mediterránea y con una cierta aridez, de manera que para aclimatar las nuevas especies fue necesario recurrir a sistemas de riego. Esta experiencia en los lugares de clima cálido y seco, como Mesopotamia, Siria y Egipto, fue fundamental para su posterior integración en la Península Ibérica. De esta manera, junto con la difusión de la fe de Mahoma, estas plantas se introdujeron en las regiones que ahora formaban parte de Dār al-Islām (Foto 3).

Cuándo aparecen estas especies botánicas en al-Andalus no es fácil de determinar. Con seguridad podemos decir que las fuentes desde finales del siglo IX mencionan ya ciertas de ellas. Así, Ibn al-Faqīh cita entre los cultivos que existían en estas fechas algunos de los tradicionales y otros nuevos como el algodón: "l'Espagne a peu de palmiers dattiers. Mais on y trouve des oliviers nombreux, de l'huile, du coton, du lin"²². En la

20. A. M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura...*, pp. 165-166.

21. A. M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura...*, p. 167.

22. IBN KHURRADĀDHBIH, IBN AL-FAQĪH AL-HAMADHĀNI e IBN RUSTIH: *Description du Maghreb et de l'Europe au III^e = IX^e. Extraits du «Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik», du «Kitāb al-Buldān» et du «Kitāb al-A'lāq an-nafisa»*. Mohammed HADJ-SADOK (ed. y trad.). Alger, 1949, p. 53.

primera mitad del siglo X tenemos las informaciones de al-Rāzī. A pesar de ser una de las descripciones geográficas más tempranas cuenta con el problema de que su obra nos ha llegado a través de una copias tardías: una portuguesa realizada en 1300, bajo el reinado de Don Dionis, varios Manuscritos castellanos del siglo XV, además de otra versión del XVII²³. Asimismo Lévi-Provençal publicó una reconstrucción del texto original a partir de las citas de otros autores árabes²⁴. Hispania es descrita como una región de clima templado y muy rica en cursos de agua, ya sean ríos o fuentes. Se aprecia también un fuerte contraste entre el espacio natural, en el que las especies típicas del monte mediterráneo están presentes, como encinas y alcornoques, y el cultivado, con zonas irrigadas y de nuevos cultivos. Encontramos huertas en los alrededores de Córdoba con toda clase de frutales variados y, pasado el puente, una llanura igualmente plantada de diferentes clases de especies arbóreas²⁵. En la kūra de Cabra la tierra está cubierta de árboles que dan fruto²⁶. En la de Yayyān (Jaén) está la ciudad de Mentesa sobre “buenas vegas”, lo mismo que Baeza, donde hay muchos árboles y se hacen buenos tejidos de seda²⁷, y en la localidad de *Bendaluba* (Benalúa de Guadix), se cita otra “vega”. La kūra de Tudmīr (Murcia) tiene muy buenos árboles y está regada por ríos como el Nilo en Egipto²⁸, en ella hay muchos lugares en los que se produce seda²⁹. En la de Valencia hay mucho azafrán³⁰ hasta el punto que podría abastecer a toda la Península y en ella el término de Burriana “es tierra muy abundada e es toda rregantia”³¹, en la que hay frutales de muchas clases. En Tortosa hay también mucho azafrán que se exporta³². La kūra de Tarragona “ha muy buen termino e fermoso e muy rregantio e conplido de munchos frutos”³³. En el distrito de Lérida, en el río de

23. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*. Diego CATALAN y M^a Soledad de ANDRÉS (eds.). Madrid, 1974.

24. E. LÉVI-PROVENÇAL: «La “description de l’Espagne” d’Aḥmad al-Rāzī», *Al-Andalus*, XVIII (1953), pp. 51-108.

25. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 20 y 21.

26. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 22.

27. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 32 y 33.

28. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 34; E. LÉVI-PROVENÇAL: «La “description de l’Espagne...», p. 70.

29. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 36.

30. Pío FONT QUER: *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona, 1978, p. 914, considera que «No es planta de nuestro país, sino traída por los moros del Próximo Oriente».

31. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 38.

32. Sólo aparece la referencia al azafrán en AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 42, y no en E. LÉVI-PROVENÇAL: «La “description de l’Espagne...», p. 72.

33. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 42.

las Olivas hay varios castillos, seguramente con poblados, en los que se encuentra tierra de regadío:

E el otro [castillo] es Fraga. E Fraga yaze sobre el rrio de las Oliuas; e Fraga ha muy buena tierra vega de muchos buenos arboles e muy buenos rregantios. E el otro castillo ha nonbre Alcolea, e yaze sobre este rrio de las Oliuas, e ha muy buenas vegas rregantias e muy bien plantadas de arboles e de viñas, e es logar muy placiente e bien plantado e bien conplido de todas las cosas. E el otro castillo es el de Monçon, e es muy fuerte a marauilla e muy alto, e yaze sobre este rrio de las Oliuas, e ha muy buenas vegas e muy bien plantadas de arboles e de viñas, e es muy grand villa e muy buena e muy fermosa. E el otro castillo ha nonbre Tanbit, que es muy buen castillo. E el otro que ha nonbre Pedro, que es muy bueno de paños³⁴.

En el término de Tudela nombra muchas huertas, buenas tierras y frutales³⁵. En el de Zaragoza cita la calidad de la tierra en la que hay abundantes hierbas y árboles de fruto, la irrigación de las huertas que se benefician del río Gállego y las zonas que se riegan con éste, con el Jalón y el Viva³⁶. Santaver contaba con muchas buenas vegas en las que había sobre todo nogales y avellanos. En Zorita, al este de Córdoba, y en Guadalajara se hallaban también árboles de muchas especies³⁷. En Alleris (Oreto), al poniente de Faḥṣ al-Ballūt, hay especies arbóreas variadas, en especial, castaños, cerezos y avellanos³⁸. En Santarén se obtienen dos siembras anuales, aprovechando las inundaciones del Tajo³⁹. Lo mismo ocurre en Coimbra, donde además hay muchas huertas, frutales y olivares⁴⁰. En el término de Sevilla destaca, como uno de los cultivos introducidos por los árabes, el algodón y caña de azúcar⁴¹. En el de Carmona las plantas crecen antes que en otros lugares⁴². En Rayya, al norte de Algeciras y a levante de Córdoba, hay buenos llanos con viñas y árboles variados, mientras que en Málaga, además, de lo anterior, añade que se hacen pasas⁴³. Finalmente, nos detenemos en la kūra de Elvira⁴⁴, donde al-Rāzī

34. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 43-44.

35. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 50-51.

36. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 54-55.

37. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 62.

38. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 70.

39. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 83.

40. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 84, 85.

41. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp 93 y 94.

42. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 97.

43. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 107.

44. La capital, madīna Ilbīra, fundación del siglo VIII, estaba a unos 11 kms de Granada, en dirección noroeste, en término de la población de Atarfe.

da referencias más precisas de la vida agrícola. Así, entre los árboles cita naranjales, avellanares y granados dulces, que maduran muy pronto, y entre las plantas, la caña de azúcar. Loja, uno de los lugares de este distrito, tiene huertas y frutos; Almería produce paños de seda y oro; mientras que en Salobreña hay muchas cañas de azúcar y cominos⁴⁵, y en Almuñécar se dan las frutas, pasas y seda, que exportan al resto de España⁴⁶.

En conclusión, las menciones de al-Rāzī nos permiten saber que el regadío se extendía en la Península Ibérica por toda la franja oriental incluyendo Murcia, Valencia, Zaragoza y Cataluña, y hacia el oeste la línea parece venir marcada por el Tajo. Se observa, sin embargo, que en el sur el autor árabe especifica qué tipo de cultivos había, y cita en especial los que eran exóticos. En las kūra/s de Sevilla y, sobre todo, de Ilbīra, el desarrollo de las nuevas plantas es un hecho, lo que parece guardar relación con sus condiciones climáticas. Así, las temperaturas elevadas facilitarían su aclimatación, aunque para ello fuera necesario el riego adicional. Por esta razón quizás algunos de los lugares privilegiados fueron las zonas costeras de Andalucía oriental, en particular Salobreña, porque reunían calor y humedad, y también, por razón de calidez, la de Sevilla. Algunos de los cultivos andalusíes tenían suficiente desarrollo para permitir la exportación, como pasa con el algodón sevillano, los paños de seda almerienses, el azafrán de Tortosa, y los frutos y el sirgo de Almuñécar.

Otra de las fuentes más importantes para confirmar la introducción de especies agrícolas por los árabes en al-Andalus es el *Calendario de Córdoba*. Inspirado en otros de tradición cristiana, la versión árabe se escribió probablemente en tiempos de al-Ḥakam II (961-976) y es atribuido a Ibn Sa'īd⁴⁷, aunque existe un texto latino posterior de Gerardo de Cremona. Con posterioridad contamos también con un *Calendario Anónimo Andalusi*⁴⁸, quizás del siglo XIII. El objetivo principal de estos calendarios podría haber sido el ajuste del año lunar árabe con el solar, así como el de establecer el mapa astronómico de Occidente y su vinculación con el de Oriente. Para el primer caso ha de tenerse en cuenta que el año empezaba en un momento distinto según en qué zona del mundo estuviéramos. Así, por ejemplo, para los cristianos de al-Andalus era el uno de enero. Además, como es sabido, los meses musulmanes eran lunares y los cristianos solares, por lo que era preciso marcar el desarrollo anual día a día, con las fiestas de éstos como referencia, añadiendo, en ocasiones, alusiones a actividades que se hacían en ese momento en Oriente.

45. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 28. P. FONT QUER: *Plantas medicinales*, p. 478, dice que su origen es Turquestán.

46. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, p. 30.

47. Reinhart DOZY: *Le Calendrier de Cordoue*. Trad. francesa de Ch. PELLAT. Leiden, 1961.

48. M^a Ángeles NAVARRO: *Risāla fī awqāt al-sana. Un calendario anónimo andalusí*. Granada, 1990.

En segundo lugar, la posición de las estrellas era utilizada también entre los árabes para la orientación y para calcular el paso del tiempo y de diferentes fenómenos atmosféricos como las lluvias⁴⁹. De hecho, por ejemplo, el establecimiento de turnos de riego se mide todavía hoy en Omán durante la noche teniendo en cuenta estos astros⁵⁰. De esta forma el desarrollo de ciencias como la astrología y la astronomía, tiene lugar en al-Andalus desde la primera época y, en particular, durante el reinado de 'Abd al-Raḥmān II (822-852). Una de las explicaciones del avance de estas disciplinas y de la aparición de almanaques, independientemente de que se apoyen en alguna tradición anterior (como Hipócrates y Galeno) estaría en ese intento de adecuación del calendario lunar al solar. Quizás las aplicaciones más inmediatas de esta adaptación calendárica eran la navegación marítima y la agricultura. Como curiosidad adelantemos que los periodos de riego se organizaban en al-Andalus y algunas zonas del Magreb en base a la posición del sol. Asimismo el establecimiento de las estaciones a lo largo del año era importante también en el ámbito agrícola, ya que no eran las mismas en el clima mediterráneo que en el húmedo y cálido del Yemen, en el desértico de Egipto y Arabia, o en el árido de determinadas zonas del norte de África. Estos ajustes eran tanto más necesarios en la medida en que los árabes introdujeron plantas procedentes de zonas climáticas tropicales y subtropicales, pero que ya habían adaptado previamente en Mesopotamia y en el país del Nilo.

Entre las nuevas especies en el *Calendario de Córdoba* se citan el toronjo (uttrunŷ o uttruŷ), el arroz (arūz), la berenjena (badinŷān), la caña de azúcar (qaṣab al-sukkar), el algodón (al-quṭun), el plátano (al-mawz), la sandía (dullā') y una clase de cohombres llamados orientales (qittā al-šāmī)⁵¹. En esta fuente se recogen las actividades agrícolas y la producción a lo largo del año, tanto de los cultivos tradicionales como de los recién llegados. Se aprecia que los tiempos de siembra y cosecha se han diversificado respecto a la Antigüedad. En ésta el verano era una estación fundamentalmente de reposo, entre la siega y la vendimia, mientras que ahora se convierte en un periodo agrícola más⁵².

49. M^a A. NAVARRO: *Risāla fī awqāt al-sana*, p. 152: «Se tratará también del conocimiento del cambio de los vientos, las teorías de los árabes relativas a los anwā' [designa el ocaso acrónico de una estrella o de un astro y el orto heliaco de su opuesto] y a las lluvias que éstos pudieran traer a la delimitación del orto y ocaso de las estrellas 'tanto de aquéllas que están acompañadas de la lluvia como de las que no' para adecuar [al curso de las estrellas] sus movimientos y desplazamientos en busca de alimentos y agua».

50. J. C. WILKINSON: *Water and tribal settlement in South-East Arabia. A study of the aflāj of Oman*. Oxford, 1977, pp. 109-110.

51. Ángel C. LÓPEZ LÓPEZ: «Estudio particular de las especies botánicas que se citan en el *Calendario de Córdoba* de 'Arīb Ibn Sa'īd», en E. GARCÍA SÁNCHEZ (ed.): *Ciencias de la Naturaleza*, III. Granada, 1994, pp. 43-78.

52. A. M. WATSON: «Innovaciones agrícolas...», p. 11.

Así, por ejemplo, el arroz se siembra en abril y se cosecha en septiembre; la caña de azúcar se planta en febrero y se recoge en el marzo siguiente; y el algodón se pone en este mes y se colecta en septiembre. Como hemos dicho, podían crecer durante el estío gracias a la irrigación. El objetivo del *Calendario de Córdoba* parece obedecer a un deseo de distribuir los productos y las faenas agrícolas a lo largo del año con fines principalmente fiscales. De hecho vemos que aparecen requisiciones de determinados artículos realizadas por agentes tributarios, tales como cuernos de ciervo para la fabricación de arcos en el mes de junio, seda y tinte azul para el țirāz en mayo y agosto, y de rubia en septiembre⁵³. Esta finalidad impositiva puede estar relacionada precisamente con la importante variación de tiempos de siembra y cosecha que permite el regadío respecto a la agricultura de secano y con la necesidad de controlarlos.

También de esta época, quizás de entre finales del siglo X y principios del XI, data el *Tratado Agrícola Andalusí Anónimo*, en el que se citan, además de los cultivos anteriores, otros como el naranjo agrio (naranġ) y la espinaca (isbināġ)⁵⁴. En la segunda mitad de la esta última centuria, Ibn Bașșāl, el agrónomo de Toledo que después de la conquista de la ciudad en 1085 se instaló en Sevilla, escribió también su *Kitāb al-Filāġha*. Aquí podemos encontrar nuevamente el algodonerero, el arroz, la berenjena, la espinaca, el naranjo agrio, el cidro, pero también otras especies no nombradas en las anteriores, como el limonero (laymūn), la sandía (bițțij hindī), la alcachofa (jaršūf)⁵⁵ y la alheña (ĥinna'). Esta última es muy interesante porque el citado autor comenta las dificultades para su adaptación en al-Andalus, donde no llega a alcanzar las proporciones que en Oriente⁵⁶. Otras plantas parecen ser también exóticas, como el pistacho⁵⁷, el comino y la pimienta del Sudán. Junto a la mención a nuevas plantas hay también un incremento espectacular de las especies cultivadas. Ello se debe a que las introducidas no se criaban de forma aislada sino integradas en los cultivos tradicionales y con otras plantas del ecosistema mediterráneo, quizás no cultivadas hasta ahora. Si comparamos las especies registradas documentalmente en Cataluña la Vella entre los siglos IX y XIII con cualquiera de las recogidas en los tratados agronómicos andalusíes la diferencia es enorme.

53. R. DOZY: *Le Calendrier de Cordoue*, pp. 90, 104, 132 y 144.

54. Ángel C. LÓPEZ LÓPEZ: *Kitāb fi tartīb awqāt al-girāsa wal-magrūsāt. Un tratado agrícola andalusí anónimo*. Madrid, 1990.

55. A. M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura...*, pp. 143-146, la señala (*Cynara Cardunculus* L.) entre las plantas introducidas por los árabes, aunque reconoce su dificultad para distinguirla del cardo conocido en el mundo grecorromano.

56. IBN BAȘȘĀL: *Libro de Agricultura*. Expiración GARCÍA SÁNCHEZ y J. Esteban HERNÁNDEZ BERMEJO (eds. y trads). Granada, 1995, p. 156.

57. IBN BAȘȘĀL: *Libro de Agricultura*, p. XLI, es citado por los traductores y editores como «aclimatado en al-Andalus por los árabes».

En las centurias XII y XIII en la región catalana se documentan, por ejemplo, unas 17 especies de árboles⁵⁸, mientras que en las obras de geogoponía hispanoárabes encontramos unas 30 familias de aquéllos y de arbustos y un total de 67 especímenes⁵⁹. En otras clases, como las hortalizas, resulta difícil establecer un parangón, pues no disponemos siempre de suficientes datos, si bien todo apunta a un aumento notable de las plantas cultivadas. Así, en los huertos catalanes⁶⁰ se citan lechugas, coles y alcachofas⁶¹, aunque sin duda habría bastantes más (tal vez cebollas, ajos, hinojos, nabos, etc.), mientras que los agrónomos de al-Andalus recogen unas 30 especies de hortalizas⁶². Por su parte Ibn al-'Awwām (siglos XII y XIII) cita 400 plantas conocidas en la Península⁶³. Los cambios respecto a la agricultura anterior a los árabes son evidentes. Estos, como veremos, suponen importantes variaciones a nivel de productividad, del ritmo de las rotaciones, del calendario de las actividades campesinas, e incluso de la extensión habitual de las parcelas.

Podemos concluir que, según las fuentes escritas, la nueva agricultura árabe, con especies introducidas desde Oriente, y con predominio del regadío, imprescindible para la adaptación de éstas, se había desarrollado ya en al-Andalus en el siglo X, aunque algunos cultivos como el algodón son citados una centuria antes. Otros textos ofrecen quizás informaciones menos seguras pero no por ello parece conveniente ignorarlas. Es el caso de los conocimientos botánicos del jurista y médico granadino 'Abd al-Mālik Ibn Ḥabīb (790-852/853), nacido en el distrito de Ilbīra, que vivió en Córdoba como alfaquí consejero de 'Abd al-Raḥmān II (822-852). Este personaje estuvo en Medina, donde aprendió medicina y farmacopea. A su regreso a la Península Ibérica escribió su *Mujtaṣar fil-Ṭibb* (*Compendio de Medicina*), donde se recogen recetas para curar enfermedades en las que se mencionan especies vegetales de origen asiático como la berenjena, el azúcar, la canela china, el comino de Kirmān, el costo indio, la goma

58. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, p. 58

59. Magdalena VALOR PIECHOTTA, Julia M^a CARABAZA BRAVO y Ana I. PORRAS CREVILLEN: «Espacio rural y territorio en el Aljarafe de Sevilla: Ḥiṣn al-Faraḥ», en Carmen TRILLO (ed.): *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo Medieval*. Granada, 2002, pp. 337-372, espec. p. 363. Es conveniente precisar que utilizan los tratados agronómicos andalusíes entre los siglos XI y XIII.

60. M. OCAÑA I SUBIRANA: *El món agrari...*, p. 38. Parece que estos datos sirven para todo el periodo entre los siglos IX y XIII, que es el que la autora analiza en su obra.

61. A. M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura...*, p. 14: «*Sigue siendo complejo determinar si ésta [la alcachofa] 'y no el cardo' fue conocida en el Mundo Antiguo, debido a que la terminología es confusa...*».

62. M. VALOR PIECHOTTA, J. M. CARABAZA BRAVO y A. I. PORRAS CREVILLEN: «Espacio rural y territorio...», p. 364.

63. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*. Expiración GARCÍA SÁNCHEZ y J. Esteban HERNÁNDEZ BERMEJO (eds.). Madrid, 1988, tomo I, p. 25.

arábiga y el plátano, entre otras⁶⁴. Existe la posibilidad, por tanto, de que algunas de estas plantas fueran traídas por científicos como el citado Ibn Ḥabīb, por viajeros o comerciantes. También en la corte cordobesa de este emir, aunque a través de Ibn Ḥayyān (siglo XI), encontramos que eruditos ligados a ella debatían sobre las características del plátano (al-mawz), tal vez por ser una especie nueva y exótica⁶⁵. En este mismo lugar sabemos que el cantante Ziryāb, de origen iraquí, preparaba exquisitos platos en los que el azúcar estaba ya presente⁶⁶, pero, además, este artículo aparecía en la cultura popular. Así, una descripción de la fiesta de la 'Anṣara o de San Juan muestra que el pueblo hacía dulces con frutas, miel y azúcar para consumir en ese día⁶⁷. Por lo tanto, sea por el medio que fuese, algunos productos agrícolas provenientes de plantas de origen oriental parecen haberse encontrado ya en al-Andalus en la primera mitad del siglo IX.

2.2. *Cómo se difundió*

Las vías de difusión de las nuevas especies podrían haber sido muy diversas⁶⁸. Los viajes eran fluidos en el mundo islámico debido a las prescripciones coránicas de visitar las ciudades santas. Se veían facilitados por las extensas redes de parentelas y la obligación de hospitalidad con familiares y peregrinos. Asimismo el comercio era una de las actividades más importantes en tierras del Islam. Estuvo favorecida por la perduración de las ciudades antiguas en Oriente y por el impulso que éstas recibieron con la expansión islámica. Al contrario que en la Cristiandad latina, donde el mercader era un individuo sospechoso, dedicado a una tarea no legitimada por la Iglesia, en la sociedad árabe los comerciantes gozaban de reconocimiento, y no hay que olvidar que el propio Mahoma y su familia lo eran. Este comercio permitía unir China e India con los países musulmanes desde el comienzo del Islam y era fundamentalmente de lujo en los primeros momentos.

Uno de los primeros testimonios de la introducción de plantas en al-Andalus y de las formas en que podían haberse difundido es el de una embajada dirigida a 'Abd al-Raḥmān I (756-788). En realidad se trata de un texto de Ibn Ḥiṣām al-Lajmī (m. 1174 ó 1181), al que posteriormente se refirió Ibn Sa'īd (siglo XIII), y que fue finalmente repetido por al-Maqqarī (siglo XVII). El emir había construido una almunia (casa de recreo con espacio de cultivo propia del mundo periurbano) al noroeste de Córdoba a

64. IBN ḤABĪB: *Muṣṣaṣar fil-Ṭibb (Compendio de Medicina)*. Camilo ÁLVAREZ DE MORALES y Fernando GIRÓN IRUESTE (eds. y trads.). Madrid, 1992.

65. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [Almuṣṭabīs II-1]*. Maḥmūd 'ALĪ MAKKĪ y Federico CORRIENTE (trads.). Zaragoza, 2001, p. 41.

66. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II...*, p. 205.

67. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II...*, pp. 206-207.

68. A. M.: *Innovaciones en la agricultura...*, pp. 181-187.

la que había puesto de nombre Ruzafa, haciendo honor al topónimo elegido por su abuelo para un lugar de Siria. Fue precisamente su hermana quien le envió unas granadas que se daban allí como recuerdo. Al-Dājil entregó uno de estos frutos a un consejero, llamado Safar, quien lo sembró en una alquería de la kūra de Rayya. Allí creció un árbol que fructificó y la gente tomó las granadas y se difundió así el cultivo de esta especie que se llamó por ello safarī:

El monarca le entregó una parte de estas granadas y él quedó maravillado ante su hermosura y quiso hacer una experiencia con ellas. Las llevó entonces a una alquería situada en la cora de Rey. Allí manipuló sus semillas y se las arregló para plantarlas, alimentarlas [con agua y abono] y transplantarlas hasta que surgió un árbol que dio fruto y [éste, a su vez], maduró. [Safar, entonces] arrancó [los frutos] de cuajo, quedando asombrado ante su belleza, y se dirigió con ellos inmediatamente a presencia de 'Abd al-Raḥmān [I], quien pudo comprobar que eran semejantes en todo [a las granadas de] la Ruzafa [Siria]. El emir le preguntó como lo había conseguido y [Safar] le informó del procedimiento que había utilizado para obtenerlas. [El monarca, entonces] admiró su descubrimientos, apreció sus esfuerzos, le dio las gracias por la tarea que había llevado a cabo, y recompensó con generosidad su regalo. [Acto seguido] se plantó [aquella granada] en la almunia de la Ruzafa y en otros jardines de su propiedad. Aquella especie [de granada] se difundió, el pueblo diseminó las plantaciones de esta índole y atribuyó su origen [a Safar] ya que, desde entonces y hasta ahora, es conocida como granada safarī⁶⁹.

Como vemos, la adaptación de esta especie de granado se produjo nuevamente en un distrito meridional, la kūra de Rayya. El camino seguido fue desde la corte emiral, a través de un consejero, hasta los campesinos que cogieron los frutos y los plantaron a su vez. Esto no significa que fuera el procedimiento más habitual de la difusión de nuevas plantas, aunque sí el más conocido. En efecto, el papel jugado por los centros de poder, primero por Córdoba, en especial en época califal, y luego por los palacios de los reyes taifas es, lógicamente el más documentado. Durante los reinados de 'Abd al-Raḥmān III (912-961) y de su hijo al-Ḥakam II (961-976) la capital cordobesa se convirtió en un importantísimo núcleo intelectual. Después de la crisis del califato las sedes de los gobernantes taifas pasaron a ser también focos de cultura. El desarrollo de las diversas ciencias andalusíes implicaba una fuerte interrelación de unas con otras, de manera que los estudios botánicos suministraban las bases para el avance de la farmacopea y la medicina y, a la vez, estaban unidos al impulso de la agronomía. Incluso la astronomía no era ajena a esta última en la medida en que permitía pronosticar los cambios atmosféricos y, de alguna manera, servía para "traducir el tiempo" utilizado por los árabes en sus regiones de origen a las medidas cronológicas y las condiciones climatológicas imperantes en la Península Ibérica.

69. Julio SAMSÓ: «Ibn Hišām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXI (1982), pp. 135-141, espec. pp. 137-138.

La geoponía floreció al calor de estas cortes reales y, en particular, debió su prosperidad a la necesidad de cuidar los jardines palaciegos y de convertirlos en pequeños paraísos, lo más bellos y originales posibles. Estos suministraban también las especies que permitían el progreso de la medicina y la farmacopea. No obstante, a tenor de lo que conocemos en épocas posteriores, resulta difícil pensar que el impulso de la agronomía no estuviera también ligado a los requerimientos de acrecentar la productividad de los espacios situados en el entorno real. Parece que los gobernantes almohades y nazaríes se habían mostrado en este sentido muy atentos a sus huertos y jardines⁷⁰. En la Alhambra el desarrollo del sistema hidráulico de las huertas obedece a una estricta planificación de incremento de estas zonas agrícolas⁷¹. Los tratados de geoponía dejan bien claro, por otro lado, el interés en obtener el máximo rendimiento de las tierras en el menor tiempo posible, tendiendo a prescindir del barbecho. Asimismo señalan la manera de aprovechar las que eran de peor calidad, mejorándolas con los cultivos apropiados.

Uno de los primeros agrónomos⁷² de la época de las taifas fue Ibn Wāfid (1008-1074) que trabajó en la huerta de al-Ma'mūn en Toledo. A él se le atribuye uno de los tratados que tuvo mayor repercusión, titulado *Ma'ymū' fī l-filāḥa* (*Compendio de agricultura*). Le sucedió a su muerte Ibn Baṣṣāl, autor de *Kitāb al-filāḥa*, quien después de la toma de la ciudad por los cristianos en 1085, se trasladó a Sevilla. Aquí trabajó en el Jardín del Rey, al servicio de al-Mu'tamid, y en torno a él se formó una escuela agronómica que dará enormes frutos. En ella se integraron Abū l-Jayr, autor de *Kitāb al-filāḥa* y *Kitāb al-nabāt* (*Libro de las plantas*), al-Ṭignarī, que escribió *Kitāb zuhrat al-bustān wa-nuzhat al-aḍḥān* (*Esplendor del jardín y recreo de las mentes*) y parece que también Ibn Ḥayyāy, creador de *al-Muqn'ī fī l-filāḥa* (*El suficiente de agricultura*). Desde aquí la escuela se ramifica gracias al granadino al-Ṭignarī, originario de la alquería de Tígnar, que estuvo primero en la taifa de Almería, bajo los órdenes de Ibn Ṣumādīḥ, y después del gobernador almorávide Tamīm b. Yūsuf b. Tāsfīn (1107-1118) en Granada. A caballo entre los siglos XII y XIII el sevillano Ibn al-'Awwām redactará su obra enciclopédica *Kitāb al-filāḥa*. Finalmente, en época nazarí, la ciencia agronómica está suficientemente consolidada como para que el almeriense Ibn Luyūn pueda expresarla en verso, en una *ur'yuza* o poema en metro *ra'yāz*.

Como hemos señalado, los palacios taifas fueron centros de difusión de las nuevas especies vegetales y sirvieron de lugar de experimentación botánica. Así, por ejemplo, en la huerta al-Ṣumādīḥiyya, en la taifa de Almería, Ibn Ṣumādīḥ tuvo que desviar agua

70. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad nazarí. Propuestas para su análisis», *II Congreso Internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*. Granada, 2002, pp. 99-119.

71. A. MALPICA CUELLO: «El complejo hidráulico de los Albercones», *Cuadernos de la Alhambra*, XXVII (1991), pp. 65-101. A. MALPICA CUELLO: *La Alhambra de Granada...*, pp. 290-307.

de la acequia de la mezquita, para conducirla a la Alcazaba, donde estaba el citado jardín. Allí, gracias al agua y a las suaves temperaturas de la ciudad costera, se adaptaron algunas de las especies exóticas que hemos citado:

Al-Mu'tašim bi-l-lāh hizo llegar una acequia a la mezquita de Almería y por esta acequia corrió por vez primera el agua hasta conducirla a la fuente, que también construyó al oeste de dicha mezquita el 1 de ramadán del año 458/27 julio 1066. Luego hizo derivar un ramal de esta acequia para conducir el agua más allá (del pie) de la alcazaba almeriense, haciendo correr dicha acequia por un canal subterráneo hasta alcanzar el pozo que excavó en la parte norte de la alcazaba, construyendo norias en lo alto de dicho pozo para elevar el agua hasta (el nivel) de la fortaleza y hacerla llegar al huerto citado anteriormente, al ocuparnos de la mansión privada descrita.

En las afueras de Almería, al-Mu'tašim construyó un parque de artística traza con palacios de peregrina factura. En dicho parque, y además de las vulgarmente conocidas, se cultivaban plantas exóticas como la banana, en sus diversas especies y la caña de azúcar. En el centro de este parque hay una hermosa huerta con templetos que tienen pavimento de mármol blanco. Esta huerta es conocida por al-Šumādiḥiyya y se encuentra muy cerca de la ciudad. La rodean otras muchas huertas parecidas que contienen recreaciones sin semejante⁷³.

Las primeras fuentes árabes sobre al-Andalus hacen mención bien a la existencia de una agricultura de regadío o bien a especies vegetales alóctonas que necesitaban ser adaptadas mediante la irrigación. La manera en que se produjo esta difusión de plantas y, por tanto, de este tipo de actividad agrícola, fue seguramente diversa. En algún caso sabemos que siguió un sentido de arriba hacia abajo, es decir, de los palacios al campo. Sin embargo en una sociedad como ésta, integrada en un conjunto territorial tan amplio como Dār al-Islām, compartiendo, por tanto, una cultura, unas leyes y unas rutas comerciales con otras regiones, y en la que viajar era algo fluido, la introducción de nuevos cultivos en al-Andalus pudo haberse producido por cualquier camino e incluso por varios a la vez⁷⁴.

2.3. Organización del espacio agrícola

La agricultura romana y altomedieval se habían basado en la tríada mediterránea y en una explotación extensiva, reflejada en la alternancia bienal, mientras que en la época feudal se habían intensificado los métodos agrícolas, aplicándose la rotación trienal, si bien los cultivos eran prácticamente los mismos. Con la única excepción de

72. Expiración GARCÍA SÁNCHEZ: «La agronomía en al-Andalus». *El legado científico andalusí*. Barcelona, 1992, pp. 145-155.

73. Manuel SÁNCHEZ MARTÍNEZ: «La cora de *Ilbīra* (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-'Udrī (1003-1085)», *Cuadernos de Historia del Islam*, 7 (1975-76), pp. 5-82, espec. pp. 44-45.

74. A. M. WATSON: *Innovaciones en la agricultura...*, pp. 181-187.

los huertos, el sistema agrícola durante la Antigüedad y Edad Media occidental, estaba fundamentado en el secano, es decir, dependía de la pluviosidad. Por el contrario, la nueva agricultura andalusí tenía como característica que el agua era su principio fundamental. Los cultivos exóticos exigían ser regados para aclimatarse a las condiciones de la Península. Por otro lado, la infraestructura creada para asegurar la irrigación, pese a ser normalmente muy elemental, no se realizaba para beneficiar únicamente a unas plantas que, por lo que sabemos incluso para épocas posteriores, no debían ocupar importantes extensiones, sino que servía también para garantizar las cosechas tradicionales (vid, cereal y olivo) e incrementar sus rendimientos. De esta manera, en relación a la agricultura anterior y coetánea, en la andalusí se ha producido una inversión en la organización del espacio agrario. En aquéllas la zona irrigada era mínima y situada junto a las casas, en ésta se extiende constituyendo el núcleo fundamental del área agrícola, mientras que el secano o no se cultiva o tiene un valor secundario. Prácticamente no hay diferencia entre la huerta y la vega, es decir, el campo de regadío. En ambas el policultivo es dominante, si bien en la primera las hortalizas serían cultivos preferentes, mientras que el cereal y las leguminosas ocuparían las parcelas irrigadas. En sendas partes, en cambio, los frutales aparecen dispersos por el espacio de cultivo. Su función es diversa: aseguran una segunda cosecha sobre el mismo suelo, bombean la humedad del interior de la tierra hasta la superficie, protegen a otras plantas de las heladas en invierno y de los rayos del sol en verano, y frenan la erosión que podía provocar el riego. En algunas alquerías, especialmente de montaña, donde el agua es abundante, el regadío garantizaba suficientemente las necesidades de la población e incluso suministraba excedentes que se llevaban a los zocos próximos, convirtiéndose en la única área agrícola. Aquí el secano se dejaba como pastizal para el ganado y sólo era sembrado ocasionalmente, en épocas de malas cosechas, para intentar paliar éstas con el incremento de la zona cultivada. En otros lugares, casi siempre más llanos, y, sobre todo, con menos posibilidades de riego, debido a la escasez de acuíferos, la situación se invierte. Nuevamente, la vega sigue siendo la parte más intensamente explotada, pero su extensión no es superior a la que ocupa el secano, aunque si sus rendimientos, luego, éste, aunque igual o más amplio, se convierte en complemento de aquélla.

Ambos tipos de tierra, secano y regadío, no sólo poseen una desigual importancia en la economía agrícola sino que incluso parecen tener diferentes estatus jurídicos. Existen dos grandes categorías de tierras, reconocidas en la Šarī'a, mamlūka o apropiadas, y mubāḥa o no apropiadas. Estas últimas se subdividen en comunales o ḥarīm, y muertas o mawāt, que son apropiables por vivificación. Creemos que podría existir una coincidencia básica entre mamlūka y regadío, por un lado, y mawāt y secano, por otro⁷⁵. Las mamlūka son tierras en auténtica propiedad, que, en consecuencia, pueden

75. Una primera identificación en este sentido hemos ofrecido en C. TRILLO SAN JOSÉ: «El mundo

ser enajenadas a voluntad del dueño, es decir, donadas, vendidas, o transmitidas en herencia. Se trata también de los terrenos más próximos al núcleo poblado. Todas estas características coinciden con las parcelas del área de regadío, que son continuamente cultivadas, por tanto, no presentan dudas sobre su propiedad, y además suelen ser las más cercanas a la área de habitación. El secano parece haber sido, sin embargo, una cuestión diferente. Como hemos dicho, el área no irrigada bordea el regadío y es el espacio cultivado más alejado del lugar de residencia. Su origen podría haber estado tal vez en las tierras muertas o *mawāt*. Estas no eran de nadie o, mejor dicho, pertenecían a la comunidad musulmana, y tenían como característica principal que podrían ser apropiadas por vivificación. De esta manera, dado que eran zonas incultas, normalmente serían vivificadas una vez que alguien las rozara o las labrara, pasando, por tanto, a pertenecerles. Estas tareas significarían que el monte o la tierra no cultivada se convertía en terreno de cultivo, habitualmente de secano, y con un propietario. No es ésta la única posibilidad, ya que también sabemos que, en ocasiones, la existencia de una fuente próxima o la creación de un pozo, permitía que el campesino llevara agua hasta el terreno que pretendía vivificar. Este hecho autorizaba la apropiación y, como vemos, en este caso, la tierra recién adquirida se convertía en regadío. Esta posibilidad debió ser, no obstante, la menos frecuente, siendo lo más habitual que el espacio acondicionado para el cultivo a partir del monte se convirtiera en tierra de secano. La nueva parcela así creada estaba sometida a una condiciones jurídicas diferentes de las tierras *mamlūka* o apropiadas. En éstas, en principio, la propiedad era plena, mientras que en las transformadas en terrenos cultivados a partir de las *mawāt* estaba limitada. Así, el derecho de ser propietarios se perdía si se abandonaba la tierra obtenida de este modo por un plazo superior a tres años continuados⁷⁶. Además no podía ser enajenada a través de la venta, pues teóricamente su dueño era la comunidad de creyentes⁷⁷. De esta manera, si

rural nazarí: una evolución a partir de al-Andalus», en C. TRILLO SAN JOSÉ: *Una sociedad rural en el Mediterráneo medieval...*, pp. 27-40.

76. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete: Historia, Toponimia y Onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada, 1986, tomo I, p. 36: «En los campos no tenían los vecinos dellos cosa conocida fuera de las vegas e arbolado, sino que cada uno de los dichos vecinos labraba donde podía y hallaba vacío», «cualquier persona que labraba en cualquiera de los campos de alguna de dichas villas, en dexando tres años continuos de labrar en la tierra que antes había arado, cualquiera otro vecino se podía entrar a labrar en ello, sin pena alguna y sin que se le pudiese impedir».

77. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 141: A.R.Ch.G., cab. 502, leg. 263, pieza 2. «... cualquier vesyno de la dicha alcaria de Guajar la Alta que se entrava en lo susodicho (el pago de Jurite, en el monte) quedava con el suelo, que lo tenia e poseia como vesyno del dicho lugar la Alta syn que toviese otro titulo ni escritura porque ansy se lo oyo dezir este testigo e que no poder vender las dichas tierras sino usar e se aprovechar dellas, e quando no dexavan heredero quel primero

identificamos las tierras mamlūka con las de regadío y las de secano con las mawāt podemos apreciar que su situación legal era diferente. Las primeras son una auténtica propiedad, las segundas dependen de que sean así reconocidas, normalmente, por la comunidad, y que el vivificador cumpla una serie de requisitos, como el tenerlas en continua explotación, no prolongándose el reposo por encima de los tres años. A pesar de estas dificultades que ofrecían los terrenos vivificados, también debe reseñarse que la existencia de unas tierras que pueden ser adquiridas por cualquiera que las necesite, simplemente preparándolas y trabajando en ellas, significa que el acceso a la propiedad agrícola podía haber sido libre y que sería difícil encontrar, al menos teóricamente, hombres que no dispusieran de esta posibilidad.

Queremos advertir, no obstante, que esta identificación mamlūka/regadío, mawāt/secano no tiene por qué ser una correspondencia perfecta ni cerrada. Ya hemos visto, como las zonas incultas podían ser transformadas también por el aporte de agua, dando lugar a un islote de terreno irrigado en la parte más alejada del territorio de la alquería. Asimismo encontramos en documentación de época tardía, es decir, nazarí o de finales incluso de este periodo, en la que hay secanos que se venden. Podemos explicarlo de dos formas. Por un lado, habría que considerar que hubiera secanos apropiados (también mamlūka) dentro del término de la alquería, en las mismas condiciones que existía el regadío. En este caso, las tierras mawāt estaban claramente fuera del espacio que pertenecía a ésta, si bien podían transformarse en tierras con propietario, según hemos comentado. En segundo lugar es posible que se adquiriera la propiedad definitiva de una tierra vivificada mawāt después de un tiempo prolongado, convirtiéndose entonces en mamlūka. No obstante, puede ser orientativa esta asimilación entre regadío y terrenos en auténtica propiedad, por un lado, y secanos y zonas apropiables, por otro. Que existían ambos tipos de tierras y con estas características lo advertimos en los documentos de finales del XV y principios del XVI, en el reino de Granada. En varias alquerías se hacen referencias a la existencia de espacios mawāt o apropiables. Estos eran tomados generalmente sin necesidad de la intervención de las autoridades públicas y parece ser una práctica corriente. Por lo tanto, independientemente de que hubiera secanos en propiedad, se podían obtener más tierras agrícolas, a través de la puesta en cultivo de las incultas. Esto podría significar que en el mundo rural andalusí, e islámico, en general, existían tierras que pertenecían al conjunto de la comunidad musulmana, y que cualquier campesino podía transformar en propias. Estas eran normalmente de secano, pues las de regadío estaban ya apropiadas y sufrían una intensiva explotación en las proximidades de la alquería. Esta situación, de libre acceso a las tierras, ubica a al-Andalus en una posición diferente del mundo feudal. En los señoríos los espacios incultos pertenecían

vesyno de la dicha alcaria de Guajar que queria tomava las dichas tierras e se aprovechava dellas como vesyno de la dicha alcaria de Guajar la Alta, segund lo tiene dicho».

al señor, y su utilización debía ser pagada por los campesinos. Por otro lado, en época altomedieval, muchos de estos territorios habían pertenecido primero al rey y de ahí habían ido pasando a manos privadas. Sin duda en este tiempo había aldeas con territorios propios, que tal vez contaban con unas tierras similares a las mawāt. Sabemos que en seguida los reyes y nobles cristianos intentaron controlar el fenómeno de la colonización de tierras hacia el sur por parte del campesinado, poniendo límites a sus territorios. Las consecuencias son de gran importancia, como fácilmente se puede suponer. Si el campesino podía disponer siempre de tierras se mantendría libre, pero si la posibilidad de adquirir aquéllas en propiedad estaba limitada entonces podía ser presa fácil de otros más ricos, que los convertirían en tenentes en sus dominios, como hombres dependientes, al menos, económicamente en un primer momento. Más tarde, en los siglos centrales de la Edad Media este vínculo se transformó también en jurídico.

Las diferencias entre secano y regadío a nivel legal se ponen de manifiesto también en lo que se refiere al arrendamiento de tierras. Las condiciones jurídicas en que estos contratos deben realizarse son distintas según sea la categoría de la tierra. Básicamente ésta puede ser de dos clases: una en la que la cosecha está asegurada y otra en donde ésta es aleatoria. Ambas coinciden con la que es de regadío y la que es de secano. La primera puede arrendarse por un tiempo más prolongado que la segunda⁷⁸. En esta desigualdad de tratamiento entre unas tierras y otras, el pago en metálico de la renta se admite en las de riego, pero no en las de secano. En el contrato de arrendamiento debe especificarse la fecha de comienzo y final del mismo. Sorprende, por ejemplo, que en terrenos donde la humedad está garantizada, como las hoyas, pueden tener una duración muy pequeña, incluso de un mes⁷⁹. En general, se aprecia que la entrega de tierras a renta está regulada de forma muy estricta y por un plazo de tiempo muy estrecho. Esto induce a pensar que obedece a unas reglas diferentes a las que existían en el mundo feudal donde los censos enfitéuticos, es decir, de larga duración, son los más frecuentes. Desde un punto de vista social, puede interpretarse que la base de la economía agraria no estaba en las tierras entregadas a renta, sino que este sistema, aunque existía en al-Andalus, era ocasional y muy móvil, dada la escasa duración de este tipo de acuerdos. Este análisis concuerda con la abundancia de tierras y el libre acceso del campesinado a ellas (mawāt). De esta forma, no creemos que pueda deducirse de la presencia de estos convenios que la masa de trabajadores agrícolas estaba desposeída y era suficientemente grande como para estar sujeta a una explotación eventual. La razón es que, según hemos señalado ya, el agricultor andalusí parece tener la posibilidad de convertirse en propietario, aunque

78. Pedro CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí en el arrendamiento de tierras», en Julia M^a CARABAZA BRAVO y Aly TAWFIK MOHAMED ESSAWY (eds.): *El saber en al-Andalus. Textos y estudios*, II. Sevilla, 1999, pp. 15-28, espec. pp. 22-23.

79. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», p. 22.

fuera de tierras marginales o de secano. Además, si encontraba agua, podía transformar esta apropiación en una finca de riego. No podemos ignorar, sin embargo, que la misma existencia de estos contratos indica claramente que los campesinos se veían obligados en algún momento a trabajar las tierras de otros o que se asociaban en una empresa agrícola. No obstante, el hecho de su sorprendente brevedad, entre 1 y 3 años para el riego y, excepcionalmente, 10 años, mientras que, para el secano desde comienzos de la siembra hasta la cosecha⁸⁰, señala que se trata más de un arrendatario ocasional que permanente. A esto hay que añadir que las condiciones del convenio son bastante estrictas y parecen intentar una salvaguarda de la libertad de ambos contratantes, así como evitar que exista abuso por parte de uno de ellos⁸¹. Además las normas en ellos contenidas contemplan la incapacidad del rentero para hacerse cargo del censo, a causa de un «año malo», en un sentido favorable a éste. De esta manera, si el daño en la cosecha es superior a 1/3 del total lo deducirá del precio a pagar. En otros casos el perjuicio puede dar lugar hasta rescindir el contrato. Todos estos preceptos, mencionados con variantes por los alfaquies desde el siglo IX hasta el XIV, ponen de manifiesto que los acuerdos entre las dos partes concernidas tienen quizás más un carácter de asociación entre personas de una condición social y económica básicamente no desigual⁸². No parecen indicar tampoco una dependencia del arrendatario hacia el arrendador fuera del tiempo estrictamente convenido por ambos y de la reglas objetivamente impuestas por la Šarī'a (incluso aunque ésta sea interpretable de distinta forma por los técnicos en derecho), y, por supuesto, no implica un vínculo de sumisión jurídica del trabajador hacia el propietario de la tierra. Por el contrario, la relación entre rentero y rentista no se establece con garantías similares en el mundo protofeudal y feudal del Occidente europeo. En esta primera época la dependencia económica y social es frecuente y creciente, mientras que en la segunda se transformará en una subordinación jurídica del campesino al señor, a menudo sin protección de una ley pública.

Las diferencias, pues, entre secano y regadío existen, como hemos visto, desde un punto de vista legal, dado el distinto estatus de estas tierras a la hora de ser apropiadas, transferidas en venta o arrendamiento, etc. Al mismo tiempo esta distinción, en el momento de alquilar un terreno, por ejemplo, está ligada a la diferente productividad

80. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», pp. 21-23.

81. Vincent LAGARDÈRE: *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wašārīsī*. Madrid, 1995, p. 363, & 318. Cordue XII^e siècle. Abū Ya'far b. Rizq. «Dans une association (širka) l'apport de chaque associé doit être équivalent pour éviter que celui dont l'apport est considérable n'exploite l'autre dont l'apport est minime et ne le tienne longtemps à sa merci. Dans les contrats passés présentement à Cordoue le propriétaire conserve une portion de la terre et fournit de quoi l'ensemencer et l'ouvrier lui donne un miqāl pour la paire de boeufs qui'il utilise».

82. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», p. 23.

que tiene, según esté o no irrigado. Así, observamos que algunos contratos podían realizarse con una duración de un mes, en zonas en las que la humedad estaba garantizada, como determinadas hoyas. Otras veces, los dictámenes jurídicos señalan que las tierras de regadío podían arrendarse por un año completo o varios, siendo, parece, lo habitual hasta tres, aunque algunos permiten un plazo mayor, llegando hasta la decena. Por el contrario, las sentencias que hablan de los terrenos no irrigados aconsejan que el contrato se haga desde el inicio de la siembra hasta la finalización de la cosecha. Esta desigualdad indica que hay tierras que se cultivan ininterrumpidamente, mientras que otras no, es decir, se dejan en barbecho. El jurista granadino Ibn Salmūn (m. 1366) las distingue en atención a los cultivos que se practican en ellas:

La tierra podría pertenecer al tipo de las que se siembran y cultivan durante todo el año, como la utilizada para la siembra de verduras y legumbres, o bien al tipo de las que se cultivan sólo parte el año, como sucede con la tierra destinada a la siembra de cereales.

*En la tierra que se puede sembrar durante todo el año, el contrato anual entra en vigor a tenor de la fecha del contrato y termina al cumplirse el año, según la fecha de dicho contrato. En la tierra que se siembra sólo parte del año, el comienzo de éste sería el momento de la siembra, o la época de empezar su cultivo, como ocurre con los cereales*⁸³.

A pesar de la opinión de Ibn Salmūn, los cereales no se cultivaban siempre en seco, sino que a veces eran de regadío, como lo demuestra Ibn al-‘Awwām en su *Kitāb al-filāḥa*, donde señala los diferentes tiempos de siembra y cosecha de las distintas clases de granos, así como de otros cultivos. También lo sabemos por relaciones fiscales del reino nazarí, en las que se puede colegir que en las zonas regadas se sembraban cereales⁸⁴. Además algunos testimonios en pleitos sobre aguas referentes a esta misma época indican, por ejemplo, que el panizo y la alcandía se regaban⁸⁵. Independientemente de esto, la existencia de terrenos que estaban en producción continua y de otros que necesitaban descanso estaba unida a la irrigación. La posibilidad de prescindir del barbecho en al-Andalus significaba una gran novedad respecto a la agricultura anterior y coetánea practicada en el norte de la Península y en el Occidente europeo, en general.

Un análisis de los agrónomos hispanomusulmanes permite sacar conclusiones parecidas. En Ibn Baṣṣāl el barbecho trabajado, con una o varias vueltas a la tierra, aparece asociado a terrenos que, por ser grandes, no pueden ser abonados fácilmente⁸⁶. Esta opinión sugiere dos ideas: una que el barbecho es la forma de regeneración utilizada para tierras que por su extensión no reciben un tratamiento intensivo, en el que se

83. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», p. 24.

84. A.G.S, E.M.R., leg. 50, derechos de los marjales de otoño y verano en Marchena (Almería).

85. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

incluye el abonado, como sí parece suceder con las pequeñas parcelas de regadío; y la otra es que, como ya expuso Watson, hay una disociación entre ganadería y agricultura en las explotaciones andalusíes⁸⁷, pues si no, una finca amplia podría estercolarse, siempre que hubiera una cabaña suficientemente numerosa. El capítulo dedicado a las labores y abonos para las tierras de Ibn al-'Awwām podría entenderse que va en este sentido. Así, el barbecho aparece como una práctica ligada sobre todo a las tierras de calidad media e inferior, necesitando respectivamente éstas un año y dos de reposo: "... ó bien despues de haber quedado un año de barbecho si no es de las mejores tierras, [ó bien despues de] los dos, si es de las de inferior calidad y fuere necesario sembrarla"⁸⁸. Este autor, sin embargo, habla con frecuencia del barbecho en relación con el cultivo de cereales: "El que quiera (añade) lograr buenos granos alimenticios generalmente, siémbrelos en tierra que tenga el beneficio de haber estado holgada un año lo menos, cuidando de ararla con toda diligencia repetidas veces"⁸⁹. En otros momentos, por el contrario, cita una rotación de siembras, como son la conocida de cereal seguida de legumbres. Estas se ponen normalmente en primavera, lo que supone que tendría que haber un tiempo de reposo entre la recogida del pan y la sembradura de las leguminosas, quizás, de unos 8 meses si se llevaba a cabo en marzo. También menciona Ibn al-'Awwām que "Es máxima vulgar que en el rastrojo de trigo se siembre cebada, y en el de cebada trigo, por ser esta [alternativa] mas ventajosa que sembrar el trigo en su propio rastrojo"⁹⁰. No sabemos si esto significa que estas siembras se harían una detrás de la otra en el mismo terreno, es decir, con un rastrojo únicamente de tres meses, pues nada de esto viene especificado, aunque seguramente no. Asimismo señala la conveniencia de sembrar lino en rastrojo de cereal, bien en otoño o en primavera, dependiendo de si aquél es de secano o de regadío⁹¹. Resulta, pues, difícil establecer cuál era la rotación que proponen los

86. IBN BAŞŞĀL: *Libro de Agricultura*, pp. 62-63: «Hemos de saber que la tierra por su propia naturaleza es de complexión seca, sin que suponga una contradicción a ella el hecho de nacer en su superficie algunas hierbas; cuando está sin labrar desaparece o bien mengua su humedad y buena disposición y hay que reforzarla con los estiércoles, a causa del calor y humedad que éstos contienen; pero esto sólo es posible en una parcela o pieza pequeña de terreno, pero en la tierra grande y ancha no es hacadero y en su lugar habremos de acudir al barbecho, o sea, a labrar la tierra y hacer que la parte superior de ella quede abajo y repetiremos esta vuelta diversas veces».

87. A. M. WATSON: «Livestock in the agriculture of muslim Spain: was farming «integrated»? and why does it matter?», en *Coloquio Homenaje a Pierre Guichard. Veinte años de al-Andalus*. Granada-Valencia, (mayo de 1996), Granada, en prensa.

88. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo II, p. 8.

89. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo II, p. 46.

90. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo II, pp. 11 y 12.

91. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo II, pp. 108 -109.

agrónomos para ver las variaciones con los sistemas bienal y trienal de secano utilizados en el Occidente cristiano.

La verdadera diferencia podemos apreciarla en cambio si tenemos en cuenta no tanto la alternancia de los cultivos, que no es sencillo comprobar, como otros aspectos de la organización agrícola. Así, por ejemplo, el área irrigada, como ya hemos dicho, es casi la única cultivada. Así, lo vemos, por ejemplo, en la Alpujarra, es decir, en la vertiente sur de Sierra Nevada. En Orgiva, en la parte más occidental de la sierra, aunque situada en un llano, el libro de *Apeo*, de 1572, dice que hay 4.000 marjales de riego, mientras que al secano se refiere de esta manera: “Ay en los dichos terminos muchas tierras de secano para sembrar, pero esto siempre se ha tenido por baldios para los ganados...”⁹².

Todos los esfuerzos y los resultados están concentrados en el regadío, de manera que, en ocasiones, se habla de que el secano, por el hecho de serlo, es improductivo. De esta forma hablan los vecinos de Alsodux, en la Alpujarra oriental, muy próxima a la ciudad de Almería, en 1527: “...que la tierra del dicho lugar de Soduz e toda la tierra de la taha del Boloduy e Marchena e Almeria es tierra arenosa y seca y esteril y que los años que no se riega no da nyngund fruto”⁹³. Otro testigo señala: “...que el año que no se riega, pierden los panes e linos e olivos e todas las otras semillas...”⁹⁴. También en esta zona de la Alpujarra, en varias alquerías de la *ṭā'a* de Marchena, se indica, en 1529, que no existe tierra calma, es decir, no arbolada, que habría que identificar con el secano, y en cambio la única que se menciona es de riego: “...que le parece que seran treçientas çinquenta tahullas⁹⁵ de tierra [las que se riegan con un tercio de la fuente de Alicún] y todo de guerta y eredades, que no hay tierra calma que no sea guerta o heredad o tierra de pan llevar...”⁹⁶.

De estas noticias podemos concluir que la zona cultivada era esencialmente el área irrigada, mientras que el secano era marginal, hasta el punto que se dejaba como terreno abierto para el ganado. De ello podemos además colegir que el cereal es, entonces, en gran medida normalmente de regadío. Como tercera deducción es posible decir que el riego permite añadir un nuevo tiempo de siembra y cosecha, diferente de los conocidos en la agricultura mediterránea o de secano. Agrónomos como Ibn Baṣṣāl, que escribe

92. A.R.Ch.G., cab. 5, estante 3, leg. 128, Libro de Apeo del Estado de Orgiva, fol. 62 v.

93. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza, 5.

94. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza, 5.

95. Una tahúlla equivalía a 2,14 marjales, dándole al marjal un valor de 522,22 m². 1 ha= 19,14 marjales= 9 tahúllas.

96. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1241, pieza 7.

en el siglo XI, o Ibn al-‘Awwām, que redacta su obra entre los siglos XII y XIII, siguen manteniendo que los tiempos de siembra en el clima mediterráneo son fundamentalmente octubre y noviembre para los cereales de otoño, y marzo o abril para los de primavera, así como para la mayoría de las legumbres. No obstante, algunos cultivos que mencionan crecían durante el verano y soportaban sus condiciones extremas, calor y sequedad, gracias a la irrigación, como ocurre con el arroz, el algodón, etc. Por lo tanto tenemos, como en la Antigüedad y el Occidente medieval, dos estaciones agrícolas, el otoño y la primavera, coincidentes con los periodos de lluvias típicos del clima mediterráneo, a las que hay que añadir una nueva, el verano, mantenida gracias a la irrigación. Esta servía no sólo para hacer crecer las hortalizas del estío y los frutales, sino también, lo que parece ser la verdadera innovación, los cereales.

Ibn Luyūn (siglo XIV), que recoge una práctica agrícola más madura y menos erudita que las anteriores, señala con claridad que granos como el panizo se sembraban en San Juan (24 de junio) y se recogían en septiembre. También se hacía entre mayo y junio la siembra del alcacer o cebada verde para los animales, en este último mes la de la alfalfa, y otro cereal parecido al mijo conocido como *dīlī*⁹⁷. Divide los cereales en estivales y otoñales, pero en atención al momento de la cosecha. Entre los primeros, es decir, en los que se recogen antes del verano, están, entre otros, el alcacer, el ‘alas o escandía, que también identifica como trigo del Yemen, el trigo y la cebada, las habas, los garbanzos, los guisantes, etc. Entre los segundos, es decir, los que se cosechan al inicio del otoño y crecen, por tanto, en el estío, están el panizo, el mijo, el *dīlī*, el arroz, las alubias, etc. Lo más interesante, sin embargo, de las apreciaciones del agrónomo nazarí, es que indica con claridad que estos granos se regaban. Se entiende que se refiere a las épocas del año en que esto es necesario, es decir, la primavera, cuando viene seca, y, desde luego, el verano.

A estas noticias, del que quizás sea el último de los tratados de geonía andalusíes, se añaden otras procedentes de documentación de archivo de época castellana, concretamente de pleitos sobre aguas entre alquerías. Estas describen una situación cotidiana de las comunidades rurales acostumbradas a regar sus tierras para obtener el máximo rendimiento de ellas. Se documenta con claridad la existencia de una nueva estación agrícola que comienza en San Juan, una fiesta de tradición cristiana pero adoptada por los musulmanes, y termina en septiembre. Este periodo estival puede ser productivo aquí, en el sur de al-Andalus, únicamente por la irrigación. En él se cultivan hortalizas y frutales, pero también cereales como el panizo y la alcandía, así como

97. IBN LUYŪN: *Tratado de Agricultura*. Joaquina EGUARAS IBÁÑEZ (ed.). Granada, 1988, p. 254.

plantas tintóreas, como la alheña. Un testigo de un conflicto por el agua entre la alquería de Alsodux y la de Albolduy señala, en 1527, el uso que se hacía de ella:

*...que aquella agua yva al dicho lugar de Soduz porque le pertenesçia dos días cada quinze días ... e regavan sus panes y panizo e alheña e huertas en los dichos días con sus noches en verano y en enbierno*⁹⁸.

El regadío permitía la existencia de un nuevo periodo agrícola, el verano, en relación a la agricultura mediterránea. Este estaba caracterizado por una gran actividad, pues, al contrario que en otoño y en invierno, en los que el riego no era necesario, o de la primavera, en la que sólo era preciso en años malos, durante el estío el agua constituía un elemento imprescindible. Cereales como el panizo y la alcandia requerían ser regados para crecer en ese tiempo, pero también cultivos mediterráneos tradicionales como el olivo se beneficiaban de esta práctica. Por tanto, respecto a la Antigüedad y la Edad Media occidental, la agricultura andalusí supone un cambio importante. El barbecho, elemento esencial en la regeneración de la tierra, queda relegado al secano, que pasa a ser una zona marginal del área cultivada, mientras que en el regadío no es necesario, ya que el agua constituye el elemento fertilizante por excelencia.

Existen además razones para creer que las tierras de secano fueran irrigadas ocasionalmente, en años especialmente secos o en épocas de intenso calor. En efecto, la documentación de El Cenete, en la vertiente norte de Sierra Nevada, hace referencia a «campos» en los que había una labor de riego eventual, con las aguas sobrantes de la zona de regadío habitual⁹⁹. Este ejercicio es lógico, pues, normalmente los cereales de otoño (trigo y cebada) e incluso de primavera (alcacer o cebada verde para el ganado), que eran el cultivo preferente del secano, no precisaban de terrenos muy húmedos. El propio Ibn al-'Awwām, aunque divide las tierras en altas o de secano y bajas o de regadío, reconoce que las primeras pueden beneficiarse de ser regadas¹⁰⁰.

98. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

99. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 297: A partir de 1530 hay una intensa actividad roturadora: «... este testigo sabe que en los secanos y campos acequiados se ha rompido y rompe mucha tierra de pocos años a esta pare y que se cria mucho pan pero que no sabe quanto porque unos años es mucho y los otros pocos». «... todos los vecinos tienen muchas y grandes labores especialmente los cortijos en los secanos donde no estaba rompido antes. Que este testigo hizo uno y coje mucho pan y otras veces lo riega porque hay ahora mucha agua».

José M^a. MARTÍN CIVANTOS: «Transferencias del paisaje en el Zenete (Granada): la creación de las vegas», en Javier PÉREZ-EMBED (ed.): *La Andalucía medieval. Actas I Jornadas de Historia rural y medio ambiente*. Huelva, 2003, pp. 99-113.

100. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*, tomo I, p. 5: «Dos son las especies generales de tierras: tierras [altas ó] de secano, y tierras [bajas ó] de regadío. La especie de estas últimas es la mejor y más apreciable».

Eliminar el barbecho y regar significaron un incremento de la productividad. Podía obtenerse más de un mismo terreno sin necesidad de dejarlo reposar por un periodo que en el mejor de los casos era de 23 meses (divididos en 8 y 15) cada tres años, en la rotación trienal de la plena Edad Media, o de 15 meses cada dos, en el sistema bienal, o incluso más en tierras malas (hasta varios años). Esto se nota en primer lugar en que las extensiones habituales de las propiedades y de las parcelas en al-Andalus eran muy pequeñas en relación a la Antigüedad y al mundo cristiano. De esta forma el tipo de agricultura condicionaba las formas de propiedad, aunque sin duda, éstas venían determinadas, sobre todo, por la estructura social. Los tres elementos estaban, sin embargo, muy relacionados.

El ideal de hacienda agrícola en el mundo romano está bien representado en los consejos de Columela. Siendo él mismo heredero de una familia de ricos hacendados de la antigua Bética concibe el arquetipo de finca como una gran propiedad, explotada a través de esclavos, vigilados por intendentes. El propietario, en cambio, está ausente del campo, resolviendo sus negocios en el epicentro político, social, económico y cultural del mundo romano, la ciudad¹⁰¹. Su importancia es tal que el autor gaditano recomienda que la heredad esté cerca de un centro urbano, o bien que tenga fácil acceso por mar o río navegable, con el fin de que los productos puedan ser exportados¹⁰².

En el primer tercio del siglo IX, la *Capitular de Villis*, recoge una serie de intenciones sobre lo que debería ser la buena administración de una gran propiedad, en este caso, perteneciente a la realeza carolingia (a Carlomagno o a su hijo Luis el Piadoso). Aquí el problema fundamental viene planteado porque se trata de grandes haciendas dispersas por el territorio imperial y, en manos de una nobleza, teóricamente al servicio del rey, pero en la práctica cada vez más independiente. La mano de obra no es ya mayoritariamente esclava sino que está formada sobre todo por campesinos jurídicamente libres pero económicamente dependientes. Las extensiones del dominio que compone cada propiedad son grandes, de cientos a más de mil hectáreas. Las dimensiones de los mansos son también variables, pudiendo llegar a tener varias decenas. Evidentemente existían otro tipo de propiedades en los pueblos o *vici*, cuyos propietarios eran hombres libres, pero desconocemos cuáles eran sus dimensiones.

Á una y otra puede comprender el beneficio del riego, llevando el agua de fuentes ó rios[segun su situacion respectiva].

101. L. J. COLUMELA: *Los doce libros...*, vol. I, p. 13: «Soy, pues, de opinión de que la hacienda que se compre esté cerca de la ciudad, a la cual vaya el amo con frecuencia, y en ella anuncie que ha de ir con más frecuencia de lo que haya de hacerlo, pues con este temor el capataz y la gente cumplirán con su obligación».

102. L. J. COLUMELA: *Los doce libros...*, vol. I, p. 14.

Por su parte, el prototipo de hacienda en Ibn al-'Awwām es una que no sea demasiado grande y, sobre todo, que no esté diseminada sino concentrada en un lugar¹⁰³. La razón está en que el dueño debe poder recorrerla, mañana y tarde, vigilando los trabajos que se hacen en ella e incluso cultivando él mismo. En su obra recoge este proverbio: “la heredad dice á su dueño: hazme ver tu sombra, cultiva”¹⁰⁴. La implicación del propietario en su finca es tal que debe conocer todo lo relativo a las prácticas agrícolas que se efectúan en ella. Asimismo, cuando la hacienda requiere la construcción de máquinas hidráulicas —en particular parece que el citado autor alude a norias de sangre— le es conveniente al amo saber su funcionamiento y ocuparse directamente de ello si quiere que le sea rentable¹⁰⁵. Este ideal de una heredad no muy extensa está relacionada también con la irrigación, pues no es sencillo e incluso a veces puede ser imposible, poner en regadío una de grandes dimensiones. De hecho, cuando se habla de éstas se hace en relación al secano y al barbecho como medio de fertilización¹⁰⁶. El desarrollo de la agricultura irrigada favorecería un tipo de explotación pequeña y mediana por las limitaciones de los acuíferos, tanto de su número, como de su caudal y sobre todo a causa de que la gestión de éstos era fundamentalmente colectiva. Además, este modelo de hacienda mediana o reducida se afirmaría por las características de la mano de obra agrícola en al-Andalus. Como hemos señalado, los contratos de arrendamiento se llevan a cabo con unas condiciones jurídicas tan estrictas, y tienen una duración tan limitada en el tiempo, que se hace difícil pensar en la existencia de una masa de renteros que lo sean de forma indefinida, como ocurría en los reinos cristianos. Además, las normas que controlan la legalidad del acuerdo en algunos casos parecen favorecer al arrendatario, llegando a rebajársele la renta que debe pagar, hasta incluso rescindirla, cuando ha habido un año de mala cosecha (en concreto, cuando ha afectado a ésta disminuyéndola en más de 1/3) o una guerra. La mayoría de estos contratos parecen más acuerdos entre gentes iguales¹⁰⁷, protegidas por una ley pública, que entre

103. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*, tomo I, p. 5.

104. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*, tomo I, p. 4.

105. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*, tomo I, p. 5.

106. IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*, tomo II, pp. 7 y 8: «El terreno de corta extensión se puede estercolar para sembrarle de granos, legumbres y semejantes [semillas]. Mas no es posible estercolar un terreno grande...; por lo que en lugar de esto sera mejor darle primera, segunda y tercera reja para que el sol pueda penetrarla, y el agua pare en ella, y se le arranque la yerba que se alimentaba de su xugo. Así, siendo más fácil y posible al hombre arar que estercolar...

...ó bien despues de haber quedado un año de barbecho si no es de las mejores tierras [o bien despues de] los dos, si es de las de inferior calidad y fuere necesario sembrarla...».

107. Muḥammad EL-FAÏZ: «L'apport des traités agronomiques hispano-arabes a l'histoire économique d'al-Andalus», en Expiración GARCÍA SÁNCHEZ (ed.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, III. Granada, 1994, pp. 403-433, espec. p. 430.

individuos entre los cuales uno ejerce de señor y otro se sitúa bajo su dependencia económica —jurídica parece imposible aquí—, de forma permanente o prolongada. Esta situación encaja perfectamente con la libre disponibilidad de tierras de los campesinos andaluses, así como con el hecho de que estuvieran insertos en amplias parentelas que les garantizaban el acceso a aquéllas a través de la herencia.

Esta descripción, que podría parecer demasiado favorecedora para el pequeño campesino, se apoya, como hemos dicho, en el estatus de las tierras, concretamente en la posibilidad de adquirirlas por vivificación (muertas o *mawāt*), en las características de los contratos de arrendamiento y en las *fatwà*/s o dictámenes sobre asociaciones con una finalidad agraria (sembrar semillas, plantar árboles, etc.), así como en las recomendaciones de los agrónomos. Finalmente, se ven apoyadas en el tipo de propiedad y agricultura que sabemos que era dominante al final del periodo islámico en la Península: se trataba de las pequeñas explotaciones y el policultivo. No queremos decir que sea la única realidad en al-Andalus, aunque desde luego parece haber sido la dominante en las alquerías. Por el contrario, pensamos que era un hecho en evolución y, probablemente, no único. Pero conocer la propiedad de la tierra en al-Andalus es bastante difícil, debido a la casi absoluta carencia de fuentes árabes de archivo. Para recomponerla hemos tenido que hacerlo a partir de los *Repartimientos* de época cristiana, invirtiendo el orden de los datos para ver cómo eran las haciendas musulmanas. En líneas generales, éstas, a finales del siglo XV, en el reino nazarí, justamente en el momento de la conquista castellana, eran muy reducidas como norma general. Asimismo, las propiedades de los más acomodados no son tampoco muy extensas y no están concentradas. En algunos lugares, como Almuñécar, las propiedades más habituales están por debajo de los 7 marjales. En Víznar, una alquería en los bordes montañosos, al norte de la ciudad de Granada, las fincas tenían una media de 3 marjales. Algo más grandes parecen en la Vega de Granada, aunque aquí la calidad de la tierra podía haber influido en ello. El minifundismo, no obstante, sigue siendo la tónica dominante.

Esto no significa necesariamente que la gran propiedad esté ausente. La documentación permite apreciar que hay una diferenciación socioeconómica en base a la propiedad de la tierra. Esta distinción parece ser mucho menos importante de la que tenía lugar coetáneamente en el mundo feudal entre campesinos y señores. En general, está mal documentada, es decir, las haciendas importantes no parecen muy numerosas. Ocasionalmente hay algunos datos, pero, casi siempre, desconocemos qué tipo de tierras las formaban, si eran de secano o regadío, por ejemplo, lo cual es fundamental, pues ya hemos visto sus diferencias a nivel jurídico, productivo, etc. Asimismo no sabemos cómo eran explotadas, pues, según lo dicho hasta ahora, los contratos de arrendamiento o las asociaciones entre agricultores para llevar a cabo determinadas labores tenían un carácter de asociación entre individuos en condiciones similares y por un tiempo muy limitado. Evidentemente, una cosa era la teoría y otra la realidad, y ésta debía estar en

continua evolución. Así, por ejemplo, creemos que al final del mundo nazarí se detectan una serie de signos que apuntarían a una debilidad de los lazos parentales de tipo clánico, y a una probable consolidación de la familia nuclear, aunque es un proceso que no se ve con claridad, debido, a veces, a la escasez de fuentes. Lógicamente esta tendencia debía ser más acusada en los ámbitos urbanos y periurbanos, que es donde parece apreciarse mejor. Todo ello redundaría en unas formas diferentes de poseer la tierra, pasando tal vez de las tierras proindiviso trabajadas entre parientes a pequeñas propiedades familiares. Asimismo uno de los aspectos más desconocidos es el de saber cómo eran las élites urbanas, en particular, al final de la presencia islámica en la Península, que es cuando tal vez los cambios podían estar más acentuados. Si eran dueños de tierras no sabemos cómo penetraron en el campo, al ser a su vez las alquerías unidades de poblamiento y explotación rural con sus propios mecanismos de protección. Tampoco hemos documentado cómo se producía el empobrecimiento de los campesinos, si es que las grandes fincas se formaron a partir de sus bienes raíces. Por otra parte, el problema de la gran propiedad, especialmente en el caso del regadío, sería la de tener garantizada una mano de obra permanente, lo cual tampoco sabemos cómo sucedió en al-Andalus.

A pesar de que no podemos concluir nada definitivo sobre este aspecto tan importante de la historia rural, sí es posible en cambio hacer algunas consideraciones. Como hemos señalado la pequeña propiedad parece ser dominante en los campos andalusíes, particularmente en época nazarí, que es de cuando tenemos más datos. Las parcelas eran normalmente de pequeño tamaño, siendo habitual que fueran inferiores a 4 marjales, a menudo entre 2 y 2,5 marjales. Por su parte, la pequeña propiedad estaba por debajo comúnmente de los 7 marjales, e incluso muchas almunias o casas de recreo del área periurbana de Granada tenían estas proporciones. Podríamos pensar, pues, que estas medidas de terreno irrigado permitían subsistir a una familia e incluso eran suficientes para que las clases urbanas se dedicaran al esparcimiento y a la agricultura en los huertos de sus segundas residencias. Podríamos tomar estas dimensiones como suficientes para sobrevivir e incluso para tener un excedente que llevar al mercado. Si las comparamos con la extensión mínima para mantener una unidad familiar en la agricultura de tipo mediterráneo, veremos que eran precisas entre 6 y 7 has. en el sistema bienal, y 3 has. en el trienal, sin contar con la parte de *saltus* necesaria para que el ganado produjera abono¹⁰⁸. De esta manera el pequeño campesino podía autoabastecerse suficientemente con menos de 1/3 de ha. en el regadío, mientras que precisaba 18 veces más cantidad en el secano durante la época altomedieval y 9 veces más en el periodo plenamente feudal.

108. M. MAZOYER y L. ROUDART: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée lourde...», pp. 283-284.

El ideal de los agrónomos andalusíes era una propiedad lo suficientemente amplia para abastecer a su dueño, pero lo bastante pequeña para ser cuidada como un jardín. El trabajo minucioso y continuo, como consecuencia del policultivo, hacen a al-Ṭignarī aconsejar como trabajadores a hombres menudos, frente a los tratados de la Antigüedad que recomendaban una talla elevada¹⁰⁹. Por otro lado, los aperos utilizados inducen a creer que las labores agrícolas eran más las correspondientes a la jardinería que a las realizadas en amplias extensiones de secano. Los instrumentos son pequeños, en general, aunque se mantienen también los tradicionales, como el gran arado y la grada, propios de las explotaciones extensas y no irrigadas.

2.4. Conclusión

La agricultura que se practica en una región está condicionada por dos factores, el ecológico y el social. Por el primero las especies cultivadas deben estar adaptadas al clima en el que se desarrollan, bien porque proceden de él o bien porque han sufrido las aclimataciones necesarias a través de proporcionarles algunos de los elementos que precisaban para su crecimiento. Por el segundo, la actividad agrícola está determinada por la sociedad en que se lleva a cabo en aspectos como el tipo de propiedad o el sistema de explotación. El elemento social demostró ser en diferentes épocas más determinante que el ecológico. De esta manera, por ejemplo, la agricultura basada en la tríada mediterránea se transformó en la agricultura del Imperio romano, hasta el punto de que fue llevada con el desarrollo urbano y el nacimiento de la clase senatorial hasta lugares como Britania, que por sus condiciones climáticas no era el lugar óptimo para el desarrollo de las típicas especies meridionales como el olivo y la vid. Cuando el Imperio romano cayó la Iglesia lo intentó sustituir y mantuvo la idea de un Estado único, aunque al servicio de Dios, todo el tiempo que le fue posible. El vino, tan necesario, para la liturgia, cada vez más prolongada, debía llegar a todos los rincones de la Cristiandad Latina. La vid subió hasta latitudes que no le eran naturales difundándose en las grandes propiedades de iglesias, monasterios y señores laicos. El sistema de explotación bienal, que se había mantenido desde la Antigüedad pudo hacerse más intensivo, es decir, trienal, cuando los campesinos quedaron constreñidos en los señoríos, al amparo de leyes y tribunales privados.

Mientras en la Península Ibérica esta evolución hacia la que caminaba todo el Occidente cristiano se vio interrumpida por la llegada de los árabes. Lo mismo que antes los romanos y que luego los monasterios, los musulmanes trajeron con ellos su propia agricultura. Al contrario que la del mundo cristiano, no se basaba ni en las especies mediterráneas ni en su clima, sino que venía de zonas tropicales y subtropicales

109. M. EL-FAÏZ: «L'apport des traités agronomiques hispano-arabes a l'histoire économique...», p. 431.

del Lejano Oriente y de África. Algunas plantas habían sido ya adaptadas a las condiciones mediterráneas en Mesopotamia y luego en las regiones de las costas orientales y meridionales de al-Baḥr al-Wasiṭ (el Mare Nostrum) a través de la irrigación. Su introducción en Hispania se realizó por las zonas litorales más cálidas, en particular la costa granadina, malagueña, y el Levante peninsular, aunque también en regiones interiores como Sevilla y Córdoba. En el siglo X la nueva agricultura está documentada en al-Andalus. Su principio fundamental era el agua hasta el punto de que su utilización, tanto en los cultivos tradicionales (cereal, vid y olivo), como en los exóticos, sirvió para eliminar el barbecho, como forma de regeneración de la tierra. En relación a épocas anteriores y a la coetánea de los reinos cristianos, la actividad agrícola era más intensa y, sobre todo, se ampliaba incluyendo el verano, la estación por excelencia en la que el riego es imprescindible. La productividad era lo suficientemente alta como para justificar la marginalidad del secano o incluso su ausencia aquí. No obstante, hay que destacar que, cuando existía, se regaba ocasionalmente con las aguas sobrantes del regadío. Los mejores rendimientos explican también que el minifundismo y el policultivo fueran la nota dominante. El ideal de la agronomía andalusí era una explotación que pudiera ser vigilada y cuidada casi como un jardín, lo que excluía las propiedades grandes. Estas tenían como condicionante para garantizar su funcionamiento la necesidad de una mano de obra que no dispusiera de tierras propias. Esta situación podría haber sido poco frecuente en al-Andalus si se tiene en cuenta que, por un lado, existían tierras apropiables por vivificación (*mawāt*) y, por otro, que el clan aseguraba al individuo su derecho a ser propietario por herencia. Además las condiciones que recogen los contratos de arrendamientos y los dictámenes jurídicos sobre acuerdos entre agricultores permitían colegir que se trataba más de una asociación entre semejantes, por breve tiempo y protegida por una ley pública (la *Šarī'a*), que de una relación señor/tenente como en el mundo feudal. La gran propiedad en al-Andalus parece existir, pero está mal documentada, tanto en número, en la calidad de las tierras que la componían (no es lo mismo el secano que el regadío) como, sobre todo, en la carencia de datos acerca de su funcionamiento. Esta nueva agricultura ocupaba un lugar concreto y principal dentro del conjunto espacial de cada alquería y de cada ciudad.

III

EL ESPACIO

*¿Quién puede comprar o vender
el Cielo o el calor de la Tierra?
No podemos imaginar esto
si nosotros no somos dueños
del frescor del aire,
ni del brillo del agua.
¿Cómo podría él comprárnosla?*

[Nosotros somos una parte de la Tierra. *Mensaje del Gran Jefe Seattle
al Presidente de los Estados Unidos de América en 1855*]

(Barcelona, 1955, pp. 15-16)

1.- INTRODUCCIÓN

Según el Corán toda la tierra es de Dios quien la reparte a sus fieles de acuerdo con sus méritos, es decir, su comportamiento siguiendo los preceptos islámicos¹. En este sentido se comprende que los territorios obtenidos por *yihād* (guerra santa) sean considerados una reconquista. De esta forma, cuando se dejaban en manos de los habitantes autóctonos las regiones así incorporadas, éstos debían pagar el *jarāy* o impuesto que reconocía la propiedad de la comunidad musulmana sobre ellas². El espacio, como es

1. *El Corán*. Julio CORTÉS (ed.). Madrid, 1984: «De Dios es lo que está en los cielos y en la tierra. Dios todo lo abarca» (IV, 125). «Hemos escrito en los Salmos, después de la Amonestación, que la tierra la heredarán Mis siervos justos» (XXI, 105). «Siervos creyentes! Mi tierra es vasta! Servidme, pues, a Mí solo!» (XXIX, 56). «Di: "¡Siervos Míos que creéis! ¡Temed a vuestro Señor! Quienes obren bien tendrán en la vida de acá una bella recompensa. La tierra de Dios es vasta. Los pacientes recibirán una recompensa ilimitada» (XXXIX, 10). «Dios ha creado con un fin los cielos y la tierra. Y para que cada cual sea retribuido según sus méritos. Nadie será tratado injustamente» (XLV, 22). «De Dios es lo que está en los cielos y en la tierra, para retribuir a los que obren mal por lo que hagan y retribuir a los que obren bien dándoles lo mejor» (LIII, 31).

2. Louis MILLIOT: *Introduction à l'étude du droit musulman*. Paris, 1953, p. 499.

lógico, era concebido, pues, no en términos reales sino sociales y en último término imaginarios. Desde un punto de vista jurídico la tierra pertenece a diversas categorías según su utilización y su posibilidad de ser poseída de forma privada o no. Así, en el siglo XII, el jurista ḥanifí al-Kāshānī (m. 1191) las dividía en apropiadas o mamlūka y no apropiadas o mubāḥa³. Estas últimas a su vez integraban las comunales o ḥarīm y el resto de las tierras, pertenecientes al conjunto de los creyentes, conocidas como muertas o mawāt, cuya característica principal es ser apropiables por vivificación. Así, básicamente, están, por un lado, las tierras cuyo dueño es conocido, sea individual o familiar (mamlūka), y, por otro, aquéllas cuyo propietario es la umma (mawāt). En medio de ambas, hay un espacio que es de una comunidad concreta que lo explota colectivamente, el ḥarīm.

Esta categorización del espacio parece incluir dos formas de valorarlo. Cuando el territorio es mensurable, la escala es el hombre, y sobre todo, la entidad social en la que se integra, es decir, el clan. La zona agrícola, por ejemplo, se organizará en unidades gentilicias, aunque su interior esté fragmentado en lotes menores, pertenecientes a varios parientes, o incluso parcelas individuales. Cuando, por el contrario, se hace referencia a un dominio que se concibe casi como infinito, es decir, la totalidad de las tierras que no están apropiadas particularmente (mamlūka) ni colectivamente (ḥarīm), como las mawāt, la medida que se aplica no es humana sino divina, y en este sentido, islámica, siendo entonces el propietario en el mundo la comunidad de creyentes, y gestionándolas a veces, en su representación, el Estado.

Se puede considerar, pues, que el área de cultivo y, en general, el territorio que pertenece a la alquería, es calculado con un baremo social, cuya unidad es el grupo familiar. Podríamos pensar, incluso, que obedece a una concepción preislámica, aunque esto sólo sería evidente para los grupos sedentarios, que eran los que únicamente podían disponer de un espacio agrícola. No obstante, se puede considerar que los nómadas organizaban también sus territorios de forma gentilicia, dado que eran grupos de parentesco que se movían en busca de pastos por las zonas centrales y septentrionales de la Península Arábiga. Quizás en este sentido hay que interpretar las palabras de Milliot cuando señala que

La propriété n'occupe pas, dans l'Écriture sainte de l'Islam, la même place que la famille. Le donné scripturaire de l'institution familiale est relativement abondant. Au

3. Yves LINANT DE BELLEFONDS: «Un problème de sociologie juridique. Les terres 'comunes' en pays d'Islam», *Studia Islamica*, X (1959), pp. 111-136.

contraire, le droit de propriété, détaché de l'état moral et religieux, est faiblement influencé par la religion et les moeurs et n'a retenu l'attention du législateur primitif qu'en de rares versets et un petit nombre de ḥadīth⁴.

Se puede entender que el lugar que ocupa la propiedad de la tierra en el Corán es mínimo, debido a que en la Arabia preislámica y de los primeros momentos del Islam, las tribus eran fundamentalmente beduinas. Por el contrario el clan era objeto de mayor atención en el Libro Sagrado de los musulmanes debido a que se trataba de una institución que había existido desde siempre y su presencia continuaba y se prolongaba después de la revelación. Esto no significa que ambos aspectos, fundiario y familiar, no se fueran complicando a lo largo de los siglos siguientes y necesitaran, por consiguiente, cada vez más formulaciones jurídicas para ser interpretados.

En cambio, la totalidad del espacio existente era inabarcable y, como tal, no podía ser mensurado con la dimensión del hombre sino con la del Creador. En efecto, El era el propietario eminente de todas las tierras que, sin embargo, concedía a los musulmanes de acuerdo con sus merecimientos. Son las tierras incultas que pertenecen a la comunidad de creyentes y a las cuales se les aplica la ley islámica de la apropiación por vivificación. El Estado actúa a veces como representante de la umma, autorizando las nuevas adquisiciones por presura. Una vez apropiadas las tierras recién adquiridas podrían haber sido organizadas nuevamente a escala humana, es decir, por unidades gentilicias. De esta manera la estructuración del espacio parece corresponder a estas dos coordenadas: apropiado/no apropiado, Hombre/Dios, tribu-clan/umma, territorio tribal/expansión islámica, comunidad/Estado, preislámico/islámico.

2. EL ESPACIO DE LA ALQUERÍA

Estos parámetros aparecen al analizar el territorio concreto de un asentamiento musulmán. Según hemos visto, había dos grandes tipos de tierras, apropiadas o mamlūka y no apropiadas o mubāḥa. Estas se dividían a su vez en comunales o ḥarīm y muertas o mawāt. Es posible que esta organización del espacio existiera desde los primeros tiempos del Islam. La mayoría de las referencias proceden de ḥadīṭ/es del Profeta alentando la vivificación de zonas incultas. Como es sabido, el derecho islámico aceptaba las costumbres vigentes en que cada región, siempre que no fueran claramente contrarias a una norma musulmana concreta. Esta dialéctica hizo que las normas jurídicas tardaran en ser fijadas, lo que tuvo lugar en Arabia e Iraq en torno a los siglos VIII y IX⁵.

4. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 495.

5. Silvie DENOIX: «Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 9-22, espec. p. 12.

En al-Andalus la jurisprudencia sobre las tierras sin dueño la encontramos sobre todo en los siglos XI y XII⁶.

Cada una de las categorías de tierras se estructuran teniendo en cuenta su distancia en relación al núcleo habitado y es probable que en esto no hubiera diferencias entre alquerías y ciudades. Las más próximas a la población eran las mamlūka o apropiadas. Creemos que en su mayoría se trataba de terrenos irrigados, cuya contigüidad al hábitat se explica por la necesidad de atenderlos continuamente. Esta permanencia del agricultor en su parcela justifica también que se consideraran tierras en propiedad (milk), ya que el dueño era conocido y se le veía trabajar habitualmente en ella. En muchas alquerías el área irrigada se situaba inmediatamente debajo de las casas, formando terrazas, para permitir que el agua fluyera fácilmente hasta el final de la misma. Y en algunas zonas, como hemos dicho, el espacio de regadío era el único cultivado, por ello puede haber, de alguna manera, una cierta identificación entre aquél y las tierras mamlūka. Esto no significa que no haya secano apropiado, pues el término de la alquería integraba otros terrenos distintos de los de riego, ya que, según la escuela mālikí incluía la distancia que se podía abarcar durante un día de camino pernodiando en el núcleo rural. No obstante, *grosso modo*, pensamos que esta equivalencia entre regadío y mamlūka es plausible, en la medida en que sabemos que el secano es, a veces, el resultado de vivificaciones sobre terrenos de nadie, es decir, mawāt.

Como tierras apropiadas que eran podían ser entregadas en herencia y, seguramente menos frecuentemente, en dote o venta. Por tanto, el análisis de la configuración de este espacio debería mostrar, mejor quizás que ningún otro, cuál era la estructura social que lo había conformado de una determinada manera (Gráfico 2).

2.1 El espacio comunal o ḥarīm

La alquería disponía también de otro tipo de tierras que eran aprovechadas comunalmente y que, en consecuencia, no podían ser enajenadas privadamente. En el derecho mālikí recibían un nombre esclarecedor, ḥarīm, la misma palabra con la que se designaba al gineceo o harén en donde se encontraban las mujeres, y significa «recinto inviolable de una propiedad». La raíz ḥrm también es la misma que la de ḥaram, el espacio sagrado que rodea la Ka'ba. Esto podría hacernos pensar que era un zona prohibida a otros pueblos vecinos, lo que sólo era cierto en determinadas ocasiones. Así, el ḥarīm constituye un área comunal para los habitantes de la alquería cuyo término define y quienes pueden utilizarlo para la obtención de leña, madera, carbón, caza,

6. V. LAGARDÈRE: «Terres communes et droits d'usage en al-Andalus (X^e-XV^e siècles)», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 43-54.

frutos silvestres, pastos, etc. De hecho, Blanco Izaga, coronel en el Rif, define una aljama como un conjunto de población propietario de ciertos bienes comunes, como el agua o parte de un bosque. De esta manera se entiende que este espacio común era considerado parte del término de la alquería. Este cubría, según la escuela mālīkī, el radio de una jornada de ida y vuelta, una medida que podría ser más universal de lo que parece, ya que podía haber sido también utilizada para definir el término de las aldeas en la España cristiana.

El ḥarīm era, por tanto, el límite del territorio de la alquería. A pesar de ello, el aprovechamiento de este espacio común no estaba restringido de forma exclusiva a sus habitantes nada más que de forma excepcional. Así, aunque su nombre implicaba una cierta prohibición de entrar en él, se trataba en realidad de una zona generalmente transitada por los vecinos de alquerías comarcanas que cazaban o pastaban en ella. Existía, pues, el uso común de los términos, apoyado en el ḥadīṭ del Profeta que consideraba el agua, la hierba y el fuego como un derecho de todos los creyentes⁷. Hasta tal punto es así que la hierba que crecía de forma natural, es decir, sin haber sido cultivada, en una propiedad privada, entraba también en este concepto de bien común de los musulmanes, siempre que no hubiera sido cortada, y por tanto apropiada, por alguien⁸.

Independientemente de las teorías jurídicas sabemos que los pastizales tenían este carácter comunitario en al-Andalus. Las referencias tardías del reino nazarí nos pueden servir para confirmarlo. Así, por ejemplo, en el extremo oriental del reino de Granada existía comunidad de términos entre la ciudad de Baza y las alquerías próximas en tiempos de moros. Esta fue rota, sin embargo, después de la conquista cristiana, cuando la zona fue dividida en señoríos entregados a personajes que se habían destacado en favorecer a la Corona durante la guerra⁹. Los Reyes Católicos en un primer momento conservaron las costumbres nazaríes, en este caso, el uso comunitario de sus territorios,

7. «Los musulmanes poseen en común tres bienes: la hierba, el agua y el fuego».

8. Muḥammad FĀRŪQ AL-'AKKĀM: «Des fondements de la propriété dans la jurisprudence musulmane. La mainmise sur les biens vacants (al-istilā' 'alā al-mubāḥ). *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 25-41, espep. p. 31.

9. A.G.S., R.G.S., III, 1497-29. La ciudad de Baza se queja de la ruptura de esta costumbre y los Reyes Católicos intervienen en febrero de 1497 para intentar restablecerla: «...Sepades que por parte del corregidor, justiçia, regidores, caballeros, escuderos, ofiçiales e omes buenos de la çibdad de Vaça nos fue fecha relación disiendo que en el tienpo que esta dicha tierra hera de los reyes moros que fueron del reino de Granada antes que la nos ganasemos, diz que estava en comunidad e costunbre antygua de paçer e roçar e cortar e caçar e veber la aguas con sus ganados en los terminos desas dichas villas [Huesca, Zújar, Freyła, Castillejar del Campo, Vélez Blanco y Vélez Rubio] e que agora vos aveis puesto e poneys en defender a los vesynos desa dicha çibdad el dicho opasto e comunidad e vso e costunbre en que hantygualmente estuan con esas dichas villas no lo pudiendo ni deviendo haser e que aveys tentado e tentays de haser dehesas los dichos terminos que son comuneros en la dicha çibdad».

pero al conceder señoríos en determinadas zonas, los beneficiarios de estas mercedes hicieron valer sus derechos particulares (la prohibición de pasar los límites de sus dominios) sobre los de las alquerías (el disfrute común de sus pastos). El enfrentamiento era lógico en la medida en que el intento de mantener los usos de las aljamas rendidas por capitulación entraba en contradicción con las donaciones efectuadas a la nobleza castellana, ya que las cartas de merced incluían normalmente la entrega de prados, pastos, montes, aguas, y todos aquéllos bienes que en tiempos de moros habían sido comunes. Esta situación se vio acentuada en la región bastetana debido a que la relación entre alquerías y madīna era fuerte en época nazarí, a causa del alto grado de urbanización del reino, y se vio truncada por la creación de tres señoríos diferentes donde antes había un único distrito¹⁰. Así, en 1490 se concedió al secretario real, Fernando de Zafra, la fortaleza y villa de Castril con sus términos. Dos años más tarde se entregó a don Enrique Enríquez, mayordomo mayor del rey, Orce y Galera, por haberse destacado en el cerco de Baza. Finalmente, en 1495, Luis de Beaumont, conde de Lerín y condestable de Navarra, recibió los términos de Huéscar, Vélez Rubio, Vélez Blanco, Zújar, Freila, Las Cuevas y Castelléjar. Cuando creyéndose amparados por las capitulaciones los moros de Orce y Galera pretendían ir a la Sierra de Huéscar, bien con sus hatos de ganado o sus útiles de caza, don Luis de Beaumont había establecido allí una dehesa vigilada y les impedía el paso o les detenía¹¹.

La misma circunstancia se daba en otros señoríos que se formaron después de la conquista castellana, como el de Orgiva, en la Alpujarra, concedido desde 1499 al Gran Capitán¹². Idéntico comportamiento aplicaba contra sus congéneres el morisco don Antonio de Válor, alguacil en esta alquería alpujarreña en 1550 y descendiente de Aben Omeya, el cabecilla de la rebelión mudéjar medio siglo antes¹³.

10. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Una nueva sociedad, un nuevo paisaje: los señoríos castellanos de la frontera nororiental del reino de Granada», *Aragón en la Edad Media, Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, XIV-XV (1999), t. II, pp. 1545-1564.

11. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Una nueva sociedad...», p. 1555: A.G.S., C.R., leg. 59, fol. 7. El testigo Mahomad Almodaguar, vecino de Galera, dijo que «puede aver medio año, poco mas o menos tiempo, que este testigo e Ali Ataugil e el hijo de Ali Abril, vesynos de la dicha villa de Galera, fueron con sus ganados a paçer a los terminos de la dicha villa de Huesca e que andando en los dichos caminos en el campo que disen de Burgija çiertos pastores que guardauan ganado del dicho condestable los echaron a palos del dicho campo por fuerça e contra su voluntad e que guardan media legua de termino en rebdor de unos corrales que tienen fechos en el dicho campo para el ganado del dicho condestable».

12. C. TRILLO SAN JOSÉ: «La implantación castellana en la Alpujarra: análisis de una política señorial en el reino de Granada», *Hispania*, LII/181 (1992), pp. 397-432.

13. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, p. 273: A.R.Ch.G., cab. 505, leg. 876, pieza 3: «... que los guardas puestos por el dicho don Antonio de Cordova que los prendavan y penavan e que les quitavan por prendas, capotes e calderos e apaleandoles los ganados...»

La situación ocurría también en las tierras de realengo, en las que cada población tuvo desde 1501 un término cerrado y, en todo caso, alquilaba el herbaje a las vecinas que quisieran aprovecharse de él, sin embargo no había sido así desde el inicio de la conquista cristiana. En principio se prohibió la comunidad de pastos, pero los conflictos surgidos con los mudéjares aconsejaron volver a ella. Por su parte, los repobladores cristianos argumentaron entonces razones diversas favorables al establecimiento de términos propios en cada núcleo poblado, lo que se instauró después de la rebelión que obligó a los mudéjares a la conversión (1501) y, por tanto, a su pérdida de derechos y costumbres anteriores. Estas protestas de los nuevos pobladores cristianos que vivían entre los musulmanes bajo el uso común de los pastos indicaban que en estas condiciones los pastizales se agotarían, que saldrían perjudicadas las localidades de mejor clima, donde la hierba crecía antes, y que, la imposibilidad de alquilarlos, supondría pérdidas para los concejos¹⁴. Las dos comunidades, cristiana y musulmana, concebían de forma diferente el espacio en este sentido. La tradición jurídica de ambas era distinta, pero además existían motivaciones económicas que explicaban estas distintas posturas. Los castellanos habían desarrollado enormemente la ganadería y en su instalación en el nuevo reino incorporaban una cabaña importante, de manera que la competencia por los pastos era fundamental. Por el contrario, en al-Andalus aquélla parecía ser poco numerosa, siendo la agricultura, y en particular la de regadío, la actividad principal, de manera que el control de las zonas de herbaje era, en general, menos necesario.

Existían, sin embargo, excepciones a esta comunidad de términos musulmana, ya que, en épocas de sequía en las que la disminución de los pastizales se hacía notar, las alquerías llegaban a reclamar el uso exclusivo de sus términos, es decir, el cierre del *ḥarīm*. Esto puede verse en un conflicto ocurrido entre unos pueblos del Cenete, en la vertiente norte de Sierra Nevada, al final de la época nazarí. Así, en 1472 se enfrentaron, por un lado Jérez y Alcázar y, por otro, Lanteira porque esta última se beneficiaba de los pastos de aquéllas, seguramente en un tiempo en el que éstos no eran abundantes. Los dos primeros litigantes querían que el cadí dejara constancia de que la segunda sólo tenía derecho de paso, mientras que el aprovechamiento del herbaje en su territorio era simplemente una concesión graciosa y no una obligación de ellas¹⁵. La autonomía que muestran estas alquerías en la organización de sus territorios es tal que incluso

14. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Una nueva sociedad...», p. 146.

15. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», p. 348: «*Los allí presentes de Jérez y de Alcázar aceptaron esta petición de que sus pastos fueran, según se dice, por razón de generosidad y de buena vecindad y proximidad, para quien se los pidiera: con la condición de que el citado qādī diera testimonio por sí mismo de que esto no era por obligación de justicia sino solamente por causa de generosidad, según se ha dicho, y que ellos, los de Jérez y Alcázar, podrían impedir tal pasto cuando quisieran*». (Principios de mayo de 1472).

hay referencias a que ningún alcaide, es decir ningún representante del Estado en los castillos, podría ir contra esta resolución¹⁶, por la cual eran las únicas gestoras de sus términos. De alguna manera se trataba de una medida no islámica, puesto que contravenía el principio de que los musulmanes poseían en común ciertos elementos de la naturaleza (la hierba, el agua y el fuego). Podía considerarse entonces como una práctica de los grupos gentilicios que se posesionaban de un territorio y lo gestionaban autónomamente. Existe, sin embargo, un curioso precedente, que debió tomarse como justificativo de esta costumbre, y que se hace remontar a los tiempos del Profeta y de los primeros califas, los cuales habrían reservado ciertos pastos a las monturas del ejército islámico, así como a los camellos pertenecientes al primer tesoro público, e incluso a los ganados de los más débiles y pobres entre los musulmanes¹⁷.

En definitiva, hemos podido comprobar que las alquerías tenían un territorio propio, definido, según la escuela mālīkī, por el espacio que se pudiera aprehender durante un día de camino regresando al anochecer al punto de salida. Su estructuración y gestión obedecía a los intereses de la comunidad que vivía en él así como a los acuerdos que realizaban con las vecinas. En ellos actuaban independientemente de autoridades, como el cadí o el alcaide. Habitualmente existía libertad de acceso a los términos ajenos, pero en circunstancias extremas, el ḥarīm podía ser cerrado en beneficio de la aljama dueña del mismo.

El uso que se daba al terreno comunal era principalmente servir de zona de herbaje para el ganado. Su existencia era fundamental en la medida en que la agricultura irrigada no permitía normalmente que los animales entraran en los campos. La razón era que el regadío requería una infraestructura de acequias que, de manera habitual, estaban excavadas en la tierra, aunque excepcionalmente podríamos encontrar algunas hechas en la roca. En ocasiones las propias albercas de donde salían algunos de estos canalillos estaban construidas también con mezcla de tierra y lajas de piedra para dotarlas de alguna consistencia, como puede verse todavía hoy en los campos alpujarreños. La red de elementos que se utilizaban para regar era, pues, frágil, realizada con materiales comunes y, en general, débiles, lo que suponía que podían rehacerse ante cualquier

16. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», p. 351: «... que nadie de Arintayra, sea quien fuere, pueda llegar al monte del pueblo de Jérez, ni entrar en él por ningún respecto, puesto que es propiedad del pueblo de Jérez, tanto la parte cultivada como la inculta, las partes y todos los demás derechos. Y quien entre en el del pueblo de Arintayra, atropellará el derecho de la gente del citado lugar (de Jérez), ya que los vecinos de él se apoyan en el acuerdo convenido en el documento por el cual se arreglaron las gentes de todos los castillos del Cenete, por el hecho de que cada castillo poseyera en particular su monte, el situado frente a él, aquél cuyas aguas corren en dirección a él, sin que puedan apartarse de este convenio, ni pueda ningún qā'id hacerles salirse de lo contenido en este contrato... (23-XI-1451)».

17. M. FĀRŪQ AL-'AKKĀM: «Des fondements de la propriété...», p. 30.

inclemencia, pero también que podían ser destruidos fácilmente por el ganado. Por otro lado, a éste debía resultarle complicado moverse por la trama de acequias. De hecho, ésta había demostrado ser bastante eficaz en la defensa de los musulmanes contra los cristianos en zonas donde el regadío había tenido una gran importancia, como Valencia, la Vega de Granada, Baza y otros lugares del reino granadino¹⁸.

Había, además, otro motivo por el cual los animales y el área irrigada debían estar separados. La producción continuada del regadío lo hace muy vulnerable, ya que constantemente hay frutos y brotes que se están renovando, tanto por lo que se refiere al suelo como a los árboles, de manera que las reses pueden siempre dañar los cultivos¹⁹. De esta forma, era necesario un lugar concreto, apartado de los campos de riego para mantener la ganadería, que vino dado por el *ḥarīm*. Como éste podía ser insuficiente, en particular durante el invierno en el que disminuían los pastos, la nutrición del ganado se aseguraba con una transhumancia de radio medio, que permitía ir a los pastizales de las zonas bajas en la época más fría y subir a los de la montaña durante el verano, lo que a su vez venía facilitado por la comunidad de términos. Al-Rāzī señala esta migración ganadera entre las laderas de Sierra Nevada y las llanuras de la costa, en especial el Campo de Dalías, donde además las salinas permitían que los animales vieran favorecida su alimentación²⁰. En la vertiente norte de esta misma sierra, en la comarca del Cenete, el ascenso al monte al inicio del estío estaba marcado por una actividad festiva,

18. A. MALPICA CUELLO: «El paisaje vivido y el visto. Asentamientos y territorio en el reino de Granada al final de la Edad Media», *Arqueología Medieval*, IV (1996), pp. 37-58, espec. p. 41.

19. En la Alpujarra se ha mantenido este sistema de regadío y policultivo hasta fechas recientes. Un documento tardío, de mediados del siglo XVIII, muestra la contradicción entre ganadería y agricultura por este motivo: A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1199, pieza 3, fol. 7 r.: «... y no permiten la entrada de ninguna especie de ganado que no sea el de labor..., siendo unas tierras de tal calidad que en ningún tiempo del año están desocupadas, pues inmediatamente que se alzan y cojen los frutos de ynbierno se preparan y cultiban para los del verano y las que se destinan para sementeras de trigo, zebada y zenteno por el mes de agosto en el mes de septiembre se buelben enpezar porque así lo requiere la finalidad de la tierra, los muchos frios y frecuentes niebes que no permiten que se retarde la sementera, con lo que concurre ser tierra asperas en lomas y pendientes, que no se pueden alzar en otro tiempo que en los principios de otoño, antes que principien las aguas. Y por lo respectivo a los arbolados esta así en tal desposicion que en las propias viñas ay multitud de higueras, olibos y otros frutales de corta marca, de forma que las reses corroen las ramas guías y yemas ynutilizandolas para algunos años. Y quando unos arboles llevan sazonado el fruto y posteriormente despojan la oja estan otros en su maior frondosidad, como sucede respectivamente en las higueras, viñas y olibos y almendros, de suerte que no ay temporada de ozio tanto en los pueblos, frutos del suelo y sementeras, como en los arboles y de no guardarse con teson se destruién...»

20. Ciertamente la mención se hace sólo en el Ms. de Copenhague, que es el más tardío, pues data del siglo XVII, aunque podría recoger una tradición que existió y se mantuvo incluso después de la conquista del reino de Granada. Al-RĀZĪ: *Crónica del moro Rasis*, p. 292: «E la sierra Xalair [Šulayr, Sierra Nevada] es mui provechosa para los ganados en todo tiempo porque de verano fallan buenos pastos, porque no se secan, e las aguas son buenas, e ai en ella muchas castañas e bellotas e otros arboles silvestres

en la que los pastores iban acompañados de músicos y recitadores, como sabemos que ocurría en la primera mitad del siglo XIII en Lanteira, según el relato de los milagros del santón al-Yuḥānisī²¹. El pastor era normalmente un habitante de la alquería, que realizaba su labor a turnos con el resto de los vecinos²². Este procedimiento lo encontramos también en la España medieval cristiana. Asimismo hallamos en al-Andalus la figura del pastor contratado y retribuido para tal función realizada en un plazo de tiempo concreto²³.

Queda por determinar, no obstante, si había alguna limitación en el uso de la comunidad de pastos, cuya existencia, además de ser una realidad jurídica, hemos podido documentar como una práctica habitual en el reino de Granada. Algunos indicios, como el impuesto llamado talbix, aplicado en algunas zonas, parecen apuntar en este sentido. En un territorio amplio, con montaña y litoral, con pastos abundantes, como era el formado por las comarcas de la Alpujarra, Valle de Lecrín y Costa, que integraban un único partido fiscal después de la conquista, se satisfacía sólo en tres lugares, que eran el citado Valle, Andarax y Dalías²⁴. El montante sufragado era muy escaso en comparación con otros tributos aplicados al ganado o a la agricultura, lo que induce a pensar que podía tratarse de un pago simbólico. Su valor tampoco parece estar claramente fijado, pues consistía en una cabeza por manada en el caso del ganado menor o bien una cabeza por cada pastor más una por hato. Si la cabaña se quedaba a queasar tenía que dar toda la leche y queso que se hacía en una noche²⁵. Su cobro debía estar, no obstante, en relación con la permanencia durante un tiempo más o menos continuado en determinados pastizales del reino, lo que tal vez era una forma de compensar a las zonas afectadas. También se tributaba en Motril, donde igualmente algunos ganados comarcanos iban a pastar en invierno.

El ganado pagaba además otros derechos que son difíciles de precisar, pues su valor cambiaba regionalmente e incluso los conceptos que se le aplicaban parecen ser diver-

de todas maneras e naturas. E de inuierno a la parte de Africa ha logares de abrigo e buenas llanuras cabe la mar donde facen sus crias».

21. Aḥmad AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī (Tuḥfat al-Muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fī Karāmāt al-šayj Abī Marwān)*. Fernando DE LA GRANJA (ed.). Madrid, 1974, p. 166.

22. En varias fatwā/s de Fez encontramos esta función: V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 337 & 186: «... villageois dont les bestiaux sont gardés par chacun à tour de rôle...», p. 340, §199.

23. Se trata en este caso de dos fatwā/s emitidas en Córdoba por Ibn Lubāba (m. 926), V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 346, §233: «Un berger gardant des moutons est payé à l'année 10 dinars», p. 346, §234: «Les gens d'une localité (ahl qarya) engagé pour trois mois un berger pour garder leurs moutons».

24. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, pp. 294-295.

25. Ángel GALÁN SÁNCHEZ: «Acerca del régimen tributario nazarí: el impuesto del talbix», *Actas del II Coloquio de Historia Medieval Andaluza. Hacienda y comercio*. Sevilla, 1982, pp. 379-392.

sos. Esta falta de homogeneización de la fiscalidad podría indicar que, incluso en una época tan tardía como la nazarí, el Estado se veía obligado a llegar a acuerdos con las comunidades que tributaban según una ley pública, lo que no significa que fuera inamovible. De hecho, las protestas continuas de los alfaquíes a lo largo de la Historia de al-Andalus se produjeron en muchos casos por la fiscalidad abusiva, es decir, por el intento de imponer nuevos gravámenes. Igualmente sucedía en el reino nazarí y con mayor motivo dada la inminencia de los ataques cristianos y los esfuerzos permanentes por comprar la paz. Resulta en cierto modo curioso que algunos de estos impuestos obedecieran a porcentajes reconocidos en la primera fiscalidad creada por Abū Bakr. Básicamente se trataba del 10% o el 2,5%, lo que podría deberse a un deseo dar legitimidad a tributos nuevos, haciéndoles coincidir con otros ya establecidos y que gravaban diversos conceptos en los porcentajes citados²⁶.

2.2 Las tierras no apropiadas o *mawāt*

El término de la alquería estaba, pues, compuesto de dos tipos de tierras, las cultivadas, que eran objeto de propiedad particular, y las comunales, que eran apropiadas colectivamente por la aljama. El territorio de cada núcleo habitado era, por tanto, ese espacio conocido y, en consecuencia, mensurable a escala humana, es decir, social. De hecho, para la escuela coránica *mālikí*, el *ḥarīm* venía determinado por la distancia que se podía recorrer en un día de camino, pernando en la alquería, mientras que la zona agrícola tenía, como veremos, una estructura gentilicia. Más allá de este área cotidiana había un amplio espacio de *nadie*, *res nullius*, o mejor dicho, de Allāh que lo concedía a la comunidad musulmana. Se trataba de las tierras muertas o *mawāt*, es decir, el territorio no apropiado ni comunitaria ni privadamente. Comenzaban, según algunos autores, a 300 ó 400 codos del núcleo poblado, para otros, se iniciaban en el lugar donde ya no se oía la voz de un hombre, gritando con todas sus fuerzas, desde un extremo de la alquería²⁷. Viene de la raíz *mwt* que significa morir, pero también no estar poblado ni ser frecuentado. *Mawāt* quiere decir literalmente muerto, cosa inanimada, y de forma más precisa tierra sin cultivo ni dueño. Es el terreno opuesto al cultivado y para pasar del primero al segundo es necesario el acto de la vivificación (*iḥyāʾ*). Esta consiste en acciones variadas dependiendo del fin al que va a destinarse. Puede ser una roza de la zona inculta con objeto de prepararla para el cultivo, o bien trabajos de acondicionamiento para la irrigación, o incluso el levantamiento parcial de una construcción, que indiquen el deseo por parte de alguien de apropiarse dicho terreno (Foto 4).

Siendo la comunidad de fieles la detentadora de la propiedad de las *mawāt* a veces su gestión era llevada a cabo por el Estado. Con frecuencia en el Islam ambas entidades

26. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, pp. 286-287.

27. Y. LINANT DE BELLEFONDS: «Un problème de sociologie juridique...», pp. 128-130.

han estado en oposición, en especial por lo que respecta a la propiedad de los terrenos incultos. Esta situación se detecta sobre todo en el Norte de Africa durante la etapa colonial, que vio en ocasiones el enfrentamiento entre tribus y Estado por la posesión de los bienes colectivos²⁸. Así, cuando durante el Protectorado francés, la Administración pública pretendió adueñarse de estos territorios no cultivados las tribus de los diferentes núcleos poblados se mostraron hostiles y contrarias a ser arrebatadas de lo que a sus ojos era una reserva de tierra para sus necesidades. En Marruecos el proceso de la pérdida de mawāt fue paralelo a la potenciación de tierras en propiedad (milk), que benefició a las élites del país, a la clase colonial y a la propia Administración²⁹.

Aunque las tribus tuvieran muy clara la propiedad de los terrenos muertos, de manera que en los lugares no sometidos al Estado ellas eran las únicas dueñas, la cuestión quedaba de alguna forma ambigua por varias razones. En primer lugar porque el Majzen aparece a veces, aunque no siempre, como su gestor y árbitro de los conflictos intertribales por este asunto, y en segundo, porque es él quien tiene más posibilidades de convertirse en propietario de las mawāt al ser quien tiene mayor capacidad para vivificar este tipo de espacios. Por lo que respecta a su gestión, la escuela coránica ḥanifí admitía que la vivificación y apropiación de un terreno inculto debía ser ratificada por el Estado. Por el contrario, para los mālikíes esta autorización no sólo no era necesaria sino que incluso, imponen restricciones a éste, al menos teóricamente, impidiéndole acaparar mawāt³⁰. En general, parece, sin embargo, que el Majzen es uno de los propietarios posibles de las tierras incultas y no el único, aunque sí el que posee una mayor facultad para ponerlas en valor. Los conflictos, registrados casi siempre en fechas recientes, se manifestaron precisamente en los momentos en los que el Estado intentaba fortalecerse y seguramente antes esto no fue común.

El mantenimiento de la Šarī'a y de esta forma de organización de las tierras hace que sea difícil ofrecer precisiones cronológicas. Por lo que respecta a al-Andalus podemos decir que la apropiación por vivificación sobre terrenos mawāt era una práctica conocida. Diferentes fatwā/s recogidas por al-Wašārīsī la muestran. Así, en Granada el jurista granadino Ibn Lubb (m. 1381) hace alusión en una sentencia a varias alquerías del reino nazarí, situadas al norte de una montaña, tal vez Sierra Nevada, que habían llega-

28. L. MILLIOT: *Introduction...*, pp. 519-525.

29. Négib BOUDERBALA: «Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (912-930)», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 143-156.

30. Abdelhamid HÉNIA: «Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 127-142.

do al acuerdo (‘aqd) de que cada una tenía derecho a adquirir la parte de monte que estaba en frente de ellas³¹.

También del recién extinguido reino nazarí son las referencias documentales inmediatas a la conquista castellana que hablan de la toma de posesión de los espacios incultos, a través de la simple presura, por parte de los campesinos. De esta forma, en las alquerías del Cenete los aldeanos podían poner en valor una parte del monte y cultivarla como cosa propia, sin tener que dar cuentas al rey ni a su representante, el alcaide, en la vecina ciudad de Guadix³². Se entiende que se refieren a tierras que están fuera del término o ḥarīm de cada una de las alquerías, pues ya hemos visto que algunas de ellas, como Jéres y Alcázar, delimitaron sus territorios y sus derechos frente a la aldea vecina de Lanteira. Los vecinos dejan claro que estas tierras, que son apropiables por vivificación, es decir, mawāt, y se encuentran, por consiguiente, fuera del territorio de cada población, no eran del emir granadino. El testigo de la Calahorra que responde, en 1535, en un interrogatorio sobre el libre acceso de los campesinos a estos montes y la posibilidad de tomar tierras en propiedad, señala que no eran bienes del rey y que una vez cultivadas, sólo estaban obligados a pagar el diezmo, lo mismo que hacían en el resto de tierras de secano³³.

Sabemos, sin embargo, por documentos anteriores, del 13 de diciembre de 1330, que el emir nazarí tenía en esta misma zona, es decir, Sierra Nevada, ciertas propiedades que vendió al alcaide, al alferez y a seis habitantes de estas alquerías por precio de 6.748 dinares de plata de cuño grande³⁴. Creemos que esto puede ser interpretado

31. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, pp. 228-229.

32. J. ALBARRACÍN NAVARRO et alii: *El marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 42: «E en terminos e montes e prados e pastos de los dichos lugares, el dicho Rey de Granada ni el dicho alcaide de Guadix cosa ninguna en ellos (sic.) porque todos los dichos terminos e montes heran de los vezinos del dicho marquesado del Zenete, e ellos gozavan de todos ellos e los comian los dichos terminos con sus ganados mayores e menores... y que nunca este testigo en todo el dicho tienpo vido que el dicho Rey de Granada hiziese merçed de... cosa de los dichos terminos a ninguno de los vezinos de Granada ni de otra parte en los terminos del dicho marquesado, antes dexava el dicho Rey moro gozar del dicho termino a los vezinos del dicho marquesado como de cosa suya propia...»

33. J. ALBARRACÍN NAVARRO et alii: *El Marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 42: «...e que no avia en todo el dicho marquesado [del Cenete]dehesa ninguna, e cada vezino yva a la syerra e alla tomava e desmontava la parte que le paresçia e gozava de la dicha parte por su heredad propia, syn que para ello pagase ninguna cosa salvo el diezmo al Rey de lo que coxian como hazian en las otras heredades que tenian en lo secano, e sin que para ello fuese menester yr a pedir liçençia al dicho Rey de Granada, ni menos al dicho alcaide de Guadix, porque syn su mandado todos gozavan de lo que podian del dicho termino e montes del dicho marquesado como e sus terminos propios syn que el dicho Rey ni el dicho su alcaide se las contradixesen».

34. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes del Cenete», pp. 330-342.

como que el rey tenía bienes en estos montes, de forma particular, y tal vez no como representante del Estado. Si las tierras incultas fueran del Majzen, los vecinos del Cenete no señalarían que no estaban obligados a dar cuentas a éste de sus tomas de posesión, sino solamente a pagar la tributación correspondiente. Se puede entender, por tanto, que los terrenos que el emir vende fueran de su patrimonio privado, no obstante, la situación es confusa, ya que también podrían ser bienes del tesoro público que la administración enajena para incrementar el numerario de éste.

En cualquier caso, nos interesa destacar que la práctica de adquirir tierras en propiedad al ponerlas en cultivo la encontramos en otros lugares del reino. Nuevamente, los detalles nos son conocidos por la documentación posterior a la conquista cristiana, cuando la mayor parte de los terrenos incultos pasó a la Corona de Castilla. Esto sucedía también en Guájár la Alta donde cualquiera que entraba en la sierra próxima y ponía una parte en cultivo quedaba como su dueño³⁵. El problema, sin embargo, se planteaba desde el momento en que los terrenos incultos eran propiedad de la Corona castellana, no pudiendo hacer estos campesinos un uso libre de ellos como ocurría en tiempos de moros, cuando únicamente tenían que pagar el diezmo de lo producido. Así, en 1550 los aldeanos eran apresados por realizar estas prácticas consuetudinarias sin permiso de sus magestades. La cuestión es que con la conquista el territorio de las antiguas alquerías sufrió importantes modificaciones. Concretamente en este caso los terrenos mencionados pertenecían ahora a la villa de Salobreña, en la costa granadina³⁶. Además dos de las alquerías vecinas a Guájár la Alta, como eran Guájár Faragüit, o la de Enmedio, y Guájár la Baja, junto con otra próxima llamada Benardila, habían sido dadas en señorío por los Reyes Católicos a dos nobles castellanos, quienes es posible que presionaran sobre los campesinos de la zona de realengo y, en particular, sobre las zonas forestales³⁷. Es interesante destacar que con la incorporación del reino grana-

35. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 141: A.R.Ch.G., cab. 502, leg. 263, pieza 2. «... qualquier vesyno de la dicha alcaria de Guajar la Alta que se entrava en lo susodicho (el pago de Jurite, en el monte) quedava con el suelo, que lo tenia e poseia como vesyno del dicho lugar la Alta syn que tovese otro titulo ni escritura porque ansy se lo oyo dezir este testigo e que no poder vender las dichas tierras sino usar e se aprovechar dellas, e quando no dexavan heredero quel primero vesyno de la dicha alcaria de Guajar que queria tomava las dichas tierras e se aprovechava dellas como vesyno de la dicha alcaria de Guajar la Alta, segund lo tiene dicho».

36. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 145, A.R.Ch.G., cab. 502, leg. 263, pieza 2: «se acuerda este testigo... como el diezmo del trigo y çevada que en el dicho termino de Jubrite e de Guajar la Alta se cogia se pagava e pago el diezmo en la dicha villa de Salobreña, como cosa que naçia e se criava en su propio termino e juridiçion».

37. A. MALPICA CUELLO: «La implantación castellana en la tierra de Salobreña: la alquería de Bernardila», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, III (1989), pp. 199-216, espec. pp. 210 y 211.

dino a Castilla se detecta este tipo de problema acerca del uso de las zonas incultas. La razón podría haber sido nuevamente doble. Por un lado, podría deberse a que terrenos no adscritos a ningún sujeto concreto, como era el caso de las mawāt que pertenecían, al menos teóricamente a la comunidad de creyentes, eran ahora concedidos a ciudades o a señoríos. La otra explicación es que los moriscos se hallaban oprimidos por una fuerte presión fiscal, mayor que la que tenían en tiempos nazaríes, y ello les obligaba a poner en cultivo nuevas tierras. Al hacerlo, recurrían en principio a una práctica consuetudinaria y legal según la Šarī'a, pero ilícita en el nuevo marco legal³⁸.

Esta situación la encontramos desde los primeros años del siglo XVI hasta fechas más tardías. De esta forma, en 1502, Luis de Alcaudete, procurador de Ronda, pone en comunicación a los repartidores de tierras que las de los moros de Cortes, al haberse marchado allende, pasaban a pertenecer a la dicha ciudad. Entre los terrenos que eran de los musulmanes había que contar treinta caballerías que les habían concedido los justicias de Ronda en área de pastos de esta última. La razón de la entrega de esta superficie, según el procurador rondeño, estaba en que los moros que tenían necesidad de tierras habían recurrido a rozar los montes (seguramente tierras mawāt), que ahora eran de la ciudad. La premura de realizar nuevos cultivos, seguramente para compensar sus maltrechas economías, había hecho que rompieran en estas zonas incultas, más de 6.000 alcornoques y encinas, perjudicando así a Ronda³⁹.

De esta manera, podemos concluir que la existencia de tierras muertas, con su característica particular, la de ser apropiables por vivificación, está documentada en época nazarí. Puesto que en la división de las clases de tierras que realizaron diferentes juristas musulmanes desde la primera época del Islam, las mawāt están presentes, podemos pensar que eran una categoría conocida y habitual quizás también desde el inicio de al-Andalus. Siendo, como creemos, una práctica libre y aceptada, y dado que las zonas incultas en época medieval debían ocupar extensiones inmensas, en especial en relación a las cultivadas, es difícil que se diera un conflicto por esta causa. Sabemos también que la toma de posesión de una tierra era sancionada únicamente por la comunidad que era testigo de que un individuo o, seguramente de forma más frecuente, un grupo familiar, se había apropiado de una parte del monte. No había habitualmente

38. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 144, A.R.Ch.G., cab. 502, leg. 263, pieza 2. En 1550 los vecinos de Guájár fueron inculpados de «Averse entrado en el monte realengo de su magestad, del termino de esta vila [de Salobreña] e plantado en el muy grande cantidad de viñas, adjudicando posesyones e que para lo que hazen avian [cor]tado e talado muy gran cantidad del dicho monte, asi de enzinias e pinos, quexigos e chaparros e alcornoques e algarrobos e otros arboles, todo lo que al avian fecho syn liçençia de su Magestad ni desta villa».

39. Manuel ACIÉN ALMANSA: *Ronda y su Serranía en tiempos de los Reyes Católicos*. Málaga, 1979, vol. III, p. 662: Ronda, 5-III-1502.

acta escrita de semejante acción, como señala claramente un morisco de Guájjar la Alta en 1550⁴⁰. La adquisición de mawāt y su conversión en tierras de cultivo debía ser, normalmente, un asunto que no dejara huella escrita, salvo excepción. Sólo cuando la instalación de los castellanos se consolidó, las prácticas consuetudinarias de rozar el monte libremente, amparadas en época nazarí por la ley islámica se convirtieron en una amenaza para los intereses de los nuevos términos creados y los señoríos, en particular para la ganadería, y en ilegales. Los conflictos entre los moriscos, seguramente cada vez más empobrecidos, buscando nuevas tierras, de acuerdo con su costumbre musulmana, y los nuevos poderes establecidos puede apreciarse en la documentación generada con posterioridad a la conquista castellana.

El análisis de la transformación de las mawāt en zona agrícola en diferentes lugares del reino nazarí muestra también que la tierra recién adquirida tenía importantes limitaciones hasta el punto de que podemos considerar que no se trataba de una auténtica propiedad. Así, en sendos pleitos ocurridos en Guájjar la Alta (1550) y en La Calahorra (1571), en el Cenete, los testigos señalan que los bienes raíces así adquiridos no podían venderse, aunque sí heredarse⁴¹. Debe entenderse de esto que, continuando las labores agrícolas, las tierras podían pasar a los herederos. En este sentido, un morisco de La Calahorra, en 1535, señalaba, de forma precisa, que el abandono durante más de tres años de una tenencia de este tipo la declaraba nula y, por tanto, abierta a que cualquiera pudiera ocuparla⁴². Así, lo mismo que el ḥarīm, aunque por razones diferentes, las mawāt no podían ser enajenadas. El primero porque era espacio colectivo de la aljama en cuyo término se integraba, las segundas porque pertenecían a la comunidad musulmana.

La existencia de unas tierras incultas y apropiables en al-Andalus permitía al conjunto de los creyentes disponer de ellas en caso de necesidad. Esta posibilidad, según hemos visto, era utilizada tanto como les era preciso por las comunidades, especialmente las rurales, pero también podía llevarla a cabo el Estado. Sabemos que la forma de

40. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 141.

41. Vid. la nota anterior para Guájjar la Alta. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, t. I, p. 298: «... y que de secano hay mucha cantidad de tierras de secano, porque son de tierras que se pueden labrar hasta la sierra de Gor que sera una legua en largo y un quarto de legua en ancho, e que estos secanos eran valdios e quien lo queria sembrar ansi moriscos como christianos viejos. Preguntados que las propiedades de estas tierras cuias eran. Dixeron que algunos que labraban algunas de las tierras succedian sus hijos y herederos en ellas, y los que querian dejarlas las dexaban y tomavan otras nuevas, pero nunca ellos vieron no [sic.] oyeron que nadie vendiese aquellas tierras sino que unos las dexavan y otros las tomavan».

42. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, t. I, p. 36: «cualquier persona que labra en cualquiera de los campos de alguna de dichas villas, en dexando tres años continuos de labrar en la tierra que antes habia arado, cualquiera otro vecino se podian entrar a labrar en ello, sin pena alguna y sin que se le pudiese impedir».

retribuir a sus agentes a lo largo de la historia de al-Andalus era bien mediante la asignación de una parte de la tributación recogida en una zona determinada, bien a través de la concesión de la tierra misma. Ambas formas de pago se designan con la palabra *iqṭā'* y también con otros términos, estando documentados estos sistemas en al-Andalus. En su momento Chalmeta demostró que no se trataba de donaciones de feudos, como era propio del Occidente feudal⁴³. Guichard ha mantenido a este respecto el carácter público del Estado andalusí durante toda la Edad Media⁴⁴. El hecho de que en ocasiones entregara a modo de remuneración tierras o una fracción de los impuestos recogidos en un distrito no significa que estemos ante el desarrollo de estructuras de tipo feudal en al-Andalus. Por el contrario, el citado autor insiste en la dependencia de los poderes locales respecto a la autoridad central, incluso en las épocas de mayor fragmentación política como la de los reinos taifas, y en las sucesivas divisiones territoriales que hubo después del fracaso de los imperios almorávide y almohade. El único poder legítimo era aquél que emanaba del sultán. Las fuentes narran la autonomía de los jefes locales como un hecho excepcional. En segundo lugar, y de forma diferente de nuevo a lo que sucede en los reinos cristianos, la élite militar, en concreto los alcaides, no gozaban del papel protagonista que tuvieron en éstos, sino que la primacía política y social se encontraba de manos de las clases dedicadas al derecho (*fiqh*) y la administración del Estado, tales como cadíes, secretarios, gobernadores y *ṭālib/s*⁴⁵.

A pesar de estas diferencias, como ya hemos señalado, la retribución en tierras era un hecho. Guichard señala como hipótesis en el caso de los alcaides que su dotación en terrenos se realizara a partir de aquéllos que previamente pertenecían al Estado. Así, indica que en algunos lugares de Šarq al-Andalus, de Murcia y de Valencia, se hicieron estas concesiones llamadas en la documentación *rahales* y *rafales*. A pesar de la confusión a la que ha dado lugar la terminología y su transmisión en las fuentes se trataba de propiedades muy diferentes a los reales. Estos eran una especie de finca aristocrática típica de los ámbitos periurbanos, que constaba de una casa de recreo, a la que a veces iban asociadas tierras. Los *rahales*, en cambio, aunque se les menciona en los términos de las alquerías, estaban situados en las zonas marginales de las mismas, alejados del área agrícola principal, que era la irrigada. Se les aplicaba una tributación diferente a la de ésta, como correspondía a los terrenos de secano. Nuestro planteamiento es que quizás, por las características de estas tierras, a cierta distancia de los núcleos poblados y de su zona más importante de cultivo, así como porque corresponden a áreas de secano, se podría pensar que eran un espacio *mawāt*. Es posible incluso que hubiera

43. Pedro CHALMETA: «Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)», *Cuadernos de Historia*, 6 (1975), pp. 1-90.

44. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, pp. 369-402

45. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 467.

sido previamente vivificado o acotado por el Estado. Así, por ejemplo, podemos recordar que el testigo de La Calahorra interrogado en 1535 sobre el libre acceso o no a las tierras muertas, responde afirmativamente y señala que no era necesario notificarlo al rey de Granada ni al alcaide de la ciudad más próxima, Guadix⁴⁶. Junto a esto indica además que el emir no concedía estos terrenos ni otros del Cenete a ningún vecino de Granada. Se podría entender que no pagaba con ellos a ningún agente de su administración. Es posible entonces que sólo pudiera hacerlo en zonas previamente pertenecientes a la institución estatal, es decir, convertidas de muertas en bienes del Majzen. Esto explicaría las remuneraciones en parcelas de secano a los alcaldes de Levante, como testimonian los *Repartimientos* de mediados del siglo XIII⁴⁷. De ser cierto también permitiría comprender mejor la vocación ganadera de los alcaldes, documentada en esta zona⁴⁸.

Las ventajas de retribuir a sus «funcionarios» en este tipo de terrenos se pueden apreciar fácilmente. La aljama de cualquier alquería no podía ver con buenos ojos que su término fuera sesgado para pagar a los delegados de la administración. Sin duda siempre había mawāt disponibles y que podían adquirirse fácilmente, incluso sin llegar a cultivarlas, simplemente mostrando alguna señal de trabajo, roza, obra, o acondicionamiento. Para el Estado podía ser sencillo, por tanto, hacerse con una buena extensión de bienes a través de este procedimiento y luego enajenarlos como sueldo a sus agentes, preservando su relación con las alquerías de cualquier tipo de susceptibilidad. Esta suposición viene reforzada por el hecho de que buena parte de los topónimos que designan los rahales en Šarq al-Andalus, como advirtió Guichard, hacen referencia más al cargo que desempeñaban los individuos que los disfrutaban, que a los nombres personales de éstos. Ello potenciaría la idea de unos bienes públicos que se entregaban como forma de remuneración a los agentes estatales.

En el reino nazarí, concretamente en Almuñécar, a finales del siglo XV, advertimos por el *Repartimiento* (1491-1497) que algunos cargos públicos tenían tierras irrigadas en la periferia de la vega. En dos de estos casos las parcelas son mucho más grandes de lo habitual, casi diez veces mayores, lo que junto con su ubicación podría indicar que fueron realizadas de una vez, a partir de una ampliación del área de regadío, y no por compra de pequeños lotes de terreno. No podemos precisar, en cambio, que se tratara de tierras muertas.

También dentro de esta categoría de terrenos podían haber estado las concesiones que el emir nazarí realiza en beneficio de alcaldes y alguaciles, en la Vega de Granada,

46. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, I, p. 42.

47. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 512.

48. Josep TORRÓ: *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*. Valencia, 1999, p. 220.

durante la segunda mitad del siglo XV⁴⁹. Hay que tener en cuenta que previamente una parte de esta llanura había sido vivificada y, por tanto, apropiada, por la dinastía nazarí desde Muḥammad II.

Las mawāt eran tierras incultas que, una vez vivificadas, podían cambiar su naturaleza. Lo más habitual es que se convirtieran en terrenos de secano, aunque existía la posibilidad de que en ocasiones se transformaran en zonas de riego, siempre que el nuevo dueño hubiera podido acondicionar el suelo y captar el agua de algún acuífero próximo. Una vez más los testimonios de los vecinos moriscos de La Calahorra manifiestan que las tierras apropiables eran secanos, llamados campos, y que, a veces, se regaban con las aguas sobrantes del regadío⁵⁰. Esta irrigación era, pues, excepcional e incompleta, pero necesaria para intentar asegurar la cosecha de cereal, que solía ser habitual en estas parcelas. Nuestro informante llega a precisar más, señalando que normalmente los habitantes del Cenete —como sabemos, por otro lado, que ocurría en muchas alquerías nazaríes— disponían de vegas y arbolado, siendo el secano una opción ocasional, provocada seguramente por situaciones de necesidad. Parece, sin embargo, que tras la conquista, y en este caso en particular, después de convertirse en señorío en manos del Cardenal de España, don Pedro González de Mendoza⁵¹, la zona de cultivo se ampliara más que épocas anteriores a partir de la inculta, tal vez por presiones fiscales⁵².

En líneas generales las mawāt, una vez vivificadas, solían ser zonas de secano, sin embargo encontramos en la documentación de finales de época nazarí referencias a pequeños islotes de regadío, fuera del área irrigada de la alquería, como ocurre en Sierra Nevada. Su existencia era factible si el dueño encontraba una fuente o manantial. Es posible que estas propiedades regadas y diseminadas correspondan a un tipo de poblamiento también disperso que en los documentos castellanos se conoce como *micar* (del árabe maʿyṣar) y hace alusión una especie de cortijo con tierras asociadas⁵³ (Foto 5).

49. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, pp. 29, 30 y 32.

50. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 297. J. M. MARTÍN CIVANTOS: «Transferencias del paisaje en el Zenete (Granada)...», *passim*.

51. Alfonso FRANCO SILVA: «La herencia patrimonial del Gran Cardenal de España don Pedro González de Mendoza», *Historia, Instituciones, Documentos*, IX (1982), pp. 453-491.

52. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 36: «En los campos no tenían los vecinos dellos cosa conocida fuera de las vegas e arbolado, sino que cada uno de los dichos vecinos labraba donde podía y se hallaba vacío».

53. Jaime OLIVER ASÍN: «Maʿyṣar-cortijo. Orígenes y nomenclatura árabe del cortijo sevillano», *Al-Andalus*, X (1945), pp. 109-126. A. MALPICA CUELLO: «El paisaje agrario medieval en el reino de

Las mawāt eran una institución fundamental en el Islam. Constituían de hecho una reserva de tierras para la comunidad musulmana y, como hemos visto, su apropiación libre era una realidad en al-Andalus. Es probable, sin embargo, que su uso no hubiera sido el mismo a lo largo de la Edad Media. Una finalidad importante de estas zonas incultas debía ser la de permitir el establecimiento de nuevas poblaciones, tanto de grupos tribales llegados a la Península, como de otros que se escindieran de los ya existentes. En el primer caso, por ejemplo, podemos recordar la instalación de los Banū Sirāy en Pechina (Baýyāna) por parte del Estado emiral, con objeto de defender la costa almeriense⁵⁴. En el segundo, nos referimos a la segmentación de los habitantes de una alquería cuando el incremento demográfico supone un desajuste respecto a los recursos existentes⁵⁵. Así, por ejemplo, algunos núcleos rurales documentados en la Alpujarra tienen el mismo topónimo gentilicio, como ocurre con Beniozmín, de los omeyas Banū ‘Uṭmān, en la ṭā’a de Ugġjar, a principios del siglo XIV, y también algunos kms. al oeste, en la ṭā’a de Orgiva, a finales del siglo XV. Por otro lado, este fenómeno de la segmentación no es exclusivo de al-Andalus y lo encontramos también en las aldeas de los reinos cristianos, en el norte de la Península, entre finales la segunda mitad del siglo X y la del XI. La división poblacional se detecta porque los nombres de los habitantes de los núcleos rurales escindidos demuestran la existencia de parentesco. En este caso además sabemos que ambos poblados mantenían relaciones, llegando a construir y compartir ciertos medios de producción, como los molinos⁵⁶.

Junto a la posibilidad de permitir la instalación de nuevos grupos de habitantes, formando otros núcleos rurales, las mawāt eran, como hemos visto, un importante

Granada. Fuentes escritas y análisis arqueológico», en José Antonio GONZÁLEZ ALCANTUD, Manuel GONZÁLEZ DE MOLINA, Antonio MALPICA CUELLO y Jacques VIGNET-ZUN: *Transformaciones agrarias en Andalucía oriental y norte de Marruecos*. Madrid, 1997, pp. 15-61, espec. pp. 48-49.

54. AL-ḤIMYARĪ: *La Péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-rawḍ al-mi'tār fi Ḥabbar al-Aḳṭār d'Ibn al-Mun'im al-Himyarī*. E. LEVI-PROVENÇAL (ed. y trad.). Leiden, 1938, p. 47: «Baýyāna. Ville d'al-Andalus, qui, dans l'antiquité, comptait parmi les plus prospères bourgades d'Urš al-Yaman. Ce district reçut ce nom d'Urš al-Yaman pour la raison suivante: lorsque les Umayyades pénétrèrent dans al-Andalus, ils installèrent dans ce district les Banū Sirāy, originaires de [la tribu arabe] des Quḏā'a, et ils leur confièrent la surveillance de la partie de la mer qui le bordait, ainsi que la garde du littoral. Cette bande côtière, dont ils se trouvaient dès lors les garants, et qui allait d'un certain mouillage jusqu'à un certain autre, prit désormais le nom d'Urš al-Yaman, c'est-à-dire la terre attribuée en donation aux Yamanites».

55. Miquel BARCELÓ: «Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana», en Felipe MAILLO SALGADO (ed.): *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, 1988, pp. 99-112, espec. p. 105.

56. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 107.

depósito de tierras potencialmente de cultivo, casi siempre de secano. Ahora bien, muchas de las alquerías nazaríes, que son las que conocemos con mayor detalle, se mantenían de forma prácticamente exclusiva gracias al área agrícola irrigada. Esta era la que correspondía a las tierras apropiadas, es decir mamlūka, por tanto parece que la roza de terrenos incultos se hacía únicamente por una causa de fuerza mayor, como podía ser la previsión de que habría una mala cosecha y el intento de paliar ésta incrementando la superficie cultivada. En ocasiones el acondicionamiento del monte no significaba necesariamente que sería labrado y, así, encontramos en la Alpujarra alusiones a “vn secano que nunca sembro nadie de arado de vn dia en el pago del Hayre”⁵⁷, en Golco, en la ṭā’a de Jubiles; “vn secano que nunca se sembro de quatro libras de senbradura”⁵⁸, en Albayar, en la misma ṭā’a; “çiertos secanos en la syerra que valen poco”⁵⁹, en Capileira, en la ṭā’a de Poqueira. Además, otras veces se utilizaba para pastos, como vemos en Pórtugos, también en la ṭā’a de Jubiles: “vn pedaço de erial en que se haze yerva”⁶⁰.

Un tercer uso de las mawāt puede ser constatado en diferentes lugares del mundo musulmán, incluido al-Andalus, en distintas épocas. Se trata de la dedicación de estas tierras al desarrollo de una agricultura con fines especulativos. Probablemente esta situación tuvo lugar en una época en que el mercado hubiera penetrado suficientemente en los núcleos rurales, pues la tendencia más importante, y seguramente primera en las alquerías, como puede constatarse incluso en fechas tan tardías como final del siglo XV en el reino nazarí, es a garantizar su autoabastecimiento. Sin duda éste debió de ser el objetivo dominante de los núcleos rurales, pues en este momento tan avanzado del Islam peninsular, como ya hemos señalado, había muchas alquerías que no sembraban en el secano y que limitaban su economía agrícola al regadío. Este estaba caracterizado por un intenso policultivo destinado a salvaguardar las necesidades diarias de la población, de manera que plantas como la caña de azúcar, a pesar de ser éste un producto cada vez más demandado en los mercados europeos, no eran predominantes en el área cultivada. Podría entenderse que esto se debía a las exigencias en temperatura y humedad de este plantío que limitaban su zona de expansión, sin embargo, no parece ser la verdadera razón, pues en la zona costera, donde se dan los factores requeridos, estaba, según parece, menos desarrollado de lo esperado en época nazarí⁶¹. Tampoco el moral,

57. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

58. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

59. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

60. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

61. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio: el ejemplo de la caña de azúcar a finales de la Edad Media», en A. MALPICA CUELLO (ed.): *Paisajes del Azúcar. Actas del Quinto Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar*. Granada, 1995, pp. 11-40, espec. pp. 26 y 27.

aunque es mucho más numeroso, llega a constituir monocultivos⁶². Esto nos habla, en principio, de un espacio agrario donde la diversidad de cultivos es esencial, tanto porque se pretende asegurar el autoconsumo, como porque el regadío permite esta variedad y, a la vez, la necesita como sistema regenerador de la tierra al no haber barbecho. Las razones de por qué no floreció en el área irrigada una agricultura más acorde con el mercado debe estar en relación con el grado de penetración de éste, así como con la autonomía de los núcleos rurales, que pretenderían, como ideal campesino, depender lo mínimo del exterior, aunque de hecho se comerciara habitualmente con los excedentes⁶³.

Otros productos exigidos por los comerciantes que llegaban al reino granadino, en especial portugueses e italianos, sobre todo genoveses, aunque también florentinos, eran los frutos secos, es decir, almendras, uvas pasas e higos secos. Estos tenían en común que eran cultivos de secano. Como hemos visto, las tierras incultas y apropiables podían convertirse tras ser rozadas en secanos. De esta forma, las mawāt se transformaban fácilmente en terrenos cultivados, habitualmente no irrigados. Esto significa que los habitantes de alquerías y ciudades contaban con un amplio espacio enajenable que podían adquirir sin que ello supusiera, en principio, ninguna fricción con la comunidad ni, según hemos visto, con las autoridades, y destinarlo a los cultivos más demandados por el mercado. En cambio, la dedicación del regadío a monocultivos podría haber sido considerada como más arriesgada, a tenor de la constancia que tenemos hasta el momento en las zonas estudiadas con más detalle en el reino nazarí de que esto no se llevaba a cabo normalmente, ni siquiera con los plantíos más comerciales. Las tierras muertas permitían crear una zona de cultivos de tipo especulativo sin alterar el núcleo más antiguo de la vida agraria, que había sido, quizás hasta épocas tardías, el regadío.

De esta manera encontramos en la ciudad costera de Almuñécar, a final del siglo XV, un espacio de secano, que ocupa aproximadamente la misma extensión que el irrigado, íntegramente plantado de vid, asociada en algunas parcelas a almendro e higuera. En la misma época, a unos 30 kms. del litoral granadino hacia el interior, se alzaba Sierra Nevada, en cuya vertiente Sur se hallaba una cadena de alquerías, cuya actividad agrícola estaba dedicada prácticamente en exclusividad al regadío. Podemos pensar, por tanto, en dos clases de espacio agrario que se distinguen básicamente porque explotan el secano con finalidad mercantil o lo utilizan de forma ocasional para la siembra de cereal en años malos o como baldíos para el ganado. Esta diferencia podría

62. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Las actividades económicas y las estructuras sociales», en Rafael G. PEINADO SANTAELLA (ed.): *Historia del reino de Granada. I. De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*. Granada, 2000, pp. 291-347, espec. pp. 324-331.

63. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale...», p. 358.

ser explicada en clave de evolución histórica. Así, se ve que los núcleos de zonas más ruralizadas, con escasa presencia de la ciudad, como la Alpujarra, orientan más su área agrícola al policultivo, mientras que los centros urbanos, o al menos, el caso más estudiado, Almuñécar, un puerto en una importante ruta comercial, consagran el secano a determinados productos de éxito en mercados lejanos. Puede deducirse de ello que en una primera época en la que el comercio estuviera menos desarrollado, las alquerías cultivarían especialmente su zona irrigada, con cultivos variados, mientras que en un periodo posterior, tal vez nazarí, algunas de ellas —las mejor ubicadas respecto a los centros de intercambio— incrementarían el espacio roturado a costa de las zonas incultas o mawāt.

Hemos visto de forma global la organización del territorio en al-Andalus, pudiendo comprobar, en primer lugar, que se asemeja a la estructuración que recogen las fuentes islámicas desde fechas tempranas hasta otras más tardías, y en distintas regiones del mundo musulmán. En segundo lugar, esta división del espacio se comprueba en la realidad cotidiana que reflejan diferentes documentos castellanos referidos a época nazarí. Finalmente, esta sistematización de las tierras, en atención a su estatus jurídico, que determina su apropiación o no, así como su uso y forma de explotación, ¿es tan diferente de lo que sucedía en el norte cristiano de la Península Ibérica?

Sabemos que con anterioridad al siglo X el avance de la colonización de los pueblos hacia el sur fue obra inicial de los campesinos, aunque más tarde quedó reordenada por el poder político. De este movimiento, que parece haberse completado con la llegada de mozárabes de las zonas meridionales, surgirá, entre mediados del siglo IX y el X, la aldea⁶⁴. El espacio fue en principio tomado por presura, aunque más tarde, cuando la repoblación se organizó con la intervención de las autoridades se regularía esta posesión⁶⁵. Se puede pensar entonces en un tipo de tierras similar a las mawāt, aunque esto no se mantendría mucho tiempo, pues con el desarrollo del feudalismo los nuevos señores intentarían controlar las zonas incultas, cuya propiedad no era de nadie o se mantenía en una cierta ambigüedad. Era más fácil para estos poderes recién instalados hacerse con estas áreas de bosque, antes que entrar en confrontación directa con los grupos familiares que poseían tierras, aunque esto también sucederá más adelante. Lo mismo parece ocurrir con los terrenos colectivos dedicados a pastos, que poco a poco se irán reduciendo conforme señores laicos y eclesiásticos los sitúen bajo sus manos. Por supuesto nada de esto se hará sin la resistencia campesina, expresada en pleitos, luchas,

64. José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR: *La sociedad rural en la España Medieval*. Madrid, 1988, pp. 20-22.

65. José María MÍNGUEZ: *Las sociedades feudales, 1. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI al XIII)*. Madrid, 1994, pp. 77, 85 y 86.

etc.⁶⁶. Además, en el caso de los espacios incultos que no estuvieran apropiados colectivamente se daría un traspaso de su jurisdicción de manos públicas a manos privadas como ocurrió en todo el Occidente feudal.

Se podría considerar quizás, en un principio, que con anterioridad a la implantación feudal, en cierta medida, no habría grandes diferencias entre la organización del territorio de una aldea y de una alquería. Antes de finales del siglo X, en la primera, Reyna Pastor señala así su división:

*La comunidad reconocía como suyo un territorio de composición variada: las tierras que conformaban la villa o la aldea propiamente dicha, con sus casas, sus patios y huertos; las tierras de labor, zonas comunes de pasto y, en ocasiones, algunos bienes propios, como, por ejemplo, la iglesia*⁶⁷.

Más adelante, sobre la forma de explotación, indica lo siguiente:

la forma de posesión familiar de la tierra coexistía con la posesión comunitaria de algunos bienes, comprendida la tierra. En ocasiones es muy difícil señalar los límites entre una y otra forma de posesión y establecer una cronología.

*Parece, también, que determinados bienes raíces quedaron sin ocupar y revirtieron al seno de la comunidad, que disponía de ellos*⁶⁸.

Como hemos visto es similar a la estructuración del espacio en algunas fuentes jurídicas árabes: apropiadas o mamlūka, comunales o ḥarīm y apropiables o mawāt. Dos diferencias de importancia, sin embargo, pueden advertirse. La primera sería que el área agrícola más importante cualitativamente y, quizás también cuantitativamente, en al-Andalus era la de regadío, en contraste con lo que ocurría en los reinos septentrionales, donde la agricultura era esencialmente de secano, combinada con un aprovechamiento integral del bosque. La segunda distinción entre el norte y el sur vendría marcada por la expansión feudal, que daría lugar allí a una apropiación de los terrenos incultos, de antiguas tierras públicas, por parte de señores privados. Las implicaciones sociales de estas características diferentes pueden vislumbrarse fácilmente. Respecto a la primera condición, las extensiones de tierra necesarias para sobrevivir o para ser rico en una agricultura de regadío o de secano difieren bastante. En cuanto a la segunda situación, el control que las autoridades locales ejercían sobre las zonas incultas, provocaba una imposibilidad de expansión para las aldeas, dificultaba el dominio de potenciales recursos, permitía la imposición de rentas por su uso, y, en definitiva, era uno de

66. R. PASTOR: *Resistencias y luchas campesinas, passim*.

67. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 103.

68. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 103.

los elementos que favorecerían el empobrecimiento del campesinado y su paso de propietario a arrendatario. Por lo demás, antes de la consolidación del feudalismo en el norte de la Península Ibérica, la forma en que los núcleos rurales estructuraban el territorio podría haber sido muy similar a la del sur. En particular, se aprecia no sólo en la organización general del espacio que hemos esbozado sino también en las tierras de cultivo que son objeto de una apropiación más continuada. En referencia a los reinos cristianos varios autores se inclinan por la importancia de propiedades que podrían haber sido colectivas, tal vez en el sentido de que eran trabajadas por familias más o menos extensas. Asimismo, como veremos, las estrategias para la conservación de tierras, tanto dentro de los grupos de parentesco como de la comunidad campesina revelan una semejanza entre ambas sociedades.

Las tierras no se podrán vender a perpetuidad y sin limitación, porque la tierra es mía y vosotros sois en lo mío extranjeros residentes. Por tanto, en todo el territorio que ocupáis, las tierras conservarán el derecho de rescate. Si tu hermano empobrece y tiene que vender su propiedad, su pariente más cercano, sobre el que recae el derecho de rescate, podrá venir a rescatar lo vendido por su hermano. El que no tuviere rescatador, podrá él mismo, cuando haya encontrado con qué hacer el rescate, rescatar la propiedad descontando los años desde la venta y abonando al comprador los años que queden hasta el vencimiento de la misma.

[Levítico, 25, 23-27]

3. EL ESPACIO GENTILICIO: LAS TIERRAS APROPIADAS O MAMLŪKA

La tierra, desde un punto de vista islámico, ha sido entregada por Dios a los creyentes, según sus merecimientos. Los hombres poseen, pues, el espacio concedido por la Divinidad. Pero los individuos no están solos normalmente en las sociedades tradicionales sino insertos en grupos familiares y en comunidades. Esta integración les asegura, desde múltiples formas, la supervivencia y es imprescindible, en particular, en organizaciones sociales cuyos medios de producción son muy débiles para transformar el medio físico en el que se instalan. Cuando los hombres se apropian de un espacio, convirtiéndolo en un territorio, actúan socialmente, pero como forman parte de entidades parentales, se puede entender que, en último término, lo hacen de forma gentilicia.

Seguramente para que el espacio gentilicio pueda ser apreciado como tal, es decir, para que un grupo de parentesco deje una huella reconocible en la tierra, sería necesario que éste estuviera bien definido, tuviera una gran cohesión, y se apropiara de hecho de una zona. Estas condiciones se daban claramente en el mundo islámico, desde Arabia hasta al-Andalus, aunque en muchas de estas regiones se trataba de una situación anterior al Islam. Claramente la Península Arábiga estaba dividida en territorios tribales, así como amplias áreas del Norte de África. Muchas de estas tribus eran pastoriles y también estaban dedicadas al comercio. Los pactos conocidos como *īlāf* eran acuerdos intertribales de no agresión cuando pasaba una caravana por un territorio ajeno. Asimismo en la intersección de estas demarcaciones había a veces diosas, que señalaban un espacio sagrado de paz, y que luego fueron incorporadas como una parada ritual a la peregrinación islámica o *Ḥajj*⁶⁹.

69. F. E. PETERS: *The Hajj. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton. 1994, p. 55: «The pilgrimage was in fact a pre-Islamic custom of long standing, with its own rituals and customs. The Prophet took what he found, discarded some elements of the cult, reshaped others, and

La conquista musulmana se hizo con ejércitos que en gran medida eran tribales. Aunque el Islam es un intento de superación de este tipo de estructura —de hecho, la *umma* ha sido definida como una supertribu— coexiste al mismo tiempo con ella. Las primeras ciudades musulmanas seguían una división gentilicia en sus barrios, como era el caso de los *amṣār* (ciudades-guarnición) de Kūfa, Fuṣṭāṭ y Kairaouan⁷⁰. Guichard distingue, de hecho, una primera fase en los centros urbanos islámicos que llama «gentilicia», en alusión a que su organización responde a este criterio de división de barrios por grupos parentales. Pone el ejemplo de Fez, en torno al año 800, cuando, recién terminada la *madīna*, Idrīs II asignó diferentes zonas de la misma a cada una de las tribus árabes y beréberes allí reunidas⁷¹. El texto de Ibn Abī Zar' (siglo XIV) que señala este reparto del suelo urbano indica también que les distribuyeron tierras para que fueran cultivadas:

Cuando terminó Idrīs la construcción de la ciudad y la rodeó de murallas toda ella y montó las puertas, estableció en ella a las cábilas, dando a cada una su puesto. Dio a los árabes Qaysīs desde Bāb Ifrīqiya hasta Bāb al-hadīd, en la barriada de al-Qarawiyīn; instaló a la cábila de al-Azd al lado de ellos, y a los yahsubīes al lado de éstos, por la otra parte. Estableció a las cábilas de Sinhādja, Luāta, Masmūda y al-Chayjān, cada una en su sitio, y les mandó roturar la tierra y cultivarla⁷².

Debe entenderse, quizás, que estos terrenos seguían también un orden gentilicio. La misma estructuración es perceptible incluso en épocas tardías, como sucede en Meknès, que en el siglo XII correspondía a este modelo de ciudad⁷³. Malpica cree también que uno de los primeros centros urbanos de al-Andalus, como es Ilbīra podría haberse creado a partir de parámetros tribales. Fundada en el siglo VIII y construida su mezquita mayor en tiempos de 'Abd al-Raḥmān II, debió adquirir el estatus de *madīna*

integrated whatever was suitable into a new, specifically Muslim Hajj. At the end of Muhammad's sermon, Ibn Ishaq records a tradition that shows the Prophet clarifying and refining the sacred territory, the «stations», connected with the pilgrimage». F. E. PETERS: Muhammad and the origins of Islam. Nueva York, 1994, pp. 106-107: «Among these devotional practices (of the Arabs) were some which had come down from the time of Abraham and Ishmael, such as the veneration of the House and its circumambulation, the Hajj, the 'umra [or lesser pilgrimage], the «standing» on Arafat and Muzdalifa, sacrificing she-camels, and raising the voice (tahlil) (in acclamation of God) at the Hajj and 'umra, but they introduced in the latter things that did not belong to it».

70. P. GUICHARD: «Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente», en Patrice CRESSIER y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, 1998, pp. 37-52.

71. P. GUICHARD: «Les villes d'al-Andalus...», p. 41.

72. IBN ABĪ ZAR': *Rawḍ al-qirṭāṣ*. Trad. A. HUICI MIRANDA. Valencia, 1964, pp. 89-90.

73. P. GUICHARD: «Les villes d'al-Andalus...», p. 41.

teniendo en cuenta el consentimiento de las diferentes tribus asentadas en la zona⁷⁴. En la Córdoba emiral también pueden distinguirse barrios con nombres tribales, que eran seguramente ocupados, durante esa época al menos, por clanes homónimos⁷⁵.

Una situación similar puede verse en las alquerías. En al-Andalus parece que algunas de ellas podían haber sido fundación de un único grupo tribal o clan, en particular las que se denominan con un topónimo gentilicio⁷⁶. Esta toponimia es especialmente relevante en Šarq al-Andalus y en el sur. Esto significa que en algún momento hubo una identificación entre el nombre del lugar y el de los vecinos que lo habitaban. El grado de funcionalidad del topónimo durante la Edad Media es discutible, aunque Guichard observa, por ejemplo, un mantenimiento de la misma en algunas alquerías de montaña del reino de Valencia inmediatamente después de la conquista. No quiere decir, sin embargo, que esta correspondencia se mantuviera con igual intensidad a lo largo de los siglos medievales, pues, de hecho, creemos que, por diversas causas, no debió ser así⁷⁷. La apropiación gentilicia de un espacio residencial se aprecia también en los nombres clánicos o tribales de los barrios de algunas alquerías cuyo topónimo no es, sin embargo, necesariamente de este tipo, como sucede en la Alpujarra nazarí⁷⁸.

Además de la toponimia algunas fuentes andalusíes muestran claramente que ha habido una ocupación tribal y, de acuerdo, con la tesis de Guichard, también un dominio de este tipo de organización social en la Península Ibérica, al menos hasta el siglo X⁷⁹. Así, por ejemplo, la *Ÿamhara* de Ibn Ḥazm, escrita una centuria después, no deja lugar a dudas sobre la instalación de tribus árabes en al-Andalus y la tendencia a mantener esta estructura incluso cuando se trasladan a otros lugares, asentándose fracciones enteras en los nuevos sitios elegidos⁸⁰.

74. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad y su territorio en al-Andalus. Las dimensiones de un problema teórico y un debate social», *La ciudad a debate. Imaginar lo urbano: paraíso y conflicto*. (Granada, 6-8 junio 2002), en prensa.

75. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrahmān II...*, pp. 264-265.

76. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 392-403 y 409-442.

77. P. GUICHARD: *Les Musulmans de Valence...*, tomo I, pp. 227 y 228.

78. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, pp. 329-330.

79. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 556-564. P. GUICHARD: «Los árabes sí que invadieron España...», *passim*.

80. Elías TERÉS: «Linajes árabes en al-Andalus según la «Ÿamhara» de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 55-111 y pp. 337-376.

Esta división gentilicia del espacio se ha mantenido en tanto que los clanes, y en menor medida las tribus, eran fuertes, tenían una base material sólida, y una gran cohesión entre sus miembros. Esto explica, por ejemplo, que en fechas recientes, en algunos lugares la diya, o precio de la sangre que el grupo familiar del agresor debía pagar a la víctima, se asignara a todo un barrio⁸¹. En las regiones montañosas estas formas primitivas se habrían mantenido más tiempo, puesto que eran tierras poco codiciadas y se encontraban en cierto modo al abrigo de influencias externas. Berque en el Alto Atlas confirma no sólo una ocupación clánica del espacio residencial, con barrios asignados a entidades parentales, y a menudo algo separados, sino también del área de cultivo. En el caso de la irrigada señala la distribución de turnos de riego a los grupos familiares, incluso aunque las parcelas de sus componentes estuvieran distantes entre sí. Asimismo se hacían repartos por clanes de los terrenos todavía incultos pero potencialmente agrícolas, es decir, de las tierras mawāt⁸².

El espacio se organizaba, pues, como la propia sociedad, en grupos familiares. La identificación entre ambos elementos es tan importante en el caso de las sociedades precapitalistas que el conocimiento de uno permite comprender el otro y viceversa. La asimilación espacio/estructura social es más clara aún en el área propiamente agrícola, pues es donde la apropiación de la tierra, mantenida de forma más o menos continuada, puede reflejar mejor la organización social que la sustenta. A la vez los cambios en la propiedad de la zona cultivada son un indicador bastante fiable de las transformaciones en la comunidad rural y, en sentido inverso, la evolución social se aprecia en la transformación del parcelario y en la orientación de los cultivos.

Básicamente el espacio en la Šarī'a podía ser de tres tipos en atención a la apropiación del mismo: privado (mamlūka), comunal (ḥarīm), y no apropiado (mawāt) aunque apropiable. Las tierras cultivadas de forma permanente y con dueño conocido eran las mamlūka. Como ya hemos visto es muy posible que se correspondieran con el área irrigada, en la medida en que, en muchas alquerías, la zona agrícola sólo estaba constituida por ésta. Desgraciadamente casi no tenemos datos para analizar la propiedad de la tierra en al-Andalus, a excepción de los momentos en que se produce la conquista cristiana y se hacen relaciones de los bienes raíces a repartir entre los repobladores. De manera excepcional para el caso nazarí contamos también con algunos documentos árabes sobre herencias y compra-ventas, aunque éstas son poco numerosas⁸³.

81. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 590.

82. Jacques BERQUE: *Structures sociales du Haut Atlas*. París, 1978, pp. 153, 181 y 227.

83. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos, passim*. M. J. OSORIO PÉREZ y E. DE SANTIAGO SIMÓN: *Documentos árabe-granadinos romanceados, passim*.

En una relación sobre documentos árabes granadinos publicados, C. Barceló y A. Labarta recopilaron un total de 343 en el transcurso del siglo XI al XVI. La mayoría se concentraban entre los siglos XIV (75 textos) y el XV (245)⁸⁴. Geográficamente procedían de Granada en su práctica totalidad y “fueron redactados por la Cancillería nazarí, los cadíes, los alamines o los alfaquíes”, contándose sólo trece de carácter privado. Más recientemente M. J. Viguera señala también la importancia de la documentación oficial y diplomática en la Granada nazarí⁸⁵.

Creemos que el mismo hecho de la existencia de este tipo de testimonios escritos y su escasez generalizada merece una reflexión. Además de las fuentes narrativas, que prestan atención normalmente a las ciudades y a los acontecimientos militares y políticos más significativos, los documentos árabes de archivo de que disponemos son muy escasos. Guichard, en su estudio sobre Šarq al-Andalus, advierte también esta situación, a la que da diferentes explicaciones⁸⁶. En primer lugar podría deberse, según él, a una destrucción voluntaria durante la época morisca, lo que podría interpretarse como una muestra de la violencia de la conquista y de la falta de integración de las antiguas comunidades musulmanas en los nuevos reinos cristianos. Por nuestra parte podemos decir que en Granada esta presión sobre las minorías musulmanas alcanza su punto máximo con la violación de las capitulaciones que, en principio, permitían la conservación de la religión islámica, así como de sus autoridades religiosas, con la conversión forzosa iniciada en el Albayzín por el cardenal Cisneros en 1499. Esta dió lugar a una encarnizada revuelta en el barrio granadino que se prolongó hacia las sierras del reino, en particular a las Alpujarras, y cuyo resultado final fue la obligación del bautismo para los entonces mudéjares a partir de 1501. La acción de la Inquisición supuso actuaciones tan espectaculares como la quema pública de libros árabes en la plaza Birrambla, al lado de la mezquita mayor de la capital, así como una vigilancia estrecha de las actividades de los conversos. Esto incluía no sólo la supervisión del comportamiento en las prácticas religiosas sino también de textos y mensajes en árabe que podían ser intercambiados entre los moriscos.

Otra de las razones que Guichard arguía para explicar la escasez de documentos de archivo en al-Andalus es que los funcionarios encargados de escribirlos los guardaran con ellos y desaparecieran al abandonar sus cargos. Esto parece haber ocurrido también en otras regiones del mundo musulmán, donde a la muerte de un k̄tib se destruían los textos oficiales escritos por él⁸⁷.

84. C. BARCELÓ y A. LABARTA: «Los documentos árabes del reino de Granada...», p. 117.

85. M. J. VIGUERA MOLINS: «Sobre documentos árabes granadinos», *passim*.

86. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, pp. 26-30.

87. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 29.

Un tercer argumento para interpretar esta exigüidad que da el citado autor es la existencia de una ley pública, aplicada a todos, conocida también por el conjunto de los súbditos y que sólo daba lugar a procesos escritos cuando no era observada. Junto a ello estaba también la importancia de los procedimientos orales para resolver conflictos⁸⁸. Esta situación sabemos que se acentuaba en los enfrentamientos por el agua, pues requerían precisamente una rápida solución que se llevaba a cabo normalmente en el seno de la comunidad, como lo testimonia el *Tribunal de les Aigues* de Valencia. En los escasos textos árabes que se conservan sobre enfrentamientos entre alquerías por el aprovechamiento de recursos hidráulicos, como el de 1187, en el Cenete, se aprecia que previa a la intervención del cadí, que es la que proporciona el documento escrito, hubo intentos por parte de las aljamas afectadas de llegar a un consenso⁸⁹. Este se llevó a cabo a través de un arbitraje en el que participaban personas de otros núcleos rurales vecinos, respetadas por sus conocimientos sobre el tema e, implícitamente, por su edad.

De la misma forma en los frecuentes pleitos entre alquerías islámicas y repobladores cristianos por el uso de aguas, prados o por el límite de los términos, pocas veces los musulmanes podían aportar documentos que ratificaran cuál había sido su utilización en tiempos de moros, teniendo que limitarse normalmente a presentar testimonios orales, en los que, lógicamente, la memoria de los ancianos era especialmente considerada. Solamente si había habido litigios previos entre varias comunidades islámicas podían haber quedado testimonios escritos de tal práctica.

Es posible que junto a estas explicaciones sobre la falta de fuentes árabes de archivo haya alguna más. Podemos pensar, por ejemplo, que, en una sociedad rural como en la que describimos si existiesen, deberían reflejar, fundamentalmente, transacciones de tierras a modo de arrendamientos o compraventas. Pero si éstas apenas hubieran sido frecuentes no podríamos contar con una documentación suficiente que las reflejara. Dicho de otra forma, la práctica ausencia de documentos árabes podría haber sido la consecuencia de un intercambio de tierras, a otros propietarios o a arrendatarios, igualmente irrelevante. Partamos de algunos de los pocos *corpus* de textos árabes que poseemos, al menos hasta el momento. Se trata de los *Documentos árabe-granadinos*, un conjunto de 95 escrituras, de entre 1421 y 1496, que testimonian los últimos años del reino nazarí. Están compuestos de 175 actas y diligencias notariales que tratan de 38 temas diferentes. Su editor y traductor, Seco de Lucena, resumía así los contenidos:

48 contratos de compraventa, más un testimonio de ratificación de estos contratos; 18 diligencias marginales o al pié de página; 14 pliegos particionales, más un acta de

88. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 28 y 30.

89. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes del Cenete...», pp. 323-327.

partición por disolución de un proindiviso y otra por virtud de acuerdo adoptado en acto conciliatorio; 16 Decretos sultanés aprobatorios de contratos de compraventas de bienes pertenecientes al Real Patrimonio; 16 escrituras de mandato; 10 dictámenes periciales de tasación de bienes, más uno sobre derecho de posesión y otro sobre determinación de lindes entre bienes inmuebles; 8 actas de entrega de cantidad; 4 escrituras de donación; 4 contratos de permuta; 4 testamentos, más un acta de anulación de testamento y otra de declaración de herederos; 4 expedientes posesorios; 4 actas de finiquito; 2 actas de cesión de bienes; 2 contratos de esponsales; dos testimonios de cuentas de gastos de tutoría y un testimonio acerca de que un huérfano menor carece de tutor y dos diligencias de homologación de documento.

Contiene además, la colección, un acta por cada uno de los siguientes asuntos: adopción de huérfano, contrato de arrendamiento, testimonio sobre confesión de deuda, diligencia de cotejo de letra, declaración de obligación, contrato de divorcio, acta de habilitación de testigos, contrato de redención de un cautivo y testimonio sobre declaración de zona de respeto perteneciente a un inmueble⁹⁰.

De los 49 documentos de compraventa 27 se producen a partir de abril de 1491, es decir, en los albores de la conquista castellana y, sin duda, bajo esta presión. Casi la mitad de estas transacciones —14— las llevó a cabo el rey a través de algún funcionario, normalmente un alcaide, para enajenar parte del patrimonio real, seguramente en previsión de disponer de numerario para afrontar la última fase de la guerra o para una supuesta huida allende. Por lo tanto, con anterioridad al momento final del conflicto, contamos con 22 compraventas, de las cuales 4 fueron efectuadas por el emir granadino en beneficio de alcaldes y alguaciles, como pago de servicios, principalmente. De las 18 que quedan, 5 se refieren a bienes urbanos, mientras que el resto son agrícolas. De estos 13, tres se realizaron entre individuos, en los que, al menos una parte, ejercían el cargo de alcaide, y en los que el bien vendido había sido previamente adquirido del patrimonio real. En dos casos los intercambios se hicieron claramente en el seno familiar, bien después de un reparto de herencias o para separar un proindiviso. En 8 ocasiones se trata de ventas entre particulares, pero en tres de ellas la transacción se hace con una misma tierra, ya que volvió por segunda vez a su primer dueño. En otro de estos casos se vende un terreno pequeño para excavar una galería a partir de la cual obtener agua. Podríamos decir entonces que hay cuatro ventas de tierras entre particulares, suelen ser viñas, situadas en Aynadamar, o algún predio en el Alitaje de la Vega de Granada. Esto significa que encontrándonos al final de la presencia islámica en la Península y en la capital del reino y su área periurbana, es decir, en espacios más proclives, en principio, al intercambio mercantil, incluido de bienes raíces, éste no parece haber sido importante o al menos no ha quedado registrado.

90. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, p. X.

Otro grupo de textos que podemos analizar son los documentos árabes romanceados del Quempe⁹¹, una región limítrofe con Granada, al SO de la misma, en las estribaciones de la Vega. Al contrario que ésta se caracteriza por la escasez de recursos hídricos, habiéndose desarrollado en ella preferentemente la agricultura de secano y la ganadería, pues el regadío goza de una extensión muy limitada en los bordes de las alquerías. Aquí encontramos un conjunto de 14 documentos que agrupan un total de 60 escrituras que se redactan entre 1348 y 1454. De ellas 38 corresponden a cartas de pago, mientras que las 22 restantes se refieren a lo siguiente: 2 son particiones de herencias, 1 consta del reconocimiento de una hacienda perteneciente al Estado, y los 19 que quedan tratan de ventas de inmuebles, casi siempre tierras. De éstas transacciones 5 se realizaron en el seno de la familia y 1 tuvo como contratante a la institución estatal. En los 13 casos restantes la enajenación de bienes raíces referidos casi en su totalidad a compraventas de tierras en esta región se realizó entre individuos de los que no tenemos constancia por los datos documentales de que estuvieran emparentados. La existencia de esta documentación referida en buena parte a compraventas de tierras es excepcional en al-Andalus y también en el reino nazarí. Su explicación aquí no es fácil de determinar, aunque llaman la atención varios elementos que rodearon estos intercambios.

En primer lugar transcurren a lo largo de poco más de un siglo y, en algún caso, mencionan haciendas que han ido pasando por distintas manos a lo largo de este tiempo. En algunas ocasiones esto ocurrió como resultado de herencias, o incluso ventas entre parientes, mientras que en la mayoría parece que se hicieron fuera del grupo parental. Esto no elimina la posibilidad de que algunas de las familias implicadas hubieran emparentado a través de matrimonios, si bien sólo queda reflejado en un ejemplo. Así, Mahamad, hijo de Hamete Aben Haron se había casado con Fátima, hija del alguacil Abdalla Aben Abdulçamad, y después con la hermana de aquélla, Marién. De esta manera, 1/8 de los bienes de la primera esposa pasaron al marido y después a la muerte de éste llegaron a las manos de la segunda mujer, hermana de la anterior. Finalmente este último cónyuge vendió lo que había heredado de su esposo al hijo de éste, Mahamad Aben Harón.

En segundo lugar, es llamativo el hecho de que la mayor parte de las transacciones se produzcan entre individuos que ejercen algún cargo e incluso que sus padres lo han tenido también. De esta manera, se puede pensar que hay un traspaso de bienes entre las élites, pero que además éste se produjo quizás como consecuencia de que se vincularon entre ellos por matrimonio. Estos serían, pues, exogámicos desde el punto de vista del parentesco, según hemos podido constatar en los que están documentados, pero endogámicos desde la perspectiva socioeconómica, ya que se producían dentro de la misma clase social de los agentes estatales. Suponemos que al tratarse de uniones

91. M. J. OSORIO PÉREZ y E. DE SANTIAGO SIMÓN: *Documentos árabe-granadinos*, *passim*.

fuera del grupo parental el control de los bienes que aportaba cada cónyuge sería mayor por parte de sus parientes, pues salían en gran medida del ámbito familiar y quizás por ello quedaron testimonios escritos.

En último lugar, la mayor parte de las haciendas están constituidas mayoritariamente por parcelas de secano, mientras que el regadío es muy reducido. Aquéllas son además de una extensión bastante considerable en relación a estas últimas, si bien podría tratarse de terrenos no puestos en cultivo. Los topónimos que las designan y las explicaciones de que la compraventa incluía tierras cultivadas e incultas nos hacen pensar en esta posibilidad, al tratarse de una zona propicia a la ganadería. Así lo indican también la escasa presencia de recursos hídricos, la poca calidad de las tierras y la existencia de salinas. De hecho, se menciona a un alcaide dueño de algo más de un centenar de cabezas de ganado ovino y caprino. Además la toponimia referida a plantas propias del monte mediterráneo es abundante para denominar estos terrenos. Asimismo la mención expresa a fincas y pagos con el nombre de cañada también son numerosos.

De todo ello podemos deducir que las transacciones documentadas en época nazarí en el Quempe son menos numerosas de lo que podrían parecer sin una observación detenida, pues, en realidad se hicieron 22 a lo largo de un periodo de 106 años. En algunos casos sabemos que fueron intercambios de tierras entre grupos familiares, que emparentaron a través de matrimonio exogámico. En tercer lugar, se trataba básicamente de gentes que habían ejercido ciertos cargos públicos durante generaciones. Por último, los bienes raíces que se enajenaron eran en su mayoría tierras de secano, seguramente de poco valor, y probablemente incultas, dedicadas tal vez a pastos.

Los dos ejemplos anteriores son los más relevantes de la existencia de conjuntos documentales árabes en el reino nazarí. De ellos se infiere que había compraventas de tierras, pero el hecho de que la presencia de estos textos sea excepcional muestra que aquéllas también podían haberlo sido. Por el contrario, el tipo de transacción más frecuente fue la enajenación de tierras a los cristianos después de la conquista. Es el caso de las alquerías de Chauchina y El Jau, en la Vega de Granada, que fueron compradas por el regidor de la ciudad, Gomes de Santillán, prácticamente de una vez, entre los meses de mayo a agosto de 1492. El traspaso de propiedad en la primera dejó huella en 57 escrituras de compraventa de cada uno de los propietarios, e incluso grupos de ellos pertenecientes a la misma entidad familiar, redactadas en árabe y traducidas después al romance. Los testigos de un pleito posterior, de 1504, entre el citado señor castellano y su tío el comendador de la Orden de Calatrava, por las haciendas adquiridas aquí por el primero⁹², dan cuenta del sistema observado para registrar la transac-

92. A.G.S., C.R., legajo 683, 1. Las cartas de compraventa fueron editadas por R. G. PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental sobre el poblamiento...», pp. 46-91.

ción. En todo momento la referencia es al procedimiento seguido después de la conquista, aunque algunos aspectos podían reflejar una situación anterior. Así, todo indica que había un alfaquí nombrado a tal efecto, que tenía como función realizar las actas de ventas de musulmanes a cristianos en la lengua de aquéllos⁹³. Se trataba de Abdulaziz Xarafi, quien ejercía su cargo al lado de la mezquita mayor, hecho que parece estar conectado con la relación que existía en al-Andalus entre el templo y el ejercicio de ciertas actividades públicas, como la impartición de justicia, siendo a veces sede del cadí.

Llama la atención, sin embargo, que no aparezcan escrituras árabes anteriores que pudieran haber presentado los vendedores, como justificante de la propiedad que pretendían enajenar. En una sola ocasión se hace mención a la existencia de unas “çerca de setenta cartas viejas de los dichos marjales”⁹⁴ por parte de un testigo, pero no se incluye su contenido ni ningún detalle sobre ellas. Por supuesto la carencia de esta información no significa necesariamente su ausencia, aunque es un dato más a tener en cuenta.

En otro documento de 1500 se informa sobre una situación abusiva en Granada, por la cual algunos repobladores compraban bienes, tanto de la familia real nazarí como de moros idos allende y de otros que regresaron después, sin permiso de los Reyes Católicos. En esta provisión se especifica que algunos “an comprado so color de algunas ventas e troques, donaçiones e otras contrataçiones hechas cabtelosamente y con personas que no tenían justos títulos ni facultad para ello...”⁹⁵.

Más tarde, en un pleito de 1550 entre la alquería de Guájár la Alta y la ciudad de Salobreña, por el aprovechamiento que los vecinos de la primera hacían del monte sin permiso de esta última, encontramos referencias a que los moriscos que lo vivificaban y tomaban posesión de él no disponían de títulos de propiedad⁹⁶.

93. A.G.S., C.R., leg. 683, 1, fol. 93 vº, el testigo Juan Deys, vecino de la Zubia, que antes se llamaba Mahamed Deys, de sesenta años de edad dijo lo siguiente: «por la quinsena pregunta del dicho ynterrogatorio dixo que sabe, porque lo vio munchas veces despues que la dicha çibdad de Granada se gano fasta que los moros se tornaron christianos, que todas las escripturas de conpras e ventas que se fazian e otorgauan de moros a christianos se fazian e se otorgauan [tachado: la] ante los dichos alfaquies de la dicha çibdad de Granada que eran estos della e las escriuiian e fazian en arauigo segund su costunbre».

94. A.G.S., C.R., leg. 635, 1, fol. 79 r. Testigo Françisco de Atab, vecino de Granada en la colación de San Lorenzo, cristiano nuevo, de 36 años de edad: «Por la segunda pregunta del dicho ynterrogatorio dixo que, despues que se acuerda este testigo aca, sabe las dichas alquerias del Xaus e Chavchina porque eran de sus antepasados... Por la quarta parte del dicho ynterrogatorio dixo que este testigo, asy como le vendio los dichos marjales al dicho Gomes de Santillan, luego fueron alla este testigo e el dicho Gomes de Santillan (tachado: con dos alfaquies e çiertos medidores de tierras) con vn medidor de tierras que se llamaua Alhamar e medieron los dichos marjales e este testigo le entrego çerca de setenta cartas viejas de los dichos marjales e asy le dio la posesion dellos».

95. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 154.

96. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 141.

Como hemos señalado apenas disponemos de documentos árabes sobre ventas de tierras en al-Andalus. Las explicaciones a esta escasez pueden ser múltiples como se ha apuntado. Entre las causas creo que no debe ser despreciada la preferencia, constatada en otras sociedades agrícolas, quizás en todas, a que las tierras quedaran en el seno familiar y pasaran durante generaciones a los diferentes herederos de la misma parentela. Esta prioridad aparece de forma evidente en sociedades en las que, seguramente siempre de manera forzada, las comunidades campesinas se vieron obligadas a enajenar sus bienes raíces a extraños, como ocurrió en el mundo feudal. El retracto troncal en las compraventas es un procedimiento que existía en las comunidades de valle del norte de la Península Ibérica, con el objetivo de impedir las parentelas que sus bienes fueran a parar a otras manos⁹⁷. Asimismo la herencia de tierras proindiviso se practicaba todavía en las aldeas como forma de evitar la fragmentación y dispersión de la hacienda familiar⁹⁸. Estos mecanismos se irán perdiendo con el avance de las estructuras feudales a finales del siglo X. Curiosamente pasarán a ser utilizados por los señores en el deseo de salvaguardar sus patrimonios.

En un primer momento la apropiación del espacio fue también gentilicia para las comunidades de valle y parte de estas estructuras de parentesco pervivieron en las aldeas. En ellas encontramos todavía en el siglo X grupos familiares, aunque parece que ya la propiedad de la tierra estaba cada vez más individualizada⁹⁹. Esta condición sin duda facilitó el desarrollo de grandes dominios y de estructuras feudales.

La misma situación se advierte en otros lugares del Occidente medieval, como en Irlanda, donde a lo largo del siglo VI se aprecia la fuerte contradicción entre el deseo de fundar monasterios y dotarlos de tierra y la obligación de pedir permiso a la *fine*, o grupo extenso de parentesco, para poderlo llevar a cabo¹⁰⁰. También encontramos la necesidad de consentimiento de los familiares para ejecutar una enajenación de bienes raíces en la Inglaterra anglosajona. Ethelredo II (978- 1016) prohibió la revocación de las ventas por parte de los parientes para hacer progresar la gran propiedad¹⁰¹. Menos de dos siglos más tarde, en 1171, la cruzada de Enrique II Plantagenêt contra Irlanda iba encabezada por un estandarte papal. Entre los argumentos que se dieron para justi-

97. J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE: *La sociedad rural...*, p. 28.

98. A. BARBERO y M. VIGIL: *La formación del feudalismo...*, p. 375.

99. J. A. GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE: *La sociedad rural...*, p. 33.

100. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, pp. 152-153.

101. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, p. 173.

ficar esta agresión contra un país ya cristiano estaba el comportamiento familiar y matrimonial de los irlandeses, de los que se decía que “vivían como bestias”. La endogamia, practicada normalmente en el mundo mediterráneo y en Europa antes de la institucionalización del cristianismo, se había convertido en una estrategia matrimonial desaconsejada por la Iglesia¹⁰². No era la única costumbre contra la que ésta tendría que luchar, especialmente a lo largo de la Alta Edad Media. Como ha puesto de manifiesto Jack Goody, intentó acabar con los procedimientos de los grupos gentilicios (divorcio, concubinato, adopción, sororato, levirato, etc.) que tendían a incrementar las relaciones de parentesco y el número de herederos, lo que le era imprescindible para recibir donaciones. Es en gran medida autora del cambio que en esta época comienza a sufrir la familia extensa hasta transformarse en nuclear, como ya aparece en los polípticos carolingios del siglo IX.

En Bizancio, por el contrario, la fortaleza de la clase feudal aparece frenada por la acción del Estado. Este utiliza algunas de las estrategias de las comunidades campesinas para evitar la formación de la gran propiedad. Aparecen recogidas en las leyes de Romano Lecapeno (922), en las que se da prioridad en la compra de tierras, por este orden, a los parientes copropietarios, demás copropietarios, dueños de parcelas intercaladas y vecinos de una comunidad frente a individuos forasteros¹⁰³. Son mecanismos similares a los existentes en el mundo islámico, como veremos. Esto propició que en la competencia entre el Estado y los señores feudales que se mantiene al final de la Antigüedad, en el Imperio romano de Oriente aquél salga fortalecido y el feudalismo no se desarrolle hasta una época más tardía¹⁰⁴.

En el norte de la Península, las comunidades primitivas de las que hablan las capitulares de la época de Luis el Piadoso habían ocupado el espacio siguiendo también un criterio gentilicio¹⁰⁵. Igualmente las tierras pasaban a los herederos, que, al tratarse de familias extensas, incluían a los miembros colaterales. El parentesco aquí, al contrario que para el mundo islámico, se establecía fundamentalmente por vía femenina¹⁰⁶. Practicaban asimismo el retracto troncal en las compraventas, de manera que había una tendencia a que la tierra quedara dentro del clan. La endogamia también era una forma de evitar la dispersión y así, en las uniones exogámicas el hijo o hija que partía del núcleo familiar se llevaba únicamente bienes muebles.

102. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, pp. 77-145.

103. Georg OSTROGORSKY: *Historia del Estado Bizantino*. Madrid, 1984, pp. 274-275.

104. Chris WICKHAM: «La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo», *Studia Historica*, VII (1989), pp. 7-35, espec. pp. 32-35.

105. A. BARBERO y M. VIGIL: *La formación del feudalismo...*, p. 356.

106. A. BARBERO y M. VIGIL: *La formación del feudalismo...*, pp. 279-353.

Originalmente habían tomado posesión de la tierra por *aprisio* pero en este tiempo debían ciertas obligaciones militares y estaban sometidos a la jurisdicción de un conde o de un agente estatal para los delitos criminales. Si alguno cambiaba de señor debía dejar sus bienes y marcharse sin nada.

Cuando estas comunidades avanzaron hacia el sur y se formaron las aldeas, hacia el siglo X, se aprecia la formación de la gran propiedad, sobre todo de los monasterios. En ocasiones ésta es el resultado de compras de los bienes de los grupos familiares y es destacable que una amplia parentela, en particular los coherederos, firmen concediendo su autorización a tal transacción. Pero en otros casos el traspaso de propiedad era más acorde con la mentalidad y las condiciones socioeconómicas de una época en la que el mercado de la tierra no debía haber sido frecuente, como lo demuestra la existencia de *aprisio* y retracto troncal en las ventas. Se trataba de la profiliación por parte de señores laicos y de comunidades monásticas. Con ella la transmisión de la tierra se podía hacer también dentro de las pautas gentilicias al entregarlas a una parentela artificialmente creada.

Para el avance del proceso de feudalización, para la constitución de la gran propiedad y de un campesinado dependiente, era preciso romper la cohesión de los grupos de parentesco y es en esta resistencia donde pueden advertirse con más claridad las estrategias de éstos para conservar su base material. Algunas de éstas eran el mantenimiento de los bienes proindiviso y el derecho de los parientes a revocar las ventas. En esta época la filiación era ya patrilineal, aunque todavía podían reconocerse rasgos de matrilinealidad en la importancia que tenían las mujeres en el grupo familiar¹⁰⁷. La comunidad aldeana presenta también unas claras diferencias sociales en su seno, que se aprecian en la distinción entre sus miembros de *maiores* y *minores*. La posesión de la tierra era individual pero coexistía con la explotación comunitaria, siendo difícil establecer una neta separación entre ambas¹⁰⁸. Los pastos, el agua y la pesca eran propiedad comunal y mancomunada. Es importante destacar que los bienes extractivos, como la sal, y los medios de producción costosos, como los molinos, eran también comunitarios, pero la explotación en ambos casos se dividía por familias. Hay que tener en cuenta que si éstas tenían todavía el carácter de extensas se podría hablar de un reparto gentilicio de zonas de producción salinera y de turnos en la utilización del molino. Estas «veces» de agua estaban al mismo tiempo divididas en su interior entre los miembros de cada grupo familiar, quienes podían enajenar su tiempo de uso independiente-

107. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», pp. 95 y 101.

108. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 103.

mente de ésta. Precisamente esta fragmentación individual permitió a los monasterios hacerse con un número de turnos cada vez mayor¹⁰⁹.

Por último, la propia aldea podía representar una forma gentilicia de ocupación del espacio en la medida en que generalmente estaba formada por una o varias parentelas. De hecho, sabemos que en ocasiones algunas de estas comunidades eran el resultado de la escisión de otras para colonizar un nuevo territorio. Esta segmentación del grupo de parentesco formando nuevos asentamientos es típica también del mundo andalusí y puede explicarse porque se ha llegado a un límite en el aprovechamiento de los recursos, como puede ser el agua, que es el bien más susceptible de agotarse¹¹⁰. En este caso los topónimos gentilicios de las alquerías formadas a partir del desgajamiento de otra recuerdan de esta forma su conexión y unidad anteriores. De manera similar ocurre en el norte cristiano donde los nombres de los habitantes de las nuevas aldeas constituidas guardan una relación con los de los antiguos núcleos de donde proceden. Asimismo ambos asentamientos siguen manteniendo un estrecho vínculo tanto en la constitución de los órganos políticos, formando a veces parte de un mismo concejo, como en la explotación de ciertos medios de producción, como los molinos¹¹¹. Cabe pensar que en el caso de al-Andalus el aprovechamiento común de acequias entre varias alquerías obedeciera, a veces, a una situación parecida. En ocasiones podían haber sido acuerdos entre distintos grupos tribales o clánicos.

Como hemos visto el retracto troncal, también llamado retracto de linaje, revocación de venta por los parientes, etc. se documenta en regiones muy diversas del continente europeo. Lo encontramos en la Inglaterra anglosajona, Irlanda, Suecia y Bizancio. En la Península se puede constatar en las montañas septentrionales. Además hallamos menciones a la existencia de tierras organizadas de forma gentilicia en el mundo eslavo altomedieval¹¹². Estamos ante un fenómeno general, en el que el espacio se estructura como la propia sociedad. Al estar formada ésta por familias extensas, en especial en la Alta Edad Media, la topografía atendía también a esta pauta de división. En el mundo feudal esta primera organización espacial se transformó, dando paso a otra en la que elementos como la parroquia y el *castrum* tenían una mayor importancia a la hora de costreñir en un territorio al campesinado. Ello supuso también, como es sabido, un cambio en la estructura familiar, consecuencia de la acción de la Iglesia y de las nuevas condiciones políticas y socioeconómicas, tendente a la afirmación de la familia conyugal.

109. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 106.

110. M. BARCELÓ: «Vísperas de feudales...», p. 105.

111. R. PASTOR: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales...», p. 107.

112. F. CURTA: «Feasting with 'kings' in an ancient democracy: on the Slavic society of the Early Middle Ages (sixth to seventh century A.D.)», *Essays in Medieval Studies*, 15 (1999), pp. 19-34, espec. p. 21.

Lo que nos interesa destacar aquí es el hecho de que esta concepción y utilización del espacio existía también en el mundo islámico y, en consecuencia, en al-Andalus. En 1976 se publicó en España la tesis de P. Guichard en la que afirmaba la existencia de un medio tribal en la Península¹¹³. El autor reconocía que la instalación de las tribus árabes aquí —algo más que en el caso de las beréberes— supuso una cierta dispersión, pero que su importancia social y política era claramente reconocible al menos hasta el siglo X. No obstante, más que esta entidad (*‘ašīra*) de parentesco la célula base en al-Andalus fue la facción tribal y el clan, que reciben el nombre de *qawm*. Junto a una cierta disgregación respecto a sus lugares de origen, consecuencia de la conquista y del nuevo asentamiento, existían también factores que suponían un reforzamiento de estos vínculos de parentesco como era la composición del ejército, que respondía a estos parámetros¹¹⁴. La organización tribal del territorio es suficientemente reconocible como para que en el siglo XI Ibn Ḥazm la detalle en su *Ŷamhara*¹¹⁵.

La toponimia clánica de Šarq al-Andalus, que podría tener una adscripción cronológica posterior, está vinculada también a este tipo de instalaciones. Todavía a mediados del siglo XIV era posible reconocer en esta región la funcionalidad de los topónimos gentilicios, es decir, la existencia de una cierta correspondencia entre el nombre de sus habitantes y la denominación del núcleo rural, especialmente en las zonas de montaña. No obstante, parece que la tendencia en esta fecha tan tardía es hacia el establecimiento de lazos de vecindad entre los habitantes de la alquería, más que de los puramente parentales¹¹⁶.

Si aceptamos las tesis de Guichard, tenemos que concluir que en al-Andalus existía un medio tribal desde la conquista, cuya unidad no era tanto la tribu como la fracción tribal y el clan, y que este tipo de organización social pudo evolucionar seguramente

113. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 338-458.

114. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 332-338

115. Veamos algunos ejemplos: E. TERÉS: «Linajes árabes en al-Andalus...», p. 92: «*La casa de los Banū Asad en al-Andalus está en los Bérchules y en la Alpujarra, en la cora de Elvira*». En otros fragmentos se ve muy bien el mantenimiento de la unidad familiar, incluso cuando se trasladan de lugar, p. 93: «*Los descendientes de al-Zibriqān, cuyo nombre era al-Ḥusayn b. Badr, tienen preeminencia en Talavera. Al principio, cuando entraron en al-Andalus, se asentaron en una gran aldea (qarya ḍajma) que, tomando nombre de ellos, se llamó al-Zabāriqa; pero después la ganaron los cristianos y se trasladaron a Talavera. El sitio donde habitan en esta ciudad es conocido hasta hoy con el nombre de «barrio de los árabes» (ḥawmat al-‘arab)*». En otros párrafos hace mención a la dispersión tribal en al-Andalus, pero al mantenimiento de los linajes que las componían, p. 96: «*No alude Ibn Ḥazm a la existencia en al-Andalus de descendientes de Qays, tomado como unidad tribal. En cambio, sí menciona con bastante detalle, los miembros pertenecientes a los diferentes linajes que integran el gran grupo de Qays: Bāhila, Gaṭafān, etc.*».

116. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, pp. 296-297.

hacia formas más topográficas y menos gentilicias. Este último punto queda, sin embargo, oscuro debido a que estas entidades de parentesco aparecen poco en las fuentes árabes tardías. Así, por ejemplo, Ibn al-Jaṭīb, cuando lo hace, parece referirse a la primera época de al-Andalus, aunque señala que determinadas tribus han habitado la kūra de Ilbīra “hasta el día de hoy”¹¹⁷, es decir hasta la época nazarí. Las posteriores a la conquista cristiana o no se hacen eco de una realidad que les es ajena o bien ésta no ha sido objeto de un estudio sistemático en este sentido.

Un elemento importante para saber cómo evolucionó la sociedad tribal de al-Andalus sería conocer cómo funcionaban las alquerías por dentro, es decir, cómo era su organización del territorio, del asentamiento y del área agrícola. Tenemos pocas posibilidades de saber estos detalles a través de las fuentes árabes, debido a que son en su mayoría, como ya se ha indicado, narrativas y no documentales. Se ocupan, por tanto, casi siempre, de los grandes acontecimientos y se sienten atraídas más por los centros urbanos que por los pequeños núcleos rurales¹¹⁸. Por ello ocupan un lugar importante en el suministro de datos que nos permita saber más sobre la estructura social en la España musulmana los escasos documentos de época islámica con los que contamos y los relativamente más abundantes producidos en el momento de la conquista cristiana. Sobre los primeros ya hemos hablado de algunos de los conservados y también de su exigüidad general, debido a que las transacciones de tierras o no eran frecuentes o no dejaban huella escrita, como se puede comprobar para la mayor parte del mundo islámico hasta fechas recientes. Así, por ejemplo, Milliot señala que las cartas de compra de tierras empezaron a ser más numerosas en Turquía a finales del siglo XIX y que en Marruecos no se produjo este fenómeno hasta la primera mitad del XX¹¹⁹. La transmisión de bienes inmuebles podía haber sido un asunto que incumbía de manera casi exclusiva a los parientes y es posible que por esta razón no llegaran normalmente a manos del cađí¹²⁰.

117. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*. José M. CASCIARO RAMÍREZ (trad.). Granada, 1998, pp. 13-14: «Cuando se estabilizó la conquista y llegaron sus límites a donde llegaron, se establecieron los árabes en las distintas comarcas y ocuparon las haciendas. Después entraron los árabes sirios...

Hasta el día de hoy ha habitado esta cora de Elvira un grupo de tribus descendientes de las más ilustres familias árabes, entre las cuales se encuentran las siguientes casas: Qays ‘Aylān, ‘Abs b. Baġīd, Ašy’ a b. Rayḡ, Bāhila, Sulaymān b. Maṣṣūr, Yādīla, Kilāb b. Rabī’a, ‘Uqail b. Ka’b, Hilāl b. ‘Āmir, Numayr b. ‘Āmir, Salūl, Ṭaqīf, Gāfiq b. al-Šāhid, ‘Akk, los Anšāres, que son los Banū al-Aws y al-Jazray, Gassān al-Azd, al-Gawt, Baḡīla, Jaṭ’am, Kīnda, Sakāsik, Tuḡīb, Yūdām b. ‘Addi, Jawlān b. ‘Amr, al-Ma’afir b. Ya’fur, Mađhiy, Dū Ru’ayn, Dū Ašbaḡ, Yaḡṣub b. Mālik, Kalb b. Wabara, Yuhayna, y muchas más».

118. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, pp. 291-292.

119. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 657.

120. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 641: «La formation du contrat ne requiert, en général, aucune formalité. La loi musulmane ne subordonne pas la validité de l’acte juridique à sa réception par un officier public».

A veces, no obstante, disponemos de documentos árabes romanceados que han servido como prueba en los litigios entre determinados lugares en época cristiana. Ciertos enfrentamientos por términos o aguas entre alquerías tienden a dejar constancia escrita, pero no es habitual que nos informen minuciosamente de lo que ocurría en el interior de los núcleos poblados. En este aspecto pueden ser más ricos otros textos como los *Repartimientos* de las tierras, anteriormente propiedad de los musulmanes, entre los nuevos pobladores cristianos. Asimismo el inventario de bienes comprados por éstos o las cartas de compraventa, más abundantes, en el momento inmediatamente posterior a la conquista, pueden incluir aspectos que nos permitan reconstruir cómo era el área agrícola y residencial antes de este periodo, es decir, el espacio, reflejo de la sociedad que lo ocupaba.

Empezaremos por lo que tal vez podía haber sido frecuente en al-Andalus. La toponimia clánica tan abundante vendría a significar, como señala Guichard, que, en algún momento en la alquería con esa denominación vivía un grupo parental con ese mismo nombre. Otra cosa diferente es que se hubiera mantenido o no la funcionalidad del topónimo. Encontramos, sin embargo, en la Huerta de Murcia, a mediados del siglo XIII, y en el reino nazarí, en diferentes fechas, que las comunidades rurales parecen estar casi siempre formadas por un conjunto de pequeños y medianos propietarios, ocasionalmente parientes, pero sobre todo vecinos. Entre ambos extremos hallamos alquerías integradas por un cierto número de grupos familiares diferentes.

En el primer caso mencionado, el de los núcleos rurales con nombre clánico, el área agrícola pertenecería a la comunidad que los habitaba y que era a la vez una unidad de parentesco. La zona de cultivo se organizaría pues, según este mismo criterio, las parcelas pertenecerían al mismo grupo familiar. En el segundo ejemplo, donde en una sola alquería se documentan varias parentelas, encontraríamos también que la parte cultivada obedece a esta pauta. En ambos casos se puede hablar de una ocupación gentilicia del espacio agrícola (Foto 6).

Para avanzar más en este punto necesitamos acercarnos a estudios concretos, aunque son pocos los existentes. Generalmente el análisis del mundo rural de al-Andalus se ha hecho más en el sentido de conocer la repoblación que en el de examinar las estructuras anteriores sobre las que se asienta. Elegiremos sobre todo los ejemplos del reino nazarí por varias razones. La primera porque son los que hemos estudiado más detalladamente. La segunda porque este periodo representa el extremo cronológico de la presencia islámica en la Península y ello implica que, si la sociedad andalusí evolucionó desde su base tribal a otras formas en las que el peso de la consanguinidad era menor, los cambios deberían ser más apreciables en su estadio final.

Esta organización podemos verla en uno de los documentos más antiguos de que disponemos en el solar que luego fue el reino nazarí. Se trata de un texto de 1216, por

tanto de época almohade, sobre una alquería de la Alpujarra almeriense, llamada Felix, en el río Alhabia, jurisdicción de Marchena. La existencia de este testimonio escrito se debe a un pleito por aguas entre las poblaciones de dos distritos diferentes en 1503, por un lado, Alsodux, de la țã'a de Marchena, y, por otro, las que componían la țã'a de Alboloduy, y que eran Alboloduy, Rochuelos y Santacruz. Como en otras ocasiones, para resolver el conflicto, los implicados presentaron los documentos anteriores de que tenían conocimiento como prueba (*probança*) de sus reclamaciones. En este caso se trataba de la relación de heredades y propietarios de Felix, que en 1216 tenían derecho al agua de las acequias de las fuentes y el barranco llamado Fino, de las que también se beneficiaban otras alquerías. Se mencionan un total de 46 hazas, de las cuales 21 son colindantes con otras que pertenecen a miembros de su propia familia. Aparentemente se trata de propietarios individuales, quizás con familias nucleares en su mayoría, que poseen un haza cada uno, cuya extensión no se expresa, a excepción de tres de ellos que disponen de dos. El ejemplo más significativo de tierra de un grupo familiar aparece en el caso de los Banū Jarrah que poseen varias parcelas colindantes:

...vna haça de Zaynab, hija de Aben Jarrah susodicha e la posee ella al presente, que alinda por la parte del mediodia con haça de Hamete Aben Maçood e por la parte del levante con el açequia e por la parte del poniente con el rio. E junta con ella vna haça de Ali Aben Jarrah, e la posee el al presente, que alinda por la parte del mediodia con haça de su tia Zaynab e por la parte del çierço con haça de Hamete Aben Abrahen e por la parte del levante asimismo con Hamete Aben Abrahen e con parte de haça de su hermana Haxa e por la parte del poniente con el rio. E junta con ella vna haça de Hamete, hijo de Abrahen el Gaçeni, e la posee el al presente, que alinda por la parte del del [sic] mediodia con haça de Ali Aben Jarrah e por la parte del çierço con haça de su muger Haxa e por la parte del levante con el açequia, e por la parte del poniente con el rio. E junta con ella vna haça de la muger de Hamete susodicho, Haxa, hija de Mahamad Aben Jarrah, que alinda por la parte del mediodia con haça de Hamete susodicho e por la parte del çierço con haça de Ali Aben Jarrah, e por la parte del levante con el alcaria susodicha e por la parte del poniente con Cazmuna, hija de Aben Jarrah, e la posee ella al presente. E junta con ella vna haça de Ali Aben Jarrah e la posee el al presente, que alinda por la parte del mediodia con haça de Haxa, hija de Mahamad Aben Jarrah e por la parte del çierço con haça de Cazmuna, // hija de Aben Jarrah e por la parte del levante con el açequia Alta e por la parte del poniente con haça de Haxa, hija de Aben Jarrah. E junta con ella vna haça de Cazmuna, hija de Aben Jarrah, e la posee ella al presente, que alinda por la parte del mediodia con haça de Ali Aben Jarrah e por la parte del çierço con haça de Zaynab, hija de Aben Jarrah, e por la parte del levante con la syerra e por la parte del poniente con haça de Haxa, hija de Aben Jarrah. E junta con ella vna haça de Zaynab, hija de Aben Jarrah, e la posee ella al presente, que alinda por la parte del mediodia con Cazmuna, hermana della, e por la parte del çierço con haça de Mahamad Aben Jarrah e por la parte del levante con la syerra e por la parte del poniente con haça de Cazmuna, hija de Aben Jarrah susodicha. E çerca desta haça esta vna haça de Cazmuna, hija de Aben Jarrah, e la posee ella al presente, que alinda por la parte del mediodia con

*Haxa, hija de Aben Jarrah, e por la parte del çierço con haça de Mahomad Aben Jarrah e por la parte del levante con haça de Zaynab, hija de Aben Jarrah e por la parte del poniente con el rio. E junta con ella vna haça de Mahamad, hijo de Hamete Aben Jarrah, e la posee el al presente, que alinda por la parte del mediodía con haça de Cazmuna e de Zaynab, tias de Mahamad susodicho, e por la parte del çierço con haça de Ali Alazeraque e por la parte del levante con la syerra e por la parte del poniente con el rio. E junta con ella vna haça de Merien, hija de Alaxib...*¹²¹.

Se trata, según parece, de al menos cinco miembros de una familia que poseen un total de diez parcelas colindantes entre sí. No son sólo padres e hijos sino que también hay parientes colaterales, ya que Zaynab y Haxa son las tías de Mahamad, hijo de Hamete Aben Jarrah, y de Ali Aben Jarrah. Por otro lado, Haxa Aben Jarrah está casada fuera de su parentela con Hamete, hijo de Abrahen el Gaçeni, quien posee también una propiedad limítrofe con su cónyuge. Ambas estrategias, exogamia y endogamia, están documentadas en estas fechas y posteriores en diferentes lugares del reino de Granada, y, a pesar de ser opuestas, se utilizaban seguramente con la intención de mantener unidas las tierras.

Casi tres siglos después, en los últimos años del reino nazarí y en los albores de la conquista cristiana, podemos encontrar todavía restos de una organización gentilicia de la tierra cultivada. Es significativo que en Chauchina, una alquería de la Vega de Granada, a unos 15 kms de la capital, el 42,1% de los contratos de compraventas de tierras de musulmanes al regidor de Granada, Gomes de Santillán, en 1492, se realizaran a la vez por varios propietarios unidos por lazos de parentesco. En extensión se trata del 38,2% del área irrigada del citado núcleo rural. Se puede pensar que estos terrenos que se enajenan se encontraban en estado de proindivisión. Es destacable que los parientes que aparecen en estas actas de venta no fueran únicamente padres e hijos o hermanos sino que también estén presentes miembros colaterales de la familia, como tíos, primos y sobrinos. Así, por ejemplo:

*Vendió el mercadero virtuoso Abuavdili Mahomad Benaxayan, alfaquí Abilaçán Mahomad Benalquetib, por sy e por parte de su hermana Haxa, y el alferez Abulçaçin ben Mahomad Bençaçayrín, por parte de su mujer Omalfata, fija de Aben Alquitib, su hermano Mahomad e Haxa..., al alcaide christiano, los veynte e dos lugares, en que ay tresientos e setenta e dos marjales...*¹²².

*Vendyó Abulalf Benabon Çaçaní Alamí, e su tío, el viejo Abuhadyli Mahomad ben Abulalf Alamyn, segúnd lo tienen entrellos por herençia, todos los çinco lugares y la hera conoçidos en el alcaría Chavchina...*¹²³.

121. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

122. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental...», apéndice documental, doc. nº 10a.

123. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental...», apéndice documental, doc. nº 13a.

Vendyó Albulcaçin, fijo de Mahomad Alafidali... los tres lugares conosçidos a él en el alcaría de Chavchina, fuera de Granada, en que ay setenta e syete marjales, al preçio sobre dicho... Pareçió presente Mahomad Çayd, hijo de Mahomad Alfadali, su sobrino e otro su sobrino, Alí, hijo de Hamete Adlus, e ouieron por buena dicha la venta... e conosçieron que cada vno de ellos lo que por derecho dello les venta.

E así mismo paresçió Axa, fija de Hamete Axurayquí, e vendió por su fija Fatyma, fija de Hamete de Alafidulaf, la parte que dello tenía, porque ella hera su tenedora e administradora por el bien que conoçía dello.

E fue presente a todo lo sobredicho la fija, hermana de Alí, testigo sobre lo dicho¹²⁴.

Aunque no se menciona expresamente, la cita de tantos propietarios con lazos de parentesco entre sí que venden un conjunto de parcelas sin especificar a quien pertenece cada una, podría corresponder a la posesión de tierras proindiviso, resultado de una herencia. Este sistema impedía el fraccionamiento y la dispersión de la hacienda de la familia extensa, tanto en el mundo cristiano como en el islámico y es citado en algunos documentos nazaríes de otras zonas. Sabiendo que el vínculo de sangre se establecía de forma patrilínea, podemos pensar que muchos de estos parientes lo eran por esta vía, en especial por lo que se refiere a primos, tíos y sobrinos.

Puesto que los vecinos de los citados núcleos rurales vendieron la totalidad de sus bienes raíces, y seguramente, como veremos después, incluso la integridad del territorio de la alquería (montes, prados, etc.), el 38,2% de las tierras de regadío representaba una parte bastante importante del área agrícola que mantenía, pues, una cierta estructura gentilicia, en paralelo, creemos, con el tipo organización social existente. Este dato cobra mayor interés si tenemos en cuenta la cronología y el lugar donde se documenta esta situación. Sucede en una zona muy próxima, no sólo a una ciudad, sino a la capital del reino nazarí. Esto significa que en fechas tan tardías como finales del siglo XV todavía se podía observar, en alguna medida, una disposición gentilicia del área cultivada. Seguramente esta estructuración corresponde a restos de un pasado donde la unión entre parientes era más estrecha y su expresión en el espacio más clara y coherente.

Junto a la existencia de tierras poseídas por el conjunto de la familia extensa, probablemente en proindiviso, tenemos otras pruebas de que de alguna forma se mantenía la conciencia de pertenencia a un grupo parental a finales del siglo XV. Así, en las mismas alquerías citadas de Chauchina y El Jau, en las proximidades de la capital del reino, sus vecinos manifestaban esta convicción cuando fueron interrogados en el pleito que el regidor Gomes de Santillán mantenía con su tío el comendador de la orden de Calatrava, en 1504, por las tierras adquiridas por el primero doce años antes. Los testigos del

124. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental...», apéndice documental, doc. nº 19a.

citado litigio mencionan varios grupos familiares y en algún caso se refieren expresamente a ellos como linajes. Así, preguntado Juan Garric, vecino ya en esta última fecha de Granada, anteriormente conocido como Amed Garric, de 30 años, por los vendedores de los que el regidor adquirió propiedades en los dichos núcleos rurales contestó:

*... que en el primero año que la dicha çibdad de Granada se gano por el rey e la reyna, nuestros señores, el dicho Gomes de Santillán ovo conprado e conpro del alcaide Mafof e de los Jahafes e de los Xorayques e de los Garricos, que son linajes e de Ben Alquetib e Alagon, e de Catad e de otros muchos moros que tenian heredades en las dichas alquerias...*¹²⁵.

Un análisis más pormenorizado de las cartas de venta permite ver que la extensión de estos clanes no era muy grande, pues no son numerosos los miembros de cada uno que aparecen en ellas. No obstante, la creencia de que se está integrado en un grupo familiar es clara. Por otro lado, el número de individuos que pertenecían a cada uno de ellos sería bastante superior al que aparece en los documentos. La cohesión en el seno de estas familias se aprecia también por el hecho de que con frecuencia uno de sus integrantes es quien realiza la transacción inmobiliaria en nombre del resto.

Es posible, sin embargo, que en estas fechas estas entidades de parentesco se encontraran ya algo debilitadas, en particular en relación a la primera época de la conquista musulmana. Entonces teníamos noticia de que la aportación militar de cada facción incluía un número muy importante de soldados a caballo y a pie. Ibn al-Qūṭayba informa que cuando 'Abd al-Raḥmān I se encontraba en la Península haciendo una gira por las Kūra/s de Rayya, Sidonia y Sevilla, con objeto de reclutar un ejército con el que enfrentarse a Yūsuf al-Fihri, el aporte del distrito de Tākūrūnnā, ocupado por los beréberes Magīla fue de 400 jinetes¹²⁶. El número de soldados de infantería debía superar en unas cuatro veces a cada uno de los que iban a caballo, de manera que se obtiene un número total de combatientes entregado por los Banū-l-Jalī' de unos 1.600. En general, las crónicas de la primera época de al-Andalus recogen diversas situaciones que muestran la importancia de la parentela extensa en un sentido muy amplio en relación a lo que podía ocurrir en las mismas fechas en la España cristiana. Esta consanguinidad se encontraba todavía claramente estructurada en tribus y facciones de tribu.

Dentro de estas entidades debía existir una realidad más orgánica que sería el clan o la familia extensa propiamente dicha. De forma práctica algunas tribus árabes en la actualidad consideran que su clan está compuesto por sus primos hasta el quinto grado. En el Norte de África se tiene en cuenta también hasta el tercer grado, lo que suele

125. A.G.S., C.R., leg. 683, 1, fol. 89 vº.

126. P. GUICHARD: *Al-Andalus...*, pp. 377-379.

coincidir con el grupo de parientes vivos, si bien el recuerdo de los antepasados es mucho más alejado en el tiempo y un hombre se tiene por ignorante si no conoce al menos hasta su octavo ascendiente¹²⁷. La ley de herencias islámica que podía ayudarnos a comprender quienes se tenían por parientes en el momento del traspaso de los bienes de un finado no impone un grado de parentesco definitivo y cerrado a partir del cual se esté excluido. A pesar de ser un sistema de una enorme complejidad, de manera que constituye una especialización dentro del derecho, podemos observar algunas de sus características esenciales. Se puede pensar que las normas que regulaban las herencias y que vienen recogidas en el capítulo 4 del Corán reflejaban la situación social de la Península Arábiga en esa época. En ella se aprecian cláusulas tendentes a proteger a la familia nuclear, e incluso a ciertas mujeres y parientes uterinos, mientras que por otro, aparecen con claridad los derechos de una parentela agnática más extensa. En primer lugar están, pues, los parientes a los que corresponde una cuota concreta (farḍ), como los padres del difunto, el cónyuge, los hijos y los hermanos. Algunos de ellos sólo tendrán una fracción determinada en función de que haya o no determinados herederos. En segundo término se encuentran los parientes ‘aşab, que son los varones por vía agnática. En palabras de Milliot, se trata de la verdadera familia preislámica. Estos, sin embargo, sólo tienen derechos a la herencia una vez entregadas las cuotas del primer grupo de familiares. Por todo ello podemos pensar que la ley musulmana que regulaba el traspaso generacional de bienes presentaba ciertas innovaciones respecto a la consideración de la familia y los parientes¹²⁸. Ello parece haber supuesto una serie de contradicciones a la hora de interpretarla y aplicarla, ya que los grupos gentilicios sentirían, tal vez, mermadas sus capacidades de control sobre sus patrimonios, en cuestiones como la inclusión de las mujeres o de algún pariente por vía matrilineal. Una vez más, sin embargo, estos aspectos están muy oscuros, como corresponde a la época de la Yâhiliya, pero nos permiten sospechar que, quizás también en esto, los intereses clánicos se oponían de alguna manera, a los preceptos islámicos. Algunas de estas contradicciones podrían haber dado lugar a rectificaciones y a largos debates sobre la manera en que los versículos coránicos deberían ser interpretados. Es el caso del 4:12b que, parece dar la posibilidad de recibir los bienes de un hombre que no tuviera padre ni hijos, después de entregar un tercio a los hermanos, a algunas mujeres por línea política de la familia, como la esposa o la nuera, y que podría haber sido modificado en el 4:176¹²⁹.

127. D. M. HART y R. RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí...*, p. 17.

128. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 446.

129. David S. POWERS: «The islamic law of inheritance reconsidered: a new reading of Q. 4:12b», *Studia Islamica*, 55 (1982), pp. 61-94.

Para interpretar esta complejidad en términos antropológicos nos parece interesante la opinión de Milliot, según la cual la familia preislámica estaba constituida básicamente por los parientes ‘aşab, es decir, los varones por línea de varón, ya que según un proverbio árabe quien no puede cabalgar ni tomar una espada no tiene derecho a nada¹³⁰. Los parientes a farđ podían haber sido en alguna medida el resultado de innovaciones de Mahoma, en las que las mujeres por línea política y los familiares por vía matrilineal no son ignorados. No podemos olvidar tampoco, sin embargo, que en un pasado quizás aún más remoto las mujeres parecen haber tenido un papel religioso y social relevante. Así, algunas diosas marcaban la intercesión de los territorios tribales, seguramente como símbolo de paz, y fueron después incorporadas en al Ḥayy o peregrinación islámica como paradas rituales¹³¹. Además, habían existido reinas, al menos en el sur de la Península Arábiga.

Entre los parientes ‘aşab estaban, como hemos dicho, los hombres por línea agnática. Se trataba principalmente de hijos, nietos, padre, abuelo paterno, hermanos, sobrinos y tíos-abuelos. Además en esta categoría se encuentran, después de los mencionados, los individuos con los que se ha establecido un lazo de patrocinio o profiliación, como sería el caso de un adoptado. Finalmente, los mālīkīs no aceptan como heredero a los parientes por vía femenina, como los ḥanīfīs, sino que en este caso prefieren al Tesoro Público (Bayt al-Māl), en tanto que representante de la comunidad musulmana (umma), como sucesor.

En el reino granadino se han conservado las normas que regían el traspaso de herencias en el obispado de Málaga. En principio se elaboraron a partir de las declaraciones de los mudéjares en febrero de 1486 y octubre de 1497¹³² y debían ser las que estaban vigentes en época nazarí. No podemos descartar, sin embargo, que en estas fechas tan tardías los castellanos hubieran introducido algunas modificaciones. Así, por ejemplo, el papel del rey como receptor de cierta parte de los bienes traspasados genealógicamente es importante y no sabemos hasta qué punto podría haber sido un cambio introducido para beneficiar a los Reyes Católicos. Del sistema de herencias citado podemos apreciar algunas características de la familia nazarí. En primer lugar, como es común en el Islam, hay una clara inferioridad de derechos de las mujeres comparativamente con los varones en el mismo grado de parentesco. Así, a la hija le corresponde la mitad que a su hermano, a la viuda 1/4 de los bienes del marido y, si tiene hijos 1/8, mientras que el viudo dispone de la mitad de la riqueza de su esposa fallecida si no deja vástagos y un cuarto si los hay. La explicación de estas diferencias está en que la mujer constituye el

130. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 446.

131. F. E. PETERS: *Muhammad...*, pp. 116-121.

132. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», pp. 331-333.

punto débil del grupo familiar, en particular si se casa exogámicamente, pues a través de ella éste pierde parte de su patrimonio en forma de dote y herencia. Veamos algunos ejemplos de la ley aplicada en el obispado de Málaga:

Sy el que muere dexa hijo o nietos machos o padre no hereda el rey nada.

Sy dexare una hija sola es la mitad del rey e, la otra mitad de la hija.

Sy dexare dos hijas e más an de aver las hijas dos terçios e el rey un terçio.

Sy dexare macho hermano del padre e¹³³ de madre no hereda el rey nada; si dexa hermano de madre hereda el hermano el seseno y el rey lo restante.

Sy dexa dos hermanos o más de madre, heredan los hermanos el terçio y el rey dos terçios.

Sy dexa una¹³⁴ hermana¹³⁵ es como la hija, que avrá la hermana la mitad e el rey la otra mitad¹³⁶.

En segundo término, los principales beneficiarios son los parientes por vía agnática, aunque algunos familiares por línea materna son parientes a cuota (farḍ). Así, por ejemplo, si queda un hermano de madre hereda un sexto y el rey el resto, si hay dos se reparten un tercio y el emir los otros dos. A pesar de ello, como decimos, el verdadero parentesco reconocido es patrilineal y por ello si queda un tío paterno o un primo, hijo de éste, el Estado no recibe nada, sin embargo, si fuera un tío materno o primo por esta vía, todo pasaría a manos del rey. Lo que nos interesa destacar aquí, sin embargo, es que las normas mudéjares reconocen el derecho a heredar hasta el primo en tercer grado incluido, pues si quedaba él no percibía nada el monarca nazarí, mientras que “si dexa primo en cuarto grado hereda todo el rey”. Por el contrario si había sólo una hija recibía la mitad y el resto era para el emir. Esto nos puede hacer pensar en la importancia de los vínculos agnáticos al menos hasta el tercer grado de parentesco.

La unión entre los miembros del mismo grupo gentilicio, aquéllos que podían esperar heredar de uno de ellos, debía ser bastante importante, en la medida en que era frecuente que el legado, sobre todo de bienes inmuebles, se mantuviera indiviso. Asimismo no cabe duda que la posibilidad real de tener derecho a la herencia de un pariente crearía unos vínculos afectivos, de responsabilidad, etc. entre los incluidos en cierto grado de parentesco, que reforzaban el clan como unidad económica y social.

133. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», p. 331, pone «o», pero debería ser «e» por el contexto.

134. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», p. 331, dice «un», pero debería ser «una».

135. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», p. 331, pone «hermano», pero tiene más sentido si se lee «hermana».

136. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», p. 331.

Como hemos visto, una de las pruebas más claras en el paisaje rural de la existencia de espacio gentilicio en al-Andalus que hemos hallado es la documentación de tierras poseídas conjuntamente por los miembros de un grupo familiar en la Vega de Granada inmediatamente después de la conquista castellana. Esta base material se expresaba también socialmente en la medida en que sus miembros tenían conciencia de pertenecer a dicha entidad, tal y como lo manifiestan en un interrogatorio varios vecinos de Chauchina y El Jau. Esta situación es de alguna forma sorprendente si la comparamos someramente con los reinos cristianos de la Península. Sabemos, por ejemplo, que estrategias como el retracto troncal en las compraventas se fueron perdiendo y que, en 1058, la *lex canonica* favorecía que los herederos fueran los hijos y los padres frente a las pretensiones de la parentela extensa¹³⁷. En Liébana, en el siglo XI, la *mañería*, o derecho del señor a quedarse con los bienes de quienes murieran sin ascendientes o descendientes directos (padres e hijos) en su dominio, acentuaba la tendencia hacia la familia conyugal, aunque con posterioridad todavía sea posible encontrar restos de troncalidad¹³⁸. Asimismo la práctica de la exogamia reducía la cohesión de los familiares, estando prohibido el matrimonio hasta el cuarto grado canónico (Concilio de Letrán de 1215)¹³⁹, lo que contrasta bastante con el ideal conyugal de casarse con la *bint al-'amm*, o hija del tío paterno, en el mundo islámico.

Junto a las tierras pertenecientes al clan en la llanura próxima a la ciudad de Granada y en unas fechas tan avanzadas hemos de añadir la presencia de otros elementos que indican también una pervivencia de la organización gentilicia del espacio en época nazarí. Se trata de la documentación de turnos de riego entregados a los grupos familiares en la desaparecida alquería de Beiro. Esta se encontraba muy cercana a la capital del reino, quizás a unos 5 km o menos, en las estribaciones montañosas que la rodean por el norte. Se regaba con un pequeño río que provenía de unas fuentes, llamado Beiro, y que corría prácticamente paralelo a la acequia de Aynadamar, encargada de surtir los barrios del Albayzín y la Alcazaba en Granada. En un lugar determinado ambos cursos se cruzaban y esto permitía robos de agua. Por este motivo los conflictos debían haber sido frecuentes entre ambas comunidades de regantes y es también por esta razón por lo que tenemos la suerte de contar con un documento excepcional, tanto por lo temprano de su data como por los detalles que en él aparecen. En efecto, lo normal es que los pleitos por el agua se diriman entre una o varias alquerías, pero rara vez se desciende

137. Carmen DÍEZ HERRERA: *La formación de la sociedad feudal en Cantabria. La organización del territorio en los siglos IX al XIV*. Santander, 1990, p. 177

138. C. DÍEZ HERRERA: *La formación de la sociedad feudal...*, pp. 178-179.

139. Anita GUERREAU-JALABERT: «El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio», en R. PASTOR (comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid, 1990, pp. 85-105, espec. p. 91.

a pormenorizar cómo se realizaba el reparto en el interior de cada una de ellas. En el enfrentamiento entre la población de Beiro con los regantes de Aynadamar de 1334 se señalan quienes eran los beneficiarios del citado río y cómo distribuían el agua¹⁴⁰. Eso nos permite conocer el funcionamiento del regadío en el interior de una alquería. Sabemos que de ocho turnos de riego, la mitad se entregaron a familias, algunas de las cuales, al menos, parecen extensas, de acuerdo con lo visto anteriormente. Las otras veces de agua restantes se asignaron a individuos y a los habices de la mezquita.

A continuación exponemos el reparto del agua y la ratificación que los usuarios hicieron de los turnos que le correspondían:

— Turno 1º: corresponde al alguacil Abdalla, a Ben Alxari, a su hermano Hamete y a su madre.

Ratificación: el alguacil Avdalla Abenalxat “el qual lo retifico e aprovo por sy y en nonbre de su hermano Abu Jalifar e su madre”.

— Turno 2º: está dedicado a los herederos del viejo Abujefar Abeniazid y a la mitad de un haza de su nieto Aben Çohod.

Ratificación: “el alfaquí Abulhagex Abeniazid e sus hermanos Aboabdili e Aboozmin lo aprobaron por sy en nonbre de los otros herederos de su padre”.

— Turno 3º: es para Aben Abdulçeleni, Alaxir, Aboabdil Abenhoçeyne e a su hermana.

Ratificación: “el alguazil Aboavdili Abenhoçeyne lo aprovo por sy y en nonbre de su hermana”.

— Turno 4º: le pertenece a los herederos de Hamete Aben Hatas, a los herederos del Barday y el Baragili.

Ratificación: “Caçin el Barday lo aprovo por sy y en nonbre de los otros herederos de su padre, e Aboabdili el Moquedam, el conoçido por el Cabid lo aprovo por sy porque posee vna heredad de las que thenian los herederos del Barday”, “Hata Aben Hatas lo aprovo por sy y en nonbre de los otros herederos de su padre”.

— Turno 5º: la reciben Abu Mahamad Abenalxat y Amohrez por la heredad de la hija del Calay.

Ratificación: “lo aprovo Abu Mahamad Abenalxat por sy y en nonbre de Mohiez”.

— Turno 6º: la toma el alguasil Abu Becre Abenalhaquim.

Ratificación: “Abo Abdili Abençaad lo aprovo en nonbre del que le dio poder para ello y es el alguazil alfaquí Abu Becre el Haquim».

140. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, p. 3, fols. 26rº-35rº. Algunos de sus documentos árabes han sido parcialmente publicados M. D. QUESADA GÓMEZ: «El repartimiento nazarf del río Beiro...», pp. 699-705.

—Turno 7º: la tiene el viejo Aboalodili Abenlabey.

Ratificación: “Aboabdili Abenlabey lo aprovo por sy”.

—Turno 8º: la disfrutan Mahamad el Gazi, Altajeli y una heredad de los habices.

Como vemos se aprecian turnos individuales y otros de grupos familiares, en particular lo serían aquéllos que pertenecían a los «herederos» de un individuo masculino, que podría entenderse como el padre, abuelo o antepasado de esa parentela. Además, conociendo que la ley de herencias en época nazarí podía beneficiar a los colaterales hasta el tercer grado, es posible pensar en familias extensas, en las que el parentesco se establecía fundamentalmente por vía patrilineal.

Sabemos que el reparto del agua siguiendo un criterio gentilicio ha existido y se mantiene aún en determinados lugares del mundo islámico, sin duda como un reducto de un sistema anterior. Así, Berque lo menciona en el Alto Atlas y en el otro extremo del ámbito musulmán, en Palestina, se encuentra en lugares como Battîr o Arţās. Lo que nos interesa destacar aquí es que una distribución del agua al clan presupone la existencia de un espacio agrario estructurado también de forma gentilicia. La asignación de los turnos de riego a la familia extensa sólo se justifica si previamente sus miembros disponían de parcelas colindantes o al menos muy próximas entre sí. Esto no quiere decir que el reparto gentilicio no pueda mantenerse cuando el área agrícola se desestructura y se organiza de manera más individualizada, quizás con campos pertenecientes a familias nucleares, y, en consecuencia, con una tierra clánica también dispersa. En efecto, la diseminación de los lotes correspondientes al grupo familiar no implicaba de inmediato la supresión del reparto gentilicio, antes bien éste se mantenía en el Alto Atlas en estas condiciones¹⁴¹. Esto significa que el agua se consideraba como un bien de cada clan, y que el espacio, incluso cuando las parcelas estaban separadas, era concebido también de forma gentilicia. Dicho de otra manera, a pesar de la dispersión de las tierras de cada individuo o familia dentro de un grupo parental más extenso, cada uno de ellos, y seguramente toda la comunidad de la alquería, sabían cuáles eran las propiedades de cada clan en el conjunto de la zona irrigada. El espacio agrario se concibe, por tanto, de una forma gentilicia, las tierras de los «Beni...», de los «herederos de...», etc., y no únicamente como una realidad topográfica. Una prueba de ello es que en Battîr, un viejo (şayj), seguramente del consejo de ancianos, se encargaba del reparto del agua de una alberca, porque debía conocer perfectamente el área agrícola y los cambios que se producían en ella para seguir asignando el volumen de cada turno al clan correspondiente¹⁴². Detrás de la continuidad de parcelas que componían la zona irrigada, por tanto, se encontraba una estructura gentilicia del espacio.

141. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 153.

142. Zvi Y. D. RON: «Sistema de manantiales y terrazas irrigadas en las montañas mediterráneas», *Agricultura y regadío en al-Andalus. II Coloquio Historia y Medio Físico*. Granada, 1996, pp. 383–408, espec. p. 393.

Junto con estas pruebas de existencia de espacio gentilicio en una época tan tardía como la nazarí encontramos, por otro lado, otros ejemplos de lo que sería un área agrícola muy fragmentada e individualizada, donde no es fácil reconocer un patrimonio de clanes. Pensamos que esta sería la situación más generalizada en este periodo final del Islam en la Península Ibérica. Un ejemplo podemos verlo en Turillas, una alquería de montaña del alfoz de Almuñécar, comprada por el tesorero Alonso de Morales en 1505 y de la que se realiza un apeo de las propiedades existentes¹⁴³. Este nos permite ver un zona agrícola con dominio de la pequeña propiedad individual, fraccionada y dispersa. De vez en cuando, no obstante, se mencionan parcelas compartidas por varios coherederos, generalmente hermanos, aunque también tíos y sobrinos¹⁴⁴. Asimismo, como resto de una estructura familiar anterior, algunos propietarios, con nombres similares (tal vez parte de su *nasab*¹⁴⁵ o *nisba*¹⁴⁶) tienen terrenos en el mismo pago¹⁴⁷. Sólo un estudio sistemático del área agrícola de la alquería, prestando atención a las propietarios y a los linderos, podría precisar si, aunque ya estuviera deteriorada, era todavía reconocible una organización agrícola de tipo clánico.

En otras regiones montañosas como la Alpujarra el análisis aparece limitado a las relaciones de habices que son los únicos documentos sobre la estructura del espacio agrario de que disponemos. Se trata de bienes fundacionales que los musulmanes dedicaban a fines diversos. Con independencia de los habices ahlí o familiares que no aparecen aquí inventariados, los objetivos de los mencionados eran, en primer lugar, la mezquita (fábrica, esteras, iluminación, etc.), seguidos por el salario del alfaquí, rábitas, pobres, rescate de cautivos, infraestructuras públicas (camino, pozos, puentes, etc.), celebración de fiestas, etc.¹⁴⁸. En este caso datan de 1501, es decir, inmediatamente

143. A. MALPICA CUELLO: *Turillas...*, *passim*.

144. A. MALPICA CUELLO: *Turillas...*, §315: «Tres marjales de tierra de riego, que era el uno de Mahamete Alojjobi, y el otro de Abrahen el Lorjobi, su ermano, y el otro diz que es de Mahoma Alorjobi sordo, que es vezino en Otivar. Ay en ellos tres morales, los dos grandes y el otro pequeño, y un nogal grande que las dos terceras partes de los susodichos y la otra del dicho sordo, Alojoly, que alindan con el dicho molino y con el rio»; §923: «Otra tierra que era de Abrahen e de Ali e de Mahoma e de Mefandid e de Ubecar Alorjobis. Ay en ella tres almendros, de senbradura de tres cadues [sic.]. Poseela agora Mahoma Eljorlobi sordo, vezino de Otivar. Ase de ver como la pose [sic.] porque tienen los dos hermanos suyos que se pasaron alyende parte en ella, que alinda con tierra de Ali Bulayas».

145. *Nasab* es la parte del nombre árabe que recoge la ascendencia genealógica del individuo, normalmente introducido por el término «ibn» o «hijo de».

146. *Nisba* es el fragmento del nombre que expresa la tribu a la que pertenece el individuo, la escuela coránica, o el origen geográfico.

147. A. MALPICA CUELLO: *Turillas...*, p. 78, §439: «En el pago del Hamin, que quiere dezir del Vaño... §442: Otra tierra que era de Beni Queni Fuercaçin, de senbradura de dos hanegas y media, que alinda con la susodicha».

148. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, pp. 384-385.

después del sofoco de la rebelión mudéjar de la misma fecha, que supuso la incorporación de estos bienes musulmanes a la Corona castellana, quien en ocasiones mantuvo la finalidad, aunque en muchos casos bastante desvirtuada¹⁴⁹, y en otros los enajenó a particulares, sobre todo a alfaquies, cadíes y alguaciles para favorecer su conversión ejemplar al cristianismo¹⁵⁰. Estos habices representan, pues, sólo una parte del total de la propiedad agraria, aunque no sabemos cuánta. Si seguimos el ejemplo de Almuñécar, en el que estos bienes fundacionales suponían el 26% del área agrícola en las fechas en que se redactó el *Repartimiento* (1491-1497), podemos tener al menos una referencia. En los de la Alpujarra no podemos conocer la proporción de *ħubs* al no disponer de datos sobre la totalidad del área agrícola. Ofrecen la imagen, no obstante, como los anteriores, de una gran fragmentación, con parcelas muy pequeñas y con menciones en los linderos a propietarios individuales. Esto no significa que el elemento gentilicio esté completamente ausente de la organización del espacio rural aquí, pues, al contrario, pensamos que pudo haber sido bastante determinante en una primera época, y que en la nazarí queda su recuerdo sobre todo en la disposición de barrios y en los topónimos clánicos de éstos y de algunos pagos. En primer lugar es descatable el hecho de que en esta región rural se haya mantenido con mucha más claridad que en otras la disposición de barrios separados formando una única alquería. Hasta tal punto es así que en algunas fuentes de finales del último tercio del siglo XVI, como los *Apeos*, se recoge la expresión de «barrios separados como alquerías»¹⁵¹. Del mismo modo, algunos pueblos son citados en ocasiones como barrios y en otras como núcleo rural. Es el caso de Harad Beni Çalim, en la *řā'a* de Ugřjar, que unas veces aparece como barrio de Aben Çelin en el pueblo de Mairena y otras como alquería. Aunque los *ħārāt* (plural de *ħāra*, barrio) con nombre gentilicio¹⁵², como el mencionado, no son los más numerosos, se

149. Así, por ejemplo, resulta curioso que algunos habices dedicados al mantenimiento de caminos y al rescate de cautivos fueran destinados finalmente a la construcción de fortalezas con el siguiente argumento: «*porque pues las dichas limosnas se doctaron para adobar caminos e rescatar catyvos no puede ser mejor adobo de caminos que escusar que no roben en ellos ni mas santo ni buen rescate de catyvos que estoruar que no catyben ni maten a los que por ellos van*» (A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 376, pieza 2).

150. C. TRILLO SAN JOSÉ: *La Alpujarra antes y después...*, pp. 381-383.

151. Manuel GÓMEZ MORENO: «De la Alpujarra», *Al-Andalus*, XVI (1951), pp. 17-36, espec. p. 26.

152. Alquerías y barrios con nombre gentilicio hemos documentado los siguientes en la Alpujarra nazarí: En la *řā'a* de Orgiva, las alquerías de Benialzalt o Benizalte y Benecit o Benisiete. En la *řā'a* de Poqueira la de Beniódmin (de los omeyas Banū 'Uřmān). En la *řā'a* de Jubiles, la alquería de Bérchules, con barrio Beni Yahí y Beni Helil, y rábita con esta misma denominación), la alquería de Gotco con rábita Beni Hiyel, la población de Válcor con rábita Beni Yzhac, y los barrios y rábitas homónimos de Benaregi y Harad Aben Ali. En la *řā'a* de Ugřjar la alquería de Beni Çalim, la de Nechite tiene la rábita de Beni Maaguyd, la de Mecina Alfahar con los barrios de Aben Nidir y Ben Dir, así como con la rábita Ben Taglab (esta última recuerda a los beréberes Beni Taglab), en la de Picena, el barrio y rábita de Beni Odmín. En la *řā'a* de Andarax, en la alquería de Alħiçan con barrio y rábita de Abuleyhem; en la de

puede pensar que inicialmente esta disposición en barrios que guardan una cierta distancia entre sí podría haber obedecido a que sus habitantes tenían un origen diferente. Esta procedencia distinta podría haber sido gentilicia, como el caso citado, pero también étnica, pues hallamos en la Alpujarra y el Valle de Lecrín la denominación Harat Alarab, es decir, ḥārat al-‘arab, barrio de los árabes. En este último territorio da nombre a una alquería, hoy conocida como Talará, aunque en algún momento la barriada debió de estar integrada en un núcleo mayor. Es posible que el topónimo Harat Alnaçara que hallamos en bastantes de núcleos alpujarreños obedecieran a que sus residentes se mantenían en la religión cristiana, pues al-naṣārà designa en plural a los cristianos. Otros nombres aluden a los barrios por una actividad artesanal, siendo la de herrero (ḥārat al-ḥadīd) la que encontramos con más frecuencia.

Hay que señalar también que en muchas ocasiones no es fácil distinguir si los topónimos hacen referencia a un nombre personal o a un grupo gentilicio. Es el caso de los que comienzan con «Ben», que podrían ser interpretados como «Ibn», es decir «hijo de», o como el plural «Beni», que haría alusión más claramente al conjunto clánico. Asimismo la expresión «Aben», aunque se halla más cerca del nombre individual «Ibn», cuando se aplica a un barrio podría tratarse también de un nombre tribal o clánico, quizás el epónimo de un grupo parental.

Podemos suponer, pues, una interpretación gentilicia o étnica de la existencia de barrios separados y, en particular, de los que tenían un topónimo de este tipo, aunque no necesariamente estuviera vigente ya en época nazarí. Los habitantes de estos lugares llevaban nisba/s y nasab muy variados a simple vista en estas fechas, aunque un estudio más sistemático podría encontrar ciertas correspondencias entre antroponimia y toponimia gentilicia. La explicación clánica se sitúa dentro de lo posible no sólo a tenor de lo que hemos visto hasta ahora, sino también recurriendo a una visión etnológica del Magreb, donde se ha mantenido una estructuración del hábitat y del área agrícola de este tipo. Volviendo al caso alpujarreño, podemos pensar que estas gentes, unidas por lazos de parentesco, que vivían juntas en una misma zona residencial podían también haber tenido sus tierras unidas, de acuerdo con lo visto hasta ahora. Esto podría explicar los topónimos gentilicios aplicados a tierras y también a pagos. En este último

Huerros, la rábita de Beni Mugihit, y en Alcolea el pago y rábita de Beniomar. En la ṭā'a de Marchena está la alquería de Bentarique, asentamiento de los beréberes Banū Ṭāriq. Existen otros topónimos menores que podrían aludir también a una organización clánica del espacio como, por ejemplo, las acequias de Ben Helil y de Beniyezid, respectivamente en Pitres (de la ṭā'a de Ugíjar) y el llano de Andarax. Otros nombres aplicados a linderos de terrenos agrícolas podían dar la impresión de que éstos eran poseídos también por un grupo familiar. Así, en Laroles (ṭā'a de Ugíjar) encontramos «Vna haça de riego en el dicho pago de quatro marjaes, linderos Beni Ben Omar e Hagex Aben Çab» y «Dos pedaços de tierra de dos marjaes en el pago de Queniçia, linderos Halid Albazti e Beni Ben Jud».

caso se observa que algunos de ellos reciben en lugar de un nombre clánico, el del barrio al que estaban ligados, tal vez no sólo por proximidad sino también por propiedad.

Igualmente se aprecia una relación entre barrios y rábitas, pudiendo interpretarse que existe una o más por unidad residencial, así como una homonimia destacable entre ambas. Otro elemento con el que guardan una cierta correspondencia son las fuentes, hasta el punto de que a veces barrio-rábita y fuente conservan el mismo nombre, lo que vendría a incidir en la argumentación de una distribución gentilicia del espacio y de sus recursos. La conexión entre rábitas y lugar de distribución del agua se ve muy bien en el caso del valle del río Alboloduy, de Almería. El documento de 1216 citado refleja que en el lugar de la rábita Malata existía una piedra, conocida como Piedra Amarilla, que se utilizaba como reloj de sol para dividir las aguas entre una serie de alquerías de la citada ṭā'a y también de la vecina de Marchena, concretamente de la población de Alsodux¹⁵³. No es extraño que los bienes de aprovechamiento colectivo, vitales y escasos, como el agua, estuvieran vinculados a algún elemento sagrado que justificara además el reparto social que se hacía de él. La sacralización de este sitio que reunía todos los factores para ser un foco de conflicto —lo cual está sobradamente documentado por los pleitos que se conservan tanto aquí como en tantos lugares del reino de Granada sobre aprovechamiento hidráulico— garantizaba un uso pacífico de este recurso esencial para la vida.

¿Se puede reconocer el espacio gentilicio en el medio urbano?

En un reciente artículo Guichard expuso su hipótesis sobre la existencia de una estructura gentilicia de las primeras ciudades islámicas¹⁵⁴. Este argumento está bastante claro para los amṣār o ciudades guarnición, mientras que es un tema por investigar en al-Andalus. En el presente Malpica, en el desarrollo de un proyecto arqueológico sobre Madīna Ilbīra, una de las primeras ciudades andalusíes, cuya existencia data al menos de la segunda mitad del siglo VIII, ha argumentado la presencia de una organización clánica de su espacio¹⁵⁵.

La ciudad de Ilbīra se formó seguramente a partir de varias agrupaciones rurales¹⁵⁶ y adquirió este estatus bajo el emirato de 'Abd al-Raḥmān II (822-852). La excavación llevada a cabo en el cerro del Sombrerete permite saber que estaba formada por barrios separados por espacios de uso público y común, y que no tenía el carácter abigarrado que en ocasiones se atribuye a las ciudades islámicas. El traslado de los árabes de Ilbīra,

153. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

154. P. GUICHARD: «Les villes d'al-Andalus...», pp. 40-42.

155. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad y su territorio en al-Andalus...».

156. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad y su territorio en al-Andalus...».

la antigua capital emiral y califal de la kūra homónima, a Granada se produjo a través de un pacto ofrecido por los beréberes Ṣinhāya. El acuerdo se presentaba como una posibilidad que mejoraría la situación de indefensión en que se encontraban los habitantes de Ilbīra, pues Granada se hallaba en un cerro mejor protegido y bien ubicado en el centro de una fértil llanura. Una de las prioridades iba a ser la construcción de las murallas en la nueva ciudad. Para ello los ziríes prometieron no cobrar impuestos a cambio de que los árabes se dedicaran a su edificación. Una de las señales de deterioro que aparece en las *Memorias del rey 'Abd Allāh* y que sirve para justificar la intervención de los Ṣinhāya es, además de la debilidad que ofrecía madīna Ilbīra al carecer de murallas, una cierta descomposición de las relaciones entre sus habitantes:

*La ciudad de Ilbīra, situada en una llanura, se hallaba poblada por gentes que no podían sufrirse unas a otras hasta el punto que había personas que se hacían construir delante de su casa un oratorio y unos baños para no tropezarse con sus vecinos*¹⁵⁷.

Esta circunstancia debió de llamar la atención de los beréberes, más estructurados dentro de sus tribus y clanes, hasta el punto de ser recordada y mencionada por el último rey de la dinastía. Por ello Malpica cree que la instalación en madīna Garnāṭa se haría de alguna forma teniendo en cuenta la estructura de las primeras ciudades islámicas, es decir, la organización tribal y clánica propia de los amṣār de Oriente y del Magreb, de ciudades como Fez, y tal vez Córdoba y Elvira¹⁵⁸.

Madīna Garnāṭa fue fundada por los ziríes en la primera mitad del siglo XI. El lugar elegido para la instalación fue la colina conocida en la actualidad como Albayzín, donde había una fortaleza, que aparece en las fuentes árabes que relatan la fitna del siglo IX como ḥiṣn o ma'qil Garnāṭa¹⁵⁹. Sobre ésta se ubicó la Alcazaba Cadima (al-Qaṣaba al-Qadīma o antigua), donde estaba la sede de la nueva dinastía y en torno a la cual se creó un espacio residencial conocido con el mismo nombre. Este fue cercado al poco tiempo de su ocupación, pues nada más llegar los ziríes comenzaron las obras de la muralla, para lo que instituyeron como habiz una parte de las aguas de la acequia de Aynadamar que aprovisionaba la nueva área urbana. Esta fue creciendo a lo largo del medioevo por el aporte de población inmigrada y en el siglo XIII, concretamente por gentes venidas de Denia (Alicante), lo que provocó que en siglo XIV, en tiempos de

157. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ: *El siglo XI en 1ª persona. Las «Memorias» de 'Abd Allāh, último Rey Zirí de Granada destronado por los Almorávides (1090)*. Granada, 1980, p. 84.

158. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad islámica y la organización del territorio», *VI Jornadas de Historia de Ceuta. La formación de una ciudad: apuntes sobre urbanismo histórico de Ceuta*. (Ceuta, 22-27 septiembre de 2003), en prensa.

159. A. MALPICA CUELLO: *Granada, ciudad islámica, passim*.

Yūsuf I (1339-1354), fuera amurallada, constituyendo el arrabal del Albayzín, situado justo encima del barrio de la Alcazaba (Gráfico 3).

A los seis años de la instalación en el cerro donde estaba la fortaleza de Granada, el se comenzó la construcción de la muralla¹⁶⁰. No sabemos con exactitud cómo se llevaron a cabo estas obras, pero puede servirnos de referente lo que ocurrió en Córdoba. En ésta Ibn 'Idārī señala que se hizo asignando la realización de cada uno de los tramos a los barrios de cada mezquita¹⁶¹. De esta forma, el lugar de culto era el referente de cada zona residencial. Algunas noticias sobre la disposición urbanística de Córdoba hacen alusión a una distribución gentilicia del espacio, sin que queramos decir que ésta era la única pauta de su configuración, pues, al contrario que en otras ciudades, aquí la intervención estatal era muy visible¹⁶². No obstante, sabemos que algunos grupos árabes y beréberes se situaron de acuerdo con su adscripción tribal en sitios concretos de la madīna. Así, por ejemplo, aunque los nombres de algunas puertas procedían de servidores de los Omeyas o de miembros relevantes de su familia, en otros casos, los topónimos de barrios se debían a la instalación de grupos familiares.

En la crónica de 'Abd al-Raḥmān II se pueden distinguir asentamientos de este tipo. Al mencionar la biografía de un astrónomo de su corte, Marwān b. Ŷazwān, se cita el lugar que ocupaba el clan árabe de los Banū 'Āmir:

*Marwān b. Ŷazwān, de kunyah Abū 'Abdmalik, era originario, según he sabido, de Toledo, aunque tenía su domicilio en Córdoba, dentro de la ciudad, en la vecindad de 'Abdallāh b. Abī Ṭālib al-'Aṣḥāḥī, cerca de los Banū 'Āmir*¹⁶³.

Podemos plantear como hipótesis que en los tiempos en que se hizo la muralla de Córdoba se distribuyó el trabajo por mezquitas. Estas a su vez guardaban una estrecha relación con los barrios en donde se ubicaban hasta tal punto que Mazzoli-Guintard habla de una «solidarité de quartier», una especie de unidad espacial y comunitaria con

160. Ibrahim MAHMUD IBRAHIM ABU IREMAIS: *Granada a través de sus monumentos de época nazarí*. Tesis doctoral inédita. Granada, 2003, vol. I, pp. 109-115.

161. I. MAHMUD IBRAHIM ABU IREMAIS: *Granada a través de sus monumentos...*, vol. I, p. 115, a partir de un texto de IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ: *Al-Bayān al-mugrib fī ijtīšār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*. E. LÉVI-PROVENÇAL (ed.). Beirut, 1929, vol. IV, pp. 73-74: «En el caso de Córdoba, la realización de la muralla se organiza dividiendo cada barrio por mezquitas. La gente adscrita a cada barrio será la encargada de realizar la parte de la muralla que corresponde a su zona. La buena cooperación facilita la finalización del trabajo sin alteraciones y sin necesidad de implantar el ta'tīb. Igualmente los habitantes de Sevilla finalizan el trabajo sin necesidad de actos extravagantes y sin injusticias».

162. Manuel ACIÉN ALMANSA y Antonio VALLEJO TRIANO: «Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā'», en P. CRESSIER y M. GARCÍA-ARENAL (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, 1988, pp. 107-138.

163. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrāḥmān II...*, pp. 264-265.

su propio lugar de culto¹⁶⁴. Con frecuencia esto suponía también la presencia de un imām, aceptado y mantenido por la comunidad, lo mismo que la mezquita, a través de fundaciones o habices. Esto no excluía el papel del Estado y de la familia gobernante en la dotación a las instituciones religiosas. Así, Ibn Ḥayyān atribuye a ‘Abd al-Raḥmān II la construcción de todas las mezquitas de al-Andalus¹⁶⁵. Además sabemos que algunas de sus esposas y concubinas fueron muy generosas en la fundación de bienes para estos lugares en Córdoba¹⁶⁶. La distinción entre mezquitas de ḥawma o barrio y mezquita mayor, más dependiente del Estado, donde se realizaba la juḥba o predicación del viernes invocando el nombre del califa, por tanto con un cierto contenido político, expresa una dualidad social a tener en cuenta. Sin que se tratara de una realidad estática sino todo lo contrario, es posible que en los primeros tiempos de al-Andalus hubiese, como en otros lugares del mundo islámico, una cierta estructura gentilicia más o menos reconocible en la ocupación de barrios o sectores de la ciudad por ciertos grupos de parentesco¹⁶⁷. Estos parecen haber tenido un papel significativo en el mantenimiento de sus mezquitas a las que asignaban habices para su funcionamiento que provenían de sus propios patrimonios¹⁶⁸.

Si volvemos al caso de Granada intentaremos mostrar si hay datos para pensar en la existencia de una organización gentilicia de la ciudad. Como hemos señalado no sabemos la forma en que se distribuyó el trabajo en las obras de la muralla de madīna Garnāṭa, aunque sí que su construcción aparece ligada a lo que podría ser la creación de un habiz en la acequia de Aynadamar. Esta salía de una fuente, Aynadamar (del árabe ‘Ayn al-Dam‘ o Fuente de las Lágrimas), a unos 10 kms de la ciudad, y es la que iba a suministrar el agua al primer núcleo urbano zirí, concretamente a la Alcazaba Qadima y al área residencial que surgió en torno a ella. El resto de la madīna, situada en la parte llana, se surtirá de dos acequias derivadas del río Darro, la de Axares para la mezquita mayor y el área de la margen derecha y, más tarde, la de Romayla cuando se desarrolló hacia la izquierda¹⁶⁹. Un turno de Aynadamar, el que transcurría, según la documentación de las costumbres de la acequia de 1517, entre mediodía y vísperas, se dedicó como habiz a los adarves. En realidad hemos podido saber que la primera orga-

164. Christine MAZZOLI-GUINTARD: *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarité citadines en terre d’Islam aux X^e-XI^e siècles*. Rennes, 2003, pp. 95-124.

165. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrāḥmān II...*, p. 177.

166. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrāḥmān II...*, p. 191.

167. P. GUICHARD: «Les villes islamiques...», pp. 41-42.

168. Ch. MAZZOLI-GUINTARD: *Vivre à Cordoue au Moyen Âge...*, pp. 116 y 117.

169. A. MALPICA CUELLO: «La expansión de la ciudad de Granada en época almohade. Ensayo de reconstrucción de su configuración», *Miscelánea Medieval Murciana*, en prensa.

nización de estos turnos de uso del agua se correspondían con las oraciones islámicas¹⁷⁰, como veremos más tarde, por lo tanto, Aynadamar se destinaba a esta finalidad todos los días de la semana en el tiempo transcurrido entre los rezos de zuhr (mediodía) y de al-‘aşar (primera hora de la tarde). Esto pudo haberse llevado a cabo de dos maneras: utilizando en ese lapso temporal el agua para la fabricación de la řābiya de la muralla, o bien cobrando una especie de impuesto a los usuarios que se servían de ella en ese turno. Aunque el habiz se mantuvo hasta la conquista cristiana, y, según hemos visto, fue recogido en las normas de funcionamiento de la acequia, a lo largo de las épocas almorávide y almohade la murallas se hicieron o reconstruyeron aplicando además otras fórmulas, en particular, impuestos destinados a este objetivo que, tal vez por su impopularidad, recibieron el nombre de ta‘tīb (hacerse reproches)¹⁷¹.

La finalidad de Aynadamar era fundamentalmente el suministro urbano del barrio de la Alcazaba y, más tarde, también del Albayzín. Sabemos que en su trayecto desde la Fuente de Aynadamar o Grande (Alfacar) beneficiaba a la alquería de Víznar, regaba los predios de las gentes de Granada y después entraba en el cerro del Albayzín, donde estaba la Alcazaba Qadima y la zona residencial en torno a ella, para abastecerla. Una vez aquí se dividía en cinco ramales que recorrían distintas partes de la colina y que eran recogidos en aljibes. Se ha detectado una correspondencia entre los aljibes y las mezquitas del Albayzín¹⁷². Según Seco de Lucena, que recoge gran parte de su información de los habices de Granada, aquélla es prácticamente total. En un trabajo de Orihuela y Vílchez en el que se estudian 28 cisternas —11 pertenecen al barrio de la Alcazaba, 14 al arrabal del Albayzín y 3 a la madīna propiamente dicha— la mitad presentan esta conexión¹⁷³. En otros casos hay una separación de las dos construcciones que los autores explican de diferente forma. Por un lado, esta distancia puede deberse a que en la actualidad sólo se conservan las iglesias que sustituyeron a los templos musulmanes y el emplazamiento de aquéllas podía haber variado ligeramente respecto a éstos, ya que durante su construcción continuaron usándose las mezquitas para el culto cristiano. Por otra parte, parece haber aljibes “que aún perteneciendo a las mezquitas, tuvieran sus portadas orientadas hacia la vía pública”¹⁷⁴. Aunque no podemos resolver la cuestión, lo cierto es que se aprecia una conexión entre aljibe y mezqui-

170. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo del agua. El regadío y su organización en la Granada islámica», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 23-24 (2002-2003), pp. 237-286, espec. pp. 275-283.

171. I. M. I. ABU IREMEIS: *Granada a través...*, vol. I, pp. 113 y 115.

172. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada, 1975, p. 118. Antonio ORIHUELA UZAL y Carlos VÍLCHEZ VÍLCHEZ: *Aljibes públicos de la Granada islámica*. Granada, 1991, p. 51.

173. A. ORIHUELA UZAL y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ: *Aljibes públicos...*, p. 51.

174. A. ORIHUELA UZAL y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ: *Aljibes públicos...*, p. 53.

ta que no puede ser explicada únicamente por la necesidad de un depósito para las abluciones previas a la oración. De hecho, casi la totalidad de las cisternas estudiadas parecen haber sido utilizadas para garantizar el suministro urbano, y más bien de forma secundaria tendrían una función ligada al culto¹⁷⁵. De esta manera, la mezquita sería el punto nodal en la organización social y espacial de la ciudad. Situada junto a los aljibes que abastecían a las familias de los barrios en los que estaba inserta guardaba una estrecha relación con ellos (Foto 7).

Al mismo tiempo llama la atención el gran número de mezquitas que se documentan en el cerro del Albayzín —pertenecientes, por tanto, a este arrabal y al barrio de la Alcazaba— durante la época islámica. Salvo la conocida como al-Murabiṭūn (o de los Morabitos), cuyo alminar se conserva hoy como torre de la iglesia de San José, que fue datada por Torres Balbás en el siglo XI¹⁷⁶, para el resto no se ha dado una cronología precisa. Algunas de ellas se edificarían en periodos diferentes, pero en cualquier caso sorprende su cantidad. Sólo como aproximación en el barrio de la Alcazaba, Seco de Lucena documenta unas 11 mezquitas y 8 rábitas, algunas de las cuales parecen haber hecho la función de aquéllas¹⁷⁷. En el arrabal del Albayzín menciona 32 mezquitas, una de las cuales, la de San Salvador, era la aljama, y 5 rábitas¹⁷⁸. Es difícil explicar tal número de templos sólo por una causa puramente demográfica. La existencia de tantas mezquitas debía responder a una realidad social que justificara estas agrupaciones, por lo que parece no muy grandes, de fieles que asistían al mismo lugar de culto y, como en el caso de Córdoba y del reino nazarí, lo dotaban con bienes habices. El criterio por el que permanecían unidos estos grupos, que mantenían los templos y asistían a la oración juntos, podría haber sido, al menos en un primer momento, gentilicio. La realidad socioeconómica nazarí podía haber provocado, sin embargo, que esta situación se desvirtuara y no obedeciera ya a tal pauta. De hecho, las diferencias de riqueza en una sociedad urbana y mercantil como la de la propia capital debían haber favorecido una

175. A. ORIHUELA UZAL y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ: *Aljibes públicos...*, p. 52: «Considerando su capacidad podemos establecer 3 categorías:

— Grandes, con una capacidad superior a 150 m³, hay 3: A. del Rey, Mezquita Mayor y de las Tomasas.

—Medianos, cuya cabida se sitúa entre 50 y 100 m³, se conservan 5: A. de San Miguel, San José, San Nicolás, Trillo y Polo.

—Pequeños, con una capacidad inferior a 50 m³, tenemos los 20 restantes».

Es interesante destacar que uno de los que podemos considerar como el primero en la colina del Albayzín, en el barrio de la Alcazaba Qadima, el llamado precisamente Alcadim (el Viejo) o del Rey, tenía una capacidad de unos 300 m³, según estos dos autores.

176. Leopoldo TORRES BALBÁS: «El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los zirfes granadinos», *Al-Andalus*, V (1941), pp. 422-446.

177. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *La Granada nazarí...*, pp. 107-119.

178. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *La Granada nazarí...*, pp. 135-151.

disgregación de los grupos familiares, y según creemos, ésta podría haber sido la tónica general en estas fechas avanzadas del Islam peninsular (Foto 8).

En época de Yūsuf I (1339-1354) hay un intento de control por parte del Estado de estos centros religiosos, que también tenían un indudable carácter social y político de gran interés para éste. Si bien la reglamentación de las mezquitas parece estar dirigida a las alquerías, estableciendo el número de habitantes mínimo requerido, 12 familias, para la construcción de una, también afectaría a otros ámbitos. Así, se justifica la existencia de mezquita mayor no sólo en la madīna y en la alcazaba, como habían hecho los almohades al considerarla una especie de ciudad independiente¹⁷⁹, sino también en los arrabales, como era el caso del Albayzín. Estas disposiciones estipulaban, pues, los lugares donde podía haber mezquita principal, es decir, aquélla donde se hiciera la juḡba o predicación del viernes en la que se mencionaba al emir y que, por tanto, tenía un carácter oficial del que no gozaban el resto de los oratorios. La duplicación de las mezquitas principales había sido objeto de controversia en los muftíes andalusíes desde el siglo XI. La mayoría de ellos sólo se inclinan a favor de la creación de una nueva aljama en el caso de necesidades demográficas claras o de obstáculos físicos considerables como la distancia. Esta reticencia es lógica, pues, la unidad del discurso religioso-político en cada ciudad era de gran importancia para el mantenimiento del orden social. Sin embargo una cosa era la mezquita principal y otra las que no disponían de mimbar sobre el que el imām realizaría la juḡba. La distinción entre ambas no es superflua, pues, como mínimo, sirve para definir el tipo de hábitat, aunque además podía obedecer a otras consideraciones. Así Ibn al-Jaḡīb cuando habla de la Vega de Granada señala que hay más de 300 pueblos (qurà y bilād), de los cuales unos 50 tendrían “almimbares de mezquitas mayores”¹⁸⁰. Existía un ḥadīṭ, del que se hace eco Ibn Rušd en el siglo XII, en el que se recoge como mínimo el número de 30 *bayt* o casas para el establecimiento de una mezquita aljama¹⁸¹.

En la Granada nazarí existían al menos tres aljamas, la mezquita mayor, edificada por los ziríes en el siglo XI, en la parte más llana de la madīna, la de la Alhambra, y la del arrabal del Albayzín, que luego fue iglesia de San Salvador. Pero las disposiciones del emir iban más allá cuando, al margen de estos templos principales, insta a que cada docena de familias tuviera un lugar de oración con un alfaquí y un ‘āmil que explicara

179. Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO: *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Ŷadīda de Ceuta*. Ceuta, 1998, p. 29.

180. IBN AL-JAḢĪB: *Historia de los Reyes de la Alhambra...*, p. 11.

181. María Isabel CALERO SECALL: «Algunas fetuas sobre la duplidad de las aljamas andalusíes», en Patrice CRESSIER, Maribel FIERRO y Jean-Pierre VAN STAÉVEL (eds.): *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, 2000, pp. 125-140, espec. p. 138.

la Šarī'a a los creyentes¹⁸². Se puede interpretar como una ingerencia del poder político en una realidad social ya existente, con el objetivo de homogeneizarla, según parece, de acuerdo con una interpretación religiosa más uniforme que emanaría de los alfaques formados en la Madrasa Yūsufiyya¹⁸³. Una prueba de que las desviaciones en este sentido eran un motivo de preocupación para el emir nazarí es que alertaba contra los que hacen la oración apartados, al estilo de los eremitas¹⁸⁴, como sabemos que ocurría por ejemplo en la Alpujarra, donde determinados hombres santos se retiraban a lo más elevado de las montañas, alejándose de las comunidades¹⁸⁵.

No podemos vincular con claridad la presencia de mezquitas ni a entidades gentilicias ni a barrios que tuvieran este carácter, aunque es indudable que su elevado número en el Albayzín no se justifica por necesidades demográficas sino por formas de agrupamiento suficientemente cohesionadas como para requerir un lugar de culto cada una de ellas. Este nexo pudo haber sido en sus comienzos de parentesco, aunque en algún momento se transformara en una solidaridad puramente vecinal. Su arraigo era tal, no obstante, que el rey granadino tiene que tener en cuenta dicha realidad dentro de un programa cultural más general¹⁸⁶. Por otra parte, tal cúmulo de mezquitas, a veces, más de una en la misma calle, podría indicar la existencia de otro tipo de agrupaciones diferentes a las parentales y seguramente posteriores a ellas, que habrían sido, tal vez, las causantes de un incremento de los templos. Esto vendría a indicar un dinamismo de la sociedad andalusí muy claro ya en el mundo urbano nazarí, pues incluso esa transformación se aprecia también en el ámbito rural, a nivel del espacio agrario.

¿Cuáles serían las motivaciones que llevarían a los habitantes de los barrios de las ciudades a la construcción de sus propias mezquitas? Los muftíes eran reticentes en general a autorizar la construcción de más de una aljama y sólo consideraban esta posibilidad en los siguientes casos: por un aumento demográfico que impidiera realmente la reunión en un único sitio, cuando una ciudad estuviera dividida por un obstáculo insalvable (río o foso sin puentes), y siempre que la distancia entre los arrabales y la aljama fuera grande (Ibn Rušd la fija en 2 millas)¹⁸⁷. Esta resistencia por parte de

182. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», p. 139.

183. A. MALPICA CUELLO: «Granada, ciudad islámica: centro histórico y periferia urbana», *Arqueología y Territorio Medieval*, 1 (1994), pp. 195-208.

184. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», p. 139.

185. A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, pp. 100-102.

186. A. MALPICA CUELLO: «De los primeros vestigios históricos al final de la edad media», en A. MALPICA CUELLO *et alii*: *Historia de Granada*. Granada, 1996, pp. 7-103, espec. pp. 89-91.

187. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», p. 128.

los juristas a la creación de nuevas mezquitas principales era lógica dada la fuerte imbricación que éstas tenían con el poder político. Como Calero Secall indica es sorprendente que los conflictos por la construcción de nuevas aljamas, que están documentados en al-Andalus a principios del siglo XII, se refieran a castillos y a alquerías, es decir, a lugares que, en principio, no cumplirían los requisitos necesarios para la designación de una segunda como aljama¹⁸⁸. Asimismo el establecimiento de templos para la oración del viernes en los arrabales parece ocurrir en fechas tardías, hacia el siglo XIII, como pasaba en Baza y Vélez Málaga.

El conflicto que surge en madīna Baṣṭa por este motivo tiene un gran interés. En la parte oriental de la ciudad había dos mezquitas separadas por 145 pasos. La más antigua, Ŷāmi' Marṣūla había sido la aljama durante un tiempo, pero desde hacía 34 años, con motivo de un crecimiento demográfico, empezó a celebrarse la juḡba en la más nueva, Ŷāmi' al-'Arṣ. Inicialmente eran de tamaño similar, pero la más vieja no fue reformada por encontrarse en un extremo de la villa, mientras que la otra pudo ser reestructurada, hasta alcanzar las tres naves que tenía en ese momento, pues se ubicaba en el centro urbano. El enfrentamiento entre dos sectores de población surge porque ambos querían que sus mezquitas fueran principales. Se llevó la cuestión ante el muftí Abū 'Abd Allāh b. Muḥammad b. al-Qaṭṭān (m. 1349), quien valorando diversas cuestiones, según el rito mālikí, como la escasa población y la proximidad de ambos templos, determinó que no había lugar para dos aljamas sino sólo para una. Dos juristas más consultados, al-Karṣūṭī y Muḥammad b. Abī Gālib, se remitieron a la práctica legal vigente. Según Calero Secall "a pesar del ambiente proclive a la duplicidad, se percibe cierta reticencia y sobre todo una evidente confusión entre las gentes y los alfaquíes a la hora de querer aplicarla"¹⁸⁹. Asimismo considera extraño el hecho de que la consulta se haga a muftíes poco conocidos cuando en Granada y fuera de ella los había de gran prestigio¹⁹⁰. Es posible, quizás, que se estuviera buscando precisamente a aquéllos que pudieran autorizar la duplicación de las aljamas.

En último lugar, respecto a esta cuestión, es destacable la opinión de al-Wanṣarīsī (m. 1508) que, una vez más, de acuerdo con la citada autora

se hace eco del dictamen de los šuyūj de al-Andalus en el proceso de los arrabales de Baza e introduce un dato nuevo que no es sólo la dificultad y la estrechez de su aljama, sino el temor de las mujeres y niños del arrabal al posible ataque del enemigo cuando los hombres tenían que acudir al otro arrabal o hacia otro sitio distinto para hacer la oración del viernes, quedándose solos. Y reconoce, por último que, aunque la cuestión es

188. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», pp. 129 y 134.

189. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», p. 134.

190. M. I. CALERO SECALL: «Algunas fetwas...», p. 135.

*controvertida, no se pueden imponer restricciones a la gente cuando hay temor del enemigo*¹⁹¹.

La razón que expusieron estas gentes de Baza para apoyar la designación de una segunda mezquita como aljama era la obligación de proteger a sus mujeres e hijos, dicho de otra forma, la necesidad de que el grupo familiar permaneciera unido. Se trataba, pues, de un argumento gentilicio. Se podría plantear como hipótesis que el motivo de la creación de mezquitas, y de la nominación de éstas como principales, se debía a la estructura social en grupos familiares, a que éstos constituirían una unidad y, como tal, exigirían funcionar también en lo que se refiere a las preceptos del culto. Yendo un poco más lejos podríamos preguntarnos si la construcción de mezquitas por barrios, aunque no fueran aljamas, pretendía evitar, de alguna forma, que las mujeres salieran de su entorno vecinal o familiar, y si el encapsulamiento de los grupos gentilicios en su propio espacio, con su propia autonomía, era un antiguo ideal, tal vez de las tribus, que ahora era recogido y defendido por entidades de parentesco más pequeñas. Esto podría haber sucedido en la primera época de instalación de los musulmanes en la Península, en los tiempos en que su organización social era más claramente segmentaria, y, quizás, también en las épocas en que llegaron nuevos aportes tribales.

3.1. Conclusión

El espacio gentilicio era una realidad silenciosa. A no ser que fuera desconfigurado de forma violenta, como ocurre en el mundo feudal, tenía pocas posibilidades de dejar huella en los escasos textos andalusíes. Curiosamente los ejemplos que encontramos proceden en gran medida de otra ruptura, la provocada por los castellanos con la conquista del reino nazarí. Aquí las ventas forzadas por la necesidad de irse allende muestran a veces una paisaje que respondía a unas pautas diferentes. Estas son difíciles de definir, pues señalan sobre todo una situación cambiante. La sociedad nazarí no está ya organizada de manera fundamental bajo criterios tribales o clánicos, lo que no evita que hayamos podido encontrar una supervivencia de formas gentilicias en la organización del espacio y de los recursos.

Sabíamos que en al-Andalus se había conformado una sociedad de tipo tribal con un Estado tributario. Esta formación social se llamó tributaria-mercantil, debido a la importancia que en ella va a tener el comercio. La instalación de árabes y beréberes se llevó a cabo siguiendo un orden clánico-tribal en la división del territorio andalusí. El dinamismo de esta sociedad provocó, incluso desde los inicios, una cierta dispersión de estas unidades de parentesco. Desde el comienzo éstas habían sido importantes para la estructuración del ejército, de los distritos, de las alquerías y ciudades, pero sabíamos

191. M. I. CALERO SECALL: «Algunas ferwas...», p. 135.

poco de cómo se organizaban en su interior. La parquedad de las fuentes era aún mayor para el mundo rural y una de las razones podía haber sido la tendencia a que todo permaneciera igual, que los descendientes heredaran de sus parientes, pasando la tierra de unos a otros durante generaciones. Este ideal campesino, presente en todas las sociedades agrícolas, quizás aquí pudo permanecer más tiempo. Las estrategias familiares para conseguirlo pudieron haber tenido un éxito suficiente como para que sigamos encontrando todavía en el mundo islámico actual el sistema de proindiviso y de retracto troncal en las ventas de inmuebles. Algo similar podría haber sucedido en al-Andalus. Todavía en época nazarí podemos hallar una estructura gentilicia del área agrícola y de la forma de distribución del agua. Se documentan en una zona tan poco propicia en principio al mantenimiento de los lazos de parentesco extenso como el área periurbana de la capital del reino e incluso en fechas tan tardías como 1492.

Esta organización gentilicia del espacio rural no parece ser, sin embargo, la dominante en época nazarí y es posible que este proceso se hubiera ya iniciado con anterioridad. El medio agrícola no se estructuraba de acuerdo a este único criterio e incluso pensamos que estaría en decadencia. Todavía sin embargo, como hemos intentado mostrar, era reconocible en el momento de la conquista castellana. Los habitantes de las alquerías de la llanura en torno a la capital se definen por su adscripción a un grupo parental más extenso y venden sus tierras conjuntamente, tal vez porque eran coherederos o simplemente porque tenían conciencia de pertenecer a la misma unidad familiar. El agua estaba igualmente unida a los hombres y, en la medida en que éstos se hallaban integrados en parentelas extensas, también a éstas. Originalmente parece haber sido propiedad del clan, con independencia de la tierra. Esta estructura gentilicia del mundo rural se confirma aún más al constatar, según diversos investigadores, que había existido también en el ámbito urbano. De hecho, las mezquitas de barrios o sectores de la madīna podrían ser interpretadas desde esta perspectiva.

Como toda realidad social ésta era dinámica, por ello creemos que en época nazarí había perdido parte de su vigor. Esto significa que estaba sometida a elementos disgregadores, seguramente provenientes de la ciudad y del comercio, pero también de la guerra, que acabarían produciendo un resultado algo diferente. Parece que la sociedad rural se convirtió en una comunidad más aldeana que gentilicia. Por otra parte, los grupos familiares generaban también sus propios mecanismos de protección tanto de su cohesión como de sus patrimonios, que era lo que les proporcionaba una cierta fuerza social.

Quiconque n'est pas en état de monter à cheval et de se servir d'une épée ne doit rien recevoir en héritage.

[recogido en L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 446]

Les fils de nos fils sont nos fils, mais les fils de nos filles sont des fils d'étrangers.

[recogido en L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 270]

*El emir 'Abderraḥmān hizo venir a Valencia a sus hijos y proge-
nic, acogiéndolos con largueza, de modo que recibieron los hon-
ores que correspondían a su alcurnia, y la sucesión quedó re-
servada a la descendencia de Hišām, de entre el linaje del emir
fundador 'Abderraḥmān b. Mu'āwiyah, transmitiéndose el
califato en al-Andalús entre ellos por línea paterno-filial, no por
cognación, con lo que su poder ganó firmeza.*

IBN ḤAYYAN

[*Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abderraḥmān II...*, p. 19]

4. ESTRATEGIAS FAMILIARES DE CONSERVACIÓN DEL ESPACIO

4.1 Normas universales: marginalidad de las mujeres y solidaridad de los varones

Como ya hemos visto la familia en el mundo islámico es extensa, es decir, incluye a los miembros colaterales, y agnática, lo que significa que sólo cuentan éstos por el lado paterno. Goody señala que para que exista el clan debe tenerse en cuenta una única línea de transmisión del parentesco¹⁹². De esta manera puede entenderse que la bilateralidad supondría una cierta dispersión del grupo familiar, lo que en principio no sucede en el ámbito musulmán. Teniendo en cuenta que se trata de parentelas patrilineales, es decir, que es al varón a quien se adscribe la descendencia, los agnados

192. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, p. 11: «Clan. Grupo extenso de descendencia unilineal en el que las relaciones más extensas de parentesco no se calculan a través de una genealogía».

constituyen la verdadera familia¹⁹³. Por ello toda una serie de estrategias tenderán a preservar sus intereses, ya que sus hijos pertenecerán siempre al grupo, mientras que los de las mujeres se integrarán en aquél de donde provenga el padre.

Si por género se conoce bien quienes son los componentes preferentes del clan, por número, como hemos visto, es más difícil hacer precisiones. Un ejemplo claro es el de la ley de herencias en la que, tras tomar su cuota los miembros más próximos al finado, con prioridad de los hombres sobre las mujeres, el resto es repartido entre los parientes, casi siempre varones, sin un límite exacto¹⁹⁴. Está inspirada en una aleya del Corán en la que el grado de parentesco para formar parte de los herederos de un fallecido aparece indeterminado: “Sea para los hombres una parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen”¹⁹⁵. En el Magreb, según Hart, la diya (precio de sangre) cobrada por la familia de la víctima de parte de la agresora era distribuida entre sus componentes hasta que se acababa y después se entregaban a los parientes más alejados una cerilla, que servía como símbolo de pertenencia del mismo grupo¹⁹⁶. El conocimiento del clan, y en particular de los ancestros más relevantes del mismo, daba a cada individuo su identidad, protección y favorecía una enorme cohesión. No en vano se atribuyen al Profeta las palabras: “Aprended vuestras genealogías lo suficiente para saber quienes son vuestros parientes más próximos, y para hacerles el bien”¹⁹⁷. La familia extensa era el medio en el que los árabes y beréberes desarrollaban su vida, aunque a partir de ella se pudiera llegar a entidades más complejas, como la facción tribal y la tribu. La medida de aquella unidad es difícil de establecer, pero tanto en Oriente como en Occidente,

193. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 270: «*Quoi qu'il en soit, le régime du patriarcat était déjà connu et répandu dans toute l'Arabie, à l'époque de la Djähiliya...*

Ce qui caractérise d'abord la famille patriarcale, c'est qu'elle ne comprend que des mâles et qu'elle n'est formée que de parents par les mâles».

194. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 472: *Et un ḥadīth dont l'authenticité n'est pas contestée: «Donnez aux farḍ leur réserve et le reste au parent mâle le plus proche». Ce ḥadīth ne limite pas la vocation des mâles, parents par les mâles, à la succession».*

195. J. CORTÉS (ed.): *El Corán*, p. 149, sura 4, aleya 7.

196. D. M. HART y R. RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí...*, p. 84: «*El aspecto igualitario de esta distribución es obvio, pero era bastante normal que algún amghar (sing. de imgharen) reclamara una parte mayor a expensas de los miembros del consejo a nivel de comunidad local cuya reputación de fuerza no era suficiente para impedirles obtener un lugar en el aitharba'in a nivel de clan. Para cuando el dinero había llegado a la última fase del reparto, la cantidad que recibía cada consejero era muy pequeña. En una anotación (referente a los Ait 'Ari) encontrada en un informe administrativo español de 1928 se decía que en los niveles inferiores, en caso de no quedar dinero para repartir, se compraban cerillas que se repartían, puede que sea apócrifo pero realmente existía un auténtico círculo igualitario».*

197. D. M. HART y R. RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí...*, p. 17.

tiende a considerarse como familia inmediata a los descendientes del bisabuelo, que son, por otro lado, los parientes que viven al mismo tiempo, si bien se suele tener memoria normalmente desde el quinto abuelo en sentido descendente¹⁹⁸.

Ya hemos señalado como la ley de herencias, recogida en época mudéjar en el obispado de Málaga, precisa el grado de parentesco a partir del cual se perdía el derecho a participar en el legado de un finado en el primo tercero¹⁹⁹. Es el ejemplo más concreto que tenemos de lo que significaba la familia extensa en al-Andalus y es particularmente relevante porque estos datos se refieren a la época nazarí, es decir, al momento final del Islam peninsular en el que pensamos que los lazos de consanguinidad habrían perdido vigor no sólo en el ámbito político sino incluso en el social. Podríamos considerar como unidad familiar esta medida, al menos, para este periodo tardío, aunque sabemos que las agrupaciones parentales fueron mucho mayores en la primera época andalusí.

De cualquier forma, lo que nos interesa destacar es que guarda similitud con las entidades de parentesco, también amplias, del mundo occidental altomedieval y, al mismo tiempo, difiere de la familia nuclear que se formó a partir de aquél y que aparece claramente consolidada en la Baja Edad Media. Esta distinta composición del elemento básico de la sociedad es uno de los factores que ayuda a entender la diferente evolución de ambos mundos, pues el desarrollo de estructuras feudales en Occidente aparece en relación con la descomposición de los lazos de parentesco extenso²⁰⁰.

P. Guichard estableció una comparación entre los principios que regían el parentesco en la sociedad occidental y en la oriental²⁰¹. Debido a que es un tema que ha sido tratado en varias ocasiones ofrecemos solamente un resumen. En la primera la filiación es bilineal y la célula básica es la pareja conyugal. La parentela ascendente sólo ocupa un lugar importante en la aristocracia, es bilateral y no forma un grupo permanente sino que se rehace en el caso de cada individuo. El matrimonio se establece de forma exogámica. No hay una división radical de sexos y las mujeres podían participar en la vida pública. Existe un concepto del honor que está más fuertemente vinculado a la categoría social y a las posesiones.

Por el contrario, en el sistema oriental, el parentesco se define por la patrilinealidad y la pareja no es la unidad social. Los grupos de parentesco, en cambio, están muy cohesionados, estructurados y bien definidos, constituyendo el elemento básico de la sociedad. La tendencia a la endogamia es una de las características, la cual está también ligada al sentido del honor, ya que es deshonoroso perder mujeres, incluso a través del

198. D. M. HART y R. RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí...*, p. 17.

199. M. A. LADERO QUESADA: «El duro fisco de los emires», pp. 331-333.

200. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, pp. 77-145.

201. P. GUICHARD: «Los árabes sí que invadieron España...», pp. 43-68.

matrimonio, en favor de otros linajes. Existe una radical separación de sexos, con exclusión de la vida pública del elemento femenino. El honor en las mujeres es pasivo y en los hombres activo.

En la argumentación de Goody estas diferencias entre ambas sociedades no van a ser tan excluyentes, ya que el parentesco extenso era una realidad en el ámbito mediterráneo anterior al Islam, asimismo era propio del germánico y celta. Para él el elemento clave que separa el mundo occidental del islámico está en la acción de la Iglesia que, a lo largo de la Alta Edad Media, se encargará de ir minando los vínculos parentales amplios con normas de comportamiento cristianas que dieron lugar a la familia nuclear. Por lo demás, estas distinciones no le parecen tan relevantes, en particular por lo que respecta a la mujer, puesto que ésta, en las dos sociedades, recibe bienes de su familia, a través de lo que el autor llama la «transmisión divergente»²⁰². La separación se establece, pues, no entre el dominio mediterráneo y el norte de Europa, es decir, musulmán y cristiano, sino entre el África negra y el resto. La razón es que en el África subsahariana la mujer no recibe bienes de los padres y es intercambiada entre grupos familiares por medio de un precio.

A pesar de las similitudes que encuentra el citado autor creemos que no hay duda en las diferencias entre la estructura familiar del mundo islámico y cristiano. Guichard pone de manifiesto los aspectos en que éstas se manifestaban más claramente. Por su parte Goody añade matices de gran interés como, por ejemplo, el hecho de que durante el altomedievo el parentesco extenso existía también en Occidente, aunque fuera diferente del ámbito musulmán, al ser de tipo bilateral. Asimismo considera que el surgimiento de la pareja conyugal como base de la familia sería el resultado de la acción de la Iglesia sobre los comportamientos endogámicos y de profiliación de los grupos gentilicios durante la Alta Edad Media.

Finalmente, el antropólogo británico no cree tan opuestos el papel de la mujer en ambas organizaciones sociales, pues en las dos recibe los bienes de la familia. La oposición la aprecia con el África subsahariana, donde la fémina no es receptora del patrimonio de sus padres. A pesar de ello es consciente de que una cuestión es la teoría y otra la práctica. De esta forma señala que la mujer no gestionaba normalmente su patrimonio en la sociedad musulmana, a pesar de que legalmente tenía derechos, sino que se encargaban de ello sus hermanos o su marido. Así, al referirse al Norte de África dice:

En las zonas colonizadas, la ley y la costumbre islámicas asignan una dote a las mujeres y les permiten heredar los bienes conyugales de sus padres, si bien no pueden hacer

202. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, pp. 41-42.

*valer este derecho, dejando su parte en manos de sus hermanos a cambio de otras ventajas no materiales*²⁰³.

Este tema nos parece de gran importancia a la hora de hablar de las estrategias de los grupos gentilicios en al-Andalus para la conservación de sus bienes inmuebles.

En efecto, una cosa es que la Šarī'a reconociera los derechos de las mujeres a heredar, aunque éstos fueran inferiores a los de los hombres en el mismo grado de parentesco, y otra su aceptación sin más por parte de los grupos familiares. Para clanes que se organizaban de forma rigurosamente agnática la aplicación de ley de herencias a las mujeres podía significar una situación de riesgo para el mantenimiento de sus bienes raíces. La razón es que, como hemos señalado, los hombres son los verdaderos componentes de la familia, pues sus hijos pertenecerán siempre a ésta, mientras que los vástagos de las mujeres se integrarán en la del marido²⁰⁴. Si se practica la endogamia este problema queda corregido, pues la descendencia no cambia de adscripción y queda en la misma parentela. De ahí la preferencia por el matrimonio con los parientes, en particular con la bint al-'amm o hija del tío paterno. Por el contrario, la exogamia suponía que la mujer traspasaba parte de los bienes de su familia, a través de la dote, pero sobre todo de la herencia, a su descendencia y a su esposo, es decir, a otro clan. Se comprende que en los primeros tiempos del Islam este tipo de unión estuviera mal vista, se considerara una deshonra e incluso se atribuyera a la fémina que la llevaba a cabo todo tipo de dolores y desgracias en el parto²⁰⁵. Por esta causa a ley islámica que la autoriza a ser receptora y transmisora de bienes se añaden una serie de procedimientos aplicados por los grupos familiares para evitar la disgregación y merma de su patrimonio. Una vez más se aprecia una cierta oposición entre el Islam y el elemento gentilicio de la sociedad.

La forma de transmisión de la propiedad, en particular, la de inmuebles, cobraba una gran importancia para la estabilidad de la familia extensa. De hecho, podemos pensar que ésta no habría existido si no hubiera habido una posibilidad real de que sus miembros pudieran heredar los unos de los otros. Había al menos un momento en la vida del individuo en que este traspaso era inevitable, como es el de la muerte. Otras situaciones a lo largo de su ciclo vital suponían también una entrega de la fortuna familiar, como era el del matrimonio. Finalmente existía la posibilidad de vender una hacienda o parte de ella a un extraño. Para todas estas ocasiones los grupos de parentesco disponían de estrategias cuyo objetivo era siempre el mantenimiento del patrimonio en su seno y su transmisión generacional evitando cualquier disgregación.

203. J. GOODY: *La evolución de la familia...*, p. 32.

204. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 270.

205. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 69-70.

4.2 Procedimientos de control del patrimonio familiar

En la época preislámica la mujer carecía de capacidad jurídica y la familia estaba formada únicamente por los varones. Mahoma mantuvo la preferencia en la herencia de los hombres por vía patrilineal, pero concedió ciertos derechos a las mujeres, concretamente a la hija, la hermana germánica, la hermana consanguínea y la madre, y a través de ésta al hermano uterino²⁰⁶. Como ya hemos visto, sin embargo, a igual grado de parentesco las féminas recibían una proporción menor del legado que sus parientes varones. Es claro el caso de la hija que hereda la mitad de lo que corresponde al hermano. La viuda recibe un 1/4 si no tiene hijos y 1/8 si los tiene, mientras que el viudo dispone de 1/2 de los bienes su esposa si no deja vástagos y 1/4 si los hay. Estos procedimientos que favorecían a los hombres se debían a que ellos garantizaban el mantenimiento de la fortuna dentro del grupo familiar.

Un análisis más detallado de las normas coránicas respecto de la transmisión de legados puede mostrar, además de la importancia de los vínculos colaterales y de los agnados sobre las hembras, otros aspectos aparentemente contradictorios. Así, algunas cláusulas podrían indicar también un interés en potenciar la familia estricta (ascendientes y descendientes) e incluso ciertos parientes por línea materna, que recibirían una cuota concreta (farḍ), mientras que el resto, una vez tomadas estas partes, iría a parar básicamente a los parientes varones por vía patrilineal ('aşab). Milliot ve en esto reminiscencias matrilineales de la época preislámica²⁰⁷, al tiempo que considera que el Corán podía suponer un intento de fortalecer la familia nuclear frente al parentesco extenso agnático, también propio de los tiempos de la Yāhiliya²⁰⁸.

Fuera de la rigidez de la ley de herencias el testador podía disponer de 1/3 de su hacienda para beneficiar a alguien de la familia o para hacer una fundación dedicada a otra finalidad. Se trata de los habices (ḥubs o ḥabīs, plural aḥbās). Suponían un secues-

206. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 446.

207. L. MILLIOT: *Introduction...*, pp. 268-269: «Il est d'ailleurs probable que l'Arabie préislamique a connu, avant le régime patriarcal, un autre régime familial: le matriarcat, dans lequel la parenté n'existe que par les femmes et la parenté féminine seule constitue et continue la famille. Non que l'autorité y ait appartenu aux femmes —matriarcat ne signifie pas «métrocratie»—; le pouvoir appartient aux mâles, mais seulement aux mâles parents par les femmes».

208. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 271: «A cette organisation familiale de l'Arabie à la veille de l'Hégire, Mahomet va apporter des réformes profondes. Il y a consacré de nombreux versets du Coran et des ḥadīth plus nombreux encore dont l'ensemble forme une réglementation très complète du mariage, soigneusement distingué du concubinat. Les époux ont des droits et des devoirs réciproques. La femme acquiert une personnalité juridique bien définie; elle est partie au mariage, lequel suppose un échange de consentements; elle hérite de son mari, si elle lui survit. Des limites sont fixées à la polygamie, qui devient une tétragamie...», p. 447: «Nous avons déjà signalé un ensemble de dispositions prises par Mahomet pour acheminer la famille patriarcale vers la famille conjugale».

tro de la propiedad, que ya no podía ser enajenada, mientras que el usufructo era dedicado al fin designado. Su gestión era encargada a un administrador, en cuya nominación influía el fundador y el cadí. Los habices podían ser ahlī o familiares, o bien estar destinados a cualquier objetivo piadoso o de interés social. En los primeros el fundador podía querer mejorar la situación de algún miembro de la familia por su particular debilidad o por la situación en que quedaría tras la aplicación de los derechos hereditarios. Así, en la Granada nazarí el šayj Abū Ÿa'far Aḥmad b. Muḥammad al-Mugannī da en habiz a su hijo retrasado mental, que está bajo su tutela, la parte que le correspondía de la herencia de su mujer fallecida²⁰⁹. El mismo testador entrega a una segunda esposa una donación *intuitu Dei*²¹⁰. Era frecuente también la institución del habiz en provecho de los vástagos femeninos de la familia para mejorar lo que les correspondía según los principios hereditarios. En este caso suele ocurrir que la fundación se mantenga, por ejemplo, en vida de las hijas, pero no pueda ser transmitida por ellas a sus vástagos, sino que tras su fallecimiento revierta de nuevo en un miembro varón del clan, evitando así que acabe en manos de otro grupo familiar. Si se quería que el habiz recayera también sobre los descendientes de las hijas era preciso que constara así por escrito en el momento de su constitución. La ausencia de esta advertencia suponía que aquéllos quedaban fuera de su disfrute²¹¹.

Existían también ḥubs ahlī dedicados a los hijos e hijas de un hombre así como a sus descendientes, lo que generalmente suponía que el habiz quedaba en el seno del grupo familiar, pues incluía a los sucesores de los varones hasta su extinción, pero no a los de las mujeres. Cuando los habices aprovechaban a los vástagos de un padre entre los que había féminas y hombres, la cuestión resultaba complicada y era llevada casi siempre a los tribunales por parte de los parientes afectados²¹². La razón es, una vez más, que los hijos de los hijos pertenecían a la familia, con lo cual se respetaba la intención del fundador de crear un habiz ahlī, mientras que los de las hijas no se incluían en ella. Este tipo de institución permitía a su creador eludir el fisco y también la estricta ley de herencias, pudiendo favorecer a los menos afortunados en el reparto, en particular a las hijas, o como en este caso, asegurar el futuro de los miembros del grupo familiar, es decir, de los varones y sus descendientes.

Esta última clase de ḥubs la describe Berque en el Alto Atlas y, teniendo en cuenta que su objetivo era retener el patrimonio en los componentes permanentes de la enti-

209. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árábigo-granadinos*, p. 81.

210. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árábigo-granadinos*, p. 100.

211. Manuela MARIN: *Mujeres en al-Andalus*. Madrid, 2000, pp. 361-362.

212. Ana María CARBALLEIRA DEBASA: *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid, 2002, pp. 248-259. Alejandro GARCÍA SANJUAN: *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en Al-Andalus siglos X al XV*. Huelva, 2002.

dad de parentesco, es decir, de los hombres, y evitar así su disgregación, la denomina como «secuestro agnático»²¹³.

Si por un lado la herencia significaba, en principio, fragmentación, también existían procedimientos para evitar la división y sobre todo la dispersión de la hacienda legada. Uno de ellos era el proindiviso, es decir, el disfrute de una propiedad entre los coherederos, lo que no impedía que cada uno tuviera asignada una parte del total. En época nazarí encontramos que este sistema, aunque tal vez en receso, estaba presente en el espacio agrario. Así, en Turillas, del alfoz de Almuñecar, algunas parcelas se mantienen indivisas entre hermanos o incluso entre tíos y sobrinos. Igualmente, como ya hemos visto, esta situación se daba en la Vega de Granada, en la alquerías de Chauchina y El Jau, donde el 38,2% de la tierra de cultivo de regadío, a finales del siglo XV, aparece en manos de pequeños grupos de parientes entre los que son visibles los vínculos colaterales por vía agnática, como los que se mantienen con tíos y primos²¹⁴. De hecho, el 42,1% de los contratos de compraventa en los que los musulmanes enajenaron sus tierras en favor del regidor de Granada Gomes de Santillán, en 1492, se llevó a cabo por individuos que representaban a sus parientes, en especial, a mujeres, y que realizaron la operación conjuntamente. Asimismo en el área periurbana de la Granada nazarí, en la alquería de Beiro, según el reparto de aguas de 1334²¹⁵, se puede apreciar que varios turnos de riego son asignados a tierras que pertenecían a los «herederos» de un varón, lo que claramente indica un estado de proindivisión.

A pesar de todo creemos que en estas fechas la mayor parte de la información que poseemos incita a pensar en un área agrícola muy fraccionada e individualizada, lo que no excluye que en ocasiones se mantuvieran también parcelas proindivisas, como son las de los casos referidos. Tampoco sabemos si los datos de pequeñas propiedades independientes son en realidad una copropiedad en la que cada coheredero ha mantenido sus derechos de uso, sin llegar a realizar una división legal de la misma. Este sistema permitía el mantenimiento de la tierra, a lo largo de generaciones, en manos del clan, en especial si se evitaba que las mujeres entraran en el reparto, sustituyendo sus derechos a una parte por bienes muebles o una renta en dinero. Milliot asegura que todavía en la actualidad la indivisión es la norma en el mundo rural:

Le législateur musulman s'est donc montré hostile au partage et favorable au maintien de l'indivision. C'est que la famille a longtemps constitué, dans la société musulmane, la véritable unité politique et sociale. La société était donc intéressée à ce que la famille conservât tous ses membres groupés; et le meilleur moyen de maintenir le groupement

213. J. BERQUE: *Structures sociales...*, pp. 363-364.

214. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Una aportación documental...», pp. 36 y 37.

215. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, p. 3, fols. 26 rº-35rº.

*familial était de laisser subsister entre tous ses membres une communauté d'intérêts: le patrimoine familial. A l'heure actuelle encore, dans la plupart des pays musulmans, l'indivision est extrêmement fréquente; pour les propriétés rurales, elle constitue la règle. Quand on partage, il s'agit seulement d'un partage de jouissance entre les mâles; aux femmes on donne une indemnité ou une rente*²¹⁶.

Es posible que este comportamiento fuera más propio del ámbito agrícola, por el contrario, en el urbano podría haber sido más frecuente la división del legado entre los herederos, en especial si se trataba de riquezas, como oro, objetos de valor o casas. A veces incluso se detecta que las clases ciudadanas que son propietarias de algunas fincas en el campo tienden también a repartir éstas, como se ve en los *documentos arábigo-granadinos*, en los que se recogen 14 pliegos particionales de herencias²¹⁷.

Para que en una sociedad, que además de agrícola era mercantil, la propiedad indivisa pudiera mantenerse con éxito, sorteando las ventas o enajenaciones a extraños, existían unos mecanismos legales que la protegían. El primero de ellos es la *šufa'a* o derecho de preferencia en la compra de un inmueble²¹⁸. Tiene esta prioridad en el rito *mālikī* el copropietario, sobre todo en el caso de que el motivo del disfrute de una propiedad indivisa sea la herencia. Según la escuela *hanifí*, en cambio, hay más sujetos que pueden ejercer este derecho de compra por encima de un comprador ajeno. Se admite a aquellos colindantes que necesitan utilizar una vía de paso situada en la finca que se pretende vender, y también a un colindante cualquiera, aunque no sea pariente. Estas dos circunstancias aceptadas por los *hanifíes*, parecen haber tenido su origen, según Milliot, en que en otro tiempo habían sido una parte de una hacienda familiar indivisa. Así, tanto la parcela que dispone de unos usos comunes (camino, o incluso agua), como la que en el presente disfrutaba un vecino limítrofe podían haber constituido en el pasado un patrimonio del mismo grupo parental.

Lo que nos interesa destacar aquí es que la *šufa'a* está documentada en al-Andalus, en los ejemplos de varias *fatwà/s* recogidas por al-Wanšarīsī (m. 1508). Así, la encontramos en la Córdoba de finales del califato. La primera sentencia es dada por Ibn Zarb (m. 991), en relación a si un encargado de las herencias sin sucesor podía ejercer el retracto de indivisión en beneficio del tesoro público y la respuesta es negativa, pues necesitaría para ello la autorización del sultán²¹⁹. La segunda, de Ibn al-'Aṭṭār (contemporáneo del anterior) se refiere al acuerdo de varios juristas que reconocen al Esta-

216. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 588.

217. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos arábigo-granadinos*, p. X.

218. L. MILLIOT: *Introduction...*, pp. 595-600.

219. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 348, §247.

do este derecho con respecto a la compra de un ḥammām²²⁰. Otra sucede en la ciudad de Ceuta y guarda también relación con la venta de un baño que era de dos propietarios, por parte de uno de ellos. El vendedor, para evitar reclamaciones, hace registrar esta transacción como donación, pero el copropietario exige el ejercicio de la šufa'a, lo que es legítimo según la opinión de una fatwà emitida en Córdoba por Abū 'Umar b. al-Makwī al-Išbīlī (m. 1010)²²¹.

Dos dictámenes más hacen alusión al acidaque o dote que el marido debe entregar a la esposa para que el matrimonio sea legal. Como veremos, era frecuente que aquél diera una parte importante de sus bienes inmuebles, la mitad en sendos casos citados, permaneciendo indivisa el conjunto de la propiedad. Cuando el esposo vende una parte de ésta aparece la cuestión de si la mujer puede o no ejercer el retracto de indivisión. En ambos ejemplos, Ibn al-'Attāb de Córdoba (m. 1069) señala que ella tiene derecho siempre que la venta exceda la mitad²²².

El siguiente ejemplo tiene un gran interés, ya que señala que el derecho de šufa'a podía ser ejercido con bastante posterioridad a la venta. Muestra que los parientes sentían como propios los bienes familiares hasta el punto de reclamarlos un año después de enajenados. En esta ocasión, no obstante, el intento de recuperación está justificado además porque pertenecían a una joven casadera de la familia, ya que habían sido entregados como dote por el marido, y el matrimonio parece que no llegó a consumarse. Se trata de una fatwà de Ibn Rušd (m. 1126) que recoge el caso de una mujer que vendió al novio de su nieta un cuarto de sus propiedades a condición de que éste se las diera como siyāqa en el momento de la boda²²³. Además la abuela entregó a la novia otro cuarto en concepto de niḥla. Un año después del fallecimiento de aquélla los futuros yerno y suegro se pelearon y el matrimonio no llegó a su fin. Los herederos de la abuela, que se tenían que repartir ahora la mitad de los bienes de ésta, pues la otra mitad había sido ya enajenada a los contrayentes, reclamaron entonces el cuarto vendido por la anciana al novio, en virtud del derecho de šufa'a. La respuesta del muftí indica que, si el matrimonio se ha celebrado pero no se ha consumado los parientes tendrían facultad para recuperar sólo la mitad de lo que el marido hubiera comprado, es decir la mitad de la siyāqa, o lo que es lo mismo, 1/8 de los bienes de la abuela. El motivo aquí para recuperar estas propiedades parece ser, no obstante, más el hecho de que se trata de un matrimonio frustrado, que da posibilidad al marido de quedarse con

220. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 350, §255.

221. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 350, §256.

222. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 355, §278 y §280.

223. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 106, §175. Amalia ZOMENO: *Dote y matrimonio en al-Andalus y Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid, 2000, pp. 162 y 163.

una parte de la dote entregada, y no tanto el derecho šufa‘a. A pesar de todo, éste fue mencionado en el reclamo llevado a cabo y llama la atención de que se hiciera más de un año después de la venta de la abuela al novio de su nieta. Según el rito mālikí la preferencia en compra por parte de los copropietarios podía ejercerse hasta dos meses después de efectuada la venta, si quien puede hacer este retracto hubiera asistido a ella pero no hubiera sido interpelado sobre la cuestión²²⁴. No obstante, si ni siquiera hubiera estado presente podría realizar este arrepentimiento a lo largo de un año²²⁵.

Milliot menciona otra estrategia más que serviría para el mantenimiento de los inmuebles en el seno familiar. Se trata del retracto de la venta o ḍamm²²⁶. Es muy parecido a la šufa‘a y quizás la única diferencia sea que para ejercer el ḍamm la venta debía haberse efectuado ya. De esta forma, cuando un copropietario vende su parte y la del resto de aquéllos con quienes comparte la propiedad por cuenta propia, dicha transacción es nula en general en el derecho musulmán, aunque admitida por los mālikíes. En efecto, tal enajenación de la totalidad indivisa por uno de los copropietarios es válida para ellos siempre que el acceso a la copropiedad se haya debido a una circunstancia común, es decir, que todos lo sean a través de la herencia o de una compra, por ejemplo. Puede sorprender que la decisión de uno de los dueños por el resto, sin que éstos hayan dado su consentimiento, se de por buena, sin embargo Milliot lo explica porque la copropiedad había sido en su origen casi siempre un bien familiar y se le suponía a cada uno de los que participaban en la indivisión el interés de hacer lo más conveniente para el conjunto. Como vimos al hablar de la Vega de Granada, los contratos de los musulmanes con el comprador cristiano, el regidor Gomes de Santillán, fueron efectuados casi siempre por un representante de cada grupo de vendedores, que eran también en su mayoría, parientes. A pesar de esto si los que participan en la indivisión no estaban de acuerdo podían ejercer su derecho a anular la venta a lo largo de tres años, según el rito mālikí, devolviéndole al comprador lo pagado²²⁷.

En el Atlo Atlas Berque señala entre los Seksawa la existencia de estos mecanismos, cuyo objetivo era fundamentalmente el mantenimiento del patrimonio familiar en las manos de los parientes, generación tras generación, obstaculizando todo lo que pudiera suponer una enajenación, ni siquiera parcial, del mismo. Para conseguir la anulación de una venta menciona tanto una manifestación de arrepentimiento por parte del vendedor, *istir‘ā*, como el ejercicio de la šufa‘a ya aludido²²⁸. Además, existían otros sub-

224. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 593.

225. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 594.

226. L. MILLIOT: *Introduction...*, pp. 600-602.

227. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 600.

228. J. BERQUE: *Structures sociales...*, pp. 361-363.

terfugios para declararla ilícita: la presencia de un solo notario en lugar de dos en el momento del contrato, la falta de cualificación de los mismos, la declaración del vendedor de una iqāla o anulación, el hecho de que no hubiera tradición sobre el tema, que el tomador no tuviera la posesión pacífica²²⁹, etc. Por todas estas razones la transacciones de inmuebles eran inestables. De hecho, Berque señala que sólo una de cada cuatro llegaba a su fin.

Existen ejemplos de que una venta de tierra era mal considerada en el mundo islámico, no sólo por los parientes, porque era vista como una merma del patrimonio familiar, sino también incluso a nivel de la aljama. La razón podría ser que el que pierde terreno lo interpreta como una cierta situación de inferioridad respecto a sus vecinos. Entre los Sesakwa, por ejemplo, quien hacía una operación de este tipo debía sacrificar una vaca en beneficio de la comunidad en compensación²³⁰. Algo parecido nos cuenta el coronel Blanco Izaga sobre la inquietud que las ventas producían en el Rif:

Esto sucedió en Bokoia, cuyos habitantes observaban a sus vecinos de la Ait Uariaguel deslizándose hacia su territorio mediante la compra pausada de toda la tierra fértil alrededor del curso medio del río Buham, hasta tal punto que se opusieron a continuar vendiéndoles terrenos. Esta elasticidad territorial, si bien no da lugar a grandes modificaciones debido a la vigilancia incesante que las tribus ejercen instintivamente sobre su territorio, también se deriva, sin duda, del antiguo concepto de las familias de oponerse a todo aquello que pudiera debilitarlas. Como resultado de ello, dicho territorio vuelve a menudo a manos de su tribu de origen mediante el abandono, nuevas adquisiciones o intercambios, si ha sido enajenada²³¹.

En época nazarí, en cambio, encontramos bastantes referencias, unas directas y otras a través de la onomástica de los individuos, sobre la existencia de propietarios no vecinos en las alquerías y en el medio urbano. Una de las formas para llegar a esta situación de tener bienes en un término en el que no se habita era a través de las compraventas. Hemos visto, sin embargo, que el derecho de šufa‘a, o preferencia en la adquisición, se hallaba vigente en al-Andalus, y es posible que también el de ḍamm, o revocación lo estuviera, ya que únicamente la escuela mālikí parecía aceptarlo y éste era el rito segui-

229. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 361.

230. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 361.

231. Emilio BLANCO IZAGA: *El Rif (2ª parte= La Ley Rifeña). II-Los cañones rifeños comentados*, p.108 (reedición facsímil de la obra de E. Blanco, publicada en Ceuta, 1939), en Vicente MOGA ROMERO y Antonio BRAVO NIETO (eds.): *Emilio Blanco Izaga. Coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del Norte de Marruecos*. Melilla, 1995, p. 131.

do en la España musulmana. Aquí se documenta algo parecido, conocido como derecho de recuperación después de una venta o *tunyā*²³².

Podríamos relacionar este hecho también con que las propiedades más grandes de los musulmanes que encontramos en Almuñécar, según el libro de *Repartimiento* (1491-1492) estaban compuestas en gran medida por pequeñas parcelas dispersas por el área de cultivo. Todo ello podría significar que hasta época nazarí existía algún freno social y legal para la libre compraventa de tierras. Si esto fuera cierto serviría también para explicar la presencia de ciertos elementos que no favorecían precisamente la formación de la gran propiedad. En Occidente ya hemos visto que el desarrollo de ésta estaba de alguna forma vinculado a la rescisión del derecho de los parientes, entre otros factores. No queremos decir que haya ausencia de grandes haciendas agrícolas en el periodo nazarí, si bien veremos que hasta este momento se encuentran muy mal documentadas en comparación con el mundo cristiano. A lo sumo se sabe la extensión, pero se ignora la calidad de la tierra que había en ella, su dedicación agrícola o ganadera, así como su división en parcelas, la presencia de arrendatarios y los deberes a que estaban sujetos. Además, no tenemos datos que señalen que podían servir de base para el desarrollo de un poder político más o menos autónomo o desvinculado del rey, como era propio del mundo feudal. Por otro lado, sin embargo, se puede hablar con claridad de una diferencia de riqueza en base a la posesión de la tierra en los lugares estudiados de forma más sistemática, como Almuñécar, donde ha sido posible la recomposición de la propiedad rural musulmana a partir del citado *Repartimiento*. Asimismo la figura del arrendatario, en diferentes clases de contratos, es conocida en al-Andalus, aunque, como ya señalamos con anterioridad, tenían corta duración y las ventajas para aquél, según la *Šarī'a*, eran especialmente relevantes, puesto que podían llegar a la condonación de la renta debida por malas cosechas o guerras²³³.

Sin duda existían compraventas de inmuebles, como se recoge en los *documentos arábigo-granadinos* de época nazarí. A veces es una forma de compensar a un miembro de la familia de un reparto de bienes en una herencia o dote, pero también entre individuos que no parecen tener ninguna relación de parentesco. Posiblemente influye que estos documentos reflejan sobre todo, según parece, casos de ciudadanos de Granada que venden bienes rurales en el área periurbana. Asimismo podemos pensar que exis-

232. P. CANO ÁVILA: «El contrato de compraventa con derecho de opción (*bay' al-jiyār*) y con derecho de recuperación (*tunyā*), según el jurista granadino Ibn Salmūn (siglo XIV)», *Actas del XVI Congreso de U.E.A.I.* Salamanca, 1995, pp. 89-99.

233. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», pp. 26-27.

tieron transacciones inmuebles de las que no tenemos constancia, ya que el Islam admite la compraventa sin que sea necesario el registro ante el *cadí*²³⁴.

Otra forma de convertirse en propietario no vecino era seguramente por herencia o por dote. Casarse con una mujer que no procedía del sitio donde se residía, y dado que la sociedad era virilocal, podía dar lugar a esta situación. Los hijos de este tipo de matrimonios tendrían, por herencia de su madre, bienes raíces en otra alquería. Es posible que la separación entre propiedad y vecindad estuviera unida a un incremento de las prácticas exogámicas, aunque también las endogámicas están documentadas en el reino granadino.

Llegados a este punto volvemos al principio: la clave de muchas de estas estrategias es la mujer. Sus derechos al patrimonio familiar reconocidos en el Corán suponían una amenaza para la estabilidad de los grupos gentilicios agnáticos. Su descendencia no pertenece al clan y los bienes que recibe de sus consanguíneos pasarán al final a la unidad de parentesco en la que se integra su esposo e hijos. Esta contradicción puede advertirse en las *fatwà/s* y en los procedimientos seguidos por la familia para, a la vez que entregan a la hija aquello que le corresponde, evitar que su base material y, en especial, sus tierras, se vean disgregadas. Es sintomático, en este sentido, una sentencia del muftí granadino Ibn Lubb (m. 1381), en la que se reconoce que la gente del campo tenía la costumbre de enajenar una parte de sus bienes raíces —se entiende que pueden ser habices u otro tipo de donaciones— en beneficio de unos herederos, normalmente varones, para no someterla a la ley de herencias²³⁵. La población rural debía valorar más que ninguna otra el mantenimiento de sus heredades por línea de varón, con objeto de evitar que se dispersaran. Por otro lado, no hay que olvidar que mucha de la información que tenemos sobre las propiedades de mujeres las conocemos a través de las *fatwà/s*, lo que guarda relación con que eran asuntos que originaban conflictos, reclamaciones por parte de los parientes y consultas a los muftíes²³⁶.

El matrimonio suponía, pues, un momento clave para la familia, ya que, tanto en el caso de los hijos como de las hijas, debía entregar bienes y esto implicaba una reorgani-

234. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 641: «La formation du contrat ne requiert, en général, aucune formalité. La loi musulmane ne subordonne pas la validité de l'acte juridique à sa réception par un officier public».

235. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, pp. 183-184. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 420, §205: «Quid d'un individu qui fait en faveur de ses enfants mâles, un legs qui, de son vivant, a été approuvé par ses filles?»

Réponse. De nos jours, les campagnards testent sans se soucier d'oblation et font un legs aux garçons en compensation de la donation nuptiale dont bénéficient les filles... Dans le cas soumis il convient de suivre l'opinion d'Ibn al-Māyīšūn al-šāfi'ī et Abū Hanīfa d'après l'approbation d'un legs par les non bénéficiaires dudit legs ne peut qu'être postérieure à la mort du testateur».

236. M. MARÍN: *Mujeres...*, p. 355.

zación del patrimonio. La endogamia reducía el problema, pues, aunque las donaciones eran en principio obligatorias, de manera que sin el aporte del marido o acidaque el contrato de esponsales era inválido, éste podía ser reducido si la unión conyugal se llevaba a efecto con un pariente. Así lo señala una fatwà de al-Qābisī (m. 1012) en la que se menciona a un hombre que casa a su hija con el hijo de su hermano y el citado pago se rebaja a la mitad²³⁷. Además el matrimonio dentro del grupo de parentesco evitaba el problema de la dispersión de la riqueza familiar.

Un caso muy significativo de endogamia en el mundo rural viene representado por el šayj de Ohanes (Almería) Abū Marwān al-Yuḥānisī, que vivió entre los siglos XII-XIII, entre el dominio almohade y nazarí. Sus milagros fueron contados por su discípulo al-Qaštālī y en ellos se recogen algunos de sus viajes a Oriente y Norte de Africa, pero también la vida cotidiana que llevaba a cabo en la alquería de la Alpujarra almeriense. Este santo estaba casado con su prima paterna siguiendo el tipo de matrimonio preferente en el mundo islámico. Su madre contrajo nupcias en primer lugar con un hombre del que tuvo un hijo llamado Muḥammad²³⁸. A la muerte de su marido volvió a casarse con el hermano de éste, de cuya unión nace Abū Marwān. De esta forma el šayj era a la vez hermano de Muḥammad por parte de madre y primo hermano por el lado paterno. La situación de endogamia continúa cuando, fallecida la madre de al-Yuḥānisī, su esposo contrae matrimonio a su vez con la hermana de ésta. Estas prácticas que incluyen no sólo uniones entre primos sino también levirato y sororato no serían exclusivas en al-Andalus, pero no cabe duda de que el hecho de que las relaciones endogámicas no estuvieran prohibidas como en el mundo cristiano sino que incluso fueran bien consideradas supondría que, si era posible, las hubiera, sin que ello significara renunciar a la exogamia. En un medio rural, como el que tratamos, es fácil imaginar que estos vínculos estaban de alguna forma sujetos a la política de tierras.

Otros datos del relato de al-Yuḥānisī permiten vislumbrar el interés por el patrimonio familiar. Así, en el cuento citado su hermano se queja de no poder acudir a la oración del viernes porque su tío paterno le había pedido que arase, sin darse cuenta que era el día de la oración²³⁹. Podía ser un reflejo de comportamientos habituales en el mundo campesino, la ayuda familiar en las tareas del campo, tal vez porque las tierras se mantienen indivisas, o bien tratarse únicamente de un ejemplo de solidaridad

237. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, p. 82.

238. M. MARÍN: «Mujeres y relaciones familiares...», p. 25 traduce el texto de A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, pp. 19-20.

239. M. MARÍN: «Mujeres y relaciones familiares...», p. 25, según el texto de A. AL-QAŠTĀLĪ: «*Mi tío paterno me ha ordenado hoy que arase, supongo que sin darse cuenta de que era viernes, y me ha dado vergüenza recordárselo; me pesa que se me pase la oración del viernes, cosa que no me ha ocurrido en treinta años*».

con un pariente mayor, ya que Muḥammad tenía más de treinta años, por lo que fácilmente su tío podía contar con una edad avanzada. Una fatwà de época nazarí nos informa de que el sistema de tornapeón era una práctica habitual en el reino granadino²⁴⁰. Lógicamente sería más frecuente entre parientes, que a menudo eran copropietarios, aunque también parece existir entre vecinos.

En la mayoría de los casos que conocemos de época nazarí, tanto a través de la documentación árabe como la más numerosa posterior a la conquista castellana, en cambio, no parece apreciarse que la endogamia sea la norma, al menos no se refleja esto en los nombres de los cónyuges. De esta manera, en los *documentos árabe-granadinos*, escritos entre 1421 y 1496, se observa que de 41 uniones matrimoniales sólo en 5 de ellas la onomástica de los esposos nos permite saber que tenían un vínculo de parentesco por vía agnática, mientras que en el resto no podemos afirmar que existiera tal relación. Ciertamente estos textos nazaríes reflejan sobre todo a las clases acomodadas de la ciudad, y muy particularmente de la capital del reino. Podemos pensar que el hecho de que para que se produzca el contrato matrimonial el novio deba entregar unos bienes que constituyen la primera parte del acidaque y que éste ha de ser, como mínimo el de paridad, es decir, que ha de ajustarse a la condición socioeconómica de la mujer y su familia, así como a las virtudes particulares de aquélla, podría inducir a la exogamia. Es posible que ésta hubiera sido, por tanto, más frecuente en los lugares donde las desigualdades económicas entre los vecinos también lo fuesen, como puede ocurrir en el ámbito urbano. No obstante, también en zonas rurales, como en el Quempe, hemos visto este comportamiento exogámico entre las élites que ejercían algún cargo²⁴¹. Por otro lado, la tradición, las estrategias seguidas por los grupos familiares para el mantenimiento del patrimonio gentilicio, inducían a favorecer la endogamia. De esta forma, a un novio de la familia podía incluso rebajársele el acidaque a la mitad²⁴².

La documentación posterior a la conquista también parece indicar que, al final de la época nazarí, el matrimonio fuera del grupo de parentesco no era raro, lo mismo que tampoco lo era la movilidad de los individuos fuera de su lugar procedencia, pero no contamos con datos suficientemente precisos como para afirmarlo con rotundidad, ya que los nombres, sobre todo en el caso de las mujeres, aparecen a menudo de forma incompleta.

La exogamia constituía un problema mayor para la integridad de la base material de los grupos familiares, dado que para que el matrimonio fuera legal había que hacer

240. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, pp. 367-368, §341.

241. M. J. OSORIO PÉREZ y Emilio DE SANTIAGO SIMÓN: *Documentos árabe-granadinos romanceados, passim*.

242. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, p. 82.

entrega de una serie de bienes, sobre todo por parte de la familia del novio (acidaque), aunque la costumbre exigía que también por el lado del padre de la novia, lo que suponía una amputación del patrimonio. Varios procedimientos intentarán de un lado, cumplir con lo estipulado legal y socialmente, al tiempo que evitar que el casamiento, en particular el de una hija, suponga un recorte de la hacienda familiar, especialmente de los inmuebles que la constituían.

Mientras que la entrega del novio es obligatoria, no ocurría lo mismo con la del padre, sin embargo, en el mundo islámico occidental, tanto en al-Andalus como entre los beréberes, parece que esto formaba parte de la tradición²⁴³. La norma social era que el progenitor igualase el acidaque con su dote a la hija (niḥla). Generalmente la recepción de ésta suponía para ella quedar excluida del reparto de la herencia, lo que, según M. Marín, podía ser ventajoso para el padre y los varones de la familia, ya que la donación con motivo de matrimonio no se ajustaba a unas reglas estrictas, mientras sí ocurría esto con el legado *post mortem*²⁴⁴.

En otras ocasiones el padre dejaba a la hija, en un baúl cerrado, una serie de bienes de valor, con objeto, seguramente de beneficiarla, evitando la intromisión de otros herederos²⁴⁵. Esto nos permite abordar el tema de la naturaleza de la dote paterna.

El progenitor solía entregar unos bienes a su hija en el momento del matrimonio. Una parte de ellos eran generalmente joyas compradas con el naqd o parte del acidaque, es decir del aporte del futuro marido que servía para formalizar el contrato matrimonial. Junto a esta donación indirecta, del novio, el padre efectuaba también otra a la hija (niḥla). Parece que los nombres que esta entrega recibía a veces (ḡihāz, šuwār y šūra) hacen alusión a bienes muebles, en particular a adornos para la novia y ajuar para la casa. Sería interesante saber si era frecuente o no que las dotes estuvieran constituidas por inmuebles. Algunas de las fatwà/s recogidas por al-Wanšārisī muestran que, en efecto, los objetos eran habituales en este tipo de entregas. No obstante, cuando se mencionan como niḥla parecen designar inmuebles²⁴⁶.

Independientemente de lo anterior es muy significativo que algunos estudiosos del matrimonio en el Occidente islámico concluyan que muchas veces la entrega del padre

243. Para hablar del sistema de dotes hemos seguido los trabajos de A. ZOMEÑO citados. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, p. 178.

244. M. MARIN: *Mujeres...*, p. 377. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, pp. 186-191.

245. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, pp. 177-178.

246. A. ZOMEÑO: «Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y de la *niḥla* en al-Andalus», en P. CRESSIER, M. FIERRO y J. P. VAN ESTAEVEL (eds.): *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, 2001, pp. 75-99, espec. p. 89.

era únicamente un préstamo del que, con posterioridad, pedía la devolución²⁴⁷. Las joyas de la novia parecen haber sido en muchos casos una manifestación de prestigio social más que una realidad económica de la que ésta pudiera disponer a su antojo. Además de estas reclamaciones hay que añadir que el progenitor muchas veces no se deshacía realmente del objeto donado sino que lo mantenía bajo su control hasta su muerte. Aunque hay varias opiniones al respecto el hecho de que en gran parte de los casos no hubiera toma de posesión de la *niḥla* ni fecha de entrega permite dudar de que se tratara de una donación efectiva²⁴⁸.

Finalmente, en el momento del matrimonio el marido transfería a la esposa un conjunto de bienes distribuidos en varios conceptos, fundamentalmente el *acidaque*, compuesto del *naqd* y del *kālī'*, y la *siyāqa*²⁴⁹. En primer lugar estaba el *naqd* que consistía generalmente en dinero, entregado al padre, con el objetivo de éste adquiriera el ajuar de su hija. Era imprescindible para la firma del contrato nupcial, pues se supone que, como consecuencia de éste, el esposo recibiría a la mujer, y muy particularmente el disfrute sexual de la misma, y para que esta entrega fuera legal él debía dar a cambio el *naqd*. El resto del *acidaque*, llamado *kālī'*, se entregaba más tarde, siendo lo general hacerlo en el momento de la disolución de éste, bien por fallecimiento de alguno de los cónyuges o por divorcio. Por último, la *siyāqa* era una donación de bienes raíces del marido a la esposa, normalmente casa y tierras. Consistía en teoría en una importante cantidad de éstos, siendo frecuente que fuera la mitad del patrimonio del esposo. También se ha comprobado que la efectividad de esta entrega no era real y varias razones influyen en ello. La primera es que la sociedad era virilocal, lo que significaba que la mujer se traslada a vivir a la localidad de su marido. En segundo lugar éste llevaba de hecho la gestión de las propiedades cedidas hasta el punto incluso de poder venderlas, tal vez con autorización o no de la mujer. Es sintomático que la *siyāqa*, como la *niḥla*, no suela ir acompañada de toma de posesión, lo que convertía en difícil su reclamación para la esposa una vez que quedaba viuda y estos bienes raíces eran exigidos por los herederos del marido. Esta situación parece ser más propia del medio rural, y en concreto de las tierras cultivadas, que de las casas en un ámbito urbano²⁵⁰. Esta práctica seguía vigente en época nazarí, y de hecho Ibn Lubb (m. 1381) la menciona como una costumbre de la gente del campo²⁵¹. Sería de gran interés, sin embargo, poder conocer cuál había sido la línea tendencial en al-Ándalus, es decir, si se puede apreciar un cambio en el sistema de dotes a lo largo de los siglos medievales.

247. A. ZOMEÑO: *Dote y matrimonio...*, p. 196.

248. A. ZOMEÑO: «Donaciones matrimoniales...» pp. 92-93.

249. A. ZOMEÑO: «Donaciones matrimoniales...», pp. 77-87.

250. A. ZOMEÑO: «Donaciones matrimoniales...», p. 86.

251. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 420, §205.

4.3. Conclusión

La gran mayoría de los historiadores del mundo islámico han destacado siempre, por un lado, la solidaridad de los grupos gentilicios de parentesco patrilineal, aunque también su rivalidad —la unión frente a los enemigos y la desunión cuando no están sometidos a esa presión—, y por otro, la identificación con su territorio hasta el punto de poder hablar de espacios tribales o clánicos. Uno de los antropólogos más destacados del Magreb, como es David M. Hart, interpreta estas dos características como los factores tiempo y espacio en los que se mueve esta sociedad. El primero viene definido por la conciencia de pertenecer a un grupo familiar amplio que desciende de un antepasado masculino común. El reconocimiento de un único sistema de parentesco, en este caso agnático —aunque eso no implique una exclusión total del matrilineal—, que se remonta hasta un ascendente epónimo es también el de una secuencia temporal, punto de referencia de la familia extensa. Asimismo la concepción de un territorio como propio de esa unidad de parentesco va a suponer una fuerte imbricación con él, dado que es su medio de subsistencia. Ambos elementos daban una gran consistencia y estabilidad a los grupos gentilicios.

Esta cohesión entre los miembros de la misma unidad de parental se podría explicar mejor en la medida que se apoyara en el mantenimiento de una base material común. Para los nómadas se trataba de su territorio tribal, para los sedentarios esto incluía un patrimonio agrícola, seguramente homogéneo, de acuerdo con la estructura gentilicia del espacio rural hasta ahora vista. Para conservar esta hacienda, amenazada siempre por la ley de herencias, la exigencia social de dotar a las hijas y las posibles compraventas, los grupos familiares desarrollaron una serie estrategias tendentes a evitar su dispersión.

Parece claro que Mahoma rompe parcialmente con una sociedad preislámica organizada todavía de forma más agnática que la islámica, es decir con menos derechos para las mujeres y aún más endogámica (los hijos se casaban con la viuda del padre). La ley de herencias musulmana amenazaba cada sucesión no sólo con la fragmentación sino también con la pérdida de riqueza a través de las mujeres, en especial si éstas se casaban de forma exogámica. A este hecho se añadía la existencia de un sistema dotal por parte del padre hacia la hija. Para evitar estos riesgos las unidades gentilicias aplicaron diferentes procedimientos. Entre ellos se encontraba la tendencia a la indivisión de las propiedades o a que la parcelación fuera sólo de uso. Asimismo la creación de legados familiares (*ḥubs ahlī*) permitía en vida del padre la constitución de una fundación para beneficio sobre todo de los hijos y sus descendientes, ya que los vástagos de las hijas pertenecían al grupo de parentesco del marido. Pero el hecho de que después de su fallecimiento los herederos tuvieran que dar su consentimiento a las donaciones realizadas en vida por el progenitor, muestra hasta qué punto era difícil escapar a los derechos de éstos, especialmente si eran varones y las beneficiadas habían sido las hijas,

pues en el caso contrario la presión social y familiar sobre éstas haría difícil una negativa por su parte.

La dote que la hija recibía de su familia suponía un adelanto o una sustitución de la herencia y era susceptible de ser reclamada por el padre. En el caso de donación de inmuebles no era raro que ésta no fuera efectiva al faltar frecuentemente la toma de posesión y la fecha de entrega. Por su parte la transferencia de bienes por parte del marido, obligatoria para la validez del matrimonio, se sorteaba también convirtiéndola en una entrega «ficticia», pues la gestión de la propiedad se mantenía habitualmente en manos del hombre y de su familia. Resulta difícil pensar que la mujer, sometida a las exigencias familiares y teniendo que ser representada por sus parientes varones o por su marido, pudiera reclamar por sí misma sus derechos en la vida pública, a no ser que ello interesara a una de las partes que podía actuar en su lugar.

Por lo que respecta a las compraventas de tierras, éstas podían haber estado más generalizadas, en principio, en una sociedad tan mercantilizada como la andalusí, sin embargo es posible que esto no ocurriera. Llama la atención, por ejemplo, que hayan estado vigentes hasta la actualidad sistemas que impedían la libre transacción de inmuebles y que beneficiaban sobre todo a los parientes del vendedor sobre cualquier posible adquirente. Se trata del derecho de preferencia en venta (*šufa'*) y de la revocación de la misma una vez efectuada (*ḍamm* o *ṭunyā*).

La existencia de estos mecanismos gentilicios, con el objetivo de preservar la integridad de su patrimonio, no implican la ausencia de contradicciones. Al contrario, éstas se producen y dejan constancia documental hasta el punto de que es complicado a veces saber cuál era la línea tendencial en el comportamiento familiar y social. Es muy fácil aquí que, como se suele decir, los árboles no dejen ver el bosque. De esta manera las hijas podían haber recibido a veces un trato preferente de sus padres, como induce a pensar esa entrega de baúles cerrados con bienes, frente a otros herederos. Las dotes paternas en tierra podrían haber tenido como objetivo captar un mejor pretendiente para ellas, en lugar de un matrimonio con el primo paterno.

¿Cómo podemos saber entonces si las estrategias se utilizaron más en un sentido que en otro? Como hemos dicho parece que partimos de una idea general de la identificación de grupos de parentesco extenso, muy cohesionados entre sus miembros y estructurados de forma agnática, con su territorio. Tal organización parental sería difícil de mantener sin una base material común. Por lo que se ha estudiado hasta ahora en al-Andalus se impuso una estructura social de tipo islámico, es decir, agnática, de familia amplia, y endogámica. La extensión de los vínculos familiares debía ser difícil de conservar únicamente por la solidaridad y el afecto, si no hubiera intereses económicos compartidos. Por otro lado, cuando hemos tenido ocasión de estudiar con detalle el espacio rural de la alquería en época nazarí se ha podido constatar la presencia, si bien

no mayoritaria, de unidades gentilicias de tierra y de turnos de agua, lo que induce a pensar que se han podido aplicar estrategias para evitar la disgregación de las tierras familiares. El hecho mismo de la existencia de estos procedimientos en la ley o en las costumbres para proteger los bienes del grupo gentilicio por encima de decisiones más individualizadas sobre el destino de una determinada propiedad privada, indica que, según los intereses, se podría recurrir a ellos.

Si estos lazos de parentesco extenso que habían existido en la primera época del Islam peninsular, según conocemos por la tesis de Guichard, se habían deteriorado en época nazarí y hasta qué punto es algo que tenemos que dilucidar a través del análisis del espacio agrario y la estructura social.

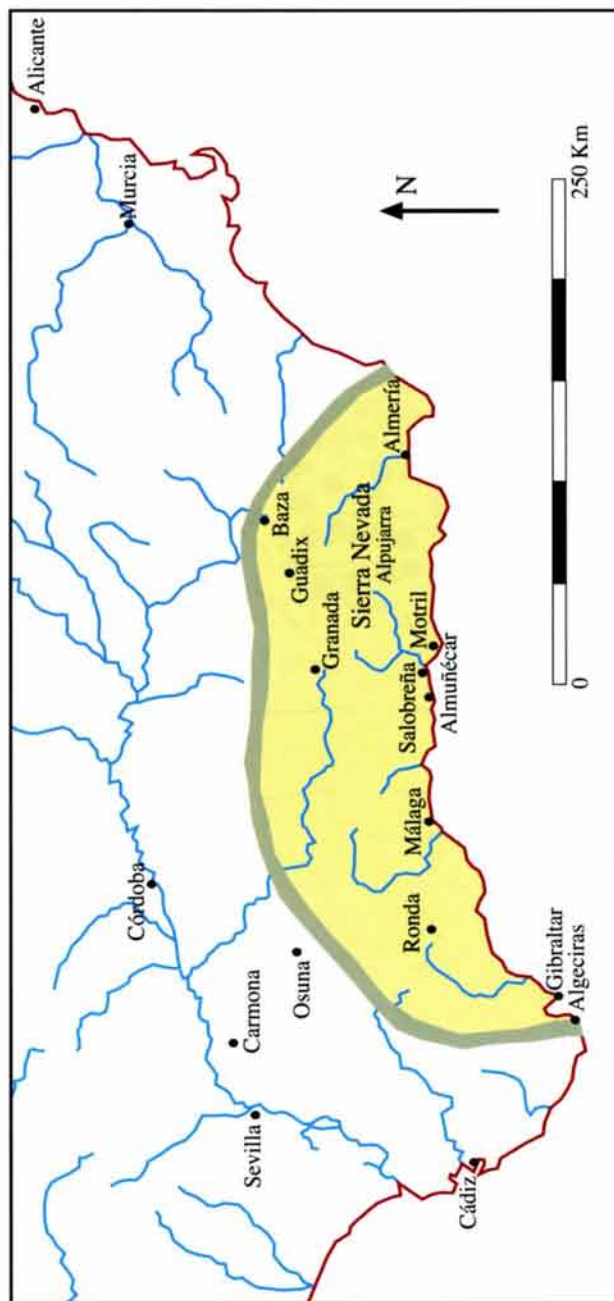


Gráfico 1. Reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV).

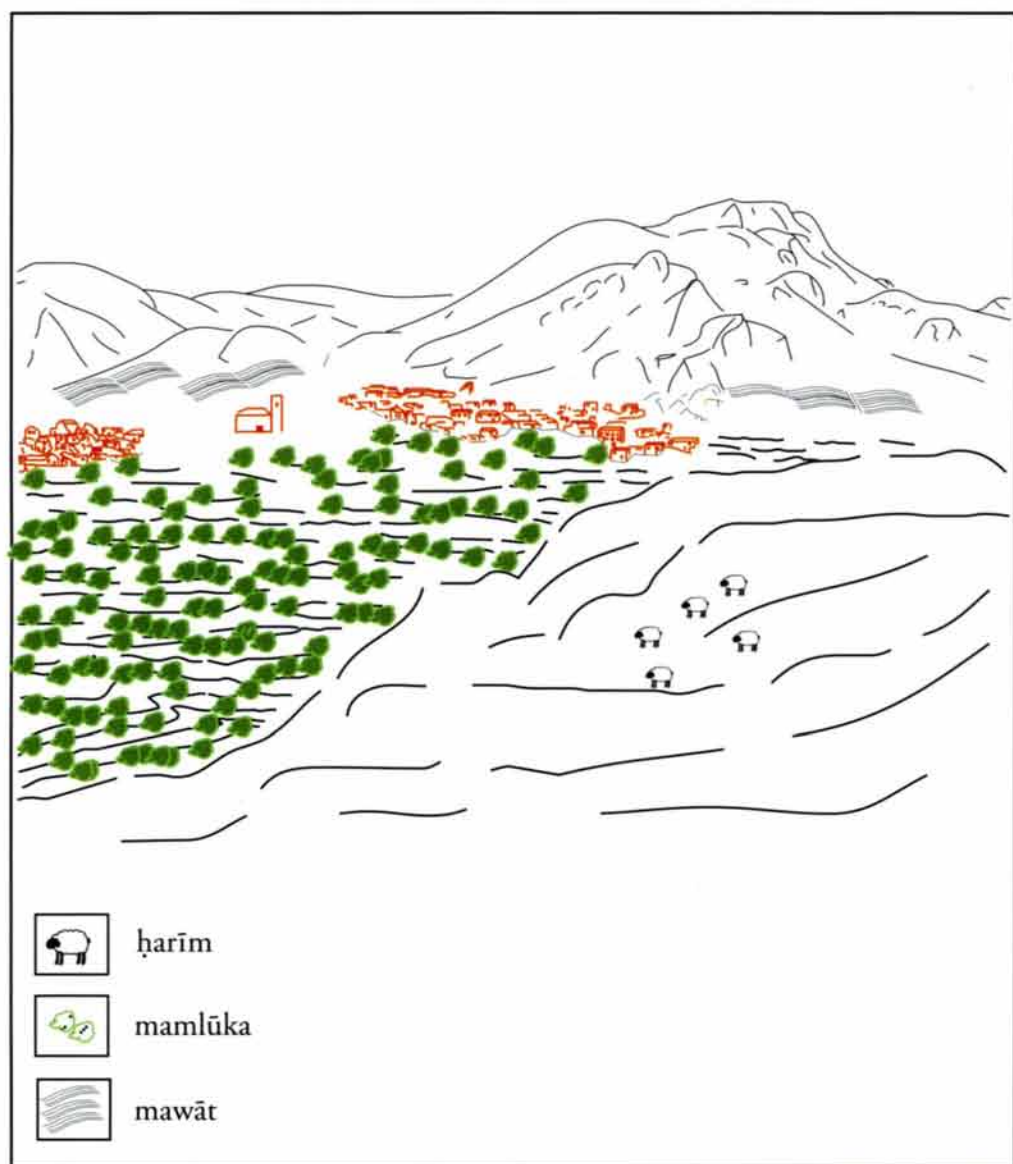


Gráfico 2. Organización del término de la alquería.

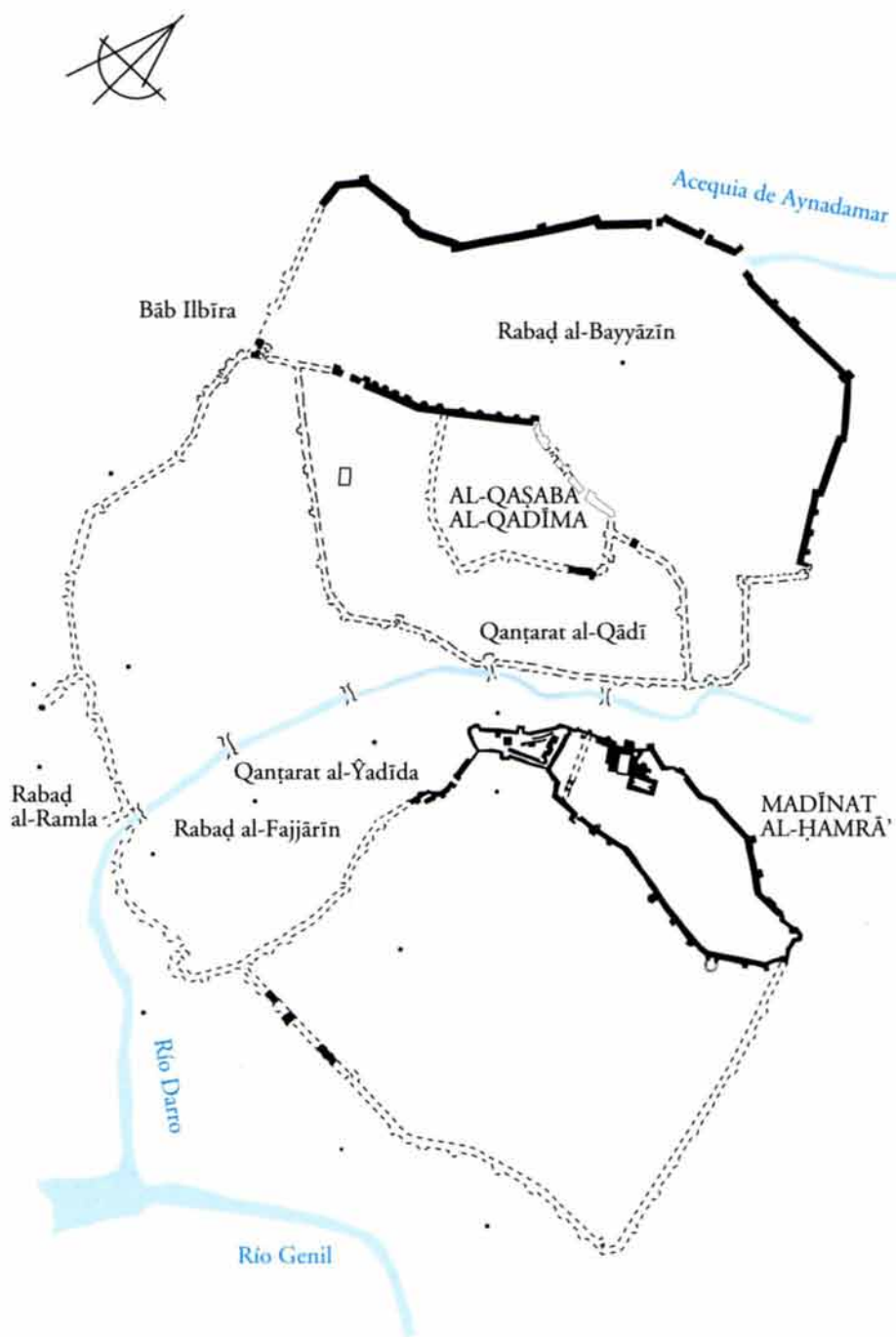
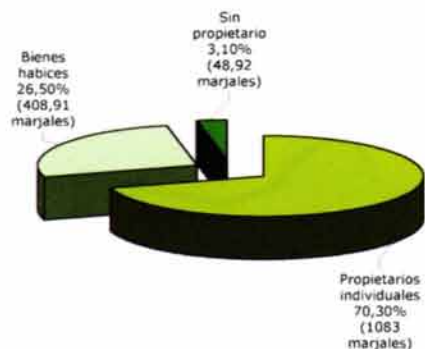


Gráfico 3. Ciudad de Granada en época nazarí.



Distribución del área irrigada



Distribución del área de secano



Proporción de tierras

Gráfico 4. Organización del espacio agrario de la ciudad de Almuñécar según el «Repartimiento» (1491-1497).

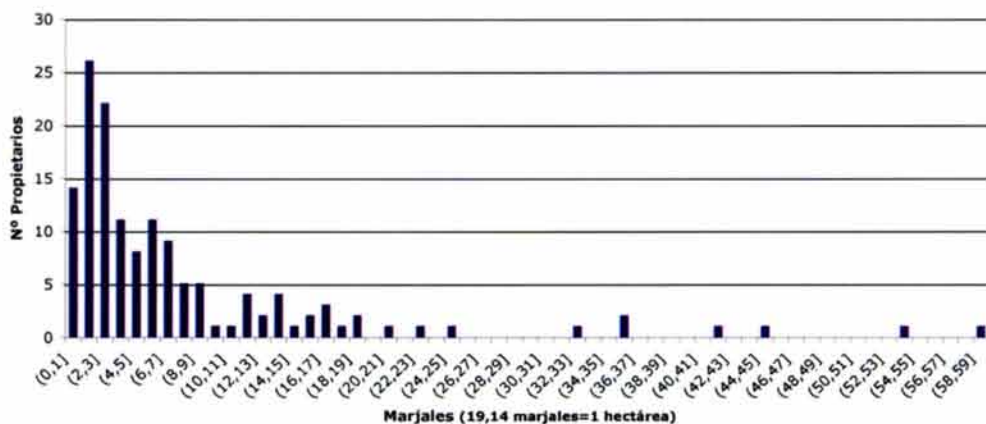


Gráfico 5. Propietarios de regadío en Almuñécar según el «Repartimiento».

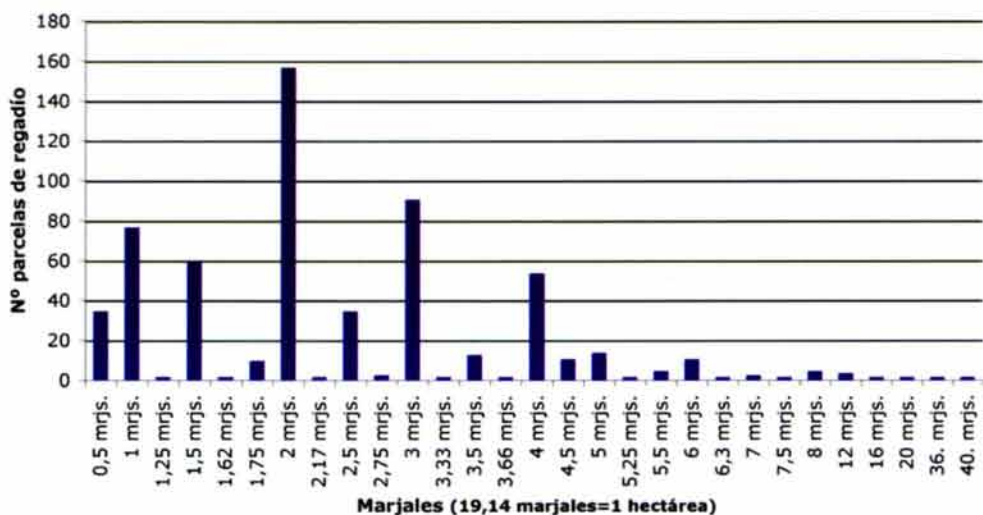


Gráfico 6. Parcelario de regadío en Almuñécar según el «Repartimiento».

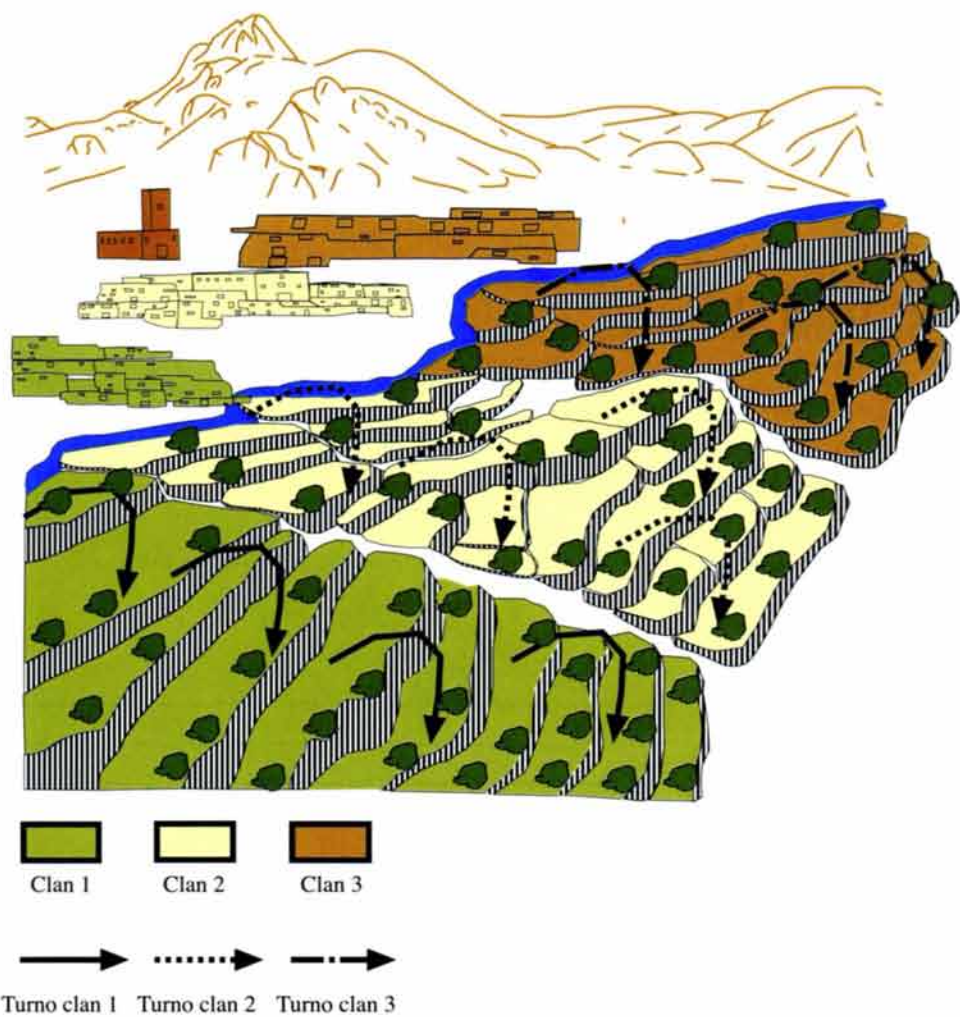


Gráfico 7. Patrimonio clánico homogéneo y riego gentilicio.

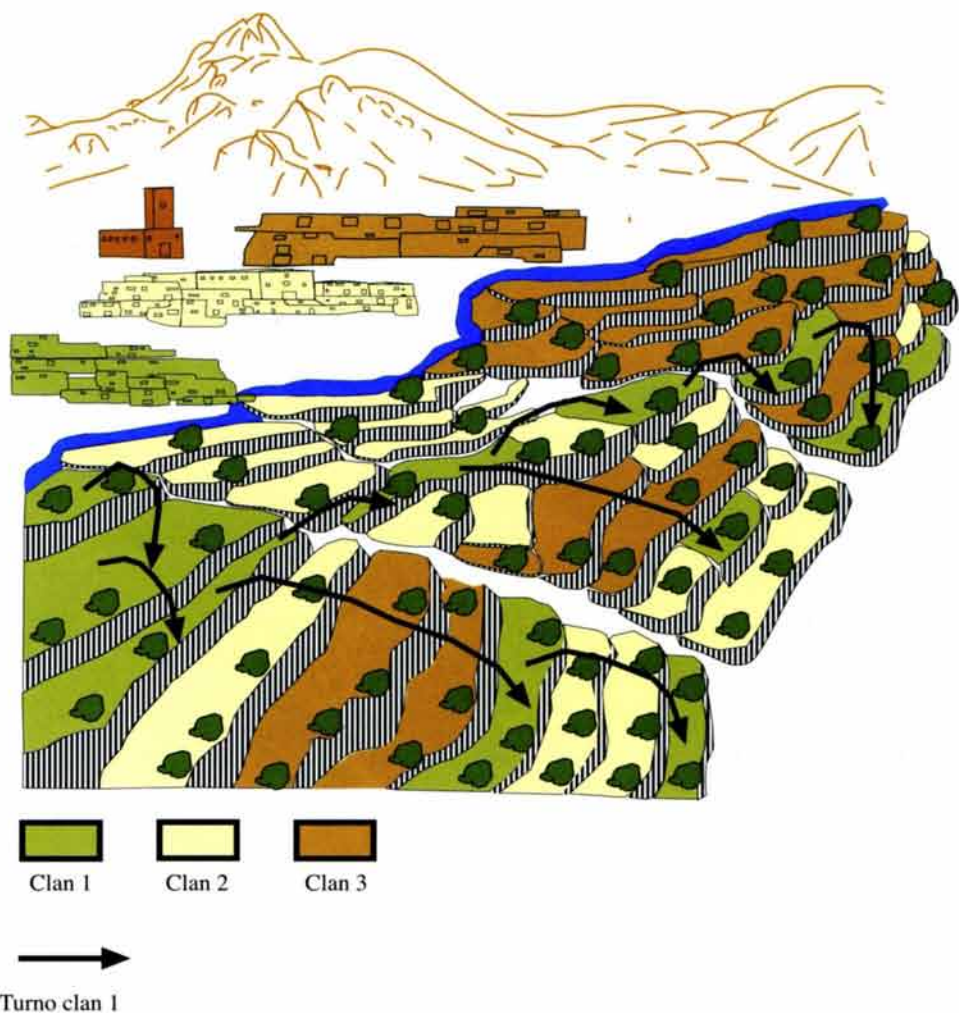
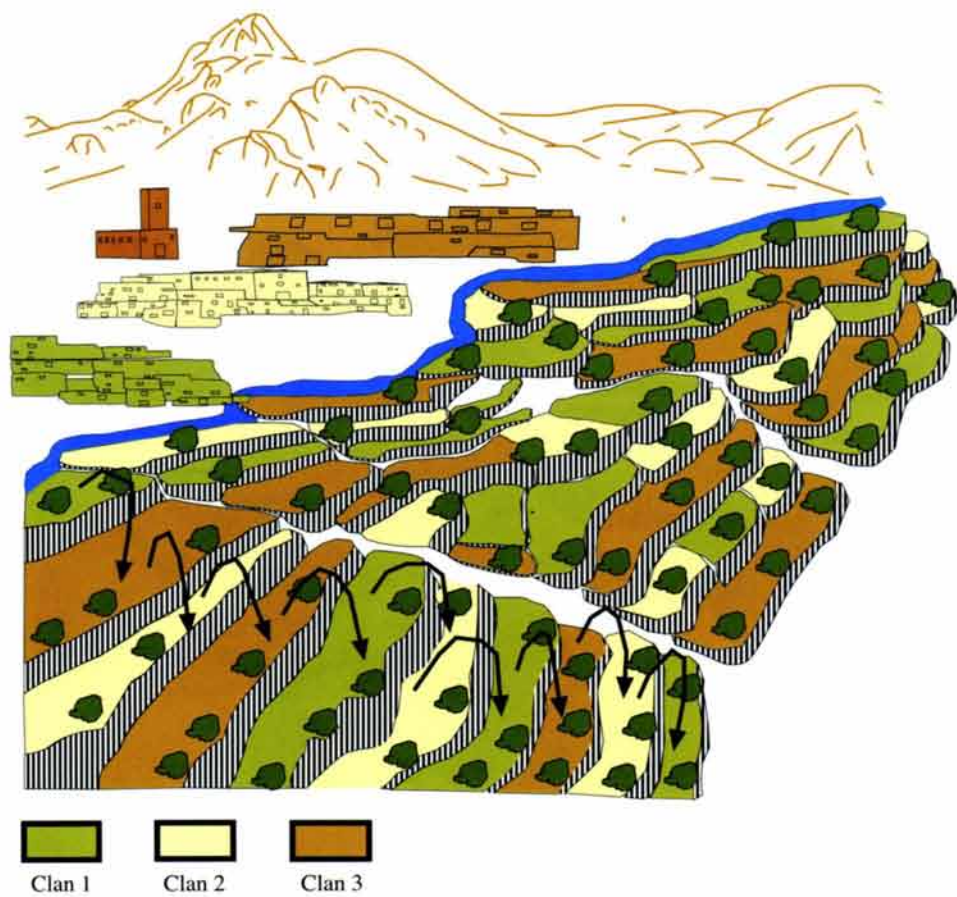


Gráfico 8. Patrimonio clánico disperso y riego gentilicio.





 Sentido de los turnos
 de riego topográficos

Gráfico 9. Patrimonio clánico muy disperso y riego topográfico.

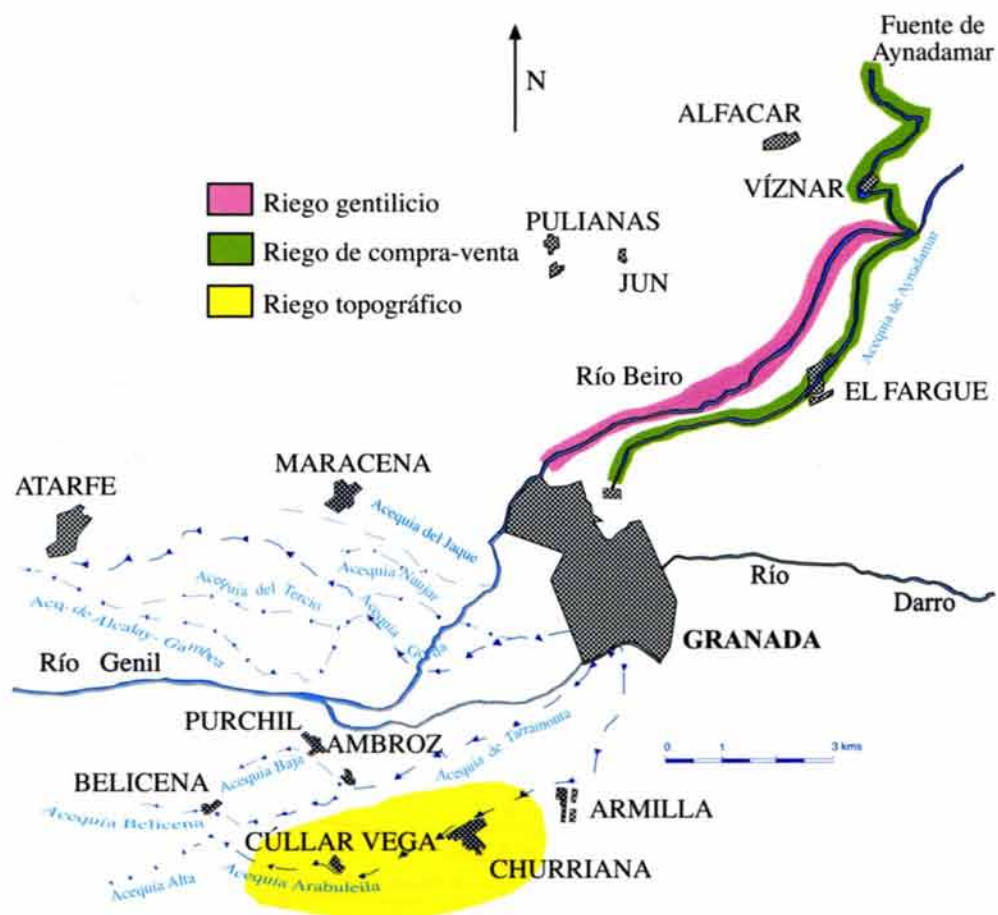


Gráfico 10. *Formas de distribución del agua en el área periurbana de la Granada nazarí (siglos XIII-XV).*

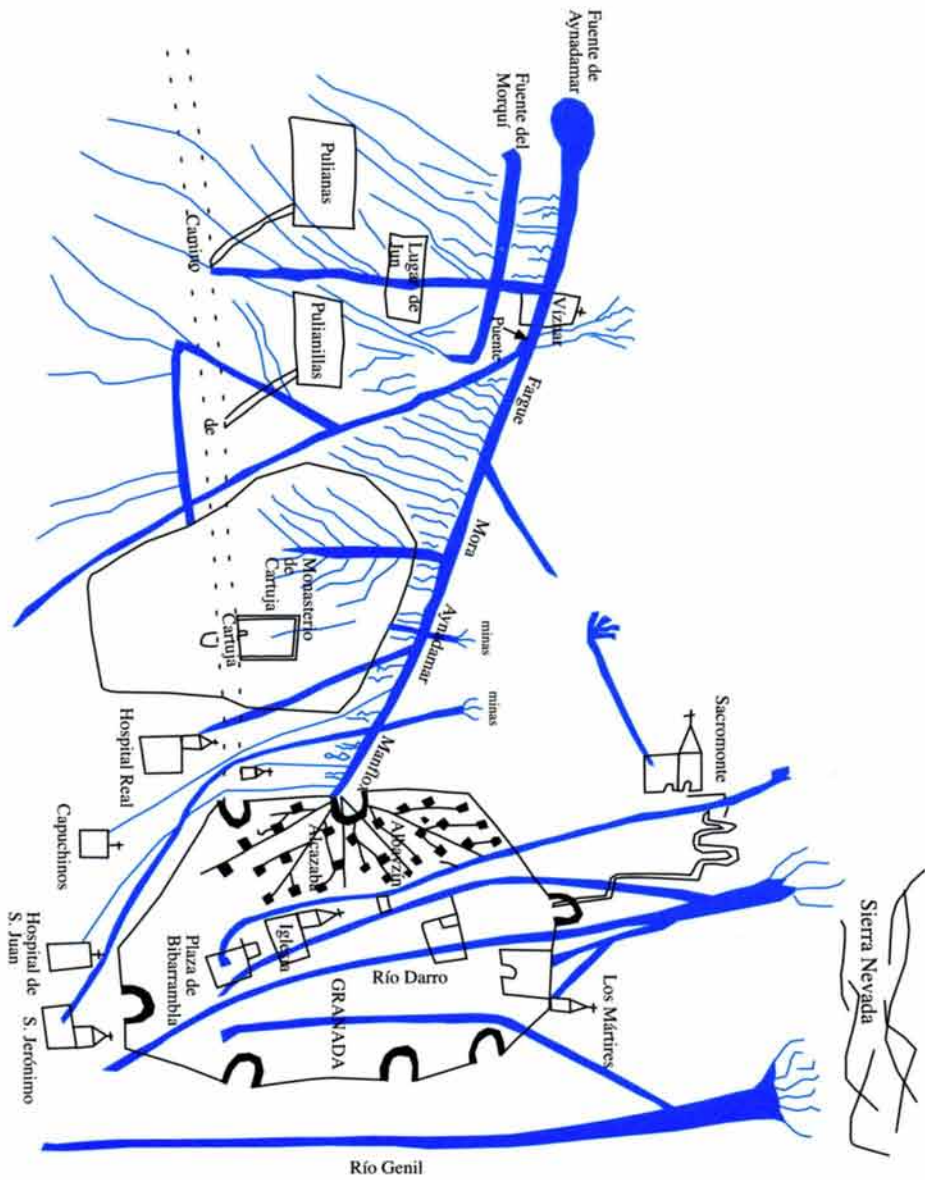


Gráfico 11. La acequia de Aynadamar según dibujo del «Apeo» de 1575.



Foto 1. *La agricultura del Occidente medieval era principalmente de secano y se basaba en la tríada mediterránea.*



Foto 2. *El agua es el principio fundamental de la agricultura en al-Andalus.*



Foto 3. *La introducción de nuevas plantas en la Península Ibérica, traídas por los árabes, supuso la generalización del regadío.*



Foto 4. *Cualquier musulmán podía convertirse en propietario por vivificación de tierras incultas.*



Foto 5. *La vivificación de tierras incultas podía dar lugar a un hábitat disperso, como el MICHAR (cortijo).*



Foto 6. *El criterio gentilicio debió ser la primera pauta de organización del espacio rural.*



Foto 7. La primera estructura de las ciudades islámicas también podía haber sido gentilicia. Cerro del Albayzín, núcleo originario de madīna Garnāṭa (siglo XI).



Foto 8. En el Albayzín se aprecia una relación entre mezquita, barrio y aljibe que podría haber obedecido inicialmente a un criterio gentilicio.



Foto 9. La pequeña propiedad y el policultivo eran dominantes en el regadío, incluso en ciudades portuarias como Almuñécar a finales del siglo XV.



Foto 10. El secano estaba ocupado, en el caso de centros urbanos y portuarios, por cultivos orientación comercial como la vid, el almendro y la higuera.



Foto 11. Aynadamar o Fuente Grande da origen a la acequia que suministraba agua al barrio de la Alcazaba (siglo XI), y más tarde al Albayzín.



Foto 12. El periodo de riego comenzaba con la fiesta de San Juan (Ançara) y los principales turnos coincidían con las oraciones islámicas. Alminar de la iglesia de San José (Granada, siglo XI).

All animals are equal but some animals are more equal than others.

GEORGE ORWELL
[*Animal Farm*. Londres, 1976, p. 63.]

Si todas las cosas son comunes por la ley de Dios y por la ley de la naturaleza, ¿cómo puede ser que unos hombres posean más que otros?

P. HEAT BARNUM (ed.)
[*Dives and Pauper*, EETS, 275, Oxford, 1976; 280, 1980,
Mandamiento VII, p. 138, líneas 1-3]

5. UN ESPACIO ALDEANO Y DESIGUAL

La documentación de archivo sobre al-Andalus es prácticamente inexistente, al menos hasta el momento. Algunos de los argumentos dados para explicar esta situación podrían estar en clara vinculación con las estrategias familiares vistas, así como con características propias de la concepción del territorio en el mundo islámico. El primero de ellos es que las compraventas fueran escasas, ya que debían sortear una serie de barreras impuestas por el derecho de los parientes, que eran muchas veces copropietarios, como la preferencia que éstos tenían de ser los primeros compradores, así como a retractarse de la transacción una vez efectuada. En segundo lugar, parece que no hay falta de tierras, ya que las *mawāt* o muertas pueden ser apropiables por vivificación. De esta manera el problema en el campo parece haber sido sobre todo el de la escasez del agua. Por último hemos mencionado que las ventas podían hacerse con independencia de la autoridad pública, sin que fuera necesario al menos un acta de toma de posesión, lo que también las haría más vulnerables a los derechos de prioridad de los familiares. Todas estas razones podrían quizás ayudarnos a entender la exigüidad de datos con que contamos para recomponer el espacio rural andalusí al margen de los tratados de agronomía y, sobre todo, de la documentación generada tras la conquista cristiana. En efecto, el desalojo de los antiguos propietarios musulmanes en muchos casos o la com-

pra de sus bienes por parte de los catalanoaragoneses en el Levante, por un lado, o de los castellanos, en el caso del reino de Granada, nos permiten tener en información, aunque normalmente sesgada, de esa realidad sobre la que ellos van a asentarse.

Como hemos señalado con anterioridad la organización gentilicia del área de cultivo y del agua nos parece minoritaria o en recesión ya a final de época nazarí, de acuerdo con los datos que proceden en su mayor parte de la documentación inmediatamente posterior a la instalación de los castellanos. Creemos que fue sustituida por una estructura más individualizada del espacio de cultivo. Esta era reflejo de comunidades tal vez más heterogéneas desde el punto de vista genealógico, aunque sus miembros estaban muy cohesionados por lazos vecinales. De esta forma, la superficie agrícola es a menudo un mosaico de reducidas parcelas pertenecientes a pequeños propietarios en una gran parte. En determinados lugares, especialmente en las zonas urbanas, las diferencias de riqueza se reflejaban también en la extensión de las haciendas rurales. Todo ello conforma una realidad, por un lado, de dominio de pequeños y medianos propietarios en la mayoría de las alquerías, mientras que por otro existen unas diferencias socioeconómicas en base a la posesión de la tierra en las ciudades. Sobre la gran propiedad tenemos escasas referencias y, sobre todo, desconocemos cuál era su estructura y cómo se ponía en explotación.

Estas conclusiones, que ahora intentaremos demostrar, han sido llevadas a cabo, sin embargo, a partir del análisis de unos pocos casos, que no son la mayoría de los núcleos poblados del reino granadino. Nos parecen, sin embargo, significativos, puesto que se refieren, como se verá, a zonas rurales más bien aisladas (la Alpujarra), la zona cultivada de una ciudad costera en una destacada ruta comercial (Almuñécar), y al área próxima a una urbe de gran importancia, como es Granada y su Vega. Estos ejemplos nos permiten abordar el caso nazarí a través de una serie de variantes sintomática de las distintas realidades del último Estado musulmán de la Península. Esta circunstancia es de gran interés, ya que una sociedad que parece a todas luces de lenta evolución como es la islámica, y en esta ocasión la andalusí, puede mostrar más fácilmente las transformaciones que hayan podido producirse en ella en su estadio final. Por ello puede entenderse que el estudio del mundo rural nazarí es también el del desarrollo último de al-Andalus y en este sentido nos permite no sólo conocer el primero en sí mismo sino también los cambios, bruscos o pausados, del segundo. De hecho, no son dos realidades que puedan distinguirse claramente a no ser porque en el reino de Granada al-Andalus quedó como encapsulado en un Estado definitivamente abocado a un dramático final. Por lo demás, hemos de recordar que la periodización en que se estructura la Edad Media está basada en la evolución de Europa Occidental, pero no puede ser aplicada al mundo islámico nada más que como una división cronológica. De igual manera que no ha sido posible calificar a la sociedad andalusí de feudal, equiparándola a su coetánea cristiana, tampoco apreciamos en ella una transformación en la Baja

Edad Media tan importante como la que sufre la occidental, con su crisis del feudalismo y la aparición del protocapitalismo. Nos atrevemos avanzar que el análisis de la economía y sociedad nazaríes nos permite concluir que en ambos aspectos mantiene fuertes conexiones con el periodo islámico anterior. Ciertos cambios respecto a éste parecen indicar sólo que ha habido una lentísima transformación a partir de sus raíces andalusíes, algunos de las cuales podrían haberse acelerado como consecuencia de la presión a que el reino nazarí fue sometido a lo largo de su existencia.

5.1 Ejemplos anteriores a la época nazarí

En capítulos anteriores hemos intentado mostrar que el espacio de cultivo se había dividido en al-Andalus siguiendo un criterio gentilicio. Esta realidad económica debía estar relacionada con una organización social en la que también la unidad era la familia extensa. Su amplitud es difícil de precisar, pero todo induce a creer que al menos incluía a los parientes colaterales por vía agnática más inmediatos. Frente a elementos que podían provocar la disgregación del patrimonio clánico los grupos familiares habían desarrollado una serie de estrategias legales o impuestas por la costumbre para mantenerlo unido. Podemos pensar que durante algún tiempo en al-Andalus el clan debía haber sido una unidad económica y una unidad social, al menos en el medio rural. No nos es posible precisar cuándo ocurrió esto, aunque todo induce a creer que fue en la primera época que siguió a la conquista cuando las entidades de parentesco aparecían más cohesionadas y territorializadas, como ha demostrado Guichard²⁵² y como podemos ver en la distribución que hace de ellas Ibn Ḥazm de Córdoba en el siglo XI²⁵³. A finales de la XV centuria, sin embargo, el ámbito agrícola presenta un aspecto diferente, en el que pese a que se pueden reconocer unidades gentilicias de tierra de cultivo, la generalidad de ésta es la parcelación individualizada y la jerarquización en base a la propiedad de la tierra. Esto no significa que todo el área rural siguiera una estructuración clánica hasta el siglo X, ni tampoco que su transformación fuera progresiva hasta llegar a la configuración de un espacio aldeano a finales de la época nazarí.

Por supuesto la realidad rural antes de éste último periodo apenas podemos conocerla, dado que carecemos de fuentes que nos informen sobre ella y, menos aún, a un nivel de detalle sobre el interior de las alquerías. Hemos pensado que el factor gentilicio en la organización de su territorio debía haber tenido importancia, dado que éste es apreciable todavía en el reino de Granada en los albores de la conquista cristiana. También podemos llegar a similar conclusión a través de los estudios antropológicos en el Magreb, así como por la observación en diferentes ciudades y núcleos campesinos del

252. P. GUICHARD: *Al-Andalus. Estructura antropológica...*, pp. 556-564.

253. Elías TERÉS: «Linajes árabes en al-Andalus...», *passim*.

Oriente y Occidente islámicos. Es el caso de Meknés, cuyos barrios se estructuran según este criterio, llegando a cerrarse incluso con adarves. También en el Alto Atlas y en algunos lugares de Palestina puede verse el área agrícola siguiendo una pauta clánica. En época nazarí, como intentaremos mostrar se mantiene ya esta organización del espacio de manera subsidiaria, siendo lo más característico de él una zona cultivada dividida entre pequeños y medianos propietarios. Este cambio, como hemos señalado, no tuvo por qué realizarse de forma progresiva desde los inicios de al-Andalus hasta su final. La historia del Islam Peninsular fue lo suficientemente compleja como para pensar esto. La llegada de oleadas beréberes en época almorávide y almohade pudo haber significado una reestructuración clánico-tribal. Así lo reconoce Guichard:

*Il serait probablement inexact, ou en tout cas excessif, de ne considérer uniformément la vie rurale du monde musulman médiéval que sous l'aspect d'une évolution générale et inéluctable vers des structures foncières et socio-économiques fortement inégalitaires, où les producteurs perdent tout contrôle sur la terre*²⁵⁴.

De esta manera, por ejemplo, hay algunos datos que nos advierten de que la llegada de inmigrantes beréberes podría haber supuesto cambios cuya trascendencia ignoramos. Así, Malpica señala que un yacimiento almohade-nazarí, como es el Castillejo de Los Guájares (Granada) presenta una serie de características de interés. Para empezar es un poblado fortificado en una época en la que los núcleos rurales normalmente no lo estaban, lo que ha sido interpretado por el autor como la necesidad de sus pobladores de protegerse de un entorno desconocido u hostil²⁵⁵. La construcción del poblado, realizada con una planificación desde el principio, con materiales accesibles y una técnica sencilla, como es el tapial, parece señalar que pudo ser realizado por sus propios habitantes de forma colectiva²⁵⁶. Asimismo la parte militar del conjunto, ubicada en el extremo Oeste del mismo, no presenta características diferentes del resto, lo que induce a pensar que podían haber sido ellos mismos quienes ejerciesen la función defensiva y no alguien que se imponía sobre la población allí reunida. El análisis de las viviendas de este asentamiento muestra también un elevado grado de igualdad entre sus habitan-

254. P. GUICHARD: «Les communautés de base sédentaires», *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval Xe-XVe siècle. Problèmes et perspectives de recherche*. París, 2000, tomo III, pp. 59-70.

255. A. MALPICA CUELLO: «Elementos para el análisis del mundo rural en al-Andalus: el caso nazarí», en Javier PEREZ-EMBID (ed.): *La Andalucía Medieval. Actas «I Jornadas de Historia Rural y Medio Ambiente»*. Huelva, 2003, pp. 43-70, espec. p. 58.

256. Alberto GARCÍA PORRAS: «La organización del espacio doméstico en el poblado medieval de «El Castillejo» (Los Guájares, Granada). Una lectura desde el análisis de la cerámica», en Carmen Trillo (ed.): *Asentamientos Rurales y Territorio en el Mediterráneo Medieval*. Granada, 2002, pp. 422-455, espec. p. 450.

tes. Las diferencias en el ajuar doméstico, que guarda relación con la cerámica norteafricana, no son de ninguna manera relevantes. Las casas tienen una diferente tipología que parece responder no a las diferencias socioeconómicas sino más bien al tamaño de la familia que las ocupaba, lo cual puede detectarse por la forma en que apoyan entre sí los muros. Esta parece ser extensa, según el estudio cerámico y del yacimiento realizado por García Porrás, que llega a la siguiente conclusión:

*Por lo que conocemos de El Castillejo, el diseño de la vivienda parece responder a esquema propio de una familia extensa, en donde cohabitan en un espacio común diversas células conyugales*²⁵⁷.

La llegada de tribus beréberes en los siglos XI y XII pudo significar, pues, un reforzamiento de este tipo de unidad social, así como de la familia extensa al menos en los lugares en que ellos se instalaron.

Podemos saber cómo se articulaba el espacio agrario en los albores del reino nazarí gracias a un *repartimiento* de aguas de 1216 en la Alpujarra almeriense²⁵⁸. El enfrentamiento se produjo entre las alquerías del valle de Alboloduy, que eran Alhiçan, Santacruz, Rochuelos y Felix²⁵⁹ (ṭā'a de Alboloduy), y la de Alsodux, de la ṭā'a de Marchena. Este curso fluvial, que nace en Sierra Nevada, padece en ocasiones, en su tramo final, sequía en verano. Tanto los núcleos de Alboloduy como Felix disfrutaban de una acequia que salían de unas fuentes del barranco Fino, situado en la cabecera del valle. En el texto en cuestión se indica cómo debía distribuirse el agua entre ellos, correspondiéndole a Felix dos días, el lunes y el martes, cada quince. Los vecinos de esta alquería presentaron testimonio de cuáles eran las hazas que regaban, el nombre de sus propietarios y los linderos, pero no la extensión de las mismas. De esta forma, la mención de los lotes de tierra con derecho a agua, sus confines y sus dueños nos permite conocer la estructura del área de cultivo en una pequeña alquería de montaña, en un momento del dominio almohade en el sur peninsular.

Se citan 46 hazas, de las cuales 10 están en manos de 5 dueños diferentes, mientras que las restantes, es decir, 41 pertenecían cada una de un propietario distinto, aunque se da un caso de una finca poseída por dos hermanos. Una primera impresión de lo que dice el *repartimiento* muestra la zona agrícola de un alquería fragmentada e individualizada, con alguna excepción. En primer lugar, como ya vimos, una parte del espacio rural está ocupado por los Banū Jarrah Alaxjay, que cuentan con una propie-

257. A. GARCÍA PORRAS: «La organización del espacio doméstico...», p. 454.

258. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

259. En la documentación posterior anexa a ésta no aparece ya la alquería de Felix en 1503 sino la de Alsodux, también de la ṭā'a de Marchena.

dad homogénea de diez hazas colindantes entre sí que disfrutaban 6 de sus miembros. En segundo lugar, el resto de la superficie cultivada, es decir 36 parcelas, parece a primera vista poseída por 34 diferentes propietarios. Esto nos proporcionaba una imagen del paisaje agrario donde las unidades gentilicias de tierra se habrían ido borrando, aunque quedaba de alguna forma un recuerdo en el patrimonio coherente de los Banū Jarrah.

Un análisis más detallado permite llegar a otras conclusiones. En la relación de fincas de la alquería de Felix, que tienen derecho a regarse con las aguas que bajan del barranco Fino, encima de Alboloduy, las nominaciones de los propietarios aparecen unas veces completas y otras más breves, mencionándose un sólo nombre. De esta forma, a no ser que se diga en el texto, es difícil saber el parentesco existente entre ellos. Las aclaraciones en este aspecto que aparecen al mencionar de quienes eran las heredades colindantes —«su hermana», «su mujer», etc.— permitían en primera instancia saber que al menos la mitad de las parcelas registradas confinaba con otra de un pariente. Sin embargo, el estudio total del documento deja ver otras cuestiones más precisas, pues en las partes más solemnes del mismo, en las declaraciones finales ante el cadí, algunos de los vecinos y propietarios de la alquería citada de Felix proporcionaron su nombre completo, pudiéndose observar así un nivel de parentesco entre ellos mayor del que habíamos percibido al principio en la relación de hazas citada.

Para resolver el conflicto actuó en primer lugar el cadí de Marchena y como testigos se presentaron una serie de individuos cuyas nisbas coinciden con las de la mayor parte de los habitantes de la alquería. Parece, sin embargo, que podría tratarse de personajes no vecinos de ésta, pero conocedores, como ellos mismos señalan, de las tierras con derecho a riego en Felix y de sus dueños. Otra posibilidad sería que fueran una representación de viejos de este núcleo rural, pero extraña entonces el hecho de que no aparezcan también como propietarios.

El desarrollo del pleito hizo necesaria la intervención del cadí de Almería y a esta ciudad se personaron, ahora sí, los representantes de la alquería, que eran en primer lugar el alguacil Ali, hijo de Yahia Abenharon el Gafiquí, dos alfaquíes, Ali, hijo de Muça Algafiquí, y Mahamad, hijo de Hamete el Çebimi Aben Maçood, y un individuo, cuyo cargo no se especifica, pero que tenía una de las nisbas más numerosas de Felix, Mahamad, hijo de Hamete Algaçeni. Estos portavoces dicen actuar representando a los dueños de las heredades con derecho al agua citada y repiten los nombres de los propietarios. En esta ocasión, dado que es un acto de cierta solemnidad, la onomástica de cada uno aparece más completa que en la primera relación en la que se describían las hazas y sus propietarios. Esto nos ha permitido ver que más que de una diversidad de dueños de tierras, independientes los unos de los otros, nos hallábamos ante grupos familiares. Así, por ejemplo, aparecen 8 gassánies y 7 Banū Jarrah Alaxjay de 41 propietarios (en 15 no hemos podido recomponer la nisba).

En el primer caso se trata de una tribu bien conocida en al-Andalus. Aunque Ibn Ḥazm dice que no hay descendientes de Gassān en al-Andalus, Ibn Gālib (s. XII) los sitúa en Granada, con el nombre de Banū-l-Qulay‘ī, y a otros gassānīes en Zalía (Málaga)²⁶⁰. Otras fuentes los citan facilitando la llegada del primer emir omeya y atrayéndose a otros qaḥṭānīes de la kūra de Ilbīra, y a otros gassānīes de Guadix, como los Banū Ḥassān. ‘Abd al-Raḥmān III nombró a uno de ellos como cadí de la kūra. En cuanto a los Banu Jarrah Alaxjay, es posible que esta última nisba sea la citada en la *Ŷamhara* como Aššā‘²⁶¹. De este linaje era Sawār b. Ḥamdūn, famoso por actuar en Ilbīra contra los muladíes. En los dos casos citados, Ibn al-Jaṭīb recoge el apellido. Otras nisbas aparecen con menos frecuencia en la alquería de Felix, como Aben Maḥood, de los que hay 4, y otros tantos de Alcaḡīes (Qaysīes). Estos últimos estaban muy presentes en los ŷund/s de Damasco, es decir en la kūra de Ilbīra, y Qinnasrīn, en Jaén. En Granada encontramos precisamente un distrito al lado de la Vega por el sur, que recibe el nombre de Quempe o Qanb Qays, es decir, Campo de los qaysīes. Estaban en diferentes lugares de al-Andalus, como en Valencia y Alicante, donde existen núcleos homónimos. Ibn al-Jaṭīb dice que era frecuente esta denominación en su época. Otras nisbas como los gafīquīes, alazdíes (al-Asad) y alanḡarīes, están presentes pero no hemos documentado con seguridad más de dos individuos por cada una.

Como consecuencia de lo dicho hasta ahora se puede señalar, que la diversidad de las nisbas de individuos, si pensamos que normalmente se trataba de adultos casados y con hijos, podría indicar varios grupos familiares. Además, los dos matrimonios registrados son exogámicos, de manera que en poco tiempo estas uniones incrementarían los lazos entre los habitantes, que además de vecinales eran de parentesco.

Como hemos visto, sin embargo, los nombres de los propietarios no aparecían completos, como por otro lado es frecuente en la mayoría de los documentos de época cristiana. La razón está seguramente en la flexibilidad y complejidad del nombre árabe²⁶² que facilita que se «elijan», según el contexto social, una parte del mismo. De esta forma, por ejemplo, en una alquería donde muchos de sus habitantes podían tener un «apellido», es decir un nasab o una nisba, iguales no debe ser extraño, como hemos visto en Felix, que se les mencione con aquéllas partes del nombre que los diferencian de los demás. Cuando no tenemos la posibilidad de conocer la onomástica completa de

260. Elías TERÉS: «Linajes arabes...», §45.

261. E. TERÉS: «Linajes árabes...», §24.

262. El nombre árabe se compone de diversas partes. El ism es la denominación individual. El nasab hace alusión a su ascendencia en la cadena genealógica y viene precedido de la palabra «ibn» o «hijo de». La nisba expresa la tribu, la escuela coránica a la que se pertenece, o una referencia geográfica. La kunya alude a la paternidad del individuo, y viene precedida de la expresión «Abū» o «padre de». El laqab es una especie de apodo que resalta algunas de las características, generalmente físicas, de quien lo lleva.

cada uno de ellos hemos interpretado que no existe un lazo de parentesco. Podemos imaginar que esta situación era especialmente relevante en el caso de las fuentes de época cristiana que describen la realidad sobre la que se asientan. Es un factor a tener en cuenta al explicar el paisaje rural, especialmente en época nazarí, en la que podemos advertir una tendencia a la configuración de un espacio más aldeano que gentilicio. Es posible, pues, que si conociéramos el nombre completo de los propietarios podríamos constatar que la organización clánica del área agrícola se ha prolongado más en el tiempo, aunque conviva con la fragmentación y la dispersión del patrimonio familiar.

En el documento citado los portavoces de la alquería eran el alguacil y varios alfaquíes, además de un gassānī, ante el juez de Almería. En otras ocasiones, como las capitulaciones realizadas con los cristianos al final del reino nazarí, muchas alquerías estaban, sin embargo, representadas también por el consejo de ancianos²⁶³. En otra fuente de la misma época, de la transición del dominio almohade al nazarí, como son los milagros del šayj Abū Marwān al-Yuḥānisī, de Ohanes, también en la Alpujarra almeriense, las comunidades rurales muestran una gran autonomía respecto al poder central, como, por ejemplo, decisiones sobre su defensa²⁶⁴. En ocasiones, incluso, el citado šayj se alzó como portavoz de las aljamas para diversas cuestiones, siendo su actitud muy crítica hacia los abusos de poder y al cobro de impuestos²⁶⁵.

Algunos de los pocos estudios que recomponen cómo era la propiedad agrícola musulmana según el *Repartimiento* posterior a la conquista cristiana lo podemos encontrar en la Huerta de Murcia²⁶⁶. Se han analizado seis alquerías —Albadel, Aljucer, Benabía, Beniaján Algarbía, Benihudah y Rabal Algídid— que pasaron a manos castellanas en 1271 y que representan el 7,5% del total de la Huerta. Tomemos como primer ejemplo la de Rabad Algíbid de la que el autor del trabajo detalla el nombre del propietario y la extensión de su hacienda. Se trata de 34 dueños de tierras que no parecen pertenecer al mismo grupo familiar, según se aprecia por sus nombres, si bien

263. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El mundo rural nazarí...», pp. 105-124.

264. A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, pp. 74 y 75: Cuando las gentes del castillo de Canjáyar (Alpujarra) se rindieron ante las tropas almohades de ‘Abd ‘Abdallāh Ibn al-Ramīmī el wālī o gobernador y el mušarīf se marcharon del lugar como si no pudieran hacer nada ante tal determinación.

265. A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, p. 78: En una fiesta de celebración del Nacimiento del Profeta (Mawlid) en Granada, a cargo del šayj, éste sentía aversión a quemar la ofrenda de velas realizada por el ḥākīm o perceptor de impuestos.

266. José MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura de la propiedad musulmana de la tierra en la Huerta de Murcia (siglo XIII)», *Castrum 5. Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*. Madrid, Roma, Murcia, 1999, pp. 61-75. Para una visión en profundidad y a la vez de conjunto de la Huerta de Murcia debe consultarse el trabajo de Denis MENJOT: *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XV^e siècle)*. Madrid, 2002, tomo I, pp. 33-82.

éstos son bastante breves y, por lo tanto, incompletos. Un desarrollo de los mismos podría dar, quizás, un resultado diferente. En cuanto a la extensión de sus heredades vemos que de ellos 18 tienen de 0,75 a 7 tahúllas²⁶⁷, 12 poseen entre 7 y 15 tahúllas, y sólo 4 se encuentran en el intervalo de 15 hasta 20,25, pues ésta es la cantidad máxima registrada. Se aprecia, pues, una jerarquización en base a la propiedad de la tierra, existiendo claramente sectores de pequeños, medianos y propietarios acomodados.

La forma en que se distribuye el regadío en el conjunto de las seis alquerías es la siguiente²⁶⁸: de 0,10 a 6,75 tahúllas hay un 75% de propietarios, que disponen del 40% del total; de 6,75 a 9 tahúllas encontramos un 10% de los dueños de fincas, que tienen también el 10% de la superficie irrigada; y con más de 9 tahúllas, es decir, por encima de 1 hectárea hay un 15%, que domina, sin embargo, el 50% del terreno de huerta de los núcleos analizados. Sería interesante que pudiéramos disponer de mayores precisiones. En la fig. 4 del trabajo citado puede verse hasta donde llega la máxima extensión registrada. Así, en dos de las alquerías, Benihuadah y Benabía, algunos más acomodados tenían hasta 10 tahúllas; en Aljucer esa cantidad máxima llegaba a 15 tahúllas; en Rabad Algibid era inferior a 25 tahúllas; en Albadel la escala de propietarios es continua entre las 9 hasta las 30 tahúllas, y luego al menos uno cuenta con 60 tahúllas; finalmente en Beniaján el gráfico refleja que hay dueños de fincas correlativos hasta las 25 tahúllas y luego alguno más que tiene 45²⁶⁹.

Podemos concluir que existen unas diferencias socioeconómicas en cuanto a la propiedad de la tierra entre los musulmanes de la Huerta de Murcia justo antes de la conquista cristiana. El 50% del terreno irrigado está en manos del 85% de pequeños y medianos propietarios, que tienen menos de 1 ha., mientras que la otra mitad, por encima de este valor, es poseída por los mejor situados en la escala social (el 15%), que disponen en su mayoría de entre 15 y 20 tahúllas, pero que pueden llegar en algún caso aislado hasta 30 tahúllas, y excepcionalmente a 45 ó 60 tahúllas.

También es interesante destacar que en las alquerías de topónimo gentilicio, que son tres de ellas (Benihuadah, Benabía y Beniaján) la igualdad entre sus vecinos parece mayor, pues el número de pequeños propietarios, aquéllos que tienen menos de 5 tahúllas, representa la gran mayoría, mientras que un grupo más reducido (en dos casos de menos de 10 individuos) tiene propiedades medianas (también en dos de los núcleos no superan las 10 tahúllas) y, excepcionalmente, grandes (en la alquería de Beniaján, un individuo llega hasta las 45 tahúllas). Manzano señala que no se advierte una coincidencia importante entre los nombres de los habitantes y el topónimo clánico

267. La tahúlla tiene el valor de $1117,96 \text{ m}^2 = 0,11 \text{ has.} = 2,14 \text{ marjales}$.

268. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 68.

269. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 67.

del lugar de residencia²⁷⁰, si bien, ya hemos visto, que quizás un desarrollo completo de sus denominaciones, de lo que carecemos, podría matizar dicha afirmación.

En los otros tres núcleos de topónimo geográfico el tamaño de las haciendas es variado, si bien, comparativamente con las anteriores, se aprecia aquí un mayor número de propiedades extensas y una menor cantidad de las más pequeñas²⁷¹. Manzano Martínez señala también que las alquerías de nombre geográfico son asentamientos más recientes que las primeras²⁷². Si esto fuera cierto habría que interpretar entonces que las poblaciones de topónimo gentilicio, ocupadas al menos en el momento de su fundación por un grupo homónimo, pese a ser más antiguas, habrían retardado más las diferencias socioeconómicas entre sus habitantes, quizás debido a los lazos de parentesco y a la práctica de estrategias familiares para la retención de la tierra.

En el análisis que Guichard hace del *Repartimiento* de Murcia, señala también que no observa una correspondencia relevante entre los nombres de los habitantes y las alquerías de topónimo clánico en la segunda mitad del siglo XIII. Aun así destaca como excepción, el núcleo rural de Benihudah (Banū Waḍḍāḥ), donde una familia con esa misma nisba tiene una extensión de tierras de cierta importancia²⁷³. Se trata del alguacil Abū 'Abd Allāh b. Waḍḍāḥ que dispone de un real (almunia o residencia periurbana) con 16 tahúllas y una heredad con 39, y de sus hijos que son dueños de 2,25 tahúllas²⁷⁴. Otro real con nombre de Abu Caçim Abenhuadach se situaba en la alquería de Aljucer.

Manzano Martínez ha propuesto como valores para considerar el nivel más alto de la escala de propietarios una hacienda de más de 9 tahúllas, es decir una cantidad superior a 1 hectárea. Como consecuencia de ello menciona un total de un 15% de propietarios que superan esta cantidad y controlan el 50% del área de regadío. Una

270. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 70.

271. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 68: «...en las tres alquerías de topónimo gentilicio se observa una infra-representación de las explotaciones cuya extensión queda comprendida en los dos tramos superiores y una sobre-representación de casos pertenecientes al peldaño más inferior (explotaciones de menor extensión). Las tres de topónimo geográfico registran por contra una clara sobre-representación de los propietarios situados en el tramo más alto y una cierta infra-representación del más bajo».

272. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», pp. 68 y 70, nota 25.

273. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 313.

274. En el gráfico que corresponde a la propiedad en tahúllas de la alquería de Benihudah, en la fig. 4, J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 67, no recoge ningún propietario con más de 10 tahúllas. Por su parte P. Guichard proporciona este dato también procedente del Repartimiento. A pesar de la falta de coincidencia en este punto nos parece que las conclusiones generales sacadas aquí siguen siendo válidas, a falta de mayores precisiones.

lectura más detallada²⁷⁵ parece indicar que en dos alquerías de topónimo gentilicio no hay individuos que posean más de 10 tahúllas, mientras que en otra de nombre geográfico, Aljúcer, nadie tiene por encima de las 15 tahúllas. En otra, Rabad Algibid, el más rico cuenta con 22,25 tahúllas. Sólo en Albadel hay alguno que llega a las 30 tahúllas y otro más que cuenta con 60. Finalmente, en Beniaján algún propietario dispone de 25 tahúllas y otro de 45. Según señala Guichard para el caso de Benihuadah, es probable que la formación de la gran propiedad esté relacionada con el ejercicio de cargos públicos, como en el caso citado del alguacil Abū 'Abd Allāh b. Waḍḍāh. Cuando veamos los ejemplos nazaríes podremos llegar a una conclusión similar.

En el área periurbana de las ciudades andalusíes la almunia o casa de recreo, generalmente pertenecientes a las élites, era uno de los elementos más representativos. Ya desde época emiral y sobre todo califal la ocupación de estas zonas con residencias asociadas a jardines y espacios de explotación agrícola parecen haber caracterizado el entorno de Córdoba. En el siglo XI el rey zirí 'Abd Allāh menciona como su abuelo Ḥābūs disponía de una almunia en las afueras de madīna Garnāṭa, concretamente donde hoy está la plaza Birrambla. La mayoría de las referencias que tenemos de estas fincas proceden de la literatura árabe y describen palacios reales, por lo que es lógico que los detalles hagan alusión al lujo y la magnificencia de lugares tan ligados a las cortes principescas. En el caso de Granada, donde poseemos una información muy detallada de la extensión de los cármenes o almunias del paraje conocido como Aynadamar, al norte de la ciudad, podemos adelantar que son en general de una extensión muy reducida, similar incluso a la finca rural de cualquier pequeño, o como mucho mediano, propietario.

En el caso que nos ocupa, la parte de la Huerta de Murcia que ha sido analizada, podemos ver que se documentan 8 reales para las 6 alquerías²⁷⁶. Están desigualmente repartidos, pues en 2 de ellas, en Benabía y en Rabad Algibid, no aparecen. En las otras alquerías de topónimo gentilicio, Beniaján y Benihuadah sólo hay un real en cada una de ellas. La mayor concentración de estas fincas aparece en Aljúcer, con 4, y en Albadel, con 2. De los 8 casos documentados, en 5 de ellos su extensión está entre 1,75 y 6 tahúllas, mientras que en los tres restantes se sitúa entre 10 y 18,12 tahúllas. Para Manzano Martínez la «mediana»²⁷⁷ del real está en 5,93 tahúllas y viene a ser menos

275. Según los propios gráficos y datos que él proporciona en su trabajo.

276. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 73.

277. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 66: «...la mediana es el punto medio en una distribución, quedando pues la mitad de los casos a cada uno de sus lados (parcela cuya extensión se sitúa justo en el centro con respecto a las demás), dejando el 50% de las mismas a cada lado, por encima y por debajo». En esta nota, Manzano menciona que la media es la división de la extensión global de las propiedades por el número de propietarios, mientras que al referirse a la moda y a la media-

del doble de las heredades, que es de 3,83 tahúllas²⁷⁸. El del alguacil Abū 'Abd Allāh b. Waḍḍāh es el real más grande, con una extensión de 18,12 tahúllas, que representa el 11,73% de la tierra de la alquería de Benihuadah.

Además la totalidad de los dueños de reales tenían otras heredades en sus respectivas alquerías. La suma de ambos tipos de hacienda (real + heredad) proporciona los siguientes datos²⁷⁹: en 6 casos arroja un resultado de 6 a 11,5 tahúllas, y en los 2 restantes de 16 a 57 tahúllas. Una vez más el alguacil b. Waḍḍāh es el mayor propietario de estos dueños de almunias, con 57 tahúllas, que suponen el 29,34% de la tierra de la alquería²⁸⁰. A ello se añaden dos miembros de su familia que poseen reales y propiedades en la de Aljucer. El segundo propietario que dispone de mayor extensión al sumar la finca de recreo y la heredad aparece también en una alquería de topónimo gentilicio, en Beniaján, y es Abulacre Aben Hamid, con 16 tahúllas.

Los reales de la Huerta murciana representaban un porcentaje muy bajo (el 6%) del total de la tierra, teniendo en cuenta que la muestra analizada es de 6 alquerías. En 5 casos de los 8 registrados se sitúan en la banda de la pequeña y mediana propiedad y en otros tres superan 1 hectárea, llegando como máximo a 2, en el ejemplo del alguacil b. Waḍḍāh. Cuando les sumamos a estos dueños de reales otras heredades que tenían obtenemos que tres ocasiones están por debajo de 1 hectárea, y el resto, 5, por encima de ella, con una extensión entre 10,72 y 16 tahúllas, llegando como máximo a algo más de 6 hectáreas (57 tahúllas) en el caso del alguacil citado.

El estudio de la propiedad de la tierra en la Huerta de Murcia, a partir del *Repartimiento*, permite concluir²⁸¹ que aquélla se encuentra jerarquizada pero sin que eso signifique que uno o unos pocos controlan la mayor parte. Al contrario, la imagen global es de una mayoría de pequeños y medianos propietarios, que dominan la mitad del espacio agrario, y de un grupo algo más acomodado que dispone de la otra mitad.

na habla de «parcelas», no de «propiedades», aunque por el contexto de la página 74, en el que hace la comparación entre la mediana de los reales y la de las heredades, parece que alude todo el tiempo a las propiedades, no a los lotes que las conformaban.

278. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 74.

279. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 74.

280. Ya hemos señalado que la riqueza del alguacil no queda reflejada en la distribución de la propiedad en esta alquería que se dibuja en el gráfico de la figura 4 del artículo de J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 67.

281. Sacar conclusiones de un estudio, sin duda muy valioso, pero cuyos datos no hemos manejado directamente es bastante arriesgado. Nos atrevemos a hacerlo con objeto de poder avanzar en el análisis más amplio que proponemos y que es saber la evolución de las propiedades rurales en al-Andalus, tomando como referente sobre todo el caso que mejor conocemos y cuya información hemos utilizado casi siempre de primera mano, como es el reino nazarí.

Es excepcional una propiedad por encima de las 30 tahúllas. Como dato fundamental baste recordar que la extensión de la propiedad más frecuente, lo que se denomina moda²⁸², es de 3 tahúllas. Se puede observar asimismo que ha habido escasos desniveles socioeconómicos en las alquerías de topónimo gentilicio, lo que es muy significativo si, como parece, son las más antiguas, pues precisamente a lo largo del tiempo se podría haber llegado a situaciones de mayor desigualdad. No obstante, el caso de una de ellas, la de Benihuadah, constituye la excepción, como es la de acoger al mayor propietario de todos los núcleos rurales analizados, con 57 tahúllas en manos de un alguacil cuya nisba guarda relación con el topónimo de la alquería²⁸³. Otros miembros de su familia tenían bienes en la vecina Aljucer. En el caso del alguacil podríamos pensar que se trata de un pago en tierras por parte del Estado. Habría que saber si su patrimonio se sitúa fuera del término de la alquería, tal vez en tierras mawāt, o si es el resultado de la agregación de varias parcelas.

Por otra parte, también en las alquerías de topónimo geográfico, se constata una desigualdad, aunque, según el estudio de Manzano, la base, es decir los pequeños propietarios, sería menor que en las de topónimo clánico, mientras que el sector de dueños acomodados, crecería respecto a estas últimas. De todas formas, en las alquerías de nombre geográfico, las haciendas mayores suelen estar entre las 15 y 20 tahúllas. Sólo algún dueño de tierras se desmarca del resto con una hacienda de 30 o de 60 tahúllas, como pasa en Albadel. Así, en Aljucer no hay nadie por encima de las 15 tahúllas y en Rabad Algibid ninguno tiene más de 20,25.

Si tenemos en cuenta ahora el total de los seis núcleos rurales, veremos que en dos de ellos—siempre según los gráficos del citado estudio— no hay ningún propietario con más de 10 tahúllas, y en los otros 4 disminuye mucho su número por encima de 15 tahúllas, siendo poco común tener 20 y excepcional 30, 45 o 60. Por otro lado, con la excepción del nombrado alguacil, los reales son similares, inferiores siempre a 2 has. Comparativamente con las heredades más habituales, las almunias son algo menos del doble que éstas.

El problema es claro, aunque son minoritarias, encontramos algunas propiedades de cierta extensión que, a no ser que fueran de tierras incultas, como zonas inundadas, por ejemplo, necesitaban una mano de obra adecuada. Guichard ha señalado que son escasas las menciones a exáricos o aparceros antes de la conquista de Valencia, aunque es

282. Ya hemos señalado que Manzano se refiere a propiedades cuando habla de la media, pero al citar conceptos como mediana y moda cita parcelas, aunque creo que pretende aludir también a propiedades, como se ve en la página 74.

283. Este dato lo proporciona P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 313, pues en el gráfico 4 del trabajo de Manzano no se ve esto.

cierto que esta figura aparece en la literatura jurídica de época musulmana²⁸⁴. Ya hemos dicho en anteriores ocasiones que las leyes que regían los arrendamientos y los préstamos parecen ser especialmente condescendientes con los que se veían obligados a tomarlos, pudiendo llegarse a la rescisión si se daban determinadas circunstancias. El plazo de los contratos de arrendamiento era preferentemente corto, lo que parecía aludir más a situaciones ocasionales que permanentes. Volveremos sobre este punto cuando veamos la propiedad de la tierra en época nazarí.

5.2 Organización del espacio agrícola en el mundo nazarí

La posibilidad de hacer un estudio sistemático del paisaje rural en este periodo, depende, lógicamente de las fuentes escritas. Las nazaríes propiamente son muy escasas, como ya hemos advertido, limitándose básicamente a los *documentos arábigo-granadinos*, los romanceados del Quempe, y algunos repartos de aguas entre alquerías. Los *Repartimientos*, realizados con posterioridad a la conquista, son los únicos textos que permiten un análisis pormenorizado y al mismo tiempo global de la propiedad de la tierra en esta época final del Islam. No siempre, sin embargo, es así, pues, en ocasiones, no se mencionan los propietarios musulmanes sino solamente los nuevos lotes entregados a los repobladores cristianos, y, aunque la distribución de bienes se hace a partir de una realidad anterior, ésta no queda reflejada con suficiente precisión. Otros textos tienen también una gran importancia para recomponer el paisaje rural, como son las relaciones de habices, sin embargo, no hay que olvidar que éstos constituían únicamente una parte del área de cultivo, en torno a un 20 ó 30%, según hemos podido comprobar en varios casos, y no siempre hacen referencia a su antiguo dueño sino a la finalidad a la que estaban consagrados.

En otras ocasiones los *Apeos* proporcionan también una visión de conjunto de la zona registrada, pero la mayoría son posteriores a la repoblación realizada tras la expulsión de los moriscos, es decir, que fueron redactados en el último tercio del siglo XVI. Aunque son una fuente útil requiere un análisis muy fino, puesto que la situación debía haber estado modificada ochenta años después de la conquista cristiana. El *Apeo* de Turillas, alquería de Almuñécar, de 1505, representa una excepción por su temprana fecha. Fue realizado a partir de la compra efectuada por el tesorero de la reina doña Juana de la alquería entera.

Otros documentos inmediatamente posteriores a la incorporación del reino nazarí a la Corona de Castilla son importantes para la reconstrucción de aquél, pero, en general, ofrecen un panorama bastante parcial. Constituyen, a pesar de todo, la base más importante, al menos en nuestro caso, para el estudio del reino de Granada. Como ya

284. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 305.

puso de manifiesto A. Malpica en referencia a estos textos y, sobre todo a los *Repartimientos*, son palimpsestos del pasado y recogen, a veces, una realidad que no comprenden, que ignoran, o incluso malinterpretan, por lo que el examen de los mismos requiere ser realizado con gran precisión²⁸⁵.

El *Repartimiento* de Almuñécar (1491-1497)²⁸⁶ era una de las fuentes que podía ser estudiada sistemáticamente para la reconstrucción de la distribución de la tierra en el último estado de la época nazarí, pues proporcionaba, en los lotes de bienes entregados a los repobladores, el nombre de los propietarios musulmanes a quienes pertenecía. Para ello había que invertir el orden de los datos, una tarea onerosa porque un cristiano no recibía haciendas nazaríes completas, sino partes de ellas. Además el tema se complicaba porque los nombres árabes eran citados por los escribanos de una forma desigual —a veces, por ejemplo, se mencionaba sólo el «apellido» que correspondía a varios individuos— y no siempre era fácil identificar a cada uno de los vecinos de la madīna nazarí. De nuevo, como en el caso del documento de 1216, referido a una alquería de la Alpujarra almeriense, y como en el estudio realizado a partir del *Repartimiento* de Murcia, la zona agrícola de Almuñécar presentaba también la imagen, a primera vista, de un espacio fraccionado, perteneciente a una masa de pequeños y medianos propietarios heterogénea, donde también había algunas propiedades más grandes. Como en este último ejemplo, no hemos tenido la posibilidad de saber si se trataba de familias más extensas y estructuradas. De todas formas, en el caso de Almuñécar, puede pensarse que, al tratarse de una ciudad costera, de gran importancia a nivel del comercio exterior, la inmigración fuera mayor, y la zona agrícola podía ser, tal y como se muestra en principio, un espacio en el que primaran más las relaciones vecinales que parentales. De hecho, no se menciona en el texto ningún vínculo de parentesco, a excepción, de algún cónyuge femenino que también disponía de tierras o de varios individuos denominados Meriní.

No podemos olvidar, sin embargo, que coetánea a esta situación, tenemos la de las alquerías de la Vega de Granada, Chauchina y El Jau en 1492, en donde los vecinos que vendieron sus tierras al regidor de la capital, lo hicieron en muchos casos agrupados por familias, mantenían propiedades proindiviso, incluso con sus parientes colaterales, y se referían a sí mismos como integrados en un linaje. Por otro lado, la alquería de Turillas, en el distrito de Almuñécar, presenta un área agrícola como una zona fragmentada de propietarios diferentes, aunque con referencias de vez en cuando tam-

285. A. MALPICA CUELLO: «De la Granada nazarí al reino...».

286. Se ha utilizado la edición de M. C. CALERO PALACIOS: «El manuscrito de Almuñécar...». Asimismo se ha consultado el original en Archivo de la Diputación Provincial de Granada.

bién a la copropiedad y a parcelas colindantes entre parientes. Las casas del núcleo rural sin embargo no son limítrofes, salvo alguna excepción, que también coincide con aquéllos dueños de tierras que las mantienen proindivisas, como son los Alorjobíes (tíos y sobrinos). Además, algunos vecinos de alquerías próximas, como Jete, tienen bienes raíces en Turillas. De nuevo, no obstante, el nombre de sus habitantes no es completo, como viene siendo habitual, quizás si lo fuera podríamos matizar mejor la cuestión. Podemos concluir, sin embargo, que en época nazarí nos hallamos ante un proceso de configuración de un espacio rural aldeano, con una diferenciación apreciable de la propiedad, en el que aún permanecen huellas de una estructuración gentilicia anterior.

5.2.1 *El regadío*

A) La propiedad de la tierra

La zona agrícola de Almuñécar aparece dividida en secano y regadío, esta identificación tiene gran importancia, ya que cada una podría tener una categoría jurídica diferente. El secano podría ser *mawāt* y, por tanto, de libre acceso para adquirir en él una propiedad, mientras que normalmente el área irrigada debería ser *mamlūka*, es decir, de tierras en auténtica propiedad. Como veremos, también la clase de cultivos que permiten una y otra son distintos, no sólo por la posibilidad o no de irrigación, sino por la diferente orientación a que se dedican, estando en el primer caso más destinados al autoconsumo, mientras que en el segundo son sobre todo comerciales. Por último la estratificación social que se advierte en base a la propiedad de la tierra en una y en otra es también distinta, ya que la mayoría de los pequeños y medianos propietarios de la vega se interesaron por el secano, mientras que parece que los más ricos no explotaron igualmente esta posibilidad.

El regadío constituye prácticamente la mitad —el 48,9%— del total del espacio cultivado, con 1.540,83 marjales. De ellos 408,91, es decir, el 26,53%, están inmovilizados como bienes *habices*²⁸⁷. Según el *Repartimiento*, casi todos éstos, el 80,69%, estaban dedicados a los pobres, pero debe tratarse de una interpretación errónea por parte castellana, ya que la mezquita, que normalmente es la institución mejor dotada por las fundaciones en todos los casos conocidos, se halla poco provista comparativamente, pues sólo cuenta con 8 marjales (el 0,73% de los *habices*) y 3 morales (el 3,19%). Es posible que se tratara de una equivocación de quienes confeccionaron el

287. *Habiz* viene del árabe *ḥabīs*, que es la fundación de bienes por parte de un musulmán con fines pios (mantenimiento de la mezquita, del alfaquí, del almuédano, pobres, rescate de cautivos, etc.) o públicos (puentes, aljibes, caminos, etc.). También pueden estar destinados a miembros de la propia familia, llamándose entonces *ahlī* (es decir, de la gente, o familiares). Un musulmán sólo puede disponer de 1/3 de sus bienes para destinarlo como *habiz* a las causas que quiera. Esta misma institución existe en Oriente con el nombre de *waqf*.

texto y que parte de los bienes de la mezquita hubieran sido calificados por los castellanos como pertenecientes a los mezuquinos o incluso al alfaquí, ya que con frecuencia éstos también recibían su salario, o parte de él, a partir de *ḥubs*. No en vano, el alfaquí Ubeynt aparece como el mayor propietario de la ciudad, con 58,5 marjales, muy por encima del 70% de los dueños de tierras que tenían extensiones iguales o inferiores a 7 marjales. Independientemente de esto, la dotación de habices de la ciudad representa algo más de 1/4 de las tierras de riego y el 12,09% de los morales. En Murcia, también de acuerdo con el *Repartimiento*, un 30% del área de cultivo está dedicada a habices²⁸⁸.

El habiz era un legado creado en favor de una institución religiosa o de una utilidad social. El bien queda como secuestrado, de manera que el propietario no puede ya usarlo con ninguna otra finalidad que la designada en la fundación. El usufructo pasa al objetivo propuesto para el habiz, mientras que la propiedad se considera traspasada del antiguo dueño a Allāh. Ya hemos dicho que un musulmán puede instituir hasta un tercio de su fortuna como *ḥubs*. Para la gestión se nombraba un *muqaddam* o encargado de hacer llegar el producto del habiz a la fundación y de evitar su deterioro. En ocasiones el propio fundador proponía quien debía administrarlo. En un principio, la constitución de un *ḥubs* obliga a despojarse del bien en cuestión inmediatamente en provecho del beneficiario. Puesto que esto resultaba en general muy duro para el propietario algunas escuelas —a excepción, parece ser, de la *mālikí*— permitían al fundador convertirse en primer beneficiario e incluso hacer que sus hijos y sus descendientes recibieran los provechos del *ḥubs* hasta la extinción de la familia (*ḥubs ahlī*), momento a partir del cual recaía sobre la institución elegida a tal efecto (Gráfico 4).

La gestión del habiz, ya que se trataba generalmente de inmuebles, se hacía mediante el alquiler del mismo, cuyo pago se destinaba a la finalidad propuesta. Es interesante observar que no siempre esta administración, e incluso explotación, recaía fuera de la familia, al menos mientras se mantenía el *ḥubs* en su función *ahlī* (familiar). Así, por ejemplo, existía la posibilidad de que los descendientes del fundador, como beneficiarios, si éste no había propuesto un gestor, los administraran ellos mismos y disfrutaran del usufructo. Podían hacerlo con la explotación directa del habiz o dándolo en arrendamiento. De esta manera, la fundación quedaba dentro de la familia, aunque su destino final fuera un fin piadoso o social y, en último término, Dios mismo. Por ello, pese a que el 26,53% de la vega eran habices, no debemos de considerar que su explotación consistiera siempre en alquilar la tierra a arrendatarios ajenos al círculo familiar.

288. J. MANZANO MARTÍNEZ: «Aproximación a la estructura...», p. 65.

El resto del área irrigada, 1.083 marjales, se divide de forma desigual entre 142 propietarios del siguiente modo (Gráfico 5):

Marjales*/propiedad	propietarios%	% de vega
(0-7]	68,18-71,12	27,84-30,38
(7-20]	21,83-23,23	33,75-38,78
(20-60]	6,33-9,09	32,01-38,4

*(19,14 mrjs=1 ha.)

De esta manera, en torno a un 70% de los propietarios tenían 7 o menos marjales de hacienda y ocupaban hacia un 30% del área irrigada; aproximadamente un 22% disponían de 7 a 20 marjales y dominaban un 35% de la vega; finalmente, en torno a un 8%, con un patrimonio de 20 a 60 marjales, tenían un 35% del regadío. Esto significa que existe una jerarquización en base a la propiedad de la tierra, en la que un número importante de pequeños propietarios, en torno a 100, controlan sólo un 30% de la zona irrigada. Por el contrario, de 9 a 12 dueños de fincas acomodados disponen de un poco más de este espacio. Estas diferencias, lógicas en un medio urbano y de intensa actividad comercial, como Almuñécar, podían haber roto de alguna forma los vínculos familiares. Ya hemos señalado que los nombres de los propietarios musulmanes que aparecen en el *Repartimiento* no guardan relación visible entre sí. No puede hablarse de una organización gentilicia del área de cultivo, como habíamos visto, de alguna forma superviviente, en la Vega de Granada y en las zonas aledañas a ésta, como Beiro. Las propiedades más extensas de la madīna costera inducen a pensar en la necesidad de una mano de obra que dispusiera de pocas o de ninguna tierra y pudiera trabajarlas. Este último caso no nos consta, aunque es posible, pues del total de 195 propietarios citados en el documento 31 tienen secano de forma exclusiva. Lógicamente si había individuos que no tenían bienes raíces propios no debían constar en el *Repartimiento* que únicamente presta atención a éstos para distribuirlos entre los nuevos pobladores.

Además de la extensión de los patrimonios agrícolas, es necesario conocer otros factores que nos ayuden a comprender el funcionamiento de la sociedad rural nazarí. Uno de ellos es la organización del parcelario. Se observa un alto grado de fragmentación en el espacio rural de Almuñécar. El total del área irrigada, 1.540,83 marjales²⁸⁹, está dividido en 583 parcelas. De éstas el 90,09% es igual o inferior a 4 marjales, siendo las más numerosas las de 2 y 3 marjales, que representan el 26,75% y el 15,43%, respectivamente (Gráfico 6).

289. Esta cantidad se obtiene si se le suman a los 1.083 marjales de regadío en manos de propietarios privados los habices (408,91 marjales).

Seguramente una parcelación tan extrema, lo que también coincide con la Huerta de Murcia y con otras zonas del reino de Granada, como la Alpujarra, mostraría una huella en el espacio rural del dominio de los pequeños propietarios en un pasado reciente. Si la gran o mediana propiedad se hubiera conformado hace tiempo se comprendería que las parcelas fueran de mayores dimensiones, tal vez por el intento de los propietarios de comprar las que las separaban (Foto 9).

Por el contrario, en estos casos la fragmentación es la característica más común. Así, el alfaquí Ubeynt, con entre 55,5 y 58,5 marjales, que son el 5,12% ó el 5,35% de la vega, tiene 16 parcelas, de las cuales una es de 20 marjales, en los bordes de la misma, y del resto, de entre 1 y 5 marjales, 5 son colindantes. Otro gran propietario, el Begerí, cuenta con 53,33 marjales (4,92% del regadío) en 26 parcelas cuya extensión está entre 0,5 y 5,5, y de las cuales sólo 14 son limítrofes. Una mujer, Borhoma, esposa del Garnataxí, dispone de 41,75 marjales en 13 parcelas, en las que sólo 5 lindan entre sí. Dos propietarios más tienen, en cambio, sus haciendas en una gran parcela. Se trata del alguacil de Maro, dueño de 44,5 ó 51 marjales (4,10% ó 4,70%), con un lote de 40 marjales en los límites del área de regadío. También un judío de Guadix, llamado Zistra, cuenta con una finca en una única parcela de 36 marjales, en los márgenes de la vega. Igualmente el lote de 20 marjales del alfaquí Ubeynt tiene como límites el camino y la acequia, por lo que estaría también en la periferia de la zona irrigada.

Como vemos, los ricos propietarios disponen en su mayoría de una hacienda fragmentada y dispersa por el área de cultivo, o bien de alguna gran parcela que pensamos que se situaría en los márgenes de la vega, pues lindan con el camino y la acequia, que suelen encontrarse en dicha posición. Esta organización no homogénea del patrimonio de los dueños de tierras más acomodados, o bien situada bordeando la zona irrigada, podría ser interpretada como una posición poco sólida de los terratenientes en el conjunto del espacio agrario. El ideal de mantener una hacienda coherente parece que no se cumple, dado que en su mayor parte, aquélla se encuentra formada por lotes pequeños repartidos por el área irrigada. En tres casos en que una parcela es extensa aparece limítrofe con el camino y la acequia lo que podría indicar una posición en el exterior de la vega. Al menos en otras tres ocasiones las haciendas descritas están integradas por pequeños lotes dispersos. Se puede entender que esto sucede porque son de reciente formación y el dueño no ha conseguido aún crear una propiedad homogénea. Otra razón podría deberse a que ha encontrado dificultades en la compra de las parcelas intermedias, tal vez como consecuencia de las leyes que protegían la preferencia de los parientes en las ventas. Finalmente, las parcelas más grandes del extrarradio, como la del alguacil de la localidad de Maro, vecina a Almuñécar, podía deber su situación a que se tratara de una donación en pago a su cargo por el Estado. Ya vimos como la entrega de tierras en los márgenes del término de la alquería era una práctica para

sufragar a ciertos agentes estatales en Šarq al-Andalus y en la Vega de la Granada nazarí. Estas hipótesis deben ser comprobadas con el análisis de nuevos casos. Otra cuestión parece más clara, la parcelación extrema incluso en la gran propiedad, junto a la dispersión de los pequeños lotes en esta última, podría ser interpretada como una consolidación todavía débil de sus dueños en el conjunto del espacio agrario.

El hecho de que haya, no obstante, propiedades de cierta extensión (de 20 a 60 marjales) que ocupa entre 346,83 y 416,08 marjales, es decir el 32,01% y el 38,4% de la vega, exceptuando los habices, significa que tenía que existir un tipo de mano de obra que pudiera trabajarla. Ya hemos señalado que los contratos de arrendamiento eran normalmente de corta duración e, incluso, en situaciones negativas para el arrendatario, como guerras o malas cosechas, se resolvían favorablemente a éste²⁹⁰. La brevedad del tiempo de contratación podría estar justificada por el temor a la larga posesión del bien por parte del arrendatario, lo que podría hacer difícil su devolución al propietario, ya que en algunas circunstancias la ley niega al dueño la revocación del bien cuando el usufructuario mantiene el usufructo durante un largo plazo. Este hecho puede estar en relación con la dificultad para demostrar la propiedad cuando no se dispone de títulos que la autoricen, y en especial con el hecho de que tanto los contratos como las ventas de inmuebles se pudieran realizar sólo con el consentimiento de las partes²⁹¹. Las facilidades que se dan al arrendatario están en relación con ciertas reservas por parte de los juristas a llevar a cabo un contrato en el que el pago establecido de antemano depende de algo aleatorio como una cosecha, aunque en este punto hay diversidad de opiniones²⁹². De ahí que los arrendamientos de tierras de regadío sean más largos que los de secano, ya que aquí no está igualmente garantizada la recogida del producto. Esto podría explicar también que se introdujeran cláusulas que rebajaran el alquiler a pagar por la tierra cuando existían unas dificultades provocadas por la

290. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», pp. 21-24.

291. L. MILLIOT: *Introduction...*, pp. 618-637 y 640.

292. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 343, §218: Córdoba, siglo X, Ibn Lubāba (m. 926): «*Quid de l'obligation faite par un propriétaire foncier à un colon partiaire à la moitié, au tiers ou au quart d'effectuer tout le travail sans que lui-même participe à la moisson ni au dépiquage?*

Réponse. Tel est l'usage dans notre pays, approuvé par nos šayḥ-s disparus et conforme à la doctrine de 'Isā b. Dīnār. Mālik l'a désapprouvé parce qu'il comporte aléa et indétermination du salaire; pour quiconque adopte l'opinion de Mālik, la moisson, le dépiquage et tout le travail doivent être effectués par les deux parties, le propriétaire pouvant engager des salariés pour la tâche lui incombant personnellement, mais chez nous on se fonde sur l'opinion de 'Isā b. Dīnār.

Túnez, siglo XIII. Abū 'Abd Allāh b. Šu'ayb b. 'Umar al-Hintātī al-Haskūrī: «*Quid du quintenier rétribué par une quantité déterminée de grain à prélever sur la récolte?*

Réponse défavorable. De même on ne peut vendre du grain avant sa formation, on ne peut louer de services rétribuables sur une récolte future.

climatología o la guerra, pudiendo llegar a rescindirlo si los daños eran superiores a un tercio de la cosecha²⁹³.

En el mundo rural existían fundamentalmente tres tipos de contratos que reciben el nombre de *širka* o asociación. Una comunidad de bienes que se gestiona por los asociados. Al parecer originalmente procede de la idea de tierra colectiva de las tribus nómadas y, luego, del proindiviso de los clanes sedentarios. Quizás por ello "le domaine de la *širka* débordé ainsi la société proprement dite, à but lucratif, et englobe le concept d'association pour l'entraide et l'assistance mutuelle"²⁹⁴. En al-Andalus se mencionan en las *fatwā*/s los contratos de siembra (*muzāra'a*), de riego (*musāqa*) y de plantío (*mugārasa*). El primero se trataba de una asociación para sembrar cereales y dividir la cosecha. Para que fuera lícito se debía basar en la equidad de los bienes aportados y en el reparto de lo recogido²⁹⁵. Pero finalmente se acepta también que uno de los contratantes proporcionara el trabajo y el otro la tierra, la semilla y los aperos. La mano de obra suele entregar en este caso 1/5 de la cosecha, por lo que la sociedad recibe también el nombre de *jammāsa*. Las menciones por parte de los juristas a que en caso de entregar ambos socios semillas debían mezclarse y que si hay trabajos complementarios tenían que hacerse entre ambos²⁹⁶, da idea de que se trataba realmente de una asociación y no un contrato entre individuos jurídicamente desiguales²⁹⁷.

293. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», 19 y 25-27.

294. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 658.

295. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, pp. 344 y 345, §223: «Un propriétaire prend un ouvrier agricole. Il lui fournit une paire de boeufs et une terre déjà labourée, lui impose un labourage à effectuer à la saison propice en compensation du labourage initial, et la moitié du travail nécessaire à la moisson et au dépiquage de toute la récolte dont il ne lui donnera que le sixième.

Réponse. Cette association agricole (*muzāra'a*) n'est pas permise. Si elle est réalisée, elle ne peut être validée que si l'on détermine la valeur de la contribution de chacune des parties. Si le propriétaire impose à l'ouvrier la totalité du travail, 'Isā b. Dīnār estimait qu'il fallait suivre la coutume locale tandis qu'Ibn Muzayn suivait la doctrine de Mālik d'après laquelle l'association agricole n'est possible qu'en cas d'égalité des prestations».

296. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 363, §318. Cordue XII^e siècle. Abū Yā'far b. Rīzq. «Dans une association (*širka*) l'apport de chaque associé doit être équivalent pour éviter que celui dont l'apport est considérable n'exploite l'autre dont l'apport est minime et ne le tienne longtemps à sa merci. Dans les contrats passés présentement à Cordoue le propriétaire conserve une portion de la terre et fournit de quoi l'ensemencer et l'ouvrier lui donne un *miṭqāl* pour la paire de boeufs qu'il utilise».

297. A este respecto L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 661 recuerda que la *diya* o precio de la sangre, que la familia del agresor pagaba a la de la víctima, era la misma para todos los individuos. Esto no implica que los hombres fueran iguales social y económicamente, pero sí al menos jurídicamente. Comparativamente con Europa occidental, cuando los germanos se asentaron después de las invasiones y escribieron sus leyes, el *wergeld* tenía ya un valor diferente para cada grupo social, llegando a triplicarse en el caso de la *trustis* u hombres del rey. Por su parte Hart señala que en el Magreb la *diya* se establecía

El contrato de muzāra se parece o es el mismo caso de los arrendamientos que se pagan con una parte de la cosecha. Este tema es visto con recelo por los juristas dado que tiene un contenido aleatorio, pues la renta a retribuir dependía de la recolección y ésta no se conocía cuando se realizaba la asociación. De ahí, las discusiones de los muftíes sobre la legalidad de pagar con productos agrícolas²⁹⁸. Este tipo de contratos era similar a la venta, donde lo lícito era la entrega de un bien por otro, aunque éste pudiera ser dinero, de un valor similar, siendo lo aconsejado, incluso, que no sobrepasara el tercio del aprecio de lo intercambiado²⁹⁹.

La musāqa consistía en un contrato cuyo objetivo era el cuidado de los árboles y la recogida de su fruto, a cambio de que el trabajador recibiera una parte de la cosecha. Era aceptado con más dificultad que el anterior por los técnicos en derecho, pues reunía una serie de elementos arbitrarios que lo hacían potencialmente reprobable: se trataba de un alquiler de tierra a cambio de una parte de los productos, una venta de frutos antes de su madurez e incluso de su existencia, y quien realiza la labor agrícola ignora si se producirá o no la cosecha con la que se pagará³⁰⁰. Se le llama asociación de irrigación porque la mayor parte de los árboles eran regados, no sólo los frutales sino también los olivos (aunque éstos en su justa medida). La legitimidad de la musāqa se apoya en una supuesta autorización que el Profeta dió a los judíos Jaibar de cultivar las palmeras, en beneficio de la umma, a cambio de la mitad del fruto³⁰¹. De la arboricultura este tipo de sociedad se aplicó a otros cultivos irrigados como cereales, cucurbitáceas y legumbres.

En tercer lugar está la asociación para el plantío de árboles o mugārasa. Uno de los contrayentes pone la tierra y el otro los árboles y la labor. Una vez que las plantas han crecido el trabajador se queda, en condición de proindiviso, con la parte de terreno y árboles acordada.

por un acuerdo de los parientes de los clanes afectados, o bien de sus representantes para evitar tensiones, con lo que no parece que tuviera un valor fijo. D. M. HART y R. RAHA AHMED (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí...*, p. 83: «Sin embargo, el asesino tenía que huir solo, dejando atrás a su familia y propiedades; tanto los descendientes de la víctima como los miembros del consejo de Ait Uriaguel le perseguirían (los primeros más que los segundos, excepto si estos últimos también eran familiares de la víctima). Los parientes del asesino tenían que acordar el pago de r-haqq a los miembros del consejo y de d-diyith (cantidad que podía variar desde 100 a 2000 o más duros hasaní, al contrario del haqq que siempre era una cantidad fija) para la familia del muerto, siempre que ésta estuviera dispuesta a aceptarlo».

298. P. CANO ÁVILA: «Jurisprudencia andalusí...», pp. 19 y 20.

299. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 642.

300. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 667.

301. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 667.

Debido a su flexibilidad y a que un acuerdo entre los socios bastaba para que fueran válidos, estos contratos se ajustaban muy bien a una sociedad rural en transformación. En ella a elementos con una tendencia estática, como los grupos gentilicios, con su ideal permanente de transmisión hereditaria de la tierra, se unían otros más dinámicos, propios de un mundo en el que el mercado iría penetrando y poniendo un valor a los bienes raíces y al trabajo de los hombres. El hecho de que encontremos este tipo de contratos en fatwà/s muestra hasta qué punto su aplicación era conflictiva, ya que pagar a un trabajador su esfuerzo en función de algo aleatorio como una cosecha o entregar un bien (la tierra) a cambio de una parte de lo producido en ella, creaba algunos problemas de legalidad. Al mismo tiempo su mención en las sentencias de los muftís significa que habían existido en al-Andalus, aunque sería muy importante saber qué proporción de mano de obra se hallaba en este estatus. Guichard señala que apenas encuentra citas referentes a exáricos antes de la conquista cristiana³⁰². Por nuestra parte la mención a arrendatarios y jornaleros también se debe sobre todo a los momentos posteriores a la instalación de los castellanos. En nuestro caso sabemos además que algunos de estos renteros, concretamente de las alquerías de Chauchina y El Jau, habían sido antiguos dueños de tierras, incluso de cierta extensión, por lo que se puede considerar que el proceso de instalación de los cristianos entrañó un empobrecimiento de los propietarios musulmanes³⁰³.

Una de las preguntas realizadas a un jurista del reino nazarí, predicador en la mezquita mayor de Granada, llamado Ibn Lubb (1302-1381), por las gentes de Almuñécar, parece mostrar que los contratos de arrendamiento no eran raros, en particular por lo que se refiere a las tierras dedicadas a la caña de azúcar³⁰⁴. Según parece, la costumbre ('āda) era alquilarlos por ocho años. Cuando finalizaba el contrato, los tocones de las

302. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 304: «La importante literatura jurídica relativa a los contratos de aparcería (muzāra'a, musāqāt, etcétera) muestra bien que se trataba, efectivamente, de una forma habitual de explotación de las tierras. Pero nada prueba que fuese predominante, como frecuentemente parece admitirse».

303. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo del agua...», p. 255: «Después de la venta se observa una situación que no encaja con la de unos propietarios acomodados. Así, un cierto número de ellos se convirtieron en arrendatarios de sus antiguas tierras o de otras, mientras que otra parte parece que se hicieron jornaleros. De esta manera, por ejemplo, Abrahen Garrit vendió 49,5 mrjs. [marjales] de riego en Chauchina, pero inmediatamente después él, su hijo y otro familiar se hicieron renteros de Gómez de Santillán, teniendo que recibir de éste en préstamo un par de bueyes para poder cultivar las haciendas tomadas. Por su parte, Juan Ozmin, llamado en tiempo de moros Mahamed, vendió junto con sus hermanos, la herencia de su padre, que eran 60 mrjs. en esta alquería para después trabajar a renta en ella».

304. V. LAGARDÈRE: «Les contrats de culture de la canne à sucre à Almuñécar et Salobreña aux XIII et XIV siècles», en A. MALPICA CUELLO (ed.): *Paisajes del azúcar. Actas del Quinto Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar*. Granada, 1995, pp. 69-79.

plantas quedaban bajo tierra y eran reutilizables, de manera que se planteaba la cuestión de cómo debía realizarse el alquiler y la devolución de la parcela al propietario. La respuesta señala la conveniencia de hacer por separado el arrendamiento de la tierra y la venta de los esquejes, la cual supone alguna dificultad al ser algo que no se ve. El contrato válido para este tipo de cultivos no eran las asociaciones conocidas como *muzarā'a*, reservada a los cereales, ni la *musāqa*, propia de los frutales, así como tampoco la *mugārasa*, porque implica que el propietario del terreno tiene también capacidad para trabajarla. La forma de explotación adecuada a la caña de azúcar es el alquiler, mientras que la venta del arrendatario al dueño, pese a tener cierto carácter aleatorio, se permite por los *mālikīs* debido a que los tocones de la planta quedan en la tierra y pueden ser reutilizados³⁰⁵.

Como consecuencia de lo visto hasta ahora podemos señalar que la propiedad de la tierra está claramente jerarquizada en Almuñécar a finales del siglo XV. La imagen que ofrece el *Repartimiento* es la de fragmentación y parcelación, pareciéndose a un espacio en manos de pequeños y medianos propietarios individuales, que constituyen el 92% del total y disponen del 65% de la vega, y de otros acomodados que, siendo aproximadamente el 8% cuentan con el 35% de ésta. Quedan bastantes dudas al respecto, porque, por un lado, la fuente tratada aquí no nos permite reconstruir nada de los grupos familiares de los que encontramos huellas, por ejemplo, en estas mismas fechas, en otros lugares como la Vega de Granada. Únicamente se mencionan unos merinīs que debían ser parientes, y en algún caso más hay individuos con el mismo «apellido», mientras que en casi la totalidad restante no es posible establecer vinculaciones con garantías, debido a que los nombres aparecen siempre muy reducidos. Tampoco sabemos nada de la proindivisión, muchas veces entre familiares, que podía haber sido habitual en el sistema de explotación de las tierras, según parece. No podemos despreciar, sin embargo, que la propiedad individual que vemos, fuera en ocasiones una parcelación de uso y estuviera integrada en una unidad de tierra indivisa mayor en manos de un grupo parental.

El espacio agrario de Almuñécar, reconstruido a partir de este documento, nos sirve para conocer cómo era una ciudad costera en una de las principales rutas de comercio al final de la época nazarí. La parcelación tan acentuada de la zona de regadío nos habla de la importancia de la pequeña propiedad, al tiempo que la más extensa se encuentra o bien en la periferia de la vega o bien está formada por pequeños lotes dispersos. Se podría interpretar que algunas de las grandes parcelas (20, 36 y 40 marjales) en los márgenes del área irrigada son ampliaciones de ésta, tal vez sobre tierras *mawāt*. Las grandes haciendas no homogéneas podrían explicarse por una formación reciente o bien por el hecho de que existieran dificultades para la libre compraventa de tierras. Al

305. V. LAGARDÈRE: «Les contrats de culture de la canne à sucre...», pp. 73 y 74.

mismo tiempo, el hecho de que encontremos una propiedad relativamente extensa, aunque dispersa, induce a pensar en la existencia de una mano de obra que, a través del alquiler de la tierra o de la asociación con el dueño las explotaba. Sabemos que existen estos arrendamientos para el plantío de la caña de azúcar en Almuñécar en el siglo XIV. Asimismo hallamos esta clase de asociaciones para la explotación de los morales y gusanos de seda, según varias fatwà/s³⁰⁶.

Es posible, pues, que la mayoría de estas sociedades estuvieran vinculadas a la explotación de plantíos (morales u otros frutales y quizás caña de azúcar), que no requerían un trabajo continuado y cuyo producto podía venderse con facilidad y repartir beneficios entre los socios. El carácter de estos contratos, en general, efímeros, y sujetos a una reglamentación estricta, cuyo incumplimiento podía invalidarlos, no nos permite asimilarlos a los de tipo enfiteutico propios del mundo feudal. Además los contrayentes se encuentran siempre bajo una ley de validez universal, la Šarī'a, como se ve claramente por las consultas a los muftís. Así, aunque alguno de los grandes propietarios de Almuñécar son un alguacil y un alfaquí (este último quizás aparece por error como dueño de los habices de la mezquita) nada autoriza a pensar en la existencia de señoríos ni en el ejercicio privado de las funciones públicas, más allá del derivado de la corrupción particular, sin que sea un hecho institucionalizado el cobro de derechos o de «malos usos», paralelo o sustituyendo los impuestos legales. Antes, al contrario, hay constancia a lo largo de la historia de al-Andalus de que este tipo de abusos eran castigados por el poder central con la sustitución del cargo o con el degollamiento habitualmente³⁰⁷. La ley islámica permite, no obstante, la aplicación de las *costumbres*, también como práctica de derecho, pero no tiene un sentido feudal sino de una tradición propia de determinadas sociedades según su situación geográfica o su etnia³⁰⁸. Junto con la masa de pequeños y medianos propietarios, y de unas haciendas extensas pero dispersas, hallamos otra forma de explotación de la tierra, basada en la asociación con un fin lucrativo de cara al mercado, cuya importancia debía ser menor que el cultivo

306. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 181, §312, p. 193, §368, p. 197, §381 y §382, etc.

307. Francisco RODRÍGUEZ MAÑAS: «Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)», *Al-Qanṭara*, XII (1991), pp. 471-495. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānīsī...*, p. 79: Un agente estatal enviado a la ciudad de Guadix por el emir granadino, para vigilar precisamente la gestión fiscal, cometió todo tipo de abusos contra la gente y el tesoro público. Como castigo, el šayj Abū Marwān obró un milagro y el malversador apareció muerto degollado.

308. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 373, §363: Granada, siglo XV, Abū 'Umar b. Manzūr (m. 1482): «on ne peut rendre de fatwà non conforme à l'usage contemporain; conformément au consensus des Musulmans, au changement des coutumes correspond un changement des jugements; le muftí ne doit pas se prononcer en contredisant la coutume observée dans le pays du consultant; les opinions des docteurs doivent être interprétées en fonction des coutumes observées dans leur milieu; c'est une erreur que de ne pas tenir compte des coutumes observées à notre époque».

directo de la propia heredad y tal vez servía en ocasiones de complemento a éste. Desconocemos que haya mano de obra sin tierras, ya que el *Repartimiento* recoge sólo a éstas y a sus dueños. La mayoría disponen de regadío y secano, mientras que sólo una pequeña proporción de propietarios lo son únicamente de este último. Ya vimos también que la vivificación de las tierras de nadie o mawāt permitían adquirir una propiedad que, en la mayor parte de los casos, sería de secano.

B) Los cultivos

El conocimiento de los cultivos nos ayudaría a precisar más este panorama rural. Las descripciones de viajeros árabes, en parte, y el hecho de que existía un floreciente comercio de largo alcance gestionado por italianos, han llevado a considerar que habría una especialización de la agricultura nazarí de cara al comercio. Los autores árabes que hablan de al-Andalus, desde al-Rāzī (s. X) hasta Ibn al-Jāṭīb (s. XIV) hacen referencia, a veces, en sus obras a cultivos propios de cada zona. Concretamente los viajeros egipcios que visitan el reino nazarí mencionan una producción de pasas, higos, almendras y azúcar en la costa occidental del mismo destinada a la exportación. Así, al-'Umārī³⁰⁹, que viene en 1348, cita el azúcar en Salobreña y Almuñécar, y pasas en esta última. De Vélez Málaga nombra los higos y uvas secas, mientras que en Málaga destaca nuevamente higos, almendras y pasas, que estaban destinados a otros países. Poco más de una centuria más tarde, otro egipcio, 'Abd al-Baṣīt³¹⁰, que visita el reino de Granada en 1465, señala estos últimos productos como procedentes de Vélez Málaga y exportados a mercados lejanos.

Por otro lado, la existencia de aduanas de azúcar en Motril y Almuñécar en época nazarí están perfectamente documentadas y corroborarían la información de los autores árabes³¹¹. Otra cosa son, sin embargo, los datos que aporta el *Repartimiento* sobre estos cultivos de destino comercial. Por lo que se refiere a la caña de azúcar sabemos que había sólo 36,5 marjales, que representaban el 2,36% de la vega de Almuñécar. Esta cifra es muy baja y no indicaría que existía una especialización en los cultivos. Se podría pensar que no siempre éstos quedaron especificados en dicha fuente, lo que es plausible. Asimismo también se observa, de acuerdo con el mismo documento, que incluso los propietarios más acomodados no se entregaban con ahínco a este tipo de plantíos comerciales, pues tres de ellos sólo le dedicaron entre 3,59% y el 8,43% de sus terrenos de cultivo.

309. AL-'UMARĪ: *Masālik el abṣār fī mamālik el amṣār. L'Afrique, moins l'Egypte*. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES (trad.). París, 1927, pp. 240-241.

310. G. LEVI DELLA VIDA: «Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano», *Al-Andalus*, I (1933), pp. 307-334.

311. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», pp. 22 y 25.

De alguna forma estos datos concuerdan con lo que pasaba en la alquería de Motril, también en la costa de Granada, donde sólo se han podido contabilizar unos 27 marjales de caña de azúcar³¹². A pesar de las reservas a que estos cultivos no siempre estuvieran especificados en la documentación, lo que sí parece es que su desarrollo no era excesivo en época nazarí en comparación con el gran impulso que toman después de la conquista castellana. Malpica señala como causas el hecho de las propias exigencias de la planta en calor y humedad, que limitan bastante el campo ecológico donde puede desarrollarse, así como la circunstancia de que el regadío parece ocupado mayoritariamente por cultivos de autoconsumo en época nazarí³¹³. El avance de la caña de azúcar en tiempos cristianos está en relación, según el citado autor, con el incremento de la gran propiedad en manos de éstos dentro de un marco protocapitalista que permitía una dedicación exclusiva a tales plantíos con destino comercial³¹⁴. Llama la atención que en 1572 la caña de azúcar ocupara en Almuñécar unos 1.500 marjales³¹⁵, es decir, la totalidad de la extensión de la vega nazarí en época nazarí. Un sólo propietario, Diego Ramírez de Madrid, en la misma fecha, en Motril, llega a concentrar 3.000 marjales de este cultivo en sus manos³¹⁶. Para Malpica tanto la limitación del agua para este plantío como la necesidad de leña que exigían los ingenios limitó su desarrollo en el periodo nazarí³¹⁷. Estos datos guardan también relación con la preferencia de los agricultores musulmanes, fundamentalmente pequeños y medianos propietarios por garantizar el autoconsumo con productos básicos en lugar de atender la demanda comercial de azúcar. Por supuesto esto no significa que no haya desarrollo mercantil, pues la existencia de zocos en todas partes indica claramente que el comercio es muy importante y tiene como base la actividad agrícola, pero no se detecta una especialización de ésta al menos con los datos disponibles hasta el momento. Asimismo no hay duda de la actividad comercial de largo alcance desarrollada por mercaderes extranjeros, italianos, sobre

312. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...» pp. 24 y 25.

313. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 25.

314. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 34: «No cabe duda de que si en los primeros años posteriores a la conquista castellana hubo una acumulación de tierras y de propiedades, su uso posterior fue para las plantaciones de cañas de azúcar. La instalación de un capitalismo rapaz asociado con los dueños de ingenios tuvo como consecuencia más clara la extensión de los cultivos y el aumento de la producción azucarera, posiblemente por efectos de la llegada de azúcar al mercado europeo procedente de las islas atlánticas y del Caribe americano, lo que supuso la generalización del consumo».

315. Margarita BIRRIEL SALCEDO: «La producción azucarera de la Andalucía Mediterránea, 1500-1750», en *Producción y Comercio del Azúcar de Caña en Época Preindustrial. Actas del Tercer Seminario Internacional de la Caña de Azúcar*. Granada, 1993, pp. 101-139, espec. p. 116.

316. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 31.

317. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», pp. 32-33.

todo, tomando como base el reino granadino³¹⁸. No obstante, ya hemos visto como Malpica relaciona la situación del florecimiento de la caña de azúcar, a partir del siglo XVI, con dos condiciones propias del avance del capitalismo: la gran propiedad y la mano de obra asalariada³¹⁹.

Algo parecido a lo visto con la caña de azúcar sucedía con el moral. En las fuentes documentales se menciona siempre el moral, sin que podamos precisar si se refieren expresamente al *morus nigra*, aunque probablemente sí. De hecho, se cree normalmente que la morera o *morus alba* fue importada desde Italia después de la conquista. En tratados agronómicos como el *Kitāb al-Filāḥa* de Ibn al-‘Awwām, se mencionan, sin embargo, varias clases de moral, dependiendo del color del fruto, pero se engloba a todos ellos con el nombre de *firṣād*:

Del plantío del árbol fersád, que es el moral (*tūt*), ó el llamado moral árabe (*tūt ‘arabī*) ó de la seda (*tūt al-ḥarīr*)³²⁰.

Entre las distintas especies que se recogen están las siguientes:

*Dicen, que hay una especie de moral (tūt) que lleva el fruto blanquecino y mediano entre grande y pequeño; que le hay también con el mismo negro, amarillo, celeste y polvoroso; y de varios sabores, dulce, agridulce é insípido*³²¹.

Para R. Dozy, en cambio, la palabra *firṣād* designaría la morera o *morus alba* y la de *tūt* el moral o *morus nigra*³²².

Las referencias al reino de Granada como productor de seda son muy antiguas. En realidad, se habla de que ‘Abd al-Raḥmān II fue quien potenció esta industria en al-Andalus, a través sobre todo de la fabricación de ṭirāz, una especie de traje de aparato, que utilizaban los altos funcionarios³²³. En la primera mitad del siglo X, Ibn Ḥawqal se refiere ya a la fabricación de diversos tejidos, en particular de seda, y a su exportación

318. J. E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER: «Comercio exterior del Reino de Granada», en *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos. Repoblación, comercio, frontera*. Granada, 1989, vol. II, pp. 129-180. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale...». Adela FÁBREGAS GARCÍA: *Producción y comercio del azúcar en el Mediterráneo medieval. El ejemplo del Reino de Granada*. Granada, 2000.

319. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 34.

320. IBN AL-‘AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo I, p. 289.

321. IBN AL-‘AWWĀM: *Kitāb al-Filāḥa*, tomo I, p. 289.

322. R. DOZY: *Suppléments aux Dictionnaires arabes*. Leyden-parís, 1967^{3a}, tomo I, p. 1544.

323. ‘Isā Ibn Aḥmad AL-RĀZĪ: *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isā Ibn Aḥmad al-Rāzī (360-364 H=971-975 J.C.)*. Madrid, 1967, pp. 211-260.

desde la Península³²⁴. Por las mismas fechas al-Rāzī cita los tejidos de seda de Almería y la salida de este producto (no especifica si en forma de paños) desde Málaga³²⁵. La producción de este material es también mencionada por al-Zuhrī en el siglo XII al hablar de las alquerías de Sierra Nevada³²⁶. Asimismo en esta centuria Idrīsī señala que había en Almería 800 telares de seda en época almorávide³²⁷. En el periodo nazarí Ibn al-Jaṭīb (siglo XIV) sigue mencionando la fabricación de tejidos en esta ciudad y la producción de seda la sitúa sobre todo en la Alpujarra, Guadix y Fiñana³²⁸.

A pesar de existir esta manufacturación y comercialización de la seda no encontramos una clara especialización de la arboricultura hacia el moral. El análisis del espacio de cultivo de Almuñécar confirma la existencia de casi 770 morales que se reparten en 1.540 marjales, pertenecientes a 142 propietarios de regadío (1.083 marjales) y habices (408,91 marjales). En una alquería del distrito de esta ciudad, Turillas, encontramos la proporción de 248 morales en 90 marjales de 30 vecinos (que podrían ser entre 150 y 190 habitantes)³²⁹. Por otro lado, en la Alpujarra, una tierra conocida por este cultivo, hallamos en la documentación la expresión *metued*, del árabe *mitwat*, es decir, moraleda, para referirse a un número de 11 ó 12 morales³³⁰. Asimismo, la cantidad total de estos árboles en los habices de la Alpujarra Alta es de 3.796. Suponiendo que estos bienes constituyan aproximadamente 1/3 del total de las propiedades fundiarias, como ocurre en la ciudad de Almuñécar o en las alquerías de la Huerta de Murcia, tendríamos una cantidad no excesiva para un territorio bastante amplio, de unos 90 kms. de longitud y de casi cien alquerías en época nazarí. A pesar de todo, comparativamente el moral es la especie más citada en la relación de habices alpujarreños, pues supone el 75,21% del total de los árboles de estos bienes.

En Almería se computan 702 morales para unos 5.000 habitantes y una extensión del área de cultivo de 2.458 tahúllas y de 475 tahúllas de huerta, mientras que en las alquerías dependientes de la ciudad, unas 13, se encontraban 1.947, para unos 2.000 habitantes y una zona cultivada de 1.863 tahúllas y 90 de huerta, según el *Libro de*

324. IBN ḤAWQAL: *Configuration de la Terre (Kitab šurat al-aṛḍ)*. J. H. KRAMERS y G. WIET (trads.). París, 1964, pp. 112-113.

325. AL-RĀZĪ: *Crónica del Moro Rasis*, pp. 28 y 30.

326. AL-ZUHRĪ: *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del «Original» Árabe de una geografía universal: «El tratado de al-Zuhrī»*. Ed. Dolors BRAMÓN. Barcelona, 1991, pp. 165-166

327. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale...», pp. 364 y 365.

328. IBN AL-JAṬĪB: *Mi'yār al-Ijtiyār fī Dīkr al-Ma'āhid wa-l-Diyār*. Mohammed Kamel CHABANA (ed. y trad.). Instituto Universitario de la Investigación Científica de Marruecos, s.l., 1977, pp. 124, 130 y 131.

329. A. MALPICA CUELLO: *Turillas...*, pp. 24-28.

330. A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

Repartimiento (1491-1494, aproximadamente)³³¹. En este último caso destacan como más numerosos que el moral otros frutales como el granado (4.714) y la higuera (4.284), y por debajo del árbol de la seda están ciruelos, manzanos, membrillos, limoneros, limoneros ceutíes, albaricoqueros, perales, nogales, naranjos, cidros, azufaifos, palmas, limas, limas ceutíes, servales, almeces, toronjos, etc.

El caso de Almuñécar, sobre el que poseemos información detallada, merece la pena comentarse. Como hemos señalado, de acuerdo con los datos del *Repartimiento* no encontramos con claridad una especialización agrícola. En la caña de azúcar ésta no era posible, al menos no podía ocupar amplias extensiones, debido, seguramente a unos límites sociales³³². Esta planta necesitaba una gran cantidad de agua para su crecimiento y ésta no podía ser enajenada únicamente en beneficio de ella, ya que existían otros cultivos más importantes en la dieta diaria. De esta forma, el autoabastecimiento era prioritario, lógicamente, sobre los plantíos de orientación comercial. Esta situación podría haberse visto alterada en el caso de las grandes propiedades, pues aquí era más fácil dedicar una parte de la superficie agraria a las plantas cuya producción era demandada en el mercado. Como hemos comprobado en el caso de la caña de azúcar, esto no era así en Almuñécar. Es posible, pues, que la escasísima representación de este cultivo en su vega, sabiendo como nos consta que existían ingenios para la elaboración de azúcar, pueda deberse entonces a una falta de precisión del *Repartimiento*, que sólo lo especificaría en algunos casos y la ignoraría en otros. No podemos resolver esta cuestión a partir sólo del ejemplo de esta ciudad y de Motril, será necesario en el futuro estudiar otros.

No obstante, si el desarrollo de la caña de azúcar suponía un cierto riesgo para una sociedad de pequeños y medianos propietarios que tenía como principal objetivo garantizar su abastecimiento, la situación, según Malpica, podría ser diferente para el caso del moral. En efecto, al tratarse de un árbol puede plantarse en lugares marginales, como linderos de parcelas, e incluso puede combinarse con otros cultivos, sin requerir la exclusividad de tierra y agua que exigía la caña³³³. A pesar de ello, aunque cabría pensar que había mejores condiciones para una especialización agrícola en morales, ésta no se confirma tampoco en ninguno de los lugares citados. Es cierto que se trata de un cultivo preferente y bien representado, pero no hemos documentado plantaciones de importantes dimensiones. Llama la atención, por ejemplo, que en la Alpujarra, tan reputada por la producción de seda, se de el nombre de metuet, del árabe mitwat, es

331. Cristina SEGURA GRAÑÑO: *El Libro del Repartimiento de Almería*. Madrid, 1982, pp. 62-67.

332. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico...», p. 27.

333. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale...», p. 358.

decir, moraleda, a una parcela que no llega a la docena de especies arbóreas³³⁴. Tampoco encontramos una dedicación importante a este cultivo en Almuñécar, ni siquiera en las propiedades de mayor extensión. Dos de los propietarios más acomodados, como son el alfaquí Ubeynt, con 55,5-58,5 marjales, y el Begery, con 53,33 marjales, tenían respectivamente 18 y 11 morales. En otros casos la información del *Repartimiento* es muy imprecisa, al señalar únicamente que existe este cultivo, pero sin proporcionar ningún dato cuantitativo. De todas formas, es sintomático que el propietario con más morales sea el judío Abenhyni, que cuenta sólo con 65 en 25 marjales. En general, este plantío aparece disperso por las parcelas, junto con otros frutales, sin que se advierta una concentración del mismo. Esto no significa que haya un desinterés total por un árbol tan vinculado al comercio de largo alcance. Así, es destacable que tres de los dueños de tierras más ricos aparezcan compartiendo la titularidad de una parcela plantada de morales. Se trata de nuevo del alfaquí Ubeynt, del Begery y de Abenhini que tenían un lote de 3 marjales con 35 morales, lo que induce a pensar en este caso en una pequeña plantación, esta vez exclusiva para el árbol de la seda.

No es comparable a lo que sucede después de la conquista cuando en el reino de Granada se instalan grandes propietarios que se dedican, entre otras cosas, al monocultivo de la morera (*morus alba*). Es entonces cuando esta especie parece extenderse definitivamente en detrimento del moral (*morus nigra*), por considerarse más adecuada para la producción de seda. De esta forma encontramos a mediados del siglo XVI un total de 15.000 moreras en la Vega de Granada, en plantaciones donde hay centenares de ellas. Asimismo en las huertas de la Alhambra hallamos plantíos de 3.000, 4.000 y 5.000 moreras³³⁵.

Volviendo a la época nazarí, como ha señalado Malpica las actividades agrícolas de carácter especulativo aparecen con frecuencia en tierras del rey, o bien están implicados en ellas judíos o funcionarios estatales³³⁶. En algunos casos tales operaciones están facilitadas por la propiedad de una extensión relevante, como es el caso del emir nazarí, e incluso de alguno de estos cargos públicos, ya que, en el ejemplo de la caña de azúcar, pese a no constatar importantes plantíos sí hemos visto que son los medianos y grandes

334. «Vn metued çerca de la dicha yglesia con doze morales» en Ugijar, y «vn metued en el que avra honze morales en el logar de Lavjar junto con casa de Mahamed Abduçalim Agirri e Yuçaf Aladgam», en Válor, según A.G.S., C.M.C., 1ª época, leg. 131.

335. José Enrique LÓPEZ DE COCA Y CASTAÑER: «'Morus nigra' vs 'morus alba' en la sericultura mediterránea: el caso del Reino de Granada (siglo XVI)», en G. AIRALDI (ed.): *Le vie del Mediterraneo. Idee, uomini, oggetti (secoli XI-XVI)*. Genova, 1997, pp. 183-196, espec. pp. 191-192.

336. A. MALPICA CUELLO: *Medio físico y poblamiento en el delta del Guadalfeo...*, p. 235.

propietarios quienes la incluyen preferentemente en sus haciendas³³⁷. En otras ocasiones, como la de los judíos, se debería a su capacidad como agentes comerciales, ya que algunos parecen incluso haber venido de otros lugares, como Guadix, hasta las zonas de mayor interés mercantil. Su papel intermediario en el comercio entre los mercaderes genoveses y los productores nazaríes es un hecho comprobado en Almuñécar³³⁸.

Por otro lado, puede apreciarse en las *fatwà/s* que las asociaciones (*širka*) de diversas clases entre dueños de tierra y trabajadores, aportando cada uno de ellos una serie de medios de producción y repartiéndose la cosecha, se dan sobre todo en actividades lucrativas, en relación con los cultivos de tipo especulativo, como la caña de azúcar y el moral³³⁹. Esto no significa, como ya hemos visto, un dominio de esta forma de explotación de la tierra, pues la importancia de los pequeños y medianos propietarios, la limitación del agua y las estructuras sociales gentilicias podían haber impedido un mayor desarrollo de este tipo de operaciones.

5.2.2. El secano

La especialización agrícola que no hemos podido detectar en el regadío la encontramos con claridad en el secano. El *Repartimiento* nos informa de un área de cultivo no irrigada, que ocupa el 51,1% del total. Se trata de 215,75 aranzadas de viña, que a veces se encuentran asociadas a higueras (viña higueral) o a almendros —aunque también hay ciertos almendrales—, mientras que sólo excepcionalmente aparece un campo de cereal. Estos monocultivos están en relación con otros datos procedentes de fuentes narrativas y documentales. Ya hemos mencionado como a mediados de los siglos XIV y XV, respectivamente, dos embajadores egipcios al reino de Granada informan sobre los productos típicos del país, en particular sobre el azúcar, almendras, pasas e higos secos, dedicados a la exportación. Los lugares de carga en el emirato nazarí, según identifica López de Coca, eran los puertos y playas de Almuñécar, Vélez Málaga y Málaga, y la zona de producción de los frutos secos el traspais sexitano y la Ajarquía malagueña³⁴⁰. Por lo tanto, mientras que no podíamos hablar de una especialización agrícola del regadío de cara a la demanda comercial, si es posible hacerlo en el secano.

Es necesario, sin embargo, analizar en qué condiciones se producía este hecho. En primer lugar, es destacable que esta utilización del espacio no irrigado para cultivos de

337. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Contribución al estudio...», p. 533.

338. A. MALPICA CUELLO: «Los judíos de Almuñécar antes de la llegada de los cristianos». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, XXXII, fasc. 2º (1983), pp. 95-112.

339. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 181, §312, p. 185, §330, p. 193, §368, p. 197, §381 y §382, etc.

340. J. E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER: «La «Ratio Fructe Regni Granate»: Datos conocidos y cuestiones por resolver», *Rentas, Producción y Consumo en España en la Baja Edad Media, Aragón en la Edad Media*. Zaragoza, 2001, pp. 121-131, espec. p. 123.

tipo especulativo parece, según acabamos de ver propia de las zonas próximas a los puertos nazaríes y, más concretamente, de la región costera occidental del reino. El caso de Almuñécar muestra claramente que los monocultivos estaban orientados a esta finalidad comercial, animados por una demanda exterior al propio reino nazarí y controlada por extranjeros, al menos en su fase última. En Turillas, una alquería de las montañas del interior, en el distrito de madīna Almunakkab, también encontramos, junto con un regadío, cuyos cultivos no se conocen pero que estarían dedicados principalmente al autoconsumo (la caña de azúcar no puede crecer en las condiciones que aquí se daban, aunque sí el moral, pero no hay plantaciones relevantes), un secano en el que la viña tiene también un papel destacado. En las montañas costeras de Sāhil y Suhayl, es decir, de Sierra Lújar y Contraviesa, que constituyen la Alpujarra Baja, a levante de Almuñécar, la producción de pasa era también importante y se cargaba en el embarcadero de la Rábita de Albuñol. Todo esto nos habla de unas regiones próximas a la costa, y por tanto, a los puertos que jalonaban las rutas comerciales nazaríes, en las que el secano se dedicaba a la producción de pasa, almendra e higos secos.

Inicialmente esta producción no tenía por qué haber sido muy grande ni haber estado dedicada al mercado. Así, Malpica señala que estos frutos se cultivaban en las montañas del Rif por su elevado aporte calórico, como un complemento alimenticio que podía conservarse para ser utilizado en invierno, cuando era más necesario, en especial si las cosechas de cereal no habían sido buenas³⁴¹. De un sistema de economía campesina, en el que el autoabastecimiento era la regla principal, y en el que, por supuesto, estos cultivos eran conocidos, así como los sistemas de conservación para prolongar su uso, pasamos a la producción para el comercio. Las zonas más afectadas, ya lo hemos visto, eran las más próximas a esa demanda mercantil. En otras más alejadas no parece haberse dado tal especialización, como ocurre con las alquerías del interior del reino, por ejemplo en la Alpujarra Alta. Así, algunas fuentes castellanas tardías, como es el *Apeo* de Orgiva (1572), mencionan que el secano estaba en su mayor parte inculco, dedicado a pastos para el ganado:

*Tierras de secano no las ai y algunas son muy pocas e de mui poco valor, que nunca se ha hecho caso dellas porque, aun en tiempos moriscos se les repartia la farda en respecto de las heredades y labor que tenian, no hacian caso de los dichos secanos en toda la taha de Orxiba*³⁴².

El mismo documento, hablando del término de la alquería de Pago, en la vega de Orgiva señala de nuevo que el interés de los moriscos era la tierra de regadío, aunque había algún secano y viñas:

341. A. MALPICA CUELLO: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale...», p. 352.

342. A.R.Ch.G., cab. 5, estante a.3, leg. 128, *Libro de Apeo del Estado de Orgiva*, II, fol. 259 r.

*En el término del dicho lugar hai algunas tierras de secano rompidas pero son pocas, y se hace poco caso de ellas, y viñas hay algunas pero son pocas y las que hay son de christianos viejos*³⁴³.

De esta forma, aunque había viñas en época nazarí, según se ve también por los impuestos y por los habices, no parece que se les dedicara una extensión importante. Otro dato significativo es que en las relaciones de tributos de 1496 el montante referido al secano aparece en blanco, como si se desconociera la tierra cultivada en él o no hubiera ninguna³⁴⁴. Esto encaja con un tipo de explotación aquí eventual, dependiendo más de los años de malas cosechas que aconsejarían la ampliación del área de cultivo. En resumen, las alquerías de zonas más alejadas de las rutas comerciales no parecían estar afectadas por la demanda de determinados productos. En la Alpujarra, ya lo hemos visto, en el regadío el moral formaba parte de pequeñas parcelas de policultivo y, aunque es uno de los árboles más representados, no da lugar a plantaciones. Pese a todo era una zona reputada entre los nazaríes como «manantial de seda», según el propio Ibn al-Jaṭīb³⁴⁵. Esto significa que para ellos, de acuerdo con sus propias estructuras sociales y económicas, la región estaba especializada, hasta donde era posible, en la producción de este valioso artículo. El dominio de la pequeña propiedad con su objetivo de autoabastecimiento suponía un freno al monocultivo comercial³⁴⁶. Para los cristianos, según se ha mencionado en la Vega de Granada, la especialización era posible en base a la nueva organización social y económica que trataban de imponer³⁴⁷. Tenía como pilares la gran propiedad y la mano de obra arrendataria o asalariada, que en ocasiones fue suministrada por los propios musulmanes, desprovistos ya de sus tierras, a veces con miras a partir allende³⁴⁸. La misma transformación advierte Malpica en los lugares costeros en relación con la caña de azúcar, cuya expansión atribuye al dominio castellano³⁴⁹. De forma similar, según él, ocurrió en Turillas y en las sierras de la costa de Granada con la vid, cuyo cultivo era importante en estas regiones en época nazarí, si bien se amplió de forma espectacular con posterioridad a la conquista, no sólo para la producción de vino, sino también para la comercialización de la pasa³⁵⁰.

343. A.R.Ch.G., cab. 5, estante a.3, leg. 128, *Libro de Apeo del Estado de Orgiva*, II, fol. 83.

344. A.G.S., E.H., leg. 4.

345. IBN AL-JAṬÍB: *Mi'yār al-Ijtiyār...*, p. 130.

346. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», pp. 27 y 28.

347. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 34.

348. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo del agua...», p. 255.

349. A. MALPICA CUELLO: «Medio físico y territorio...», p. 34.

350. A. MALPICA CUELLO: *Turillas...*, pp. 27 y 28.

Afortunadamente tenemos la posibilidad de saber cómo se organizaba este cultivo en época nazarí en un lugar sometido a la presión comercial, como era el caso de Almuñécar. Ya hemos mencionado que la totalidad del secano, 215,75 aranzadas (51% del área agrícola), estaba ocupado por viñas, que a veces aparecen en asociación con almendros e higueras. Estos cultivos constituían una trilogía cuyos productos eran muy demandados en el comercio de largo alcance gestionado, sobre todo, por mercaderes italianos, y, particularmente genoveses. Lo que nos interesa destacar aquí es que encontramos en el secano una situación social diferente de la que se observa en el regadío. En primer lugar, éste se encuentra en manos de más propietarios³⁵¹. Así, mientras las tierras de riego pertenecían a 142 individuos, las de viña están en manos sólo de 80, que representan el 41,02% del total. De estos dueños de terreno no irrigado, 31, es decir el 38,75%, poseen únicamente este tipo de propiedad. Siete de ellos parecen ser de fuera de Almuñécar, pues se añaden a sus nombres los lugares de procedencia. Estos son Las Albuñuelas (Granada), en el Valle de Lecrín, Lobres (Granada), en el distrito de Salobreña y, Torrox (Málaga), entre otros. Ignoramos, no obstante, si estos propietarios eran vecinos o no de Almuñécar y también cómo habían adquirido estas tierras, si por dotes, herencias, compra o vivificación. No es raro, de todas formas, encontrar en el secano habitantes de diferentes alquerías, como ocurre en Turillas, donde hallamos vecinos de lugares comarcanos y viceversa. Quizás una explicación sea que eran tierras mawāt, y como tales, constituían el espacio que unía los términos de los diferentes núcleos rurales.

Tanto en La Calahorra (el Cenete), como en Guájtar la Alta y Ronda hemos hallado que existen de hecho unas tierras que son apropiables por vivificación, es decir mawāt. En la mayor parte de los casos éstas se utilizan para cultivos de secano, aunque a veces la existencia de un acuífero puede transformar parte de ellas en pequeños regadíos. Los documentos de estas zonas, referidos a este tipo de tierras, recogen en todo momento la libertad del acceso a la propiedad a través del acto de vivificar, por tanto, pensamos que también en Almuñécar podría haberse dado esta circunstancia.

En el secano de esta ciudad está representado sólo el 41,02% del total de los propietarios. Estos 80 dueños de viñas se las reparten de forma desigual, pues el que dispone de una mayor extensión cuenta con 10,28 aranzadas, mientras que el que tiene menos posee de 0,33. Si esta zona del espacio agrario correspondía al estatus de mawāt puede entenderse que no todos los vecinos de la ciudad estuvieran interesados en él. De hecho, en la Alpujarra Alta las tierras no irrigadas suelen estar semiabandonadas y sin propietario conocido, a no ser que algún vecino procediera a su cultivo ocasional. Es posible que sólo ese porcentaje de propietarios de Almuñécar estuvieran dispuestos a

351. Téngase en cuenta que la extensión de secano y regadío en la Almuñécar de finales del siglo XV era similar: 51,1% el primero, y 48,9% el segundo.

cultivar el secano, de los cuales sólo 31, de un total de 195 propietarios, lo hacían de forma exclusiva. Así, llama la atención que estén bien representados, como dueños de viñedos, los pequeños y medianos propietarios de regadío, mientras que apenas aparecen los más acomodados. Por ejemplo, Alí Almadraní, con 7 marjales en la vega y 6 morales es quien más extensión de viñas posee, con 10,28 aranzadas, mientras que el alguacil de Maro, con 51 marjales de riego, o el judío Zistra de Guadix, con 36 marjales, no tienen ninguna.

Al contrario que en el regadío, donde hay una clara estratificación de la propiedad de la tierra, en el secano se advierte una situación más equitativa. Así, el 75% de este espacio estaba en manos de individuos que no tenían nada en el regadío o bien que aquí eran pequeños propietarios, es decir, con igual o menos de 7 marjales. Dicho de otra forma las 3/4 partes del secano pertenecían a gentes que sólo tenían este tipo de tierras —un 15% del total de dueños de bienes raíces agrícolas lo es únicamente de terrenos no irrigados— y a otros que disponían en el área irrigada de una extensión igual o inferior a 7 marjales. El 21% del secano pertenecía a un grupo de propietarios que en el regadío tenían una hacienda mediana, de entre 7 y 20 marjales. Finalmente, el 4% del área no regada era dominada por 4 individuos, cuyo patrimonio en la vega estaba entre los más destacados, pues se situaba entre 20 y 60 marjales.

Si pensamos que el secano era de libre acceso o *mawāt* sólo algunos vecinos parecieron dispuestos a explotarlo. Entre ellos estaban quienes no tenían otra posibilidad, pues no disponían de tierras en la vega. También mostraron un gran interés los pequeños y medianos propietarios de regadío, mientras que los más acomodados, apenas tenían viñas (Foto 10).

Tanto en el caso de La Calahorra como de Guájjar, en la documentación posterior a la conquista castellana, los moriscos preguntados por la forma de explotación de este tipo de terrenos indicaron, en primer lugar, que los tomaba quien quería, lo que parece aludir a la vivificación de tierras muertas, y en segundo lugar, que pagaban el diezmo de lo cultivado al rey. Algunos, como en el ejemplo de La Calahorra, señalaron claramente que no eran tierras del emir granadino sino de todos. Como ya vimos al hablar de las *mawāt*, para la escuela *mālikí* no era necesaria la ratificación por parte del Estado de la nueva propiedad adquirida, mientras que sí lo era para los *hanífies*.

Por su parte, López de Coca, refiriéndose a Montejaque (Málaga), señala que los *mudéjares* declararon que si rompían tierras realengas pagaban al emir de Granada 1/4, según parece, de la producción, pero que si no eran del rey sino de su término no debían nada³⁵². En otro documento de 1502, la reina Isabel la Católica alude a

352. J. E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER: «La «Ratio Fructe Regni Granate»...», p. 129: «que en

...los quartos de las viñas que me perteneçen en los logares de la tierra e término de la dicha çibdad de Málaga e de la çibdad de Vélez Málaga que los nuevamente convertidos... tenían e poseyan en lo realengo seyendo moros, asy en tienpos de los reyes moros de Granada como en lo que después el bachiller Juan Alonso Serrano, mi contador mayor de cuentas e mi reformador de las dichas çibdades, les avía dado para poner e plantar viñas de que no estava fecha merçed a persona alguna...³⁵³.

Esto nos hace pensar, por un lado, en que se distinguían dos tipos de tierras incultas, las del rey, —seguramente vivificadas previamente por él—, y otras más próximas en el término de la alquería. Las primeras estaban sujetas a pagar 1/4, seguramente de lo producido no de su valor, al emir, mientras que las otras estarían sometidas únicamente al diezmo.

De toda la información anterior sobre el secano podemos concluir que en el reino de Granada la posibilidad de poner en cultivo terrenos incultos no estaba limitada a nadie, pues se trataba, casi con seguridad, de tierras mawāt o apropiables por vivificación. En algunos lugares del interior, como el Cenete o el valle de Los Guájares, los testigos señalaron que a cambio de esta facultad para adquirir bienes raíces a partir de baldíos, el Estado exigía el diezmo³⁵⁴. En algunos casos se especifica incluso que el rey no era el propietario de los espacios incultos, lo cual concuerda especialmente con el rito mālīkī, para el que estas tierras eran de la comunidad musulmana. Los ḥanīfīes, en cambio, consideraban que la nueva propiedad adquirida por vivificación debía ser ratificada por el Estado para que fuera efectiva. Es fácil suponer que estas zonas no cultivadas fueran identificadas a veces, especialmente por los cristianos después de la conquista, como estatales o tal vez patrimonio real. Es posible que la realidad hubiera sido otra. Por un lado, estarían las tierras mawāt que, una vez se hacen en ellas labores para convertirlas en cultivadas, su nuevo dueño debía pagar el diezmo de lo producido en ella como tributo. Por otro lado, es posible que el rey, sobre todo en las zonas costeras, hubiera vivificado cierta superficie y la diera a los vecinos que quisieran a cambio del cuarto de la producción, como renta. Esta última forma de explotación recuerda bastante los contratos de arrendamiento de tierras del tipo muzarā'a, en los que era habitual el pago de 1/5 o 1/4 de la cosecha.

Los espacios incultos parecen haber sido poco valorados en zonas alejadas de las principales rutas comerciales y en la que el regadío era importante y casi siempre la única superficie agrícola, como pasaba en ambas vertientes de Sierra Nevada, es decir,

tiempo de moros podían ronper las tierras que quisieran pagando el quarto de ellas al rey moro de Granada siendo las tierras realengas, pues si no lo eran, no pagavan nada, pero tenía que ser en su término».

353. J. E. LÓPEZ DE COCA CASTAÑER: «La «Ratio Fructe Regni Granate»...», p. 129.

354. J. ALBARRACÍN NAVARRO *et alii*: *El Marquesado del Cenete...*, tomo I, p. 42.

la Alpujarra y el Cenete. A cambio de que un individuo pudiera adquirir estas tierras el Estado exigía el diezmo de la producción como tributo. En cambio, en las regiones costeras, es posible que la demanda comercial de pasas, higos secos y almendras, hubiera hecho que el secano fuese más apreciado. En Almuñécar se cultiva completamente con este tipo de plantíos y, aunque no sabemos en qué condiciones, en un lugar relativamente próximo, entre Granada y la Costa, como es Guájár la Alta, también se hacía a cambio del diezmo. En las alquerías de Málaga y Vélez Málaga, en una zona, por tanto, de gran actividad mercantil, el cultivo de viñas se realizaba en tierras cuya titularidad presenta ciertas dudas, ya que podía corresponder al rey, en cuyo caso se pagaba el cuarto de la producción a éste, o bien no pertenecer a nadie, es decir ser de la comunidad musulmana. Esto nos hace pensar que el emir granadino, bien a título personal o a nivel de Estado, había adquirido tierras *mawāt* en estas regiones donde la demanda hacia estos productos era mayor, con objeto de darlas en arrendamiento, a cambio del cuarto de la cosecha, a los vecinos comarcanos. No es extraño, ya que hemos visto en Almuñécar, en el caso del regadío, una vinculación entre cultivos especulativos, tierras del rey, habices, y patrimonios de los cargos públicos. Especialmente en ellos es donde se ha detectado un interés por el monocultivo del moral o por las parcelas dedicadas a la caña de azúcar. También parece que es en estas tierras donde hemos constatado la existencia de asociaciones (*širka*) entre trabajadores y propietarios de los bienes raíces. En el secano, por tanto, parece que de alguna forma hay también una relación entre cultivos de tipo especulativo, como la vid, la higuera y el almendro, y la intervención real, a través de estas tierras «del cuarto». En otras regiones del mundo islámico se aprecia igualmente ésta actuación estatal en el desarrollo de una producción agrícola con finalidad comercial. En Túnez, por ejemplo, el Estado no se dedicó a la vivificación de tierras muertas hasta la época otomana y muy especialmente a partir del siglo XVIII, estimulado por el florecimiento de la economía mercantil³⁵⁵.

El diferente tratamiento del secano que hemos visto en época nazarí nos permite apuntar una posible evolución en el papel que jugaba en la economía agrícola. En algunas alquerías, debido a que basaban su agricultura en el área irrigada, el secano era una zona cultivada ocasionalmente en épocas de necesidad. El resto del tiempo podía ser un espacio a medio camino entre el monte y la superficie agrícola, una especie de monte aclarado que servía como pasto para el ganado. Esta situación se mantiene todavía a finales del siglo XV, por ejemplo, en las vertientes de Sierra Nevada. Por las mismas fechas, en las sierras costeras y en los lugares del litoral, como Almuñécar, los cultivos comerciales parecían haber alcanzado un gran desarrollo en el secano, ocupan-

355. Abdelhamid HÉNIA: «Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque...».

do en este último caso la totalidad del mismo. La explicación de esta extensión de las tierras agrícolas no irrigadas, con plantíos como la vid, el almendro y la higuera, parece deberse a una demanda mercantil que afectaba de forma muy directa a las montañas que bordeaban la costa, donde estaban los principales puertos desde donde se embarcaban estos productos. No sabemos hasta qué punto el interior del reino estaba afectado por una especialización agraria en el secano provocada por las exigencias del mercado. El caso de la Alpujarra Alta parece indicar que esta situación no había influido en la organización agrícola de las alquerías hasta el punto de que seguían cultivando con exclusividad el regadío, aunque habría que comprobarlo en más casos para poder responder a esta cuestión.

El secano, pues, permitía el desarrollo de monocultivos con finalidad especulativa, mientras que esta tendencia aparecía frenada en el regadío, quizás por las estructuras sociales y económicas más rígidas aquí. Uno de los principales elementos necesarios para la expansión de cultivos como la caña de azúcar y del moral era, no sólo la disposición de parcelas que pudieran consagrarse a ellos, en detrimento del policultivo de autoconsumo, sino también del agua, siempre limitada, y cuya propiedad podía incluso haber sido independiente de la tierra. Si esto último fuera así —como parece haber sucedido en algunas fechas y lugares en al-Andalus— el inversor agrícola tendría que adquirir ambos bienes, el terreno agrícola y el turno de riego por separado, tal vez sorteando una serie de estrategias que tendrían a impedir que salieran del patrimonio familiar. Todos estos frenos sociales explicarían que no hayan sido documentadas grandes extensiones de caña de azúcar ni en Motril ni en Almuñécar, y que en esta última la gran propiedad aparezca dispersa, sin embargo, nuevamente estas conclusiones deben ser provisionales, pues es necesario analizar más lugares para poder confirmar esta situación en el reino nazarí.

En varias zonas de éste hemos podido ver que el secano era muchas veces un espacio apropiable por vivificación. Estas características respondían precisamente a las tierras muertas o *mawāt*, por lo tanto, es probable que el área de cultivo no irrigada fuera el resultado de la apropiación a partir del trabajo realizado para convertir el monte en cultivable. Este libre acceso a las zonas incultas para transformarlas en cultivadas explicaría que en Almuñécar estuvieran representados bastante equitativamente en el secano todos los sectores de propietarios del regadío, desde los pequeños a los más acomodados. Si atendemos únicamente a esta superficie no irrigada podremos ver que incluso ciertos dueños de vega enriquecidos no invirtieron en viña y sí lo hicieron algunos de los menos favorecidos en aquélla. Los pequeños y medianos propietarios estaban, según parece, muy interesados en incrementar sus ingresos con este tipo de cultivos, mientras que los más ricos no mostraron un deseo claro de invertir aquí. Este hecho podría estar relacionado con una escasez de mano de obra móvil que limitara la ampliación de las tierras de cultivo. También podemos plantear como hipótesis que, tal vez,

guardaba también alguna vinculación con la organización del secano desde su inicio, es decir con una posible asignación previa de zonas incultas.

La imagen que vemos en el secano a finales del siglo XV en el reino nazarí parece nuevamente la de un área agrícola fragmentada de forma individualizada, aunque, lógicamente, con parcelas mucho más extensas que las de regadío. Es posible que en su origen, sin embargo, algunas zonas de monte, susceptibles de transformarse en secano, hubieran sido objeto de un reparto entre clanes. Una fatwà de Ibn Lubb (m. 1381) hace alusión a una distribución de ciertas partes de montaña entre poblaciones y grupos familiares en el reino nazarí. La pregunta expuesta al muftí no suministra detalles sobre la región en cuestión, pues sólo dice

*De nombreuses bourgades sont situées au nord d'une montagne leur faisant face et dont elles sont séparées par une vallée dont elles parsèment les bords. Leurs habitants excipent un acte (rasm) ancien accordant à chacune d'elles la mise en valeur de la portion montagnaise lui faisant face sans appropriation confirmée*³⁵⁶.

A pesar de la ausencia de datos geográficos concretos, el texto guarda una gran similitud con otro acuerdo efectuado por varias alquerías, también situadas al norte de una montaña, en este caso la vertiente septentrional de Sierra Nevada, acerca del aprovechamiento de los montes situados frente a ellas. Nos referimos concretamente a un documento árabe de 1472, que recoge un convenio entre las poblaciones de Jérez y Alcázar, por un lado, y Lanteira, por otro, para regular este uso de los pastos y aguas que procedían de unas colinas situadas delante de ellos, precisamente³⁵⁷. Este pacto último se basa en que cada pueblo era dueño de la parte de monte situada frente a él:

*...que nadie de Arintayra [Lanteira], sea quien fuere, pueda llegar al monte del pueblo de Jérez, ni entrar en él por ningún respecto, puesto que es propiedad del pueblo de Jérez, tanto la parte cultivada como la inculta, las partes y todos los demás derechos... Ya que los vecinos de él se apoyan en el acuerdo convenido en el documento por el cual se arreglaron las gentes de todos los castillos del Cenete, por el hecho de que cada castillo poseyera en particular su monte, el situado frente a él, aquél cuyas aguas corren en dirección a él sin que puedan apartarse de este convenio, ni pueda ningún qā'id hacerles salirse de lo contenido en este contrato*³⁵⁸.

En este texto, apoyado en otro anterior de 1451 por el cual el sultán de Granada da validez al acuerdo de partición de montes que plantean los vecinos de Jérez y Alcázar, aparecen varios aspectos ya tratados. En primer lugar es una definición de términos por

356. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 187, §338.

357. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», pp. 345-349.

358. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», p. 351.

parte de estas dos poblaciones, respecto a la de Lanteira, seguramente es la delimitación de su ḥarīm. Aunque ello no significaba de hecho el impedimento del paso a los habitantes de las alquerías comarcanas, se trataba sin duda de una reivindicación del territorio propio. Las comunidades rurales, como ya hemos mencionado al hablar del espacio de la alquería, actuaban en este aspecto con bastante autonomía, hasta el punto de señalar que ningún alcaide podía ir contra dicho pacto.

Dadas las semejanzas vistas, es posible, por tanto, que la fatwà de Ibn Lubb citada se refiriera a este mismo caso de la región del Cenete. Lo que nos interesa, sin embargo, de la pregunta realizada al muftí es que permite ver algo poco común, como es la manera en que ese monte, potencial secano, se distribuía y explotaba entre los habitantes de las alquerías implicadas:

Tel d'entre eux a la propriété confirmée de certaines parties de la montagne (min ahl tilka l-qurā man yuṭbat lahu l-tamlīk fī ba'ḍ yihāt al-ḡabal) faisant valoir que son père et ses aïeux y avaient des cultivateurs (‘āmīrūn) en qualité de fermiers-locataires (bi-l-kirā’) percevant une part de la récolte (bi-l-ḥazz, qui peut aussi signifier un salaire quotidien). Tel autre a confirmé ses droits sur des parcelles délimitées (aḥwāz maḥdūda) cultivées par les gens de sa localité sans intrusion d'étrangers à cette localité et sans appropriation individuelle (min gayr tamlīk li-aḥad). Quelques-uns de ces villageois se sont emparés de certaines parcelles cultivées par eux et chaque clan a confirmé la possession de sa parcelle dont il a pris possession³⁵⁹.

De acuerdo con el texto podemos ver que había varias formas de tener tierras de cultivo a partir del monte, constituyendo frecuentemente secanos:

— Algunos de ellos eran propietarios de ciertas partes de la montaña y las poseían desde tiempos de sus antepasados, siendo quizás esto lo que les había dado la propiedad. De hecho, en la respuesta del muftí se hace alusión a la posibilidad de no disponer de título que la confirmarse, debido, como ya hemos señalado, a la escasez de formalismo en el Islam en lo que se refiere a compras y arrendamientos³⁶⁰. Estos dueños de tierras podían a veces haberlas dado en arrendamiento. Esto se explica, en mi opinión, sólo si éstas eran escasas, lo que parece improbable, o bien si se trataba de asociaciones para ciertos trabajos duros, como rozar espacios incultos, o quizás para algunos cultivos de tipo especulativo, según hemos visto.

— En el segundo caso se aprecia que estos terrenos agrícolas ganados al monte, de los que se obtenía la propiedad por vivificación, quedaban proindivisos para la comu-

359. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 187, §338.

360. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 641. En la alquería de Guájar la Alta los vecinos se hacían dueños de los espacios incultos por vivificación sin que dispusieran por ello de títulos de propiedad, C. TRILLO SAN JOSÉ: «El paisaje vegetal en la Granada islámica...», p. 141.

nidad en cuestión y se cultivaban de forma colectiva. Esto no excluye, sin embargo, que cada uno tuviera asignada una parcela de uso. Tampoco es extraña la idea de impedir la adquisición o utilización de estas tierras a gentes ajenas a la alquería, como se dice, pues, veremos que en muchos lugares nazaríes la tierra, como el agua, pertenecían a los vecinos de la misma. En cierta forma este tipo de explotación, a la cual sólo tenían derecho los habitantes del núcleo rural al que pertenecía ese monte o parte de él, seguramente por proximidad, podía estar basada en una concepción gentilicia anterior del territorio. Así, la idea que subyace en ella es que sólo los vecinos de la alquería tenían derecho a las tierras que integraban el territorio de la misma, tal vez porque en su origen constituían un único o varios grupos familiares. El impedimento que se pone a los foráneos al núcleo rural para adquirir bienes raíces o agua, parece inspirado en las preferencias en la compra, y en el derecho de retracto de la venta, que ejercían en un principio los parientes.

— En tercer lugar, se habla claramente de un reparto por parcelas entre los clanes del lugar. Este último caso recuerda la forma en la que, según Berque, se realizaba la división de tierras en las alquerías del Alto Atlas. Aquí, tanto en el seco como en el regadío el terreno se distribuía entre los clanes del núcleo rural, estando presentes todos ellos en cada pago, para evitar una desigualdad por la diferente categoría del suelo³⁶¹. La diferencia entre un espacio y otro existe, sin embargo, ya que en el área irrigada la propiedad suele ser plena y continua, mientras que en el seco pueden darse repartos anuales.

En otros lugares del mundo islámico este reparto de tierras está presente en los orígenes de la instalación de diferentes grupos familiares en alquerías. En zonas tan devastadas hoy como Palestina, en Za'atara, por ejemplo, todavía hay memoria del primer momento de ocupación. Se puede preguntar cómo está distribuido aquí el espacio y la respuesta es que, tanto el área residencial, como la agrícola, fueron divididos por clanes. Incluso es posible vislumbrar que, en prevención de futuros crecimientos, la superficie asignada a cada uno dejaba zonas sin dueño, quizás para evitar conflictos. En realidad, es el mismo esquema seguido por el territorio de la alquería, que está separado del de otro núcleo por las tierras de nadie o muertas, también llamadas mawāt.

Malpica ha señalado en el núcleo que constituyó madīna Ilbīra la existencia de barrios separados por espacios vacíos que podrían tener una vinculación con una estructura social clánica. Lo mismo ha advertido este autor de la Córdoba emiral³⁶². Este

361. J. BERQUE: *Structures sociales...*, pp. 188-189: «Sur toute l'étendue du terroir irriguée, chaque ikhs est représenté par quelques champs dans chacun des quartiers. Sans exception. Malgré ventes, héritages féminins, nantisements, usurpations, etc. Cette règle ressort encore de la lecture d'un parcellaire établie en 1948...»

362. A. MALPICA CUELLO: «La ciudad y su territorio en al-Andalus...», en prensa.

modelo puede verse incluso hasta casi el siglo XIX en el Albayzín, donde entre los barrios había zonas para huertas. Podemos pensar, pues, que en el secano, donde las tierras no eran ni apropiadas ni cultivadas con continuidad, hubo repartos por grupos familiares incluso en época nazarí. Es posible que en las zonas en las que estos terrenos sufrían mayor demanda, como las sierras costeras o el propio litoral, por el interés de dedicarlos a cultivos comerciales, la situación fuera algo distinta. Pero quizás no sería extraño que en todas las alquerías hubiera ocurrido algo similar a lo que vemos en la fatwà de Ibn Lubb, es decir, un aprovechamiento colectivo o una asignación clánica. Quizás esto podría explicar mejor el hecho de que en Almuñécar todos los sectores de campesinos, pequeños, medianos y ricos, según sus haciendas en la vega, estuvieran igualmente representados en el secano. Nuevamente sin el análisis de más casos sólo podemos dejarlo planteado como hipótesis.

A pesar de este mantenimiento de la concepción gentilicia del espacio en el secano, al menos en algunas alquerías nazaríes, de acuerdo con la pregunta planteada al muftí citado, sabemos que la realidad social y económica en estas fechas avanzadas de la historia del Islam peninsular era muy variada. Podemos intentar ver hasta dónde llegaba esta diversidad regresando al área periurbana de la capital del reino.

5.2.3 *El área periurbana de la gran ciudad: ¿un espacio aristocrático?*

Muchas ciudades andalusíes tenían un entorno en el que las almunias o casas de recreo de las élites urbanas estaban presentes. A menudo las descripciones de los autores árabes han destacado sus palacios fastuosos, pero en realidad pocas han sido analizadas en sus aspectos más elementales, como, por ejemplo, la tierra de que disponían y los cultivos a que se dedicaban. Asimismo se desconoce una cuestión fundamental, como sería saber si estas propiedades, en caso de que fuesen grandes haciendas, se habían conformado a partir de la ruina de pequeños propietarios y cuál era su sistema de explotación. En el caso de la Huerta de Murcia hemos visto que la mayoría de los reales eran pequeñas o medianas fincas y que incluso cuando se les asociaban otras heredades con que contaban sus propietarios, sus resultados no eran tan espectaculares como los esperados, a excepción quizás del alguacil b. Waḍḍāḥ. Por ello tiene interés analizar qué ocurría en la zona agrícola que rodeaba a una gran ciudad, como era la Granada nazarí.

Para saber cómo era debemos partir del relato de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV) en el que describe tanto la Vega, es decir la llanura que pertenecía al distrito o iqlīm de Granada, y que estaba integrada por muchas alquerías, como la franja de terreno que bordeaba la ciudad y que era su término, con sus almunias características. En la descripción veremos, pues, una realidad entre urbana y rural compleja:

En la parte norte de la llanura [de la Vega granadina] hay unas almunias de tan gran valor y elevada calidad que para pagar su precio serían menester fortunas de reyes. Algunas de ellas hay que rentan al año medio millar de dinares de oro, a pesar del escaso coste de las verduras en esta ciudad. Como unas treinta de estas almunias pertenecen al patrimonio privado del sultán. Las ciñen y se unen con sus extremos unas magníficas fincas, nunca esquiladas, siempre féculdas, cuyas rentas alcanzan en nuestro tiempo los 25 dinares de oro. Por cierto, que la hacienda pública es inferior a la riqueza de alguna de estas fincas pertenecientes al patrimonio del sultán. Todas ellas tienen casas magníficas, torres elevadas, eras amplias, palomares y gallineros bien acondicionados y más de 20 se encuentran dentro del área de la ciudad y del recinto de su muralla. En estas fincas vive un gran número de hombres y de animales, como caballos vigorosos para el laboreo y cuidado del campo, y en muchas de ellas hay incluso castillos, molinos y mezquitas. En esta fértil posesión, que es el alma del campo y lo más selecto de este buen país, se entremezclan alquerías y poblados, que están en manos de los vasallos. Hasta los límites antes mencionados hay, en efecto, amplio terreno y pueblos muy densamente habitados; algunos son extensos y bien urbanizados; en ellos se reúnen miles de criaturas y se multiplican los edificios; otros pertenecen a un solo señor o a dos, o poco más. Los nombres de estos pueblos pasan de trescientos, en unos cincuenta de los cuales se alzan alminbares de mezquitas mayores, en las que se extienden las blancas manos y se elevan a Dios las voces disertas. Contiene, finalmente la muralla de esta ciudad, y lo que hay detrás de ella, más de 130 molinos movidos por agua³⁶³.

En primer lugar el autor granadino menciona las almunias, algunas de las cuales son del rey, sobre las que volveremos más tarde. En segundo lugar, al hablar de la Vega distingue varios tipos de hábitats, que llama alquerías (qurà) y poblados (al-bilād). Más adelante señala que algunos de estos pueblos estaban densamente habitados, mientras que otros pertenecían a un sólo señor o dos. Finalmente, indica el elevado número de núcleos rurales en la Vega, en torno a 300, de los cuales sólo 50 presentan mezquitas mayores, con sus alminbares. Estamos, pues, ante una realidad compleja en las proximidades de la ciudad, formada por un lado, por residencias de las élites, y, por otro, por pueblos de, al menos, dos clases: unos en donde viven muchos vecinos y otros que son de un único señor (mālik, propietario).

A la luz de lo que conocemos por otro tipo de documentación y, en particular, por la inmediatamente posterior a la conquista castellana, podemos pensar que algunas de las alquerías (qurà) y pueblos (bilād) mencionados estaban habitados por muchos campesinos, que eran normalmente propietarios de sus tierras y estaban integrados en familias extensas. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en Chauchina y El Jau. En ellas sus vecinos son conscientes de pertenecer a diferentes linajes y de tener tierras, fraccionadas en parcelas, aunque quizás proindiviso entre parientes (hijos, tíos y sobrinos), que

363. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los Reyes...*, pp. 10-11.

venden conjuntamente al regidor de Granada en 1492. La cohesión en estas alquerías no se percibe sólo entre los grupos familiares, que actúan como una unidad a la hora de enajenar su patrimonio, del que tal vez disfrutaban en común, sino también entre los propios vecinos que constituían la comunidad de la alquería. Así, puede detectarse del hecho de que vendan todas las tierras y, probablemente, todo el término de una sola vez. Esto implicaba un acuerdo previo entre ellos como confiesa un testigo del pleito que el comprador, Gomes de Santillán, mantenía con su tío, el comendador de la orden de Calatrava en 1504. Se trata de Alonso Days, llamado antes de la conversión alfaquí Days, de 65 años de edad, quien aseguraba sentirse arrepentido de haber vendido su hacienda porque lo hizo bajo la expectativa de pasar con sus paisanos allende y ésta no se había cumplido finalmente:

Que este testigo como ha dicho de suso tenia casa e heredades en la dicha alqueria de Chavchina e todo ello lo vendio al dicho Gomes de Santillan en el dicho año que se tomo la dicha çibdad o en el segundo, todo quanto tenia en la dicha alqueria de Chavchina que podra ser hasta quarenta e çinco marjales de tierras de regadio e dozientos e çinquenta e çinco marjales de secano, e que ge los vendio con pensamiento que [tachado: luego] todos se avian de pasar luego allende que sy oy lo touiese por vender que lo no lo daría lo que asy vendio al dicho Gomes de Santillan por ningund dinero que le diesen³⁶⁴.

En segundo lugar, Ibn al-Jaṭīb menciona, según parece, pueblos y/o tierras “que pertenecen a un sólo señor o dos, o poco más”. Esta frase ha dado lugar a todo tipo de especulaciones, pues parece confirmar la existencia de grandes propietarios en el reino nazarí, que, de acuerdo con ella, podrían dominar núcleos rurales enteros. A pesar de todo, mientras sí está clara la creación de señoríos con posterioridad a la conquista cristiana, la existencia de gran propiedad, con mano de obra arrendataria y asalariada —a veces constituida por los propios mudéjares y moriscos—, así como la gran capacidad adquisitiva de los castellanos (en varias ocasiones compran una o más alquerías de una sola vez), estos elementos no aparecen con rotundidad en el mundo nazarí. Según sabemos, hasta ahora al menos, las alquerías todavía en este periodo muestran un alto grado de cohesión y de autonomía. Hemos visto que los vecinos son capaces de decidir juntos sobre su destino, aunque ciertamente en unas condiciones bastante extremas, como lo eran las del final del reino. También puede apreciarse hasta este momento la existencia del consejo de ancianos, mencionado no sólo en las capitulaciones sino también convocado incluso por los últimos emires nazaríes en dos de las principales ciudades del reino, como Baza y Guadix antes de su rendición³⁶⁵. A mediados del siglo XV hemos mencionado la capacidad de las comunidades rurales para realizar acuerdos entre ellas sobre la gestión de sus territorios, con la ratificación del sultán o del cadí,

364. A.G.S., C.R., leg. 635, 1, fol. 84 vº.

365. H. DEL PULGAR: *Crónica de los señores Reyes Católicos...*, pp. 500-501.

pero sin la interposición de nadie que pudiera ser calificado de «señor» y con la salvaguarda incluso de que ningún alcaide o representante del poder central podría actuar contra lo convenido³⁶⁶. También se aprecia que en la defensa de sus recursos hidráulicos actúan todos los vecinos en comunidad, presentándose directamente ante el cadí, sin intermediarios³⁶⁷. De igual forma, los alcaides dependen directamente del Estado y no parecen tener un control sobre las poblaciones que defienden³⁶⁸. Otros funcionarios, como perceptores de impuestos o tasadores de trigo, son denunciados por las aljamas cuando hay abusos y castigados ejemplarmente por el poder central³⁶⁹. Esto no significa en absoluto la ausencia de corrupción, pero indica también que el Estado andalusí, hasta el final de sus días, es concebido como una entidad pública, gestionada por el emir y sus agentes desde las ciudades, con representaciones en los distritos rurales. No hemos encontrado una privatización de este poder público ni una autonomía de los cargos estatales en el ejercicio de sus funciones en los ámbitos agrícolas, como sería lo propio del mundo feudal. En parte, esta tendencia se ve favorecida por el hecho de que la fiscalidad también es pública, de inspiración coránica, aunque sin duda a veces incrementada por el Estado cuando tiene necesidad. Las nuevas imposiciones son casi siempre, sin embargo, objeto de debate e incluso de impugnación por los hombres de religión y los alfaquies en diferentes momentos de la historia. Estas características de la sociedad andalusí, que han sido mostradas por Guichard en Šarq al-Andalus para el periodo que va de los siglos XI al XIII³⁷⁰ y que nosotros hemos podido comprobar, al menos en un primer análisis, en el nazarí, deben ser precisadas, de todas formas, a la luz de nuevos datos, ya que éstos, hasta el momento, son escasos.

Si bien creemos que las alquerías formadas por pequeños propietarios, que gestionaban comunitariamente sus territorios y recursos, eran la generalidad, es posible que existieran otras situaciones, seguramente minoritarias, diferentes. Así, por ejemplo, sabemos que se menciona a miembros de la familia real como dueños de alquerías. Una

366. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», p. 351.

367. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, p. 3.

368. H. DEL PULGAR: *Crónica de los señores Reyes Católicos...*, p. 423: El alcaide de Marbella aparece separado de la comunidad y dependiente del rey de Granada: «*E suplicamos á Vuestra Alteza les [representantes de la aljama] mande dar su seguro para el alcayde que está en la fortaleza, para que vaya do quisiere; porque él no quiso ser con nosotros en ninguna cosa recelando de su señor, porque no mandase pasar contra él; por ende Vuestra Alteza le mande dar el seguro, para que él é todos los suyos vayan á do quisieren*».

369. A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, p. 67: El tesorero del trigo de Guadix es denunciado y encarcelado por malversación de fondos en época nazarí. En otro milagro de este santo, p. 79, el emir granadino envió a un agente para hacer una inspección fiscal a la misma ciudad, con una carta que garantizaba su independencia de cualquier cadí y ra'īs, pero los abusos cometidos contra la gente y el tesoro público hicieron que se obrara el milagro de que apareciera una mañana degollado.

370. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, pp. 321-521.

manera de llegar a esto podría haber sido por la vivificación de tierras muertas y la instalación posterior de vecinos que adquirieran los terrenos del rey por compra o alquiler. Algo así parece deducirse de una fatwà de un muftí de Fez, Abū l-Ḥasan al-Ṣagīr (m. 1319), que puede quizás contribuir a una comprensión del problema de la apropiación de poblaciones por parte del Estado o de sus agentes³⁷¹. En ella se habla de que el sultán dió una alquería a un individuo a condición de que éste le repusiera con otra situada en otro lugar. Se puede entender que esta concesión es de la recogida de impuestos en el núcleo rural, parte de la cual podría constituir la retribución del funcionario en cuestión. Este hombre vendió una tierra, considerada de nadie o del Majzen, situada en la alquería, a sus habitantes, que la pusieron en cultivo y la ocuparon con casas y tiendas. Después de unos años el citado cargo fue retirado de este pueblo y se le dio en «alquiler» a un gobernador. Este, sabiendo que la tierra había sido vendida por el primero a los vecinos, les exigió que aceptaran al Estado como asociado (šarīk), lo que tal vez significaba considerarlo como arrendador, con la oposición, lógica de éstos. El muftí señala que si los habitantes tenían contratos validados por el sultán nadie podía quitarles lo suyo si no es siendo reembolsados e indemnizados.

Por otro lado, no hay que olvidar que la expresión «alquería» parece significar también una finca, al menos según se ve en el contexto de los *documentos arábigo-granadinos*. Así, el rey, a través del alcaide abū-l-Qāsim b. Muḥammad b. Sūda vende a la esposa del alguacil ‘Abd Allāh b. Abī-l-Faraḡ un lugar llamado la Alquería Alta, que linda con otros propietarios³⁷². Asimismo la tía de Boabdil, Onmalfata, era dueña de varios bienes raíces, entre los cuales estaba la alquería de Arnales. Su valor en pesantes, 2.750, indica que era igual a la cuarta parte de una de sus casas, ligeramente inferior a otra vivienda con huerta e incluso a una haza de regadío³⁷³.

Respecto a la gran propiedad, cabe decir que este término es sobre todo relativo. Las haciendas que podemos calificar como tales son bastante pequeñas en relación a las que detenta la aristocracia castellana. En el panorama nazarí hemos visto, sin embargo, una jerarquización en la propiedad de la tierra. En Almuñécar decidimos usar este término para definir patrimonios situados entre 20 y 60 marjales, que fue el máximo computado. La mayoría del campesinado, en un 70%, contaba con fincas por debajo de los 7 marjales. También vimos un elevadísimo grado de parcelación, lo que podría indicar un dominio de la pequeña propiedad, al menos hasta fechas recientes, y, como excepción, algunos lotes extensos, no más de tres (de 20, 36 y 40 marjales) que parecían situarse en el extrarradio de la vega, como si fueran de nueva creación. Asimismo los

371. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 156, §197.

372. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos arábigo-granadinos*, p. 127.

373. A. MALPICA CUELLO y C. TRILLO SAN JOSÉ: «Los infantes de Granada...», p. 368.

propietarios acomodados disponían casi siempre de una hacienda formada por parcelas dispersas y no se habían especializado en monocultivos de interés comercial, al menos según los datos del *Repartimiento*. A pesar de estas limitaciones, las haciendas más importantes necesitaban mano de obra que las pusiera en rendimiento. Esta existía, tal y como la recogen las *fatwà/s* de diferentes épocas en diversas partes del mundo islámico y en al-Andalus. Se trataba de arrendatarios y asalariados, cuya proporción respecto al resto de campesinos que cultivaban sus propias fincas no es desconocida. Las *fatwà/s* contienen consultas a los *muffies* (o tal vez, en ocasiones, son ejemplos que éstos ponen en sus lecciones) de cuestiones que se ignoraban y podían ser ilegales, y entre las que están presentes bastantes preguntas sobre este tema. A pesar de lo complejo de las respuestas, en ellas subyace la idea de la ilicitud de pagar a un trabajador con una parte de la cosecha, cuyo resultado todavía no se conoce. También se insiste en el concepto de asociación, bajo el cual se hacen muchos de estos contratos, debiendo incluso nombrarse esta palabra, *širka*, en el momento de concretarlos³⁷⁴. Este término recoge un cierto sentido de equidad entre los contratantes, siendo al menos el ideal que ambos aporten material y también trabajo para llevar a cabo la actuación agrícola convenida. Algunas sentencias contra los abusos de imponer un exceso de tareas a los quinteros (aparceros por un 1/5 de la cosecha, tal vez dentro del contrato de *muzarā'a*), realizadas en Túnez en el siglo XV, permiten comprobar que éstos se daban, pero también que podían ser denunciados³⁷⁵. Gran parte de las consultas de este tipo hacen referencia a asociaciones para la cría del gusano de seda y plantíos de azúcar y algodón, de manera que puede interpretarse que la economía mercantil favorecía estos contratos. La mayoría de ellos debieron ser verbales, ya que el Islam permitía esta ausencia de formalidad y, además, por lo que sabemos, en el caso de los tratados jurídicos de autores andalusíes, la brevedad era la característica más acusada de dichas sociedades de trabajo rural. Esta contrasta bastante con lo que era más común en el Occidente medieval, donde, por un

374. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 357, §287: Córdoba, siglos XI-XII. Ibn Rušd (m. 1126): «*Quid d'une association agricole dans laquelle l'une des parties fournit la terre, la semence et les boeufs et reçoit les trois quarts de la récolte, l'autre fournissant le travail contre le quart de la récolte?*

Réponse. Si les contractants emploient le mot association (širka), le contrat est valable; il n'est pas s'ils parlent de louage.

375. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 333, §178: Fez, siglo IX. Abū 'Alī al-Qarawī (m. 849): «*Quid du colonat partiaire au quint?*

Réponse. Il doit être conforme au contrat d'association (širka); la valeur du travail fourni par le quinterier doit être égale à celle de la part lui revenant et il doit participer à toutes les servitudes ainsi qu'à tous les avantages découlant de l'association...

Aujourd'hui, à la campagne, on a coutume d'imposer aux quinteriers les ramasser du bois, puser de l'eau en cas de besoin, ce qui vicie l'association; s'ils reçoivent pour les accomplir des vivres, il s'agit d'une association et d'un louage de service indépendant de celle-ci.

lado, los arrendatarios lo eran durante tiempos muy prolongados, incluso por generaciones, al menos hasta el siglo XIII, y estaban sometidos a una dependencia jurídica, más allá de la entrega de una renta.

La figura del asalariado también se contempla en el Islam, e incluso parece que se prefiere el pago de un salario al de una renta en producto, por el carácter aleatorio de esta última. Desconocemos la situación real de estos trabajadores a sueldo, si eran o no propietarios de tierras y ejercían esta labor como complemento o como única opción. En principio, era difícil que un vecino de una alquería no dispusiera de propiedad agrícola, ya que la vivificación de una parte del término de ésta, de las tierras calificadas como muertas o *mawāt*, le convertía inmediatamente en dueño de ellas. En este caso si además trabajaba a cambio de un salario, debía de ser en el marco de una asociación con otro propietario por una labor breve, específica y, tal vez, lucrativa para ambos.

Creemos que para que se diera una mano de obra asalariada o arrendataria y no propietaria, alguien debería ejercer un control sobre las tierras de cultivo o cultivables. En ese caso el Estado era quien reunía mejores condiciones para llevar a cabo ese dominio. De hecho, como ya hemos visto, las tierras *mawāt* representan unos terrenos de la comunidad musulmana que son a veces difíciles de separar de aquéllos que pertenecían al *Majzen*. Quizás por ello los *mālikíes* establecían un freno al Estado como vivificador, debido a que era quien más capacidad tenía para convertirse en propietario de las tierras muertas. A partir de aquí podría hacer concesiones a los cargos públicos, como retribución de sus funciones. También desde esta posición de gran propietario, el Estado o el rey podían repoblar ciertas zonas entregándolas a campesinos a cambio de la venta o del arrendamiento de tierras. Para que un campesino fuera arrendatario en un marco jurídico y económico que permitía la apropiación por vivificación, debían darse unas condiciones especiales. Si la posibilidad de transformar una tierra inculca en cultivable era llevada a cabo por el *Majzen*, éste podía entregarla a los agricultores en unas condiciones favorables a éstos, tal vez una renta baja, la posibilidad de ser propietarios o mejoras fiscales. Una situación así puede verse en la citada *fatwà* de Fez³⁷⁶ y es posible que ocurriera lo mismo en la Vega de Granada. Tal vez aquí la intervención real se explica por ser una zona parcialmente pantanosa y peligrosa, a partir de un determinado momento, por la proximidad de la frontera.

En la Vega de Granada encontramos algunas grandes haciendas. Llama la atención las que se recogen en los *documentos árabe-granadinos*, en varias ocasiones, de una cierta extensión que pertenecían al patrimonio real y que éste enajena en favor de ciertos personajes, algunos de ellos *alcaldes*. Estos a su vez no pagan nada, pues previamente habían prestado dinero al emir, tal vez ayudándole a financiar la guerra contra

376. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 156, §197.

los cristianos. En varios de los casos citados la hacienda entregada se encontraba en el pago llamado Manhal Alitaje o Abrevadero del Alitaje. Tanto el topónimo como su situación en la Vega, donde no eran raros los pastos en zonas pantanosas y no aptas para la agricultura, nos hacen pensar que podía tratarse de terrenos para el ganado, actividad, por otro lado, en la que muchos alcaides estaban implicados. Llama la atención igualmente los topónimos que recibían los predios en esta zona, uno de los cuales se llama del Qayz, haciendo alusión a que había pertenecido a un alcaide. Como indica Guichard al hablar de la toponimia menor asociada a los rahales —tierras marginales, tal vez de secano, para pagar a los cargos públicos—, ésta lleva asociado con frecuencia no un nombre particular sino el de una función estatal, lo que podría señalar que era una tierra asignada a quien la detentaba, al menos en principio, y que no se trataba de una propiedad privada³⁷⁷. En el caso de la Vega de Granada al que nos referimos, las parcelas que bordeaban la llamada del Qayz, en el Manhal Alitaje, pertenecían a otros agentes estatales, como cadíes y alcaides, esta vez sí, con nombre propio, y al patrimonio real. Así, en 1459 el rey vende al alcaide Abū ‘Āmir Gālib b. Hilāl

*la parcela septentrional del predio llamado del Qayz y situado en Manhal al-Liṭāj (Abrevadero del Alitaje) de Granada, parcela que tiene una extensión de doscientos marjales y que linda a Mediodía con el Juez Ibn Manzūr, al Norte con el alcaide Yā’ al-Jayr al-Ṭarīfī, al Este con el río y al Oeste con el predio del monte al-Nišām, parcela que forma parte de los bienes del Patrimonio Real*³⁷⁸.

El valor de esta finca era de 600 dinares de oro que el comprador no pagó “en compensación del crédito que por la misma cantidad y calidad de moneda, tiene a su favor y en contra del Rey”³⁷⁹.

En otra ocasión, en 1460, el emir vende a Abū-l-Ḥasan ‘Alī, hijo del jeque Abū Sa‘īd ‘Uṭmān al-Šakūrī

*el lugar de la era situado en el Manhal al-Liṭāj (Abrevadero del Alitaje), de la Vega de Granada (¡Dios la guarde!), el cual linda a Mediodía con el al-Aṭrīr, al Norte con al-Manzarī, al Este con Ibn al-Šarrāy y al Oeste con el abrevadero, finca que pertenece al Patrimonio Real*³⁸⁰.

Recordemos que al-Manzarī era alcaide e Ibn al-Šarrāy, del prestigioso linaje de los Abencerrajes, ejercía también ese cargo y el de visir. Aquí el valor asignado a la parcela de 50 marjales fue de 200 dinares de oro y de nuevo el receptor de la misma no debe

377. P. GUICHARD: *Al-Andalus frente a la conquista...*, p. 512.

378. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, p. 29.

379. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, p. 30.

380. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, p. 32.

dar dinero a cambio, pues la entrega condona un crédito a favor del comprador y en contra del rey.

El precio de las tierras que vende el emir permite calcular que el marjal vale en esta parte de la Vega 3 ó 4 dinares de oro. Es un precio bastante inferior al de otras zonas, concretamente a la Huerta llamada las Ochocientas (al-Ṭamānīmī'a), también perteneciente al patrimonio real y que éste enajena por 9,5 dinares de oro el marjal³⁸¹, si bien en unas fechas más tardías, en 1491, lo que podía haber influido en el valor de la moneda y de la tierra.

Nos interesa destacar, pues, que una zona de la Vega de Granada, propiedad del rey, es vendida a particulares, algunos de los cuales tenían cargos públicos, como forma de pagarles deudas, tal vez contraídas por los gastos de la guerra contra los cristianos, o simplemente como parte de retribución de sus funciones. Esta finca real era colindante con otras también pertenecientes a funcionarios del Estado. A pesar de que se mencionan como parcelas de riego, hay que tener en cuenta que una gran parte de la Vega estuvo anegada durante la época medieval y era tenida más por zona de pastos que propiamente de cultivo.

La dinastía nazarí era una gran propietaria en la Vega de Granada, una zona que había sido pantanosa durante el medievo y que podían haber vivificado para aumentar su patrimonio y como medio de pago a los funcionarios del Estado. Así, por ejemplo, sabemos que Muḥammad II (1273-1302) amplió el patrimonio real con la conversión de terrenos de pasto en cultivables, lo que debió hacer seguramente a partir de tierras mawāt³⁸². Este empeño de los emires nazaríes por convertirse en propietarios no es nuevo. Malpica lo ha señalado ya en la época almohade como una estrategia de los gobernantes para adquirir bienes que les permitieran hacer frente a los gastos de guerra u otros sin tener que recurrir al incremento de impuestos que tanta crispación social causaban. En Granada, las huertas situadas por debajo de la cuesta de la Sabika, donde está la Alhambra, en el actual Campo del Príncipe, para las que hubo que desviar un ramal de una acequia que procedía a su vez de la Gorda (que salía del río Genil) parecen haber pertenecido al rey³⁸³.

381. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, p. 124.

382. María Isabel CALERO SECALL y Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO: *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga, 1995, p. 363: «Con la subida al trono de Muḥammad II, Abū Sa'īd se convirtió en consejero económico del nuevo emir, especialmente en asuntos relacionados con la adquisición y consolidación de los bienes particulares de Muḥammad II, es decir, del mustajlaḥ, con la reducción de los campos de pasto en favor de los de cultivo y con la construcción de grandes barcos que aumentaron la actividad de las atarazanas nazaríes».

383. A. MALPICA CUELLO: «La expansión de la ciudad de Granada...», en prensa.

Otro ejemplo, en la región noroccidental de la Vega, podría ilustrar sobre estas cuestiones. Una familia en la que varios de sus miembros habían sido alcaides al final de la época nazarí, los Qabšaníes, tenían ciertas partes en la alquería de Láchar y el lugar de Daragoleja (dār es casa, podría tratarse de un caserío). De nuevo Láchar había pertenecido con anterioridad al patrimonio real³⁸⁴ y era una zona de aprovechamiento ganadero³⁸⁵. Algunas de estas tierras estaban también dedicadas a la agricultura y la figura del aparcerero es mencionada en ellas por testigos moriscos en un pleito de 1518 refiriéndose a la época nazarí. Los Qabšaníes habían emparentado además con otros linajes vinculados al Estado, como era el caso de los Banū al-Šarrāy y los Banū ‘Abd al-Barr. El matrimonio exogámico parece haber sido muy común en las élites y, quizás por ello, varios miembros de estas tres familias aparecen como propietarios de los bienes del viejo alcaide Abū Ishāq Ibrāhīm al-Qabšanī cuando en febrero de 1492 lo venden a don Alvaro de Luna, alcaide de Loja. La razón también es que la tendencia a mantener el patrimonio proindiviso hacía que estuvieran presentes todos los parientes que tenían una parte como copropietarios o como representantes de quienes lo eran, sobre todo si se trataba de mujeres o de menores de edad.

El aprecio de la hacienda de dos de los últimos miembros de este grupo familiar, los hermanos Ibrāhīm y Muḥammad Qabšaníes no nos permite saber la extensión del patrimonio rural, pero sí su valor y su relación con el de inmuebles urbanos y bienes muebles. Ambos, puesto que en las fincas agrícolas eran casi siempre coherederos, tienen haciendas en cinco alquerías (Láchar, Elvira, Jau, Balaymones y Chauchina), además de tres viñas, tres huertas y 1 haza en Birrambla. En proporción al conjunto de su riqueza, evaluada en 1492, la rural representa para cada uno de los respectivos hermanos el 40,20% y el 81,10%. Existe, al menos muy claramente en uno de ellos, un interés por los bienes muebles y urbanos que es común a las élites nazaríes y a la propia familia real. La fortuna de los Qabšaníes, en ninguno de sus aspectos, parece muy elevada, Ibrāhīm tiene 127.920 maravedíes, y su hermano, 83.967, en comparación con la de cualquier castellano³⁸⁶. También es muy pequeña al lado de cualquiera de los miembros de la familia real. Por ejemplo, el patrimonio de la tía de Boabdil, apreciado en 1491, con motivo de evaluar la parte de herencia que pertenecía al rey, era de 60.154 pesantes y 5 dineros. Cualquiera de sus posesiones equivalía al conjunto de que disponían los Qabšaníes. En varias ocasiones una sola haza de regadío valía lo que la totalidad de lo que tenían ellos.

384. R. G. PEINADO SANTELLA: «Los Banū al-Qabšanī: un linaje de la aristocracia nazarí», *Historia, Instituciones, Documentos*, 20 (1993), pp. 313-353, espec. p. 336-337.

385. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabšanī...», p. 338.

386. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabšanī...», p. 329.

Otro caso es el de la alquería de Daymuz la de Arriba que había sido propiedad, según confesión de Lorenzo Venegas, en 1490, del alguacil Abū-l-Qasīm Bannigaš, de un sobrino de aquél, y de Beni Alcabçani (nombre que no sabemos si representa al grupo familiar o a un individuo, que eran alcaides):

la terçia parte de vn alcaria, que se llama el Daymus la de Arriba, quel dicho Alguasil Bulçaçin Venegas ha e tiene suya çerca de la dicha çibdad de Granada, de que son las otras dos terçias partes de la dicha alcaria, la vna de Reduan Venegas, mi sobrino, e la otra de Beni Alcabçani, que alinda con el rrio de Xenil, con todas las tierras e casas que le perteneçen (...), asy de rriego como de sequero³⁸⁷.

Resulta extraña esta presencia de alguaciles y alcaides como propietarios de esta alquería, hoy un caserío del término de Pinos Puente (Granada). Podría explicarse de nuevo por un pago que realiza el rey de sus propias tierras. Otra posibilidad, quizás aquí más remota, es que fuera el resultado de emparentar a través del matrimonio, como ya hemos visto en el caso del patrimonio de los Qabšanies.

En dos ocasiones tenemos la posibilidad de conocer la extensión en marjales de dos alcaides en sendas alquerías y su proporción respecto a la que poseían los vecinos de ellas en 1492. En Chauchina el alcaide y alguacil Aben Mahfot cuenta con 1.001 marjales «de regadío», según la escritura de venta que hace al regidor de Granada Gomes de Santillán, cuando la totalidad de los habitantes de los núcleos citados se desprendió de sus tierras. Esta cantidad representa el 19,26% del total definido como «regadío» en las cartas de venta. Dada la enorme extensión aquí de las haciendas de los vecinos de Chauchina y de El Jau respecto a lo conocido en otros lugares del reino granadino, puede pensarse que no fueran exactamente parcelas de regadío, pues nuevamente hay referencias a la actividad ganadera de estas gentes, pero es un extremo que no podemos confirmar por el momento. Asimismo extraña que el nuevo señor castellano que adquirió las dos alquerías fuera quien se dedicara a plantar viña y huerta, como destacan los testigos del pleito que éste mantiene en 1504 contra su tío el comendador de la orden de Calatrava³⁸⁸. Existen muchas dudas acerca de la naturaleza de las tierras de la Vega, pues como hemos dicho, el anegamiento de las mismas no era raro hasta, quizás, la época moderna. En cualquier caso sigue sirviendo como referencia el hecho de que en Chauchina casi el 20% de los terrenos calificados de regadío pertenecieran al alcaide-alguacil. Aunque es una proporción importante, el resto estaba en manos de los vecinos. Por su parte, en El Jau, el alcaide Alvalençi, con 542,15 marjales, es decir, el 20,24%, dispone también de una proporción semejante, respecto al resto de los habitantes del núcleo rural. Estos, como ya hemos señalado, tienen también un elevado

387. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabšanī...», p. 332.

388. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo del agua...», p. 254.

número de marjales en relación a cualquier otro lugar del reino granadino, lo que nos hace pensar que la calidad de las tierras era muy diferente. Así, por ejemplo, en Chauchina, un 13,82% cuenta con haciendas de regadío entre 192,6 y 385,2 marjales, y el 68,06% tiene más de 38 marjales, mientras que en Almuñécar sólo encontramos 4 individuos que dispongan de bienes por encima de esa cantidad y el más rico llega a 58,5 marjales. Tampoco coinciden estos datos con lo que sabemos de otras zonas del emirato nazarí, donde la fragmentación en pequeñas parcelas es lo habitual. Además es difícil de explicar que fueran realmente cultivables todas las tierras de Chauchina descritas como de riego, pues en 1504 muchos de sus propietarios (en principio con extensiones de cierta importancia) aparecen como renteros del nuevo señor castellano, un cambio de estatus que hubiera sido demasiado drástico³⁸⁹. El hecho de que toda la alquería enajenara sus bienes en manos del regidor granadino y de que se hubiera vendido todo el término (pastos, montes, etc.) podría explicar quizás las elevadas dimensiones de sus haciendas, al margen de la tónica media en el mundo nazarí. Cabe la posibilidad de que terrenos incultos hubieran sido calificados como agrícolas o de regadío en el momento de la venta al regidor granadino.

Otro ejemplo muestra que en la alquería de Godco, muy próxima a Granada y a lo que luego será el campamento cristiano de Santafé, el alguacil Ali Abdili Mahomad Ben Roia³⁹⁰ tenía un total de 305 marjales en 17 parcelas calificadas de regadío, 20 cadaes en otra de secano y tres pequeños cármenes o fincas de recreo en las que dos son de 2 marjales y la otra de 3. No se mencionan los cultivos, a excepción de 12 morales en una de las hazas. El aprecio total de los mismos, calculado en 1465, con motivo de su fallecimiento para valorar la parte que pertenecía al rey, pues, al parecer, dejó sólo una hija, era de 15.010 pesantes. En relación con las propiedades que tenía, por las mismas fechas, la tía de Boabdil, Onmalfata, representa el 24% de ésta.

Como se ve, son muchas las dudas que quedan por resolver y que en gran medida se deben a la ausencia de investigación de base en esta zona de la llanura de Granada, que sería vital para comprender la naturaleza de las élites y del Estado nazaríes y su relación con las alquerías³⁹¹. De todas formas, aludiendo a las palabras de un testigo en el citado pleito de Gómez de Santillán, en el que señala que «estas alquerías [Chauchina y El Jau] eran de muchos», volvemos a evaluar las palabras de Ibn al-Jaṭīb sobre la Vega granadina. El señalaba que había pueblos y/o tierras de muchos y otras de un sólo

389. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo del agua...», p. 255.

390. A. MALPICA CUELLO y C. TRILLO SAN JOSÉ: «Los infantes de Granada...», pp. 392-394.

391. El estudio de la Vega podrá realizarse más a fondo en un futuro próximo gracias al proyecto I+D La ciudad y su territorio en época nazarí (BHA2003-00743), bajo la dirección del profesor Antonio Malpica Cuello, concedido en diciembre de 2003.

dueño o dos. A tenor de lo visto podríamos pensar que, en efecto, algunas «alquerías», como Daymuz o Láchar, parecen pertenecer a un sólo propietario o a una sola familia, como pasaba con los Qabšaníes. En el caso de Láchar, da la impresión de que, en realidad, éstos tenían sólo la mitad. Aunque desconocemos su extensión, el valor de las tierras parece muy escaso, de sólo 12.495 maravedíes en 1492. Si consideramos que en algunos documentos, como los *arábigo-granadinos* o los que valoran la riqueza de la tía de Boabdil, encontramos la expresión «alquería» aparentemente como sinónimo de finca podríamos pensar que estamos ante un caserío o hacienda cuando el polígrafo granadino habla de «pueblos» (qurà y bilād) en manos de un sólo señor o dos³⁹². Tal y como hemos visto éstos podían pertenecer a alcaides o alguaciles a partir de las tierras previamente vivificadas por el rey, pertenecientes al patrimonio real, y entregadas como pago a sus funciones. Incluso podría pensarse que son terrenos de una calidad dudosa en cuanto a su cultivo por las referencias a la ganadería y por el hecho de que ciertas partes de la Vega estuvieron anegadas hasta al menos el siglo XVI.

No hay datos, sin embargo, para afirmar que esto signifique la existencia de un señorío ni, en consecuencia, el control de estos agentes estatales sobre los campesinos como en un dominio feudal. La ley y la fiscalidad eran públicas y vigiladas continuamente por los alfaquíes y hombres de religión. Por otro lado, los alcaides aparecen en la entrega de algunas fortalezas como hombres dependientes únicamente del rey, mientras que las alquerías toman sus decisiones aparte. Otras veces, en cambio, la rendición de castillo y núcleo rural se realizaba conjuntamente, pero los núcleos de población, ciudades y alquerías, parecen tener una representación de viejos, a veces junto al alfaquí. Así, por ejemplo, en Baza, en 1489, el alcaide Mahomad Hacén reunió a los viejos para consultarles por el destino de la ciudad frente al cerco cristiano y dejó a ellos la decisión final³⁹³, mientras que el rey Zagal hizo lo mismo en Guadix³⁹⁴. No queremos decir con ello que sólo el consejo de ancianos dominase las alquerías o las ciudades, pues junto a él aparecen a veces personajes destacados por su riqueza y, por supuesto, los alguaciles o alcaides³⁹⁵, pero no deja de ser significativo que fueran consultados incluso en las principales ciudades del reino por el propio rey.

392. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 11.

393. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El mundo agrícola nazarí...», pp. 117 y 118.

394. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El mundo agrícola nazarí...», pp. 118 y 119.

395. A. MALPICA CUELLO: «La villa de Motril y la repoblación de la costa de Granada (1489-1510)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, X-XI (1982-83), pp. 169-206, espec. p. 193: «... en tiempo de moros e despues que esta dicha villa [Motril] fue de christianos la manera que tenia en juntarse en cabildo hera que los vesinos mas viejos e honrrados e ricos e prençipales de la dicha villa se juntavan en casa del dicho don Hernando [alguacil], e alli conçertavan e consultavan lo que tenian de haser para la governaçion de la dicha villa». C. TRILLO SAN JOSÉ: «El mundo rural nazarí...», pp. 113-124.

Por otro lado, las tierras que poseen los alcaldes, según parece habitualmente extensas, al menos en la Vega de Granada, inducen a pensar que era necesaria una mano de obra para trabajarla. Las referencias documentales que encontramos sobre ella en época nazarí, son muy escasas y aparecen en alguna fatwà y en testimonios de unos moriscos, en un pleito de 1518, que cuentan su trabajo como aparceros en Láchar, en las tierras de los Qabšaníes³⁹⁶. Una vez más desconocemos si también disponían de tierras propias y cuál era la proporción de estos trabajadores en relación a los que únicamente se dedicaban a sus haciendas.

En cualquier caso parece que ahora la descripción de Ibn al-Jaṭīb, sobre la Vega, como un espacio con núcleos que “reúnen miles de criaturas y se multiplican los edificios” y otros que “pertenecen a un solo señor o a dos, o poco más” está algo más clara³⁹⁷. Es posible que a las alquerías formadas por una comunidad de vecinos, como hemos visto en Chauchina y El Jau, donde una parte del espacio agrario estaba en manos de grupos gentilicios, se añadiera otra realidad formada por caseríos («alquerías») o fincas con viviendas, propias de los alcaldes y alguaciles y en las que algunos campesinos trabajarían como aparceros. Esto explicaría también que de los aproximadamente 300 núcleos que menciona, en 50 de ellos hubiera mezquitas mayores, mientras que en el resto no. De todas formas, a falta de una investigación sistemática sobre un espacio que era, según hemos visto, propicio a manifestar una serie de contradicciones (campesinos propietarios, grandes propietarios, trabajadores arrendatarios y asalariados, tierras del Estado y del patrimonio real) es difícil hacer mayores precisiones. Habría, no obstante, que plantearse si la existencia de grandes propiedades de cargos vinculados al gobierno y la presencia de mano de obra arrendataria o asalariada, conviviendo con una realidad de alquerías con cierto grado de autonomía en el resto del reino y ciudades con agentes que representan al poder central, permitirían integrar al Estado nazarí en el marco de las sociedades feudales.

Hasta ahora sabemos que las alquerías estaban compuestas normalmente por campesinos propietarios y en la ciudades el número de éstos parece también muy elevado, como ocurría con las comunidades de los barrios del Albayzín y la Alcazaba, que tenían tierras en el área periurbana. La ley y los impuestos son de naturaleza pública, lo que, junto con el desarrollo de una gran actividad comercial, no dentro de parámetros capitalistas, ha llevado a definir al-Andalus como una formación social tributario-mercantil. Creemos que los datos que hemos aportado aquí, la mayoría de los cuales se refieren al mundo nazarí, no hacen sino ratificar dicha categorización. Podríamos pensar, a tenor de lo analizado, que había elementos para un desarrollo feudal de esta sociedad, pero que también los había en un sentido contrario. Así, por ejemplo, aun suponiendo

396. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabšanī...», p. 339.

397. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 11.

la existencia de una gran propiedad cultivada por una fuerza de trabajo no propietaria, encontramos también factores como los grupos gentilicios y su capacidad legal para conservar sus patrimonios, lo que se opondría a un sistema capaz de generar mano de obra desarraigada.

Volvamos ahora al otro tipo de poblamiento que Ibn al-Jaṭīb describe en el entorno de madīna Garnāṭa. Uno de los elementos característicos de las áreas periurbanas de las ciudades andalusíes que siempre se ha atribuido a las élites ciudadanas era la almunia o casa de recreo con huerta. La primera referencia a estas construcciones corresponde a al-Ruṣafa o jardín que ‘Abd al-Raḥmān I (756-788) quiso hacer en las inmediaciones de Córdoba en el que puso plantas que le recordaban otro lugar homónimo en Siria que pertenecía a su familia. Sus sucesores continuaron con esta labor que, a la luz de lo que conocemos para el caso almohade y nazarí³⁹⁸, no debía tener como finalidad únicamente el ocio sino que parece tratarse también de una forma de inversión. En todas partes la primera actuación de los gobernantes de cada dinastía estaba asociada a la conducción de agua al alcázar y a la ciudad, así como a la creación de jardines. A imitación de las familias reinantes las clases acomodadas construyeron también residencias con huertas en los alrededores de los centros urbanos, por ello son símbolo de su estatus económico y un análisis de las mismas nos ayudaría a entender algo más de las gentes acaudaladas. La mayoría de las veces poseemos únicamente la información que procede de la fuentes escritas, y muy particularmente de la poesía, que no pasaron por alto estos edificios periurbanos, a menudo de adscripción real. En otras ocasiones, como ocurre en la Huerta de Murcia, hemos podido ver un estudio de estas explotaciones, llamadas aquí reales, y de sus dueños, que a veces tenían también otras heredades. Salvo alguna excepción, representada por un alguacil, las dimensiones de estas haciendas no eran muy grandes, y podrían situarse entre la pequeña y mediana propiedad. Afortunadamente, para la Granada nazarí contamos con la versión de las fuentes narrativas y de las documentales inmediatamente posteriores a la conquista cristiana, que nos van a permitir precisar cómo eran estas casas de recreo, aquí llamadas cármenes (del árabe, karm, viña), y sus dueños.

En la descripción que Ibn al-Jaṭīb hace de Granada destaca, además de las alquerías (qurà) y poblados (bilād) ya comentados, la presencia de estas almunias en el Norte de la Vega. De ellas dicen que tienen un gran valor y que son enormemente productivas, pues “rentan al año medio millar de dinares de oro, a pesar del escaso coste de las verduras en esta ciudad”³⁹⁹. Señala las que pertenecen al rey, unas 30 de ellas, y que el tesoro público es inferior a algunas de las haciendas reales. Como ya hemos dicho,

398. A. MALPICA CUELLO: «La expansión de la ciudad de Granada...», en prensa.

399. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 10.

parece que acrecentar el patrimonio real fue un objetivo de los primeros emires nazaríes y también hemos visto que, a veces, a partir de él saldaban sus deudas con algunos funcionarios del Estado o quizás les pagaban por el ejercicio de sus cargos. Unas 20 de estas almunias, al parecer, se encontraban dentro de las murallas de la ciudad. En su relato añade además los edificios característicos de estas haciendas y la forma de explotación, a través de numerosos hombres y animales dedicados a ellas:

Todas ellas tienen casas magníficas, torres elevadas, eras amplias, palomares y gallineros bien acondicionados y más de 20 se encuentran dentro del área de la ciudad y del recinto de su muralla. En estas fincas vive un gran número de hombres y de animales, como caballos vigorosos para el laboreo y cuidado del campo, y en muchas de ellas hay incluso castillos, molinos y mezquitas⁴⁰⁰.

Podemos contrastar la imagen que dibuja con un documento en el que se detalla la composición de una de estas almunias reales. Se trata de El Nublo, situado en el área periurbana de la parte llana de la ciudad, cerca de la Zubia, es decir en la zona Oeste de la misma. Era propiedad del emir Muley Hacén (1464-1482), quien, como es sabido, se casó en primeras nupcias con su prima Fátima, de la que tuvo tres hijos, el primero de los cuales era Boabdil. Con posterioridad se unió a una cristiana, doña Isabel de Solís, que recibió el nombre de Soraya, de la que nacieron, Sa'd y Naşr, conocidos en la historiografía de la época de la conquista como los infantes de Granada. Su padre les «vendió» en 1472 esta finca de El Nublo⁴⁰¹, y también otras, tal vez en un intento de protegerlos de los conflictos familiares. No sabemos si después pasó a Boabdil, quizás cuando sus hermanos se marcharon antes de la entrega de Granada. En 1493 es entregada, junto con otros bienes reales, al Monasterio de Santa María de la Concepción de la orden de San Jerónimo⁴⁰². Se componía de un alcázar, casa principal, tres casas, al parecer de labradores, torre de un palomar, almazara, dos huertas, más otras viviendas que estaban cerca de éstas. A esto se añaden 18 hazas de tierra, de las cuales casi la totalidad, seguramente 13 de ellas, eran de regadío, y el resto, quizás de secano. También se mencionan cañadas y prados, por lo que debería haber también una dedicación ganadera de cierto interés. El valor total parece muy elevado, de 82.780 doblas de oro, de 75 dineros cada una. Si lo comparamos con algunas de las tiendas que la familia real tiene en Granada, apreciadas en unas 10.000 doblas de oro, en 1457 y 1460, se puede comprobar la importancia de la citada finca. A pesar de estas diferencias entre los bienes urbanos y rurales, los reyes y las élites se muestran muy aficionados a su inversión en los primeros, así como en muebles, oro y seda. De esta forma, por ejemplo, si vemos

400. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, pp. 10 y 11.

401. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El Nublo, una propiedad de los infantes de Granada», Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro. Granada, 1994, vol. II, pp. 867-879.

402. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El Nublo...», p. 872.

la parte que le correspondió a Boabdil (30.085 pesantes) en la herencia de su tía Onmalfata, casi la mitad del aprecio corresponde a tiendas (1.965 pesantes) y viviendas con huerta (12.387 pesantes). Seguramente son más, pues varias de las fincas incluyen casa o palacete y probablemente estaban ubicadas en el área periurbana.

Como hemos visto, Ibn al-Jaṭīb dice en su *Lamḥa* que había almunias en el entorno periurbano, algunas de las cuales eran del rey, e incluso a veces se hallaban en el interior de la ciudad. Por su descripción parece que se refiere a grandes propiedades como la que acabamos de detallar, El Nublo, perteneciente al patrimonio real. En realidad, casas de recreo con jardín o huertas estaban presentes por toda la ciudad y en todas las épocas. En el siglo XI sabemos que el rey zirí Ḥabūs (1025-1038) había creado una almunia a las afueras de la madīna, que entonces estaba en Birrambla, que servía para las reuniones de consejo de gobierno⁴⁰³. En la zona oriental de la ciudad, al lado del río Genil, en Naḡd, el califa almohade ‘Abd al-Wahīd al-Majlū’ (m. 1224) construyó los palacios de Alcázar Genil y La Casa Blanca⁴⁰⁴. El primero de ellos era un pequeño palacete, situado sobre la margen izquierda del río, compuesto de una planta cuadrada cubierta con una cúpula y una gran alberca, que seguramente permitía poner en cultivo una amplia extensión de terreno. Entre la época almohade y nazarí se edificó otra almunia, llamada Almanjarra, en la parte derecha del citado curso fluvial, también conocida como Cuarto Real, perteneciente más tarde a los bienes de la orden de Santo Domingo en Granada. Como hemos dicho los jardines se encontraban rodeando la urbe y también en su interior, pero buena parte de ellos se concentraban en el río Genil, que marcaba su límite por el este, y que servía de playa a los granadinos:

El río es una de las ventajas de la ciudad, pues su agua cristalina es producto de la disolución del hielo y corre sobre guijarros como aljófares, rodeado de plantas, y umbrías; viene del sur hacia el este y pasa entre los palacios del Naḡd, que se levantan sobre altos escabeles e inhiestos gallardetes.

*Las gentes de la capital tienen amor a esos jardines y pasan sus ocios sentados en las arenas del río o en los caminos de árboles frondosos*⁴⁰⁵.

También había jardines, huertas y casas de recreo en la zona septentrional de Granada, en el paraje conocido como Aynadamar. La acequia de ‘Ayn al-Dam’ (Fuente de las Lágrimas, también conocida como Fuente Grande) fue seguramente creada en la 1ª mitad del siglo XI y tenía como principal finalidad el abastecimiento de la Alcazaba zirí y de los barrios que habían ocupado los antiguos habitantes de madīna Ilbīra en la colina del Albayzín. Los vecinos de este primer núcleo de madīna Garnāṭa tenían tam-

403. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ: *El siglo XI en 1ª persona...*, p. 102.

404. M. Jesús RUBIERA: *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid, 1988, p. 145.

405. M. J. RUBIERA: *La arquitectura...*, p. 142.

bién huertas y tierras en torno al cerro, hacia el norte de la ciudad, siguiendo el eje de la acequia. Ibn al-Jaṭīb en su *Iḥāṭa*, describe las casas y el área de cultivo regada por Aynadamar, señalando que en ellas habían invertido las élites nazaríes:

*En cuanto a la parte recostada sobre el monte [de Alfacar], el Albaycín limita con ella en la falda de aquél y linda con la Alcudía de Ibn Sa'ad y la Alcudía al-Muḥṣila, incluida en Ainadamar, que se pliega hacia la Fuente del Sur [tal vez la Fuente Chica] contigua al monte de Alfacar, y se alimenta de la abundante agua conducida hasta dicho paraje. Su situación es maravillosa, con huertos admirables verjeles sin par en cuanto a la templanza de su clima, la dulzura de su agua y el panorama que se divisa. Allí existen alcázares bien protegidos, mezquitas concurridas, suntuosas mansiones, casas de sólida construcción y verdeantes arrayanes. Allí gastan alegremente sus dineros las gentes desocupadas y no escatiman cuanto emplean en sus adquisiciones, rivalizando en ello gentes de fortuna, por un tiempo servidores de la dinastía, hasta que [tales mansiones] llegaron a ser maravillas de la tierra y prototipos de belleza. Este lugar es celebrado en las composiciones de inspirados poetas, tanto de entre sus moradores como de entre sus visitantes*⁴⁰⁶.

El propio autor granadino, que había sido visir de Yūsuf I y de su hijo Muḥammad V, entre 1349 y 1372, tenía en este paraje un palacete con cúpulas al que dedicó unos versos que aluden a que se trataba de un lugar de ocio:

*Si Ainadamar es realmente un ojo*⁴⁰⁷,
su pupila, a no dudarlo, es lo que allí poseemos:
hipódromo para los corceles del solaz y la alegría,
*cuya pradera será siempre tan agradable mansión*⁴⁰⁸.

En aquella residencia se celebraban reuniones de intelectuales y de la clase política nazarí, quienes, como ya hemos dicho, poseían también mansiones en Aynadamar. Así lo señala el visir granadino en un poema:

En verdad es Ainadamar el hito de nuestros ojos,
señalándose por el jardín, único de nuestro visir.
¿Acaso es éste un cielo o una mansión en la cual
se elevan astros cuyo resplandor ofusca las miradas?
Aquí rivalizan las figuras por acercarse
a la perla central de su collar y a las contiguas.
Aquí llegan los más altos dignatarios arrastrando

406. Darío CABANELAS: «Los cármes de Ainadamar en los poetas árabes», *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*. Granada, 1979, vol. I, pp. 209-219, espec. p. 211.

407. Parece un juego con el significado de la palabra 'ayn, que es a la vez fuente y ojo.

408. D. CABANELAS: «Los cármes de Ainadamar...», p. 212.

*largas colas, cual si fueran meteoros luminosos.
Flaquean el más noble de los altos pabellones
lunas de cristal encortinadas de seda.
Aparece el agua bordeada por el mirto,
cual sonriente boca con verdeante mostacho.
Aquí hay cuanto desea la majestuosa nobleza,
de cuyas prendas se enorgullece su jardín*⁴⁰⁹.

La narración y los versos de Ibn a-Jaṭīb ponen en relación la zona de Aynadamar con la élite granadina. El secretario real indica además que este grupo acomodado se había enriquecido en el ejercicio de sus cargos estatales. En el *Lamḥa* menciona también que las joyas son abundantes en “las personas que ocupan una posición elevada, al arrimo de la sombra protectora del gobierno, o son de familia de rango abolengo”⁴¹⁰. Señala, pues, dos maneras de formar parte de la clase acomodada, el desarrollo de una función en el marco de la administración del Estado y el pertenecer a una familia noble. Aynadamar, debía ser, por tanto, una especie de ámbito aristocrático, en el que la oligarquía nazarí tenía tierras y segundas residencias, según nuestro autor, de importante factura, citando concretamente la existencia de palacios. Sabemos también por él que la costumbre de estas gentes era trasladarse a estas casas en el tiempo de la vendimia y hay testimonios de que vendían sus productos en Granada. Así lo dice de nuevo el visir granadino:

*Es costumbre de la gente de esta ciudad trasladarse a los lugares en que se hace la vendimia, cuando es su tiempo, con todo el ajuar de sus casas, y salir a las vegas con sus hijos y su familia y sus criados. Ponen su confianza en su energía y en sus armas, a pesar de que está tan próximo su enemigo [el cristiano] que llegan con la vista a las fronteras de sus tierras*⁴¹¹.

La palabra «carmen», del árabe karm o viña, guarda relación precisamente con este cultivo. Es posible que se tratara de parras, puesto que en todo momento estas fincas disponían del agua de Aynadamar, o también que además de viñedos, generalmente de secano, hubiera otras plantas. El término karm designa, según Dozy,

*terre entouré d'une muraille et plantée de beaucoup d'arbres, de sorte qu'on ne peut l'ensemencer, tandis qu'on peut le faire dans le bostân, les arbres y étant à une assez grande distance les uns des autres*⁴¹².

409. D. CABANELAS: «Los cármes de Ainadamar...», p. 213.

410. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 34.

411. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 34.

412. R. DOZY: *Suppléments...* Leyde, 1967^{3a}, tomo II, karm.

El carmen era, pues, una residencia con un espacio agrícola anejo, frecuentemente cercado y dedicado sobre todo a plantíos, en particular a parras y/o vides, además de a frutales de todo tipo. No obstante, la realidad en torno a la citada acequia era más diversa, pues Ibn al-Jaṭīb menciona también huertos (basātīn) y jardines (ḡannāt). El nombre de carmen lo encontramos en una fatwà granadina de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. ‘Allāf (m. 1404), en donde se cita un karm, que incluía casa y jardín, sin que se haga alusión a viñas, aunque sí a frutales diversos, como cerezos, ciruelos, manzanos e higueras⁴¹³.

Esta palabra se documenta, sin embargo, sobre todo en época castellana, encontrándose en el *Libro del principio, fundación y presecución de la Cartuxa de Granada*⁴¹⁴ y en el *Apeo de Aynadamar* (1575)⁴¹⁵ frecuentemente las expresiones «una casa carmen» y «una viña carmen».

La descripción de Ibn al-Jaṭīb sobre las almunias del área periurbana de Granada y, en particular, de las situadas en su área septentrional, recuerdan bastante la concepción que el agrónomo del siglo XIV, Ibn Luyūn, tenía también sobre las haciendas rústicas, en las cuales debía ir incluida una parte dedicada a jardín:

Para emplazamiento de una casa entre jardines se debe elegir un altozano que facilite su guarda y vigilancia. Se orienta el edificio al mediodía, a la entrada de la finca, y se instala en lo más alto el pozo y la alberca, o mejor que pozo se abre una acequia que corra entre la umbría. La vivienda debe tener dos puertas, para que quede más protegida y sea mayor el descanso del que la habita.

Junto a la alberca se plantan macizos que se mantengan siempre verdes y alegren la vista. Algo más lejos debe haber cuadros de flores y árboles de hoja perenne. Se rodea la heredad con viñas, y en los paseos que la atraviesan se plantan parrales.

El jardín debe quedar ceñido por uno de estos paseos con objeto de separarlo del resto de la heredad. Entre los frutales, además del viñedo, debe haber almeces y otros árboles semejantes, porque sus maderas son útiles.

A cierta distancia las viñas, lo que quede de finca se destina a tierra de labor y así prosperará lo que en ella se siembre.

En los límites se plantan higueras y árboles análogos. Todos los grandes frutales deben plantarse en la parte norte, con el fin de que protejan del viento al resto de la heredad. En el centro de la finca debe haber un pabellón dotado de asientos y que dé vista a todos lados, pero de tal suerte que el que entre en el pabellón no pueda oír lo que hablan los que están dentro de aquél, procurando que el que se dirija al pabellón no

413. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 197 §380.

414. A.H.N., Clero, leg. 3611, fol. VI vº, «vna viña carmen con su casa y con todos los arboles que en ella estan y con casa y con vn pedaço de viña de secano pequeño que esta a la cabeçada della».

415. A.R.Ch.G., cab. 511, leg. 2237, pieza 1.

pase inadvertido. El pabellón estará rodeado de rosales trepadores, así como de macizos de arrayán y de toda planta propia de un vergel. Será más largo que ancho, para que la vista pueda explayarse en su contemplación.

En la parte baja se construirá un aposento para huéspedes y amigos, con puerta independiente, y una alberquilla oculta por árboles a las miradas de los de arriba. Si se añade un palomar y una torreta habitable no habrá más que pedir...⁴¹⁶

De acuerdo con lo anterior, para la ubicación de estas haciendas se aconseja elegir un altozano, y en lo más elevado habrá un pozo o una alberca de los que se derivará una acequia. Junto a la alberca se pondrá siempre una vegetación de hoja perenne que guarde el frescor de la misma y no la ensucie. Aunque la heredad tenga una finalidad productiva, se hará en ella un jardín separado del resto por paseos de parrales. En el centro habrá un pabellón rodeado por rosales trepadores, arrayanes y otras plantas, con asientos en su interior. En la parte baja se construirá un lugar para acoger a los huéspedes que dispondrá también de una pequeña alberca. La parte residencial finaliza con un palomar y una torreta. Estas podrían ser lo que Ibn al-Jaṭīb menciona como «casas y torres», «mansiones sólidamente construidas», o incluso, «alcázares» en las fincas de recreo de Aynadamar. Además de su belleza tenían también una utilidad práctica, ya que servían de conservación de ciertos productos, pues era una especie de secadero. En él podían llegar a colgarse las uvas, resguardadas en saquitos de lino, para permitir su duración. Quizá se deba a este elemento que algunas de estas casas sean nombradas con un topónimo que incluye el término burj o torre, como la de Vorchalcazarín⁴¹⁷. La parte productiva de la hacienda incluye la plantación de viñas rodándola, de grandes frutales en la parte norte de la misma, para protegerla del viento, y el resto se dedica a sembradura y hortalizas.

Como hemos visto, Ibn al-Jaṭīb describe Aynadamar como un espacio en el que las élites nazaríes tenían palacios, mansiones y haciendas de regadío, aunque también viñas. Afortunadamente podemos contrastar esta información con los datos procedentes de la documentación de archivo. Se trata del libro de *Apeo* de las haciendas regadas por la citada acequia, de 1575. Aunque es un texto de una fecha muy tardía nos sirve para reconstruir ciertos aspectos de la distribución del agua y de la tierra en momentos anteriores, siempre que seamos conscientes de la tendencia de los cambios que se produjeron después de la conquista castellana. Una de las cuestiones que más nos interesa es saber cuál era la extensión de estas fincas que, según el polígrafo granadino, pertenecían, al menos una parte de ellas, a las clases más elevadas de los ciudadanos nazaríes. En el citado documento se aparearon un total de 66 heredades que se beneficiaban del

416. IBN LUYŪN: *Tratado de agricultura*, pp. 272-273.

417. M. BARRIOS AGUILERA: *De la Granada morisca: acequia y cármenes de Aynadamar según el Apeo de Loaysa*. Granada, 1985, p. 35.

agua de la acequia, distribuidos en varios pagos. De éstas, el 50% son inferiores o iguales a 7 marjales, el 40,90% a 15 marjales, y sólo el 9,09% tienen entre 15 y 25 marjales. Es una zona dominada, pues, por la pequeña y la mediana propiedad. La mayoría de estas haciendas tenían casas de recreo, es decir eran cármenes. Los dos más grandes son de 20 y 25 marjales, el primero de los cuales estuvo compuesto en fechas anteriores por tres cármenes.

Estos datos muestran una zona periurbana con pequeñas y medianas propiedades registradas en 1575, pero que sin duda hablan de una situación anterior. De hecho, los informantes sobre el agua que les correspondía a cada una de ellas fueron unos moriscos del Albayzín, propietarios también en el paraje de Aynadamar. Lo más significativo de la extensión de las fincas que hemos visto es que fueron apeadas en el último tercio del siglo XVI, después de un largo proceso de concentración de la propiedad de la tierra en todo el reino granadino. Esto quiere decir que algunas de las haciendas estaban divididas en otras más pequeñas, como ya hemos apuntado en el caso de la de 20 marjales. Es posible, de todas formas, que las noticias que suministraron los testigos moriscos no estuvieran, no obstante, tan alejadas de la organización agrícola nazarí, en la medida en que ellos informan sobre el agua que pertenecía a cada heredad, independientemente del proceso de acumulación de bienes raíces que había comenzado después de la conquista. Un hecho esencial para entender esto es que la propiedad del agua y de la tierra estaban diferenciadas en el mundo nazarí y que debían adquirirse en sendas actuaciones. Dicho de otra forma, cuando se obtenía la tierra no se disponía automáticamente del turno de agua para regarla, sino que había que comprarla aparte.

En suma, los datos que aporta el *Apeo*, que recoge las fincas que se regaban con la acequia de Aynadamar, muestran que se trataba de pequeñas, o como mucho medianas, haciendas⁴¹⁸. Aunque este registro no muestre exactamente la realidad nazarí sino la que transcurre en algún momento desde la incorporación de Granada a la Corona castellana hasta 1575, podemos pensar quizá que el fraccionamiento de las fincas había sido algo mayor entonces, debido a la tendencia a la concentración de bienes inmuebles que se dio con posterioridad a la conquista. Todo ello parece significar que las élites granadinas que menciona Ibn al-Jaʿīb no tenían grandes propiedades en Aynadamar, pues debían ser iguales o menores a las recogidas en el *Apeo*. Sobre si disponían o no de alcázares y mansiones suntuosas sólo podemos señalar que en este paraje no han quedado huellas arqueológicas, al menos superficiales, de estas residencias.

De alguna forma, es posible, que indirectamente el polígrafo granadino se haya referido a la existencia de una micropropiedad en el área periurbana en otros párrafos

418. Recordemos que en Almuñécar establecimos de (0-7] marjales para la pequeña propiedad, y de (7-20] para la mediana.

de su *Iḥāṭa*. Así, después de destacar la belleza de Aynadamar señala que había, según parece, en el espacio que rodeaba madīna Garnāṭa el número aproximado de 14.000 haciendas, según él mismo había podido verlo al consultar el registro de la propiedad:

Los elogios de Ainadamar son incontables y todo lo demás no tiene comparación con este lugar y tan sólo se echa mano de ello [en las descripciones] por simple utilidad. Estas plantaciones se extienden por la parte sur y luego se prolongan hacia el poniente de la ciudad. Existen en la zona [de Granada] elevadas montañas, amplias vertientes, dilatados valles y profundas depresiones, todo plantado de viñas, tupido de árboles frondosos, repleto de casas y torres cuyo número, conservado en el Dīwān al-Jirṣ, se aproxima a catorce mil, según lo he tomado de puño y letra de persona versada en esta materia. ¡Dios la preserve [a Granada] de la acción del tiempo y la enemistad de los infieles!⁴¹⁹.

Si miramos los documentos *arábigo-granadinos* encontramos también referencias al registro de la propiedad, sobre todo cuando se realiza una transacción de una finca del patrimonio real. Anteriormente hemos comentado que el derecho islámico permitía realizar ventas y arrendamientos sin necesidad de dejar constancia escrita de ello y que, de hecho, ésta podría ser una de las explicaciones de la escasez de documentos de archivo. Podemos pensar, quizás, que en la época del visir granadino, o quizás antes, se hubiera producido un intento de controlar los bienes raíces de cara a la fiscalidad. Por otro lado, no podemos asegurar desde cuándo existía el *diwān al-jirṣ* en al-Andalus ni cuál era su grado de eficacia.

Por otra parte, la descripción que un embajador veneciano realiza de Granada y su entorno en 1526 puede servirnos de contrapunto a las informaciones de Ibn al-Jaṭīb. Para aquel autor la belleza de Aynadamar es destacable, pero no muy diferente del resto del área periurbana y de la propia Vega, lo que nos acerca un poco más a la imagen de micropropiedad que proporciona el *Apeo*:

Toda esta ladera hasta Granada es bellísima, llena de infinidad de casas y jardines, y todas con sus fuentes, sus arrayanes y sus bosquecillos. En algunas hay también fuentes grandes y bellísimas y, por más que esta parte sea la más bella, no se le diferencian mucho los restantes alrededores de Granada, tanto en las colinas como en la explanada de la Vega. Todo es bello y maravillosamente agradable, tan abundante de agua que no podría serlo más!⁴²⁰.

En definitiva, hemos podido comprobar en el caso de Aynadamar que las clases elevadas de la ciudad tenían unas haciendas bastante reducidas aquí. Esto no quiere decir que no pudieran disponer de tierras más extensas en otros lugares, pero aún así

419. D. CABANELAS: «Los cármenes de Ainadamar...», p. 216.

420. D. CABANELAS: «Los cármenes de Ainadamar...», p. 216.

resulta significativo comprobar lo que Ibn al-Jaṭīb parecía entender por un espacio aristocrático. De todas formas, no hay que despreciar, en primer lugar, que ignoramos si estas élites tenían bienes raíces en otras zonas de la Vega o del entorno de la ciudad. Como hemos visto, los alcaides y alguaciles había recibido del rey terrenos en la llanura de Granada, algunos de importantes dimensiones, aunque su dedicación podía haber sido en ciertos casos ganadera. En segundo lugar, no hay que olvidar que tanto la familia real como las gentes de cierto nivel social, y en particular los ligados al gobierno, tenían afición a invertir en bienes urbanos (casas y tiendas sobre todo) y en muebles, joyas y seda.

Ya hemos señalado el buen número de tiendas que dependían del patrimonio real. Tampoco era rara la posesión de tesorillos con monedas, joyas e incluso lingotes de plata u oro⁴²¹. Los propios hermanos Qabšanī, de una familia de alcaides, a pesar de lo modesto de su fortuna, tienen una parte importante de ella en casas, tiendas y establos en la ciudad y, finalmente, en objetos, seda y oro. Esta parte incluso se ve disminuida porque a Ibrāhīm Qabšanī, le habían robado “vn esportilla de reales e de piezas de oro”⁴²² antes de partir de allende. El aprecio por los metales preciosos, por las monedas de oro y plata, lo encontramos ya en el Corán:

El amor de lo apetecible aparece a los hombres engalanado: las mujeres, los hijos varones, el oro y la plata por quintales colmados, los caballos de raza, los rebaños, los campos de cultivo... Es breve disfrute de la vida de acá. Pero Dios tiene junto a Sí un bello lugar de retorno [Corán, III, 14].

También hallamos este gusto por el dinero en uno de los consejos del emir al-Ḥakam I (796-822) a su hijo ‘Abd al-Raḥmān II (822-852). En él le indicaba dos pautas a seguir, la primera, claro está, la familia y el clan, en cuya solidaridad e intereses comunes podía apoyarse, y la segunda el dinero, que le permitiría tener de su lado a los que no fueran de su sangre:

...sabe que la cosa más principal y obligatoria para ti es guardar a tu familia, luego a tu clan, y luego a tus clientes y partidarios que los siguen, pues son tus auxiliares, los de tu causa, los partícipes en tus dulzuras y amarguras. Pon en ellos tu confianza, comparte con ellos tu dicha, y sé consciente de su solidaridad, por encima de aquéllos de la masa de tus súbditos que se alcen a sus mismos rangos, que siempre estarán resentidos de las obras de los reyes y considerarán pesadas sus cargas...

La base de todo tu poder es el dinero, conservarlo tomándolo de origen lícito y gástalo con justicia, pues es como el espíritu del reino que gobierna a su cuerpo: no

421. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, pp. 40-41.

422. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabšanī...», p. 329.

*pongas entre tú y él a nadie que supervise su recaudación, atesoramiento y vigilancia de cómo se gasta y da*⁴²³.

Igualmente se encuentra el apego al numerario y las joyas entre las recomendaciones de Ibn al-Jaṭīb:

*Si alguno de vosotros gana dinero en este país tan turbado y hollado, bueno sólo para la guerra santa, no lo emplee sólo en fincas que atraigan la humillación y el desprecio; que le procuren —si caen en manos del enemigo— la afrenta y la pobreza, y que no puedan transportar en caso de graves calamidades*⁴²⁴.

Desde luego esta premisa debía estar presente en la mentalidad de los nazaríes, en particular en los últimos años del reino, pues significaba una garantía segura para iniciar una nueva vida *allende*. El historiador nazarí destaca también esta aficción de los granadinos a lucir sus joyas. Los caminos para llegar a disponer de esta riqueza eran dos, según él: o se tenían por la proximidad a la administración del Estado o por pertenecer a familias de alcurnia:

*Las joyas de los ricos, como, por ejemplo, collares, brazaletes, ajorcas y pendientes son, hasta hoy día, de oro puro e, incluso, muchos adornos de los pies, de los que no son precisamente ricos, están hechos de plata pura. Las piedras preciosas, como el jacinto, topacio, esmeralda y aljófar, son copiosas ente las personas que ocupan una posición elevada, al arrimo de la sombra protectora del gobierno, o son de familia de rango [sic.] abolengo*⁴²⁵.

En definitiva, el paraje situado al norte de la ciudad de Granada, conocido por el nombre de la acequia que lo recorre, Aynadamar, no respondía, según los datos del Apeo a la descripción que hace Ibn al-Jaṭīb de un espacio aristocrático. Realmente él no menciona aquí grandes haciendas sino hermosas y fuertes casas, así como verdes huertos si bien sus dueños pertenecían a la clase alta nazarí. Tampoco queda nada de las viviendas, como para poder evaluar su riqueza, sin embargo, en el extremo oriental de la madīna, la existencia de almunias reales como el Alcázar Genil o el Cuarto Real —de épocas almohade y almohade-nazarí, respectivamente— bastante modestas para tratarse de residencias reales, hace pensar que las de Aynadamar tuvieran aún menos prestancia. El propio visir granadino señala en el *Lamḥa* que los edificios en esta ciudad eran medianos⁴²⁶. Según la misma fuente, parece, además, que las élites nazaríes no

423. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥmān II...*, pp. 128-129.

424. R. G. PEINADO SANTAELLA: «Los Banū al-Qabṣanī...», p. 330.

425. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 34.

426. IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los reyes...*, p. 33.

invirtieron en tierras en Aynadamar, pues la totalidad de las fincas son bastante reducidas, similares o lo que un pequeño o mediano propietario podía tener en cualquier parte del reino. Esto no quiere decir que no hubieran podido poseerlas en otra parte, pero nos faltan datos y estudios sistemáticos en este sentido.

5.3. *Conclusión*

Resulta difícil sacar una conclusión de cómo evolucionaba el espacio rural a partir de la estructura gentilicia ya analizada. En primer lugar, se debe a lo provisional de los resultados, pues ha habido pocas investigaciones de base sobre este tema y, en particular, sobre aspectos tan importantes como la propiedad de la tierra en al-Andalus, lo que nos permitiría conocer cómo estaba organizada esta sociedad. En segundo lugar, es complicado establecer unas líneas generales por la diversidad que puede contemplarse en el mundo rural. Trataremos, de todas formas, de extraer algunas consecuencias de lo expuesto hasta el momento.

Hemos visto que el espacio agrícola podía haber tenido una cierta división gentilicia. Esta se vería favorecida por las estrategias familiares, amparadas por las costumbres y la ley islámica, que permitían el proindiviso y dificultaban la dispersión a través de supuestas ventas. Por otra parte, la imagen que ofrecen los documentos inmediatamente posteriores a la conquista cristiana del reino nazarí es la de un área de cultivo fragmentada, en manos de propietarios que no parecen tener vinculación de parentesco entre sí. En parte, esto puede deberse a que los castellanos no reflejan bien un panorama que desconocen. El aparente fraccionamiento del espacio rural podría ser sólo de uso y no de propiedad. Asimismo la existencia de una comunidad agrícola heterogénea, en la que parecen haberse perdido los lazos de parentesco, podría deberse a que los nombres árabes no se muestran completos. También podríamos pensar que esta situación de deterioro de los vínculos parentales está causada por el desorden provocado por la inminencia de la guerra y la incorporación del reino de Granada a la Corona castellana, con hechos como la huida de los musulmanes allende y la división de familias y bienes por esta razón.

Para Berque el espacio gentilicio existía en tanto en cuanto los grupos familiares reconocían sus parcelas, como propias, dentro de la aparente heterogeneidad del área cultivada, independientemente de que estuvieran juntas o separadas. Una muestra de ello es que en el Alto Atlas se repartían los turnos de riego a las familias extensas, aunque tuvieran sus lotes de tierra diseminados. No sabemos con seguridad si en el reino nazarí sucedía esto como caso general o si realmente la zona cultivada se encontraba como aparece en los documentos castellanos, es decir, fraccionada, sin que fuera posible reconocer en ella una cierta organización gentilicia. Esta parece apreciable todavía en algunas alquerías del área periurbana de Granada. En Chauchina y El Jau

aproximadamente el 38,2% de las tierras de musulmanes vendidas a un nuevo señor castellano, Gomes de Santillán, en 1492, pertenecían a grupos de individuos unidos por lazos de parentesco. En Beiro casi la mitad de los ocho turnos en que se dividía el agua para el riego se asignaban a familias, en principio extensas (los herederos de...). La mayoría del área cultivada en las alquerías nazaríes parece, sin embargo, fragmentada entre pequeños o medianos propietarios.

Cómo y por qué pudo pasarse de un espacio gentilicio a otro aldeano no lo sabemos, pero estaría en relación con la pérdida de vigor de los lazos de parentesco. Desgraciadamente desconocemos si la familia era todavía extensa en la época final del Islam en la Península. Si comparamos someramente la situación con lo que ocurre en la actualidad, incluso en las regiones islámicas más castigadas por la guerra u otras circunstancias extremas, como Palestina, donde el clan continúa siendo la unidad social básica (tal vez menos fuerte que antaño), podemos pensar que nada en la época nazarí propiciaba una ruptura de esta entidad elemental de la sociedad. No obstante, podrían haber habido factores que favorecieran un debilitamiento, como quizás, el desarrollo comercial y la presión castellana.

Junto a la existencia de un área de cultivo que hemos dado en llamar aldeana, se aprecia al final de la época nazarí —aunque también en Šarq al-Andalus en la primera mitad del siglo XIII— una jerarquización socioeconómica en base a la propiedad de la tierra. Por supuesto ésta podía haber existido con anterioridad, pero no hemos podido documentarla. Esta diferenciación de los propietarios agrícolas parece no avocar en situaciones muy radicales. Las clases acomodadas no parecen formadas por grandes terratenientes agrícolas. No tenemos constancia tampoco de una masa de campesinos sin tierras que dependieran de ellos. Hay argumentos para pensar que podría haber una mano de obra constituida por arrendatarios o asalariados, pero está mal documentada y desconocemos su proporción respecto al conjunto de los trabajadores agrícolas. Su existencia se contradice en cierto modo con el hecho de que en el mundo islámico, y especialmente bajo el rito *mālikí*, siempre había la posibilidad de convertirse en propietario por vivificación de tierras *mawāt*. Pensamos quizás que estos *exáricos* podían ser también dueños de tierras y unirse a otros en empresas agrícolas concretas, que a menudo parecen vinculadas a cultivos especulativos, como el algodón, la caña de azúcar o el moral y la cría de gusanos de seda. Asimismo las *fatwà/s* sobre el tema de los contratos agrarios reflejan que se trata más de asociaciones entre campesinos, aunque uno de ellos fuera dueño de la tierra, que entre señor y vasallo, unidos por lazos de dependencia económica y jurídica. Las llamadas a la equidad del acuerdo, no obstante, señalan que se trataba de una exigencia para mantener la legalidad, lo que no significa que no pudiera ser incumplida y, de hecho, los dictámenes jurídicos están en relación con ello. Finalmente, además, la escasez de la duración de las asociaciones no favorecía, en principio, las condiciones de una explotación continuada y desigual.

El estudio que hemos realizado muestra que el mundo rural andalusí era más diverso de lo que creíamos en principio. Junto a alquerías formadas por pequeños o medianos propietarios, algunos de los cuales estaban integrados en grupos familiares, aparecen otras realidades. Así, por ejemplo, existe también una clase acomodada de dueños de tierras, que hemos podido documentar en las ciudades, como es el caso de Almuñécar y la Vega de Granada. Desgraciadamente no conocemos cómo organizaban sus propiedades ni la naturaleza de las mismas, ya que en este último caso podría haber una dedicación ganadera de algunas de ellas. Tampoco hemos constatado que exista una masa de trabajadores dependientes. La intervención del Estado parece estar detrás de la formación de haciendas extensas. En algunos casos, como en la Vega, algunas parecen el resultado de pagos que realiza el rey a determinados alcaides, tal vez por sus servicios en la defensa del reino. En otras ocasiones, tanto en la llanura granadina como en Almuñécar, se aprecia una relación entre propietarios ricos y agentes estatales (alcaides o alguaciles, quizá también algún alfaquí). En esta última ciudad costera también se pueden observar algunos dueños de tierras acomodados que son judíos, en ciertos casos venidos de otras ciudades granadinas, que podrían hallarse aquí para el desarrollo de actividades agrícolas con un objetivo comercial.

Quien aparece sin duda como un gran propietario es el rey nazarí, dentro, por otra parte, de una tradición islámica en la que esta figura destacaba por su rico patrimonio. Desde época temprana los Banū Naṣr se dedicaron a hacerse con una riqueza familiar que les permitiera holgadamente ser los más poderosos del reino. Utilizaron para ello una vía legal que posibilitaba el Islam, la vivificación de tierras muertas. Esto permitía después su enajenación a los funcionarios del Estado, o quizás incluso nuevas colonizaciones por parte de campesinos que veían su empresa garantizada por el Majzen. De hecho, éste aparece como *šarīk* (asociado) de algunas alquerías en el tema del agua, quizá porque ayudaba a su captación y luego la dejaba en manos de los vecinos, y podía haber ocurrido algo similar con cierto tipo de tierras, tal vez como las pantanosas de la Vega de Granada. Asimismo el Estado parece ser el propietario de terrenos de viñedos, que luego cultivaban los campesinos a cambio de una parte de la producción (el cuarto) en las sierras malagueñas. También encontramos al rey como arrendatario de tierras dedicadas a la caña de azúcar en la costa de Granada. De esta forma, el poder central aparece vinculado a intereses agrícolas con finalidad mercantil, algo que, por el contrario, los campesinos nazaríes parecían tomar con cautela, prefiriendo, según nuestros datos, casi siempre el policultivo de autoconsumo.

Dentro de esta concepción islámica de la riqueza, el rey no vive sólo de sus tierras y muestra un gran interés por las inversiones en bienes urbanos (tiendas y casas), así como por la acumulación de tesoros. Es como si la dinastía nazarí tuviera siempre presente que en cualquier momento tendría que abandonar su país. Ya hemos visto, sin

embargo, que esto era propio de la mentalidad de los árabes —¿tal vez de los nómadas?— y aparece entre las premisas de los primeros emires.

El reino nazarí hunde, pues, su raíces en el andalusí hasta el punto de que aquél nos sirve para explicar éste. No se trata, por tanto, de dos realidades diferentes sino que el último Estado islámico de la Península es, lógicamente, una consecuencia y, en todo caso, una variación, de su historia anterior. Respecto a la primera época de al-Andalus presenta algunos cambios, el dinamismo de los elementos que hubieran podido deteriorar su estructura social clánico-tribal, como la penetración comercial en las áreas rurales, la jerarquización de la propiedad de la tierra, y tal vez incluso la debilidad de los lazos de parentesco. Por otro lado, en cambio, encontramos los mismos componentes que en cualquier sociedad musulmana, como es la familia extensa y sus estrategias para mantener sus patrimonios, la existencia de un pequeño comercio permanente desde los inicios del Islam, que no genera el capitalismo, y la presencia de un Estado protector del pequeño campesinado. Al-Andalus estaba tan presente en el reino nazarí que estudiando éste hemos podido descubrir algunos de los entresijos de aquél. Quizás sus diferencias respecto a lo que conocemos de la organización social de la primera época musulmana en la Península puedan explicarse no sólo por causas internas debidas a una mayor expansión comercial sino sobre todo por la presión castellana sobre él.

IV

EL AGUA Y SU DISTRIBUCIÓN SOCIAL

Dios ha hecho bajar agua del cielo, vivificando con ella la tierra después de muerta. Hay en esto un signo para gente que oye.

[Corán, XVI, 65]

*¡Oh gentes de al-Andalus! De Dios benditos sois
con vuestra agua, sombra, ríos y árboles.
No existe el Jardín del Paraíso
sino en vuestras moradas
si yo tuviese que elegir, con éste me quedaría;
no penséis que mañana entraréis en el fuego eterno:
no se entra en el infierno tras vivir en el Paraíso.*

AL-MAQQARI

[*Nafh al-Ṭīb*, II. El Cairo, 1949, p. 82]

1. INTRODUCCIÓN

En cualquier estudio sobre el mundo rural es esencial analizar cómo se distribuye la tierra y a qué se dedica ésta. En el caso de al-Andalus resulta imprescindible además examinar el agua, pues la mayor parte del área cultivada en algunos casos, y en otros la más importante cualitativamente, es la irrigada. Este elemento es tan importante que se consideraba que su ausencia podía determinar que la tierra careciera de valor, como señala un testigo de la ṭā'a de Marchena, en un pleito sobre el uso de determinadas acequias entre alquerías vecinas, en 1529¹. La explicación está, por un lado, en las propias características del clima mediterráneo, que implicaban un verano con altas temperaturas y seco, que a veces se prolongaba más tiempo por la ausencia de lluvias primaverales u otoñales. Esto suponía también en ocasiones la merma o incluso la falta de caudal en algunos ríos pequeños, como sucedía con el de Andarax, también llamado río de Almería, según señala al-'Umarī (s. XIV), hasta el punto de que las alquerías circundantes preferían surtirse de fuentes de origen cárstico.

1. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1241, pieza 7.

Otra razón por la que la posibilidad de regar era un factor fundamental en la agricultura andalusí es, como ya hemos visto, el hecho de que el verano constituía una auténtica estación agrícola. En efecto, no sólo la horticultura y la arboricultura dependían de ella, sino que incluso algunos cereales, como el panizo y la alcandía, crecían durante el estío. La falta de agua podía significar, por tanto, la eliminación de este periodo agrícola, que habitualmente comenzaba en San Juan y acababa a comienzos del otoño, y la reducción de la actividad en los campos a los cultivos de invierno o primavera. Una de las causas que explican la generalización del verano como ciclo agrario, según Watson, es la introducción de nuevos cultivos por parte de los árabes, traídos de climas tropicales y subtropicales, y su adaptación a las condiciones climáticas de la Península.

La importancia del área irrigada era tal que sobre ella se ejercía una auténtica propiedad, mientras que es posible que el secano fuera en ocasiones *mawāt*, es decir, apropiable por vivificación, lo que implicaría algunas limitaciones, como el no poder venderlo. Desde un punto de vista jurídico también, el plazo de los arrendamientos variaba de un tipo de tierras a otro, pudiendo ser más largo en las de regadío porque la producción era también más segura y continuada.

Los autores árabes que describen la Península Ibérica ponen el acento asimismo en la existencia o no de recursos hidráulicos en las diferentes regiones y a menudo los calificativos de tierra rica van asociados a la abundancia de agua. Por su parte, las fuentes posteriores a la conquista castellana señalan como característica principal del nuevo reino incorporado el verdor y la fragosidad de su paisaje irrigado. Uno de los informantes más experimentados, enviados por los Reyes Católicos al reino nazarí, en 1500, se sienten admirados por la variedad de los tiempos de siembra y cosecha, en relación a la agricultura de secano, en la que están muy marcados². Además, indican que los granadinos han llegado en lo que respecta a la irrigación a un elevado conocimiento, superior incluso al del reino de Valencia, y les llama *anadinos*, (diminutivo de *ánade*), por la familiaridad que tienen con el agua³.

Los cristianos cristianos que llegaron al reino de Granada eran conscientes de la complejidad de cada uno de los sistemas hidráulicos hasta el punto de que se aconseja registrar por escrito las normas de riego de cada zona, con objeto de poder remitirse a

2. A. MALPICA CUELLO: «El agua en al-Andalus...», pp. 65-85.

3. A.G.S., C.-P., leg. 6- fol. 284, informe de lo que se debe hacer acerca de las acequias y formas de riego de Granada y su tierra, año 1500, publicado en C. TRILLO SAN JOSÉ: *Agua y paisaje en Granada. Una herencia de al-Andalus*. Granada, 2003, pp. 143-145, espec. p. 144: «... así por lo que tengo dicho como por la larga continuação que en esta tierra an tenido y esperiençias que an avido, y porque como anadinos naçen y biuen y mueren en las açequias y en este ofiçio de agricultura, que se les deue dar fe syn curar de otros paresçeres...».

ellas. Esta dificultad podía haberse debido, entre otras razones, a la evolución del espacio agrícola y de la asignación de los turnos de agua. Desde el inicio, la organización del regadío se había ajustado a unos determinados criterios, islámicos y locales, así como derivados de la estructura social de la comunidad campesina dueña del área irrigada, que eran ajenos a los castellanos⁴.

2. EL AGUA: EL ELEMENTO MÁS PRECIADO

Si nos remitimos al texto musulmán por excelencia, el Corán, podemos apreciar que el agua no es sólo uno de los principios fundamentales de la creación sino, quizás, el más importante de todos ellos. Esta consideración no debe extrañarnos, dado que el Islam se inició en el desierto de la Península Arábiga.

En primer lugar, Dios aparece claramente vinculado a este elemento, pues tiene su trono sobre él:

El es Quien ha creado los cielos y la tierra en seis días, teniendo Su Trono en el agua...» [Corán, XI, 7].

De esta frase puede entenderse además que el agua precede a la creación, ya que los seres vivos surgen de ella:

«¿Es que no han visto los infieles que los cielos y la tierra formaban un todo homogéneo y los separamos? ¿Y que sacamos del agua a todo ser viviente? ¿Y no crearán? [Corán, XXI, 30].

Pero el agua es también obra divina, junto con la tierra y el cielo:

Os ha hecho de la tierra lecho y del cielo edificio. Ha hecho bajar agua del cielo, mediante la cual ha sacado frutos para sustentarnos... [Corán, XI, 7].

Allāh ha hecho tanto el agua de lluvia, que maneja a partir de los vientos, como los ríos y las fuentes, y la ha distribuido a los hombres:

Él es Quien envía los vientos como nuncios que preceden Su misericordia. Hacemos bajar del cielo agua pura, para vivificar con ella un país muerto y dar de beber, entre lo que hemos ceado a la multitud de rebaños y seres humanos. La hemos distribuido entre ellos para que se dejen amonestar [Corán, XXV, 48-49].

4. A.G.S., C.-P., leg. 6- fol. 284, en C. TRILLO SAN JOSÉ: *Agua y paisaje en Granada...*, p. 144: «Acuerdeseos si es bien quando en el comienço que a esta çibdad venimos a poblar la fertilidad, abundança y hermosura y conçierto que en los panes, viñas y huertas y otros arboles en esta tierra hallamos y quanto era cosa de admiración verlo y todo porque sus moradores sabian el horden de labrar, senbrar, curar, regar y tratar de las heredades y aquella seguian. Y vean vuestros ojos y traed a vuestra memoria quantas viñas, huertas y otros arboles se an perdido y secado y quantas tierras se an quedado y quedan por labrar y senbar por faltarnos entera sabiduria de lo que tengo ya dicho, y lo pero es que por esto de cada dia se pierden mas los dichos eredamientos».

La relación del agua con Dios es tan estrecha que las manifestaciones de su omnipotencia aparecen ligadas a su capacidad para darla, convirtiendo la tierra en un vergel, o para quitarla, haciendo de ésta un desierto.

Los recursos hidráulicos eran fundamentales en un país de camelleros y nómadas, pero también favorecían la formación de espacios agrícolas en los oasis, con especies como el cereal, el olivo, la vid, el granado y la palmera datilera:

Y Él es Quien ha hecho bajar agua del cielo. Mediante ella hemos sacado toda clase de plantas y follaje del que sacamos granos arracimados. Y de las vainas de la palmera, racimos de dátiles alcance. Y terrenos plantados de vides, olivos y granados, parecidos y diferentes. Cuando fructifican, ¡mirad el fruto que dan y cómo madura! Ciertamente hay en ello signos para gente que cree [Corán, VI, 99].

Además de este valor real, el agua también goza de una función imaginaria, como premio de los creyentes en el más allá. Por ello es un elemento esencial del Paraíso (al-Īanna), en donde hallamos ríos de agua, de leche, de vino y de miel, jardines y todo tipo de frutos:

Imagen del Jardín prometido a quienes temen a Dios: habrá en él arroyos de leche de gusto inalterable, arroyos de vino, delicia de los bebedores, arroyos de depurada miel. Tendrán en él toda clase de frutas, y perdón de su Señor. ¿Serán como quienes estén en el Fuego por toda la eternidad, a los que se dará de beber un agua muy caliente que les roerá las entrañas? [Corán, XLVII, 15].

La imagen del Paraíso parece inspirarse en la del oasis y algunas de sus especies vegetales están presentes en aquél: “habrá frutas, palmeras y granados” [Corán, LV, 68]. En descripciones posteriores, como la del granadino ‘Abd al-Mālik Ibn Ḥabīb (m. 852), la fragosidad de la vegetación se hace mayor, llegando casi hasta el infinito, como lo demuestra el árbol cuya copa y tronco eran inabarcables:

Ṭūbā es un árbol del paraíso; si el raudo jinete marchase a su sombra [durante] cien años, no [lograría] surcarla ni [alcanzaría] a salir de la misma; si se pusiese a rodear su base no llegaría a las ramas hasta que le saliesen algunas canas⁵.

En al-Īanna aparecen ríos y fuentes que rodean los pabellones donde placenteramente están los fieles con las huríes, “las de recatado mirar, de grandes ojos” [Corán, XXXVII, 48]. Muchos de estos elementos los encontramos en las descripciones de los jardines andalusíes. Concretamente, podemos hallarlos en los cármes que señala Ibn al-Jaʿīb en el paraje periurbano de Aynadamar. De nuevo aparecen cúpulas que coronan pabe-

5. ‘Abd al-Mālik IBN ḤABĪB: *Kitāb Waṣf al-Firdaws (La Descripción del Paraíso)*. Granada, 1997, p. 80.

llones por donde circula el agua y que sirven a los contertulios de distracción y relax, al tiempo que están rodeados de plantas y árboles frutales de todo tipo:

Rodean a la muralla de esta ciudad protegida por la Divinidad, amplios jardines particulares y árboles frondosos...

Estas huertas y jardines se esparcen por los costillares de la ciudad, llegando casi al centenar... Ninguna de ellas tiene parangón en belleza, abono, riego, acequias, árboles frondosos y excelentes plantas; se extienden hasta el Genil tanto las propiedades particulares como las que pertenecen a los bienes píos de las mezquitas y hacen prisionera a la vista, formando conjunto con las cantarinas corrientes de aire, los alminares, y las cúpulas, especialmente los árboles de los rasos, plantados allí de nuevo, que irrumpen en el paisaje⁶.

También el agrónomo nazarí Ibn Luyūn describe de forma similar el ideal de hacienda rural. Para su ubicación se ha de elegir una zona elevada en donde se hará un pozo o alberca para derivar una acequia. Aunque se trate de una finca agrícola una parte se dedicará a jardín rodeado de parrales. En su centro habrá un pabellón bordeado de rosales trepadores, arrayán y otras plantas. En la zona baja se construirá un edificio para albergar huéspedes que dispondrá también de una pequeña alberca. La parte residencial finalizará con un palomar y una torreta, muy similar a lo que serían los cármenes granadinos que a veces eran designados con algún topónimo que contenía la palabra burý o torre.

No sólo las áreas periurbanas con almunias sino el propio espacio agrario se asemeja a un jardín. Los consejos de los agrónomos indican que el área agrícola debía recibir un tratamiento parecido a aquél: riego, abono, injertos, asociación de cultivos, rotaciones, etc. Después de la conquista los autores cristianos no parecen distinguir claramente las fincas de recreo del resto del ámbito irrigado.

Finalmente, también es posible comparar la zona irrigada con el oasis. En cierto sentido, su relación con el territorio rural en el que se inserta sigue este modelo. Así, el regadío es la parte más importante de la superficie cultivada, estando el secano a veces ausente o bien ocupando una función secundaria en la economía agraria. De esta forma, el oasis y su expresión recreada, el Paraíso, se encuentran presentes en el paisaje rural, periurbano e incluso dentro de las ciudades andaluzes.

6. Darío CABANELAS: «Los cármenes de Ainadamar...», p. 213.

3. LA PROPIEDAD DEL AGUA

Si algo caracteriza al agua es su carácter de componente esencial para la vida —por encima, quizás de la propia tierra— y esto lo convierte también en un elemento de apropiación más comunitaria que otros. En casi todas las culturas el agua tiene este rasgo de bien común, aunque en determinadas circunstancias pueda ser apropiado de forma particular. En los señoríos, por ejemplo, el señor es dueño de las aguas estantes y manantes, aunque luego el uso pueda pertenecer a toda la población⁷. Por lo que respecta al mundo islámico no existe una teoría general sobre la propiedad y utilización del agua, toda vez que el derecho musulmán acepta las prácticas locales, y éstas son muy importantes en este aspecto. Por otro lado, las diferentes escuelas coránicas comparten las cuestiones básicas, a excepción de algunos detalles. Acerca del origen de la ley de aguas podemos ver lo que indica Vidal Castro:

Sobre los antecedentes de la normativa islámica de las aguas, hay que señalar que aunque la herencia árabe preislámica tuvo su influencia en las formas de uso y reparto del agua, así como la tuvieron también las prácticas de las tierras conquistadas, se desarrollaron una serie de normas propiamente islámicas en reacción con la materia y que son las que configuran el régimen jurídico del agua ente los musulmanes. Tras la aparición de las distintas escuelas jurídicas ortodoxas y la codificación más o menos definitiva del fiqh en los siglos VIII y IX, principalmente, el régimen de las aguas ya aparece definido en sus líneas principales⁸.

Intentaremos, en primer lugar, exponer las tendencias principales en cuanto a la apropiación y uso del agua, teniendo en cuenta que ésta se lleva a cabo atendiendo al Islam y a las costumbres de cada zona. En segundo lugar, mostraremos cómo la distribución del agua está muy imbricada con la estructura social de la comunidad que la utiliza, hasta el punto de que un cambio en ésta repercute directamente en la manera de realizar su reparto.

El ḥadīṭ que enuncia que «El agua, la hierba y el fuego son comunes a todos los musulmanes» no recoge la complejidad sobre la apropiación y utilización de los espa-

7. José M^a RUIZ POVEDANO: «Consideraciones sobre la implantación de los señoríos del recién conquistado reino de Granada», *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba, 1978, pp. 357-373, espec. pp. 359-360. Las cartas de merced de señoríos incluyen normalmente para el señor la apropiación de las tierras comunales «con los prados e pastos e abreuaderos e exidos e sotos e arboles frutuosos e ynfrutuosos e dehesas, rios, molinos, fuentes, aguas corrientes, estantes e manantes» (A.G.S., M.P., leg. 46, fol. 41, año 1494, concesión del señorío de Marchena a don Gutierre de Cárdenas, comendador mayor de León), en C. TRILLO SAN JOSÉ: «La implantación castellana en la Alpujarra: análisis de una política señorial...», pp. 397-432.

8. Francisco VIDAL CASTRO: «El agua en el derecho islámico. Introducción a sus orígenes, propiedad y uso», *El agua en la agricultura de al-Andalus*. Barcelona, 1995, pp. 99-117, espec. p. 99.

cios incultos, como ya hemos visto al hablar del ḥarīm y las tierras mawāt, ni del agua. Si nos situamos en un caso extremo, la necesidad de beber, tanto en hombres como en animales, el derecho de šafa o de sed corresponde a todos los musulmanes. Pero cuando nos referimos al derecho de širb o riego la situación cambia y la propiedad del agua es posible, atendiendo siempre a ciertos factores⁹.

El principal de ellos es, lógicamente, la cantidad de este elemento que tengamos a disposición. Por esta razón, los ríos de caudal abundante pueden ser usados por el común de los musulmanes.

En el caso de cursos más pequeños, pero con agua suficiente como para no necesitar la utilización de presas o azudes para regar, y que son usados normalmente por los ribereños, cualquiera puede tomar una parte siempre que no dañe los derechos adquiridos por los anteriores.

En tercer lugar están los ríos poco caudalosos que requieren la construcción de presas para llevar a cabo la irrigación de las tierras próximas. En este caso se entiende que son los núcleos poblados que lo bordean quienes pueden utilizarlo atendiendo al criterio de que, el de arriba tenga prioridad sobre el situado debajo, según los sunnīs y šī'īs. Esta preferencia es corregida por los mālikīs para quienes la cantidad de agua tomada por los situados en la parte más alta no debería exceder, siguiendo una recomendación del Profeta, la altura de los tobillos. Se sobreentiende que el consejo es no abusar, aunque se tenga preferencia, para no provocar escasez en el resto de regantes. Por ello, la cantidad expresada se ve modificada en al-Māwardī, quien considera que se deben estimar el tipo de cultivos, la estación del año, la clase de suelo, etc. Además, la escuela mālikī tiene en cuenta otros factores que pueden invertir el orden preferente del de arriba respecto al de abajo, en la utilización del agua, como es la anterioridad del asentamiento, pues, en efecto, el más antiguo debería gozar de preeminencia sobre el más reciente.

Quizás la cuestión más importante sería conocer si esta normativa, por otro lado, bastante lógica y elemental, era tenida en cuenta en la práctica. Podemos saberlo nuevamente gracias a las fatwā/s recogidas por al-Waṣārīsī (m. 1508). La primera de ellas, cronológicamente hablando, se refiere a una región de Fez, el ḥawz de Sefrou, por donde discurre un río, procedente de varias fuentes, y del que varias alquerías situadas en sus márgenes se aprovechan para regar sus tierras utilizando presas¹⁰. El litigio trans-

9. J. BURTON-PAGE: «Mā'», en C. E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, B. LEWIS et CH. PELLAT: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden-París, 1986, pp. 866-896.

10. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 334. Este mismo conflicto es tratado en profundidad por Tariq MADANI: «Le conflit à l'époque médiévale: entre l'amont et l'aval à propos d'un litige autour de l'eau dans les campagnes de Fès», en C. TRILLO (ed.): *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo medieval*. Granada, 2002, pp. 262-336.

curre entre dos alquerías, una situada en la parte superior del curso fluvial, Azghan, y otra en la inferior, Mazdga, que es la más antigua. El primer acta sobre este enfrentamiento tiene lugar en abril de 1321, pero se repitió a lo largo de este siglo y del siguiente durante los meses de abril de 1324, junio de 1338, abril de 1339, mayo de 1345, julio, agosto y septiembre de 1347 y abril de 1421, coincidiendo con periodos de sequía¹¹. En concreto en uno de ellos, el de 1345, surge el conflicto porque los de Azghan habían cortado el agua a los de Mazga, que tenían un disfrute anterior de la misma en sus jardines, olivos, huertos y molinos. La respuesta del jurista Ishāq b. Yaḥyà (m. 1284) dice que los ribereños de arriba no pueden modificar el reparto del río a su favor, a no ser que tuvieran documentos antiguos en los que se indicase que ellos habían hecho cesión del agua a los de abajo por una duración limitada, pues quien la realiza por tiempo indefinido puede perder la propiedad. La sentencia del alfaquí Abū al-Faḍl Rašīd (m. 1277) señala que los del curso superior no tendrían derecho sino a lo que les sobrara a los del inferior, cuyos cultivos son más antiguos. Por su parte la respuesta del muftí al-Yālišūtī resume perfectamente las premisas teóricas anteriores. Así, pone de manifiesto que en el caso de agua corriente que no pertenezca a nadie, si los ribereños de la parte alta hubieran cultivado —se sobreentiende que en regadío— al mismo tiempo que los de la baja o antes que ellos, tienen derecho a utilizarla según sus necesidades y dejar el sobrante a estos últimos. Por el contrario, si las gentes de la población situada abajo tuvieran sus tierras agrícolas con anterioridad a los del curso superior, son aquéllos los que disponen del derecho a usar el agua, de acuerdo con las exigencias de sus cultivos, dejando el excedente para los de arriba. Algunos juristas como Ibn Rušd (m. 1126) mencionan también que si el que tiene preferencia en el uso de agua, o el propietario de ésta, hacen donación a un segundo del sobrante, el primero no tiene derecho a reclamarla ni siquiera en caso necesidad, pero si la ha dado en préstamo puede hacerlo.

Varias sentencias dadas en Granada muestran también que se tenían en consideración estas premisas de la escuela mālikí. En este caso se trata de un río que nace en unas montañas, cuyo nombre no se indica, y que al llegar a una zona poblada —ignoramos si se trata de una o más alquerías— es dividido por dos azudes. Con el superior riegan unos campesinos, después el curso fluvial continúa su recorrido, y de nuevo es interceptado más abajo por otra presa que permite la irrigación de las tierras de otros propietarios. El conflicto surge porque los regantes de la parte alta quieren poner en riego las tierras que atraviesa el río entre los dos azudes, perjudicando así al segundo grupo de regantes. La respuesta indica que los agricultores de abajo se habían establecido desde hacía más tiempo que los de arriba, por lo que no podían ser privados de la posesión del agua que tenían. La conclusión definitiva tiene en cuenta esto:

11. T. MADANI: «Le conflit...», pp. 300-301.

*La priorité revient au barrage le plus ancien, mais si les cultures irriguées grâce aux deux barrages sont contemporaines la priorité revient au barrage supérieur*¹².

Aplicadas a los ríos existen fundamentalmente dos normas a tener en cuenta, como hemos visto. En primer lugar, que los ríos de caudal abundante pueden ser utilizados libremente, siempre que no se perjudique a ninguna comunidad (quizás se sobreentiende que sea ribereña). En los que tienen poca agua —lo que queda establecido por la necesidad de usar azudes— se permite la apropiación por parte de quienes se asentaron en su margen con mayor antigüedad. Este curso puede, sin embargo, ser compartido siempre que se acepte la prioridad del núcleo más viejo sobre el más reciente y, en caso de ser coetáneos, del situado arriba sobre el de abajo.

Las fuentes siguen un régimen similar al de los ríos, si son naturales, es decir, no buscadas por el hombre. Si tienen, pues, caudal abundante, se puede tomar la que se quiera. Si es escaso entonces están sometidas a la misma organización de los cursos fluviales, es decir, que la prioridad la determinará la antigüedad del asentamiento, y en caso de ser contemporáneos la tendrá el ubicado en la parte más elevada¹³. En las fuentes, sin embargo, aunque sean naturales puede darse también el caso de apropiación privada, por parte de una comunidad, dado que normalmente disponen de poco caudal como sucede en Marruecos oriental¹⁴.

Por lo que respecta a los pozos, qanāt/s y fuentes artificiales se acepta que sean de propiedad privada, tanto de un individuo como de una comunidad. La apropiación parece que la autoriza el hecho de construir un canal artificial por donde discurra el agua. Los alfaquíes šī'íes consienten que los qanāt/s, las fuentes y los pozos que se encuentren en propiedad privada o edificados sobre tierras muertas sean de la persona o grupo que ha realizado dicha obra. De esta manera pueden ser heredados, vendidos o constituidos en bien waqf. No hay unanimidad, sin embargo, en estas cuestiones y para algunos la construcción de estos elementos no entraña la apropiación del agua sino sólo un derecho de preferencia en su utilización.

Lo que nos interesa destacar aquí es que en ciertos casos como los citados, en los que es preciso hacer un lecho artificial para su conducción, el agua puede llegar a ser propiedad privada de quien lo realiza. Aún así ésta se encuentra sometida a limitaciones, como el derecho de hombres y animales a beber en caso de necesidad, y también, según Mālik, el de no negar el excedente a quien lo requiera.

12. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 372, §362.

13. F. VIDAL CASTRO: «El agua en el derecho islámico...», p. 106.

14. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 583.

El agua puede llegar a ser absolutamente particular, de uno o unos pocos individuos, como es el caso de pozos que se hagan en una finca, fuentes que se encuentren en una heredad, así como de canales que la conducen hacia tierras muertas que pasan a ser vivificadas. Lo más habitual, sin embargo, es el caso de que el agua pertenezca a una comunidad o incluso varias comunidades concretas.

De esta forma, en la Granada nazarí encontramos algunos documentos que hacen referencia a parcelas que contienen un pozo o una fuente de uso privado. Así, por ejemplo, el 9 de julio de 1471, Abū ‘Abd Allāh b. Muḥammad al-Mālaqī compró al ḥāyḡ Ibrāhīm b. Muḥammad al-Aḥraš la viña situada en ‘Ayn al-Dam‘ (Fuente de las Lágrimas), fuera de Granada con derecho a utilizar la mina del pozo situado en la finca del vendedor, colindante, y a usar su agua para el riego¹⁵.

Ya después de la conquista, el 9 de diciembre de 1494, hallamos otra transacción entre musulmanes, concretamente de Fāṭima, hija del alcaide Abū Riḡa b. Da‘mūn, que vende un viña situada en Aynadamar, al visir Abū Ŷa‘far Aḥmad, hijo del visir Abū-l-Qāsim b. Hānī. El comprador adquiere además la mitad del caudal de una fuente ubicada en el predio que compra, mientras que el resto queda reservado para otra finca de la vendedora. Se exceptúa, de esta forma, en esta venta de agua, “la noche del viernes de cada semana, durante la cual, la vendedora dispondrá de toda el agua, con destino a su otra finca”¹⁶.

Existían, pues, en el área periurbana de Granada haciendas con pozos y fuentes de propiedad privada, que se venden, en los dos ejemplos citados, parcialmente, a unos compradores de las viñas en cuestión, reservándose los vendedores la parte más importante del agua enajenada. Esta transacción del caudal de pozos y fuentes particulares es diferente de otro hecho que se constata en Aynadamar, y que comentaremos más tarde, como es la venta de turnos de riego de la acequia homónima.

Como hemos visto, el agua no plantea problemas de propiedad cuando es abundante, como es el caso de los ríos de caudal suficiente. La apropiación no parece tampoco contestada en el caso de obras específicas realizadas para conseguir agua, ya sea un pozo, qanat, mina o fuente artificial, especialmente cuando se ha realizado en tierra particular o en mawāt. El caso que puede presentar más complejidad es el de ríos y fuentes naturales de pequeño caudal, ya que aquí se da un derecho de preferencia en función, primero, de la antigüedad de la ocupación y, en segundo lugar, de la proximidad al nacimiento de agua, según los mālikíes.

15. Viene precedido de la expresión «meritísimo» ḥāyḡ, que significa aquél que ha realizado la peregrinación o ḥāyḡ a los lugares santos de Medina o la Meca. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos arábigo-granadinos*, p. 58.

16. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos arábigo-granadinos*, p. 143.

Es lógico que en este último caso los núcleos que disfrutaban de un mismo curso hidráulico llegaran a acuerdos entre sí para determinar su aprovechamiento. Sin duda estos debían tener en cuenta el argumento de la prioridad en base a la anterioridad del establecimiento o a la ubicación a lo largo del lecho. Se puede entender también que a partir de un primer asentamiento, los posteriores estaban obligados a contar con una estimación bastante precisa del agua disponible. Una deficiencia hídrica determinaría la búsqueda de otro lugar, mientras que una evaluación positiva de este recurso facilitaría, tras un pacto con los asentamientos precedentes, la nueva instalación. Ambas situaciones, es decir, el aprovechamiento hidráulico por parte de una sola comunidad o de varias, está documentado en el reino de Granada.

La explicación no parece ser, en principio, otra, que la disponibilidad de agua para abastecer a uno o más núcleos. Así, por ejemplo, la alquería de Beiro disfrutaba del río homónimo que nacía de “las fuentes y manantiales que estan en el largo de las escorreduras que dizen Mozul”¹⁷, en las proximidades de la Sierra de la Alfaguara. Por el contrario, la fuente de Aynadamar, de donde salía la acequia del mismo nombre hacia Granada, era compartida por la alquería de Víznar y por la ciudad. En el caso de la Alpujarra almeriense, concretamente del barranco Fino de Alboloduy, del que se dispone de un repartimiento de 1216, varios núcleos rurales utilizaban sus aguas: Alboloduy, Rochuelos, Santacruz y Alsoduz. En la vertiente Norte de Sierra Nevada, el reparto del río Alhama¹⁸, anterior al citado, pues es de 1139, beneficiaba a siete pueblos a la vez.

En la práctica podemos decir que los derechos de uso sobre el río o la fuente, compartida o no con otros núcleos de población, convertían al beneficiario en propietario del agua. Esto puede advertirse en algunos de los documentos árabes citados, que tenemos en el solar del reino granadino desde época almorávide, hasta la almohade y nazarí, como en pleitos sobre este tema en época castellana, que se remiten a épocas anteriores. En todos ellos la comunidad usuaria, sea porque se aprovecha sola del curso hidráulico o bien porque tiene prioridad sobre otras con las que lo comparte, actúa como propietaria del agua, señalando sus derechos sobre ella.

Intentaremos definir cómo podía ser esta propiedad. En varias fatwà/s emitidas en distintos lugares del mundo islámico, como en Kairouan en el siglo X¹⁹, o Mahdia en el XII²⁰, se puede apreciar que el conjunto de vecinos de una alquería que disfruta de

17. A. M.G., sección aguas, leg. 3429, pieza 3, fol. 26 r.

18. Emilio MOLINA LÓPEZ: «El documento árabe de Guadix (siglo XII)», *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*. Granada, 1991, tomo I, pp. 271-294.

19. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 30, §60.

20. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 130, §73.

un pequeño río (nahr) aparecen como copropietarios de su caudal, incluso a veces sin que tengan conocimiento de la parte que corresponde a cada uno de ellos. Esto incita a pensar que el agua y la tierra eran propiedades diferenciadas porque es difícil considerar, aunque no imposible, que todo el pueblo fuera a la vez copropietario también del área agrícola. Quizás sería más plausible, sin embargo, en el caso de que el patrimonio agrario y el turno de agua perteneciera a un sólo grupo familiar.

Esta hipótesis se confirma en el Alto Atlas. Para Berque elpreciado líquido no está ligado al suelo sino que ambos elementos se encuentran, cada uno por su lado, unidos a la familia extensa. Esto explica la discordancia que existe a veces entre el turno de riego y la heredad:

Cette discordance entre l'évolution de la propriété foncière et le cadre inmuable de l'hydraulique, lui-même lié à la structure du milieu, et à une certaine scansion du temps, est d'un vif intérêt documentaire.... L'eau n'est nullement «attachée au fonds» comme prétendent nos livres. Mais le fonds et l'eau, corrélativement, sont attachés au groupe²¹.

Esta separación de la apropiación de los recursos hidráulicos y de la tierra la hallamos también en el Marruecos oriental, en zonas cuyo riego depende de fuentes, y en Argelia en ríos de pequeño caudal, que necesitan presas. Así, dice Milliot que los turnos se distribuyen a cada uno de los jefes de familia —suponemos que extensa— independientemente de que tenga o no palmerales:

À Figuig, par exemple, tout chef de feu, qu'il soit ou non propriétaire d'un quantité d'eau, évaluée en un certain nombre de parts d'eau que lui appartiennent en propre. L'eau est, par conséquent, l'objet d'une appropriation distincte de celle du sol; les parts d'eau peuvent être louées, données, léguées, vendues; elles font l'objet de spéculations. À Oudjda, il existait au début du siècle une véritable bourse des eaux où l'on jouait à la hausse ou à la baisse.

En Arabie les choses se passent de la même manière... Le droit à l'eau peut se vendre, mais il n'est pas attaché à la terre....

Il en était de même en Algérie avant 1830. Dans certaines régions il était admis que, lorsqu'on avait établi sur un cours d'eau un barrage et des canaux et rigoles pour l'irrigation des terres, les propriétaires riverains de l'eau contenue dans ces rigoles, avec le droit d'en disposer et de la vendre, même à des non-riverains²².

En todos los casos citados parece haber un denominador común que podría justificar esta separación de la propiedad del agua y de la tierra, como es que el curso hidráulico del que se dispone tenga un caudal escaso. En las dos fatwà/s citadas, de Kairaouan y Mahdia, las comunidades beneficiarias son dueñas de todo o de una parte de un

21. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 157.

22. L. MILLIOT: *Introduction...*, p. 583.

nahr, o pequeño río entre montañas. En el Alto Atlas hablamos también de fuentes o de riachuelos. Algunos de los ejemplos que recoge Milliot se refieren a fuentes de Marruecos oriental que, aunque dice que son de gran débito, es previsible que éste fuera en todo caso menor que el de un curso fluvial. También hace referencia en Argelia a ríos que precisan de la construcción de presas para la irrigación y que, según vimos, en el derecho mālīkī, eran los que tenían que ajustarse a un control estricto de su cauce, atendiendo a la antigüedad de los asentamientos o a su posición en el lecho. En este sentido se podría pensar, pues, que la independencia de los derechos del agua respecto a la tierra aparece vinculada principalmente a la existencia de un caudal escaso y, en consecuencia, a una necesidad de realizar un reparto adecuado, así como a un alto valor del elemento líquido. Ciertamente, en un lugar en el que el agua sea abundante y sobrante no es necesaria su apropiación. Ambas posturas están refrendadas por la práctica jurídica que considera comunes a todos los cauces de los ríos grandes o que no necesitan construcciones realizadas por el hombre para su aprovechamiento, mientras que, en cambio, da derechos de uso sólo a unos determinados asentamientos ribereños, en el caso de los cursos fluviales escasos.

Otro rasgo común que se aprecia es que aquéllos sistemas hidráulicos que requieren el trabajo del hombre, con objeto de hacerlos útiles para el riego, como pozos, qanat/s o fuentes, pueden también ser propiedad particular, de un individuo o de una comunidad. En estas obras tiene particular importancia la creación de un canal artificial, lo que no es preciso en los ríos, que disponen de su propio cauce. Ese esfuerzo convierte a quien lo realiza en dueño del agua que luego circulará por él. Sabemos que en el reino nazarí, en la Alpujarra, muchos de estos trabajos de construcción de acequias, por ejemplo, se hacían en común entre las alquerías beneficiarias por dulas o turnos²³. Asimismo en la acequia de Aynadamar la conservación del canal que la conduce a la ciudad se realizaba entre las dos comunidades implicadas en su aprovechamiento (Granada y Víznar) y, particularmente, entre los que tenían derechos preferentes de uso, como los granadinos que limpiaban el nacimiento de la fuente.

Estas situaciones descritas, que vinculan la apropiación por separado de los elementos agua y tierra a la existencia de un caudal exiguo, las encontramos también en la explicación de Glick acerca de los regímenes de riego en al-Andalus y en el mundo islámico. De esta forma establece el llamado sistema sirio, que es el de los grandes ríos,

23. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1241, pieza 7. En 1529 hay un pleito entre varias alquerías de la řā'a de Marchena, concretamente Terque y Alhabia, de un lado, y Huécija, por otro, por el aprovechamiento de la fuente del Mul, perteneciente a esta última, que había visto aumentar su caudal después de un terremoto. Las citadas alquerías habían realizado las acequias en común, las obras por turnos: «*toda la taha anduvieron por sus dulas trabajando en la azequia*».

en el que la adquisición de una parcela iba siempre acompañada del turno para regarla, y el yemení, que corresponde a los oasis y a las fuentes, en el que el agua se enajena sin tener en cuenta la tierra. El autor hacía también una especie de correlación con lo que ocurría en la Península:

El agua está adscrita a la tierra y no puede alienarse de ella. No se puede vender ni el agua ni el derecho de utilizarla en un turno. Los turnos entre los regantes de una acequia se imponen sólo en tiempos de sequía... Es el sistema típico de los grandes ríos como en las huertas de Damasco, y en España, de Castellón, Valencia y Murcia...

El agua no está adscrita a la tierra. Normalmente no se puede alienar el derecho mismo pero sí el usufructo. Cuando un regante no quiere regar o si le sobra agua, la puede vender o arrendar. En tal sistema los turnos son fijos; cada regante tiene derecho a regar tantos minutos u horas, a la misma hora cada semana o dos. Se encuentra este sistema donde hay más escasez de agua. En tal circunstancia la distribución es más eficiente si hay mercados de aguas. Es típico, por lo tanto, en el sur de Arabia, de los oasis del Sahara, y en España en localidades que riegan a base de fuentes, como Elche, Novelda, Lorca, varios pueblos de Murcia, etc.²⁴.

En el reino nazarí encontramos también lugares en donde el agua estaba separada de la tierra, como ocurría en la acequia de Aynadamar, donde se vendían turnos de riego. También debía existir esta situación en la alquería de Beiro, pues había una asignación de turnos a los grupos gentilicios, no a las parcelas.

Junto con la escisión del control de los recursos hidráulicos y la tierra, las fatwà/s citadas nos ponen en contacto con la manera en que se ejercía esta propiedad del agua: aparece como proindivisa entre los miembros de toda la vecindad. Cabe preguntarse si aquí la comunidad aldeana coincide con un sólo clan, lo que explicaría más fácilmente la tenencia en común del líquido más preciado, pero no podemos contestar a esto. En el caso de Kairaouan, en el siglo X, se dice:

Un cours d'eau (nahr) est la propriété indivise des gens dont certains sont morts et demeurés sur place ou ont pris la fuite devant l'injustice. À aucun d'eux n'est attribué une part fixe de cette eau avec précision des jours et heures d'utilisation»²⁵.

En Mahdia, dos siglos después, se alude a un pacto entre vecinos y al reparto de un río:

«Les gens d'un pays sont en guerre avec leurs voisins et il y a des morts. Leurs šayj-s concluent un arrangement avec l'adversaire que leur accorde la moitié de l'oued qu'ils

24. Thomas F. GLICK: «Regadío y técnicas hidráulicas en al-Andalus. Su difusión según un eje Este-Oeste», *La Caña de Azúcar en tiempos de los Grandes Descubrimientos. 1450-1550. Actas del Primer Seminario Internacional*. Granada, 1990, pp. 83-98, espec. p. 92.

25. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 305, §60.

utilisent pour abreuver leurs familles et irriguer leurs terres. L'oued en question appartient à de nombreuses gens dont la plupart n'ont pas été consultés. Des gens ont une rivière (nahr) habituellement utilisée ainsi: le fort (al-qawī) irrigue en coupant le courant d'eau puis un autre fort en fait autant si bien que le faible (al-ḍa'if) en est privé. Personne ne sait plus la part d'eau qui, à l'origine, revenait à chacun²⁶.

También en Tlemcen, entre los siglos X-XI, se plantea una cuestión a un muftí sobre una comunidad hidráulica que posee pro indiviso varios cursos de agua:

Le Sultan a expulsé des gens de l'endroit où ils se trouvaient et confisqué leurs biens fonciers. Ils avaient des droits indivis sur des cours d'eau (anhār) dont les eaux étaient partagées dans des proportions définies sans répartition de jour d'irrigation²⁷.

Igualmente en la Granada nazarí, en un lugar llamado Ḥiṣn Širūz, hemos podido documentar la existencia de una fuente en copropiedad entre los vecinos. En otras ocasiones no se especifica si una alquería tiene la propiedad indivisa de un recurso hidráulico determinado, pero sí que lo poseen en común. Ocurre así en el pleito de 1187 entre las gentes de Bartiliana y Lubros por el aprovechamiento de unas fuentes y resudaderos en la vertiente norte de Sierra Nevada. En el conflicto intervinieron, por un lado, los representantes de los núcleos poblados, y por otro, gentes de otros lugares que actuaron como peritos conocedores del tema y de la región. Se resolvió finalmente con un reparto de estos manantiales a cada uno de los dos litigantes. En todo momento ambas vecindades aparecen como dueñas del agua en cuestión y decidiendo por sí mismas, sin intervención de ninguna autoridad:

La gente de Lubros pretendía que las fuentes y los resudaderos eran derecho y propiedad de ellos, y que debían emplearse exclusivamente para regar los sembrados de su alquería. La gente de Bartiliana alegaba contra los de Lubros la posesión del agua de las fuentes y de los resudaderos para ellos solos, por causa de que ella corre por la acequia que baja a su alquería, y que ellos tenían... [blanco de un tercio de línea] por esto desde antiguo su acequia²⁸.

Una vez alcanzado un acuerdo por escrito acudieron al cadí de Guadix para ratificarlo. Como vemos, pues, aunque no se especifica el régimen en que esos recursos hidráulicos se poseen, sí se aprecia que cada una de las comunidades está respectivamente implicada en su propiedad.

Otro caso similar lo encontramos en la alquería de Beiro que, en un conflicto con los regantes de la acequia Aynadamar, se presenta como dueña del curso del río homó-

26. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 130, §73.

27. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, pp. 328-329, §159.

28. A. GONZÁLEZ PALENCIA: «Documentos árabes...», p. 323.

nimo. De esta forma, en uno documento de 1334, la comunidad entera aparece como propietaria de ese cauce, alegando que “syenpre an estado sobre ella [la fuente que da origen al Beiro] las manos de los que tienen heredades en el alcaria susodicha y se aprovechan della para regar sus heredades”²⁹. En los documentos que siguen el agua no aparece en ningún momento adscrita a la tierra sino a los individuos, algunos incluso como representantes de familias («los herederos de su padre»). Los turnos de riego, como ya hemos comentado también al hablar del espacio gentilicio, se atribuyeron, aproximadamente la mitad a grupos familiares, mientras que el resto a individuos concretos y a la mezquita. Por lo tanto aquí también la comunidad de Beiro es dueña del agua y de la tierra independientemente. Esto podría explicar que la adquisición de bienes raíces agrícolas en la alquería por parte de un comprador no supusiera a la vez la apropiación del agua.

Esta situación podemos verla en pleitos sobre aguas posteriores a la conquista castellana pero en los que se mantienen en algunos casos los usos anteriores, es decir, nazaríes, sobre esta materia. Uno de ellos tiene lugar en 1535 precisamente entre la alquería de Beiro y tres vecinos de Granada que habían adquirido bienes en su término. Inmediatamente se plantea el problema de si estos últimos tienen o no derecho al agua, como el resto de los habitantes del núcleo rural. Dicho de otra forma, la cuestión era si los propietarios-no vecinos de una hacienda agrícola en Beiro podían hacer uso del río para regar como los vecinos de este lugar. Si, como hemos visto en las fatwà/s citadas, se admite la separación de la propiedad de ambos elementos y se vincula cada uno de ellos a un grupo humano determinado la respuesta sería que no podría inmiscuirse en la utilización de ésta ningún dueño de bienes raíces que no perteneciera a la comunidad. Si la tenencia del agua se hacía además, como hemos documentado en algunos casos, en régimen de proindiviso, parece claro que los propietarios de tierras en el término de Beiro que son vecinos de Granada, no serían copropietarios del agua junto con los habitantes de la alquería. Esto es lo que puede interpretarse de la alegación de un testigo, Alonso el Moxequeri, de la collación de San Cristóbal (Albayzín) de Granada, de 45 años de edad, presentado por parte de Beiro en el pleito con tres tintoreros de la ciudad, que habían comprado unos terrenos en el pueblo:

que este testigo, syendo regador de la dicha açequia vido como los dueños de las heredades del dicho pago que no son vesynos de la dicha alcaria conpravan el agua al arrendador de la dicha açequia y quando el arrendador vendía el agua a los que no heran de la dicha alcaria ya avía regado las heredades de los vesynos de la dicha alcaria y el agua hera de la que sobrava a los vesynos della. Y por esto cree que los que no son vesynos de la dicha alcaria y tienen heredades en el dicho pago no tienen derecho a la agua de la

29. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, pieza 3 fol. 26 r.

*dicha açequia y que ansy lo vido pasar el syendo regador en el dicho pago e lo a oydo desir ansy a sus mayores y mas ançianos*³⁰.

Seguramente en el primer tercio del siglo XVI, que es cuando tiene lugar este litigio, no tenía sentido una distinción entre propietarios vecinos y no vecinos, pero en este caso se pudo acudir a la costumbre musulmana —que solía ser el referente en el tema hidráulico— por un interés claro de la alquería de Beiro en no perder parte de su agua en favor de los nuevos propietarios forasteros.

De esta forma hemos visto que el agua, en muchas zonas donde era escasa, es apropiada de manera diferenciada de la tierra. El régimen de esta propiedad en distintas regiones del mundo islámico, incluida la Granada nazarí, parece haber sido el de proindiviso entre toda la comunidad que disfrutaba de ella y residía en la misma alquería. Este sistema podía haberse realizado para mantener un mayor control sobre el que, sin duda, era el elemento esencial y vivificador por antonomasia. Así, la adquisición de bienes raíces, por parte de un extraño al núcleo en cuestión, no proporcionaría de manera automática el derecho al agua para regarlos, dado que ésta permanecía en copropiedad de los vecinos.

Si transformamos esta información en términos jurídicos, podremos recordar que el régimen de proindivisión llevaba aparejado el derecho de retracto de los copropietarios si no estaban de acuerdo con la enajenación que de una parte hacía uno de ellos (*šufa'a*). También vimos que en el derecho musulmán el arrepentimiento en la venta era legal (*ḍamm*). Sabemos incluso que al final de la época nazarí, como se ve en la Vega de Granada, en las alquerías de Chauchina y El Jau, muchas tierras estaban en un sistema de proindiviso entre parientes. Esta forma de tenencia de bienes raíces agrícolas parece haber sido bastante común en el mundo islámico y es reconocible en el nazarí. Esto podría significar que la adquisición de parte de una hacienda proindiviso por un extraño debía sortear una serie de dificultades impuestas por los coherederos. Si añadimos que el agua estaba separada de la tierra y que a su vez se mantenía proindivisa, bien entre los miembros de una comunidad aldeana o entre parientes, podremos concluir que la enajenación de un turno de riego sólo podría realizarse con el beneplácito de los copropietarios, pues, en caso contrario, se podía llegar a la anulación por parte de los que compartían sus derechos sobre un mismo recurso hidráulico. Llevado a su extremo podría entenderse que un potencial comprador no vecino tenía, en principio, pocas posibilidades de adquirir tierra de regadío en una alquería, pues legalmente sus habitantes, y especialmente los parientes, contaban con estrategias que podían bloquear la enajenación de parte de su patrimonio. Estos mecanismos de los aldeanos y de la parentela buscarían perpetuar el agua y, en su caso, la tierra, en el seno de la comunidad

30. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, pieza 3, fols. 15 vº y 16 r.

o del grupo familiar. La consistencia de las aljamas, la solidaridad vecinal o aldeana, capaz de poner en funcionamiento estos procedimientos de protección de su patrimonio podrían servir para explicar lo que se ha llamado la «inmutabilidad» del espacio irrigado. De esta manera, la acción de determinados comportamientos de retracto en las ventas, amparados por la costumbre y la ley, podían conducir a la larga a una permanencia del área de regadío en las mismas manos y con pocas modificaciones. Esto significaría que el aparente carácter inmutable del área irrigada se debería a varios factores. Por un lado, como se ha dicho, a que los recursos hidráulicos son limitados, lo que implica que la expansión del espacio de regadío también es finita³¹. Por otra parte, quizás, a la existencia de mecanismos sociales que tenderían a dificultar las transacciones de tierra y agua, haciendo que estos elementos permanecieran dentro de la familia o de la comunidad.

Sin duda son demasiadas suposiciones para un tema que difícilmente tendremos ocasión de documentar en toda su complejidad, aunque quizás si parcialmente. De hecho, una fatwà emitida en Granada nazarí nos pone en contacto con esta realidad. La comunidad del Ḥiṣn Širūz plantea al muftí Ibn ‘Allāf (m. 1404) el problema de la legalidad o no de que cada uno de sus vecinos, que poseen en proindivisión una fuente, sea propietario de su turno de riego. El asunto podría tener cierta trascendencia para la aljama si detrás de él planeara la idea de la libertad de compraventa de agua, aunque tal vez en este caso está la intención de algunos aldeanos de hacerse con los turnos que correspondían a mujeres y discapacitados. Dice así:

*Les habitants de Ḥiṣn Širūz possédaient une source qu'ils se partageaient grâce à cinq canalisations (sawāqī) équivalentes, mais la distribution de l'eau de chacune d'elles se faisait au détriment des faibles et des orphelins. Maintenant, ils se sont mis d'accord pour l'assurer équitablement chacun utilisant l'eau un certain nombre d'heures, à tour de rôle et d'amont en aval. Peuvent-ils se considérer comme propriétaires de leurs tours d'irrigation (nuwab) fixés de cette façon d'un commun accord, étant donné qu'ils sont co-propiétaires de la source? L'accord est-il valable sans l'accord des incapables et des femmes?*³².

31. M. BARCELÓ: «El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales», en *Actas del I Coloquio de Historia y medio físico. El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia*. Almería, 1989, tomo I, pp. XV–LI, espec. XXV. José Ángel SESMA MUÑOZ, Juan Fernando UTRILLA UTRILLA y Carlos LALIENA CORBERA: *Agua y paisaje social en el Aragón Medieval. Los regadíos del río Aguasvivas en la Edad Media*. Zaragoza, 2001.

32. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 372, §361.

Esta es la respuesta del jurista:

*Ils peuvent se partager l'eau de la source qui est leur propriété commune, d'un commun accord auquel les femmes ou leurs représentants et ceux des incapables désignés par le cadi doivent participer*³³.

La documentación de estas estrategias que pretendían mantener el área irrigada inmutable o, en todo caso, no perder el patrimonio agrícola y el agua en beneficio de extraños o forasteros, es difícil en al-Andalus, debido a la escasez de textos de archivo. No hay que olvidar tampoco que existe la posibilidad de que transacciones de venta o alquiler de inmuebles fueran simplemente el resultado de acuerdos verbales. Por todo ello, cobra una gran importancia la observación de lo que ocurre en sociedades islámicas tradicionales en la actualidad. Berque señala este mismo objetivo, es decir, la conservación de los bienes raíces y del agua, en las sociedades tribales del Alto Atlas. Considera que la separación de la propiedad de ambos elementos sirve como factor de mantenimiento de la base material del clan, pero se refiere más que al agua proindivisa de la comunidad rural, a los turnos gentilicios de cada grupo familiar. Estas tandas de agua asignadas a cada familia operan como un «frein conservateur» de sus tierras. Es más, mientras éstas se encuentran más fácilmente amenazadas de caer en manos de personas ajenas o de otras familias, como lo demuestra a veces la dispersión de las parcelas clánicas, el turno de riego permanece estructurado de forma gentilicia. Tan grave o más que perder un terreno en beneficio de un extraño se considera la enajenación del derecho al agua o de parte de él a un desconocido, ya que es el que mantiene la integridad del patrimonio familiar, incluso aunque éste se encuentre disperso:

*L'eau n'est nullement «attachée au fonds» comme le prétendent nos livres. Mais le fonds et l'eau, corrélativement, sont attachés au groupe. Qui vend ou amodie aliène une part de personnalité collective, ce qui est grave. De plus, l'évasion du droit d'eau hors du tour de l'ikhs [clan, grupo familiar] l'intrusion d'un tiers dans le rôle des «fils de l'oncle» causent une perturbation que l'organisme collectif s'efforcera d'éliminer*³⁴.

Esto no quiere decir, sin embargo, que la inmutabilidad del área agrícola irrigada se consiga. Como demuestra la propia documentación nazarí su aspecto no era ya normalmente el de un espacio gentilicio sino más bien aldeano y fragmentario. Veremos que, como consecuencia de transacciones sucesivas provocadas por la exogamia, dotes, herencias e incluso compraventas, la antigua zona agraria de regadío debió cambiar de estructura y con ello también tuvo que hacerlo a la larga la manera de distribuir el agua. A pesar del dinamismo inherente a toda sociedad, incluso al mundo campesino domi-

33. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 372, §361.

34. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 159.

nado por pequeños y medianos propietarios, las estrategias familiares siguieron actuando para intentar recomponer el patrimonio clánico:

*Tout décalage entre l'appartenance gentilice et la tenure du sol suscite donc des réactions qui tendent à l'éviction, pacifique ou non, du corps étranger. Ventes fermes ou résolutives, héritage par les femmes rencontrent l'opposition de nouveaux mécanismes conservatoires. On peut dire en ce sens que le système de répartition de l'eau est une véritable machine à légitimité*³⁵.

Probablemente algunos de estos procedimientos familiares se convirtieron en comunitarios desarrollados por las propias aljamas, para impedir que sus territorios fueran invadidos por otras.

4. DISTRIBUCIÓN DEL AGUA: REPARTO SOCIAL

El agua es escasa en el clima desértico, pero también en el Mediterráneo. La mayoría de las normas sobre su propiedad hacían referencia, pues, a cursos de caudal exiguo, ya que, en caso de abundancia, todos tienen derecho a él. Una vez establecida la apropiación, que, en ocasiones, como hemos visto, parece haber sido en régimen de proindiviso, era preciso proceder a su distribución. A este respecto el Corán señala esta necesidad de reparto del elemento vital por excelencia:

Hacemos bajar del cielo agua pura para vivificar... y dar de beber, entre lo que hemos creado, a la multitud de rebaños y seres humanos. La hemos distribuido entre ellos para que se dejen amonestar [Corán, XXV, 48-50].

Y vincula a un mandato divino lo que sin duda era una práctica imprescindible y habitual también en época preislámica:

Infórmales de que el agua debe repartirse entre ellos y de que beberán por turno [Corán, LIV, 28].

Para dividir el agua y asignarla era preciso establecer un criterio previo. Si aceptamos que en los lugares donde ésta escasea su apropiación está ligada al grupo humano y no a la tierra, debemos pensar que la estructura social guarda una vinculación con la forma de poseerla y repartirla. Como sabemos, la sociedad árabo-beréber es tribal y clánica. Esto significa que sus unidades son la familia extensa y la tribu hasta el punto de que a veces un sólo clan puede formar un pueblo o comunidad. Esta estructuración social se utilizó también de pauta para distribuir el agua, al menos en un primer momento. Quizá la primera alusión escrita a este tipo de reparto la encontramos en el Corán. Se

35. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 160.

trata de una recreación del pasaje del *Éxodo* en que Moisés hace brotar agua de la roca de Horeb para dársela a su pueblo:

La comunidad de los israelitas partió del desierto de Sin por etapas, según les ordenaba el Señor, y acamparon en Fafidín, donde el pueblo no encontró agua para beber. El pueblo se querelló contra Moisés diciendo: «Danos agua para beber». Y Moisés les dijo: «¿Por qué os querelláis conmigo?... Y el Señor dijo a Moisés: «Pasa delante del pueblo, toma contigo algunos ancianos de Israel, lleva en la mano el bastón con el que golpeaste al Nilo... Tú golpearás la roca, que manará agua y el pueblo beberá. [Éxodo, 17, 1-7].

En el libro sagrado de los musulmanes encontramos una interpretación del texto anterior como una distribución del agua por tribus:

Los dividimos [a los hijos de Israel] en doce tribus como comunidades. Cuando el pueblo pidió agua a Moisés inspiramos a éste: «Golpea la roca con tu vara». Y brotaron de ella doce manantiales. Todos sabían de cual beber [Corán, VII, 160].

La organización gentilicia del agua puede constatarse todavía en la actualidad en diferentes lugares del mundo islámico. En Battîr (Palestina) el área de cultivo irrigada está dividida en ocho clanes y cada uno de ellos recibe agua cada ocho días, luego ésta se reparte entre las familias de cada clan³⁶. El procedimiento utilizado es la introducción de una vara de madera, en la que hay insertadas unas clavijas, en una alberca. “El número de clavijas es igual al número de familias que comparten el agua”³⁷. La distancia entre aquéllas mide el volumen de líquido que corresponde a “cada propietario de acuerdo con sus derechos”³⁸. La distribución es realizada por un anciano de la comunidad, seguramente por su autoridad moral y por el conocimiento que posee de la estructura del espacio agrario y de las familias propietarias (Gráfico 7).

Con más claridad puede verse el reparto gentilicio del agua en el Alto Atlas. Aquí Berque señala que el sistema se mantenía aunque los clanes tuvieran las parcelas separadas, siendo esta circunstancia lo habitual. Esto significaba que en cada turno regaba un grupo familiar y la acequia recorría espacios sin evacuar para hacerlo únicamente en las parcelas que le pertenecían. Esta asignación clánica del agua suponía pérdidas de caudal y de tiempo, que podrían hacer que el procedimiento seguido se considerara poco rentable desde un punto de vista económico, pero que eran asumibles desde una perspectiva social. Esto significa también que el espacio agrario y los recursos hidráulicos

36. Z. Y. D. RON: «Sistemas de manantiales...», p. 393.

37. Z. Y. D. RON: «Sistemas de manantiales...», p. 393.

38. Z. Y. D. RON: «Sistemas de manantiales...», p. 393.

cos son organizados y percibidos de forma gentilicia y no sólo como una realidad geográfica o física. Este podría haber sido el primer método de reparto del agua:

La première méthode, la plus liée à l'intimité montagnarde, est celle de la distribution gentilice. Négligeant les pertes par infiltration, fuites, évaporation, elle conduit l'eau à tous les champs d'un même ikhs, fussent-ils éloignés les uns des autres. Et ils le sont en règle générale. Elle saute donc les vastes entre-deux qui les séparent. Elle est discontinue dans l'espace. Elle fait alterner dans le temps le tour de chacun des ikhs, et le fait revenir selon une périodicité particulière à chaque groupe. Ce rythme est naturellement en fonction de l'abondance du débit attendu, du nombre des ikhs et de préférences locales pour telle ou telle série³⁹.

El sistema de asignación del agua a los grupos familiares guarda relación con la forma de propiedad del elemento hidráulico descrita en varias fatwà/s del Occidente islámico y de la Granada nazarí, según la cual pertenece a la comunidad. Esta, como sabemos, estaba a su vez estructurada en familias, que debían ser extensas, según sucede en el mundo islámico, por lo que es lógico que su asignación estuviera en relación con dicha organización social (Gráfico 8).

Un sistema como éste, de distribución gentilicia, lo hemos encontrado en el repartimiento de aguas de Beiro⁴⁰, de 1334. De ocho turnos, cuatro se entregaban a cinco familias, y la otra mitad a individuos y a los bienes habices de la mezquita.

Cuando por compraventas, dotes o herencias las parcelas del clan tenían una separación muy grande, y las fugas de agua eran excesivas, el sistema fue sustituido por la dotación a cada una de las parcelas por orden de continuidad en el espacio. Este riego topográfico también pudo ser aplicado no sólo a causa de una dispersión grande de las parcelas que constituían el patrimonio familiar sino también por una transformación en la distribución de la propiedad del área irrigada. Así, un incremento de las tierras de una de las familias extensas, como consecuencia de herencias, uniones matrimoniales o transacciones mercantiles, podía provocar un reajuste del agua que les estaba asignada. De esta forma, el cambio en el criterio de reparto de los recursos hidráulicos en la alquería guardaba relación con las transformaciones socioeconómicas que ocurrían en su seno⁴¹. Las fatwà/s del Occidente musulmán, de diferentes épocas, indican que estos acuerdos debían realizarse en común por todos los regantes, incluyendo a mujeres y discapacitados, pues en caso de ausencia debían estar sus representantes (Gráfico 9).

39. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 153.

40. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, pieza 3, fols. 26 rº-35rº. Este repartimiento de aguas fue parcialmente publicado por M^a Dolores QUESADA GÓMEZ: «El repartimiento nazarí del río Beiro...», pp. 699-705.

41. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 155.

Seguramente el riego topográfico era el sistema más habitual en época nazarí, debido a que, según hemos intentado mostrar, el espacio aldeano era dominante en este tiempo. Hemos podido documentarlo en la Vega de Granada, al este de la ciudad. Esta zona estaba surcada por el río Genil y por las acequias Gorda, Arabuleila y Tarramonta que derivaban de él. Este espacio irrigado puede ser datado, como mínimo, en el siglo XI, cuando el visir Aḥmad al-Gassānī, en el reinado del último rey zirí 'Abd Allāh, desvió un ramal de la acequia Gorda para abastecer la parte de la ciudad, según Ibn al-Jaṭīb⁴². El primer reparto documentado de este río data de 1219⁴³, aunque sin duda la organización para el riego era, como hemos visto, anterior. La acequia de Arabuleila suministraba agua a las alquerías de Cúllar y Churriana. Aquí, al final de la época nazarí se asignaba el agua a las parcelas por continuidad en el espacio:

*La qual agua tomavan en los dichos pagos regando vnos su haça en pos del otro e luego otro e asi desta manera tomaron quanto durava el tiempo dende la mañana fasta la dicha ora de bisperas*⁴⁴.

Un tercer sistema de distribución del agua es el de compraventa independientemente de la tierra. Como ya hemos mencionado esta posibilidad era factible desde el momento en que la propiedad de ambos elementos estaba separada entre sí y ligada correlativamente a un grupo humano concreto. Para Glick la transacción de los turnos de riego separados del suelo estaba en relación con la abundancia o escasez de agua. Según Berque esta práctica debe relacionarse con una ruptura en el seno de la comunidad⁴⁵. Se puede pensar, por una parte, que dada esta disgregación entre el agua y la tierra, los intercambios de turnos de riego pudieran existir con cierta facilidad. Esto también es lógico si se tienen en cuenta factores como las diferentes necesidades de los distintos cultivos presentes en cada momento en el área agrícola, la existencia de tierras en barbecho, etc., que permitirían a un regante enajenar su vez de agua en favor de otros.

Las transacciones de turnos de riego podían haber sido quizás más frecuentes de lo que refleja la documentación. Dos fatwà/s granadinas hacen alusión a que no todo el espacio agrario era cultivado a la misma vez, existiendo campos que estaban en descanso mientras otros se hallaban sembrados. Esta situación podía deberse a la necesidad de racionalizar el uso del agua si esta era escasa, tal vez en algún año de sequía. El dicta-

42. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *La Granada nazarí...*, p. 157.

43. Miguel GARRIDO ATIENZA: *Los Alquézares de Santafé*. Granada, 1990 (ed. facsímil de 1893), pp. 37-49.

44. A.M.G., sección aguas, leg. 3382, pieza 3.

men del muftí Ibn Marzūf (m.1438) señala, sin embargo, que esta era una práctica habitual en la capital nazarí:

Dans un village (qarya) une rigole d'irrigation est alimentée, comme dans les autres, par de l'eau prélevée dans la rivière. On a pris l'habitude de distribuer l'eau été comme automne, uniquement aux champs cultivés alors que la coutume observée ailleurs consiste à irriguer uniformément toutes les terres du village quelles soient ensemencées ou en jachères.

*Réponse. La façon dont l'eau est distribuée dans le village en question est satisfaisante et conforme à la pratique dans la capitale*⁴⁶.

En una segunda sentencia, esta vez de Ibn Lubb (m. 1381), se cita el sistema de torrapeón para trabajar los terrenos irrigados:

*Des gens utilisant une rigole d'irrigation observent cette coutume: quand la culture a besoin d'être irriguée, elle est travaillée par celui dont la terre n'est pas ensemencée de concert avec celui dont la terre l'est. L'un de ceux dont la terre n'est pas ensemencée refuse de prendre part au travail en commun. Doit-il obtenir leur consentement?*⁴⁷.

En el área periurbana de Granada, en la acequia de Aynadamar, donde las élites de la ciudad tenían almunías o casas de recreo, se documentan compraventas de turnos de riego en época nazarí. Así, en 1359, el alguacil Mahamad, hijo del alfaquí Mahamad, compró del alcaide Çaadat, vendedor en nombre de su mujer e hija, la vez de agua que correspondía una vez al mes al cermen de su propiedad:

*...toda el agua conosciada por de la viña cermen que esta debaxo de su señorio, e se dize la viña del Xurel, y es la contenida e deslindada en cabeça deste pergamino, y la cantidad de agua aquí conprada es el agua del acequia de Aynadama, de la salida de Granada, ¡que Dios guarde!, de un dia conplido en cada mes...*⁴⁸.

Otro documento de 1435 menciona el reconocimiento previo a una venta de una viña que le correspondía una cantidad de agua semanal: "...que esta al prinçipio de Mora de Goroz Abenxameh, en Xamiz alfargue, de la salida de Granada", que tenía

45. J. BERQUE: *Structures sociales...*, p. 158.

46. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 184, §328.

47. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, pp. 367-368, §341.

48. M. ESPINAR MORENO: «Escrituras árabes romanceadas...», pp. 358-359.

asignada un arcaduz de agua “tamaño como el muslo, el día del miércoles de cada semana para syempre jamás desde principio del dicho día fasta el quarto del”⁴⁹. En la ciudad de Baza encontramos un contrato de permuta de turnos de riego entre copropietarios de determinado caudal de la acequia Gorda, realizado en 1485⁵⁰.

A pesar de estos testimonios creemos que es posible que la transacción de veces de agua para regar se incrementara después de la conquista castellana, como consecuencia de un proceso de acumulación de tierras en menos manos. Esta situación puede verse con claridad en Aynadamar donde el monasterio de Cartuja⁵¹ empezó a acumular propiedades, por donación y compra, en 1513. La concentración de fincas llevó a tener que adquirir, a veces aparte, el agua con qué regarlas.

En el área periurbana de la Granada nazarí hemos podido documentar estas distintas formas de riego: gentilicio, topográfico y de compraventa. Si realmente correspondían a situaciones socioeconómicas diferentes en el seno de las alquerías y de las comunidades de regantes querría decir que todas ellas estaban presentes en el entorno de la capital del último reino musulmán de la Península. Aquí había, por tanto, pueblos que organizaban el agua y el espacio de forma gentilicia, como Beiro. Zonas en donde los turnos se aplicaban a las parcelas, una tras otra, como las que regaba Arabuleila. Y, finalmente, acequias en las que la compraventa de parte de su caudal, por un tiempo determinado, se podía efectuar con independencia de la tierra. Esto se puede interpretar como la coexistencia de comunidades en un estado de evolución diferente. En Beiro todavía las estructuras gentilicias son reconocibles, mientras que seguramente en la mayor parte del espacio agrario los habitantes de las alquerías estaban más unidos por lazos vecinales que de parentesco. Por último, en el ámbito más estrechamente ligado a la ciudad y sus élites, las diferencias entre los regantes podían haber sido suficientemente grandes como para que los recursos comunes, como el agua, pudieran ser vendidos y comprados como una mercancía más. La permanencia de estos distintos sistemas de distribución del agua en un espacio concreto, como la Vega y el área periurbana de Granada entre los siglos XIV y XV, podría indicar que la transformación de las comunidades rurales se ha realizado con suficiente lentitud como para que todas estas formas puedan ser reconocibles en él (Gráfico 10).

4.1 Un ejemplo de distribución rural y urbana: la acequia de Aynadamar

La complejidad que encierra la distribución del agua, en particular cuando la finalidad es urbana y rural al mismo tiempo, podemos verla si analizamos un caso concreto,

49. M. ESPINAR MORENO: «Escrituras árabes...», p. 355.

50. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *Documentos árabe-granadinos*, pp. 101-102.

51. A.H.N., Clero, 3611. *Libro del principio, fundación y presecución de la Cartuxa de Granada*.

como es la acequia de Aynadamar. Este canal nace en la fuente homónima, llamada también Fuente Grande, a los pies de la sierra de la Alfaguara (del árabe al-fawwāra, manantial), a unos 10 kms de Granada. Se desconoce la fecha de su construcción, pues aparece en las fuentes árabes tardías, como Ibn al-Jaṭīb, y en las castellanas, pero es posible que fuera obra del siglo XI, bajo la dinastía zirí (Foto 11).

Antes de esta fecha la llamada Garnāṭa al-Yahud o Granada de los judíos no era todavía una ciudad. Sabemos que en el cerro que luego se llamará de la Alcazaba y más tarde del Albayzín había una fortaleza, el Ḥiṣn Garnāṭa o castillo de Granada, también mencionado como ma'qil en época altomedieval. Aparece citado en fuentes tardías como *Ajbār Ma'ymū'a* (siglo XI) para referirse a los primeros tiempos de la conquista. También Ibn Ḥayyān (siglo XI) lo nombra en los acontecimientos de la primera fitna, en el siglo IX, que tuvieron lugar entre árabes y muladíes⁵². No hay datos, sin embargo, para confirmar si una población ocupaba la colina de forma permanente.

En cuanto al suministro hidráulico algunos autores señalan la existencia de una coracha, o avance de la muralla, sobre el río Darro ya en este periodo⁵³. En el siglo XII si está documentada este tipo de construcción sobre el curso fluvial por al-Zuhrī, teniendo precisamente como finalidad garantizar el agua a la comunidad situada en las elevaciones de la Alcazaba y de la Alhambra (ubicadas una frente a la otra) en caso de asedio por la parte llana de la madīna. Se trataba de una especie de puente sobre el río, llamado Puente del Cadí, del que colgaban unas planchas de hierro que permitían retener el caudal⁵⁴. Estaba flanqueado por dos torres huecas recorridas cada una de ellas por sendas escaleras, de subida y bajada, que permitían llegar hasta el cauce, tomar el agua y ascender con ella, sin que se produjeran entorpecimientos entre los implicados en la tarea⁵⁵ (Gráfico 3).

También del siglo XI podían datar las acequias de Axares y Romayla que salen del Darro por sus márgenes derecho e izquierdo, respectivamente⁵⁶. La primera abastecía la parte baja de la ladera del cerro del Albayzín y la madīna, situada más al sur, en la zona llana, así como la mezquita mayor, construida en 1055, que estaba en ella. La segunda se encargaba de llevar el agua hacia la parte oriental de la ciudad, cruzando el río.

52. I. MAHMUD IBRAHIM ABU IREMAIS: *Granada a través de sus monumentos...*, vol. I, pp. 95-102.

53. L. SECO DE LUCENA PAREDES: *La Granada nazarí...*, pp. 121-125.

54. A. MALPICA CUELLO: «Un elemento hidráulico al pie de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*, XXIX-XXX (1993-94), pp. 77-98. AL-ZUHRÍ: *El mundo en el siglo XII...*, p. 170.

55. A. MALPICA CUELLO: «Un elemento hidráulico...», p. 84.

56. A. MALPICA CUELLO: «Granada, ciudad islámica...», *passim*.

Es posible que cuando los ziríes y la población que vino con ellos de madīna Ilbīra —en la Vega, a unos 11 kms de Granada— se asentó en la colina albayzineria hubiera necesidad de un aporte regular de agua. Varios datos nos llevan a relacionar a la nueva dinastía con la acequia de Aynadamar, si bien ninguno de ellos es concluyente a este respecto, ya que las fuentes que la mencionan son tardías (Foto 7).

Cuando la capital de la kūra de Ilbīra se trasladó desde esta madīna a Granada un efectivo demográfico debió poblar la colina donde se asentó la alcazaba zirí. Este aporte poblacional necesitaba tener asegurado un suministro hidráulico que, probablemente, el poder público se encargó de proporcionar. El río Darro bordeaba la colina por su parte inferior y oriental, pero es posible que otros grupos se estuvieran ya aprovechando de él o bien que la subida del agua fuera suficientemente difícil como para pensar en un recurso hidráulico más elevado, como la fuente de Aynadamar. Aunque estaba más lejos desde aquí el caudal se deslizaba por una suave pendiente hasta ser interceptado en el estanque de Manflor.

Además de este aporte poblacional que podía haber sido razón suficiente para que los nuevos reyes buscaran un nuevo abastecimiento de agua otros argumentos inducen a vincular Aynadamar con los ziríes. Los turnos principales de la acequia —que a su vez se subdividía en otros más pequeños para cada uno de los usuarios— los conocemos por un documento de 1517 que recoge las *costumbres*⁵⁷ por las que se regía ésta en época nazarí. En ellas pueden observarse dos tiempos de agua, desde la salida del sol al mediodía los lunes y los jueves, que pertenecían a la Alcazaba Qadima o zirí. Se dice que era una innovación impuesta por el rey Abulhaçen, padre de Boabdil, debido a que residió aquí durante un tiempo. Con anterioridad el turno que le correspondía a la Alcazaba era las noches del domingo y del miércoles.

Posiblemente este agua, o parte de ella, era recogida en el aljibe del Rey, llamado también Alqadim o antiguo. Su nombre es, por tanto, revelador, como parte clave, quizás la primera, de la red de acequias y cisternas urbanas.

En tercer lugar podemos asociar Aynadamar a los ziríes por la preocupación que éstos tuvieron en amurallar la colina del Albayzín y la madīna del siglo XI. Un turno de la acequia, el que transcurre entre el mediodía y vísperas (primera hora de la tarde), durante todos los días de la semana, atendía al reparo de los adarves. Podemos interpretar esta asignación de varias formas. Es posible que en ese plazo de tiempo los regantes tuvieran que pagar por el agua utilizada y que ese montante se utilizara para la construcción y el mantenimiento de la muralla. También se puede pensar que, al menos al principio, el caudal de la acequia se usara durante ese momento del día para elaborar el

57. Cesáreo JIMÉNEZ ROMERO: «La acequia de Aynadamar en los siglos XV y XVI», *Granada Histórica y Cultural*, II-III (1990), pp. 1-63, espec. pp. 15-23.

adobe con que se fabricaban los muros. Sabemos que la edificación de las murallas ocasionaba no pocos problemas a los poderes públicos, debido a la dificultad de incrementar los impuestos con este fin, dado que seguían unos cánones coránicos. Su construcción en al-Andalus está rodeada de protestas sociales. A veces el gasto o el trabajo se distribuía entre la población por mezquitas, como ocurrió en Córdoba y Sevilla⁵⁸. Es posible que esta pauta de reparto siguiese una cierta estructura gentilicia por barrios que tenían su propio oratorio. No sabemos si eso ocurrió también en Granada.

Aparte de la cronología, otra de las cuestiones a resolver es la de cuál era la finalidad principal de la acequia, dado que antes de llegar a la ciudad abastece a una alquería y al espacio cultivado de ambas. Varios datos resultan reveladores en este sentido. Para empezar Aynadamar nace a una decena de kms de la capital, justo al lado de la alquería de Alfacar, que no tiene, sin embargo, derechos sobre ella, sino que se abastece de otras fuentes, como la del Morquíl y la Chica. La explicación de que no le corresponda a este núcleo rural el agua de Fuente Grande puede deberse sencillamente a que sea un asentamiento posterior al aprovechamiento de este recurso hidráulico. Para cuando fue creado, quizás, ya existía la acequia que conducía el agua a otro, llamado Víznar, ubicado en torno a 2 kms del manantial, y a Granada. Precisamente uno de los problemas que tenía la regulación de Aynadamar es que servía a una alquería y a la ciudad de Granada al mismo tiempo.

Las ordenanzas de la acequia, recopiladas en época moderna, señalan que la limpieza del tramo que transcurre entre el nacimiento y la alquería correspondía a los granadinos⁵⁹. Es posible que esta intervención de los de la madīna tuviera como finalidad dejar claro a vista de todos que la propiedad del agua era de los de la capital. Estos también tenían mayores obligaciones en el reparo y mantenimiento de la acequia, pues ante daños graves les correspondía actuar a ellos, mientras que en perjuicios menos importantes estaban implicados los aldeanos. De todo ello podría concluirse que tal vez Aynadamar se construyó para la ciudad, haciendo un débito a Víznar.

La distribución del agua espacial y cronológicamente se hacía del siguiente modo⁶⁰. Como acabamos de señalar desde mediodía al atardecer la alquería recogía una cuarta

58. I. MAHMUD IBRAHIM ABU IREMEIS: *Granada a través...*, vol. I, p. 115.

59. C. JIMÉNEZ ROMERO: «La acequia de Aynadamar...», p. 37, Ordenanzas de la acequia de Aynadamar (1539): «*Otro si, ordenamos, y mandamos, que la dicha azequia de Aynadama se limpie vna vez cada vn año, por el mes de Março, al principio del, la cual se limpie en esta manera. Que los dichos arrendadores, y regadores, que fueren de ella, la limpien desde la fuente, hasta la puente, que se dize Alhatara, y desde la dicha puente, hasta el alqueria de Viznar, la limpien los vezinos de la dicha alqueria de Viznar...*»

60. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Estudio preliminar», en Miguel GARRIDO ATIENZA: *Las aguas del Albaicín y la Alcazaba*. Granada, 1902 (ed. facsímil de 2002), pp. VII-LXXI. C. TRILLO SAN JOSÉ: «El tiempo

parte del caudal. Esa misma tarde, conforme el canal avanzaba hacia la ciudad, el área agrícola que la precedía, y que era de su término, se regaba con ella. Se trataba, de norte a sur, de los pagos de Mora, Fargue, Almachachir, Aynadamar y Mafrox. En ellos los turnos de algunos cármenes estaban establecidos entre mediodía y vísperas, que un documento señala como las 2 horas de la tarde pero que quizás podría haber sido algo posterior a este momento, coincidiendo con la oración musulmana de al-‘aşar. Otras veces de agua consistían en una determinada cantidad del caudal durante una tarde a la semana o al mes, sin especificar horas concretas. De forma más excepcional, algunas fincas de estos pagos podían haber sido regadas por la mañana, pero esto parece ser lo menos frecuente.

Al anochecer el canal entraba en la ciudad y llegaba por diversos ramales hasta varios aljibes repartidos por la red urbana del Albayzín y del Alcazaba. La relación entre aljibes y mezquitas aquí es tan alta que se puede pensar en la posibilidad de que fueran éstas los centros receptores del agua, quizás no sólo para atender a las abluciones de los fieles, sino también para las otras necesidades diarias de sus habitantes. En favor de esta hipótesis estaría el hecho de que algunas de las cisternas más grandes de toda la colina han podido datarse en el siglo XI, correspondiendo entonces al entramado de la primera infraestructura hidráulica⁶¹. Su capacidad (a veces superior a 150 m³) no permite pensar que su destino fuera sólo el ritual que precedía a las oraciones. Algunas fatwà/s señalan precisamente que los aljibes de las mezquitas eran utilizados para menesteres diversos, si bien los muftís solían reprobar estos usos ajenos a las prescripciones de la fe⁶². A pesar de todo varias sentencias muestran que en estos centros religiosos los musulmanes realizaban muchas otras actividades diferentes del culto. Algunas eran de tipo jurídico, como la impartición de justicia, que realizaba el cadí en la mezquita mayor, o el debate de los muftís para emitir sus fatwà/s. En otras ocasiones se trataba de intercambios comerciales, aparcamiento de bestias con mercancías, acogimiento de pobres e incluso dormir la siesta (Foto 8).

Durante este turno, del anochecer al alba, si los aljibes estaban llenos entonces el agua correspondía de nuevo a los adarves.

Del alba a la salida del sol la acequia regaba las haciendas entre Almachachir y Xemiz de Alfargue.

del agua...», pp. 267-273. C. TRILLO SAN JOSÉ: «Aynadamar: la primera acequia de madīna Garnāṭa», *Revista de Historia [TST]. Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, 6 (diciembre 2003), pp. 66-85.

61. A. ORIHUELA UZAL y C. VÍLCHEZ VÍLCHEZ: *Aljibes públicos...*, p. 52.

62. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 311, §83, p. 314, §90, p. 347, §241.

Desde que rayaba el sol hasta mediodía correspondía el agua a las fincas situadas en el pago de Mafrox, es decir, a las más próximas al núcleo urbano. Seguramente este turno se utilizaba también para las huertas y jardines de dentro de la ciudad, ya que los de la Alcazaba Qadima eran regados en este momento del día, los lunes y los jueves, al menos desde la época en que el rey nazarí Abulhaçen la tomó como residencia. En fechas anteriores tenían asignados estos bienes reales un horario nocturno. A tenor de la imagen que tenemos del Albayzín en el siglo XIX y principios del XX, los espacios vacíos, separando barrios, casas y huertos no eran raros, de manera que se puede suponer que en época medieval hubieran existido estos vanos con áreas de cultivo.

Desde mediodía a vísperas, o primera hora de la tarde, el agua estaba destinada al reparo de los adarves. Ya hemos mencionado que en época zirí esto pudo suponer el uso real del agua para la fabricación del adobe en ese tiempo. No obstante, en época más tardía, tal vez nazarí, como recoge el *Apeo* de 1575 utilizado, algunos turnos de los que disfrutaban ciertas fincas consistían en ciertas cantidades de la acequia durante ese intervalo temporal precisamente. Esto se puede interpretar como que el agua usada por los regantes entre esas horas podía haber sido vendida con el objeto de restaurar la muralla. Además, según hemos visto, a los adarves estaba destinada el agua de la madrugada, siempre que los aljibes se hubieran llenado ya (Gráfico 11).

Finalmente, de vísperas al atardecer, la acequia tenía como objetivo el riego de varios pagos situados en torno a ella (Mora, Machachir y Aynadamar).

Como hemos podido apreciar la acequia tenía varias funciones que era necesario jerarquizar, dado que no había un caudal sobrante. El objetivo prioritario era el llenado de los aljibes urbanos, ya que de ellos dependía la supervivencia de la comunidad de la Alcazaba y del Albayzín.

En segundo lugar, es al campo a quien corresponde el uso del canal. También era una cuestión esencial, dado que gran parte, si no la totalidad, de los vecinos de estos barrios granadinos disponían de huertos y tierras dentro y fuera de la ciudad. A veces compaginaban el trabajo en el área agrícola con oficios artesanales y comerciales. En esto cabe destacar que los dueños de algunos cármenes eran zapateros o tintoreros, sin que se pueda asegurar, por tanto, que el paraje de Aynadamar fuera una zona aristocrática, aunque también hubiera palacetes pertenecientes a las élites nazaríes. Sin duda la actividad mercantil de la madina dependía de la vitalidad de los campos de regadío. Ibn al-Jaṭīb cita, por ejemplo, a algunos dueños de cármenes que vendían el mosto de sus vides en la ciudad⁶³.

63. R. DOZY: *Suppléments...* Leyden, 1967^{3a}, tomo II, karm.

	ALBA A LA SALIDA DEL SOL	SALIDA DEL SOL A MEDIODÍA	MEDIODÍA A VÍSPERAS	VÍSPERAS AL ANOCHECER	ANOCHECER AL ALBA
LUNES	campo	huertas y casas de la Alcazaba	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
MARTES	campo	huertas intramuros y próximas a la ciudad	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
MIÉRCOLES	campo	huertas intramuros y próximas a la ciudad	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
JUEVES	campo	huertas y casas de la Alcazaba	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
VIERNES	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para las casas	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para las casas	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
SÁBADO	campo	huertas intramuros y próximas a la ciudad	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves
DOMINGO	campo	huertas intramuros y próximas a la ciudad	campo y adarves de la ciudad	campo	aljibes de la ciudad, o si están llenos, para los adarves

Tabla 1. Reparto de agua por turnos en la acequia de Aynadamar.

En último lugar, la comodidad de un servicio de aguas doméstico parece haber estado prevista como lo demuestra el elevado número de cauchiles en los documentos, sin embargo, ese uso estuvo relegado a los dos anteriores. De esta forma, por ejemplo, la mañana del viernes, el día festivo de la semana, por motivo de la celebración de la oración del mediodía y la consecuente ausencia de los vecinos del área agrícola, estaba dedicada a los aljibes y sólo en caso de encontrarse éstos llenos se conducía el agua a las casas. Estas se hallaban provistas de tinajas o albercas para almacenar y administrar el líquido elemento. Además durante el invierno, cuando no era preciso regar podía el agua ser llevada hasta las viviendas, si bien éstas no contaban con derechos concretos, según consta en las ordenanzas (1552).

Como hemos visto la distribución espacial del agua se realizaba en un tiempo concreto, de manera que a lo largo de la jornada estuvieran atendidas todas las necesidades de la población: el suministro urbano, el riego del campo y el acondicionamiento de las huertas y jardines interiores. Los turnos se medían de forma temporal o volumétrica y frecuentemente de las dos maneras a la vez. Para ello se utilizaban determinadas referencias que servían para jalonar el día. Además no hay que olvidar que la época de riego era básicamente el verano, o incluso la primavera si el año había sido seco, lo que significaba que este periodo tenía también un marcado carácter en el calendario agrícola.

5. EL TIEMPO DEL AGUA: LA MEDICIÓN DE LOS TURNOS DE RIEGO

Como hemos señalado el regadío constituía la base de la agricultura, mientras que otras actividades parecen haber sido secundarias, tales como el cultivo del secano, el aprovechamiento del monte y la ganadería. El mercado era seguramente esencial también como parte complementaria de esa economía agrícola. Muchos cultivos crecían en verano y, según sabemos, éstos no eran únicamente árboles frutales sino también hortalizas y cereales. En esta época del ciclo anual el riego artificial era el único procedimiento que podía garantizar el crecimiento de estas plantas. En las regiones mediterráneas el agua, por lo general, es escasa y, en el caso granadino, los frecuentes pleitos sobre la utilización de los recursos hidráulicos muestran lo importante que era su reparto en estas condiciones. Este se producía de cara a la primavera o al estío, por lo tanto, no puede resultar extraño que este periodo gozara de un significado especial dentro del año agrícola. Era una estación plena de actividad en el campo y en la que la normativa de la utilización del agua se debía aplicar con todo el rigor necesario, después de haber estado relajada durante el otoño y el invierno. Un documento de 1216, sobre la distribución del agua en el río Nacimiento, en la Alpujarra almeriense, señala la temporada de riego como "el tiempo del agua que en algaravia dicen navba"⁶⁴, siendo el término árabe *nawba*, turno, vez u ocasión.

64. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

¿Cuándo se iniciaba el ciclo de riego? Recordemos que el calendario musulmán es lunar y, por tanto, móvil respecto a las estaciones solares. La elección de un día que perteneciera a éste no podía, pues, garantizar que el comienzo de la irrigación comenzara con el principio del verano. Se hacía necesario de esta manera escoger una fecha del almanaque cristiano que era fijo en relación con la división estacional del año. La jornada seleccionada, dada la importancia del regadío desde el punto de vista económico y, lógicamente, social, debería de haber sido suficientemente significativa para la comunidad musulmana.

La data elegida fue San Juan (24 de junio), un día que conmemoraba al mismo tiempo una fiesta pagana, de origen astronómico, el solsticio de verano, y cristiana, de un profeta aceptado por el Islam como tal: Yaḥyà b. Zakariyya. Esta situación no es excepcional, Mahoma se consideraba el colofón de una serie de profetas y, mientras no admitía a los contemporáneos, aceptaba a los hombres santos del judaísmo y del cristianismo. De hecho, Abraham e Ismael guardan una estrecha relación con la fundación del símbolo musulmán por excelencia, la Ka'ba, en el Corán. También Jesús, 'Isà b. Mariam, parece haber estado suficientemente integrado en al-Andalus como para que se celebrara su nacimiento, el Milād, haciéndose los musulmanes regalos entre ellos en esa fecha, a pesar de la reprobación de los alfaquíes⁶⁵.

Del mismo modo San Juan era una festividad conmemorada en al-Andalus. Ese día, también llamado 'Anṣara, era celebrado con varios ritos heredados de épocas anteriores. Así, sabemos que el muftī Yaḥyà ibn Yaḥyà (m. 849) señala como contrarias a la ley religiosa, todas estas prácticas que los musulmanes realizaban, a veces junto a los cristianos, en la Córdoba emiral. Era reprobable, por tanto, hacer carreras de caballos, las mujeres no debían decorar sus habitaciones, ni lavarse, a no ser por motivo de impureza menstrual, ni hacer comidas a base de hojas de col y lentejas, ni encender hogueras...⁶⁶. A pesar de estas recriminaciones, San Juan siguió celebrándose como una fiesta que marcaba el cambio de estación de primavera a verano. En la corte de 'Abd al-Raḥmān II (822-852), el iraquí Ziryāb la propuso como momento para pasar de la ropa de invierno a los vestidos blancos de verano⁶⁷. En la Granada zirí, se seguían haciendo carreras de caballos en la plaza de Birrambla, que entonces era el límite meridional de la ciudad, y donde el rey Ḥabūs tenía una almunia o casa de recreo:

Tenía el nuevo sultán por costumbre salir a un lugar llamado la Rambla, a cuyo lado había una almunia, con dos puertas, que era donde su padre Ḥabūs solía tener su con-

65. Fernando DE LA GRANJA: «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) I: «al-Durr al-Munazzam» de al-'Azafī», *Al-Andalus*, XXXIV (1969), pp. 1-55.

66. V. LAGARDÈRE: *Histoire et société...*, p. 476, §55.

67. IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrāḥmān II...*, pp. 206-207.

*sejo de gobierno. Los conjurados decidieron celebrar en la Rambla una carrera de caballos y asesinar al soberano cuando saliese de la almunia*⁶⁸.

En época nazarí y, probablemente desde mucho antes, dada la resonancia cultural y religiosa de ese día, la jornada de San Juan se utilizó para marcar el inicio del tiempo de riego y, en consecuencia, la aplicación de la normativa que le iba aparejada. Todo ello, como hemos visto que ocurría en periodos precedentes, debía venir marcado por una serie de ritos y actividades de ocio, entre las que destacaban, además, de las citadas, según al-'Azafí (m. 1292), la instalación de mesas en las casas con todo tipo de manjares, y, en particular de dulces —algunos en forma de ciudad, hechos con harina y azafrán—, buñuelos de frutas, frutos secos, como pasas e higos, frutas frescas, cazuela de pescado, etc., que consumían los familiares o que se vendían⁶⁹.

De todo ello es posible concluir que la 'Anšara, fiesta celebrada en al-Andalus, podía haber servido para marcar el inicio del periodo de riego. Parece haber sido así, desde luego, en la acequia de Aynadamar, según indicaciones de testigos moriscos concedores del funcionamiento del canal, que fueron llamados a declarar para la confección del correspondiente *Apeo* en 1575.

No es la única vez, que sepamos, que el día de San Juan se presenta como referencia de la vida rural. Las condiciones atmosféricas en esa jornada servían para hacer predicciones sobre las cosechas y el clima durante ese año. Asimismo parece haberse elegido como fecha en torno a la cual se realizaban algunas tareas agrícolas. El *Calendario Anónimo Andalusi* la señala como día en el que "se fecundan artificialmente todos los árboles frutales"⁷⁰. Por su parte Ibn Luyūn indicaba que la siembra de panizo se debía hacer en ese tiempo⁷¹.

Otras actividades rurales estaban ligadas al inicio del verano y tenían también un carácter festivo, como la pecuaria. En el reino de Granada existía una transhumancia de corto y medio radio posibilitada por la comunidad de términos que facilitaba el uso de pastizales en cualquier lugar del país. Esto significaba la utilización de los pastos próximos, dentro de la alquería o de la comarca, así como en otros trayectos más largos, que conducían a zonas herbaje, conocidas por esta finalidad. Este es el caso del Campo de Dalías, en la costa almeriense, que drenaba el tráfico ganadero de buena parte de la Alpujarra y el litoral. Otras veces, como hemos dicho, el ganado de una alquería pastaba en áreas próximas de sécano o incultas, dado que no le era posible hacerlo en la

68. E. LÉVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ (trad.): *El siglo XI en 1ª persona...*, p. 102.

69. F. DE LA GRANJA: «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) I...», p. 35.

70. M^a A. NAVARRO: *Risāla fī awqāt al-sana...*, p. 205.

71. IBN LUYŪN: *Tratado de Agricultura*, p. 235.

superficie cultivada, cuando se trataba de regadío. Así sucedía en Lanteira, en el Cenete, donde los pastores subían a Sierra Nevada al inicio del estío, acompañados por recitadores y por el propio šayj al-Yuḥānisī, según se cuenta en los relatos de sus milagros⁷².

Así en Aynadamar —tal vez también en otros lugares— los turnos de verano comenzaban el 24 de junio y finalizaban el 30 de septiembre. En otoño, desde el 1 de octubre al 23 de junio, se aplicaban tandas más amplias, debido a que había un sobrante de agua en esa época del año. Si el comienzo del estío y del regadío podía haber estado enmarcado por la fiesta de San Juan podríamos suponer que, quizás, ocurriera algo parecido al término de este periodo. No tenemos, sin embargo, ninguna certeza en este sentido más allá de una serie de coincidencias. La festividad más conocida en esas fechas era, al menos después de la conquista, la de San Miguel, celebrada el 29 de septiembre en el calendario cristiano. Curiosamente era un santo muy venerado en la colina del Albayzín, la principal beneficiaria de la acequia de Aynadamar, y dos barrios, alto y bajo, con sendas iglesias están dedicadas a esta advocación. Ciertamente hay un desfase de 1 día entre la fecha del arcángel y el final de los turnos veraniegos, suponiendo que el término de la época de riego coincidiera con esta celebración. Es posible que aquél se debiera a la adaptación del almanaque cristiano al islámico. Así, por ejemplo, sabemos que los musulmanes adelantaban el cómputo de las jornadas a la noche que precedía al día y no al que le sucedía, como vemos en un documento de 1528:

*an de entender los señores juezes que los moros contaban e quantan las noches al reves que nosotros, porque aca do dize de viernes en la noche se entiende de la noche pasada antes del viernes y no la que viene despues del viernes*⁷³.

El periodo del regadío significaba la estricta aplicación de unos turnos de utilización de los recursos hidráulicos. La medida del agua que correspondía a cada regante o grupo de ellos podía ser volumétrica o temporal. Aunque ambos factores están presentes a la hora de establecer los turnos siempre uno de ellos cobra más importancia que el otro. Un ejemplo claro de distribución del agua por volumen es el de la alquería palestina de Battīr. Allí el reparto se realiza por cantidades del líquido almacenado en una alberca. A cada uno de los ocho clanes de la aldea le pertenecía una porción de la misma que era medida por la distancia entre las clavijas que estaban insertadas en una vara de madera introducida en ella para tal fin. Cada grupo familiar regaba durante una jornada y no le correspondía volver a hacerlo hasta transcurridos ocho días.

Un sistema como éste podría estar en relación con una comunidad en la que el elemento gentilicio es muy determinante y está muy bien definido hasta el punto de

72. A. AL-QAŠTĀLĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī...*, p. 166.

73. A.M.G., sección aguas, leg. 3430, p. 25.

que es reconocible en el espacio agrario. Eso explicaría que el agua pudiera asignarse a las entidades parentales y no a los individuos. Quizá sea posible establecer, pues, en primera instancia, una relación entre reparto volumétrico y sociedad clánica. Como veremos, sin embargo, una asignación por cantidades de agua en un tiempo breve podría señalar también una estructura social y del riego más compleja y, por tanto, también, más descompuesta.

Una segunda forma de medir los turnos es cronológica. Para ello se utilizan varios procedimientos. Uno de ellos, que ha podido ser documentado en toda el área periurbana de la Granada islámica, así como en el Rif⁷⁴ y en el Alto Atlas⁷⁵ actuales, es el que divide la jornada en fragmentos temporales que van de oración a oración. Dicho de otra manera, la llamada al rezo por el almuédano, desde el alminar de la mezquita, servía para jalonar el día en partes que se utilizaban para establecer los turnos de riego.

Una vez más es la acequia de Aynadamar la que refleja con mayor claridad esta organización cronológica. Empezemos por advertir que cinco convocatorias a la oración (fa'yr o ūbh, al-zuhr, al-'ašar, al-magrib, al-'iŷā') hubieran dado lugar a otros tantos fragmentos del día⁷⁶. En la citada acequia granadina, sin embargo, observamos que se prescinde de al-magrib, en relación a los turnos de riego, y a pesar de ello hay cinco veces de agua que se corresponden con igual número de plegarias. Esto significaba que en realidad existirían seis rezos y, en efecto, sabemos que algunos musulmanes piadosos realizaban los cinco prescriptivos más un sexto, no obligatorio, que se hacía entre el final de la noche y el alba⁷⁷. De hecho, hemos visto que hay un turno llamado, precisamente, "de albas" (Foto 12).

La primera tanda de riego transcurría, pues, entre las primeras luces del amanecer y el momento en que aparecía el sol. Se utilizaba para regar determinados pagos, como

74. E. BLANCO IZAGA: *El Rif...*, p. 398.

75. En Tizi Zougaght, en el Alto Atlas marroquí, S. DESCOTES: *Gestion de l'eau d'irrigation dans un village du Haut Atlas Marocain*. Montpellier, 1995, p. 27.

76. Félix M. PAREJA: *Islamología*, Madrid, 1952-1954, tomo II, p. 531: Recordemos que «El tiempo de las oraciones se regula por la posición del sol: al alba, antes del orto, se hace la oración del fa'yr, o ūbh, aurora. Desde el punto del mediodía hasta que la sombra de un hombre en pie es tan larga como su altura, es el tiempo de la oración del zuhr, mediodía. Desde el fin de este período hasta el ocaso puede hacerse la oración del 'ašr, la tarde. Puesto ya el sol, y hasta el momento en que se pierden las tintas rosadas del horizonte, se cumple con la oración del magrib, ocaso. La oración llamada 'iŷā' se hace a noche cerrada».

77. G. MONNOT: «Šalāt», en B. LEWIS, V. L. MÉNAGE, Ch. PELLAT et J. SCHACHT: *Encyclopédie de l'Islam*. Leide-París, 1975, pp. 956-965, espec. p. 962: «La ŷalāt al-witr.- Selon les Ḥanafites, c'est un devoir (wād'jib) sans être une obligation (farḍ) au sens qu'ils donnent à ce mot. Mais pour les autres écoles, c'est seulement une coutume (sunna), à vrai dire particulièrement ferme (mu'akkada). La ŷalāt al-witr doit être dite entre la prière de l'aube (de préférence vers la fin de nuit)».

eran el de Machachir y el de Xemiz Alfargue. Como se ve, corresponde al periodo transcurrido entre el rezo no obligatorio (ṣalāt al-witr) y el de faʿr o ṣubḥ.

Una segunda vez de agua venía definida por la salida del astro rey y el mediodía. Se utilizaba fundamentalmente para regar las huertas próximas a la muralla, del pago de Mafrox, y del interior de la misma todos los días de la semana, a excepción del viernes. En esta jornada festiva la acequia llenaba los aljibes entre el momento que rayaba el sol y la hora de vísperas, pero si se encontraban repletos se usaba para las casas. Las oraciones que enmarcaban ese tiempo eran las de faʿr o ṣubḥ y zuhr.

El tercer turno correspondía al arco temporal entre el mediodía y vísperas, que los cristianos definían como las dos de la tarde en el *Apeo* de 1575, pero que podría ser algo posterior. Según esta fuente castellana transcurrirían dos horas entre el mediodía y vísperas, si pensamos que el arco temporal iba de las 12 horas a las 2 horas, pero las oraciones islámicas no se ajustaban a este horario. Así, la de mediodía se realiza algo después de las 12 horas, en realidad hasta el momento en que la sombra de un hombre es tan alargada como su altura, lo que significa que el sol no está completamente vertical sobre la tierra.

Por su parte la de vísperas puede hacerse desde la primera hora de la tarde hasta el instante en que el sol amarillea. El turno transcurriría, pues, entre el rezo de zuhr y el de al-ʿaṣar. De que estas oraciones fueron utilizadas para señalar los turnos de riego tenemos varias pruebas documentales. En Aynadamar se menciona, al hablar de la cantidad de agua de que disponía un regante que la tiene a la venta: “desde la ora que en algaravia dizen alacar [sic.] que es en bisperas hasta puesto el sol, segun vso e costunbre de la acequia”⁷⁸. No sólo aquí sino también en las acequias de Axares y Romayla, que suministraban agua a la ciudad desde las márgenes derecha e izquierda del río Darro, respectivamente, se aplicaba esta división del tiempo:

Dende alazar (al-ʿaṣar), con toda la noche, hasta el azoc (al-ṣubḥ), ques el alva, se dan á los señores de los panes y de las viñas pagándola...⁷⁹.

El periodo entre al-zuhr y al-ʿaṣar, o lo que es lo mismo, entre mediodía y vísperas, se dedicó en Aynadamar al mantenimiento de los adarves. En la práctica, al menos después de la conquista y seguramente también en época nazarí, el agua se vendía y con lo obtenido se repararían las murallas. Es posible, no obstante, que originalmente este turno se usara para la preparación del adobe con que se harían dichos muros.

De vísperas al anochecer otra tanda de agua se asignaba de nuevo a los campos, a los distintos pagos del área perirubana de Granada, que pertenecían a su término y donde

78. A.H.N., Clero, 3611. *Libro del principio...*, fol. X r.

79. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*, VIII. Madrid, 1846, p. 480.

los vecinos de los barrios del Albayzín y la Alcazaba tenían sus fincas. En este caso el turno transcurría entre las plegarias de al-‘aşar y al-‘iřā’. Hay que señalar aquí, sin embargo, que entre ambas existe una oración, la de al-magrib, que, como vemos, no se tiene en cuenta en el establecimiento de las veces de riego. Se llevaba a cabo al atardecer, concretamente “puesto ya el sol, y hasta el momento en que se pierden las tintas rosadas del horizonte”⁸⁰. Popularmente se dice también que se rezaba cuando la luz de la tarde no permitía distinguir un hilo blanco de otro negro. Como vemos, sin embargo, la tanda de Aynadamar se impone entre al-‘aşar y al-‘iřā’, oración que se realiza ya a noche cerrada, en torno a dos horas después del ocaso.

Si no encontramos referencias documentales a al-magrib como señal para marcar los tiempos de riego, no sucede lo mismo con al-‘iřā’. De hecho, el turno que transcurre entre al-‘aşar y al-‘iřā’ recibe el nombre de *alaxia*. Así podemos verlo en la venta de tierra y agua que en 1515 realiza un mercader genovés, Francisco Marín, vecino de Granada, al monasterio de Cartuja:

*doze tardes de agua que en el algaravia dizen alaxias, la mitad de toda el agua de la acequia el segundo jueves de cada luna de cada mes de cada vn año perpetuamente, desde la ora que en algaravia dizen alacar [sic] que es en bisperas hasta puesto el sol, segund vso y costunbre de la acequia*⁸¹.

Por último, hay una tanda de agua dedicada al llenado de los aljibes que transcurría desde el anochecer al alba y que venía enmarcada por los rezos de al-‘iřā’ y, seguramente, el no obligatorio que transcurría entre el final de la noche (¿el de witr?) y el inicio del alba (faʿr o řubḥ).

Estos grandes turnos de la acequia de Aynadamar debían corresponder a su organización primera. Aunque son todavía reconocibles en época castellana, pues se mantienen estas divisiones amplias, lo cierto es que el reparto del agua se había ido complicando y fraccionando. Esto ocurrió no sólo después de la conquista sino que debía ser una situación que venía, al menos, desde el periodo nazarí. Ya mencionamos cómo desde 1359 tenemos el primer documento de compraventa de agua con independencia de la tierra, lo que podía indicar una realidad social diferente a la que correspondía a un reparto clánico del agua, sin duda menos igualitaria. Siguiendo en esa línea, las *Costumbres* de Aynadamar de 1517 muestran una estructura de la acequia y del espacio agrario muy fragmentado. La asignación del agua tiene en cuenta ahora no sólo el establecimiento de los grandes turnos enmarcados por las oraciones islámicas sino, dentro de ellos, fracciones de tiempo y, sobre todo, del propio caudal. Asimismo se

80. F. M. PAREJA: *Islamología*, tomo II, p. 531.

81. A.H.N., Clero, 3611. *Libro del principio...*, fol. X r.

ORACIONES MUSULMANAS	ORACIONES MUSULMANAS PARA MARCAR LOS TURNOS	TURNOS DE RIEGO	OBJETIVO DEL AGUA
faʿyṛ o ſubḥ	de witr(?) a faʿyṛ o ſubḥ	del alba a la salida del sol	pago de Machachir
ḡuhr	de faʿyṛ o ſubḥ a ḡuhr	de la salida del sol a mediodía	huertas intramuros y próximas a la ciudad (pago de Mafrox)
al-ʿaſar	de ḡuhr a al-ʿaſar	de mediodía a vísperas	alquería de Viznar y pagos de Granada (Fargue, Mora, Almachachir y Aynadamar) y sus adarves
al-magrib (ignorada para los turnos de riego)	de al-ʿaſar a al-ʿiſāʿ (se llama este turno <i>alaxiā</i>)	de vísperas al anochecer	alquería de Viznar y pagos de Granada (Fargue, Mora, Almachachir y Aynadamar)
al-ʿiſāʿ	de al-ʿiſāʿ a witr(?)	del anochecer al alba	aljibes de la ciudad

Tabla 2. Coincidencia entre los turnos de la acequia de Aynadamar y las oraciones islámicas

distinguen fincas que tienen agua en propiedad de otras que poseen el derecho a beneficiarse de ella sólo en las «horas del regador». Estas eran toda las tardes desde el 1 de octubre hasta el 23 de junio desde mediodía hasta la puesta de sol, mientras que desde San Juan al 30 de septiembre iban desde el mediodía a vísperas⁸².

La coincidencia entre turnos de riego y oración islámica se observaba, además de en Aynadamar, en las dos acequias que salían del río Darro (Axares y Romayla), en la de Arabuleila, que procedía del Genil y en la alquería de Alfacar, que regaba con la fuente Chica⁸³. Seguramente un estudio en mayor profundidad de la Vega de Granada podría arrojar como resultado que esta medición del tiempo del agua estaba bastante generalizada, aunque esto no excluía una subdivisión.

No era sin embargo la única forma de administrar y distribuir los recursos hidráulicos. En ocasiones se recurría simplemente a medidas horarias realizadas a partir de un reloj de sol. Este solía ser una piedra o roca significativa del entorno a la que se asignaba tal finalidad. La sombra que producía el reflejo del sol en ella permitía señalar el avance de la jornada y, también, el tiempo de uso del agua. Esta forma está documentada en el Alto Atlas, en el Rif y en al-Andalus. Aquí la hemos encontrado en la Alpujarra de época almohade y en la alquería de Alfacar en tiempos ya moriscos. En esta última dice el Apeo lo siguiente:

*desde que sale el lucero del alva... hasta vísperas, que se entiende ser quando la sombra que hace el sol ba al cadente, cubre y vaña una piedra...*⁸⁴.

El caso de la alquería de Felix, en la Alpujarra almeriense, tiene el interés de que está documentado en una fecha temprana, 1216, en un repartimiento de aguas. En base a este texto las alquerías de Alboloduy y de Alsodux redactaron una nueva concordia en 1503. En ella puede verse el lugar exacto donde se hacía el reparto de las acequias:

En esta manera que por quanto entre nos a avido diferencias sobre el llevar del agua a la dicha alqueria del Coduz que nos los dichos vezinos de la dicha alqueria del Çoduz, tomemos de quinze a quinze días contando desde el lunes la dicha agua dos dias con dos noches en esta manera: quel dicho dia del lunes, a la ora que llegare el sol a vna rabita que se dize rabita Malata, que esta en vna ranbla del suelo del rio, la corten desde la Peña Amarilla, que dizen a la ora que el sol llegare a la dicha rabyta, syendo de mañana

82. A.R.Ch.G., *Apeo del licenciado Loaysa de las aguas de Ynadamar y Chorro del rio Beiro de Granada en 1575*, cab. 511, leg. 2237 y 2266, fol. 33 r.

83. Nuevamente este Apeo recoge como horas de referencia el alba y la hora de vísperas como puede verse en los extractos de este documento que recoge M. BARRIOS AGUILERA: "Fuentes de Granada: las de Alfacar (Según el Libro de Apeo de 1575)", *Foro de las Ciencias y de las Letras*, 5-6 (1983), pp. 73-82, espec. p. 75.

84. M. BARRIOS AGUILERA: «Fuentes de Granada...», p. 75.

*e la lleven por las acequia a costunbradas de los vezinos a los dichos lugares del Boloduy...*⁸⁵.

Como puede verse la referencia para realizar la distribución del agua entre las alquerías del río Nacimiento eran una rábita, llamada Malata⁸⁶, junto a la cual había una piedra, conocida como la Peña Amarilla. Una vez más el agua se presenta como un don divino, aparece aquí ligada a un oratorio, un centro religioso, seguramente rodeado de un recinto sagrado, un haram, en el que la violencia estaría prohibida. Esto era especialmente importante en un lugar, donde en los tiempos de sequía el reparto de los recursos hidráulicos podía ser —como de hecho lo era frecuentemente, de ahí los repartimientos y los pleitos de aguas— especialmente conflictivo.

6. CONCLUSIÓN

El agua era el elemento esencial de la Naturaleza para los árabes y los musulmanes, en general. Su escasez en el medio en que nació y se desarrolló el Islam es una razón suficiente para explicarlo. Por eso el agua constituye una parte esencial del premio en el más allá, bien directamente, en forma de río o fuente, o como jardín. Curiosamente este ideal se impuso como un icono en todos aquéllos lugares cuyas condiciones físicas podían permitirlo.

Debido a la exigüidad del agua su control social era fundamental. Ello implicaba la existencia de unas reglas que estipulaban tanto su propiedad como su distribución. El principio, expresado en el ḥadīṭ del Profeta, por el cual todos los hombres tenían derecho a ella se limitaba en la práctica a las necesidades de beber, no del riego. Este aparece regulado por una serie de reglas, resultado de normas islámicas y consuetudinarias en los países de origen. Al-Andalus se encontraba en éste como en otros aspectos legales básicamente dentro del rito jurídico mālikí. De acuerdo con él los recursos hidráulicos de caudal reducido, como pequeños ríos y fuentes, podían ser apropiados, normalmente, por la comunidad que los explotó primero. En caso de haber varias que fueran coetáneas la prioridad correspondería a la situada en la parte superior, más próxima al nacimiento, respecto a la más alejada o ubicada en la parte inferior del cauce.

La separación de la propiedad del agua y de la tierra y el mantenimiento, en los casos de los que nos informan las fatwà/s, en régimen de proindiviso para toda la aljama, podía haber sido una estrategia de preservación de este principio esencial para la super-

85. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5.

86. A.R.Ch.G., cab. 3, leg. 1449, pieza 5. El testigo Francisco Alhoçayqui, cristiano nuevo, vecino de Nieves, de la ṭā'a de Lúchar (vecina a la de Alboloduy) dijo sobre la rábita Malata: «*que tiene notyçia de la rabita Malata ques vna rabita questa hecha desde el tienpo de los moros donde fazian la çala en vna ranbla questa menos de vna milla del dicho Hiçan*».

vivencia. Esta forma de tenencia del agua podía haber asegurado su mayor control por parte de la comunidad frente a otras alquerías y, tal vez, de cara a la ingerencia de forasteros. Por otro lado, garantizaba una asignación relativamente igualitaria entre los vecinos, ya que todos ellos eran copropietarios del bien a repartir. La proindivisión del agua entre los habitantes de la alquería y de la tierra entre los parientes podría explicar el carácter comunitario y de inmutabilidad que se ha aplicado normalmente a las sociedades en las que el regadío constituye la parte fundamental de su economía.

La distribución de un bien tan preciado y limitado como el agua exigía un importante control por parte de la aljama propietaria. Dada la fuerte conexión entre la comunidad y sus recursos hidráulicos, en los cuales se basaba casi la totalidad de la actividad agrícola y, en consecuencia, la economía campesina, el criterio elegido para el reparto podía ser un índice de los cambios socioeconómicos en la alquería. Hemos podido documentar en el reino de Granada al menos tres sistemas: gentilicio, topográfico y de compraventa. El primero correspondería a una sociedad donde los grupos familiares son fuertes y reconocibles en el espacio agrícola con un patrimonio común. En el segundo éste se habría ido disgregando como consecuencia de la debilidad de los lazos de parentesco y la dispersión de las propiedades familiares. Por último, la compraventa de turnos de riego podría indicar que estamos ante una sociedad aún más desigual. El hecho de que hayamos podido encontrar estas diferentes formas de distribución en el área periurbana de la Granada nazarí podría indicar que la transformación de la sociedad rural ha sido lenta en relación a épocas anteriores de al-Andalus caracterizadas por una mayor fortaleza del elemento gentilicio. Ello podría significar también que el estudio del mundo rural nazarí aporta luz sobre periodos precedentes de la presencia musulmana en la Península, ya que el mundo agrícola podría haberse transformado poco en sus estructuras básicas.

La distribución del agua supone la existencia de turnos que son mensurables de forma volumétrica o cronológica. Planteamos como hipótesis que los primeros podrían haber correspondido a una organización social más claramente estructurada de forma gentilicia. Los segundos quizá pertenecen a una sociedad en un estadio más descompuesto. La complejidad de un área irrigada con turnos a la vez temporales y volumétricos, en medidas muy pequeñas, podrían corresponder a una comunidad campesina más individualizada.

Dado que la duración de los turnos de agua cambiaba del verano al resto del año, se puede pensar que el inicio del periodo de riego comenzaba con una fiesta astronómica, cristiana y musulmana, como era la de San Juan o Anşara.

La medición del tiempo tenía en cuenta la llamada del almuédano desde el alminar de la mezquita a lo largo del día. De esta manera el regadío se integraba perfectamente en la cultura islámica.

V

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

- AL-ḤIMYARĪ: *La Péninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb ar-rawḍ al-mi'ṣār fī Ḥabbar al-Aḳṭār d'Ibn al-Mun'im al-Ḥimyarī*. LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed. y trad.). Leiden, 1938.
- AL-QAŠTĀLI, Aḥmad: *Milagros de Abū Marwān al-Yuḥānisī (Tuḥfāt al-Muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fī Karāmāt al-šayj Abī Marwān)*. DE LA GRANJA, Fernando (ed.). Madrid, 1974.
- AL-RĀZĪ, Aḥmad: *Crónica del Moro Rasis*. CATALÁN, Diego y ANDRES, M^a Soledad de (eds.). Madrid, 1974.
- AL-RĀZĪ, 'Isā Ibn Aḥmad: *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isā Ibn Aḥmad al-Rāzī (360-364 H=971-975 J.C.)*. GARCÍA GÓMEZ, Emilio (ed.). Madrid, 1967.
- AL-'UMARĪ: *Masālik el abšār fī mamālik el amšār. L'Afrique, moins l'Egypte*. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M. (trad.). París, 1927.
- AL-ZUHRI: *El mundo en el siglo XII. Estudio de la versión castellana y del «Original» Árabe de una geografía universal: «El tratado de al-Zuhrī»*. BRAMÓN, Dolors (ed.). Barcelona, 1991, pp. 165-166.
- CATON: *De agri cultura*. PERALES ALCALÁ, Ana María (trad.). Granada, 1976.
- DOZY, Reinhart: *Le Calendrier de Cordoue*. PELLAT, Ch. (trad.). Leiden, 1961.
- El Corán*. Julio CORTÉS(ed.). Madrid, 1984.
- IBN ABĪ ZAR': *Rawḍ al-qirṭās*. HUICI MIRANDA, A. (trad.). Valencia, 1964,
- IBN AL-'AWWĀM: *Kitāb al-filāḥa*. GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración y HERNÁNDEZ BERMEJO, J. Esteban (eds.). Madrid, 1988, 2 tomos.
- IBN AL-JAṬĪB: *Mi'yār al-Ijtiyār fī Dīkr al-Ma'āhid wa-l-Diyār*. CHABANA, Mohammed Kamel (ed y trad.). Instituto Universitario de la Investigación Científica de Marruecos, s.l., 1977.
- IBN AL-JAṬĪB: *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*. CASCIARO RAMÍREZ, José M^a (trad.). Granada, 1998.
- IBN BAŠŠĀL: *Libro de Agricultura*. GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración y HERNÁNDEZ BERMEJO, J. Esteban (eds. y trads.). Granada, 1995.
- IBN ḤABĪB, 'Abd al-Mālik: *Muḡtaṣar fīl-Ṭibb (Compendio de Medicina)*. ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo y GIRÓN IRUESTE, Fernando (eds. y trads.). Madrid, 1992.

- IBN ḤABĪB, 'Abd al-Mālik: *Kitāb Waṣfal-Firdaws (La Descripción del Paraíso)*. Granada, 1997.
- IBN ḤAWQAL: *Configuration de la Terre (Kitab surat al-arḍ)*. KRAMERS, J. H. y WIET, G. (trads.). París, 1964.
- IBN ḤAYYĀN: *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*. 'ALI MAKKĪ, Maḥmūd y CORRIENTE, Federico (trads.) Zaragoza, 2001.
- IBN 'IDĀRĪ AL-MARRĀKUŠĪ: *Al-Bayān al-mugrib fī ijtiṣār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib*. LÉVI-PROVENÇAL, E. (ed.). Beirut, 1929, vol. IV.
- IBN KHURRĀDĀDHBIH, IBN AL-FAQIH AL-HAMADHĀNI E IBN RUSTIH: *Description du Maghreb et de l'Europe au III^e-IX^e*. Extraits du «Kitāb al-Masālik wa'l-Mamālik», du «Kitāb al-Buldān» et du «Kitāb al-A'lāq an-naḥṣa». HADJ-SADOK, Mahammed (ed. y trad.). Alger, 1949.
- IBN LUYŪN: *Tratado de Agricultura*. EGUARAS IBÁÑEZ, Joaquina (ed. y trad.). Granada, 1988.
- LAGARDÈRE, Vincent: *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanṣarīsī*. Madrid, 1995
- LÉVI-PROVENÇAL, E.: «La "description de l'Espagne" d'Aḥmad al-Rāzī», *Al-Andalus*, XVIII (1953), pp. 51-108.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E.: *El siglo XI en 1^a persona. Las «Memorias» de 'Abd Allāh, último Rey Zīrī de Granada destronado por los Almorávides (1090)*. Granada, 1980.
- LÓPEZ LÓPEZ, Ángel C.: *Kitāb fī tartīb awqāt al-girāsa wal-magrūsāt. Un tratado agrícola andalusí anónimo*. Madrid, 1990.
- MODERATO COLUMELA, J. L.: *Los doce libros de agricultura*. CASTRO, J. (ed. y trad.). Barcelona, 1959, 2 vols.
- NAVARRO, M^a Ángeles: *Risāla fī awqāt al-sana. Un calendario anónimo andalusí*. Granada, 1990.
- PULGAR, Hernando del: *Crónica de los señores Reyes Católicos Don Fernando y Doña Isabel de Castilla y de Aragón*. ROSELL, Cayetano (ed.). B.A.E., t. LXX. *Crónica de los Reyes de Castilla*, t. III. Madrid, 1953.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel: «La cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-'Uḍrī (1003-1085)», *Cuadernos de Historia del Islam*, 7 (1975-76), pp. 5-82.
- SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: *Documentos árabe-granadinos*. Madrid, 1961.
- TERÉS, Elías: «Linajes árabes en al-Andalus según la «Yamhara» de Ibn Ḥazm», *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 55-111 y pp. 337-376.
- VARRON: *Économie rurale*. HEURGON, Jacques (ed. y trad.). París, 1978.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV.: *Transfretana. Revista del Instituto de Estudios Ceutíes. Cerámica Nazarí y Mariní*, 4 (2000).
- AA.VV.: *Cerámicas islámicas y cristianas a finales de la Edad Media. Influencias e intercambios*. Granada, 2003.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel: *Ronda y su Serranía en tiempos de los Reyes Católicos*. Málaga, 1979.
- ACIÉN ALMANSA, Manuel y VALLEJO TRIANO, Antonio: «Urbanismo y Estado islámico: de Córdoba a Qurṭuba-Madīnat al-Zahrā'», en CRESSIER, Patrice y GARCÍA-ARENAL, Mercedes (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, 1998, pp. 107-138.
- ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina, ESPINAR MORENO, Manuel, MARTÍNEZ RUIZ, Juan y RUIZ PÉREZ, Ricardo: *El marquesado del Cenete: Historia, Toponimia y Onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada, 1986.
- ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS CANTOS, Isabel: «Sobre la economía en el reino naṣrī granadino», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VII-I (1958), pp. 85-98.
- ÁLVAREZ DE CIENFUEGOS CANTOS, Isabel: «La hacienda de los naṣrīes granadinos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, VIII (1959), pp. 99-124.
- AMÍN, Samir: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*. Barcelona, 1974.
- ARIÉ, Rachel: *l'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*. París, 1973.
- BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo: *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Madrid, 1978.
- BARCELÓ, Carmen y LABARTA, Ana: «Los documentos árabes del reino de Granada. Bibliografía y perspectivas», *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), pp. 113-119.
- BARCELÓ, Miquel: «Vísperas de feudales. La sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana», en MAÍLLO SALGADO, Felipe (ed.): *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. Salamanca, 1988, pp. 99-112.

- BARCELÓ, Miquel: «El diseño de espacios irrigados en al-Andalus: un enunciado de principios generales», en *Actas del I Coloquio de Historia y medio físico. El agua en zonas áridas: Arqueología e Historia*. Almería, 1989, tomo I, pp. XV-LI.
- BARCELÓ, Miquel: «De la congruencia y la homogeneidad de los espacios hidráulicos en al-Andalus», *El agua en la agricultura de al-Andalus*. Barcelona, 1995, pp. 25-38.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: "Fuentes de Granada: las de Alfacar (Según el Libro de Apeo de 1575)", *Foro de las Ciencias y de las Letras*, 5-6 (1983), pp. 73-82.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel: *De la Granada morisca: acequia y cármenes de Aynadamar según el Apeo de Loaysa*. Granada, 1985.
- BARRIOS AGUILERA, Manuel y PEINADO SANTAELLA, Rafael G. (dir.): *Historia del Reino de Granada*. Granada, 2002, 3 vols.
- BERQUE, Jacques: *Structures sociales du Haut Atlas*. París, 1978.
- BIRRIEL SALCEDO, Margarita: «La producción azucarera de la Andalucía Mediterránea, 1500-1750», en *Producción y Comercio del Azúcar de Caña en Época Preindustrial. Actas del Tercer Seminario Internacional de la Caña de Azúcar*. Granada, 1993, pp. 101-139.
- BLANCO IZAGA, Emilio: *El Rif (2ª parte= La Ley Rifeña). II-Los cañones rifeños comentados, (reedición facsímil de la obra de E. Blanco, publicada en Ceuta, 1939)*, en MOGA ROMERO, Vicente y BRAVO NIETO, Antonio (eds.): *Emilio Blanco Izaga. Coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del Norte de Marruecos*. Melilla, 1995.
- BURTON-PAGE, J.: «Māʾ», en BOSWORTH, C. E., VAN DONZEL, E., LEWIS, B. et PELLAT, CH.: *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden-París, 1986, pp. 866-896.
- BOUDERBALA, Négib: «Les terres collectives du Maroc dans la première période du protectorat (912-930)», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 143-156.
- CABANELAS, Darío: «Los cármenes de Ainadamar en los poetas árabes», *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*. Granada, 1979, vol. I, pp. 209-219.
- CAHEN, Claude: *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval VII^e-XV^e siècles. Méthodologie et éléments de bibliographie*. París, 1982.
- CALERO PALACIOS, M^a del Carmen: «El manuscrito de Almuñécar «Libros de Apeos» del Archivo de la Diputación Provincial de Granada», *Almuñécar. Arqueología e Historia*, II(1983), pp. 401-533.
- CALERO SECALL, María Isabel: «Algunas fetuas sobre la duplicidad de las aljamas andalusíes», en CRESSIER, Patrice, FIERRO, Maribel y VAN STAËVEL, Jean-Pierre (eds.): *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, 2000, pp. 125-140.
- CALERO SECALL, María Isabel y MARTINEZ ENAMORADO, Virgilio: *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga, 1995.

- CANO ÁVILA, Pedro: «El contrato de compraventa con derecho de opción (bay' al-jiyār) y con derecho de recuperación (ṭunyā), según el jurista granadino Ibn Salmūn (siglo XIV)», *Actas del XVI Congreso de U.E.A.I. Salamanca*, 1995, pp. 89-99.
- CANO ÁVILA, Pedro: «Jurisprudencia andalusí en el arrendamiento de tierras», en CARABAZA BRAVO, Julia M^a y TAWFIK MOHAMED ESSAWY, Aly (eds.): *El saber en al-Andalus. Textos y estudios, II*. Sevilla, 1999, pp. 15-28.
- CARABAZA BRAVO, Julia M^a: «El olivo en los tratados agronómicos clásicos y andalusés», en GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (ed.): *Ciencias de la Naturaleza*, IV. Granada, 1996, pp. 11-39.
- CARBALLEIRA DEBASA, Ana María: *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid, 2002
- CURTA, Florin: «Feasting with 'kings' in an ancient democracy: on the Slavic society of the Early Middle Ages (sixth to seventh century A.D.)», *Essays in Medieval Studies*, 15 (1999), pp. 19-34.
- CHALMETA, Pedro: «Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)», *Cuadernos de Historia*, 6 (1975), pp. 1-90.
- DE LA GRANJA, Fernando de: «Fiestas cristianas en al-Andalus. (Materiales para su estudio) I: «al-Durr al-Munazzam» de al-'Azafī», *Al-Andalus*, XXXIV (1969), pp. 1-55.
- DENOIX, Sylvie: «Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 9-22.
- DESCOTES, S.: *Gestion de l'eau d'irrigation dans un village du Haut Atlas Marocain*. Montpellier, 1995.
- DÍEZ HERRERA, Carmen: *La formación de la sociedad feudal en Cantabria. La organización del territorio en los siglos IX al XIV*. Santander, 1990.
- DOZY, Reinhart: *Suppléments aux Dictionnaires arabes*. Leyden-parís, 1967^{3a}.
- EL-FA'IZ, Muḥammad: «L'apport des traités agronomiques hispano-arabes a l'histoire économique d'al-Andalus», en GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (ed.): *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus*, III. Granada, 1994, pp. 403-433,
- ESPINAR MORENO, Manuel: «Escrituras árabes romanceadas sobre la acequia de Ainadamar (siglos XIV-XVI)», *Homenaje a María Jesús Rubiera Mata, Sharq al-Andalus*, 10-11 (1993-1994), pp. 347-371.
- ESPINAR MORENO, Manuel: «Costumbres de la acequia de Aynadamar en época musulmana contenidas en el pletio [sic.] entre Víznar y Juan el Dagui», *Homenaje al profesor Tomás Quesada Quesada*. Granada, 1998, pp. 207-230.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela: *Producción y comercio del azúcar en el Mediterráneo medieval. El ejemplo del Reino de Granada*. Granada, 2000.

- FĀRŪQ AL-'AKKĀM, Muḥammad: «Des fondements de la propriété dans la jurisprudence musulmane. La mainmise sur les biens vacants (al-istilā' 'alā al-mubāḥ), *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranéen*, 79-80 (1997), pp. 25-41.
- FONT QUER, Pío: *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*. Barcelona, 1978.
- FRANCO SILVA, Alfonso: «La herencia patrimonial del Gran Cardenal de España don Pedro González de Mendoza», *Historia, Instituciones, Documentos*, IX (1982), pp. 453-491.
- GALÁN SÁNCHEZ, Angel: «Acerca del régimen tributario nazarí: el impuesto del talbix», *Actas del II Coloquio de Historia Medieval Andaluza. Hacienda y comercio*. Sevilla, 1982, pp. 379-392.
- GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel: «Organización social del espacio: propuestas de reflexión y análisis histórico de sus unidades en la España medieval», *Stvdia Historica*, VI (1988), pp. 195-236.
- GARCÍA DE CORTÁZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, José Ángel: *La sociedad rural en la España Medieval*. Madrid, 1988.
- GARCÍA PORRAS, Alberto: «La organización del espacio doméstico en el poblado medieval de «El Castillejo» (Los Guájares, Granada). Una lectura desde el análisis de la cerámica», en TRILLO, Carmen (ed.): *Asentamientos Rurales y Territorio en el Mediterráneo Medieval*. Granada, 2002, pp. 422-455.
- GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración: «La agronomía en al-Andalus», *El legado científico andalusí*. Barcelona, 1992, pp. 145-155.
- GARCÍA SANJUAN, Alejandro: *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en Al-Andalus siglos X al XV*. Huelva, 2002.
- GARRIDO ATIENZA, Miguel: *Los Alquézares de Santafé*. Granada, 1990 (ed. facsímil de 1893).
- GARRIDO ATIENZA, Miguel: *Las aguas del Albaicín y la Alcazaba*. Granada, 1902 (ed. facsímil de 2002).
- GLICK, Thomas F.: «Regadío y técnicas hidráulicas en al-Andalus. Su difusión según un eje Este-Oeste», *La Caña de Azúcar en tiempos de los Grandes Descubrimientos. 1450-1550. Actas del Primer Seminario Internacional*. Granada, 1990, pp. 83-98.
- GÓMEZ MORENO, Manuel: «De la Alpujarra», *Al-Andalus*, XVI (1951), pp. 17-36.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Angel: «Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV)», *Al-Andalus*, V (1940), pp. 301-382.
- GOODY, Jack: *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona, 1986.
- GOODY, Jack: «Women and Linages: Europe and Africa», en TRILLO SAN JOSÉ, C. (ed.): *Mujeres, familia y linaje en la Edad Media* (Granada, 6-8 noviembre 2003). Granada, en prensa.
- GUERREAU-JALABERT, Anita: «El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio», en PASTOR, R. (comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*. Madrid, 1990, pp. 85-105.

- GUICHARD, Pierre: *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Barcelona, 1976.
- GUICHARD, Pierre: «Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana», *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia, 1987, pp. 27-71.
- GUICHARD, Pierre: *Les Musulmans de Valence et la Reconquête (XI^e-XIII^e) siècles*. Damasco, 1990-91, 2 tomos.
- GUICHARD, Pierre: «Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente», en Patrice CRESSIER y Mercedes GARCÍA-ARENAL (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid, 1998, pp. 37-52.
- GUICHARD, Pierre: «Les communautés de base sédentaires», *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval Xe-XVe siècle. Problèmes et perspectives de recherche*. Paris, 2000, tomo III, pp. 59-70.
- GUICHARD, Pierre: *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*. Valencia, 2001.
- HART, David Montgomery: *La sociedad beréber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada, 1999.
- HART, David Montgomery y RAHA AHMED, Rachid (eds.): *La sociedad beréber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada, 1999.
- HÉNIA, Abdelhamid: «Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes, Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 127-142.
- HERNÁNDEZ BENITO, Pedro: *La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*. Granada, 1990.
- JIMÉNEZ ROMERO, Cesáreo: «La acequia de Aynadamar en los siglos XV y XVI», *Granada Histórica y Cultural*, II-III (1990), pp. 1-63.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel: *Granada, historia de un país islámico: (1232-1571)*. Madrid, 1969.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel: «El duro fisco de los emires», en «Dos temas de la Granada nazarí», *Cuadernos de Historia*, 3 (1969), pp. 321-334.
- LADERO QUESADA, Miguel Angel: *Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares*. Granada, 1988.
- LAGARDÈRE, Vincent: «Les contrats de culture de la canne à sucre à Almuñécar et Salobreña aux XIII et XIV siècles», en A. MALPICA CUELLO (ed.): *Paisajes del azúcar. Actas del Quinto Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar*. Granada, 1995, pp. 69-79.
- LAGARDÈRE, Vincent: «Terres communes et droits d'usage en al-Andalus (X^e-XV^e siècles)», *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80 (1997), pp. 43-54.

- LÉVI DELLA VIDA, G.: «Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano», *Al-Andalus*, I (11933), pp. 307-334.
- LINANT DE BELLEFONDS, Yves: «Un problème de sociologie juridique. Les terres 'comunes' en pays d'Islam», *Studia Islamica*, X (1959), pp. 111-136.
- LITTLE, Lester K. : *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid, 1980.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*. Granada, 1977.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: «Comercio exterior del Reino de Granada», en *El Reino de Granada en la época de los Reyes Ctólicos. Repoblación, comercio, frontera*. Granada, 1989, vol. II, pp. 129-180.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: «'Morus nigra' vs 'morus alba' en la sericultura mediterránea: el caso del Reino de Granada (siglo XVI)», en AIRALDI, G. (ed.): *Le vie del Mediterraneo. Idee, uomini, oggetti (secoli XI-XVI)*. Génova, 1997, pp. 183-196.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: «El reino nazarí de Granada y los medievalistas españoles. Un balance provisional», *XXV Semana de Estudios Medievales. La Historia Medieval en España. Un balance historiográfico (1968-1998)*. Pamplona, 1999, pp. 149-173.
- LÓPEZ DE COCA CASTAÑER, José Enrique: «La «Ratio Fructe Regni Granate»: Datos conocidos y cuestiones por resolver», *Rentas, Producción y Consumo en España en la Baja Edad Media, Aragón en la Edad Media*. Zaragoza, 2001, pp. 121-131.
- LÓPEZ LÓPEZ, Ángel C.: «Estudio particular de las especies botánicas que se citan en el *Calendario de Córdoba* de 'Arīb Ibn Sa'īd», en GARCÍA SÁNCHEZ, Expiración (ed.): *Ciencias de la Naturaleza*, III. Granada, 1994, pp. 43-78.
- MADANI, Tariq: «Le conflit à l'époque médiévale: entre l'amont et l'aval à propos d'un litige autour de l'eau dans les campagnes de Fès», en TRILLO, Carmen (ed.): *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo medieval*. Granada, 2002, pp. 262-336.
- MAHMUD IBRAHIM ABU IREMAIS, Ibrahim: *Granada a través de sus monumentos de época nazarí*. Tesis doctoral inédita. Granada, 2003.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «La villa de Motril y la repoblación de la costa de Granada (1489-1510)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, X-XI (1982-83), pp. 169-206.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Los judíos de Almuñécar antes de la llegada de los cristianos». *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXII, fasc. 2º (1983), pp. 95-112.
- MALPICA CUELLO, Antonio: *Turillas, alquería del alfoz sexitano. (Edición del Apeo de Turillas de 1505)*. Granada, 1984.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Formas de poblamiento de los mudéjares granadinos en las tahas de los Céjeles». *Actas del III Simposio Internacional de mudejarismo* (Teruel, 20-22 de septiembre de 1984). Teruel, 1986, pp. 131-143.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Estructura de poblamiento de la costa granadina a fines de la Edad Media», *Studia Historica*, VII (1989), pp. 157-186.

- MALPICA CUELLO, Antonio: «La implantación castellana en la tierra de Salobreña: la alquería de Bernardila», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, III (1989), pp. 199-216.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «De la Granada nazarí al reino de Granada». *De al-Andalus a la sociedad feudal: los repartimientos bajomedievales*. Barcelona, 1990, pp. 119-153.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «El territorio de la costa oriental de Granada en época nazarí a la luz de un testimonio castellano de mediados del siglo XIV». *Chronica Nova*, 19 (1991), pp. 433-462.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «El complejo hidráulico de los Albercones», *Cuadernos de la Alhambra*, XXVII (1991), pp. 65-101.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Un elemento hidráulico al pie de la Alhambra», *Cuadernos de la Alhambra*, XXIX-XXX (1993-94), pp. 77-98.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Granada, ciudad islámica: centro histórico y periferia urbana», *Arqueología y Territorio Medieval*, 1 (1994), pp. 195-208.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Medio físico y territorio: el ejemplo de la caña de azúcar a finales de la Edad Media», en MALPICA CUELLO, A. (ed.): *Paisajes del Azúcar. Actas del Quinto Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar*. Granada, 1995, pp. 11-40.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «El agua en al-Andalus. Un debate historiográfico y una propuesta de análisis», *V Semana de Estudios Medievales*. Logroño, 1995, pp. 65-85.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «De los primeros vestigios históricos al final de la edad media», en A. MALPICA CUELLO *et alii*: *Historia de Granada*. Granada, 1996, pp. 7-103,
- MALPICA CUELLO, Antonio: *Medio físico y poblamiento en el delta del Guadalfeo. Salobreña y su territorio en época medieval*. Granada, 1996.
- MALPICA CUELLO, Antonio: *Poblamiento y castillos en Granada*. Barcelona, 1996.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «El paisaje vivido y el visto. Asentamientos y territorio en el reino de Granada al final de la Edad Media», *Arqueología Medieval*, IV (1996), pp. 37-58,
- MALPICA CUELLO, Antonio: «El paisaje agrario medieval en el reino de Granada. Fuentes escritas y análisis arqueológico», en GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel, MALPICA CUELLO, Antonio y VIGNET-ZUN, Jacques: *Transformaciones agrarias en Andalucía oriental y norte de Marruecos*. Madrid, 1997, pp. 15-61.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Il traffico commerciale nel mondo mediterraneo occidentale alla fine del Medioevo: il regno di Granada», *Aspetti ed attualità del potere marittimo in Mediterraneo nei secoli XII-XIV*, *Acta del Convegno di Storia Militare*. Roma, 1999, pp. 351-381.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Las villas de la frontera granadina y los asentamientos fortificados de época medieval», *Homenaje al profesor Manuel Riu. Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 20-21 (1999-2000), vol. 1, pp. 279-320.
- MALPICA CUELLO, Antonio: *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*. Granada, 2000.
- MALPICA CUELLO, Antonio: *La Alhambra de Granada, un estudio arqueológico*. Granada, 2002.

- MALPICA CUELLO, Antonio: «La ciudad nazarí. Propuestas para su análisis», *II Congreso Internacional. La ciudad en al-Andalus y el Magreb*. Granada, 2002, pp. 99-119.
- MALPICA CUELLO, Antonio: *Los castillos en al-Andalus y la organización del territorio*. Cáceres, 2003
- MALPICA CUELLO, Antonio (ed.): *Íllora, una villa de la frontera granadino-castellana. Análisis histórico y arqueológico*. Granada, 2003.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «Elementos para el análisis del mundo rural en al-Andalus: el caso nazarí», en Javier PÉREZ-EMBED: *La Andalucía Medieval. Actas «I Jornadas de Historia Rural y Medio Ambiente»*. Huelva, 2003, pp. 43-70,
- MALPICA CUELLO, Antonio: «La ciudad y su territorio en al-Andalus. Las dimensiones de un problema teórico y un debate social», *La ciudad a debate. Imaginar lo urbano: paraíso y conflicto*. (Granada, 6-8 junio 2002), en prensa.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «La ciudad islámica y la organización del territorio», *VI Jornadas de Historia de Ceuta. La formación de una ciudad: apuntes sobre urbanismo histórico de Ceuta*. (Ceuta, 22-27 septiembre de 2003), en prensa.
- MALPICA CUELLO, Antonio: «La expansión de la ciudad de Granada en época almohade. Ensayo de reconstrucción de su configuración», *Miscelánea Medieval Murciana*, en prensa.
- MALPICA CUELLO, A. y TRILLO SAN JOSÉ, C.: «Los infantes de Granada. Documentos árabes romanceados», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 6 (1991), pp. 361-421.
- MANZANO MARTÍNEZ, José: «Aproximación a la estructura de la propiedad musulmana de la tierra en la Huerta de Murcia (siglo XIII)», *Castrum 5. Archéologie des espaces agraires méditerranéens au Moyen Âge*. Madrid, Roma, Murcia, 1999, pp. 61-75
- MARÍN, Manuela: *Mujeres en al-Andalus*. Madrid, 2000.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, Virgilio: *Epigrafía y poder. Inscripciones árabes de la Madrasa al-Ýadída de Ceuta*. Ceuta, 1998.
- MAZOYER, Marcel y ROUDART, Laurence: «Les systèmes agraires à jachère et culture attelée légère des régions tempérées. La révolution agricole de l'Antiquité», *Histoire des agricultures du monde. du Néolithique à la crise contemporaine*. París, 1998^{2a}, pp. 217-258.
- MAZZOLI-GUINTARD, Christine: *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarité citadines en terre d'Islam aux X^e-XI^e siècles*. Rennes, 2003.
- MENJOT, Denis: *Murcie castillane. Une ville au temps de la frontière (1243-milieu du XV^e siècle)*. Madrid, 2002.
- MILLIOT, Louis: *Introduction à l'étude du droit musulman*. París, 1953.
- MÍNGUEZ, José María: *Las sociedades feudales, 1. Antecedentes, formación y expansión (siglos VI al XIII)*. Madrid, 1994.
- MOLINA LÓPEZ, Emilio: «El documento árabe de Guadix (siglo XII)», *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*. Granada, 1991, tomo I, pp. 271-294.
- MONNOT, G.: «Šalāt», en LEWIS, B., MÉNAGE, V. L., PELLAT, Ch. et SCHACHT, J.: *Encyclopédie de l'Islam*. Leide-París, 1975, pp. 956-965

- OCAÑA I SUBIRANA, María: *El món agrari i els cicles agrícoles a la Catalunya Vella (s. IX-XIII)*. Barcelona, 1998.
- OLIVER ASÍN, Jaime: «Maǧšar-cortijo. Orígenes y nomenclatura árabe del cortijo sevillano», *Al-Andalus*, X (1945), pp. 109-126.
- ORIHUELA UZAL, Antonio y VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos: *Aljibes públicos de la Granada islámica*. Granada, 1991.
- OSORIO PÉREZ, M^a José y DE SANTIAGO SIMÓN, Emilio: *Documentos arábigo-granadinos romanceados*. Granada, 1986.
- OSTROGORSKY, Georg: *Historia del Estado Bizantino*. Madrid, 1984.
- PAREJA, Félix M.: *Islamología*, Madrid, 1952-1954, dos tomos.
- PASTOR, Reyna: «Sobre la articulación de las formaciones económico-sociales: comunidades de aldea y señoríos en el Norte de la Península Ibérica (siglos X-XIII)», en BONNASSIE, Pierre, BISSON, Thomas N., PASTOR, Reyna, GUICHARD, Pierre *et alii*: *Estructuras feudales y feudalismo en el mundo mediterráneo*. Barcelona, 1984, pp. 92-115.
- PASTOR, Reyna: *Resistencias y luchas campesinas en la época del crecimiento y consolidación de la formación feudal. Castilla y León, siglos X-XIII*. Madrid, 1993^{3a}.
- PEINADO SANTAELLA, Rafael G.: «Una aportación documental sobre el poblamiento, el paisaje agrario y la propiedad de la tierra de dos alquerías de la Vega de Granada: Chauchina y El Jau a finales del periodo nazarí», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 10-11 (1996-97), pp. 19-92.
- PEINADO SANTAELLA, Rafael G.: «Los Banū al-Qabšanī: un linaje de la aristocracia nazarí», *Historia, Instituciones, Documentos*, 20 (1993), pp. 313-353.
- PETERS, F. E.: *The Hajj. The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places*. Princeton. 1994.
- PETERS, F. E.: *Muhammad and the origins of Islam*. Nueva York, 1994.
- POWERS, David S.: «The islamic law of inheritance reconsidered: a new reading of Q. 4:12b», *Studia Islamica*, 55 (1982), pp. 61-94.
- QUESADA GÓMEZ, M^a Dolores: «El repartimiento nazarí del río Beiro (siglo XIV)», *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*. *Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Córdoba, 1988, pp. 699-705.
- RODRÍGUEZ MAÑAS, Francisco: «Hombres santos y recaudadores de impuestos en el Occidente musulmán (siglos VI-VIII/XII-XIV)», *Al-Qanṭara*, XII (1991), pp. 471-495.
- RON, Zvi Y. D.: «Sistema de manantiales y terrazas irrigadas en las montañas mediterráneas», *Agricultura y regadío en al-Andalus. II Coloquio Historia y Medio Físico*. Granada, 1996, pp. 383-408.
- RUBIERA, M^a Jesús: *La arquitectura en la literatura árabe*. Madrid, 1988.

- RUIZ POVEDANO, José M^a: «Consideraciones sobre la implantación de los señoríos del recién conquistado reino de Granada», *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba, 1978, pp. 357-373.
- SÁEZ FERNÁNDEZ, Pedro: *Agricultura romana de la Bética. I. Ecija* (Sevilla), 1987.
- SAMSÓ, Julio: «Ibn Hišām al-Lajmī y el primer jardín botánico en al-Andalus», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXI (1982), pp. 135-141.
- SESMA MUÑOZ, José Ángel, UTRILLA UTRILLA, Juan Fernando y LALIENA CORBERA, Carlos: *Agua y paisaje social en el Aragón Medieval. Los regadíos del río Aguasvivas en la Edad Media*. Zaragoza, 2001.
- SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: *Documentos árabe-granadinos*. Madrid, 1961.
- SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada, 1975.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina: *El Libro del Repartimiento de Almería*. Madrid, 1982.
- SUBERBIOLA, Jesús: «Fisco, franquicias y problemas en la repoblación de Málaga (siglos XV-XVI)», *Cuadernos de Estudios Medievales*, II-III (1974-75), pp. 149-196.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo: «El alminar de la iglesia de San José y las construcciones de los ziríes granadinos», *Al-Andalus*, V (1941), pp. 422-446.
- TORRÓ, Josep: *El naixement d'una colònia. Dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*. Valencia, 1999.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: *La Alpujarra a fines de la Edad Media, según las rentas de habices*. Granada, 1988 (inérita).
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «Fiscalidad mudéjar en el reino de Granada: las rentas del Quempe», *Anuario de Estudios Medievales*, 22 (1992), pp. 853-878.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «La implantación castellana en la Alpujarra: análisis de una política señorial en el reino de Granada», *Hispania*, LII/181 (1992), pp. 397-432.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Granada, 1994.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «El Nublo, una propiedad de los infantes de Granada», *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*. Granada, 1994, vol. II, pp. 867-879.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «El paisaje vegetal en la Granada islámica y sus transformaciones tras la conquista castellana», *Historia Agraria*, 17 (1999), pp. 131-152.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «Una nueva sociedad, un nuevo paisaje: los señoríos castellanos de la frontera nororiental del reino de Granada», *Aragón en la Edad Media, Homenaje a la profesora Carmen Orcástegui Gros*, XIV-XV (1999), t. II, pp. 1545-1564.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «Las actividades económicas y las estructuras sociales», en PEINADO SANTAELLA, Rafael G. (ed.): *Historia del reino de Granada. I. De los orígenes a la época mudéjar (hasta 1502)*. Granada, 2000, pp. 291-347.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «Estudio preliminar», en GARRIDO ATIENZA, Miguel: *Las aguas del Albaicín y la Alcazaba*. Granada, 1902 (ed. facsímil de 2002), pp. VII-LXXI.

- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «El tiempo del agua. El regadío y su organización en la Granada islámica», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 23-24 (2002-2003), pp. 237-286.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: *Agua y paisaje en Granada. Una herencia de al-Andalus*. Granada, 2003.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: *Una sociedad rural en el Mediterráneo Medieval: el mundo agrícola nazarí*. Granada, 2003.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen: «Aynadamar: la primera acequia de madīna Garnāṭa», *Revista de Historia [TST]. Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, 6 (diciembre 2003), pp. 66-85.
- VALOR PIECHOTTA, Magdalena, CARABAZA BRAVO, Julia M^a y PORRAS CREVILLEN, Ana I.: «Espacio rural y territorio en el Aljarafe de Sevilla: Ḥiṣn al-Faraḡ», en TRILLO, Carmen (ed.): *Asentamientos rurales y territorio en el Mediterráneo Medieval*. Granada, 2002, pp. 337-372.
- VIDAL CASTRO, Francisco: «El agua en el derecho islámico. Introducción a sus orígenes, propiedad y uso», *El agua en la agricultura de al-Andalus*. Barcelona, 1995, pp. 99-117,
- VIGUERA MOLINS, M^a Jesús: «Sobre documentos árabes granadinos», en DEL MORAL, Celia (ed.): *En el epílogo del Islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Granada, 2002, pp. 117-138.
- WATSON, Andrew M.: «Innovaciones agrícolas en el mundo islámico», *Actas del Segundo Seminario Internacional sobre la Caña de Azúcar. La Caña de Azúcar en el Mediterráneo*. Granada, 1991, pp. 7-20.
- WATSON, Andrew M.: *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico*. Granada, 1998.
- WATSON, Andrew M.: «Livestock in the agriculture of muslim Spain: was farming «integrated»? and why does it matter?», en *Coloquio Homenaje a Pierre Guichard. Veinte años de al-Andalus*. Granada-Valencia, (mayo de 1996), Granada, en prensa.
- WICKHAM, Chris: «Le strutture dell'economia e del potere», en DELOGU, Paolo (ed.): *Periodi e contenuti del Medio Evo*. Roma, 1988, pp. 75-86.
- WICKHAM, Chris: «La otra transición: del mundo antiguo al feudalismo», *Studia Historica*, VII (1989), pp. 7-35, espec. pp. 32-35.
- WILKINSON, J. C.: *Water and tribal settlement in South-East Arabia. A study of the aflāj of Oman*. Oxford, 1977.
- WOOD, Diana: *Medieval Economic Thought*. Cambridge, 2002.
- ZOMEÑO, Amalia: *Dote y matrimonio en al-Andalus y Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid, 2000.
- ZOMEÑO, Amalia: «Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y de la *niḥla* en al-Andalus», en CRESSIER, Patrice, FIERRO, Maribel y VAN ESTAEVEL, Jean Pierre (eds.): *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid, 2001, pp. 75-99.

ÍNDICE

<i>PRÓLOGO</i>	9
I. INTRODUCCIÓN	15
1. De qué trata esta obra	17
2. El reino nazarí (1232-1492)	19
3. Las fuentes	20
4. Similitudes y diferencias de la sociedad islámica con el Occidente medieval	24
5. Cómo se organiza este libro	28
II. EL CAMBIO AGRÍCOLA: DEL SECANO AL REGADÍO	33
1. Una agricultura mediterránea	35
2. La nueva agricultura irrigada	42
2.1. Desde cuándo	42
2.2. Cómo se difundió	50
2.3. Organización del espacio agrícola	53
2.4. Conclusión	68
III. EL ESPACIO	71
1. Introducción	73
2. El espacio de la alquería	75
2.1. El espacio comunal o <i>ḥarīm</i>	76
2.2. Las tierras no apropiadas o <i>mawāt</i>	83
3. El espacio gentilicio: las tierras apropiadas o <i>mamlūka</i>	98
3.1. Conclusión	137
4. Estrategias familiares de conservación del espacio	139
4.1. Normas universales: marginalidad de las mujeres y solidaridad de los varones	139
4.2. Procedimientos de control del patrimonio familiar	144
4.3. Conclusión	157
5. Un espacio aldeano y desigual	177
5.1. Ejemplos anteriores a la época nazarí	179
5.2. Organización del espacio agrícola en el mundo nazarí	190
5.2.1. El regadío	192
A) La propiedad de la tierra	192
B) Los cultivos	202
5.2.2. El secano	208
5.2.3. El área periurbana de la gran ciudad: ¿un espacio aristocrático?	219
5.3. Conclusión	244

IV. EL AGUA Y SU DISTRIBUCIÓN SOCIAL	249
1. Introducción	251
2. El agua: el elemento máspreciado	253
3. La propiedad del agua	256
4. Distribución del agua: reparto social	270
4.1. Un ejemplo de distribución rural y urbana: la acequia de Aynadamar	275
5. El tiempo del agua: la medición de los turnos de riego	282
6. Conclusión	291
V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	293
<i>Fuentes</i>	295
<i>Bibliografía</i>	297



GRUPO DE INVESTIGACIÓN
«TOPONIMIA, HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA DEL REINO DE GRANADA»
UNIVERSIDAD DE GRANADA
www.ugr.es/local/tharg

•
VOLÚMENES PUBLICADOS:

NAKLA
COLECCIÓN DE ARQUEOLOGÍA Y PATRIMONIO

Títulos aparecidos:

ACTAS Y MONOGRAFÍAS

1

AGRICULTURA Y REGADÍO EN AL-ANDALUS
II Coloquio de Historia y Medio Físico
Edición auspiciada por el Instituto de Estudios Almerienses
de la Diputación Provincial de Almería

2

LA PROSPECCIÓN EN ARQUEOLOGÍA
II Encuentro de Arqueología y Patrimonio
Edición auspiciada por el Ayuntamiento de Salobreña

3

EL POBLAMIENTO ALTOMEDIEVAL EN LA COSTA DE GRANADA
de *Antonio Gómez Becerra*

4

ARQUITECTURA Y ARQUEOLOGÍA MEDIEVAL
de *Juan Cañavate Toribio (ed.)*

Los libros correspondientes a las colecciones NAKLA, GOG-MAGOG, AJBAR y LA NAO pueden conseguirse en la dirección arqueoandalusi@yahoo.es, o bien a través del teléfono 610.05.62.64.

5

ÍLLORA, UNA VILLA DE LA FRONTERA GRANADINO-CASTELLANA.
ANÁLISIS HISTÓRICO Y ARQUEOLÓGICO
de *Antonio Malpica Cuello (ed.)*

6

EL CASTILLO DE PÍÑAR: ANÁLISIS ARQUEOLÓGICO DE LAS ES-
TRUCTURAS EN SUPERFICIE
de *Flor de Luque Martínez*

7

LA ARQUEOLOGÍA MEDIEVAL EN LA ARQUEOLOGÍA
de *María de los Ángeles Ginés Burgueño (ed.)*

CATÁLOGOS

1

CERÁMICA ISLÁMICA DE SALOBREÑA
de *Antonio Gómez Becerra*
Edición auspiciada por el Ayuntamiento de Salobreña

2

BELDA. UN ACERCAMIENTO A TRAVÉS DE SU CERÁMICA
de *María de los Ángeles Ginés Burgueño*
Edición auspiciada por el Ayuntamiento de Cuevas de San Marcos y la
Cooperativa agrícola olivarera "Nuestra Señora del Carmen"

3

CERÁMICA ITALIANA EN LA ALHAMBRA
de *Raffaella Carta*

GOG-MAGOG

1

GRANADA, CIUDAD ISLÁMICA. MITOS Y REALIDADES
de *Antonio Malpica Cuello*

2

UNA SOCIEDAD RURAL EN EL MEDITERRÁNEO MEDIEVAL. EL
MUNDO AGRÍCOLA NAZARÍ
de *Carmen Trillo San José*

LA NAO

1

NAVEGACIÓN MARÍTIMA DEL MEDITERRÁNEO AL ATLÁNTICO
de Antonio Malpica Cuello (ed.)

2

COMERCIO MARÍTIMO EN EL MEDITERRÁNEO
MEDIEVAL Y MODERNO
de Jean-Claude Hocquet

3

RELACIONES ENTRE EL MEDITERRÁNEO CRISTIANO Y EL NORTE
DE ÁFRICA EN ÉPOCA MEDIEVAL Y MODERNA
de Carmen Trillo San José (ed.)
(en prensa)

ATHOS-PÉRGAMOS

Ediciones patrocinadas por el grupo de investigación
"Toponimia, Historia y Arqueología del Reino de Granada"

SERIE DE ARQUEOLOGÍA MEDIEVAL

1

CASTILLOS Y TERRITORIO EN AL-ANDALUS
de Antonio Malpica Cuello (ed.)

2

CIUDADES Y TERRITORIO EN AL-ANDALUS
de Lorenzo Cara Barrionuevo (ed.)

3

LA CERÁMICA DEL POBLADO FORTIFICADO MEDIEVAL
DE «EL CASTILLEJO» (LOS GUÁJARES, GRANADA)
de Alberto García Porras

4

ASENTAMIENTOS RURALES Y TERRITORIO EN EL
MEDITERRÁNEO MEDIEVAL
de Carmen Trillo San José (ed.)



La presente edición de
AGUA, TIERRA Y HOMBRES EN AL-ANDALUS
número 1 de la colección *Ajbar*
se acabó de imprimir
el día 19 de abril del año 2004
en los talleres gráficos de Manuel Heras
en Motril (Granada).



*AGUA, TIERRA Y HOMBRES EN AL-ANDALUS.
La dimensión agrícola del mundo nazarí,*

parte del ámbito rural del último territorio musulmán de la Península Ibérica para retrotraerse en el tiempo y analizar las estructuras sociales y económicas en al-Andalus. De esta forma, el reino nazarí (siglos XIII-XV) es una parte más de la España musulmana, sin connotaciones que hagan de él una entidad desvirtuada de ésta. Algunas referencias al Occidente medieval, permiten hacernos reflexionar sobre la similitud que pudo haber existido entre la Alta Edad Media cristiana y el dominio islámico, aunque el desarrollo del feudalismo en aquélla los convirtió en dos realidades completamente diferentes. Ciertas cuestiones tradicionalmente planteadas por la historiografía respecto a la sociedad andalusí, como la libertad del campesinado, la fortaleza de los vínculos de parentesco, la organización de las alquerías, las causas del desarrollo de la irrigación y la especialización de su agricultura, entre otras, quedan en esta obra al descubierto.