



Revista del Centro de  
**Estudios Históricos**  
de Granada y su Reino



NÚM. 28 • AÑO 2016 • TERCERA ÉPOCA







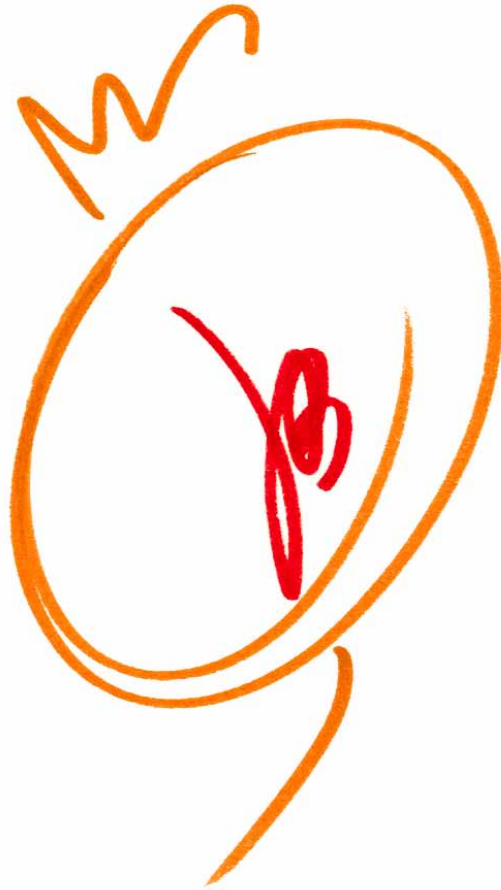
---

Revista del Centro de  
**Estudios Históricos**  
de Granada y su Reino

---



NÚM. 28 • AÑO 2016 • TERCERA ÉPOCA



DIRECTORA: Adela Fábregas García.

SECRETARIO: Guillermo García-Contreras Ruiz.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Inmaculada Arias de Saavedra Alías, Historia Moderna, Universidad de Granada.  
Joaquín Bérchez Gómez, Historia del Arte, Universidad de Valencia.  
José Fernández Ubiña, Historia Antigua, Universidad de Granada.  
Gloria Franco Rubio, Historia Moderna, Universidad Complutense de Madrid.  
Juan Francisco Jiménez Alcázar, Historia Medieval, Universidad de Murcia.  
Rafael López Guzmán, Historia del Arte, Universidad de Granada.  
Teresa M.<sup>a</sup> Ortega López, Historia Contemporánea, Universidad de Granada.  
M.<sup>a</sup> José Osorio Pérez, Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Granada.  
Rafael G. Peinado Santaella, Historia Medieval, Universidad de Granada.  
Francisco Vidal Castro, Estudios Árabes e Islámicos, Universidad de Jaén.

CONSEJO ASESOR:

Antonio Caballos Rufino, Historia Antigua, Universidad de Sevilla.  
James Casey, Historia de Europa, University of East Anglia, Norwich.  
Manuel García Fernández, Historia Medieval, Universidad de Sevilla.  
Christine Mazzoli-Guintard, Historia Medieval, Universidad de Nantes.  
Alfredo Morales Martínez, Historia del Arte, Universidad de Sevilla.  
Marisa Pardo Rodríguez, Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Sevilla.  
Ignacio Peiró Martín, Historia Contemporánea, Universidad de Zaragoza.  
Juan Sisinio Pérez Garzón, Historia Contemporánea, Universidad de Castilla-La Mancha.  
M.<sup>a</sup> Ángeles Pérez Samper, Historia Moderna, Universidad de Barcelona.  
Philippe Sénac, Historia Medieval, Universidad Paris IV. Sorbonne.  
Ramón Serrera Contreras, Historia de América, Universidad de Sevilla.

EDITA: Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (CEHGR).

CONTACTO:

Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas  
Facultad de Filosofía y Letras  
Campus de Cartuja, s/n  
18071 – Granada  
Email: [revistacehgr@cehgr.es](mailto:revistacehgr@cehgr.es)

DISEÑO Y MAQUETACIÓN: Virginia Vílchez Lomas / [virginiavl@afoot.es](mailto:virginiavl@afoot.es)

WEB DE LA REVISTA: <http://www.cehgr.es/revista>

PERIODICIDAD: Anual

1.<sup>a</sup> época: 1911-1925

2.<sup>a</sup> época: 1983-2010

3.<sup>a</sup> época (on-line): 2011-

ISSN: 2253-9263

DEPÓSITO LEGAL: Gr-1.663-2011

# Sumario



REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO

NÚM. 28 • AÑO 2016 • TERCERA ÉPOCA

## MONOGRÁFICO «ANTROPOLOGÍA E HISTORIA»

(coordinado por José Antonio González Alcantud)

Bernard Traimond, «Anthropologie et histoire. Question de preuves» ...	3
José Antonio González Alcantud, «El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad» ... ..	23
Ignazio E. Buttitta, «Chi ha paura del passato? Il rapporto con la storia della demo-etno-antropologia italiana tra XIX e XXI sec.» ... ..	51
Mario Helio Gomes de Lima, «Gilberto Freyre: la esclavitud como gozne entre la historia y la socioantropología» ... ..	75
José Antonio González Alcantud / Carmelo Lisón Tolosona, «Fragmentos conversados de antropología e historia: La obra de Carmelo Lisón Tolosana» ...	93

## ARTÍCULOS

Ángel Padilla Arroba, «Un tesorillo romano republicano del siglo II a.C. procedente de territorio accitano (Guadix, Granada)» ... ..	105
Ana Labarta, «Sellos en la documentación nazarí» ... ..	129
M. <sup>a</sup> del Carmen Jiménez Roldán, «Una aproximación al comercio en la ciudad de Granada en época nazarí: los barrios comerciales y artesanales» ...	151
Juan Cañavate Toribio, «Algunos morabitos, zawiya y rábitas en el Reino de Granada» ... ..	179

Esther Villarino Martínez, A. Santiago Moreno Pérez y Guillermo García-Contreras Ruiz, «Un elemento arquitectónico monumental posiblemente perteneciente a la “Cartuja Vieja” de los terrenos de Aynadamar (Granada)» ...	219
José María García-Consuegra Flores / Ángel Rodríguez Aguilera, «Arqueología de la defensa de la costa del Reino de Granada en época moderna» ...	231
Álvaro López Osuna, «Los inicios del asociacionismo en Granada (1868-1898). Notas para un estudio» ... ..	269
María Encarnación Hernández López, «La Alhambra, la primera regularización de la visita pública» ... ..	287

## RESEÑAS

Amira K. Bennison (ed.), <i>The articulation of power in Medieval Iberia and the Maghrib</i> . Por Maribel Fierro ... ..	311
Pierre Guichard (dir.), <i>Par la main des femmes. La poterie modelée du Maghreb</i> . Por Alberto García Porras ... ..	314
Manuel Espinar Moreno, <i>Baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la Arqueología y cultura material</i> . Por Rubén Sánchez Gallego ... ..	317
Manuel Espinar Moreno y José Manuel Espinar Jiménez, <i>Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro</i> . Por María Chavet Lozoya ... ..	319
Miguel Ángel Ladero Quesada, <i>La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino (1282-1521)</i> . Por Rafael Sánchez Saus ... ..	321
Esther Galera Mendoza, <i>Arquitectos y maestros de obras en la Alhambra (siglos XVI-XVIII): artífices de cantería, albañilería, yesería y forja</i> . Por Carlos Vílchez Vílchez ...	323
M. <sup>a</sup> Amparo Moreno Trujillo, Juan M. <sup>a</sup> de la Obra Sierra y M. <sup>a</sup> José Osorio Pérez, <i>Los libros de rentas municipales de la ciudad de Granada en el siglo XVI</i> . Por Luis Díaz de la Guardia y López ... ..	326

# Summary



REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO

NÚM. 28 • AÑO 2016 • TERCERA ÉPOCA

## MONOGRAPHIC «ANTROPOLOGÍA E HISTORIA»

(coordinated by José Antonio González Alcantud)

Bernard Traimond, «Anthropology and History. Question of evidence» ...	3
José Antonio González Alcantud, «The other Greek. The French school of historical Anthropology in Antiquity» ... ..	23
Ignazio E. Buttitta, «Who's afraid of the past? The relationship between Italian History and Demo-Ethno-Anthropology between 19th and 21st century» ...	51
Mario Helio Gomes de Lima, «Gilberto Freyre: Slavery as a hinge between History and Social Anthropology» ... ..	75
José Antonio González Alcantud / Carmelo Lisón Tolosona, «Discussed fragments discussed in Anthropology and History: The work of Carmelo Lison Tolosana» ... ..	93

## ARTICLES

Ángel Padilla Arroba, «A roman republican hoard of the 2nd century a.C. from territory <i>accitanus</i> (Guadix, Granada)» ... ..	105
Ana Labarta, «Arabic seals on <i>naşrid</i> documents» ... ..	129
M. <sup>a</sup> del Carmen Jiménez Roldán, «An approach to trade in the city of Granada during the Nasrid period: Commercial and Artisan neighborhoods» ...	151
Juan Cañavate Toribio, «Some Marabouts, Zawiya and Ribats in the Kingdoms of Granada» ... ..	179

Esther Villarino Martínez, A. Santiago Moreno Pérez y Guillermo García-Contreras Ruiz, «A monumental architectural piece that belonged to the the “Cartuja Vieja” in the lands of Aynadamar (Granada)» ... ..	219
José María García-Consuegra Flores / Ángel Rodríguez Aguilera, «Archaeology of the Kingdom of Granada coast defense in modern era. The watchtower of Torrenueva (Motril, Granada)» ... ..	231
Álvaro López Osuna, «The beginnings of associations in Granada (1868-1898). Notes for a study» ... ..	269
María Encarnación Hernández López, «The Alhambra, the first regularization of public visit» ... ..	287

## REVIEWS

Amira K. Bennison (ed.), <i>The articulation of power in Medieval Iberia and the Maghrib</i> . By Maribel Fierro ... ..	311
Pierre Guichard (dir.), <i>Par la main des femmes. La poterie modelée du Maghreb</i> . By Alberto García Porras ... ..	314
Manuel Espinar Moreno, <i>Baños árabes de Granada y su provincia. Materiales para la Arqueología y cultura material</i> . By Rubén Sánchez Gallego ... ..	317
Manuel Espinar Moreno y José Manuel Espinar Jiménez, <i>Abastecimiento urbano y regadío de Granada. I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro</i> . By María Chavet Lozoya ... ..	319
Miguel Ángel Ladero Quesada, <i>La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino (1282-1521)</i> . By Rafael Sánchez Saus ... ..	321
Esther Galera Mendoza, <i>Arquitectos y maestros de obras en la Alhambra (siglos XVI-XVIII): artífices de cantería, albañilería, yesería y forja</i> . By Carlos Vílchez Vílchez ...	323
M. <sup>a</sup> Amparo Moreno Trujillo, Juan M. <sup>a</sup> de la Obra Sierra y M. <sup>a</sup> José Osorio Pérez, <i>Los libros de rentas municipales de la ciudad de Granada en el siglo XVI</i> . By Luis Díaz de la Guardia y López ... ..	326





Se presenta el número 28 de la Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, correspondiente a 2016. El nuevo y amplio volumen acoge en esta ocasión un monográfico dedicado a la Antropología y la Historia, coordinado por José Antonio González Alcantud, que esperamos inaugure la incorporación de esta nueva disciplina a los argumentos tratados por la revista. A los 5 trabajos que incluye el dossier, firmados por especialistas europeos del más alto nivel, se añaden 8 artículos más, que tratan argumentos vinculados a la Historia, la Arqueología, el Arte y los Estudios Semíticos. Todo ello se completa con la tradicional sección de reseñas, que repasa en esta ocasión 7 libros de las más variadas temáticas vinculadas a los intereses de la revista.





# Monográfico

«Antropología e Historia»

José Antonio González Alcantud (coord.)



---

REVISTA DEL CEHGR • núm. 28 • 2016 • págs. 1-102





# Anthropologie et histoire

## Question de preuves

**Bernard Traimond**

Université de Bordeaux  
bernard.traimond@u-bordeaux.fr

Recibido: 10 enero 2016 · Revisado: 16 febrero 2016 · Aceptado: 6 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



### RÉSUMÉ

L'examen de deux livres, un d'histoire et un autre d'anthropologie publiés autour de 1980, montre qu'ils utilisent le même chemin. Chacun refuse les affirmations sans preuves par l'adoption d'une large échelle ou d'une longue période, l'imposition de catégories, la substitution par un modèle, les généralisations... Tous les procédés imaginés pour se dispenser de prouver les affirmations présentées. En revanche, les informations présentées trouvées par les historiens ou fabriquées par les anthropologues, critiquées et hiérarchisées permettent d'accéder au récit le plus crédible.

**Mots-clés:** Preuve, Individuel, Epistémologie, irréversibilité.

### RESUMEN

*El examen de dos libros, uno de historia y otro de antropología publicados ambos alrededor de 1980 muestran cómo ambos utilizan un mismo procedimiento. Cada uno rechaza las afirmaciones sin pruebas adoptando una amplia escala o un largo periodo de tiempo, la imposición de categorías, la substitución por un modelo, las generalizaciones... Todos los métodos ideados para evitar probar las afirmaciones planteadas. Sin embargo, la información presentada por los historiadores o fabricadas por los antropólogos, criticadas y jerarquizadas, permiten acceder a un discurso más creíble.*

**Palabras claves:** Prueba, Individuo, Epistemología, irreversibilidad.

### ABSTRACT

*Examining two books, one of History, another of Anthropology, both published around 1980, shows that follow a similar path. Each refuse to use affirmations without proof by adopting a larger scale or a long period, the imposition of categories, the substitutions by a pattern, generalisations... All the processes imagined to dispense oneself from proving the presented affirmations. However, the information presented found by historians or made by the anthropologists, criticized and hierarchized allow to access the most believable account.*

**Keywords:** Proof, Individual, Epistemology, Irreversibility.



L'un a été publié en Italie en 1976, l'autre à Chicago quatre ans plus tard ; chacun étudie une seule personne, le premier, un meunier frioulan du xvi<sup>ème</sup> siècle, Menocchio, le second, un Marocain de Meknès du xx<sup>ème</sup>, Tuhami. Il s'agit évidemment des livres de Carlo Ginzburg dont le titre français est *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du xv<sup>e</sup> siècle*, et de Vincent Crapanzano, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, toujours pas traduit en français. Dans ces deux ouvrages un même thème bien sûr, un seul individu, mais surtout une même démarche, le méticuleux examen critique des informations recueillies sur une seule personne. Pourtant l'un, historien, travaille sur les dossiers de l'Inquisition, l'autre, anthropologue, sur les entretiens qu'il a eus avec son héros avant son décès. Les deux disciplines appartiendraient-elles au même domaine ? Leurs paradigmes seraient-ils identiques ?

Ces deux livres constituent un aboutissement car avant de disposer de la possibilité de ne parler que d'une seule personne et non d'un groupe sans s'inscrire dans le genre bibliographique, de se dispenser de considérer les résultats obtenus représentatifs d'un ensemble plus large, de s'attacher à la critique des informations obtenues, il a fallu rompre avec plusieurs évidences antérieures, les paradigmes sur lesquels s'appuyaient en France les sciences sociales depuis Simiand (1903)<sup>1</sup> avant que ces deux livres et d'autres, en imposent de nouveaux, même s'il reste encore des attardés. Je suis d'autant plus sensible à ces transformations que non seulement mes propres recherches les ont traversé mais l'éclatant succès de ces deux chefs d'œuvres a largement facilitées le développement d'une nouvelle anthropologie. Dès 1974, Pierre Nora parlait du « retour de l'événement »<sup>2</sup>.

Le chemin qu'ont tracé ces deux livres allait vers une préoccupation commune aux policiers, aux juges et aux chercheurs, la recherche de la *preuve*<sup>3</sup>. Pas d'affirmation qui ne puisse être justifiée par un document (écrit ou oral). C'est donc autour de cette question qu'il nous faut chercher l'articulation actuelle entre l'histoire et l'anthropologie qu'elles se séparent, s'opposent où s'accordent.

## 1. ÉCHAPPER À LA PREUVE

Malgré les efforts d'un Braudel et de bien d'autres pour la camoufler<sup>4</sup> il semble que la séparation de l'anthropologie<sup>5</sup> et de l'histoire se soit faite sur une question pré-

<sup>1</sup> François Simiand, « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse*, num. 16 & 17, 1903, repris dans *Annales*, num. 1, 1960.

<sup>2</sup> Jacques Le Goff & Pierre Nora, *Faire l'histoire*, Paris, Folio histoire, 1986 (1974).

<sup>3</sup> « Pourquoi l'enquête ethnographique m'a-t-elle fait penser souvent à un interrogatoire de police ? ». Michel Leiris, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, Quarto, 1996, pág. 391.

<sup>4</sup> Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.

<sup>5</sup> En Français, les termes d'ethnologie (1787), d'ethnographie et d'anthropologie (1795) sont nés alors que le discours biologique développait la notion de races humaines. Contre cette dynamique, l'œuvre de Boas qui a introduit l'anthropologie dans l'Université (dans le Département d'histoire naturelle de

cise : comment se dispenser de prouver des normes et ses formes que s'est donnée la discipline historique de la Renaissance au XIX<sup>ème</sup> siècle ? Pour disqualifier ce qu'il appelait « l'histoire traditionnelle » qui ne s'occuperait que des individus et non des faits selon la formulation de la page 154, François Simiand (1903) — un des fonda-

---

l'Université Columbia de New-York en 1895) peut toute entière se lire comme la volonté de n'attribuer aux comportements humains que des causes culturelles en particulier dans le but de s'opposer à l'eugénisme.

En effet, pour Quatrefages en 1856, l'anthropologie était une branche de la zoologie qui synthétisait l'anatomie, l'histoire naturelle, l'ethnologie et l'ethnographie. En 1876, Paul Broca distinguait l'ethnologie de l'ethnographie par le fait que la première était exclusivement biologique alors que la seconde s'ouvrait aux récits de voyage qui s'appuyaient sur des données politiques, militaires, commerciales, religieuses et linguistiques. A l'époque, la première tâche de l'anthropologie devenait donc le classement des races humaines.

Mais en 1927, quand en liaison intellectuelle avec l'anthropologie anglo-saxonne, Mauss, Lévy-Brulh et Rivet créèrent l'*Institut d'Ethnologie*, l'intitulé de leur projet avait aussi pour but de voler le mot afin d'enlever à leur discipline tout contenu biologique y compris pour l'écarter de toute tentation raciste. Dès lors, les distinctions du siècle précédent avaient perdu une large partie de leurs fondements. Mauss et Lévi-Strauss en trouvèrent alors d'autres.

En 1949, dans un article inclut par la suite dans *Anthropologie structurale*, Lévi-Strauss reprend des distinctions introduites par Mauss et souvent utilisées par la suite. En premier lieu, il sépare l'anthropologie de la sociologie pour se en France, parce que cette dernière « se ramène à la philosophie sociale, dans les pays anglo-saxons, comme « spécialité de l'ethnographie ». En second lieu, pour lui, « l'ethnographie consiste dans l'observation et l'analyse de groupes humains dans leur particularité (...) et visant à la restitution aussi fidèle que possible de la vie de chacun d'entre eux ». « L'ethnologie utilise de façon comparative les documents présentés par l'ethnographe ». Elle « correspond approximativement à ce que l'on entend, dans les pays anglo-saxons (...) par anthropologie sociale et culturelle ». Cette séparation ethnographie/ethnologie/anthropologie a deux inconvénients :

1 - Elle suppose que les enquêtes pourraient s'effectuer sans comparaison au moins implicite, ce qui est invraisemblable.

2 - Elle implique l'ignorance des conditions dans lesquelles ont été obtenues les informations dont il dispose ce qui prive l'ethnologie de la possibilité de critiquer ses sources et donc d'assurer la qualité de son propos.

Il ne s'agit pas ici d'expliciter les raisons pratiques et épistémologiques pour lesquelles Lévi-Strauss a repris cette séparation. En revanche, étant donné ses méfaits pratiques et son inconsistance épistémologique, il convient de renoncer à ces distinctions et considérer les trois termes — ethnographie, ethnologie, anthropologie — comme synonymes y compris pour tenir compte des multiples traditions nationales.

En effet, les Américains désignent sous le terme d'Anthropologie les enquêtes effectuées hors de leur pays y compris en Europe. En revanche, chez eux, ils les désignent sous l'appellation du groupe étudié, *Native American Studies*, *Gays & Lesbians Studies*, *Black Studies*... ou depuis quelques années, sous le large terme de *Cultural Studies*. L'ethnographie peut alors parfois devenir une réflexion sur l'anthropologie à l'image de notre historiographie.

En France, la tendance a été parfois de valoriser le terme d'ethnologie en suivant la tradition de l'*Institut d'Ethnologie*. Mais la critique de la notion d'ethnie, les impératifs théoriques d'aujourd'hui et la nécessité de s'inscrire dans une perspective internationale devraient amener à privilégier le terme d'anthropologie qui peut se définir, pour reprendre les formules d'Althabe, comme « une connaissance livrée de l'intérieur d'un monde social saisi à l'échelle microscopique ». Gérard Althabe y Monique Selim, *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998, pág. 37.

teurs avec Durkheim de l'école française de sociologie autoproclamée « scientifique » — considère qu'elle n'accède qu'à une connaissance indirecte d'un phénomène, c'est-à-dire seulement « par son effet ou par sa trace ». « Les phénomènes sociaux ne peuvent être embrassés par une observation individuelle directe » ajoute-t-il<sup>6</sup> ce qui, en outre, disqualifie la plus large part de l'anthropologie. Il voulait affirmer la spécificité de ce qu'il appelait « la nouvelle science sociale » qui ne veut pas être contrainte par la critique des sources. Plus tard, Lévi-Strauss reprendra ces paradigmes en se réclamant de Durkheim et de Simiand. Ma première tâche va donc consister à répertorier les procédés imaginés pour se dispenser de la charge de la preuve telle que l'entend l'« histoire traditionnelle ».

### L'échelle

Dans les deux livres invoqués, les informations utilisées par l'historien Ginzburg comme par l'anthropologue Crampazano ont été recueillies à une échelle « microscopique », empiriquement vérifiable, dans un tête-à-tête réel ou potentiel avec la personne étudiée. Les paroles de leur héros, lues ou enregistrées, fournissent la matière de leurs affirmations, qu'elles les expriment ou les justifient. Pour cela, Ginzburg s'inscrit dans ce qu'il a appelé la *micro-histoire*. Tout ce que nos deux auteurs affirment peut être justifié par une phrase écrite ou parlée, ou une observation issue du contexte dans lequel le document a été exprimé. Dès lors pour échapper à ces exigences, il suffit de changer d'échelle, de passer dans le domaine des directions politiques, celui des « Etats-majors », qu'ils soient militaires, administratifs ou politiques, le point de vue « d'en haut », celui de Dieu. Pour cela, il suffit de s'inscrire dans l'espace de la « nation ». Une illustre discipline de ce glissement, l'économie politique, et ce dès son origine. *La richesse des nations* d'Adam Smith de 1776<sup>7</sup> commence par la phrase suivante (traduite) : « Le travail annuel de toute nation est le fond primitif qui la pourvoit de toutes les nécessités et commodités de la vie qu'elle consomme annuellement ». Comment passer de constatations empiriques à de telles considérations générales ? La langue le permet car, s'il ne le précise pas, il ne donne jamais immédiatement l'échelle qu'il adopte et les modalités de fabrication de ses informations. Il sert aussi à les décontextualiser. Des micro-observations présentées comme preuves et exemples pour justifier des considérations générales à l'image de la fabrication des épingles qui chez Adam Smith illustre la division du travail. Il s'agit de raisonner à l'image des sciences de la nature qui étudient des objets relativement homogènes et passifs qui permettent d'étendre à un large ensemble, quelques constatations empiriques. Dans un tout autre domaine, prenons le cas des « communiqués de guerre » élaborés par les Etats-Majors qui cherchent à

---

<sup>6</sup> François Simiand, « Méthode historique et science... », *op. cit.*, pág. 2.

<sup>7</sup> Bernard Traimond, *L'économie n'existe pas*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, pág. 15.



concilier trois objectifs contradictoires, présenter une victoire, soutenir le « moral » des soldats et rester vraisemblables. C'est souligner l'irréalisme du document et par là même, le peu de crédit à lui accorder même s'il reste malheureusement la première source pour beaucoup d'historiens des guerres comme le montre l'abandon des milliers de « Carnets de guerre » qu'ont remplis des deux côtés des tranchées les soldats de la guerre franco-allemande de 1914-1918. Ils décrivaient au jour le jour, de leur point de vue, la vie des combattants, la guerre et leur quotidien, le réel et le symbolique, sans qu'aucun historien n'ait eu l'idée de s'en préoccuper avant que les derniers rédacteurs soient décédés. Recopier les « communiqués de guerre » est évidemment plus rapide que de rassembler et dépouiller des milliers de carnets. Les sources de deuxième main sont d'un usage plus aisé que les documents authentiques mais restent inacceptables si l'on prétend véritablement accéder à la connaissance de la réalité, si l'on préfère la recherche à la communication. En particulier, et Norton Cru le montre avec éclat, les informations recopiées sont généralement imaginées car le transcripteur ne dispose pas des moyens nécessaires pour comprendre celles qu'il utilise ce qui l'empêche d'éliminer les absurdités. Norton Cru présente plusieurs d'entre elles, répétées par ceux qui jamais ne se sont approchés des tranchées.

### Modèle

Il a été également possible de substituer aux multiples informations souvent contradictoires recueillies par les enquêtes ou les archives, une seule image qui affirme les présenter toutes afin de rendre inutile l'examen de l'une après l'autre pour apprécier la qualité de chacune selon les règles de la critique historique. On leur substitue un « modèle » dont le « fonctionnement (doit rendre) compte de tous les faits observés »<sup>8</sup>. Il s'agit pour Lévi-Strauss d'une méthode « galiléenne », « c'est à dire cherchant à déterminer la loi des variations concomitantes au lieu de s'attacher, à la manière aristotélicienne, aux simples corrélations inductives. »<sup>9</sup>. La métaphore du passage à Galilée permet de justifier le renoncement à la critique historique. Voilà une autre figure des esquives que je cherche à circonscrire.

### Statistiques

Dès 1898, Seignobos dénonçait ceux qui s'imaginent « qu'on connaît les faits avec une précision scientifique parce qu'on a pu leur appliquer un chiffre »<sup>10</sup>. Il attaquait aussi Louis Bourdeau qui pour établir une histoire positive voulait la réduire à

<sup>8</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pág. 306.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pág. 332.

<sup>10</sup> Charles-Victor Langlois & Charles Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Kimé, 1992 (1898), pág. 224.

« une série de statistique ». Ces dénonciations ne faisaient que précéder d'un demi-siècle celles du sociologue Pitrim Sorokin qui en 1956 condamnait ce qu'il appelait la « quantophrénie » pour la faiblesse des catégories retenues, des objets étudiés et des mathématiques utilisés<sup>11</sup>. Cette avalanche de critiques d'un sociologue d'Harvard après son volte-face, n'a eu, à l'évidence, que peu d'échos au point qu'il est possible de reprendre ses arguments en l'état aujourd'hui.

### **Coordonnées cartésiennes, espace/temps**

Une des formes des plus naïves et des plus répandues de ces réductions réside dans l'amalgame symétrique de l'espace et du temps. Elle sert à inscrire toute information dans un binarisme qui donne la fausse impression d'accéder à la totalité du réel car ce qui ne se trouve pas d'un côté se rencontre nécessairement de l'autre. Mais surtout cette posture qui pose le temps symétrique de l'espace occulte la spécificité du premier. Comme l'écrit Quine, « On notera que pareils graphiques (inscrits dans des coordonnées cartésiennes) sont une manière très littérale de traiter le temps comme semblable à l'espace »<sup>12</sup>. En l'occurrence l'*irréversibilité du temps* se trouve supprimé alors qu'elle organise toutes les pratiques de chacun jusque dans leurs aspects les plus infimes et les plus banals. Ces coordonnées permettent de fabriquer un monde imaginé pour expulser cette calamité qui pèse jusque dans les plus obscurs recoins de nos vies : un retard à un rendez-vous est irréparable. Il est vrai qu'il faut vivre et penser avec cette inexorable contrainte particulièrement insupportable. Un des moyens de la vaincre consiste à se réfugier dans l'imaginaire, à la refuser, ce à quoi servent les catégories aussi grossières qu'omniprésentes d'espace, de territoire, de structure, d'invariant... tout ce qui occulte le processus historique dans l'image que nous avons du monde. Comme la fiction rassure alors que la réalité inquiète, on préfère se réfugier dans la première. Pour se dispenser de prendre en compte l'irréversibilité du temps, il suffit de concevoir un imaginaire d'où elle est absente. La réduction de l'espace au temps sert à atténuer cette douleur mais renonce dans un même mouvement à toute recherche sur la réalité en lui substituant des idées imaginées que la répétition peut transformer en *doxa*.

### **« preuve indirecte »**

Dans le livre *Les règles de la méthode sociologique* de 1895, repris par Simiand, Durkheim s'était pourtant préoccupé de la manière de fournir les preuves de ses affirmations. « Nous n'avons qu'un moyen de démontrer qu'un phénomène est cause d'un autre, c'est de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher

---

<sup>11</sup> Pitirim Sorokin, *Tendances et déboire de la sociologue américaine*, Paris, Aubier, 1959.

<sup>12</sup> Willard Van Orman Quine, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, Champs, 1999, pag. 245.

si les variations qu'ils présentent dans ces différentes combinaisons de circonstances témoignent que l'un dépend de l'autre. »<sup>13</sup>. Cette proposition repose sur des *a priori* qui ne s'imposent plus aujourd'hui ; ainsi ne peut-on pas accepter que chaque phénomène soit enchâssé dans un système, qu'il s'isolerait facilement des autres, et que les relations causales ainsi établies se répéteraient ailleurs dans des circonstances analogues, ce qui permettrait l'établissement de lois.

Durkheim propose alors ce qu'il appelle « preuves indirectes »<sup>14</sup>, fondées sur la comparaison. J'ai voulu montrer ailleurs<sup>15</sup>, les faiblesses de ce type de démarche dans le choix des éléments pris en compte et la qualité des sources utilisées. En s'arrimant aux sciences de la nature, en remplaçant les expériences de laboratoire par les statistiques, il pensait pouvoir échapper aux exigences de la critique historique et définir un projet autoproclamé « scientifique ». Il le fait en référence au schéma qu'aurait, selon Bergson, mis en place Claude Bernard, hypothèse-expérience-conclusion<sup>16</sup>. Pour ces raisons très sommairement présentées, je ne peux que répéter ce qu'écrivait Sartre dès 1943, « la Sociologie de Durkheim est morte : les faits sociaux ne sont pas des choses, ils ont des significations et comme tels, ils renvoient à l'être par qui les significations viennent au monde, à l'homme, qui ne saurait être à la fois savant et objet de science »<sup>17</sup>.

## Méthodologie

Un dernier procédé prétend pouvoir lui-aussi se dispenser de la « critique » historique par le respect d'une méthodologie définie *a priori* qui respectée conduit inexorablement à des résultats « vrais ». Il découle des positions épistémologiques antérieures qui ont souvent été qualifiées de « positivistes »<sup>18</sup> car elles affirment appliquer aux

<sup>13</sup> Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Vrin, 1938, pág. 153.

<sup>14</sup> Durkheim utilise l'expression « preuve indirecte » à propos de l'utilisation de la comparaison alors que huit ans plus tard, Simiand parlera de « connaissance indirecte » pour dénoncer cette fois ce qu'il appelle « l'histoire traditionnelle » (Simiand, 1903).

<sup>15</sup> Bernard Traimond, « La comparación en antropología. Estudio de un caso », en Carmelo Lison Tolosana, *Antropología, Horizontes comparativos*, Granada, Universidad de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, 2001; idem, « La comparación en antropología, aujourd'hui », *Ethnologie française*, 1, 2005.

<sup>16</sup> Georges Canguilhem conteste cette lecture de Claude Bernard. Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1969, págs. 17-18.

<sup>17</sup> Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pág. 173.

<sup>18</sup> « "Positivisme" a commencé une longue carrière comme mot slogan. Dans les fréquentes polémiques contre le nouveau style des sciences sociales dominantes, il est souvent utilisé péjorativement. Placé dans une perspective qui associe le formalisme théorique aux mesures quantitatives, il considère les méthodes des sciences naturelles comme un idéal. Historiquement cependant, il peut se référer à certaines démarches complètement différentes comme, d'un côté, les travaux des positivistes français tels Saint-Simon et Auguste Comte, qui voyaient dans la sociologie la détermination à la fois des lois de la société et une nouvelle religion humaniste qui la guiderait, et, d'un autre côté, les travaux de logique positiviste du "Cercle de Vienne" qui cherchait à expliciter les règles de validité des énoncés scientifiques.

hommes les démarches des sciences de la nature, même imaginées. Dès 1937, Sartre utilisait le mot dans ce sens<sup>19</sup>. Le cas le plus révélateur (et le plus ridicule) de cette démarche se rencontre avec les « sondages d'opinion » qui non seulement posent la réalité de l'« opinion », la possibilité de sa mesure, la pertinence de ses catégories et de ses questions, la lucidité de ses sondés mais surtout la légitimité de ses échantillons et de l'extension de ses résultats. En France, Bourdieu (1987) et Champagne (1990) ont fait justice de ces approximations, pour employer un euphémisme.

## 2. COMMENT PROUVER ?

Si les procédés antérieurs ne devraient plus être sérieusement utilisés, la nécessité de « fournir des preuves » reste encore encombrée de quelques ambiguïtés dont la prestigieuse « preuve matérielle ».

### La preuve matérielle

« La preuve matérielle est celle que l'on perçoit par « ses propres sens et non par l'intermédiaire d'un témoin ou d'un document ; elle permet au juge de faire lui-même directement ses constatations de l'état d'une chose, d'un lieu ou d'une personne ; fréquemment il s'agira de l'écoute d'un enregistrement sonore ou audiovisuel. Selon sa nature, la preuve est dite réelle ou représentative : une photographie ou un enregistrement est de ce dernier type. » Ces quelques lignes pêchées sur Google mettent en évidence les affirmations implicites connotées par l'expression *preuve matérielle*, formule de l'« ordinaire » dont l'évidence interdit toute interrogation. Je voudrais pourtant questionner ce poncif. Pour cela, je vais commencer par l'opposer à la « vérité du fait notoire » qu'invoque Jean Bodin dans son traité *Démonomanie des sorciers* de 1587. Les deux expressions semblent désigner le même sentiment d'évidence mais la première ajoute un certain nombre de considérations implicites particulièrement révélatrices.

En effet, contrairement à la « vérité du fait notoire », la « preuve matérielle » ne réclame pas de discours. Elle affirme appartenir à la réalité, pas aux mots car le qualificatif « matérielle » pense l'écarter du monde des idées. Pourtant les deux expressions ont en commun l'absence d'intermédiaire — et c'est leur force — entre la preuve et l'observateur car les circonstances mettent au jour les moyens de l'établir. Mais la preuve matérielle ajoute deux autres conditions plus discutables, la présence de la matière (et non de discours), donc de choses, et d'autre part, la suprématie du matériel

---

Ces approches à but scientifique fondées sur des faits identifiables et des entités mesurables sont improprement appelées "positivistes" mais nous utilisons ce terme dans ce sens parce que, comme nous l'avons vu, la récente critique des tendances dominantes des sciences sociales l'a ainsi utilisé». George Marcus y Michael J. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, pág. 179.

<sup>19</sup> Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche, 1995, (1938), pág. 12.

réputé accessible à tous, communicable sans parole ou écrit, sans interprétation. Elle trouve là une justification dans le rappel à la méfiance envers les « secrets, mensonges et silences » propres aux paroles. En revanche, elle occulte le risque des supercheries et surtout les difficultés d'établir les conditions de l'authenticité.

Il faut donc s'interroger sur les conditions d'utilisation de la preuve tant par l'historien (ou l'anthropologue) que par le policier. Contre ce que veulent nous montrer les feuilletons américains dont la télévision nous abreuve depuis quelques années, *Les experts de...*, les objets ne disent rien. Ils ne prennent sens que dans le cadre d'un récit que peuvent démentir des *preuves matérielles*. L'accusé affirme ne pas s'être trouvé à un endroit alors qu'il y a laissé des traces (objet ou empreinte) : son récit est donc faux. Il ne lui reste qu'à en imaginer un autre ou à crier au complot en affirmant que les traces invoquées ont été fabriquées. Relisons l'analyse du procès Dominici<sup>20</sup> que nous propose Roland Barthes. Il y dénonce l'utilisation de la psychologie de la littérature bien pensante car « les preuves matérielles étant incertaines ou contradictoires, on a eu recours aux preuves mentales »<sup>21</sup>. Ce que le Barthes de 1954 (date du procès) ne disait pas, c'est que les *preuves matérielles* sont toujours « incertaines ou contradictoires » car seule leur mise en récit peut les rendre assurées et cohérentes. Ces « preuves mentales » ne sont que des récits de mauvaise psychologie. Dostoïevski nous l'avait pourtant déjà montré dans les plaidoiries présentées dans *Les Frères Karamazov* ; à partir des mêmes informations, elles proposent deux démonstrations contradictoires. Le compte-rendu du procès de Mitia Karamazov sert à nous montrer que toute information, toute « preuve matérielle » peut s'inscrire dans des récits qui peuvent être contradictoires et donc rendre l'accusé coupable ou innocent. Comme le dit l'avocat Fétoukovitch sur « chacun des faits considérés isolément, vous écarteriez l'accusation » qui ne repose donc que sur le récit qui les relie indépendamment du contexte de production des actions et des discours<sup>22</sup>.

Il peut sembler curieux d'invoquer un roman dans une démonstration académique. Mais une fiction peut présenter des mécanismes utilisés dans la réalité surtout quand elle se cantonne dans l'utilisation de mots. D'ailleurs dans la partie du roman invoquée, Dostoïevski décrit simplement le déroulement d'un procès tel que pourrait le faire un chroniqueur judiciaire<sup>23</sup>. Et d'ailleurs, les historiens ne travaillent pas de façon très différente comme nous l'a montré De Certeau (1980), il ne s'agit pas pour eux de montrer ce qui s'est passé mais de refuser ce qui n'a pu se passer. Des informations de qualité, des sources de première main, démentent tel ou tel récit mais ne s'opposent pas à d'autres.

<sup>20</sup> Procès célèbre en France dans lequel un exploitant agricole provençal fut condamné à mort en 1953 pour l'assassinat de trois campeurs britanniques dont une enfant. Il fut libéré plusieurs années plus tard.

<sup>21</sup> Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 2002, t. I, pag. 707.

<sup>22</sup> Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Folio, 2011, pag. 911.

<sup>23</sup> Ariane Monet a consacré une belle thèse sur l'usage des preuves et des témoignages dans des procès d'assise. Réécrite, sa publication ne devrait pas tarder.

Dès lors, les connotations favorables à la *preuve matérielle* s'effondrent ; comme elles sont toutes discutables, il faudrait d'autant plus s'en méfier que nous les considérons davantage évidentes que les autres, alors qu'elles ne font conforter nos propres croyances, préjugés ou conceptions. Surtout elles proviennent de notre fait, de notre propre « vérité du fait notoire » pour parler comme Bodin. C'est la raison pour laquelle nous attribuons — trop souvent à tort — une grande autorité à l'observation qui devient un alibi dénoncé par Lévi-Strauss dès 1960 : « A leur manière les ethnologues ne cèdent-ils pas à la même tentation quand ils se permettent, comme ils le font si souvent, d'interpréter à nouveaux frais les coutumes et les institutions indigènes, dans le but inavoué de les faire mieux cadrer avec les théories du jour » ?<sup>24</sup>.

La seule réponse à ces difficultés consiste à rendre compte de la diversité des points de vue et donc à effectuer une lecture critique de toute information quelle que soit son origine et son objet. Cette démarche réclame la prise en compte du contexte, les « sources indirectes » des historiens. « Un historien fidèle à la vérité, ne doit jamais remonter à la cause des événements, ni aux motifs des actions qu'il expose, à moins qu'il n'ait en main les preuves certaines de ce qu'il avance » disait le Père Griffet au XVIII<sup>ème</sup> siècle<sup>25</sup>. Déjà, était affirmé le refus de toute conjecture, de toute présomption. Cette posture fut reprise contre les diffusionnistes par les anthropologues fonctionnalistes — les frères ennemis Radcliffe-Brown et Malinowski — qui refusaient, tant l'un que l'autre, l'histoire pour les sociétés sans écriture, non par principe mais par manque de preuves. Ils condamnaient les spéculations hasardeuses et refusaient les « affirmations sans preuves ». Depuis, nous avons appris à établir une histoire à partir des sources orales, « invention » de la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle qui rend caduques les légitimes réticences de la période antérieure.

## L'écrit

La discipline historique s'est construite dans la lutte contre les faux et sur l'utilisation des archives. Le cas du jésuite Jean Hardoin (1646-1729) qui dénonçait les supercheries qu'étaient à ses yeux la plupart des œuvres littéraires de l'Antiquité, illustre jusqu'à la caricature la nécessaire méfiance envers tout document. Le bénédictin Jean Mabillon (1632-1707) est souvent présenté en France comme le premier à définir la critique historique. En fait, ces exigences remontent à la Renaissance avec parmi autres, Lorenzo Valla et son analyse de *La donation de Constantin* de 1442. La préface de Ginzburg nous présente l'économie du texte et les circonstances de son écriture (Valla, 1993), c'est-à-dire l'état des réflexions sur la critique des sources au XV<sup>ème</sup> siècle. Ce très sommaire panorama ne sert qu'à montrer l'ampleur, la continuité et la nécessité

<sup>24</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux...*, *op. cit.*, pág. 38.

<sup>25</sup> Henri Griffet, *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire*, Rouen, Veuve Besongne & fils, 1775. (1769), pág. 42.

de la critique des documents et plus généralement de toute information. Cela conduit à une extrême méfiance envers les « sources de deuxième main ».

## L'oral

En comparaison, les réflexions sur les sources orales n'apparaissent que depuis peu. J'aime mettre en avant le livre *Du témoignage* de Jean Norton Cru (1930) même s'il n'utilisait que des sources écrites. En valorisant les discours d'en bas, en exigeant leur utilisation selon les mêmes contraintes que les archives, il a préparé la place pour l'utilisation académique de l'oral. Pour cela, pour pouvoir tenir compte de tout ce qui fait la richesse de la parole — ton, phrasé, rythme, lapsus, faute de langue... — il fallait une machine légère, solide et bon marché qui n'est arrivée pourvue de ces qualités, que seulement autour de 1960, le magnétophone<sup>26</sup>, afin que soient conservés, privilège jusqu'alors réservé à l'écrit, presque toutes les nuances du discours oral.

Comme le dit le titre de son livre, l'apport essentiel de Norton Cru provient de son examen critique du témoignage. Reprenant ce thème, Annette Wieviorka signale, à propos du procès de Nuremberg, que l'acte d'accusation reposait sur deux piliers, les pièces à conviction et les dépositions. Pourtant, elle rappelle la procédure utilisée lors du procès Eichman ; avant de déposer oralement, les victimes ont dû rédiger le témoignage de leurs souffrances. « Le témoin n'est pas là pour administrer une quelconque preuve de la culpabilité du prévenu (...) mais pour faire un récit dont la finalité est double : conter sa propre survie, mais surtout évoquer ceux qui sont morts et comment ils ont été assassinés. »<sup>27</sup> Nous passons en l'occurrence de l'*enquête* qui cherche à présenter une réalité vécue à la *communication* qui veut faire passer un message préétabli, aussi légitime soit-il<sup>28</sup>.

## L'histoire orale

Dès lors, une histoire orale qui s'appuie sur les paroles des acteurs et des témoins ou de leurs truchements, devient possible. Même s'il ne s'agit pas de mettre en cause la nécessité et l'importance de ces travaux, il me semble cependant curieux que même dans les pays de langue anglaise, elle n'invoque l'expérience de l'anthropologie qui me semble pourtant essentielle dans ce domaine<sup>29</sup>. Le travail de Rosaldo<sup>30</sup> m'apparaît pourtant exemplaire du savoir-faire dont dispose cette discipline pour aborder l'histoire

<sup>26</sup> Bernard Traimond, *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*, Bordeaux, William Blake and C°, 2008.

<sup>27</sup> Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Paris, Pluriel, 2002, págs. 106-107.

<sup>28</sup> Je remercie Michèle Pédezert pour avoir mis en mots cette distinction, essentielle.

<sup>29</sup> Florence Descamps, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution des sources orales à leur exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.

<sup>30</sup> Renato Rosaldo, *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.

de certains groupes telle qu'ils l'ont vécue et qu'ils l'expriment. Ensuite, je vois peu dans l'histoire orale la perpétuation de ce qui fait la force de cette discipline, la critique des sources et sa conséquence, leur hiérarchisation. Elle permet cependant de recueillir des informations et surtout de fabriquer des documents. Mais cela réclame une critique encore plus méfiante car s'il est relativement aisé de contextualiser une pièce d'archive afin de l'utiliser de façon complètement différente, les circonstances de l'entretien ne sont connues que des intervenants. En outre, la question fabrique la réponse et il n'est pas difficile de l'orienter, évidence que les officines de sondages feignent d'ignorer. Les anthropologues maîtrisent (ou devraient maîtriser) ces difficultés alors que leur savoir-faire semble trop méconnu des pratiquants de l'histoire orale.

### 3. UNE MÊME ÉPISTÉMOLOGIE

Dès lors, pas plus que l'histoire, l'anthropologie ne peut se dispenser de fournir les preuves de ce qu'elle avance d'autant plus qu'« à la différence des historiens, les anthropologues créent leurs propres documents »<sup>31</sup>. Les premiers restent tributaires de ce qui a été écrit, de la conservation des papiers et de l'accès aux archives. Les informations dont ils peuvent disposer ne sont qu'une infime trace de ce qu'il s'est passé. Cet apparent handicap devient un avantage car il pose dès le départ, les insuffisances de la documentation avec laquelle il leur faut composer, c'est-à-dire présenter les manques et tenir compte de ces inéluctables faiblesses. La découverte de nouvelles sources peut complètement invalider les conclusions antérieures. Les documents eux-mêmes imposent modestie, prudence et exigence.

En revanche, le présent peut donner l'illusion d'un accès aisé à tout objet. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer l'arrogance des instituts de sondage et la naïveté de ceux qui utilisent leurs résultats. Ils croient pouvoir tout compter et considèrent les chiffres obtenus comme la mesure de la réalité. Ils ont même appris à ne pas se méfier des chiffres dont ils disposent, loin des scrupules et des hésitations des historiens. Il est vrai qu'une fraction de ces derniers, et non des moindres, ont voulu sortir de ces limites en tentant d'inscrire les informations auxquelles ils avaient accédé dans de « grands récits » allant d'une « philosophie de l'histoire », à l'« histoire sérielle », « quantitative », la « longue durée » et même, splendide oxymore, à « L'histoire immobile »<sup>32</sup>. Nous rencontrons ici deux dynamiques, l'une insistant sur la critique des informations disponibles, l'autre essayant d'établir des lois, des invariants, des modèles ou des systèmes. La fameuse « école des Annales » a mené ce projet jusqu'aux caricatures désignées plus haut en affirmant « l'ambition qui fut celle des fondateurs (...) d'une histoire qui se détournerait de l'unique, de l'accidentel, pour s'investir toute entière

---

<sup>31</sup> Roger Sanjek, *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, Ithaca London, Cornell University Press, 1990, pág. 12.

<sup>32</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1977, 1978.



dans l'étude des régularités — et, pourquoi pas ? — des lois, du social »<sup>33</sup>. L'ennemi était devenu l'« événement » trop contextualisé, trop ponctuel, trop contingent. Cette opposition traverse également l'anthropologie où s'opposent l'étude des structures à celle des situations, Lévi-Strauss à Sartre.

Il ne s'agit pas ici de reprendre le débat qui les a opposés aussi important soit-il<sup>34</sup>. Je veux simplement m'insurger contre ces philosophes qui de leur cabinet croient pouvoir guider les enquêtes des anthropologues<sup>35</sup>. S'il est compréhensible qu'ils ne connaissent pas l'anthropologie hors celle de Lévi-Strauss pour d'évidentes raisons, l'ignorance ne peut pas servir de justification. Sommairement, le débat porte sur trois points, l'histoire, le point de vue et l'objet de l'étude. Quand Lévi-Strauss invoque l'histoire dont il affirme tenir compte alors que Sartre et beaucoup d'autres l'accusent de l'occulter, il feint de ne pas s'apercevoir qu'il ne parle que de l'évolution des « structures » et non de celle des « situations » nées des archives et critiquées selon la démarche élaborée par les historiens. Qu'avec la complicité de Braudel, ils aient tenté d'expulser la chronologie par différents procédés — longue période, histoire immobile, histoire sérielle... — la réalité concrète au nom de la science, des chiffres ou autres, voilà, enfin, une innovation ! Que ne l'eût-il dit, ce qui aurait simplifié le débat ? Voulait-il l'obscurcir afin de pouvoir justifier ses convictions et, donc, ses oppositions à Sartre ? Pour croire échapper à ce contexte, Lévi-Strauss se poste à distance, en « astronome » selon son mot, autre formule pour définir le « point de vue divin » dénoncé par Putnam<sup>36</sup> qui fait examiner les êtres humains comme des fourmis. Enfin, si Sartre s'intéresse aux interactions (« tout nous vient d'autrui même l'innocence »<sup>37</sup>), Lévi-Strauss recherche les règles qui détermineraient les conduites et propos, les rites et les mythes. Ces trois divergences parmi d'autres sommairement présentées entraînent des conséquences très précises sur les modalités des enquêtes et surtout sur leur compte-rendu.

L'attention, apparemment naïve tant elle nous est familière, que portent les historiens sur la pièce d'archive, ce document contingent et unique, conduit implicitement à une certaine épistémologie. Ainsi aucun lien ne peut-être présumé entre les pièces, chacune naît d'une situation qu'il s'agit de comprendre alors qu'inexorablement le temps efface les conditions de sa production. L'archive fige un processus dont elle présente une trace ponctuelle. Seul un « récit » peut relier ces morceaux hétérocli-

<sup>33</sup> Jacques Revel, «L'histoire au ras du sol», présentation de Giannina LEVI, *Le pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989, pág. IV.

<sup>34</sup> Bernard Traimond, *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragnmatique*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, Études culturelles, 2004, p. 83.

<sup>35</sup> Frédéric Keck, «Claude Lévi-Strauss et l'histoire virtuelle», *Les Temps Modernes*, núm. 628, aoûtseptembre-octobre 2004.

<sup>36</sup> Hilary Putnam, *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Le Seuil, 1994, pág. 111.

<sup>37</sup> Jean-Paul Sartre, *Saint-Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, pág. 14.

tes que l'historien cherche, tel un puzzle, à accorder entre eux malgré les aspérités qui compliquent et enrichissent l'assemblage. Dans le passage des *Frères Karamazov* invoqué plus haut, Dostoïevski nous a déjà présenté cette démarche, ses risques et ses périls. Elle doit cependant se soumettre à un impératif dirimant, la chronologie qui la contraint et la limite.

En revanche, l'anthropologue fabrique tous les documents dont il a besoin par le miracle d'une machine, le magnétophone, par ses rencontres et par ses questions. Seule sa pudeur et les diverses réticences rencontrées bornent ses investigations. Tout naît évidemment de situations particulières créées tant par l'enquêteur que par le locuteur qui suscitent des propos qui évidemment n'échappent pas au « silence, secret et mensonge ». Alors, ces paroles devenues écrites dont seul l'enquêteur connaît le contexte de leurs expressions peuvent être lues, critiquées et interprétées. La tradition de l'histoire, l'herméneutique et la pragmatique — « étude des relations entre le langage et le contexte qui est « grammaticalisé » ou inclus dans la structure du langage »<sup>38</sup> — permettent d'interpréter sans trop d'erreurs, les paroles enregistrées. En particulier, il devient possible par ces moyens d'apprécier le crédit que donne un locuteur à son propre propos et donc lui donner la place qui convient dans la hiérarchie des diverses sources disponibles.

Dès lors, cette démarche qui nous vient des historiens impose une épistémologie à l'anthropologie. Une information ne peut être utilisée sans s'interroger sur sa qualité relative. La forme qu'elle adopte, les lapsus, les fautes de langue ou autres... signale le statut que le locuteur attribue à son propre propos. L'enquête — dialogue enregistré entre le chercheur et les personnes avec qui il dialogue — permet de recueillir des informations mais aussi les moyens d'apprécier le crédit à leur attribuer. En un mot, la pragmatique du langage permet de critiquer les paroles enregistrées avec les mêmes exigences que l'historien la liasse d'archives. Pour cela, des anthropologues ont pu passer sans aucune difficulté des documents écrits aux entretiens car les démarches sont identiques. Pensons à Elisabeth Claverie<sup>39</sup> ou à Carmelo Lison Tolosana<sup>40</sup>, d'un côté des Pyrénées comme de l'autre. Leur savoir-faire d'historiens ne me semble pas sans effet sur la qualité de leurs travaux anthropologiques et réciproquement.

Cette situation dans laquelle anthropologues et historiens se trouvent aujourd'hui détermine les objets d'étude. Décortiqué, le document écrit et/ou oral révèle les motivations des acteurs qui ont participé à son expression et le contexte qui a suscité sa

<sup>38</sup> Stephen C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 9.

<sup>39</sup> Elisabeth Claverie & Pierre Lamaison, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan*, 17e, 18e et 19e siècle, Paris, Hachette, 1982; Elisabeth Claverie, *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, Essais, 2003.

<sup>40</sup> Carmelo Lison Tolosana, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990; Idem, *Réalités fantastiques. Recherches sur la Santa Compañía de Galice*, Pessac, PUB, Etudes culturelles, 2007.

production. Ce dernier ne constitue donc pas un cadre extérieur au document mais au contraire, les éléments dont la marque est imprimée en son sein<sup>41</sup>.

Ce parcours méticuleux, de connexions calculées en prudentes extensions, n'a pas de cap imposé *a priori* mais une exigence de tout instant, à savoir prouver chaque fois la légitimité de l'opération réalisée. Pour cela, l'enquêteur s'appuie sur les propos de ses locuteurs, leurs catégories et leurs récits tels qu'ils formulent ce qu'ils ont vécu. L'anthropologue a le privilège de pouvoir laisser aux acteurs et aux témoins le soin de verbaliser leurs pratiques, de mettre en mots leur expériences. Ce saut périlleux non seulement transforme des activités en langage mais il le fait selon des normes imposées par la langue utilisée, les formes de récits dont dispose le locuteur et un ensemble de contraintes plus ou moins diffuses dans lesquelles s'inscrivent nos propos, valeurs, censures, politesse, bon goût... Le locuteur utilise ses propres expériences mais le fait « à sa façon », selon les instruments et les normes qui se présentent à lui et qu'il choisit, second objet. Apparaissent ainsi les plis de discours dont il reste à présenter les conditions d'expression et les objectifs recherchés par l'auteur, ne serait-ce que sa volonté de répondre aux questions posées avec les moyens qu'il choisit dans une panoplie limitée. Un mot pourrait définir ce que nous donnent nos enquêtes, une succession de *situations*, nœuds de résultats et de projets avec tout le foisonnement, les incertitudes et les contingences que cela suppose. C'est ce que nous montre un Georges Duby quand il examine le texte d'un moine de Cluny, autour de 1100, qui décrivait les personnes de deux villages Blanot et Aine, dépendant de l'abbaye<sup>42</sup>. Il recherche dans les quelques lignes du manuscrit les traces du contexte qui a permis l'écriture de ces informations, le sens des mots, la situation des personnes, la possession de la terre, les rapports sociaux, les alliances, les héritages... De quelques fragments, il tire le maximum d'informations sur les processus qui ont permis leur expression, chacune n'étant admise qu'après critique et justification, en tout point comme le font les anthropologues avec les paroles enregistrées et transcrites de leurs locuteurs.

A cette démarche s'opposent les problématiques imposées et les catégories préconstruites. Il est toujours possible de choisir dans ce fatras quelque trait réputé significatif, quelque série chiffrée ou quelque norme présentée comme spécifique. « Chacun sait que tout anthropologue débutant est censé passer un an ou deux, au moins, sur le terrain et que, s'il n'a pas perdu ses notes, on juge son compte-rendu à la durée de son séjour. Je me hâterai donc de dire que je ne suis resté que dix jours chez les Wikmunkan... » écrit avec humour et cynisme David McKnight<sup>43</sup>. Il voulait aussi montrer que certains objets, ici les normes de parenté, peuvent être étudiés sans connaître la

<sup>41</sup> Alessandro Duranti & Charles Goodwin, *Rethinking Context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>42</sup> Georges Duby, *L'histoire continue*, Paris, Odile Jacob, 1991, págs. 57-68.

<sup>43</sup> Rodney Needham, *La parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977, págs. 234.

langue, par la simple notation de vocabulaire, en moins de dix jours. Reste évidemment à établir l'intérêt de telles enquêtes hors la confirmation de nos propres préjugés.

Le moyen utilisé en anthropologie pour exprimer l'irréversibilité du temps et expulser tout récit imposé consiste à « faire de l'histoire, de l'historicité de l'enquête elle-même, une voie de compréhension de cet univers... » comme le dit Althabe<sup>44</sup>. Même en France, cette procédure s'est abondamment développée depuis Favret-Saada (1977) par, entre autres, Campagne (2012), Chauvier (2006), Claverie (2003), Congoste (2012), Milhé (2011)... et bien d'autres. Geertz réclamait dès 1988 que soit « represent the research process in the research product »<sup>45</sup>. Cela permet de souligner que dans son déroulement, l'enquête dévoile des situations révélatrices de la vie et des pensées étudiées dont il ne reste qu'à reconstituer la genèse. Les propos successifs des acteurs et des témoins donnent à voir des manières de faire et de dire, inscrites dans le temps que le processus d'enquête met au jour.

Le lecteur est ainsi associé aux différentes phases de la recherche ce qui lui laisse la liberté de refuser, au moins potentiellement, une ou plusieurs interprétations présentées. Il peut aussi en tirer les conclusions ou les généralisations de son choix mais alors, à ses risques, périls que ne peuvent prendre les chercheurs. Nous pouvons voir dans Menocchio l'image des meuniers de la Renaissance ou dans Tuhami celle des citadins marocains pauvres. Mais ni Ginzburg ou Crapanzano ne le disent et n'ont le droit de l'écrire. Aux exigeantes contraintes qui s'imposent au chercheur s'oppose la licence accordée au lecteur.

## CONCLUSION

Quand en 1975, Roland Barthes feignait de s'interroger — « structuraliste, qui l'est encore ? »<sup>46</sup> — il affirmait avec sa discrétion habituelle, une rupture avec ceux qui l'avaient précédemment inspiré mais surtout, le renoncement à ce que l'historien Jean-Paul Aron appelait « la culture froide »<sup>47</sup>. Il marquait alors la fin d'une période durant laquelle l'anthropologie se distinguait de l'histoire avec d'autant plus d'efficacité que la séparation était niée en France tant par certains anthropologues que par des historiens à l'image de leur chef de file Braudel<sup>48</sup>: l'histoire a cru alors devenir immobile selon la curieuse expression provocatrice de Le Roy Ladurie déjà évoquée<sup>49</sup>. Henri Lefèvre a pu alors parler de « nouvel éléatisme », cette philosophie présocratique

<sup>44</sup> Bernard Traimond, *Penser la servitude volontaire. Un anthropologue de notre présent*, Gérard Althabe, Paris, Le Bord de l'eau, coll. « Des Mondes ordinaires », 2012, pág. 164.

<sup>45</sup> Clifford Geertz, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pág. 84.

<sup>46</sup> Roland Barthes, *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 2002, t. IV, pág. 692.

<sup>47</sup> Jean-Paul Aron, *Les Modernes*, Paris, Folio, essais, 1986, pág. 156.

<sup>48</sup> Fernand Braudel, *Écrits...*, *op. cit.*

<sup>49</sup> Emmanuel Le Roy Ladurie, *Le territoire...*, *op. cit.*, pág. 7.

qui considérait selon ses termes que « l'immobile est à la fois plus réel, plus vrai, plus parfait que la mobilité »<sup>50</sup>.

Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Si le déni peut se perpétuer en France dans quel que canton, les représentations de l'histoire sont devenues un des objets importants de l'anthropologie après, entre autres, le formidable *Illongot Headhunting* de Renato Rosaldo<sup>51</sup>, sans oublier l'élaboration d'une histoire des sociétés sans écriture. La critique des récits généalogiques oraux conduit à l'expression d'informations aussi assurées que si elles s'appuyaient sur des sources écrites. Les légitimes réticences de Malinowski et Radcliffe-Brown, n'ont plus lieu d'être.

Quant aux historiens, ils ont évidemment renoué avec l'événement comme en témoigne Jacques Le Goff<sup>52</sup>. Par diverses procédures, ils ont imaginé les moyens de rétablir la continuité entre les informations que leurs fournissaient les archives et les récits qu'ils en tiraient par l'examen d'une seule personne, d'un objet minuscule, d'un phénomène circonscrit... Ils délèguent désormais au lecteur la responsabilité des larges présomptions ou prévisions.

Mon propos a donc surtout cherché à dénoncer les artifices qui ont pu permettre de nier l'irréversibilité du temps, à faire en sorte que celle-ci n'apparaissait plus comme une évidence. Pour arriver à faire accepter une telle absurdité, il a fallu se parer du titre de « science », posée comme au XVIII<sup>ème</sup> siècle comme connaissance définitive. Qui peut encore le croire ? Ce refus et ces inquiétudes, des anthropologues les partagent avec les meilleurs historiens.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agulhon, Maurice, *Histoire et politique, à gauche*, Paris, Perrin, 2005.  
 Althabe, Gérard, Selim, Monique, *Démarches ethnologiques au présent*, Paris, L'Harmattan, 1998.  
 Aron, Jean-Paul, *Les Modernes*, Paris, Folio, essais, 1986.  
 Badiou, Alain, *Le concept de modèle*, Paris, François Maspero, 1969.  
 Barraclough, Geoffrey, *Tendances actuelles de l'histoire*, Paris, Flammarion, Champs, 1980.  
 Barthes, Roland, *Œuvres complètes*, Paris, Le Seuil, 2002.  
 Boas, Franz, *Anthropology and Modern Life*, New York, Dover Publications, Inc., 1986 (1928).  
 Bodin, Jean, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1587.  
 Bourdeau, Louis, *L'histoire et les historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*, Paris, Alcan, 1888.  
 Bourdieu, Pierre, « L'opinion publique n'existe pas » in *Questions de sociologie*, Paris, Editions de Minuit, 1980.  
 Braudel, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969.  
 Broca, Paul, *Le programme de l'anthropologie*, Paris, Imprimerie Cusset, 1876.

<sup>50</sup> Henri Lefebvre, *Le temps des méprises: Entretien avec Claude Glayman*, Paris: Stock, 1975, pág. 47.

<sup>51</sup> Renato Rosaldo, *Illongot...*, *op. cit.*

<sup>52</sup> Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1988, pág. 200.

- Canguilhem, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1969.
- Campagne, Julie, *Tu ne m'as pas jetée. C'est moi qui suit parti. Enquête sur les disputes de souples*, Lormont, Le Bord de l'eau, Des mondes ordinaires, 2012.
- Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien*, Paris, 10/18, 1980.
- *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, Folio, 1987.
- Chavier, Eric, *Fiction familiale. Approche anthropo-linguistique de l'ordinaire familial*. Pessac, PUB, Etudes culturelle, 2003.
- *Anthropologie*, Paris, Allia, 2006.
- *Si l'enfant ne réagit pas*, Paris, Allia, 2006.
- *Anthropologie de l'ordinaire*, Toulouse, Anacharsis, 2011.
- Champagne, Patrick, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Editions de Minuit, 1990.
- Claverie, Elisabeth & Lamaison, Pierre, *L'impossible mariage. Violence et parenté en Gévaudan, 17e, 18e et 19e siècle*, Paris, Hachette, 1982.
- Claverie, Elisabeth, *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris, Gallimard, Essais, 2003.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine & Moniot, Henri, *L'Afrique noire de 1800 à nos jours*, Paris, PUF, 1993.
- Congoste, Myriam, *Le Vol et la Morale*, Toulouse, Anacharsis, 2012.
- Crapanzano, Vincent, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1980.
- Descamps, Florence, *L'historien, l'archiviste et le magnétophone. De la constitution des sources orales à leur exploitation*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001.
- Delacampagne, Christian, *L'invention du racisme*, Paris, Fayard, 1983.
- Delacampagne, Christian & Traimond, Bernard, « La polémique Sartre/Lévi-Strauss revisitée » dans Traimond, Bernard, *La mise à jour*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux Etudes culturelles, 2004.
- Dosse, François, *L'histoire en miette. Des « Annales » à la « nouvelle histoire »*, Paris, La Découverte, 1987.
- Dostoïevski, *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, Folio, 2011.
- Duby, Georges, *L'histoire continue*, Paris, Odile Jacob, 1991.
- Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Vrin, 1938.
- Duranti, Alessandro & Goodwin, Charles, *Rethinking Context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Geertz, Clifford, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Ginzburg, Carlo, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, Paris, Flammarion, 1980.
- *Mythes, emblèmes, traces. Morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989.
- *Le juge et l'histoire. Considérations en marge du procès Sofri*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Gallimard, Le Seuil, Hautes études, 2000.
- *Le fil et les traces. Vrai faux fictif*, Lagrasse, Verdier, 2006
- Griffet, Henri, *Traité des différentes sortes de preuves qui servent à établir la vérité de l'histoire*, Rouen, Veuve Besongue & fils, 1775. (1769)
- Jules-Rosette, Bennetta, *Black Paris. The African Writers' Landscape*, Urbana Chicago, University of Illinois Press, 1998.

- Keck, Frédéric, «Claude Lévi-Strauss et l'histoire virtuelle», *Les Temps Modernes*, n°628, août-septembre-octobre 2004.
- Langlois, Charles-Victor & Seignobos, Charles, *Introduction aux études historiques*, Paris, Kimé, 1992. (1898)
- Lefort, Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Folio essais, 2000.
- Le Goff, Jacques, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1988.
- Le Goff, Jacques & Nora, Pierre, *Faire l'histoire*, Paris, Folio histoire, 1986 (1974)
- Leiris, Michel, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, Quarto, 1996.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Le territoire de l'historien*, Paris, Gallimard, 1977, 1978.
- Levinson, Stephen C., *Pragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.
- « Retour en arrière », *Les Temps Modernes*, n° 598, mars-avril 1998.
- Lison Tolosana, Carmelo, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990.
- *Réalités fantastiques. Recherches sur la Santa Compañía de Galice*, Pessac, PUB, Etudes culturelles, 2007.
- Lozano Fernandez, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Marcus, George y Fischer, Michael J., *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Milhe, Colette. *Comment je suis devenue anthropologue et occitane. Le travail d'enquête : la singularité d'une expérience*, Lormont, Le Bord de l'eau, Des mondes ordinaires, 2011.
- Momigliano, Arnaldo, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.
- Needham, Rodney, *La parenté en question*, Paris, Le Seuil, 1977.
- Norton Cru, Jean, *Du témoignage*, Paris, Allia, 1930.
- Ong, Walter J., *Oralité et écriture*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.
- Perks, Robert & Thomson, Alistair, *The Oral History Reader*, London, New York, Routledge, 1998.
- Poirrier, Philippe, *Les enjeux de l'histoire culturelle*, Paris, Le Seuil, 2004.
- Pomian, Krzysztof, *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, Folio histoire, 1999.
- Prigogine, Illya, « La Redécouverte du temps », *L'Homme*, 108, octobre-décembre 1988.
- Putnam, Hilary, *Le Réalisme à visage humain*, Paris, Le Seuil, 1994.
- Quatrefages de Breau, Armand de, *L'Espèce humaine*, Paris, Germer Baillière, 1877.
- Quine, Willard Van Orman, *Le mot et la chose*, Paris, Flammarion, Champs, 1999.
- Reberieux, Madeleine, Préface à Langlois et Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Kimé, 1992.
- Revel, Jacques, «L'histoire au ras du sol», présentation de Giovannu LEVI, *Le pouvoir au village*, Paris, Gallimard, 1989.
- *Jeux d'échelle. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes études, 1996.
- Rosaldo, Renato, *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- *Culture and Truth*, Boston, Beacon Press, 1993.
- Sanjek, Roger, *Fieldnotes, The Making of Anthropology*, Ithaca London, Cornell University Press, 1990.
- Sartre, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Le livre de poche, 1995. (1938)
- *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
- *Saint-Genet comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.
- *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.

- Simiand, François, « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse*, núm. 16 & 17, 1903 repris dans *Annales*, núm. 1, 1960.
- Sorokim, Pitirim, *Tendances et déboire de la sociologie américaine*, Paris, Aubier, 1959.
- Tolstoï, Léon, *La guerre et la paix*, Paris, Gallimard, La Pleiade, 2000.
- Tonkin, Elizabeth, *Narrating to Past. The social construction of oral history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Traimond, Bernard, *Vérités en quête d'auteurs. Essai sur la critique des sources en anthropologie*, Bordeaux, William Blake and C°/Art & Arts, 2000.
- « La comparacion en antropología. Estudio de un caso », in Lison Tolosana, Carmelo, *Antropologia : Horizontes comparativos*, Granada, Universidad de Granada y Centro de Investigaciones Etnológicas Angel Ganivet, 2001.
- *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragmatique*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, Études culturelles, 2004.
- « La comparaison en anthropologie, aujourd'hui » *Ethnologie française*, 1, 2005.
- *La mise à jour. Introduction à l'ethnopragmatique*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, Etudes culturelles, 2006.
- *L'anthropologie à l'époque de l'enregistreur de paroles*, Bordeaux, William Blake and C°, 2008.
- *L'économie n'existe pas*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011.
- *Penser la servitude volontaire. Un anthropologue de notre présent*, Gérard Althabe, Paris, Le Bord de l'eau, coll. « Des Mondes ordinaires », 2012.
- Valla, Lorenzo, *La donation de Constantin*, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- Wieviorka, Annette, *L'ère du témoin*, Paris, Pluriel, 2002.





# El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad

José Antonio González Alcantud

Universidad de Granada

jgonzal@ugr.es

Recibido: 6 febrero 2016 • Revisado: 28 febrero 2016 • Aceptado: 26 abril 2016 • Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

El texto hace un recorrido por la escuela antropológica de estudios sobre la Antigüedad surgida en París a partir de la publicación del libro de Fustel de Coulanges, la *Cité Antique*, en 1864, hasta llegar en los años setenta a las obras de Vernant, Vidal-Naquet, Detienne y Loraux, en especial las que versaron sobre el mito griego, pasando por el eslabón intermedio de Louis Gernet. Según se quiere demostrar en el texto, Jean Pierre Vernant, destacado miembro de la resistencia francesa, quiso intencionalmente darle una orientación congruente teóricamente y vinculada al combate democrático, a esta «antropología», pero huyendo a la vez del materialismo histórico más simple. Para ello recurrió al estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. El artículo termina con los elementos, sobre todo anglosajones, y también galos, como la figura de Georges Dumézil, que escaparon a la voluntad de discurso de la «escuela parisina». Y además, se pasa revista a la situación particular de España, donde la influencia de la «escuela» no ha sido notable, si exceptuamos algún caso como el de José C. Bermejo.

**Palabras clave:** Fustel de Coulanges, Gernet, Vernant, Antigüedad, Antropología Histórica, Mito.

## ABSTRACT

*The text analyzes the anthropological school of studies on the Antiquity created in Paris from the publication of the book of Fustel de Coulanges, the Cité Antique, in 1864, to the seventies, with the works of Vernant, Vidal-Naquet, Detienne and Loraux, paying special attention to those who dealt with the Greek myth through Louis Gernet. As show in the text, Jean Pierre Vernant, a leading member of the French Resistance, wanted to give a coherent orientation linked to the democratic fight to this “anthropology”, but at the same time scaping from simples historical materialism. So he turned to structuralism of Claude Levi-Strauss. The article ends with the elements, Anglo-Saxons and Gauls, for example the figure of Georges Dumézil, who escapes from the discourse of the “Parisian school”. It is also studied the particular case of Spain, where the influence of the “school” was not remarkable, except for some cases like the one of José C. Bermejo.*

**Keywords:** Fustel de Coulanges, Gernet, Vernant, Antiquity, Historical Anthropology, Myth.



**E**n esta ocasión, convocados por la apasionante díada Antropología e Historia, abordaremos las condiciones de producción del discurso antropológico de la Historia antigua, en particular de Grecia, en torno a una manifiesta voluntad de poder intelectual por parte de la llamada «escuela de París». Si ya habíamos ensayado con anterioridad la criticidad como un pilar esencial para la existencia de la Antropología<sup>1</sup>, ahora continuamos en la misma línea con la exégesis e interpretación de una escuela particular de «antropología histórica».

En la obra del antropólogo Claude Lévi-Strauss la cuestión de la Historia irrumpe en igualdad conceptual con la Antropología: «El etnólogo —escribe Lévi-Strauss— respeta la Historia, pero no le concede un lugar privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio»<sup>2</sup>. Lévi-Strauss al contestar a la pregunta de cuáles son los fundamentos de su polémica con Jean Paul Sartre sobre Historia y dialéctica al final de *La Pensée sauvage* corrobora que la diferencia es simplemente de estatuto, ya que el problema reside en evitar mitologizar la Historia: «Lo que yo reprochaba a Sartre no era privilegiar la Historia, sino construir una filosofía de la Historia que, en mi opinión (...) derivaba del orden del mito. Por lo que a mí se refiere, no hay nada que me interese más que la Historia»<sup>3</sup>. De alguna manera con ello Lévi-Strauss sentenciaba conceptualmente de ahora y para siempre el movimiento de reintegración de la Antropología a la Historia, iniciado en paralelo en el antihistoricista estructural funcionalismo británico por E.E. Evans-Pritchard<sup>4</sup>. Desde ese preciso momento, los años sesenta, la Antropología desplazaría a la Sociología como disciplina privilegiada de las ciencias sociales para el diálogo con la Historia.

Un discípulo de Lévi-Strauss, Marc Augé, señaló que la relación entre la Antropología y la Historia pasaba por el énfasis puesto por la primera en lo lejano y lo espacial y de la segunda en lo cercano y lo temporal<sup>5</sup>. Ahora bien, en el cruce entre ambas disciplinas, ineludible e inevitable para Augé como para otro gran antropólogo, el norteamericano Marshall Sahlins, la Antigüedad constituye un caso singular. La Antigüedad es lo próximo lejano. No nos reconocemos en ella, porque está lo suficientemente alejada para habernos extrañado con su presencia, y sin embargo está ahí presente con los testimonios del tiempo en ruinas, y sobre todo porque se ha insertado en la

---

<sup>1</sup> J.A. González Alcantud, *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la Antropología*, Barcelona, Anthropos, 2008.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1972, 2.ª ed., pág. 371. Traducción de Francisco González Aramburu.

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss & Didier Eribon, *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990, pág. 165. Traducción de Mauro Armiño.

<sup>4</sup> Edward E. Evans-Pritchard, «Antropología e Historia», *Ensayos de Antropología Social*, México, Siglo XXI, 1974, págs. 44-67. Traducción de Miguel Rivera Dorado.

<sup>5</sup> Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Sevilla, Gedisa, 2006, 3.ª ed., págs. 11-28. Traducción de Alberto Luis Bixio.

racionalidad del logos, al cual nos debemos en tanto seres humanos. Se impone, pues, estudiar como categorías antropológicas la historia de la Antigüedad. Resulta *lógico*.

En todo caso debe quedar de manifiesto que la congruencia que queremos darle a la existencia de una *escuela* de antropología histórica de la Antigüedad en Francia no dejaría de estar bajo el dictado que recordaba Jean-Pierre Vernant, recogiendo la opinión de Marcel Granet, maestro de sinólogos, recogida a su vez por Georges Dumézil, maestro de indoarianistas: «La méthode, c'est le chemin après qu'on l'a parcouru» (El método es el camino después de que se lo ha recorrido)<sup>6</sup>. Con esto queremos señalar que excepto la voluntad manifiesta de Vernat, Vidal-Naquet y Detienne de organizar la «escuela» parisina, el resto no dejan de ser operaciones casi casuales concebidas a posteriori como congruentes. Con toda evidencia existen secuencias, fracturas, variaciones, filias y fobias, e incluso azares en su devenir. Lo que es la congruencia de escuela se la solemos dar desde el aquí y el ahora.

## 1. LOS ANCESTROS: DE FUSTEL DE COULANGES A ANNALES

Sin lugar a dudas en el origen estuvo Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), quien en 1864 con la publicación de «La Cité Antique», subtitulada oportunamente «étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome», puso la primera piedra de un engranaje que llega hasta el día de la fecha. La tirada del libro fue muy modesta aunque muy pronto impactó por su rigor, de ahí que Fustel fue conocido desde entonces hasta el final de su vida como «el autor de la *Cité Antique*»<sup>7</sup>. Fustel quería salir del ejercicio histórico como un espacio de combate, lo que había representado la historia militante de Jules Michelet. Años después, a propósito de las diversas interpretaciones movidas por el nacionalismo de franceses y alemanes, esgrimirá:

«Nuestros historiadores, desde hace cincuenta años, han sido hombres de partido. Tan sinceros como ellos fuesen, tan imparciales como creyesen ser, obedecían el uno o el otro a unas opiniones públicas que nos dividían. Ardientes investigadores, pensadores potentes, escritores hábiles, ponían su ardor y su talento al servicio de una causa. Nuestra historia se parecía a nuestros parlamentos legislativos distinguiéndose una derecha, una izquierda, unos centros. Era un campo cerrado donde las opiniones combatían. Escribir la historia de Francia era una manera de trabajar por un partido y combatir al adversario. La historia se volvió de esta manera entre nosotros una “guerra civil permanente”»<sup>8</sup>.

Concluye Fustel contra los excesos de la historia «de combate» esgrimiendo la «verdadera Historia», es decir aquella basada en un «patriotismo» entendido como amor no tanto a la tierra como al pasado. Esta disciplina la encuentra encarnada en

<sup>6</sup> Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques*, París, Julliard, 1990, pág. 13.

<sup>7</sup> François Hartog, «Préface», en Fustel de Coulange, *La Cité Antique*, París, Flammarion, 1984, pág. III.

<sup>8</sup> Fustel de Coulanges, *Questions contemporaines*, París, Hachette, 1919, 3.<sup>a</sup> ed., pág. 7.

la erudición alemana y sobre todo en la historiografía gala pasada, que opone a la disipación de su tiempo:

«La historia que nosotros amamos, es la verdadera ciencia francesa de antes, la erudición tan calmada, tan simple, de nuestros benedictinos, de nuestra Academia de Inscripciones, de los Beaufort, de los Fréret, de tantos otros ilustres o anónimos, que enseñaron a Europa lo que es la ciencia histórica, y que sembraron, por decirlo así, toda la erudición de hoy. La historia de aquel tiempo no conocía ni los odios de partido, ni los odios de raza, no investigaba más que lo verdadero, no iluminaba más que lo bello, no odiaba más que la guerra y la lujuria. Ella no servía a causa alguna»<sup>9</sup>.

La genialidad de Fustel preocupado por la vida institucional, y la evolución histórica de las instituciones políticas francesas, era encontrar en los cultos y su control, en tanto fuente de legitimidad política, un lugar fundacional de la ciudad antigua. En primera instancia, la mirada sería opaca: «Mirad las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, las encontraréis oscuras, atrevidas, inexplicables», reflexiona. Pero, luego añade respondiendo a esa imposibilidad de separar creencias e instituciones políticas: «Al lado de estas instituciones y de estas leyes, emplazad las creencias; los hechos se volverán más claros, y su explicación se presentará por sí misma». De esta guisa, «la comparación de las creencias y las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el casamiento y la autoridad paternal, ha fijado los rasgos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, después de haber alargado y extendido la familia, ha formado una asociación más grande, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia»<sup>10</sup>. Se ha incidido en que por este camino el punto de vista de Fustel encierra un conservadurismo que va en dirección opuesta al empleo por la República del ideal grecolatino. Como señala Arnaldo Momigliano el bonapartismo conservador de Fustel, con algo de ateísmo católico al estilo ulterior de *Action Française*, no consiguió apagar su independencia y sobre todo su recepción. Desde el punto de vista estructural y antropológico, con este movimiento restitutivo, Fustel religa la política a la cultura, representada aquí por la religión.

A partir de Fustel de Coulanges nada se podrá explicar sin la pulsión irracional. Al poner, como señala François Hartog, en el centro de su pensamiento el culto a la muerte como fuente de la transmisión del mandato de lo ancestral lleva esa centralidad al campo de lo irracional. Una ancestralidad liberada con el triunfo del cristianismo en el seno de la sociedad antigua<sup>11</sup>. Lo «irracional» queda así contemplado en perspectiva «antropológica» por Fustel, que a fuerza de comparar, en clave «etnológica»,

---

<sup>9</sup> Ibídem, pág. 26.

<sup>10</sup> Fustel de Coulanges, *La cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, París, Hachette, 1872, 4.ª ed., págs. 3-5.

<sup>11</sup> François Hartog, *Le XIX siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil, 2001, págs. 43-44.

encuentra sentido a hechos históricos opacos hasta entonces. Desde luego, la influencia de Fustel fue muy grande. Su obra devino un clásico y recibió todo tipo de reconocimientos en vida. De hecho Marc Bloch, en nombre de la escuela de los *Annales*, más cercana en cierta forma a la historia como combate de Jules Michelet, participó en el centenario de su nacimiento en 1930, rindiéndole homenaje<sup>12</sup>. Hasta tal punto es cierto su ascendiente.

En la época de fundación de la socioantropología contemporánea, la influencia del texto de Fustel se hizo sentir igualmente en Émile Durkheim y Max Weber<sup>13</sup>. *La Cité Antique* trascendía la historia incidiendo en las nacientes ciencias sociales. El diálogo intelectual que Durkheim establece con su ancestro Fustel, que fue director de l'École Normale Supérieure mientras él era estudiante de la misma, tiene que ver sobre todo con la idea de «institución», como factor que posibilita la continuidad social: «Las instituciones tienen una solidez que desafía los siglos, una capacidad de perdurar más allá de las creencias que estaban obligadas a objetivar, y, de hecho, una tendencia a «alterarse» y a volverse opacas»<sup>14</sup>. Institución y rito se conforman como las dos polaridades sobre las que funciona la sociedad. Ello afecta al campo de la teoría, particularmente cultivado por Durkheim; de ahí que se ha afirmado que «la estructura interna de *La Cité Antique* es isomórfica a *La division du travail social*». Ambos libros enfatizarían la importancia del «orden moral», por el carácter performativo de éste para la construcción de la realidad social<sup>15</sup>. Para Durkheim, «no son sólo solamente los antiguos quienes son otros, somos nosotros quienes debemos mirar de otra manera», sobre todo al funcionamiento de la pareja indisoluble instituciones-ritos<sup>16</sup>. Sin embargo, uno de los logros de Fustel, el método comparativo, tal como lo sitúa en el inicio de *La Cité Antique*, fue criticado por Durkheim por hacer de él «un uso inadecuado» al contemplar la «gens romana como una amplia familia agnaticia y a su escasa consideración de las analogías etnográficas»<sup>17</sup>. Las dos diferencias más importantes entre Durkheim y Fustel residen en el papel sacral otorgado por el segundo a la propiedad privada, surgida del culto a los ancestros y de la familia, y por otra la dimensión colectiva en Durkheim, o individual en Fustel, de la experiencia religiosa<sup>18</sup>.

<sup>12</sup> Arnaldo Momigliano, «La ciudad antigua de Fustel de Coulanges», en A. Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México, FCE, 1993, 1.ª ed., pág. 276. Traducción de Stella Mastrangelo.

<sup>13</sup> François Héran, «L'institution démotivée de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà», *Revue Française de Sociologie*, 1987, núm. 28, págs. 67-97.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág. 69.

<sup>15</sup> Christopher Prendergast, «The impact of Fustel de Coulanges *La Cité Antique* on Durkheim's Theories of Social Morphology and Social Solidarity», *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 11, núm. 1, fall/winter 1983/84), págs. 57-58.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 87.

<sup>17</sup> Steven Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984. Traducción de Alberto Cardín e Isabel Martínez, pág. 59.

<sup>18</sup> A. Momigliano, *op. cit.*, pág. 285.

Arnaldo Momigliano ha sintetizado la aportación de Fustel al campo de las ciencias sociales en una frase rotunda: «La nueva historia social del mundo antiguo nació en Francia con la reconsideración de Fustel, convirtiendo sus teorías en categorías sociológicas (Durkheim), extendiendo su análisis a otras civilizaciones (China, Egipto), y sobre todo manteniendo la religión en el centro de la vida socioeconómica»<sup>19</sup>.

Émile Masqueray (1843-1894) haría una reflexión coetánea semejante a la de Fustel, aunque no coincidió con el autor de *La Cité Antique* en l'École Normale Supérieure, puesto que fue alumno de la misma hasta poco antes de que llegase Fustel de profesor. No coincidieron pero Masqueray siempre tuvo como telón de fondo de su obra la de Fustel a pesar de no citarla. Masqueray compara en la *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (1886) la formación de Atenas y Roma y sus fratrías y curias, con las comunas rurales y tribales de la Cabilia bereber de Argelia. Con ello Masqueray, al igual que su contemporáneo Fustel, ponía las bases «de una construcción teórica que dura, el descubrimiento de la transhistoricidad de un modelo de sociabilidad (...) de Roma a Beni-Sgen»<sup>20</sup>. La problemática de la ciudad, como señaló en su momento Moses I. Finley, no sólo concierne al mundo antiguo, donde se impone a través del concepto de *polis*, sino que permite una homología con la ciudad medieval, moderna y contemporánea. Todo el debate sobre lo urbano, desde el momento en que se alza en el horizonte el modelo de la ciudad antigua ya está lastrado, y ello, según Finley, impide, por ejemplo, evaluar adecuadamente el alcance de la relación con el entorno rural inmediato o bien la integración en las redes comerciales y productivas del capitalismo antiguo<sup>21</sup>. El enigma que impone la ciudad antigua, por consiguiente, bloquea con numerosos aprioris el estudio en profundidad de su significado. Masqueray contribuye a esclarecerlo introduciendo la «ciudad política» fundada en alianzas tribales sin realidad urbana<sup>22</sup>. En este dominio incluso su aportación es mayor que la Fustel, aunque no se le haya reconocido con posterioridad.

La herencia directa de Fustel en la perspectiva etnológica y comparatista la encontramos en Gustave Glotz (1862-1935), quien publicará en 1928 *La Cité Grecque*. La figura de Glotz desmiente una opinión corriente, de la que da cuenta Momigliano, quien señalaba que la influencia de Fustel había sido mayor en el extranjero, en especial en Alemania, que en su Francia natal: «No sólo Fustel encaja legítimamente en la tradición

<sup>19</sup> Ibídem, pág. 283.

<sup>20</sup> Fanny Colonna, «Présentation», en Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Aix-en-Provence, Edisud, 1983, edición original 1886, pág. IX.

<sup>21</sup> M.I. Finley, «The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 19, núm. 3, jul. 1977, págs. 309-311.

<sup>22</sup> Para un estado de la cuestión sobre las relaciones entre ciudad y tribu véase: J.A. González Alcantud, «Ciudad y tribu: espacios diferenciados e integrados de la cultura política. Reflexiones antropológicas sobre fondo magrebí», en J. Calatrava Escobar (ed.), *La cultura y la ciudad. Imagen y representaciones de lo urbano, ciudades históricas y eventos culturales*, Universidad de Granada, 2016, págs. 9-19.

sociológica francesa —como lo indica el hecho de que Durkheim le dedicó su tesis en latín sobre Montesquieu— sino que contribuyó a esa tradición al establecer la conexión entre la estructura económica y las creencias religiosas»<sup>23</sup>. Henri Berr, un durkheimiano díscolo, partidario de unir Sociología e Historia a través de una invención particular, la «síntesis histórica», no dejaba de hostigar a Fustel por haber apostado demasiado por el estudio de las instituciones y poco por el de los seres humanos. Ello le llevaba a alabar un trabajo más cercano al suyo, precisamente el de Glotz, que para él cubría las insuficiencias del de Fustel<sup>24</sup>.

La aparición de la escuela *Annales* en 1929, encabezada por medievalistas y modernistas como Lucien Febvre y Marc Bloch, no supuso para los historiadores de la Antigüedad ninguna aportación reveladora, si exceptuamos que acogiese algún artículo de tiempo en tiempo en su revista, como el publicado en 1933 por Louis Gernet sobre cómo caracterizar los problemas económicos de la Grecia antigua. La vocación sobre todo modernista y contemporaneísta de *Annales* se comprueba en la medida en que más del 60% por ciento de los artículos estaban dedicados a las Edades Moderna y Contemporánea. A pesar de que *Annales* preconizaba «une coopération active entre l'histoire et les sciences sociales» existía en la práctica una cierta exclusión de la arqueología y de la filología de la Antigüedad. El único historiador antiguo presente en el grupo desde la fundación será André Piganiol (1883-1968), romanista de la Sorbona, más tradicional en sus concepciones que las de los propios fundadores de la revista<sup>25</sup>. Piganiol definía su obra sobre Roma como la de un sencillo «profesor», sin darle más connotaciones ni alcances<sup>26</sup>. Probablemente el estudio de Roma conducía en pos de concepciones clásicas como «clase social» e «ideología», haciendo difícil correr riesgos metodológicos o interpretativos. Sea como fuese la Historia Antigua quedó en cierta manera escorada en *Annales*, y en su acercamiento a las ciencias sociales. Ello no quiere decir que los miembros de la escuela, como hizo Gernet en 1933, no publicasen en la revista ocasionalmente. Por ejemplo, Pierre Vidal-Naquet lo hizo en 1963 con un artículo sobre el fin de la democracia griega. Pero esto se hacía sin un proyecto común para convertir la escuela *Annales* en referente de una manera «antropológica» de hacer la Historia Antigua. Lo cierto es que, según André Burguière, el grupo de los antropólogos históricos de Grecia lo que mantenía de fondo era un pulso intelectual con el concepto de «mentalidades» sostén de *Annales*. Marc Bloch y Lucien Febvre veían una defensa de este método de las «mentalidades» en Fustel, que se alejaba del funcionalismo durkheimiano más cercano a las «representaciones». Ni

<sup>23</sup> A. Momigliano, *op. cit.*, 1993, pág. 273.

<sup>24</sup> Henri Berr, «Avant-propos. La Grèce école politique de l'Humanité», en G. Glotz, *La cité grec*, París, La Renaissance du Livre, 1928, págs. V-XXII.

<sup>25</sup> Krzysztotf Pomian, «L'heure des *Annales*. La terre, les hommes, le monde», en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. II. Nation*, París, Gallimard, 1986, págs. 383-385.

<sup>26</sup> Raymond Chevallier, «André Piganiol», *Annales, Économies, Sociétés*, 25 année, núm. 1, 1970, págs. 284-286.

que decir tiene que el futuro líder de la escuela francesa, Jean-Pierre Vernant, coincide con el segundo concepto, al «devolver al pasado su singularidad psicológica respecto a nuestro presente». Sin el apoyo serial de la cultura material, que era la apoyatura de *Annales* y siendo durkheimianos consecuentes los seguidores de Vernant tuvieron que derivar al estructuralismo antropológico por fuerza mayor<sup>27</sup>.

Hasta los años setenta, gracias precisamente a la influencia ya directa de la antropología estructural que encabezaba con éxito notorio Claude Lévi-Strauss, no se comenzó a imponer una nueva corriente historiográfica de interpretación del mundo antiguo sobre dos parámetros fundamentales para la escuela estructuralista: el parentesco y la mitología. El segundo se mostraría el más adecuado para encarar la significación de Grecia en los contemporáneos y para desvelar su naturaleza. En el fondo de este proyecto antropológico latía un humanismo, que desde algún lado de la filosofía estructuralista se quería combatir. Louis Althusser defendía desde el campo filosófico el «anti-humanismo», lo que tenía mucho en común con la pervivencia del estalinismo político<sup>28</sup>. Y sin embargo Vernant consideraba que estudiar al «hombre griego» tenía su interés sólo si se hacía en relación con nosotros, los hombres de este tiempo. Él sabía que la luna ya no la podría mirar, como él lo había hecho en su juventud emulando a un griego desde la Antigüedad, desde el momento en que se había mancillado el satélite al hollarlo. Por ello mismo el hombre griego posibilitaría un diálogo fluido con nuestro tiempo:

«Desearía situar el perfil cuyos rasgos intento esbozar, bajo el signo no del griego, sino del griego y nosotros. No del griego, tal como fue en sí mismo, tarea imposible porque la idea misma carece de sentido, sino del griego tal como se nos plantea hoy al final de un recorrido que, a falta de un diálogo directo, procede mediante un incesante ir y venir, de nosotros hacia él, de él hacia nosotros, conjugando análisis objetivo y esfuerzo y simpatía; jugando con la distancia y la proximidad»<sup>29</sup>.

La concepción antropológica de Vernant, como en el caso de Fustel, traspasaba lo puramente filológico y jurídico, y exigía un gran holismo: «Para llevar a buen término esta tarea del estudio del mundo antiguo era preciso que se hallaran en el mismo sabio el punto de vista del especialista y una perspectiva más amplia, que situara el objeto de la investigación en el conjunto de la vida social y espiritual de los griegos, integrán-

---

<sup>27</sup> André Burguière, *La escuela de Annales. Una historia intelectual*, Valencia, PUV, 2009, págs. 286-293. Traducción de Tayra M.C. Lanuza Navarro.

<sup>28</sup> Louis Althusser *et alii*, *Polémica sobre marxismo y humanismo*, México, Siglo XXI, 1972, 3.ª Traducción de Marta Harnecker.

<sup>29</sup> Jean-Pierre Vernant, «El hombre griego», en J. P. Vernant (ed.), *El hombre griego*, Madrid, Alianza editorial, 1995, pág. 15. Traducción de Pedro Bádenas de la Peña.



dola en esa totalidad que se llama civilización». En definitiva, según Vernant, se debía procurar abarcar el «hombre total» heleno sin perder el sentido del humanismo<sup>30</sup>.

## 2. EL PRECURSOR: LOUIS GERNET

La aparición póstuma, en 1968, en la editorial Maspero del libro de Louis Gernet (1882-1962) *Anthropologie de la Grèce Antique*, que no dejaba de ser una compilación de artículos, agrupados bajo el paradigma antropológico entonces de moda gracias entre otras cosas al éxito en 1949 y 1962 de *Les structures élémentaires de la parenté* y *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, marca un hito, contemplado desde la perspectiva de hoy. El capítulo del libro de Gernet, antes artículo en *Journal de Psychologie*, que más influyó en la orientación «antropológica» de la escuela liderada por Vernant fue el titulado «La notion mythique de la valeur en Grèce». En él Gernet analiza la dimensión mítica de los objetos dotados de valor, incluido el económico<sup>31</sup>. Otro capítulo importante fue el de la visión del «hogar común», suerte de profunda imagen simbólica que le dio sentido a la polis en época de crisis<sup>32</sup>. El simbolismo está presente en la interpretación jurídica al igual que lo había estado en Fustel previamente. La compilación sobre la antropología de la Grecia antigua debe mucho, no obstante, al enfoque y orientación premeditada que el discípulo de Gernet, Jean-Pierre Vernant, ya estaba dando a la nueva disciplina de la «antropología histórica».

Los primeros artículos de Louis Gernet de la década de los diez habían sido coetáneos de sus amigos y colegas de generación Marcel Granet, Robert Hertz y Marcel Mauss. Muy influido por Émile Durkheim había llevado a cabo una tesis doctoral sobre el pensamiento jurídico-moral en la Grecia antigua. En Gernet están presentes todos los debates de su tiempo: el don en el sentido de Mauss, las supervivencias en el de Frazer, etc. Los debates se cruzan para afirmar o negar los postulados de la «escuela» durkheimiana. Entre 1903 y 1906 colaboró activamente con la escuela de Durkheim y más en particular con su revista de cabecera *L'Année Sociologique*. Igualmente estuvo relacionado con el grupo socialista formado bajo la influencia de Lucien Herr, bibliotecario de l'École Normale Supérieure, círculo en el que militaban igualmente Mauss, Simiand, Halbwachs, Granet, Hertz y Levy-Bruhl<sup>33</sup>. Cuando se acerca la segunda guerra mundial el punto de vista de Gernet no deja lugar a dudas: en una conferencia de 1939 en Argel apuesta «por el colectivismo de la sociología durkheimiana» frente a las tendencias de los historiadores fascistas que subordinan el individuo al Estado. Precisamente tras la guerra asumió la secretaría de la revista *L'Année Sociologique*.

<sup>30</sup> Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Prólogo de Jean-Pierre Vernant, págs. 9-10. Edición original en francés de 1968.

<sup>31</sup> Louis Gernet, «La noción mítica de valor en Grecia», en *ibídem*, págs. 85-134.

<sup>32</sup> Louis Gernet, «Sobre el simbolismo político: el Hogar Común», en *ibídem*, págs. 336-337.

<sup>33</sup> S.C. Humphreys, «The work of Louis Gernet», *History and Anthropology*, vol. 10, núm. 2, 1971, págs. 173-174.

Su larga estada en el norte de África, por otro lado, le permitió entrar en contacto con los estudios etnográficos *in situ*, y a su vez ejercer la influencia en antropólogos y arabistas de gran relevancia ulterior, como Jacques Berque. Orientó, de hecho, los primeros pasos de éste, devenido con posterioridad una de las voces más autorizadas y respetadas del anticolonialismo galo. Ahí se va abriendo camino el ciudadano de la polis inextricablemente unido a la libre discusión. De hecho, cuando Berque publicó su célebre libro *Structures sociales du Haut-Atlas*, en 1955, fue recensionado por el propio Gernet en *L'Année Sociologique*<sup>34</sup>. Por tanto, desde el punto de vista político Gernet nunca estuvo vinculado con el proceso colonial. Un detalle biográfico esclarecedor: no participó en los años treinta en el centenario de la colonización de Argelia. Como Gernet estuvo durante la mayor parte de su vida destacado en la Facultad de Letras de Argel, sólo muy tarde, casi septuagenario, acabaría enseñando en la École Pratique des Hautes Études, donde entre otros sería discípulo suyo Jean-Pierre Vernant. Su influencia, como señala este último, al ser tardía no pudo dejar muchos seguidores. El exilio argelino tenía sus ventajas etnográficas, como demostró asimismo el caso de Masqueray, pero también cortocircuitaba la transmisión del conocimiento.

Pues bien, si Vernant había sido el encargado de compilar y dar sentido al conjunto de *Anthropologie de la Grèce Antique* de Gernet, que salió a la luz seis años después de la muerte del autor, en el prólogo el compilador reflexiona de esta manera: «En esta Francia de mayo de 1968, en que tantas cosas han cambiado bruscamente y en que han irrumpido tantos movimientos antes impensables, la obra de Louis Gernet, aunque afecte a un pasado remoto, no deja de ser, por su orientación y por su proyecto antropológico, un libro plenamente actual»<sup>35</sup>. En la recensión que hizo al volumen, Marcel Detienne califica a Gernet de historiador «marginal» que ahora reunida su obra en un libro póstumo aporta en esencia análisis muy relevantes sobre el derecho griego, sacándolo de los aspectos puramente positivistas y llevándolo al terreno de la interpretación social<sup>36</sup>. En Gernet, además, la escuela parisina liderada por Vernant verá un padre fundador puesto que su «análisis será siempre sociológico y antropológico, pero de la manera más fina e inteligente: sin pedantería conceptual» y «alejado de toda escuela». Escuela previa, deuda en definitiva, podríamos añadir, ya que sí es cierto que existe una voluntad de crear un grupo con un discurso potente tras su persona. En esa línea se celebra la reedición, tras *Anthropologie...*, de otro libro de 1930, escrito por Gernet junto con André Boulanger: *Le génie grec dans la religion*<sup>37</sup>. Cuando murió Gernet en 1962 en su necrológica Vernant lo había reclamado como el primero que

<sup>34</sup> *Ibidem*, pág. 176.

<sup>35</sup> Louis Gernet, *op. cit.* 1980, pág. 11.

<sup>36</sup> Marcel Detienne, «Louis Gernet. Anthropologie de la Grèce antique», *Archives de sociologie des religions*, núm. 28, 1969, págs. 203-204.

<sup>37</sup> Marcel Detienne, «L. Gernet et A. Boulanger. Le génie grec dans la religion», *Revue de l'histoire des religions*, T.181, núm. 1, 1972, págs. 87-88.

puso encima de la mesa el análisis «antropológico» del mundo antiguo<sup>38</sup>. La «escuela de París» quedaba fundada sobre la ancestralidad de Louis Gernet, cuyo nombre sería dado al centro que los agrupaba en la rue Monsieur le Prince, en los bajos de los apartamentos del antiguo padre del positivismo Auguste Comte.

### 3. RESISTENCIA POLÍTICA PERMANENTE Y ESTRUCTURALISMO ANTROPOLÓGICO: DE JEAN PIERRE VERNANT A PIERRE VIDAL-NAQUET

Jean Pierre Vernant (1914-2007), asumió totalmente que la responsabilidad de jefe de la escuela que procedía de la obra de Louis Gernet. Vernant nos es descrito como carismático, buen orador, mejor intelectual y con un pasado glorioso. Reconociendo sus deudas con Gernet, a quien consideraba helenista y «sociólogo», esto último sobre todo porque había asumido la secretaría de *L'Année Sociologique* tras la segunda guerra mundial, también estableció sus distancias con el maestro. La primera, era que él, Jean-Pierre Vernant, había ampliado el cuadro de sus investigaciones; sostenía que «mi investigación se quiere de principio más diferenciada, menos global». Para añadir lo que entiende es su aportación concreta:

«Lo que podemos llamar los grandes marcos de la experiencia: organización del espacio, construcción del tiempo o, más exactamente, de diversos tipos de temporalidades más o menos unificados, lógicas diversas y sobre ciertos puntos opuestos que relacionan la narración legendaria, el discurso político y jurídico, la narración histórica, los tratados médicos...»<sup>39</sup>.

Y un largo etcétera.

El segundo punto de divergencia de Vernant con su antecesor era que al abordar el el tema histórico «psicológicamente» posibilitaba «un engrandecimiento del marco de investigación», incorporando nuevas fuentes. «Para el antropólogo —dirá— el pensamiento o el espíritu están presentes en un útil, un ritual de sacrificio, un decreto legislativo, un procedimiento de derecho, una regla de casamiento, una filiación o una adopción, un contrato...».

Y el tercer elemento de divergencia consiste en que para el antropólogo historiador Grecia no es un fin en sí mismo, puesto que «no encarna ni el pensamiento ni la razón». «Sólo por la comparación, la confrontación con otras civilizaciones», es como se puede llegar al fondo de verdad histórica. Lo cual podría representar Grecia, entre otros muchos modelos<sup>40</sup>. De ahí que invoquen sobre todo los modelos indio y chino para compararlos legítimamente con el griego.

<sup>38</sup> Jean-Pierre Vernant, «Louis Vernant», *Archives de sociologie des religions*, núm. 13, 1962, págs. 3-4.

<sup>39</sup> Jean-Pierre Vernant, «De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne», *Métis. Anthropologie des mondes anciens*, vol. 4, núm. 2, 1989, pág. 309.

<sup>40</sup> *Ibidem*, pág. 310.

Vernant para recorrer este trayecto antropológico recurrirá a Maurice Halbwachs cuando se trate de cuestiones relacionadas con la memoria social, y a Georges Dumézil cuando se aborde la mitología. Pero sobre todo expresará el pensamiento de Claude Lévi-Strauss. El diálogo, ante todo a propósito del mito, con Lévi-Strauss fue persistente en el tiempo: «Lévi-Strauss contempla el mito como un sistema de comunicación cuyas categorías y estructuras es preciso descifrar»<sup>41</sup>. El análisis lévi-straussiano sería una iluminación, un punto de partida nuevo: «Para sus adversarios, como para sus discípulos y para quienes trabajan en una línea paralela, la investigación mitológica no sólo se encuentra enfrentada a cuestiones nuevas, sino que ya no es posible plantear en los mismos términos los problemas antiguos»<sup>42</sup>. Este acercamiento supone de facto una separación de Vernant y otro gigante del análisis mitológico, Georges Dumézil, menos en línea con el estructuralismo lingüístico, pero que también había aportado la idea de automaticidad del pensamiento al análisis del mito. A título de ejemplo, de lo atentos que estaban los historiadores del grupo liderado por Vernant a las aportaciones de Lévi-Strauss, señalaremos que aquel en persona le consagró una reseña a *Le totemisme aujourd'hui* cuando apareció en 1962. En esta reseña Vernant saluda el alcance de las teorías estructuralistas entonces triunfantes en los medios intelectuales francófonos<sup>43</sup>.

La aparición del estructuralismo antropológico permitiría poner a distancia el mito griego para interpretarlo correctamente, lo que no habían podido hacer los especialistas precedentes a pesar de su enorme bagaje de erudición sobre la Grecia clásica:

«Lo que de partida, habría constituido el principal obstáculo epistemológico para el análisis riguroso de los mitos griegos sería más su excesiva proximidad, su presencia aún demasiado ‘natural’ en el universo mental de Occidente, más que su singularidad, su rareza. Así se explica que los progresos más espectaculares en las investigaciones mitográficas en la época contemporánea se inscriban más en el activo de los antropólogos y etnólogos que en el de los helenistas que sin embargo trabajan con el material desde hace mucho tiempo inventariado, clasificado y comentado»<sup>44</sup>.

No obstante, las críticas, más de detalle que de fondo, no tardarían en llegar a Lévi-Strauss, sobre todo por el uso atrevido —al no ser helenista— de uno de los más populares mitos griegos, el de Edipo, para ilustrar y divulgar su método. Recordemos que Lévi-Strauss había recurrido al ejemplo griego de Edipo en *Anthropologie Structurale I*. Allí dijo, poniendo en antecedentes de su elección: «No se trata de interpretar el mito de Edipo de una manera verosímil, y menos aún de ofrecer una explicación

<sup>41</sup> Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI, 1982. Traducción de Cristina Gázquez, edición original, 1974, pág. 208.

<sup>42</sup> Vernant, *op. cit.*, 1974, págs. 213-214.

<sup>43</sup> Jean-Pierre Vernant, «Claude Lévi-Strauss. *Le Totemisme aujourd'hui*», *Archives de sociologie des religions*, núm. 16, 1963, págs. 184-185.

<sup>44</sup> *Ibidem*, pág. 189.

aceptable para el especialista. Simplemente queremos ilustrar por ese medio (...) una cierta técnica»<sup>45</sup>. Aún y así, Pierre Vidal-Naquet insistirá en su crítica:

«Al no ser Lévi-Strauss un especialista en mitología griega, su elección del mito de Edipo para ilustrar su método es en alguna medida gratuita. Él mismo habló en cierta ocasión de ‘selección de charlatán’: se trata de una ‘demostración’ como la de un vendedor callejero que, en una plaza, quiere hacer comprender fácilmente al público el modo de empleo y las ventajas de los instrumentos que se dispone a vender»<sup>46</sup>.

No obstante, la gran divergencia de los seguidores de Vernant con Lévi-Strauss sería puramente política. Si bien Lévi-Strauss, el gran maestro de toda la generación, había sido un activo socialista en su juventud<sup>47</sup>, el mayo del 68 no le suscitaba más que emociones negativas. Había afirmado a este propósito que la repugnaba «que el trabajo intelectual y la gestión de los establecimientos universitarios queden paralizados por la logomaquia»<sup>48</sup> y también que «los sucesos de mayo de 1968 (...) durante algunos meses establecieron un clima poco favorable a la concentración intelectual», lo que se manifestó en su caso concreto en el retraso en la terminación del *L'Homme nu*, cuarta entrega de su tetralogía de los mitos<sup>49</sup>. Otra muy distinta era la actitud de Vernant y Detienne, que militaban en el partido comunista; incluso Vidal-Naquet no siendo afiliado era compañero de viaje del partido, estando situado en el ámbito del grupo crítico «Socialisme ou Barbarie». Para este último el mayo del sesenta y ocho fue una auténtica eclosión de sentimientos, vinculados al antiautoritarismo, como ha dejado de manifiesto en sus memorias, y a ese combate se consagró durante algún tiempo<sup>50</sup>. El viejo socialista Lévi-Strauss, escéptico de todo proyecto político, se enfrentaba así a los entusiasmos encendidos del grupo marxista de historiadores de la Antigüedad.

En otro orden, la influencia más especializada, aunque con sordina, del mitógrafo comparatista Georges Dumézil (1898-1986) también parece evidente, tanto desde el punto de vista erudito como académico. Dumézil fue el responsable de publicar al grupo vernantiano en sus inicios en PUF, como responsable de colección. A pesar de ello existió una cierta tendencia en la «escuela de París» para dejar a Dumézil al margen, circunscrito a las notas a pié de página, casi de pasada. No eran ajenas las marcadas inclinaciones «indoeuropeístas», y sobre todo las supuestas y mal disimuladas simpatías filonazis de Dumézil, a este ingrato ocultamiento.

<sup>45</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural I*, Buenos Aires, Eudeba, 1968, pág. 193. Traducción de Eliseo Verón.

<sup>46</sup> Vernant, *op. cit.*, 1974, pág. 211.

<sup>47</sup> Alexandre Pajon, *Lévi-Strauss politique. De la SFIO a l'Unesco*, París, Privat, 2011.

<sup>48</sup> C. Lévi-Strauss-D. Eribon, *op. cit.*, 1990, pág. 113.

<sup>49</sup> C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo. Mitológicas IV*, México, Siglo XXI, 1976, pág. 20. Traducción de Juan Almela.

<sup>50</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires. La trouble et la lumière, 1955-1998*, París, Points Gallimard, 2007.

Al escoramiento de Georges Dumézil probablemente contribuyó el que no encontrase previamente encaje entre los seguidores de Durkheim, que lo habrían visto como un competidor. Dumézil sólo retomaría la relación con Mauss y otros una vez que resolvió su situación profesional al margen de la jerarquía durkheimiana<sup>51</sup>. Pero volviendo a sus ideas de los años veinte y treinta, Dumézil había afirmado, fascinado por la potencia emocional del mito:

«El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviera mitos estaría ya muerto. La función de la clase particular de las leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría»<sup>52</sup>.

A partir de esta idea, Dumézil quiere levantar de una manera sutil una continuidad entre los órdenes protohistóricos indoeuropeos y la realidad histórica contemporánea, marcada por los ascensos fascistas centroeuropeos. Las complicidades con los aprendices de brujo del Collège de Sociologie de París, especialmente con Roger Caillois y Georges Bataille, coqueteando con la religión pagana, resaltan a primera vista. El que Marc Bloch valorase sus trabajos en el ámbito puramente científico no debería desviarnos de las relaciones estrechas entre la ideología dumeziliana de los años treinta y sus investigaciones mitográficas<sup>53</sup>. Lo cierto es que reconocido el papel constructor de la mitología, Dumézil se sitúa en un punto de vista antideconstruccionista con lo cual aumentaron las sospechas sobre las implicaciones de fondo de sus análisis. Carlo Ginzburg denunció las complicidades soterradas de Dumézil con el pensamiento neopagano nazi. A todo ello contestó en vida Dumézil, negando las imputaciones de colaboracionista con el fascismo que le hicieron Momigliano/Ginzburg, pero sin hacer tampoco una negación de sus posiciones ideológicas previas, sino poniendo por delante

<sup>51</sup> Marco V. García Quintela, «Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil», *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 20, núm. 2, 1994, págs. 21-39.

<sup>52</sup> Georges Dumézil, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indo-europeos*, México, Siglo XXI, 1971, pág. 15. Traducción de Juan Almela.

<sup>53</sup> Carlo Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40<sup>e</sup> année, núm. 4, 1985, págs. 69-715. A este artículo contestaría el propio Dumézil en el número siguiente de *Annales* (Georges Dumézil, «Science et politique, Réponse a Carlo Ginzburg», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 40<sup>e</sup> année, núm. 5, 1985, págs. 985-989). Finalmente Didier Eribon publicó siete años después un estado de la cuestión, tras haberlo entrevistado previamente, en otro libro: Didier Eribon, *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*, París, Flammarion, 1992. Sobre el fondo conspirativo que se ha querido ver en la figura de Georges Dumézil véase la recensión a esta última obra de Daniele Hervieu-Leger, «Eribon (Didier) *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*», *Revue française de Science Politique*, 44<sup>e</sup> année, núm. 2, 1994, págs. 330-334.

la profesionalidad de la que siempre hizo gala<sup>54</sup>. Por lo demás, cabe destacar que frente a toda idea de «escuela» Dumézil trabajó en soledad, aunque acogiese puntualmente a alguno de sus seguidores; no cabría hablar, por tanto, de «escuela dumeziliana»<sup>55</sup>. No podía servir, por consiguiente, Dumézil de guía a la escuela de París, aunque ésta no ignorase su producción, e incluso existiese un cierto reconocimiento sobre ella. Nada de extrañar, en consecuencia, que Dumézil no fuese completamente del agrado de un resistente como Vernant o de hombres claramente de izquierda como Vidal-Naquet. La preferencia por Lévi-Strauss es evidente, y no sólo por razones de orden científico.

Este tránsito hacia el estructuralismo estuvo facilitado por el que fuera director del Centre de Recherches de la Psychologie Comparative en l'École Pratique des Hautes Études, Ignace Meyerson, partidario de la «psicología histórica»<sup>56</sup>. Cuando Vernant describe las influencias directas sobre su trabajo cita a la figura de Meyerson, quien fue su jefe en la EPHE. La opinión de Vernant sobre la aportación de éste: «En relación a la psicología tradicional, el ángulo escogido [por Meyerson] para abordar la investigación sobre el hombre es desplazado de los estudios experimentales de los comportamientos al análisis de las obras que, a través en concreto de la historia, han expresado y modelado fuertemente el psiquismo humano»<sup>57</sup>. La historia, por tanto, en Meyerson sería el gran modelador de la psicología humana. El proyecto «crítico» del marxismo militante de Vernant coincide con la psicología histórica, percibida como una misma cosa. En este orden la aparición del estructuralismo de Lévi-Strauss jugaría el papel de una auténtica revelación que cerraría el círculo.

Vernant, en tanto jefe de escuela y heredero de Meyerson, expone en los primeros setenta, asumiéndola como propia la teoría de Lévi-Strauss sobre el funcionamiento del mito. Comienza señalando Jean-Pierre Vernant que no sirve para nada la vieja interpretación de James Frazer sobre la simbolicidad como relación causa-efecto, de manera que según ésta Adonis, por ejemplo, encarna «el espíritu de la vegetación». La relación mítica sería más compleja y pasaría por el mundo de las metáforas y de las analogías. «Un dios no tiene una esencia propia —esgrime Vernant—, no es más que un elemento de una narración mítica, que no es por sí mismo significativo. Cada divinidad se define por el haz de relaciones que lo une o lo opone a otras divinidades

<sup>54</sup> Sobre las responsabilidades políticas de los intelectuales véase: J.A. González Alcantud, *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*, Barcelona, Bellaterra, 2011.

<sup>55</sup> Hervé Coutau-Bégarie, «Dumézil rattrapé par la politique», *Histoire, économie, société*, 1995, 14<sup>e</sup> année, núm. 3, pág. 534.

<sup>56</sup> J.-P. Vernant, en Ricardo di Donato (ed.), *Jean-Pierre Vernant. Passé et présent. Contributions à une psychologie historique*, Vol. I. Roma, E. de Storia e Letteratura, 1995, págs. 81 y ss.

<sup>57</sup> J.-P. Vernant, *Métis, op. cit.*, pág. 307.

dentro de un panteón concreto»<sup>58</sup>. Este nuevo dispositivo hermenéutico exigiría partir de cero en la interpretación, liberándola de todos los aprioris previos.

Escribe Marcel Detienne que, «las ‘gentes del mito’ no son portadoras de un mensaje, no tienen el privilegio de un relato que unos escucharían y otros rechazarían», están expulsados de la palabra política<sup>59</sup>. Lo que hace evidente la dificultad para separar mito y logos en la antigua Grecia. Cuando Detienne, reinterpreta, por ejemplo, a Dionios, lo hace pasar por los filtros antropológicos de la alteridad y la extranjería, para afirmar que este dios «[Dionisios] proporciona la escena donde hacerse reconocer»: «Al surgir como Extranjero del interior, él es el que lanza fuera de sí, el que empuja a su presa al crimen de su propia carne; el que la precipita en la impureza»<sup>60</sup>. Igualmente para realizar su lectura al modo levi-straussiano, Detienne en el trabajo sobre los aromas recurre a los juegos de oposiciones alto/bajo, tierra/cielo, húmedo/seco, crudo/cocido, putrescible/imputrescible, hedor/perfume, mortal/inmortal. Estas diádas se constituirían en su «sistema», que aunque de valor universal sólo se desarrollaría en una sociedad y un mito concretos<sup>61</sup>. En el contexto del análisis mitológico, la influencia estructuralista permanece en el día de hoy, insuperada por cualquier otro paradigma.

En otro orden, el tránsito del mito a la razón filosófica como consecuencia de las transformaciones operadas en la polis, entre ellas la emergencia de la ciudadanía, supone, en palabras de Vernant, que «no existe una inmaculada concepción de la razón», sino que ésta emerge a través de cortes, rupturas, que despejan los «obstáculos epistémicos» del régimen de historicidad<sup>62</sup>. La cuestión del pensamiento y no sólo del mito se presenta desde el primer instante como central en el trabajo analítico de los nuevos antropólogos historiadores. Hasta tal punto que Vernant y Vidal-Naquet tendrán en consideración la escurridiza sagacidad (*métis*), como un instrumento del conocimiento tramado en torno al éxito práctico en la vida cotidiana. Tras diez años de indagaciones sobre el concepto de *métis* comprobarán «las formas de inteligencia sagaz, de astucia adaptada y eficaz que los griegos han puesto en acción en grandes sectores de su vida social y espiritual». Sólo ahora, con la nueva metodología estructural esta noción «puede ser descifrada en el juego de las prácticas sociales e intelectuales»<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Jean-Pierre Vernant, «Introducción», en Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas*, Madrid, Akal, 1983, pág. 11. Traducción José Carlos Bermejo Barrera.

<sup>59</sup> Marcel Detienne, *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985, pág. 63. Traducción de Jordi Fornas.

<sup>60</sup> Marcel Detienne, *Dionisio a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1997. Traducción de Margarita Mizraji. Edición original francesa, 1986, pág. 126.

<sup>61</sup> Detienne, en Vernant, *op. cit.*, 2008, pág. 13.

<sup>62</sup> Jean-Pierre Vernant, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 12<sup>e</sup> année, n. 2, 1957, págs. 183-206.

<sup>63</sup> Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La métis des Grecs*, París, Flammarion, 2008. Orig. 1974, pág. 13.



Nuevos problemas y conceptualizaciones capaces, gracias a la asunción del método estructural, de ofrecernos luz renovada sobre viejos asuntos de la Grecia antigua.

Cuando Pierre Vidal-Naquet traza el cuadro de la *efebia* —es decir, la iniciación juvenil— en Grecia, recuerda que para su descubrimiento fue absolutamente necesaria la «etnología comparada»<sup>64</sup>. Los soldados púberes eran destacados a regiones fronterizas, lo que marcaba aún más su «marginalidad», y el color dominante sería el negro en sus hábitos lo cual indica el carácter ritual de todo este mundo efébo. Vidal-Naquet se hace eco de un artículo de Henri Jeanmairie publicado en 1918 en el que compara la «cryptia» (el aislamiento de los jóvenes púberes) con ciertos rituales semejantes de África. La «cryptia», según el análisis de Jeanmairie, retomado por Vidal-Naquet, sería una institución opuesta y complementaria a la de los hoplitas. «Del lado del hoplita todo es orden; del lado de la cripta todo es sagacidad, apatía, desorden, irracionalidad. En el lenguaje de Lévi-Strauss yo diría que un hoplita está del lado de la cultura, del lado de lo cocido, y que la cripta del lado de la naturaleza, del lado de lo crudo»<sup>65</sup>.

Sin embargo, su levi-straussianismo no fue ni estático ni inmóvil. En el 2005 Vidal-Naquet renueva los estudios clásicos de mitografía con un trabajo sobre el mito platónico de la Atlántida. En Gaston Bachelard, que se había vuelto, según él, una figura recurrente de los jóvenes de su época, encuentra una suerte de explicación metapoética a la cuestión de la Atlántida que tanto había atraído en siglos anteriores a los ocultistas. «Yo confieso —dirá—, que el Bachelard que me fascinaba era menos aquel del *Nouvel esprit scientifique*, que indicaba la ruptura de la ciencia contemporánea con Descartes, que el autor de la mitología de los «cuatro elementos» (...) La teoría de los cuatro elementos nos viene de la ciencia y de la filosofía antigua, y está presente en el *Timeo* de Platón. Ella puede ser también, al menos parcialmente, un instrumento cómodo para clasificar algunas de las Atlántidas que nos quedan»<sup>66</sup>. La perspectiva final más que levi-straussiana gira en torno al sueño y el mito. No se trataría ya de encontrar los mitemas que constituyen el mito en sí mismo como de hallar la vinculación persistente con el mundo de lo oculto, y de los sueños por ende, adoptando una suerte de psicología de la materia como quería Bachelard, u ontología de la significación ocultista como la traza Vidal-Naquet. Por encima de todo, el mito, e incluso del rito, sigue interpelando a la «escuela de París» en este caso en «régimen de historicidad», olvidando las derivas iniciales hacia el par naturaleza/cultura, propias de la primera antropología estructural.

Empero, volvamos hacia atrás. En los cincuenta la tríada Gernet/Vernant/Vidal-Naquet se fue consolidando además con las experiencias políticas compartidas. Un

<sup>64</sup> Pierre Vidal-Naquet, «Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 23<sup>e</sup> année, N. 5, 1968, págs. 947-964.

<sup>65</sup> *Ibidem*, pág. 955.

<sup>66</sup> Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, París, Gallimard, 2005.

hecho que unió emocionalmente a la tríada fue el *affaire Audin*, suceso vinculado con la guerra de Argelia, ocurrido en 1957. Los tres formaron un comité con el nombre de Audin, un joven matemático comunista desaparecido a manos de los paracaidistas franceses en el contexto de la guerra sucia argelina<sup>67</sup>. Gracias a esta unidad política y anímica el grupo central de la «escuela de París» se acabó localizando en la antigua casa de Auguste Comte, en la rue Monsieur le Prince, en el centro mismo de París, cerca del teatro Odeón. El apartamento de Comte era un pequeño centro cultural al que acudían los pocos adeptos restantes de la Iglesia positivista, sobre todo brasileños. En los bajos del edificio se ubicó el *Centre des Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*, a partir de 1964, bautizado poco después con el nombre de Louis Gernet. Un lugar que tenía mucho de culto intelectual, por consiguiente. Marcel Detienne, el más joven del grupo, escribió sobre la atmósfera que se respiraba allí: «Este helenista [Gernet] (...) en los años 80, iba a volverse objeto de un pequeño culto en la capilla de la rue Monsieur-le-Prince, con sus devotos del Centre des Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes y su historiógrafo de izquierda, venido de Pisa, con un celo marxista para organizar la liturgia de los “héroes fundadores”»<sup>68</sup>. La última alusión era al italiano Riccardo di Donato, el cual haría la exégesis canónica de Gernet en *Annales*, subrayando sus compromisos «socialistas» y «durkheimnianos», en especial con Marcel Mauss, y con Marcel Granet. La relación con la Historia Antigua, escribió Donato, venía de haber estudiado Gernet con los últimos fustelianos, sistemáticos y de «lecturas masivas» con el fin de preparar sus difíciles concursos de agregación<sup>69</sup>. Para Donato el proceso de antropologizar la Historia Antigua realizado por Gernet tenía por finalidad hacer tambalearse la seguridad occidental en sus seguras preconcepciones racionalistas<sup>70</sup>. La identificación con el grupo además tenía sus connotaciones políticas, o mejor dicho sus basamentos, ya que Gernet, sin ser un militante político notorio a partir de 1958 hizo públicas sus inclinaciones políticas al aceptar la dirección de una revista comunista<sup>71</sup>.

La cuestión de la militancia adquiere una significación especial en el círculo, que se engarza con los combates por la historia de Marc Bloch. Jean-Pierre Vernant fue siempre fiel a su inicial comunismo, que ejercitó en su juventud como jefe de las Fuerzas Francesas del Interior en el área de Midi-Pirineos, con el nombre de «coronel

<sup>67</sup> Carles Miralles, «Vidal-Naquet à propos de Vernant; Vernant et Vidal-Naquet», en Jesús Carruesco (ed.), *Topos-Chôra. L'espai a Grècia I: perspectives interdisciplinàries*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 2010, pág. 31. Pierre Vidal-Naquet, *L'affaire Audin (1957-1978)*, París, Eds. Du Minuit, 1989, 2.ª. Sobre el particular, y los «combates» de Pierre Vidal-Naquet, y toda la «escuela de París» véase sus ya citadas memorias: Vidal-Naquet, *Mémoires*, *op. cit.*, 2007.

<sup>68</sup> Marcel Detienne, *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce archaïque*, París, Le Livre de Poche, 2006, pág. 11.

<sup>69</sup> Riccardo di Donato, «L'anthropologie historique de Louis Gernet», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37 année, 1982, núm. 5-6, *op. cit.*, págs. 984-996.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pág. 992.

<sup>71</sup> *Ibidem*, pág. 994.

Berthier». Pero como oportunamente recordaban sus compañeros con motivo de un homenaje que le ofrecieron en tanto resistente, si bien el partido comunista lo tenía como uno de los suyos, no obstante, «no se convirtió en un ideólogo de cortos vuelos», ya que del «marxismo él tomó la distancia que permite poner en cuestión las verdades recibidas y las interpretaciones inmediatas»<sup>72</sup>. Fue, por consiguiente, lo que entendemos por un marxista crítico. Ello no le impidió mantener una gran inclinación afectiva pro soviética. Con su mujer, que era rusa, visitó en varias ocasiones la URSS. Por eso pronunció las siguientes palabras con absoluta soltura y sinceridad: «En mi juventud yo tenía la idea que al igual que la ciencia aporta soluciones universales, el compromiso, la lucha social fundadas sobre 'la luz de una teoría científica', el compromiso, la lucha social, no podía aportar en el plano de la vida social más que soluciones positivas fundadas en la razón (...) Imaginad lo que podía significar la Unión Soviética para las gentes de mi generación»<sup>73</sup>. Admiración a la URSS combinada con la criticidad que lo convirtió en un personaje singular, carismático. Pero en esta suerte de paradoja política, el mismo había criticado el estalinismo galo en estos términos: «Esta extraordinaria conjunción de un realismo de tipo militar y de un milenarismo religioso hizo de la URSS, para nosotros un faro, y de su jefe, el generalísimo de nuestra acción, un personaje casi sacral. El «esta» [linista], es un ser en el que se mezclan, de una parte, la astucia, el realismo, el maquiavelismo y, de otra, un universo ideológico totalmente cerrado»<sup>74</sup>. Para sintetizar, Hartog lo ha conceptualizado como un comunista contra corriente, e incluso contra sí mismo<sup>75</sup>.

En el mismo orden también Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) tuvo experiencias traumáticas en la segunda guerra mundial: perdió a sus padres en Auschwitz. Por eso libró durante toda su vida un combate paralelo al de la Historia Antigua, que fue la lucha contra el negacionismo de los *lager*, sobre todo cuando éste intentó tomar carta de naturaleza en los años ochenta en la universidad de Lyon, y que fue también el combate contra el colonialismo y la tortura representados por la guerra de Argelia<sup>76</sup>. Hartog ha relacionado su figura en este dominio con la actualidad del problema no sólo de la Shoah sino también de la memoria, descubierta en buena parte a partir de las obras de Pierre Nora y Yoseph Yerushalmi<sup>77</sup>.

<sup>72</sup> Marcel Detienne, Nicole Loraux, Claude Mossé, Pierre Vidal-Naquet, «En guise de salut», en VV.AA. *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, París, EHESS, 1987, pág. 10.

<sup>73</sup> J-P. Vernant, en Ricardo di Donato (ed.), *op. cit.*, 1995, pág. 90.

<sup>74</sup> Jean-Pierre Vernant, «Réflexions sur le stalinisme français», en J.P. Vernant, *Entre mythe et politique*, París, Gallimard, 1996, pág. 596.

<sup>75</sup> François Hartog (ed.), *Jean-Pierre Vernant. De la Résistance à la Grèce ancienne*, París, EHESS, 2014, pág. 17-18.

<sup>76</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Les Crimes de l'Armée française*, París, Maspero, 1975. pág. Vidal-Naquet, *La Torture sous la République. Essai d'histoire et de politique contemporaines, 1954-1962*, París, Maspero, 1983.

<sup>77</sup> François Hartog, *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire*, París, La Découverte, 2007.

En el año 2010, a poco tiempo del fallecimiento de Vernant y Vidal-Naquet el Centre d'Histoire de la Résistance et de la Déportation, de Lyon, rindió un homenaje conjunto a ambos, enfatizando que los dos historiadores habían convertido la defensa de la democracia, equiparándola a la democracia griega, en un *leitmotiv* de su actividad como historiadores<sup>78</sup>. Ello sitúa el «compromiso» de Vernant y de Vidal-Naquet muy lejos de la *ideología*, concepto que vuelven caduco apuntando como Lévi-Strauss hacia nociones más complejas. Un compromiso que no quiere respetar la distancia fundacional de la historia entre pasado y presente, como señala Hartog releendo a Michel de Certeau<sup>79</sup>. De alguna manera el fantasma del autoritarismo y el horizonte de libertad no pueden abandonar el quehacer del antropólogo historiador. Esa operación de puesta a distancia, de neo exotización del mundo griego es lo que quiere evitar a toda costa la «escuela de París», recurriendo al «nosotros y los griegos». Lejos para poder ser analizados, pero cercanos en sus problemáticas. Aunque Vidal-Naquet nunca pierde de vista la perspectiva del historiador, cuando recurre al Tucídides que narra las miserias de la Guerra del Peloponeso, no tiene por menos que comparar la destrucción nazi del pueblo hebreo con la de los ilotas por los espartanos. A este propósito habla de «signos distintivos» compartidos por ilotas y judíos<sup>80</sup>, que podríamos adjudicar, empleando el lenguaje de E. Goffman, al «estigma».

Interesante resulta que se mantuviesen, tanto Vernant como Vidal-Naquet, en el ámbito puramente científico en el terreno «profesional», sin hacer una lectura sesgada o ideológica. Esta actitud «profesional», de «savant», se ve reflejada en las alocuciones de Vernant —ya que era un magnífico orador— en los plenarios de la Société des Études Grecques, donde era consciente de que portaba el «bâton de vieillesse», procurando ser ecuánime entre las diferencias tendencias que encarnaban sus compañeros de profesión, sobre todo al glosar las figuras de los ancestros<sup>81</sup>. Su trayectoria weberiana tiene mucho en común con la del propio Lévi-Strauss, pero sin haber hecho dejación de un combate cívico contra el fascismo y el colonialismo. Lévi-Strauss hizo lo mismo contra el racismo, convirtiéndolo casi en el combate de su vida<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Françoise Frontisi-Ducroux, «Vernant, entre l'écriture et la parole», en Jean-Pierre Vernant, «La histoire n'est pas tout à fait finie, Montrouge, Bayard, 2013, págs. 9-28.

<sup>79</sup> François Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, EHESS, 2005, págs. 22-23.

<sup>80</sup> Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme*, París, 1987, pág. 138. Edición aumentada con posfacio de Gisèle Sapiro.

<sup>81</sup> Jean-Pierre Vernant, «Allocution de M. J.-P. Vernant, Président de la Association», *Revue des Études Grecques*, tome 100, fascicule 477-479, juillet-décembre 1987, págs. 25-31.

<sup>82</sup> J.A. González Alcantud, *op. cit.*, 2011, págs. 269-292.

#### 4. LOS HEREDEROS (DETIENNE, LORAUX) Y LAS INFLUENCIAS ANGLO-SAJONAS

Marcel Detienne (1935-) quizás dentro de esta cadena fuese el más alejado de la militancia directa, entre otras cosas al ser más joven, pero aún y así participaba de este clima. Trabajando conjuntamente con Vernant y Vidal-Naquet, Marcel Detienne aborda esencialmente el mito para interpretarlo conforme a la ciencia antropológica. Tras él Claude Calame no encuentra otra hermenéutica que aquella «de orden etnopoético». Los juegos de transformaciones entre el mito, la ficción y la mito-lógica encuentran su punto de partida en la concepción antropológica<sup>83</sup>. Escribe en un reciente texto Calame: «La mitología transformada en mito-lógica ha tenido un efecto positivo en suscitar una efervescencia interpretativa muy destacable. Porque las narraciones de una cultura distante en el tiempo o en el espacio se inscriben en un mundo de valores simbólicos y en una pragmática de las formas del discurso donde hacen sentido»<sup>84</sup>. Los portadores del mito exigen esfuerzos de traducción transcultural como consecuencia de una hermenéutica de orden antropológico. La problemática sigue viva.

La disidencia, muy «educada» ciertamente, también tuvo cabida en la llamada «escuela de París». Ana Iriarte subraya que en esa línea estaba Nicole Loraux (1943-2003), quien a pesar de haber tenido una corta vida de investigadora ha dejado obras de gran trascendencia. Señala Iriarte que la distancia de Loraux con el grupo de la rue Monsieur le Prince, proviene de su oposición al proyecto antropológico entendido como proyecto inmovilista, y su apuesta decisiva por el «anacronismo», que lleva a trasponer argumentos del pasado al presente histórico<sup>85</sup>. Los mecanismos de la memoria social se imponen aquí.

El asunto trascendental de la memoria emergió a través de la obra de Maurice Halbwachs, llevada a cabo en los años veinte y treinta. Suele olvidarse, sin embargo, que el libro capital de Halbwachs, más que «*Cadres sociaux de la mémoire*» (1925), en relación los juegos de memoria y olvido fue «*Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*» (1941). Halbwachs en este texto, mediante dos trabajos de campo realizados sobre el terreno en Palestina, en 1929 y 1937, pone de manifiesto la distancia que existe entre la memoria colectiva y la memoria histórica<sup>86</sup>.

Volviendo a Nicole Loraux. Ésta nos pone en la pista del olvido y de sus virtudes morales, frente a los excesos de la memoria. Así lo expuso en un coloquio realizado por iniciativa del gran analista de la memoria hebrea, Yosef Yerushalmi:

<sup>83</sup> Claude Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, París, Gallimard, 2015, págs. 31-35.

<sup>84</sup> *Ibidem*, pág. 34.

<sup>85</sup> Ana Iriarte, «Recordando a Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant», *Nova tellus*, México, UNAM, 2008, núm. 26.

<sup>86</sup> Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte*, París, PUF, 2008. Orig. 1941. Edición de Marie Jaisson et alii.

«Y el mismo Plutarco añade que los atenienses han tomado doblemente acta de esta clemencia divina: sustrayendo del calendario el día de aniversario del conflicto, de funesta memoria para el dios, elevando en el Erecteion un altar a Léthè, Olvido. Una operación negativa —la sustracción— y la instalación del olvido sobre la Acrópolis (aquella que los atenienses voluntariamente llaman la «ciudad»), en lo más profundo del templo de Atenea Poliade»<sup>87</sup>.

Más adelante, Loraux desarrollará en plenitud las ideas de olvido, y en particular su formulación como amnistía, en relación con la ciudad y los fundamentos de la vida colectiva. Para llegar a estas conclusiones Nicole Loraux recurre al estudio de Tucídides, ya que Heródoto ya había sido objeto de atención por parte de los antropólogos por su acercamiento a la alteridad sobre todo. De hecho François Hartog, otro miembro de la «escuela», años antes ante un jurado compuesto entre otros por Detienne, Vernant y Vidal-Naquet, había defendido una tesis de Estado sobre Heródoto. Allí Hartog introdujo el criterio de «alteridad», en la medida en que Heródoto interpreta las guerras médicas como el momento culmen de ese enfrentamiento fabuloso entre Oriente y Occidente<sup>88</sup>. Loraux ante esta preeminencia de Heródoto esgrimirá: «Leen de buena gana a Heródoto pero muy poco a Tucídides, historiador paradigmático cuyo estudio se deja, con toda parcialidad, al cuidado de los historiadores». Loraux acoge, por consiguiente, críticamente el texto antropo-histórico de Hartog sobre Herodoto, indicándonos los muchos interrogantes que existen sobre la percepción que de los escitas tenía el padre de la historia<sup>89</sup>. Tucídides, visto por Loraux, se alza como el que habla la verdad frente a los falseamientos de un Heródoto que se dejaría llevar por las fantasías, por el mito. «Como Tucídides dice haber expulsado al *mythódes* [carácter fabuloso de un relato] y como el mito es esencial para la reflexión antropológica sobre Grecia, creyeron en Tucídides al pie de la letra», sentencia Loraux<sup>90</sup>. Evidentemente la reflexión sobre el olvido en Loraux no puede construirse sino es con el concurso de la lectura de Tucídides, relator de las barbaridades de cien años de guerra civil en Grecia. Ahora bien, en su versión actual, el asunto de la memoria no volvería a tener actualidad hasta los noventa cuando Pierre Nora activó la idea de «lieux de mémoire» y Primo Levi el de «devoir de mémoire», todos ellos sintetizados por Paul Ricoeur en su propia obra<sup>91</sup>. La experiencia de los *lager* en todo caso es el parteaguas referencial de la actualidad del debate memoria y olvido.

<sup>87</sup> Nicole Loraux, «De l'amnistie et son contraire», en Y.H. Yerusalmi *et alii*, *Usages de l'oubli*, París, Seuil, 1988, pág. 31.

<sup>88</sup> François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre*, París, Gallimard, 1980.

<sup>89</sup> Nicole Loraux, «François Hartog. Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 37<sup>e</sup> année, núm. 3, 1982, págs. 493-497.

<sup>90</sup> Nicoles Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2008, págs. 44-45. Traducción de Sara Vassallo.

<sup>91</sup> Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.

Sin lugar a dudas el grupo de historiadores franceses de la Antigüedad también tuvo inquietudes contemporáneas. O mejor dicho, es gracias a estas inquietudes como enfocaron sus estudios del mundo antiguo. No solamente es el caso de Pierre Vidal-Naquet sobre el tema del antisemitismo y el anticolonialismo, sino igualmente de Marcel Detienne. Éste aborda a la vez, «comparando lo incomparable»<sup>92</sup>, al ateniense puro del tiempo antiguo y al francés enraizado de ahora, como fenomenologías de un mismo proceso, donde el problema de la vinculación entre autoctonía y racismo en el mundo actual está presente<sup>93</sup>. Loraux en uno de sus primeros trabajos también había tratado el tema de la autoctonía. Señaló entonces que «la autoctonía da su *arché* mítico a una historia muy poco mítica de la ciudad». Sería una suerte de tautología conceptual tramada en el mito<sup>94</sup>. En este contexto se comprende perfectamente el ataque de Detienne al Fernand Braudel de la «identité de France», donde el gran modernista se apuntaba al galicismo más conservador.

Pero no todo fue la escuela de París y si influjo. La excepción más notable que escaparía a la escuela francesa sería en primer lugar la de E.R. Dodds, con su *The Greeks and the Irrational*, conjunto de conferencias dadas en Berkeley en 1949, donde existe una clara voluntad antropológica, que el autor invoca no sólo citando una numerosa bibliografía etnológica, sino informándonos de que a sus conferencias asistieron una gran cantidad de científicos sociales, incluidos expresamente muchos antropólogos<sup>95</sup>. Años después, vendría la apreciación «oriental» de las culturas de la Antigüedad interpretada por Martín Bernal con su *Black Athena* (1987). Bernal, como el grupo francés, también tenía motivaciones «políticas» en el origen de sus análisis, en este caso centradas en la oposición a la guerra de Vietnam<sup>96</sup>. Sólo más recientemente se ha evaluado por parte de los eruditos franceses el alcance de la occidentalización «blanca» de Grecia, y la desposesión de su perspectiva oriental, asociada al uso del color blanco signo del helenismo clásico<sup>97</sup>.

Evidentemente a la potencia de la escuela de «antropología» de la Antigüedad organizada con voluntad de saber y poder por la tríada Vernant-Vidal-Detienne, se superponen otras líneas menos antropológicas, que inciden en la interpretación «social». Quizás porque la dedicación a Roma lo impone. Es el caso de Paul Veyne quien analizó una institución clave para la interpretación «sociológica» de la Anti-

<sup>92</sup> Marcel Detienne, *Comparer lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001. Traducción de Marga Latorre.

<sup>93</sup> Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Del pur athénien au français raciné*, París, Seuil, 2003.

<sup>94</sup> Nicole Loraux, «L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 34<sup>e</sup> année, núm. 1, 1979, pág. 5.

<sup>95</sup> E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1959.

<sup>96</sup> Martín Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Londres, Vintage, 1987, págs. XII-XIII.

<sup>97</sup> Philippe Jockey, *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental*, París, Belin, 2013.

güedad romana como el circo. Para ello empleó categorías como «don», derivado de Marcel Mauss, etnología del juego u «opinión pública». Para realizar su recorrido toma como apoyatura un neologismo: *evergetismo*. Éste significaría la generosidad de las clases altas para beneficiar a la ciudad mediante el dispendio<sup>98</sup>. Pero del mito que era el tema más querido para la «escuela de París» nada.

Deducimos de lo anterior que los intentos por enunciar el «discurso» en el sentido foucaultiano por parte de la «escuela de París» salían de esta manera malparados. Su sentido como laboratorio de ideas, se quebraba en cierta manera. El propio Marcel Detienne acabó enseñando en Estados Unidos, y dejando la plaza parisina vacante.

## 5. LA (NO) INFLUENCIA DE LA ESCUELA FRANCESA DE ANTROPOLOGÍA DE LA ANTIGÜEDAD EN ESPAÑA

Cambiando radicalmente de ámbito: ¿cuál fue la influencia de esta escuela de antropología histórica en la Antropología y la historiografía española? Observamos que *La Cité Antique* no fue traducida al castellano hasta 1876, y que no fue reeditada hasta 1945, y en Argentina. No debió en consecuencia tener gran éxito editorial y de público, mientras que en Francia sí que lo tenía y convirtió a su autor en una celebridad académica. Lo mismo cabe decir de Gustave Glotz, traducido sólo de una manera anecdótica en el marco de colecciones de divulgación y tardíamente. No existía, pues, una intencionalidad ni un deseo de encontrar un nexo con el pensamiento que generaban.

En cuanto a la realidad de la influencia de la antropología histórica de la Antigüedad en España hemos de señalar que al igual que el estructuralismo no tuvo casi impacto en la escuela antropológica hispana, ocurrió algo similar con la corriente que va de Fustel de Coulanges a Marcel Detienne, pasando por los inevitables Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Nicole Loraux y Paul Veyne. Sus obras no han conseguido abrir ninguna línea de investigación con cierta organicidad. Benoît Pellistrandí no recoge ninguna aportación específica en el ámbito de las influencias historiográficas contemporáneas, que sí se han dado en otros muchos dominios como el medievalista, el arabista o el contemporaneísta<sup>99</sup>. La problemática del «hispanismo» no parece haber afectado a la Historia Antigua<sup>100</sup>.

Sin, embargo, fuera del ambiente reinante sí que encontramos la obra pionera de José Carlos Bermejo, realizada en solitario, que se acercó en los setenta, en plena ebullición de la «escuela francesa», sea el parentesco sea la mitología antigua, aplicando sus criterios incluso a contextos locales como el mundo tartésico. Al aplicar el

<sup>98</sup> Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, París, Seuil, 1976, págs. 20-22.

<sup>99</sup> Benoît Pellistrandí (ed.), *La historiografía francesa del siglo xx y su acogida en España*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

<sup>100</sup> Benoît Pellistrandí, «Entre las herencias intelectuales e ideológicas en el hispanismo francés y la necesaria renovación de la mirada», *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, Granada, núm. 45, 2011, págs. 93-108.



método estructural a la mitología de la Hispania prerromana José C. Bermejo haría una reflexión sobre la situación heredada en el campo interpretativo español. Señalaba que tanto Antonio García y Bellido como José María Blázquez no habían dedicado casi ningún espacio a la interpretación, guiados por el tradicional empirismo hispánico, incrédulos con todo lo que fuesen ciencias sociales. Sólo Julio Caro Baroja, en su obra *Los pueblos de España* había intentado dar un marco interpretativo al mundo de las religiones prerromanas. Califica Bermejo la obra de Caro de «fundamental» ya que nos invita «a saber un poquito de antropología»<sup>101</sup>. Acaba señalando que él por su parte lo único que pretende es emplear la Antropología para desvelar los problemas todavía abiertos, y que no se acaban en la escuela austríaca seguida por Caro. Desde luego, siempre habrá que tener presente, que al margen de su innegable gran erudición, Caro Baroja rechazaba las corrientes más modernas de la Antropología, y que se atenía a las más clásicas tales como el difusionismo o la mitología a lo Max Muller. Caro tenía que vérselas con los fantasmas que unían la etnología a la Historia Antigua y a ésta con el nacionalismo. «La antipatía o simpatía que por esta razón de nacimiento se tiene de esto o de aquello se proyecta al pasado», sentencia Caro<sup>102</sup>. Aunque en éste siguen operando los mismos problemas de fondo, acaso con un nacionalismo atenuado, como señala Fernando Wulff<sup>103</sup>.

José C. Bermejo Barrera, decíamos, muy tempranamente asumió como propio el discurso de la escuela parisina y lo aplicó con gran eficacia a la realidad autóctona protohistórica y a la España romana. En su libro *Mito y parentesco con la Grecia arcaica*, de 1980, escribía como conclusión:

«El análisis estructural de los mitos nos permite entonces conocer ciertos aspectos de las sociedades, las economías y la historia, que de otro modo permanecerían ignorados, revelándose así como un instrumento indispensable en la investigación histórica, tanto en un sentido *sincrónico* como *diacrónico*, permitiendo en este caso confirmar y enriquecer hipótesis histórico-arqueológicas, tal y como ha indicado C. Lévi-Strauss a propósito de los mitos y la prehistoria americanos»<sup>104</sup>.

Igualmente cabría citar como una figura de calado social y político, si bien al margen del debate antedicho, al ex embajador e historiógrafo Gonzalo Puente Ojea.

<sup>101</sup> José C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, Akal, 1982, pág. 10.

<sup>102</sup> Julio Caro Baroja, *Los pueblos de España*, Madrid, Istmo, 1981, Vol. 1, 3.ª ed., pág. 12. Véase igualmente el libro ulterior: Julio Caro Baroja, *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*, CSIC. Madrid, 1983. En este, con sentido filosófico más que antropológico social, Caro alude al «sentido trágico de la vida» como una característica que compartirían griegos antiguos y españoles de la generación del 98.

<sup>103</sup> Fernando Wulff Alonso, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española, siglos XVI-XX*, Barcelona, Crítica, 2003, págs. 243-253.

<sup>104</sup> José C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco en la Grecia arcaica*, Madrid, Akal, 1980, pág. 234. También hay que tener presente del mismo autor: *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid, Akal, 1979.

Su aportación al análisis sobre todo del estoicismo y del cristianismo no es una cuestión menor, al observar los sistemas religiosos y de pensamiento en perspectiva *longue durée*<sup>105</sup>. Su orientación en los últimos tiempos, sobre todo a raíz de la experiencia como embajador en el Vaticano, lo ha escorado hacia la militancia laicista. Pero siempre resulta conveniente invocar su personalidad por lo de singular que tiene. En él, no obstante, opera el más estricto análisis marxista, con toda probabilidad por que Roma como objeto de estudio le impone, como a Veyne, la supremacía de lo social.

El último paso en esta línea es el dado por Fernando Wulff Alonso, quien ha desarrollado su propio método expositivo estudiando la interrelación entre el Mahabharata y Grecia. Pero el profesor Wulff al contrario de Bermejo, no se halla en la línea de apostar por la escuela de París<sup>106</sup>. Probablemente la influencia de Dumézil con sus apuestas por lo indo-irano está en el fondo. Recordemos que al final de *Loki*, obra del año 1948, Dumézil apunta en dirección al Mahabharata; su método será propiamente el comparativo<sup>107</sup>. La obra de Wulff ahonda en esa línea comparativa pero para criticar la interpretación dumeziliana al negar la existencia de esa influencia en dirección de la India hacia Europa, y pone el acento justo lo contrario: en que la tradición épica hindú procede de Grecia y el mundo helenístico<sup>108</sup>.

Como conclusión, podemos afirmar que la «escuela de París» ha sido muy eficaz en el lanzamiento, organizada y disciplinadamente, de la «antropología histórica de la Antigüedad», y más en particular de Grecia, sobre todo en el terreno analítico de las mentalidades, incluidos los mitos. Una combinación de positivismo, durkheimismo, marxismo y estructuralismo antropológico, en dosis variables según las épocas y autores, han ido modelando la «escuela», que ha tenido diversos referentes y jefes de fila, desde el ancestro Fustel de Coulanges hasta el más contemporáneo Louis Gernet. El momento clave será la obra de Jean-Pierre Vernant, y sus colegas Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne. La personalidad de Vernant, resistente de primera fila y gran orador, hombre carismático se alza sobre cualquier otra como organizador. Su referente fantasmático, el *maître-à-penser*, será otro normaliano, Claude Lévi-Strauss, a partir de los años sesenta, tras publicar éste sus obras referenciales sobre la formación de los mitos. Vernant es un jefe de escuela con voluntad política intencional. Las fidelidades políticas y las complicidades subsiguientes colaborarían al éxito de esta corriente,

<sup>105</sup> Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1973. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1943. Sobre la personalidad y obra de Puente Ojea véase Miguel Ángel López Muñoz (ed.), *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica*, Revista *Anthropos*, núm. 231, 2011.

<sup>106</sup> Fernando Wulff Alonso, *Grecia en la India. El repertorio griego del Mahabharata*, Madrid, Akal, 2008.

<sup>107</sup> Georges Dumézil, *Loki*, París, Le Monde-Flammarion, 2010, pág. 239.

<sup>108</sup> Fernando Wulff Alonso, *El peligro infinito. Diosas, mujeres poderosas y héroes en cinco grandes épicas*, Madrid, Marcial Pons, 2015.

divulgando su pensamiento con numerosas traducciones, logrando un éxito y una referencialidad académica. Pierre Vidal-Naquet, gran militante de las causas políticas, y Marcel Detienne, en menor medida política, no le van a zaga con obras potentísimas individuales o en colaboración. En todo caso, su papel de iniciadores de la «antropología histórica de la Antigüedad» quedaría algo disminuido si se comparan dos importantes hallazgos al menos de los investigadores anglosajones, la temprana obra de E.R. Dobbs, y más adelante la de Martin Bernal. Tampoco encajaría con la coherencia del proyecto la figura problemática desde el punto de vista político de Georges Dumézil. Voluntad de escuela horadada desde diferentes frentes, por lo tanto. Existió evidentemente, como entre los bourdieuianos, una voluntad por constituirse en laboratorio de ideas bajo la guía de un mandarinato, lo cual a la muerte del fundador resultó casi imposible de sostener. Llama la atención, no obstante como señalamos más arriba, la escasa incidencia que este debate ha tenido en España, marcada, como siempre, por un empirismo de cortos vuelos.





# Chi ha paura del passato? Il rapporto con la storia della demo-etno- antropologia italiana tra XIX e XXI sec.

**Ignazio E. Buttitta**

Università degli Studi di Palermo

ignazio.buttitta@unipa.it

Recibido: 17 febrero 2016 · Revisado: 5 abril 2016 · Aceptado: 6 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

El pensamiento antropológico, en su desarrollo a partir del último cuarto del siglo XIX, ha conocido momentos de mayor o menor interés respecto a la investigación diacrónica y a la confrontación con el pasado, dando lugar a avances y resultados distintos de un país a otro según las específicas circunstancias socio-económicas y político-culturales. En Italia, hay que considerar y evaluar la madurez del pensamiento antropológico e histórico y sus relaciones, en especial modo respecto a algunos momentos relevantes de la historia político-social: la unificación de sus regiones en una única realidad estatal, el fascismo, la experiencia colonial, la despoblación del campo, la industrialización de los años 60 del siglo XX, constituyen algunos de los factores que han promovido el nacimiento de específicas concepciones de la historia y del Hombre, que, por un lado, han llevado al descubrimiento de alteridades exóticas y domésticas, y a la necesidad de circunscribir su naturaleza y el conjunto de su relieve antropológico, por otro a mirar la historia como sucesión de grandes acontecimientos, únicos e irrepetibles, o bien como progresiva, a veces lentísima, transformación de las ideas y de los estilos de vida. Cada sociedad, cada uno de sus componentes construye, por otra parte, sus imágenes, definidas en el tiempo y variables, de lo que es la historia y de lo que es la humanidad, poniendo en escena «en formas diversas la conexión entre la inscripción de la memoria, el tiempo actual y el tiempo de los orígenes» y promoviendo una idea propia de su rol histórico y de su posición en el interior de lo humano.

**Palabras clave:** Antropología, Historia, Italia.

## ABSTRACT

*The anthropological reflection has known moments of greater or less interest in the diachronic research and study of the past from the 19th century onwards. This has resulted in a successful and diverse development in each country depending on their specific socio-economic and political-cultural characteristics. In Italy, the maturation of anthropological and historical thought and the relationship between them are related in*



*particular to certain emerging moments of its political and social history: The unification of the different regions in a single state, fascism, colonial experience, deruralization, and industrial development of the sixties... They are some of the factors that have promoted the creation of specific History and Humans concepts. These are also those that have allowed the discovery of an exotic and domestic otherness, and the need to penetrate the nature in search of its global anthropological relief. On the other hand these historical facts have allowed to look at history as a succession of important, unique and unrepeatable events as well as a progressive and very slow, transformation of ideas and lifestyles. Each society, each component is based on their images, temporarily defined and variables, which is thought to be the story and what is humanity, emphasizing "in different ways the relationship between memory record, the current time and the dawn of time" and promoting their own idea of its historical role and its position within humanity.*

**Keywords:** *Anthropology, History, Italy.*

**I**n apertura di un volume volto a ricostruire il retaggio culturale delle società tribali «barbare» e la sua importanza quale fattore costitutivo, insieme a quelli romano, bizantino e cristiano, dell'identità europea, Karol Modzelewski, storico polacco del Medioevo, chiarisce esemplarmente uno dei nodi problematici che investono la ricerca storica e, non secondariamente, i rapporti tra Storia e Antropologia: «Gli storici studiano le epoche passate, ma sono figli del loro tempo. A questa antinomia non si può sfuggire, essa è inerente alla nostra professione: non c'è modo di esercitare quest'ultima senza immaginazione e l'immaginazione dello storico è influenzata dalle vicende che egli ha vissuto e dalla sua gerarchia di valori. Il lavoro dello storico, come quello di ogni altro ricercatore, comincia quando ci si pongono delle domande. Quest'ultimo passo è in un certo senso quello decisivo, dal momento che i risultati della ricerca dipendono in buona misura dalle domande a cui si cerca di rispondere. E il modo di formulare le domande sul passato dipende da come lo storico giudica e comprende la sua epoca. La correlazione tra i risultati delle ricerche storiche da un lato e l'immaginazione dello studioso e i valori da questi professati dall'altro può essere facilmente osservata nel caso dei nostri predecessori, dato che noi non condividiamo più il loro sistema di valori. Ma molto più arduo è rendere espliciti a sé e agli altri i condizionamenti a cui la nostra stessa cultura sottopone lo sguardo che portiamo sul passato. I valori di tale cultura appaiono scontati, trasparenti e impercettibili come l'aria che si respira e così ci si illude che i giudizi che su essa si basano siano «obiettivi»»<sup>1</sup>.

Il passato, dunque, avverte Modzelewski, può essere e va certamente ricostruito e interpretato, ma sia la ricostruzione che l'interpretazione non possono essere in alcun modo né *neutre* né *obiettive* poiché più o meno consapevolmente condizionate, dalle esperienze, dagli orientamenti etici e ideologici del ricercatore, dal momento storico

---

<sup>1</sup> Karol Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pag. 9

che egli vive e da come egli lo vive, nonché, ovviamente, dagli scopi che si prefigge di ottenere con la sua indagine. I «fatti», cioè gli «elementi [...] elevati, densi di valore o istruttivi, e dunque degni di essere presi in considerazione»<sup>2</sup>, che il ricercatore, storico o antropologo che esso sia, sceglie di trattare (e, prima ancora, il riconoscimento della loro stessa organica consistenza in quanto «fatti») sono, evidentemente, selezionati in modo arbitrario e altrettanto arbitrarie sono le relazioni causali che tra questi vengono istituite al momento di descriverli e interpretarli. La consistenza e il valore ad essi assegnati non sono, dunque, scoperta di qualcosa di oggettivo e immutabile ma esito di un preciso percorso intellettuale che trova, seleziona e assegna significati, costruisce relazioni in modo pre-condizionato.

Da queste considerazioni deriva una sorta di «antinomia prospettica»: si intraprende una ricerca allo scopo di ricostruire i fatti del passato (o del presente), la loro verità storica, fattuale e causale, ma tale verità non può mai essere oggettivamente «vera» poiché è variabile rispetto ai punti di vista tanto dello «scopritore» quanto dell'osservatore e, più in generale, rispetto alle aspettative, alle istanze e ai sistemi di valori delle società in cui essi vivono<sup>3</sup>.

Il rilievo epistemologico e euristico di tale questione e le conseguenze «politiche» che da questa promanano, in primo luogo l'uso «ideologico» della storia e della diversità culturale umana, è stato, come è noto, ampiamente dibattuto dall'antropologia di fine Novecento, in particolar modo da quelle varie correnti qualificate come «decostruzioniste», e non ha mancato di interessare anche i più avvertiti antropologi italiani sin dalla fine degli anni Settanta.

L'originale ricezione della prospettiva semiotico-strutturalista, infatti, aveva indotto alcuni antropologi italiani a riflettere sulla consistenza di certe categorie e sulla loro debolezza epistemologica<sup>4</sup>, sulla loro pericolosità quando assunte non come termini «relativi» necessari alla comunicazione scientifica — non può darsi comunicazione in assenza di un linguaggio condiviso! — ma come termini «assoluti» muniti cioè di significato autonomo e invariabile.

Significativo, in tal senso, il saggio di Antonino Buttitta, *Storia mitica e miti storici* (1981): «Si dice — scrive Buttitta — che le storie sono racconti di cose vere mentre i miti sono racconti di cose false o comunque travisate. Questo argomento, tuttavia, nel paese dove è nato Vico non appare particolarmente forte. I miti, infatti, come ogni opera umana sono altrettanto veri quanto gli avvenimenti storici. Gli uni e gli altri sono prodotti storici e alla storia appartengono. [...] Ogni racconto storico, come ogni mito, è il riporto arbitrario del *continuum* della realtà in un modello di rappresentazione necessariamente chiuso e definito. La storiografia nella sua totalità [...]

<sup>2</sup> *Idem*, pag. 13

<sup>3</sup> Cf. Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pagg. X s.

<sup>4</sup> Cf. Silvana Miceli, *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo, 1982

riflette l'esigenza dell'uomo di conoscere la sua millenaria vicenda: una vicenda il cui complesso svolgimento e infinitezza di piani sono ovviamente irriducibili a schemi definiti. Il lavoro dello storiografo in sostanza, non diversamente dal creatore di miti, consiste [...] nel ridurre l'omogeneità infinita del reale in una omogeneità definita di racconti che sono, come i miti, riduzioni e deformazioni del *continuum* del flusso storico. Sono pertanto veri o falsi a seconda del punto di vista dell'osservatore»<sup>5</sup>.

Tale «punto di vista» non è, né potrebbe mai essere, neutro e obiettivo, poiché ogni ricostruzione storica così come ogni discorso sulla storia sono luoghi di produzione, riproduzione e trasmissione di valori, sono, quindi, ideologicamente sostenuti e orientati, tanto che può finirsi col dire che tutte le opere di storiografia siano, in qualche modo e al di là delle intenzioni degli autori, dei discorsi mitici<sup>6</sup>. Tale questione, ovviamente, non investe solo il piano della scrittura scientifica ma anche quello della società nel suo complesso, fino a potersi dire con Tonkin, che ogni storia sia un mito in quanto «discorso creato da un particolare gruppo di persone in un momento particolare»<sup>7</sup>.

Quanto osservato sulle insidie interpretative del discorso storico può, in quanto discorso sull'uomo, essere esteso alla ricerca socio-antropologica<sup>8</sup>. È Remotti, uno tra i più eminenti rappresentanti di quella «scuola torinese» cui si devono feconde riflessioni sui rapporti tra storia e antropologia, che, introducendo *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania* (1999), ritorna a riflettere sui problemi appena delineati, in chiave più squisitamente antropologica, denunziandone le conseguenze «politiche».

La costruzione del passato e la sua periodica riconferma, osserva Remotti, sono momenti fondanti della costruzione dell'identità, tanto individuale quanto collettiva, e sono, pertanto, oggetto di più o meno consapevoli scelte e manipolazioni da parte dei singoli e dei gruppi. Ciascuna cultura, in particolar modo al momento di confrontarsi con l'«alterità», è chiamata a selezionare e comporre in un insieme organico le vicende che la hanno interessata nel tempo, a costruirsi una storia credibile e soddisfacente che affermi il proprio essere nel tempo e la propria specificità antropologica. Una storia che va difesa e costantemente riaffermata (o negata al momento di un rivolgimento sociale e ideologico), poiché i gruppi umani ritrovano nel proprio passato le stesse ragioni dell'*esserci*. «È a partire da un presente, — scrive Remotti — e da un 'noi' in un

<sup>5</sup> Antonino Buttitta, «Storia mitica e miti storici», in Antonino Buttitta e Silvana Miceli, *Percorsi simbolici*, Flaccovio, Palermo, 1989, pag. 89

<sup>6</sup> Cf. Antonino Buttitta, «Storia mitica...», pag. 92; Silvana Borutti e Ugo Fabietti (eds.), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano, 1998, pagg. 9 s.

<sup>7</sup> Elizabeth Tonkin, *History and the myth of realism*, in Raphael Samuel e Paul Thompson (eds.), *The myths we live by*, Routledge, London, 1990, pag. 27

<sup>8</sup> Si veda quanto dice in proposito Ugo Fabietti sull'antropologia come sapere «eminente interpretativo»: «Introduzione», in Ugo Fabietti (ed.), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'Altro*, Mursia, Milano, 1993, pagg. 5-26



presente, che un certo passato prende corpo e si costruisce una storia. Fondamentale per capire una storia è dunque la considerazione del ‘noi’ che al momento — in un ‘ora o in un ‘adesso’ determinato [...] si rapporta volutamente al passato. È il ‘noi’ che sceglie il suo passato, lo indaga, lo formula, gli conferisce una fisionomia, lo reifica persino, fino a trasformarlo in un’entità dotata di un potere che, a questo punto, indubbiamente si esercita sul presente. [...] Non esiste dunque *una* storia e tanto meno *la* storia: vi è invece una molteplicità di costruzioni del passato in dipendenza dai ‘noi’ che si costituiscono nel presente e che intendono occupare un proprio futuro»<sup>9</sup>.

All’antropologo spetta disvelare le strategie di costruzione del passato e del presente, comprenderne le ragioni interne alla società che le produce, misurarne gli effetti sulle relazioni intercomunitarie, valutare la ricaduta delle rappresentazioni del passato sul suo vivere nel presente. L’antropologo non cerca (sa di non poter ricercare) la *verità assoluta* ma *verità relative*, storicamente (culturalmente, socialmente, politicamente, ecc.) condizionate. All’antropologo, infine, spetta, al momento in cui riconosce nella storiografia un momento di costruzione delle umane identità, denunciarla come momento di *rappresentazione* socialmente e politicamente orientata e disvelarne la sua dimensione *processuale*, il suo essere sempre soggetta, da contesto a contesto, a ri-definizioni ideologicamente orientate. Condizione quest’ultima che porta la storia e le storie, tanto quelle orali che quelle scritte, ad essere materia di indagine antropologica e, inevitabilmente, porta a confliggere con quella parte degli storici italiani che, distanti dalla pratica della *storia delle ideologie* e dalla *storia delle ideologie della storia*, ritengono di poter raggiungere ricostruzioni neutre e obiettive delle vicende del passato.

Il dibattito sulla relatività della storia, sull’esigenza di contestualizzare i documenti e le interpretazioni, sulla necessità, infine, di assumere gli stessi prodotti storiografici come documenti della storia delle idee, ha conosciuto, comunque, in Italia anche esiti fecondi. Rivolgendosi, in particolare, alle nozioni di tradizione e di costume, ha avvicinato l’antropologia alla ricerca storica intensificando «il dialogo tra alcuni settori e orientamenti teorici delle due discipline. [...] Tradizioni, consuetudini e costumi ipotizzano infatti una sorta di continuità, socialmente costruita, tra queste due dimensioni [passato e presente] dell’esistenza umana. [...] Che cosa sono le tradizioni, che cosa fare dei propri costumi, come modificarli, adeguarli, respingerli, accettarli e viverli, sono domande quanto mai attuali per i soggetti di cui si occupa l’antropologia»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Francesco Remotti, «Prefazione», in Alice Bellagamba e Anna Painsi, *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e Oceania*, Paravia, Torino, 1999, pag. XI. Cf. Silvana Borutti e Ugo Fabietti, «Introduzione», in Id., *Fra antropologia e storia, op. cit.*, pagg. 7 s.; Jan Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino, 1997

<sup>10</sup> Alice Bellagamba, «Introduzione», in Alice Bellagamba e Anna Painsi, *Costruire il passato... op. cit.*, pag. 1. Cf. Pietro Clemente...

Come si vedrà più avanti, nonostante certe positive esperienze, spesso di carattere locale, e certe dichiarazioni di intenti non si può affermare però che tra i due ambiti disciplinari esista oggi in Italia, almeno a livello accademico, uno stretto e costante rapporto di collaborazione. Se è vero, infatti, che storici e antropologi, indipendentemente gli uni dagli altri, utilizzano metodi, affrontano tematiche e praticano campi di indagine propri delle altre discipline, è vero altresì che i percorsi formativi e le consolidate tradizioni accademiche non favoriscono la nascita di una reale integrazione di prospettive e percorsi di indagine.

Eppure, fino a un recente passato, i confini disciplinari non erano così netti. Gli ambiti di interesse e gli approcci teorico metodologici degli etnologi e dei folkloristi italiani portavano questi studiosi a guardare all'analisi diacronica dei fatti culturali come a un momento irrinunciabile del loro lavoro. Basta ripercorrere *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947) di Giuseppe Cocchiara e *Gli studi di letteratura popolare in Italia dal 1896 al 1946* (1950) di Vittorio Santoli, ovvero rileggere le pagine che Cirese ha dedicato alla storia degli studi demo-etno-antropologici italiani in varie sedi (1973, 1985, 1997), per rendersi conto che, prima e al di là del decisivo contributo all'impostazione storicista della ricerca offerto da Raffaele Pettazzoni e dai suoi allievi, la demologia italiana si era ampiamente interessata, sin dall'indomani dell'Unità d'Italia individuare e costruire una fisionomia nazionale, alla ricostruzione storica dei fatti culturali e al rapporto tra antico e presente etnografico, utilizzando, nei casi migliori, rigorosi metodi storico-filologici e comparativi<sup>11</sup> e riallacciandosi alla tradizione vichiana<sup>12</sup>. Basti ricordare i lavori di Alberto La Marmora e Antonio Bresciani sulla Sardegna<sup>13</sup> e la loro concezione delle «costumanze popolari» come «resti dell'antichità»<sup>14</sup>, le opere di mitologia comparata di Angelo De Gubernatis<sup>15</sup>, e rilevare quanto l'interesse per la storia fosse stato «organico agli studiosi di letteratura e di filologia che, nell'800, si erano dedicati ai temi della poesia popolare o delle «costumanze dei volghi»<sup>16</sup>. L'attenzione per le espressioni e le forme della cultura del «popolo» non era nato, infatti, «sul terreno comparativo dei “popoli senza storia”,

<sup>11</sup> Il più tardo prosecutore di questi orientamenti può essere considerato Paolo Toschi (1893-1974), di cui va ricordata la *Storia del teatro italiano*, 2 voll., Boringhieri, Torino, 1976 [I ed. 1955]

<sup>12</sup> Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Meltemi, Roma 1997, pagg. 17 ss. e 81 ss.

<sup>13</sup> Alberto La Marmora, *Voyage en Sardaigne ou Description statistique, physique et politique de cette ile, avec des recherches sur ses productions naturelles, et ses antiquités*, Bertrand, Paris - Bocca, Turin, 1826; Antonio Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, Ufficio della Civiltà Cattolica, Napoli, 1850

<sup>14</sup> Alberto M. Cirese, «Prefazione. Sulla storiografia demo-etno-antropologia italiana», in Pietro Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma - Bari, 1985, pag. X

<sup>15</sup> Angelo De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, F.lli Treves, Milano, 1869; Id., *Mitologia comparata*, Hoepli, Milano 1880

<sup>16</sup> Pietro Clemente, «Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia», in Pietro Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana...*, *op. cit.*, pagg. 10 s.

dal quale l'evoluzionismo produsse la propria macrostoria di fasi dell'umanità, ma su vicende culturali interne al mondo indoeuropeo, che favorivano una "endo-storia" del mondo occidentale, tra cultura classica, medioevo e contemporaneità. E sebbene il comparativismo italiano, più vicino alla filologia tedesca che non all'antropologia britannica, si impegnasse in definizioni di origini e diffusioni, in opposizioni di aree culturali, in generalizzazioni, esso sviluppò un forte interesse cronologico»<sup>17</sup>.

Alla fine dell'Ottocento l'affermarsi delle prospettive diacroniche era pienamente illustrato dall'opera di Giuseppe Pitrè che, superato il momento romantico a vantaggio di orientamenti positivistici, in lavori quali *Spettacoli e feste popolari in Sicilia* (1881), dedicava ampio spazio alla documentazione storica in funzione della comprensione delle forme del presente etnografico che egli andava osservando. Giuseppe Pitrè non mancava di ipotizzare certe relazioni tra antico e presente, giungendo anche a considerare le espressioni religiose pre-cristiane (più spesso definite «pagane») come orizzonte di riferimento privilegiato per comprendere e spiegare le forme, quando non gli stessi significati e funzioni, delle pratiche e delle credenze «popolari». Nell'istituire tali collegamenti con un «remoto passato», Pitrè riprendeva le idee, nel suo tempo di grande fortuna, diffuse dalla «scuola mitologica» e da quella «evoluzionista». Non sfuggivano, tuttavia, allo Studioso palermitano i limiti di un metodo che non sempre consentiva di cogliere «il senso recondito» di pratiche e credenze a lui contemporanee riportandole al loro «significato primitivo»; da qui la sua necessità di ricostruire, laddove possibile, lo sviluppo storico di ciascun fenomeno. In questo modo, Pitrè, cercava di superare l'infelice comparativismo di stampo evoluzionista e di adottare una prospettiva storicista destinata ad affermarsi negli studi folklorici solo alcuni decenni più tardi<sup>18</sup>. Pitrè, infatti, attribuiva agli studi sulle tradizioni popolari il compito di far luce sulla storia degli «umili», delle «plebi dei popoli civili», una storia «profondamente diversa da quella delle élites e sempre trascurata»<sup>19</sup> e si assegnava il compito di innestare lo studio come di «cosa viva e attuale, nel corpo della cultura e del pensiero più moderni»<sup>20</sup>.

Pochi anni più tardi, nel 1911, proprio in coincidenza con il primo corso universitario tenuto da Pitrè all'Università di Palermo, quello di «demopsicologia», si celebrava a Firenze, per iniziativa di Lamberto Loria, il «I Congresso di Etnografia Italiana». In questa occasione erano messi in discussione gli approcci naturalistici e nomotetici e

<sup>17</sup> *Idem*, pag. 11

<sup>18</sup> Cf. Alessandro Falassi, *Prefazione*, in Giuseppe Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, a cura di Aurelio Rigoli, Ed. Il Vespro, Palermo, 1978, pagg. 5-23; Ignazio E. Buttitta, *Introduzione*, in Giuseppe Pitrè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, a cura di Ignazio E. Buttitta, Centro Internazionale di Etnostoria - Ila Palma, Palermo, 2006, pagg. 7-11. Si vedano anche Giuseppe Cocchiara, *G. Pitrè, la Sicilia e il folklore*, G. D'Anna, Messina, 1951; Giuseppe Bonomo, *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Sellerio, Palermo, 1989.

<sup>19</sup> Alberto M. Cirese, *Deslivelli di cultura...*, *op. cit.*, pag. 84

<sup>20</sup> Antonino Buttitta, *L'effimero sfavillio. Itinerari antropologici*, Flaccovio, Palermo, 1995, pag. 147

promossi quei metodi storico-geografici «che avrebbero fortemente marcato gli studi folklorici ed etnologici (con esiti diversi nei due campi) per tutta la prima metà del Novecento (e oltre)»<sup>21</sup>.

Possiamo, pertanto, rilevare che in un'epoca in cui la ricerca etnologica non si era ancora aperta allo storicismo, quella demologica già presentava un «corposo e connesso spessore storico»<sup>22</sup>, guardava cioè con interesse ai documenti del passato con la consapevolezza di poter meglio comprendere gli usi e i costumi dei volghi europei, pur mancando di interesse per la contestualizzazione sociale<sup>23</sup>. In un certo senso, può dirsi che, pur partendo da una diversa prospettiva, la demologia italiana dei primi del Novecento anticipava concretamente nei contenuti delle sue ricerche quello che De Martino dirà, in *Naturalismo e storicismo*, sui rapporti tra demologia e etnologia: «è d'uopo altresì disancorare il concetto di etnologia da quello di civiltà esterne alla nostra. Anche nello spazio geografico del nostro continente e del nostro paese, anche nell'ambito della civiltà occidentale, possono ritrovarsi relitti di atteggiamenti culturali idealmente più o meno lontani. Pertanto anche la Demologia (*Folklore, Volkskunde*) deve essere considerata come momento di una etnologia storicistica: nella determinazione degli anelli che ci legano al mondo primitivo, la demologia può fornire un materiale documentario notevole»<sup>24</sup>.

Che cosa fossero le tradizioni, che cosa fare dei propri costumi, se respingerli o accettarli, se riconoscerli, in primo luogo, come materia di studio scientifico, sia in chiave diacronica che sincronica, divennero questioni più cogenti al momento del recupero della cultura della «classi subalterne» come oggetto di storia, dal momento cioè in cui l'antropologia italiana, liberatasi da un lato dai vincoli ideologici del regime fascista che l'avevano sospinta verso acritiche forme di idillizzazione delle «tradizioni popolari» delle culture locali nazionali e verso forme di etnografia selettiva rispetto alle culture delle sue colonie (ora per denigrarne i costumi, ora per esaltarli a fini politici), dall'altro dalle secche del post-romanticismo e del positivismo evolucionista, cominciava a guardare con autentico interesse scientifico all'«alterità domestica».

Tale positivo processo si era innescato in ambito etno-antropologico già alla fine del II Conflitto mondiale ed era in buona parte esito degli sforzi compiuti da Raffaele Pettazzoni, il quale già alla fine degli anni Venti, in contrasto con lo «storicismo assoluto» di Benedetto Croce, si era impegnato a favore del riconoscimento dell'autonomia scientifica della Storia delle religioni e di un maturo approccio storicistico ai fatti culturali:

<sup>21</sup> Sandra Puccini, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, CISU, Roma, 1991, pag. 46. Cf. Id., «Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)», in P. Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana...*, *op. cit.*, pagg. 97-147

<sup>22</sup> Alberto M. Cirese, «Prefazione...», art. cit., pag. IX

<sup>23</sup> Cf. Alessandro Mancuso, «La storia degli orientamenti teorici: una sintesi», in Richard H. Robbins, *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, Utet, Torino, 2009, pag. 393

<sup>24</sup> Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia*, Laterza, Bari, 1941, pag. 206

un approccio che tenesse debito conto, in prospettiva comparativa, dei materiali forniti dalla ricerca etnologica. Per Pettazzoni era, in primo luogo, essenziale dimostrare la necessità scientifica di un autonomo campo di studi sulla religione (una necessità che veniva, appunto, negata da Benedetto Croce<sup>25</sup>) e ammettere la Storia delle religioni tra le discipline storiche poiché in possesso di un oggetto e di un metodo specifici<sup>26</sup>.

Pettazzoni, titolare sin dal 1924 dell'insegnamento di Storia delle religioni, non senza le opposizioni e le diffidenze di un'autorevole parte del mondo accademico, aveva ottenuto nel 1937 l'incarico di Etnologia presso l'Università di Roma. Con l'intento di definire i metodi e gli scopi del suo insegnamento, egli volle subito chiarire la distanza dell'etnologia da quelli che gli parevano i limiti dell'antropologia positivista. Nella prolusione al suo corso, Pettazzoni pose «l'accento sulle sostanziali differenze esistenti tra l'antropologia, intesa prevalentemente in senso naturalistico, come storia fisica dell'uomo [...], e l'etnologia, disciplina volta allo studio delle aggregazioni sociali, vale a dire allo studio dell'«uomo nella storia»», mettendo in evidenza «le crepe dell'edificio evoluzionistico, indebolito dall'arbitrarietà e dalla soggettività con le quali questo intendeva tracciare le tappe dell'evoluzione umana»<sup>27</sup>. Pettazzoni, in particolare, prese le distanze dalla «tradizione etnografica tedesca, ancorata all'idea di *Naturvölker*, vale a dire di un 'popolo di natura' relegato al di fuori della storia» e insistette «sulla possibilità che anche i primitivi «producessero» storia»<sup>28</sup>, affermando l'efficacia del comparativismo storico come metodo di studio dei gruppi umani culturalmente «primitivi» o «inferiori». Adottando questa prospettiva era, a suo avviso, possibile ricostruire «il processo di formazione di un dato prodotto religioso o di una data religione nel suo insieme» e, più in generale, «il divenire storico dei popoli d'interesse etnologico»<sup>29</sup>. Per Pettazzoni, consapevole delle deformazioni prospettiche derivate dal comparativismo evoluzionista, la comparazione non era «comparazione orizzontale e sterile di fenomeni, bensì comparazione di processi storici; non comparazione intenta a livellare e a ridurre, bensì a differenziare e precisare, onde cogliere, oltre

<sup>25</sup> Cf. B. Croce, *Conversazioni critiche*, s. IV, Laterza, Bari, 1932, pagg. 216 s.; Id., *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari, 1917. Sulla questione si veda Arnaldo Momigliano, *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma, 1992, pagg. 706 s.; Paolo Xella, «Laici e cattolici alla scuola di Raffaele Pettazzoni», in Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella (eds.), *Angelo Brelich e la storia delle religioni: temi, problemi e prospettive*, Ed. Essedue, Verona, 2005, pagg. 21-40

<sup>26</sup> Cf. Angelo Brelich, «Perché storicismo e quale storicismo (nei nostri studi)?», in Id., *Religioni e civiltà*, n. 1, 1970-1972, pagg. 7 s.

<sup>27</sup> Alessandro D'Amato (ed.), *Giuseppe Cocchiara – Raffaele Pettazzoni. Lettere (1928-1959)*, Mirror, Palermo, 2006, pag. XVI. Cf. Raffaele Pettazzoni, «L'Etnologia come Scienza Storica», in *Rivista di Antropologia*, XXXI, 1935-1937, pagg. 455-457

<sup>28</sup> *Idem*, pag. XVII

<sup>29</sup> Marcello Massenzio, «Storia delle religioni e antropologia», in G. Filoramo *et alii*, *Manuale di storia delle religioni*, Roma - Bari, Laterza, 1998, pagg. 520 s.

che le trame fondamentali comuni, anche le irripetibili soluzioni creative concrete»<sup>30</sup>. Tale metodologia, affermava Pettazzoni già nel 1929 in occasione del «I Congresso Nazionale delle tradizioni popolari», non doveva essere applicata solo in ambito etnologico e storico religioso ma anche in quello folklorico, consentendo di «penetrare il senso di una antica usanza, di una leggenda, di una superstizione, rintracciarne la provenienza, ricostruirne lo svolgimento»<sup>31</sup>. Questo metodo di indagine, in contrasto con l'approccio 'destorificante' dell'evoluzionismo, recuperava alla storia gruppi umani e classi sociali solitamente da essa esclusi e prendeva in considerazione i fatti culturali «primitivi» o «popolari» come parte organicamente vitale e operante: «continuamente ricorrono negli studi di Folklore i concetti di sopravvivenza e di reviviscenza. Ma questo sopravvivere e rivivere è pure un vivere»<sup>32</sup>.

Alla scuola di Pettazzoni<sup>33</sup> si formarono, oltre a Angelo Brelich suo successore nella cattedra romana di Storia delle religioni, gli studiosi che avrebbero dominato il campo degli studi demo-etno-antropologici tra gli anni Quaranta e Settanta del Novecento: direttamente Ernesto De Martino, Alberto M. Cirese e Vittorio Lanternari e, indirettamente, Giuseppe Cocchiara, studioso che a Pettazzoni aveva, sin da giovane, guardato come punto di riferimento.

Gli «allievi» di Pettazzoni furono inizialmente accomunati da un lato dalla critica agli orientamenti fenomenologici degli studi religiosi europei e dalla polemica anticrociana, dall'altro dall'approccio storicista allo studio dei fatti culturali e, conseguentemente, dall'uso, sia pur criticamente vagliato, del metodo comparativo. Ciascuno di essi, tuttavia, interpretò e elaborò originalmente, nel corso del tempo, il messaggio del Maestro, sulla base degli interessi e degli ambiti di studio nonché delle specifiche esperienze biografiche.

Ricorda Cherchi: «benché il Pettazzoni avesse chiaramente visto e correttamente impostato la problematica di una storiografia religiosa che risolve i caratteri dell'esperienza religiosa nell'orizzonte della cultura, non era però approdato a un immanentismo così rigoroso da garantire l'integrale risoluzione storica di tutte le ipostizzazioni categoriali e metastoriche che si danno o possono darsi a latere del momento religioso propriamente tematizzato. Sussisteva, in lui, come l'ombra o l'incertezza di un momento categoriale che, pur sottratto a tentazioni di tipo metastorico, rendeva

<sup>30</sup> Angelo Brelich, «Commemorazione di Raffaele Pettazzoni», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXXI, pag. 200

<sup>31</sup> Raffaele Pettazzoni, «Discorso del Prof. Raffaele Pettazzoni, Presidente del Congresso», in *Atti del I Congresso nazionale per le tradizioni popolari*, Rinascimento del Libro, Firenze, 1930, pag. 8.

<sup>32</sup> *Idem*, pag. 14

<sup>33</sup> La Scuola romana di Storia delle religioni fu fondata presso l'università «La Sapienza» di Roma nel secondo dopoguerra. Cf. Ernesto de Martino, Ambrocho Donini, Mario Gandini, Raffaele Pettazzoni, *E gli studi storico-religiosi in Italia*, Forni, Bologna, 1969; Mario Gandini, *Presenza di Pettazzoni*, Forni, Bologna, 1970.

assai labili se non inesistenti i confini tra un orientamento fenomenologico-esistenziale e l'orientamento storicistico di cui si faceva sostenitore»<sup>34</sup>.

A questi autori, s'è detto, va aggiunto Giuseppe Cocchiara. Infatti, se Cocchiara, dopo un'iniziale e poco feconda adesione all'evoluzionismo, rivolgerà, a partire dal secondo dopoguerra, i suoi interessi verso l'indagine storicista e la ricerca diacronica applicate alla ricerca folklorica, lo si deve al definitivo recepimento e all'autonomo sviluppo degli indirizzi metodologici di Pettazzoni<sup>35</sup>. Lo stesso Cocchiara avrà modo di scrivere che l'etnografia, l'etnologia e la storia delle religioni «apriranno allo studioso delle tradizioni popolari nuovi compiti da assolvere e nuove esigenze da soddisfare»<sup>36</sup>. Per Cocchiara, d'altronde, non esistevano concrete ragioni di scissione metodologica tra etnologia e demologia. Non potevano queste essere rigidamente intese l'una come studio delle civiltà dei popoli primitivi e l'altra come studio della cultura dei volgari europei, piuttosto esse andavano considerate entrambe «storia degli elementi costitutivi delle culture *altre* nel contesto del generale svolgimento storico-culturale dell'intera umanità»<sup>37</sup>.

Cocchiara non differiva in questo dal primo Ernesto De Martino. Questi, con il suo saggio *Naturalismo e storicismo nell'Etnologia* (1941) recuperava gli studi di etnologia alla riflessione storica e promuoveva il folklore a «un momento di etnologia storicistica»<sup>38</sup>. In consonanza con la lezione di Croce, criticava le istanze nomotetiche e naturalistiche delle scuole antropologiche novecentesche, ma al contempo rivendicava per l'etnologia «storicista» (e, conseguentemente, per la demologia) uno specifico valore conoscitivo. A questo ambito di studi, considerato appunto una specifica branca della storia, spettava di individuare quelle «scelte culturali», alternative a quelle del mondo occidentale culto, storicamente messe in atto per conferire senso all'«esserci nel mondo»<sup>39</sup>.

Memore della lezione demartiniana Cocchiara scriverà nella sua *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia* (1947) che lo studio delle tradizioni popolari «non si rinserra tra le maglie di un'ipotetica scienza autonoma (la quale sarebbe una ben povera cosa e rimarrebbe avulsa dalla cultura e dalla civiltà), ma spazia dentro le arterie della storia, ed è storia esso stesso, come ricerca intesa a valutare e a giudicare gli

<sup>34</sup> Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 9

<sup>35</sup> Cf. Antonino Buttitta, «L'evoluzione ideologica di Giuseppe Cocchiara», in Id., *Ideologia e folklore*, Flaccovio, Palermo, 1971, pagg. 29-37; Giuseppe Bonomo e Antonino Buttitta, «L'opera di Giuseppe Cocchiara», in *Demologia e folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara*, Flaccovio, Palermo, 1974, pagg. 9-29.

<sup>36</sup> Giuseppe Cocchiara, *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palumbo, Palermo, 1947, pag. 263

<sup>37</sup> Antonino Buttitta, «L'evoluzione ideologica ...», art. cit., pag. 36

<sup>38</sup> Ernesto De Martino, *Naturalismo ...*, op. cit., 1941, pag. 26. Cf. Benedetto Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1938.

<sup>39</sup> Cf. Alessandro Mancuso, «La storia...», art. cit., pag. 397

aspetti tradizionali della vita del popolo e rientra perciò, se poi si guarda alla storia di questa storia, nel vasto campo della storiografia»<sup>40</sup>.

Il rilievo euristico che per Cocchiara ha la dimensione storica appare ancora evidente nell'introduzione di *Storia del folklore in Europa* (1952). In questa sede lo studioso siciliano invitava a considerare le tradizioni popolari come «formazioni storiche» e rilevava come «il problema fondamentale che data la loro natura esse pongono, è un problema di carattere storico». Il compito di uno studioso delle tradizioni popolari è, afferma Cocchiara, «quello di vedere come esse si sono formate, perché si conservano, quali sono stati e quali sono i bisogni che ne determinano non solo la conservazione, ma quella continua, e direi naturale, rielaborazione, dove è il segreto stesso della loro esistenza, che è un continuo morire per un eterno rivivere»<sup>41</sup>. In ragione di tale processo che determina la continua attualizzazione e integrazione attiva dei prodotti della cultura non è possibile parlare di *sopravvivenze* nei termini della *vulgata* evolucionista, quasi fossero portati di una indefinita preistoria delle idee e dei comportamenti: «La verità è che le tradizioni popolari, anche quando accusano gli echi di antiche esperienze religiose e sociali, sono pur sempre nel popolo storia contemporanea. Direi, anzi, la sua più intima storia contemporanea, in cui le medesime sopravvivenze si stemperano in continue rielaborazioni, che possono anche avere una loro particolare organicità. Nessuna tradizione avrebbe senso e valore, se essa non fosse pienamente accolta dal popolo e con significati che possono cambiare da un'epoca a un'altra»<sup>42</sup>.

Nello stesso arco temporale i temi delle continuità culturali e delle sopravvivenze sarebbero stati affrontati e criticamente discussi da Vittorio Lanternari che, riprendendo alcuni suggerimenti di Angelo Brelich, ravvisava una certa continuità spazio-temporale delle strutture e dei simbolismi rituali in relazione a analoghi tipi e forme della produzione<sup>43</sup>, e da Ernesto De Martino, che pur incline ad assegnare importanza alle fonti antiche ai fini della ricostruzione delle credenze e dei comportamenti rilevati nel Meridione d'Italia in relazione al pianto funebre<sup>44</sup> e al tarantismo<sup>45</sup>, andava maturando, — come vedremo — forti perplessità circa l'efficacia interpretativa della prospettiva continuista<sup>46</sup>.

<sup>40</sup> Giuseppe Cocchiara, *Storia degli studi ...*, op. cit., pag. 15

<sup>41</sup> Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Einaudi, Torino, 1952, pag. 24.

<sup>42</sup> Giuseppe Cocchiara, *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?* (1956), in Id., *Preistoria e folklore*, Sellerio, Palermo, 1978, pag. 118.

<sup>43</sup> Si vedano i saggi raccolti in Vittorio Lanternari, *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, L'Asfodelo editore, Sassari, 1984.

<sup>44</sup> Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento pagano al pianto di Maria*, Einaudi, Torino, 1958.

<sup>45</sup> Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano, 1961.

<sup>46</sup> Clara Gallini, «Presentazione», in Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, nuova ed., Il Saggiatore, Milano, 2008, pag. 16.



Lanternari può essere a ragione considerato, almeno nella prima fase del suo percorso scientifico, un brillante e originale interprete della rivoluzione metodologica avviata da Pettazzoni. Partendo dal metodo storico-comparativo appreso alla Scuola romana di Storia delle religioni, Lanternari ne andò approfondendo le implicazioni epistemologiche applicandolo all'analisi dei processi culturali connessi alle tensioni interne alle singole società e derivanti dal contatto/scontro tra società diverse.

Così scrive Lanternari nella prefazione del suo primo importante lavoro, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (1959): «Vero è che a tale istanza comparativa e storico-culturale noi aggiungiamo un'altra istanza propriamente storicistica, di rapportarsi continuamente alle esperienze vitali. Vero è che altrettanto fondamentale per noi è infine l'istanza dinamistica, di spiegare i fatti storici nel loro svolgimento concreto, cioè sia nei processi trasformativi moventisi dall'interno delle civiltà portatrici per dinamismo endogeno, sia nei processi determinati dall'urto esterno con civiltà eterogenee, particolarmente dei Bianchi».<sup>47</sup>

L'osservazione puntuale delle dinamiche culturali spingeva Lanternari a polemizzare con i «pregiudizi irrazionalisti» che, a suo avviso, ancora viziavano il campo della ricerca etnologica e portavano a formulare «tesi volte unanimemente a mostrare gli elementi della vita civile e della cultura profana, particolarmente economica, come aventi la loro più autentica origine in altrettante esperienze di vita religiosa»<sup>48</sup>. Ciò che premeva a Lanternari era, al contrario, dimostrare come l'origine delle forme e delle stesse istanze religiose dovesse essere rintracciata nel momento economico-materiale. In tal modo il nesso sacro-profano non solo era «rovesciato secondo un punto di vista che poneva come prioritario il piano in cui si dispiega il tempo profano della storia, ma veniva penetrato nella sua genesi dialettica e spiegato secondo le forme oggettive strutturali a cui la formazione del sacro esistenzialmente si intrecciava»<sup>49</sup>. In sostanza Lanternari, coniugando l'approccio storico-comparativo ai fenomeni religiosi con «prospettive di analisi marxista, più attente alle connessioni con le basi materiali dei modi di vita»<sup>50</sup>, operava il tentativo di fondare un'etnologia religiosa di impianto materialista dove il sacro potesse spiegarsi col profano e i fatti religiosi fossero valutati in rapporto e come conseguenza «degli aspetti non religiosi della vita e della cultura»<sup>51</sup>.

A queste innovative considerazioni sul rapporto tra espressioni religiose e attività produttive Lanternari era stato certamente avviato dalle formulazioni teorico-metodologiche che l'amico Angelo Brelich aveva avanzato nella sua *Introduzione allo studio dei*

<sup>47</sup> Vittorio Lanternari, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*, Dedalo, Bari, 1976, pagg. 18-19.

<sup>48</sup> *Idem*, pagg. 23 s.

<sup>49</sup> Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 26

<sup>50</sup> Alessandro Mancuso, «La storia ...», art. cit., pag. 401

<sup>51</sup> Vittorio Lanternari, *La grande festa ...*, *op. cit.*, pag. 536. Cf. Pier Giorgio Solinas, «Idealismo, marxismo, strutturalismo», in pag. Clemente *et alii* (eds.), *L'antropologia italiana...*, *op. cit.*, págs. 207-264: 241ss.

*calendari festivi* (1954-55). Lo stesso Lanternari dichiarava di aver appreso da Brelich «la lezione del comparativismo storico come metodo illuminante dopo averlo visto applicare per la prima volta da Pettazzoni», riconoscendo inoltre a Brelich il merito di avere arricchito, integrando «acume filologico con sapere etnologico, su un impianto storicista e contestualizzante [...], le stesse potenzialità dell'etnologia religiosa applicandone il metodo nell'analisi delle religioni classiche»<sup>52</sup>.

L'*Introduzione allo studio dei calendari festivi* di Angelo Brelich, era stata pubblicata in due volumi tra il 1954 e il 1955. L'analisi che vi era condotta andava ben oltre la mera didascalica esposizione di quanto, fino allora, gli studiosi di scienze umane (etnologi, storici delle religioni, antichisti, ecc.) erano andati raccogliendo sull'argomento, poiché affrontava il problema dell'organizzazione culturale del tempo<sup>53</sup> e perseguiva l'obiettivo della «ricostruzione del processo di formazione dei fenomeni», della ricerca dei «presupposti» e delle «origini», preoccupandosi altresì di individuare le cause sottese ai loro processi di trasformazione. Come lo stesso Brelich dichiara, è a partire dall'esigenza di tracciare «la linea storica che conduceva dai primordi — dai primi germi del pensiero calendariale fino a quel tipo particolarmente complesso di calendario festivo [...] rappresentato dal «calendario di Numa»»<sup>54</sup>, che era maturato l'interesse, se non la necessità, di «approfondire i problemi calendariali in genere» e di individuare un metodo utile ad «essere applicato a qualsiasi altro settore degli studi calendariali»<sup>55</sup>. Questo metodo risentiva, ovviamente, della lezione storicista di Raffaele Pettazzoni e, in particolare, della sua applicazione del metodo storico-comparativo. È in questa prospettiva che si comprende il valore attribuito da Brelich ai dati etnologici, quali elementi fondamentali ai fini dell'inquadramento dei fenomeni religiosi<sup>56</sup>.

Per Brelich il comparativismo costituiva uno strumento necessario a illuminare le analogie e le continuità non meno che le diversità e le fratture tra le diverse società nel loro farsi storico, nei loro processi di formazione e sviluppo in rapporto alle condizioni materiali dell'esistenza ma anche, ineludibilmente, ai contatti con altre culture<sup>57</sup>. L'istanza comparativista restava inscindibile dall'esigenza di un'analisi storica delle

<sup>52</sup> Vittorio Lanternari, *La mia alleanza con Ernesto de Martino e altri saggi post-demartiniiani*, Liguori, Napoli, 1997, pag. 30. Cf. Id., «Ricordando Angelo Brelich: tra l'uomo e lo studioso», in Maria Grazia Lancellotti e Paolo Xella (eds.), *Angelo Brelich e la Storia delle Religioni... op. cit.*, pag. 11

<sup>53</sup> Cf. Marcello Massenzio, *I due volti del tempo. Festa e lavoro tra sacro e profano*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2013, pagg. 5 ss.

<sup>54</sup> Angelo Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, Ed. dell'Ateneo, Roma, 1955, vol. I, pag. 16

<sup>55</sup> *Idem*, pagg. 15 s.

<sup>56</sup> Cf. Vittorio Lanternari, *Festa carisma apocalisse*, Sellerio, Palermo, 1989, pagg. 285 ss.; Marcello Massenzio, «Lo Storicismo storico-religioso», in Carlo Tullio-Altan e Marcello Massenzio, *Religioni Simboli Società. Sul fondamento umano dell'esperienza religiosa*, Feltrinelli, Milano, 1998, pagg. 63 s.

<sup>57</sup> Cf. Angelo Brelich, «Prolegomeni a una storia delle religioni», in Henri-Charles Puech (ed.), *Storia delle religioni. I. L'oriente e l'Europa nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari, 1976, pag. 45; Enrico Montanari, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Jaca Book, Milano, 2001, pagg. 62 s.

culture. Partendo dalla considerazione che la periodizzazione festiva costituisce una costante strutturale riscontrabile in diversi tipi di società, occorre dare ragione delle differenze formali, funzionali e semantiche: ciò si rendeva possibile solo valutando concretamente, senza sommarie e astoriche tipologizzazioni, i regimi esistenziali, l'organizzazione socio-politica, le forme della produzione delle risorse alimentari. L'individuazione di linee di sviluppo culturale proprie delle civiltà storiche non poteva fondarsi, quindi, su criteri evolucionistici, di tipo riduttivo, improntati all'idea di un uniforme, progressivo e inarrestabile processo che porta dal primitivo al superiore, dal magico-religioso al razionale, dal semplice al complesso, etc. Non si doveva, pertanto, mai prescindere dal legame che intercorreva tra le condizioni materiali, gli stili di vita, le strutture sociopolitiche e le espressioni religiose, poiché v'era «un'interdipendenza funzionale tra le forme dell'esistenza economico-sociale e le forme culturali umane»<sup>58</sup>. Da ciò derivava che tra le costanti che determinano la formazione e la trasformazione del pensiero calendariale — e più in generale degli orientamenti delle varie religioni — vi fossero i modi di reperimento delle risorse alimentari. Sono i tempi dell'accesso a queste risorse, correlati ai ritmi della natura e alle forme della produzione, che determinano, *ab origine*, il primo strutturarsi del tempo festivo e dell'organizzazione sociale. Appare ora evidente quanto *La grande festa* di Lanternari risenta per tema e per metodo, benché originalmente e ampiamente sviluppati, del lavoro di Brelich.

Accanto agli studi di etnologia australiana e oceaniana, Lanternari condurrà le sue ricerche fondendo entro una prospettiva unitaria indirizzi etnologici, demologici e storico religiosi. È probabile che questa impostazione gli sia stata suggerita dal lavoro di Ernesto De Martino. Sarà lo stesso Lanternari ad affermare che De Martino aveva contribuito a rivelargli «l'analogia di condizioni storiche e culturali tra popoli del Terzo Mondo e ceti sottosviluppati di casa nostra»<sup>59</sup>.

A Ernesto De Martino si deve, d'altronde, l'apporto più fecondo e durevole al rinnovamento dell'antropologia italiana e alla sua stessa definizione come disciplina autonoma. Per quanto concerne, in particolare, il suo contributo all'antropologia storica intesa come uso delle fonti finalizzato alla comprensione del presente, ma anche come analisi dei fenomeni del presente utile alla comprensione del passato, i suoi lavori più importanti restano *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria* (1958)<sup>60</sup>, *Sud e magia* (1959) e *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (1961). In questi lavori, che nel loro insieme possono essere intesi come i tre momenti di «una ricerca sulla «storia religiosa del Meridione d'Italia»», si dispiega una metodologia di indagine che vede coniugati «ricerca sto-

<sup>58</sup> Angelo Brelich, *Introduzione allo studio...*, *op. cit.*, pag. 63. Cf. Angelo Brelich, *Storia delle religioni. Perché?*, Liguori, Napoli, 1979, pag. 61

<sup>59</sup> Cit. in Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 16

<sup>60</sup> Riedito da Boringhieri (Torino) nel 1975 con il titolo: *Morte e pianto rituale dal lamento funebre antico al pianto di Maria*

riografica d'archivio, comparazione etnografica e ricerca sul campo»<sup>61</sup>. Se ne *La terra del rimorso*, attraverso l'analisi e una serrata critica delle fonti, l'autore individuerà nel tarantismo pugliese non già l'esito di miti e riti del mondo antico ma una «neoformazione» risalente al Medioevo che presentava in ambito folklorico una specifica, sia pur relativa, autonomia simbolica, in *Morte e pianto rituale* De Martino utilizzerà «l'etnografia del lamento funebre lucano come testimonianza viva, capace di far rileggere le forme di quel pianto antico la cui memoria è affidata a documenti letterari e iconici»<sup>62</sup>. In tutti i casi, comunque, lo spessore e il significato di quanto si andava dispiegando sotto i suoi occhi gli apparirà pienamente comprensibile solo facendo riferimento all'universo di credenze, comportamenti e riti del passato nonché alla storia sociale, politica e religiosa dei contesti indagati.

Nella sua prima tappa di indagine sulla cultura del Meridione d'Italia, per diverse pagine, De Martino si dedica a comparare situazioni etnografiche contemporanee con fenomeni del passato documentati dalla letteratura e dall'iconografia antiche<sup>63</sup>.

Siamo di fronte, in tutta evidenza, solo con un'inversione dei termini e della freccia temporale, allo stesso procedimento logico che informava le comparazioni brelichiane. Per il primo l'antico e le realtà etnografiche potevano aiutare alla comprensione dei contemporanei fatti folklorici, per il secondo la modernità etnografica poteva contribuire alla comprensione delle istanze che stavano alla base dei fatti religiosi antichi. Mancava però in De Martino quella sottolineatura delle condizioni materiali della produzione come momento generativo delle idee religiose che risultava invece dalle indagini di Brelich riflettendosi, come s'è visto, sul lavoro di Lanternari. È chiaro, infatti, che in De Martino, almeno nella prima fase del suo lavoro, giocavano ancora un ruolo certe posizioni irrazionalistiche che ponevano alla base dei fenomeni culturali le istanze psico-religiose.

La verità è che De Martino, in questa come in altre opere, pare oscillare tra due distinte e collidenti istanze, quella della «individuazione storiografica» e quella della «destorificazione del negativo» e della «reintegrazione della presenza»<sup>64</sup>. Se l'orizzonte della storicità è il principale piano metodologico di riferimento de *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo* (1948), nelle successive opere demartiniane esso pare via via sfumare: «l'attualità del problema storiografico si dimensiona nella tematica della crisi del mondo occidentale e trova come suo oggetto empirico forme della ritualità meridionale; l'impegno di comprensione per l'azione si addentra entro i

<sup>61</sup> Alessandro Mancuso, «La storia...», art. cit., pag. 398

<sup>62</sup> Clara Gallini, «Presentazione», art. cit., pag. 16

<sup>63</sup> Riccardo Di Donato, *I Greci selvaggi...*, op. cit., pagg. 91 s.

<sup>64</sup> Istanze che saranno in seguito singolarmente accolte da diversi studiosi con esiti più o meno fecondi (Sonia Giusti, *La prospettiva storicistica di Ernesto De Martino: cultura e civiltà*, Bulzoni, Roma, 1975; Carla Pasquinelli, «Lo "storicismo eroico" di Ernesto De Martino», in *La Ricerca Folklorica*, n. 3, 1981, pagg. 77-83).

meccanismi della crisi primitiva o subalterna (ma nel fondo sempre dell'uomo occidentale: irrazionalismo, apocalissi, suicidio, ecc.) tingendosi di terminologia psicologica, psichiatrica e psicanalitica [...] In questo orizzonte l'individuo fondatore di storia, e il singolo — attivo pur entro la staticità della tradizione — declinano a sfondo, il disegno di individuazione storiografica si trasforma in un progetto remoto, e si fa largo una risposta etica che suppone solo lo *sfondo* della storia progressiva dello spirito: il *telos*, l'*ethos* del trascendimento, il superamento nel valore laico, mondano, *umanistico*.<sup>65</sup>

Cocchiara, De Martino e Lanternari, ciascuno a suo modo e secondo peculiari percorsi di ricerca e riflessione, avevano significativamente contribuito ad affrancare la ricerca etno-antropologica e storico-religiosa dal peso dello storicismo crociano che «distorceva e depistava l'interesse per l'aspetto documentario dei reperti e per le oggettive configurazioni dinamiche della cultura popolare»<sup>66</sup>. La cultura di quelle che nel secondo Novecento, riprendendo Gramsci, si sarebbero cominciate a chiamare «classi subalterne» erano state sottratte definitivamente a quella sorta di dimensione atemporale e di immutabilità residuale in cui le aveva relegate la prospettiva evoluzionista, che guardava a questa cultura come a un insieme disorganico di sopravvivenze del passato, spazio dell'irrazionalità e della superstizione.

A questa alterità domestica si era guardato, infatti, tra fine Ottocento e primi decenni del Novecento, così come si guardava alle culture «primitive», culture le cui strutture di pensiero e i cui comportamenti apparivano ed erano considerati «durevoli e ripetitivi», «caratterizzati da una sostanziale continuità, che era per l'appunto compito della disciplina [l'antropologia] documentare»<sup>67</sup>. Le conclusioni cui era giunto lo storicismo laico e a-spiritualista di impronta pettazzoniana circa il rilievo dei materiali etnologici quali testimonianze storico-culturali utili alla comprensione della realtà contemporanea avevano investito anche i fatti demologici consentendo di «allargare l'indagine al di là dei confini delle classi egemoniche e di ricomprendere nell'esame storico, come soggetto degno e necessario al pari di ogni altro, anche le vicende delle classi subalterne»<sup>68</sup>. In questo senso i nuovi orientamenti demologici venivano a sposare la metodologia e gli interessi, maturati alla scuola de *Les Annales*, verso i tempi lunghi, la storia sociale, gli stili di vita, le mentalità, la cultura materiale, i «comportamenti

<sup>65</sup> Pietro Clemente, «Alcuni momenti ...», art. cit., pag. 43. Resta a proposito delle incertezze demartiniane riguardo il ruolo da assegnare allo storicismo individuante, il laconico giudizio di Alberto Mario Cirese: «a chi scrive è sembrato che in De Martino fosse presente una forte inquietudine metodologica e che la «generalizzazione» abbia occupato nella sua opera un posto molto più importante di quello che De Martino stesso le riconosceva» (*Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, pag. 220)

<sup>66</sup> Placido Cherchi, «Introduzione», art. cit., pag. 10. Da ricordare tra gli altri etnologi che fecero propria la prospettiva storico-culturale inaugurata da Pettazzoni, Vinigi Grottanelli, autore di una vera e propria storia culturale di una regione dell'Africa orientale: *I Preniloti: un'arcaica provincia culturale in Africa*, in *Annali Lateranensi*, n. 12, 1948, pagg. 280–326.

<sup>67</sup> Alice Bellagamba, «Introduzione», art. cit., pag. 9

<sup>68</sup> Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura ...*, op. cit., pag. 73

e atteggiamenti di gruppi subalterni o comunque non privilegiati»<sup>69</sup>, la dimensione simbolica, le fonti orali, ecc.<sup>70</sup>.

Il rinnovamento degli studi demo-etno-antropologici in Italia<sup>71</sup> e, in particolar modo «l'irruzione nella storia del mondo popolare subalterno»<sup>72</sup>, ora appunto visto come soggetto in possesso di una sua storia e degno di storiografia, non va tuttavia ricondotto esclusivamente alla tradizione di studi appena ricordata. Esso è legato anche ad autori quali Giuseppe Vidossi, Vittorio Santoli e, in posizione eminente, a Alberto Mario Cirese, autore cui si deve, tra l'altro, il merito di avere ripreso e originariamente elaborato le osservazioni di Gramsci sul folklore innestandole sui metodi di ricostruzione storico-filologica dei fatti culturali. È con Cirese, infatti, che lo studio dei prodotti e delle manifestazioni folkloriche viene a far parte della più ampia «analisi dei processi di circolazione culturale e della loro connessione dinamica con i rapporti tra classi dominanti e classi subalterne»<sup>73</sup>. Cirese, autore di un manuale<sup>74</sup> sul quale si formeranno generazioni di studiosi, invita a porsi «il problema dei fatti folklorici come problema storico»<sup>75</sup>, indicando con «dislivelli interni di cultura» la distanza che separa le forme, le concezioni, i comportamenti delle diverse classi che partecipano alla composizione di una società e, particolarmente, quelle persistenze «contro le quali la cultura dirigente e egemonica ha costruito se stessa»<sup>76</sup>. Anche in questo caso è richiamato l'ambito delle espressioni e delle credenze religiose, quello cioè in cui paiono manifestarsi le più evidenti e solide continuità: «Le forme che la religiosità

<sup>69</sup> Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino, 1998, pag. XIV. Cf. Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, op. cit., pagg. 110 ss

<sup>70</sup> Cf. Pietro Clemente, «Alcuni momenti ...», art. cit., pagg. 48 s.; Silvana Borutti e Ugo Fabietti, «Introduzione», art. cit., 1998, pag. 6. In questo quadro si iscrive autorevolmente l'Etnostoria di Aurelio Rigoli, il più autentico interprete della migliore tradizione storicista di Cocchiara, che promuove i dati di campo al ruolo di autentici documenti (*etnofonti*) della storia delle classi sociali «senza scrittura» ossia, hegelianamente, «senza storia» (A. Rigoli, 1992, «Epistemologia dell'Etnostoria», in *Etnostoria*, nn. 1-2, págs. 11-24; Id., *Le ragioni dell'etnostoria*, Ila Palma, Palermo, 1995)

<sup>71</sup> La definizione «demo-etno-antropologia» è invalsa in Italia per denominare nel loro insieme gli studi di demologia (termine con cui si indicano gli studi sulla «cultura popolare» o folklore, ovvero in termini ciresiani lo studio delle differenze culturali interne alle società occidentali), di etnologia e di antropologia culturale e sociale, discipline che in Italia sono accademicamente riunite in un unico settore scientifico disciplinare (cf. Bernardo Bernardi, *Uomo cultura società*, Franco Angeli, Milano, 1995, pagg. 225 ss.; Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura ...*, op. cit., pag. 13; Alessandro Mancuso, «La storia ...», art. cit., pag. 392)

<sup>72</sup> Ernesto De Martino, «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno», in *Società*, a. V, n. 3, 1949, pag. 420

<sup>73</sup> Alessandro Mancuso, «La storia ...», art. cit., pag. 402)

<sup>74</sup> *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo, 1973

<sup>75</sup> Alberto M. Cirese, *Dislivelli di cultura ...*, op. cit., pag. 15. I fatti folklorici in quanto formazioni culturali e storiche sono «intelligibili (e quindi distinti o distinguibili) solo in rapporto ai sistemi storicamente diversi cui appartengono» (*Idem*, pag. 16)

<sup>76</sup> *Idem*, pag. 16

assume in tante processioni o in tanti pellegrinaggi «popolari» colpiscono l'osservatore estraneo perché profondamente diverse da quelle «interiorizzate» «spiritualizzate» etc. dalle classi «colte». È dall'osservazione di tali fenomeni che si ricava il rilievo della «frattura culturale tra ideologia magico-religiosa [...] e il pensiero moderno e ufficiale, non solo scientifico ma anche mistico-religioso»<sup>77</sup>.

L'interesse verso la ricerca diacronica, ancora solidamente presente negli studi demologici, è dunque riconducibile da un lato all'influsso storicistico mediato dalle opere della scuola pettazzoniana, dall'altro all'affermarsi, grazie soprattutto a Cirese, delle riflessioni di impronta gramsciana. Come osserva Clemente: «Nell'area demologica, e in quella della «storia sociale», l'opera di Gramsci rese «visibili», sociologicamente e storiograficamente, strati, gruppi, livelli culturali che il crocianesimo avrebbe semplicemente risolti nella storia etico-politica. Si aprì dunque la storia a nuovi soggetti, e la demologia a un modo di concepire la storia più compatibile con il proprio statuto disciplinare. Per questo — forse — l'influenza gramsciana è sopravvissuta al fortissimo impatto delle teorie sincroniste (strutturalismo, funzionalismo linguistico e sociale, modellistica sociologica, cultura e personalità ...) che furono organiche alla fondazione italiana della «antropologia culturale»»<sup>78</sup>.

Così scrivendo Clemente accenna al fatto che né la tradizione storicista né quella gramsciana, nei suoi sviluppi ciresiani, hanno goduto tra gli antropologi «duri e puri» di molta fortuna. L'antropologia italiana (culturale e sociale), affermata negli anni Settanta<sup>79</sup>, si rifaceva al suo sorgere direttamente alla tradizione angloamericana e guardò — forse per il timore di cadere nell'errore di «pretesa obiettività scientifica» dei risultati di cui accusava certa storia — con una certa diffidenza alla ricerca diacronica come momento conoscitivo utile alla comprensione dei fatti culturali contemporanei. Come scrive Viazzo «La storia era [...] per l'antropologia, una terra incognita e da evitare. Pur ritualmente invocato, l'archivio era percepito come un luogo liminare, buio e pericoloso in cui l'antropologo poteva facilmente smarrire la strada della sua ricerca. Gli storici, a loro volta, non nascondevano la propria diffidenza nei confronti delle ambizioni teoriche dell'antropologia, se non addirittura la loro assoluta indifferenza verso una disciplina che si occupava di popoli lontani e senza scrittura»<sup>80</sup>.

Proseguendo con l'esame dei più recenti rapporti tra i due ambiti disciplinari, Viazzo osserva però, come a segnalare un effettivo cambio di passo, che «Gli antropologi danno oggi per scontata la necessità di coniugare antropologia e storia, e ai

<sup>77</sup> *Idem*

<sup>78</sup> Pietro Clemente, «Alcuni momenti ...», art. cit., pag. 45

<sup>79</sup> Cf. Bernardo Bernardi, *Uomo, cultura ...*, op. cit., pagg. 223 s. Cf. Enzo V. Alliegro, *Antropologia italiana: storia e storiografia: 1869-1975*, SEID, Firenze, 2011

<sup>80</sup> Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia...*, op. cit., pag. VIII. Cf. Riccardo Di Donato, «Tra storie e strutture. Il mondo di Omero», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 45-53. Non mancavano le eccezioni, soprattutto nel campo della storia antica.

loro studenti consigliano di accompagnare alla ricerca sul terreno una ricognizione storico archivistica»<sup>81</sup>. Ma può veramente dirsi che le cose in Italia stiano così? E fino a che punto? Cosa significa per l'antropologia introdurre una dimensione storica nella propria indagine? Quale il rilievo dato alle fonti documentali, quali gli aspetti ritenuti culturalmente rilevanti? Introducendo un ampio e documentato saggio sul pellegrinaggio al santuario della Madonna di Conflenti, Francesco Faeta, appena nel 2005, scrive: «I rapporti tra antropologia e storia non sono più di moda, per lo meno nel nostro Paese di corta memoria. Lievitati com'è noto sotto le buone stelle storicista e strutturalista, con il loro tramonto, con l'affermarsi nel nostro cielo della meteora riflessiva, che è superficialmente apparsa distante dall'una come dall'altra, non è sembrato più utile coltivarli, né riflettervi. Per l'antropologo, tuttavia — può sembrare perfino superfluo ricordarlo —, perdere di vista la profondità storica vuol dire vedere di gran lunga ridotto lo spessore della realtà con cui si misura e che tenta di vagliare criticamente. Con risultati a volte angusti, a volte addirittura grotteschi; con un'inaspettata resurrezione, comunque, di una prospettiva banalmente sociologica, in molti casi celata sotto le mentite spoglie dell'antropologia sociale»<sup>82</sup>.

Gli effetti di tale rinuncia sono particolarmente evidenti, prosegue l'antropologo romano, al momento di esplorare la dimensione simbolica. Del tutto inadeguato si rivela, infatti, un approccio meramente sincronico: «Prestare attenzione ai processi di costruzione del senso e alle stratificazioni che, a partire da un passato più o meno remoto, su un determinato evento della contemporaneità si sono sedimentate, valutare come nell'articolazione della dimensione simbolica «la storia [faccia] prepotentemente la sua parte» [A. Buttitta, *Madre mediterranea. Radici e dispersione*, in *Dei segni e dei miti. Una introduzione all'antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo 1996, pag. 118]»,

<sup>81</sup> Pier Paolo Viazzo, *Introduzione all'antropologia...*, *op. cit.*, pag. IX

<sup>82</sup> Francesco Faeta, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005, pag. 171. Del lavoro di Faeta — al di là delle amare considerazioni sulla diffusa rinuncia all'adozione di una seria prospettiva diacronica da parte di molti (non tutti) recenti ricercatori, acriticamente imbibiti di decostruzionismo e riflessivismo iperbolico — sarà opportuno rilevare, così sottolineando la costanza di alcune linee di riflessione storiografica di ambito etno-antropologico, due interessanti e correlati aspetti. Il primo è che Faeta ritiene opportuno richiamare la questione della *rinuncia alla storia* nell'ambito di un suo lavoro su un culto pellegrinale, ossia su una tradizione religiosa, il secondo è che sullo sfondo della sua indagine sta certamente un importante (seppur isolato) contributo di Angelo Brelich (1953-1954, «Un culto preistorico vivente nell'Italia centrale: saggio storico-religioso sul pellegrinaggio alla SS. Trinità sul Monte Autore», in *Studi e materiali di Storia delle religioni*, vol. XXIV-XXV, pagg. 36-59. Come si è visto, se vogliamo rintracciare una ideale linea di continuità relativa ai rapporti tra studi antropologici e storici, dobbiamo, per l'Italia, in primo luogo guardare al campo demologico e ai suoi interessi per le forme della religiosità popolare e della magia e, più in generale, per la dimensione rituale. Tali temi restano luogo privilegiato dei rapporti tra antropologi e storici: cf. Berardino Palumbo, «Rito, storia, giurisdizione e memoria: riflessioni a partire da un'etnografia siciliana», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 79-121; Angelo Torre, «Riti, segni, siti», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pagg. 123-136.



interrogando con spirito aperto un insieme di fonti eterogenee, significa restituire spessore e corposità alla ricerca: comprendere la natura profonda di ciò che sovente appare come manifestazione estemporanea; avvicinarsi, con ciò, alla complessità dei retroterra che sostanziano le pratiche politiche contemporanee»<sup>83</sup>.

A distanza di poco più di dieci anni dal saggio di Faeta la situazione non sembra essere significativamente mutata. Anche il rinnovato e recente interesse, sia a livello nazionale che internazionale, e le correlate iniziative di studio su De Martino, Gramsci e Cirese non hanno portato ad assumere nel complesso la lezione di questi autori e, conseguentemente, valorizzato i loro non secondari interessi per l'approccio diacronico allo studio delle culture. Come, infine, rileva lo stesso Viazzo, gli «esperimenti italiani di collaborazione tra storici e antropologi», diretti a «fondere creativamente evidenze metodi e sensibilità», non sono stati «all'altezza delle aspettative e delle speranze»<sup>84</sup>.

Viviamo, d'altronde, nel tempo della «liquefazione» delle certezze e della «decostruzione» dei paradigmi, della «falsificazione» e della «meta-interpretazione» dei fatti; un tempo di «abiure» e di «riscritture» che vede numerosi e autorevoli intellettuali impegnati a demolire, talvolta con autentico spirito scientifico, tal'altra con una certa acrimonia e con qualche furbizia, alcuni secoli di studi e ricerche rivolti alla costruzione di modelli interpretativi in grado di fornire spiegazioni utili al comportamento umano nel suo insieme. I nuovi maestri denunciano la sostanziale inefficacia di certe categorie concettuali («tradizione», «festa», «sacro», «simbolo», «mito», ecc.) o, più accortamente, la loro inadeguatezza connotativa rispetto ai fenomeni della contemporaneità, rivelando la fragilità di certi metodi di analisi — in primo luogo il comparativismo — e segnalando la sterilità di ogni ricerca degli antecedenti storici e di ogni indagine filologica ai fini della comprensione di fatti e fenomeni contemporanei (ideologie, credenze, comportamenti, ecc.)<sup>85</sup>. Tra i presupposti della ricerca scientifica vi è, d'altra parte, quello di sottoporre a costante critica metodi di lavoro e modelli interpretativi, verificandone e sperimentandone costantemente l'efficacia euristica: si possono demolire e rifiutare *in toto* le tradizioni di studi consolidate oppure rivisitarle per raccoglierne quegli aspetti che appaiono più idonei alla comprensione della realtà contemporanea. Per parte mia resto comunque convinto che le ragioni dell'oggi non possano prescindere dallo studio del passato e da una visione d'insieme, e continuo a

<sup>83</sup> Francesco Faeta, *Questioni italiane ...*, *op. cit.*, pagg. 171 s.

<sup>84</sup> Cf. Pier Paolo Viazzo, «L'antropologia storica oggi», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, n. 1-2, 2013, pag. 68.

<sup>85</sup> Scrive, opportunamente, Mariano Pavanello: «L'antropologia sta attraversando in Italia — e non solo — una ennesima crisi di identità, palese nelle più recenti tendenze degli studi contemporanei articolati in una serie complessa di alternative teoriche e di oggetti di ricerca, spesso dissimulate sotto un apparente conformismo dei processi di costruzione del discorso scientifico. [...] la crisi di identità mi sembra particolarmente evidente in molta produzione di giovani e meno giovani adepti dell'area etnoantropologica in cui la forma del discorso oscilla tra una metanarrazione politica e una improbabile filosofia della storia» («Introduzione», in *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, pag. 10).

credere che certi strumenti e certe idee, sia pur logorati dal tempo e da un uso spesso improprio, possiedano ancora, se opportunamente manipolati e integrati, una loro efficacia euristica e interpretativa. Gli ambiti di ricerca che ho frequentato (sistemi festivi e simbolismi rituali) e gli scopi che mi sono prefissato di raggiungere nel corso delle mie indagini (la comprensione delle ragioni che concorrono alla strutturazione dei calendari cerimoniali, della continua ricerca del «senso» all'interno della sfera del «sacro» e dell'agire «*sub specie religionis*», della lunga durata delle espressioni rituali e delle dinamiche della loro ricomposizione, risemantizzazione e rifunzionalizzazione) mi hanno sospinto in una «certa» direzione, invitandomi a precise opzioni metodologiche.

Come si potrebbe rendere conto della ricorrenza di certe analogie fenomeniche nel tempo e nello spazio così come delle loro trasformazioni senza far ricorso alla storia? E come può rinunziarsi a dar conto del perché delle analogie e delle diversità sociali e culturali (materiali e immateriali) al momento di spiegare i fatti contemporanei, l'*hic et nunc*, le ragioni per le quali nel XXI secolo migliaia di uomini e di donne, d'ogni classe e d'ogni età, in Italia così come in altre regioni euro-mediterranee ricercano e vivano con intensità e partecipazione le proprie tradizioni «popolari» riproponendo «scandalosamente» modelli e forme, e talora orizzonti semantici, di origine «remota»?

Ho creduto e continuo a credere che il problema non sia principalmente quello di accertare l'esistenza di una qualche specifica relazione tra fenomeni passati e presenti, quanto quello di stabilire a che livello questa ovvia relazione possa situarsi; sempre tenendo presente che istanze comuni possono aver prodotto esiti culturali simili e che superficiali analogie morfologiche o ricorrenze simboliche non spiegano nulla anzi possono condurre a interpretazioni del tutto fuorvianti. Credo anche che l'efficacia dei riferimenti al passato per spiegare il presente dipenda dal metodo di lavoro e dal «peso» affidato alle fonti. Se, infatti, riferirsi al passato può essere utile e talora imprescindibile per cercare di raggiungere una piena comprensione, se non altro delle forme, di determinati fenomeni, è nelle modalità della comparazione antico-presente, talora acritiche e generaliste, che si rinnova il *vulnus* di ogni ricerca storico-comparativa. Perché è evidente che al momento in cui, per esempio, si discute di prassi religiose e di simboli rituali, ogni riferimento diretto a fatti e figure del passato remoto e ogni ricerca «filogenetica» possono rivelarsi assai spesso dispersivi e inefficaci, tanto più se non si sia, preliminarmente, prestata sufficiente attenzione ai rapporti intercorrenti tra i fatti indagati, i complessivi sistemi rituali entro cui essi si situano e i contesti socio-economici di pertinenza.

È solo attraverso l'analisi diacronica delle risposte culturali ai problemi dell'umano che si chiariscono certe continuità spaziali e temporali delle forme rituali, delle credenze e dei simboli che le sostanziano; non è al solo livello della mera successione fenomenica, dunque dei significanti, né della sola analisi sociologica che possono e devono concentrarsi le attenzioni di coloro che cercano le ragioni dell'essere nel divenire. Le cose e i fatti significano per gli uomini proprio perché hanno una storia, sia pur essa una storia mitica, presuppongono cioè una temporalità sia essa intesa

come progressione o come ripetizione. L'antropologia storica, dunque, intesa come strumento di assunzione della dimensione diacronica quale momento imprescindibile per la comprensione e la spiegazione delle forme e dei significati dei fatti culturali contemporanei, è antropologia culturale *tout court*. Una cultura e in seno a questa le sue singole componenti, infatti, sono realtà processuali, comunque immerse nel flusso storico, soggette a quelle trasformazioni sia esogene sia endogene cui sono soggette, sia pur in forme e tempi diversi, tutte le umane culture. Per tale ragione l'antropologia deve guardare alla storia sociale, alle grandi trasformazioni e alle «costanti strutturali» imposte dalle condizioni della produzione e dagli ambienti di vita, ossia alle continuità e alle discontinuità culturali (e, ancor più, alle ragioni delle continuità formali e/o funzionali e/o semantiche all'interno dei grandi processi di trasformazione)<sup>86</sup>; non deve, invece, guardare alla storia *evenementielle*, a quella successione di eventi che possono essere considerati epifenomeni piuttosto che cause della prima. Ciò non significa non occuparsi di singoli episodi o di singoli fenomeni della cultura, tutt'altro. È anzi attraverso l'analisi di questi che ora si ricavano, ora si confermano, ora si precisano le coordinate interpretative della grande storia dell'Uomo e del suo essere nel Mondo.




---

<sup>86</sup> Cf. Mariano Pavanello, «Introduzione», art. cit., pagg. 12 ss.



# Gilberto Freyre: la esclavitud como gozne entre la historia y la socioantropología

Mario Helio Gomes de Lima

Pontificia Universidad Católica de Paraná - PUC-PR

mariohelio@gmail.com

Recibido: 6 febrero 2016 · Revisado: 9 febrero 2016 · Aceptado: 11 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

Gilberto Freyre hizo de su trabajo intelectual un intento de sintetizar las más variadas disciplinas, una pluralidad de métodos y fuentes. En su enfoque muy personal sobre temas como la esclavitud, el mestizaje y las tensiones de la sociedad brasileña, considera la historia un instrumento insuficiente. Por lo tanto, su narrativa busca ir más allá de los hechos y del tiempo cronológico. La socioantropología fue el elemento de articulación utilizado, lo que le permitió manejar de una manera muy personal lo sincrónico y diacrónico en la consecución de interpretaciones complejas y a veces polémicas. Brasil, en su opinión, es un país que se caracteriza por equilibrar sus antagonismos, y para esto el mestizaje es un elemento clave.

**Palabras clave:** Historiografía, socioantropología, Brasil, esclavitud, mestizaje, confraternización.

## ABSTRACT

*Gilberto Freyre made his work an attempt to synthesize the most varied disciplines, a plurality of methods and approaches. In his very personal approach to issues such as slavery, miscegenation and tensions of Brazilian society, considered history an insufficient instrument. Therefore, his narrative seeks to go beyond the facts and the chronological time. The Socioanthropology was the articulation element used, which enabled him to manage a very personal way the synchronic and diachronic in the achievement of complex and sometimes controversial interpretations. The Brazil, in his view, is a country that is characterized by balance their antagonisms, and it miscegenation is a key element.*

**Keywords:** historiography, social anthropology, Brazil, slavery, miscegenation, fraternization.



Behold in bonds your Mother Earth!  
The rich man's prostitute and slave!  
Your Mother Earth that gave you birth,  
You only own her for a grave.  
And will you die like slaves, and see  
Your Mother left a bounden thrall;  
Or live like men to set her free  
As Heritage for all.

GERALD MASSEY

## 1. INSUFICIENCIA DE LA HISTORIA

**S***ocial Life in Brazil in the Middle of the Nineteenth Century* fue algo más que la tesis de Máster de Gilberto Freyre (Columbia University, 1922). Ha sido el germen de la trilogía —*Casa-Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936), *Ordem e Progresso* (1959)— que el autor consideraba un solo libro, bajo el título general de *Introducción a la Historia de la sociedad patriarcal en Brasil*.

*Casa-Grande & Senzala* es un libro de historia. Sin embargo, los títulos de los capítulos que explicitan los elementos étnicos dejan muy clara la bisagra antropológica, donde sobresale, en los cinco capítulos, «El esclavo negro en la vida sexual y familiar del brasileño» (son dos, con la misma denominación).

Los títulos de esos libros sirven de síntesis metafóricas: *casa-grande* era la mansión de los dueños de esclavos (que vivían en la *senzala*). *Sobrados*: la residencia de los burgueses ricos de las ciudades, y *mucambos*<sup>1</sup>, de los pobres. *Ordem e Progresso* es el lema que está puesto en la bandera de Brasil, y tiene origen en una frase del positivista Auguste Comte<sup>2</sup>.

Aunque esas obras abarquen un largo período de cuatro siglos, la historia *à la manière* de Freyre no es cronológica. Hay en ella otro aspecto particular: el sujeto del historiador está totalmente involucrado en la narrativa<sup>3</sup>. Como si pudiera hacer una observación participante del pasado, contrastándolo con el presente cercano: el *habitat*, sus habitantes y hábitos cotidianos.

Los vínculos espacio-temporales son de tal nivel que el autor, si fuera posible, quizás intentaría hacer del pasado algo visto, oído, olido, tocado, saboreado. Casi como

---

<sup>1</sup> O mocambos, la forma diccionarizada.

<sup>2</sup> «L'amour pour principe et l'ordre pour base; le progrès pour but», que Comte tenía por «la formule sacrée du positivisme». Cf. *Catéchisme positiviste: ou Sommaire exposition de la religion naturelle*, Éditions Ligarán, e-book, 2015.

<sup>3</sup> En términos epistemológicos y filosóficos, Paul Ricoeur discute muy bien ese problema del historiador y la historia, especialmente en «Verdad en el conocimiento de la historia, I. Perspectivas críticas - Objetividad y subjetividad en historia», primera parte de su libro *Historia y verdad*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1990.

una forma de traerlo de vuelta a la vida.<sup>4</sup> Algo distinto del desasosiego de Fernando Pessoa (Álvaro de Campos): «Raiva de não ter trazido o passado roubado na algibeira». A Freyre le interesaba más la comparación con Proust: *À la recherche du temps perdu*<sup>5</sup>.

Freyre hace de la historia un proceso de búsqueda obsesiva de la intimidad. Su inspiración para ello tiene origen en la lectura de los hermanos Goncourt, especialmente este comentario de *Portraits intimes du dix-huitième siècle*.

«Qu'est-ce donc cette science sans dédains, cette peinture qui descend à tout sans s'amoindrir, cette sagacité déductive, cette reconstruction du microcosme humain avec un grain de sable? C'est histoire intime; c'est ce roman vrai que la postérité appellera peut-être un jour l'histoire humaine».

## 2. HISTORIA Y POESÍA

Si es indiscutible la importancia de la Antropología para la Historia de Freyre, aún más lo será la literatura, parte de su proyecto de transdisciplinarietà. La ciencia, la poesía, el arte y la filosofía no eran, para él, territorios ajenos, aislados u opuestos a la historia. Desde su punto de vista, estaban imbricados. Más allá, por supuesto, de la famosa comparación que aparece en el capítulo 9 de la *Poética* de Aristóteles:

«La misión del poeta no es tanto contar las cosas que realmente han sucedido cuanto narrar aquellas cosas que podrían haberlo hecho de acuerdo con la verosimilitud o la necesidad. El poeta y el historiador se distinguen en que el historiador cuenta los sucesos que realmente han acaecido, y el poeta los que podrían acaecer. Por eso la Poesía es más filosófica que la Historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la Poesía cuenta sobre todo lo general, y la Historia lo particular».

Amante más de los documentos que del trabajo de campo, Freyre, no obstante, no se encarceló o encastilló en su despacho. Diferentemente de lo que proclama Lévi-Strauss en sus *Tristes trópicos* —«Odio los viajes y los exploradores»— es cierto que a Freyre le encantaban los viajes, y también los exploradores. Además, le gustaba observar las personas y las culturas. Sin embargo, su 'etnografía' la practicaba más en

<sup>4</sup> Comentario en sus memorias, en formato de diario: «Longa conversa com a velha Rundle (*née* Maxwell sobre o Brasil do meado do século XIX. A velhinha deve ter nascido por volta de 1840. Terá agora seus oitenta e tal anos. Está lúcida. É um encanto de velhinha. Inteligente e fidalga. [...] 'E por que não voltou ao Brasil?', pergunto-lhe eu. Mas não insisti na pergunta: a velhinha chorava. Chorava seu Paraíso Perdido e esse Paraíso Perdido foi o Rio de 1850 com todos os seus horrores; mas a que entretanto não faltavam grandes encantos. São assim as épocas: todas têm seus encantos e não apenas horrores de epidemias, imundície, crueldade». (Gilberto Freyre, *Tempo morto e outros tempos – trechos de um diário de adolescência e primeira mocidade: 1915-1930*, Livraria José Olympio Editora, Rio de Janeiro, 1975).

<sup>5</sup> Hay diversos ejemplos literarios de 'resurrección' del pasado. Uno de los más evidentes es la novela *Salambó*, de Gustave Flaubert. En Faulkner, la referencia a *unpast*. En Eliot: «Ridículo el triste tiempo perdido/ que se extiende antes y después», y, principalmente, «El tiempo presente y el tiempo pasado/ están quizá presentes los dos en el tiempo futuro».

los documentos y objetos. Las ‘tribus’ e ‘informantes’, del pasado, nunca totalmente muertos, viven en un tiempo que él bautizó de ‘tribio’. Sacando provecho de esa singular manera de mirar el tiempo, emulaba simbólicamente a los cronistas, viajeros y ‘exploradores’ de antes. Con todo, era un hombre totalmente de su tiempo, el siglo XX, y su orgullo mayor —lo de ser un ‘escritor literario’— le permitía esos ‘viajes’ y escribir o *re-escribir* más que historias (relatos), la Historia<sup>6</sup>.

Mario Benedetti dijo que en América Latina han florecido básicamente dos tipos de escritores: los de «filo único» y los de «doble filo», distinguiéndolos, muy claramente:

«A los primeros, se los acepta o se los rechaza en su integridad, en su macizez, en su inconmovilidad; pero los segundos, que suelen aportar su personal cuota de dudas, de esclarecimientos, de cateos en profundidad, a veces son presas fáciles del malentendido. No precisa apartarse de sus citas textuales para hacerlos incurrir en reales o aparentes contradicciones, para hacerlos defender o atacar póstumamente cualquier infundio del presente hipócrita. Su exceso de honestidad constituye, paradójicamente, una tentación para los deshonestos»<sup>7</sup>.

Sería apropiado decir que Freyre es un escritor de «doble filo», en el sentido de no querer limitarse «a poner las ideas en circulación».

### 3. MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA

Nada más matricularse en Columbia<sup>8</sup> (es decir, en la segunda semana de clases), le pide consejo a Oliveira Lima sobre el tema de su tesis:

«O Dr. Shepherd sugere a ‘abolição da Escravatura no Brasil’. Não acha que existe considerável literatura sobre este assunto? Falamos sobre um estudo das Revoluções Sul Americanas — sua significação social e causas — que são diversas — assunto que poderia talvez ser limitado para ‘Revoluções Brasileiras’. Não acha que há mais originalidade neste campo que no da Abolição dos escravos? Eu disse ao Dr. Shepherd que resolveria definitivamente o assunto a versar na minha tese depois de conversar com o Sr.»<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Freyre también publicó dos libros de ficción que clasificaba de ‘seminovelas’: *Dona Sinhá e seu filho padre*, y *O outro amor do Dr. Paulo*. Asimismo, se aventuró por otros géneros, como la poesía, el cuento, los relatos cortos y guías de viaje. También hizo dibujos y pinturas.

<sup>7</sup> Mario Benedetti, «Ideas y actitudes en circulación», *Subdesarrollo y letras de osadía*, Madrid, 1987, Alianza Editorial, pág. 9.

<sup>8</sup> Freyre fue contemporáneo del salmantino Federico de Onís (descendiente de Luis de Onís, que cuando era ministro de relaciones exteriores de España actuó en la supervisión de la venta de Florida a Estados Unidos). En su diario *Tempo morto e outros tempos*, Freyre apunta: «Pena que ao seu catedrático de Literatura Espanhola — Don Federico de Onís, erudito espanhol dos mais completos na sua especialidade — falte o conhecimento de língua portuguesa e das literaturas de Portugal e do Brasil». Siete años después de la defensa de la tesis de Freyre en Columbia, otro español famoso llegó a Nueva York, Federico García Lorca.

<sup>9</sup> Gilberto Freyre, *Cartas do próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro*, org. Sylvio Rabello, Brasília, Ministério da Educação e Cultura/Departamento de Assuntos Culturais, 1978, pág. 222.



La respuesta de Oliveira Lima (carta de Washington, D.C., Hotel Grafton, 25 dezembro de 1920):

«Acho muito acertada a seleção que faz de história e sociologia para especialização dos seus estudos em Columbia. Na história da América do Sul há de fato muito material interessante para uma tese de doutoramento como por exemplo a evolução constitucional depois da independência, o problema do elemento servil no Brasil, que foi uma progressão legal e ordeira, o parlamentarismo versus presidencialismo, a questão social ou antes racial nas duas Américas (espanhola e portuguesa), o desenvolvimento econômico que provocaram e que o continuaram, etc. Aqui falaremos sobre isso mais pausadamente, porque o Sr. não vai escolher já o tema»<sup>10</sup>.

Freyre no se doctoró<sup>11</sup>. Después de obtener el grado de Máster, prefirió escribir libros, sin las limitaciones académicas. Su estreno como autor, diez años después del post-grado, fue impactante, con la publicación de *Casa-Grande & Senzala*. Al adoptar la vida social de la familia, pudo incorporar la sugerencia de Shepherd, sin la necesidad de hacer de la esclavitud el asunto principal, sino la bisagra de la historia que empezaba a contar, y a través de algo más amplio: el mestizaje. Con *Casa-Grande & Senzala* prácticamente inauguró la historia social en Brasil, como señala el historiador José Honório Rodrigues:

«A historiografia brasileira possuía muito pouco em matéria de história social. Só Capistrano de Abreu, no prefácio nos *Diálogos das Grandezas do Brasil*, no prefácio nos livros do Santo Ofício, em algumas conclusões do *Descobrimento do Brasil*, nos *Caminhos Antigos e Povoamento do Brasil*, e especialmente nos *Capítulos de História Colonial* dera entrada no povo na História do Brasil, relatara costumes, hábitos, profissões, divertimentos, ideias, alimentação e crenças populares. Os historiadores desconheciam o povo, como continuam a desconhecê-lo, especialmente com a 'biografização' da nossa história ou com a 'politização' do processo histórico. Capistrano reconheceu que o povo sangrado e capado, traído mil vezes, abandonado, explorado, tinha direito elementar de que lhe atribuisse um papel preponderante no processamento da integração territorial, nas descobertas de riquezas, no trabalho, na unidade política, na formação do caráter nacional não discriminatório, democrático, conciliador, plástico. A história social teve, assim, seu iniciador em Capistrano de Abreu, que revelou não só os aspectos livres e abertos da gente brasileira, como os escondidos e pecaminosos, através dos Livros da Inquisição. Neste sentido Gilberto Freyre continua Capistrano de Abreu, pela maior atenção ao povo, às frustrações psicológicas, às alterações nas relações de família, às atitudes e ajustamentos sociais, às crenças e especialmente pelo relevo dado à história social, ignorada ou esquecida pela historiografia brasileira. A diferença fundamental que os separa é que Capis-

<sup>10</sup> Oliveira Lima, *Don Quixote Gordo*. 2.<sup>a</sup> ed., Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1970, pág. 182 y pág. 178.

<sup>11</sup> Muchos años después de haber sido alumno, recibió el título de Doctor Honoris Causa.

trano de Abreu continua preso aos métodos e às formas clássicas da síntese histórica, equilibrando os vários aspectos econômicos, sociais, políticos e jurídicos, enquanto para Gilberto Freyre a história do Brasil é essencialmente história social, com realce e destaque nos aspectos mais íntimos, mais silenciosos, mais recônditos da gente brasileira, grande ou humilde»<sup>12</sup>.

#### 4. LA FELICIDAD DE LOS ESCLAVOS

Fue la esclavitud fundamental para entender la vida sexual y de familia en Brasil por muchos siglos; definió el *ethos* y diversos aspectos de la psicología social de los brasileños. Joaquim Nabuco, en sus memorias, publicadas exactamente en el mismo año de nacimiento de Freyre, opina que la esclavitud continuará como característica del país, incluso después de la Abolición:

«A escravidão permanecerá por muito tempo como a característica nacional do Brasil. Ela espalhou por nossas vastas solidões uma grande suavidade; seu contato foi a primeira forma que recebeu a natureza virgem do país, e foi a que ele guardou; ela povoou-o como se fosse uma religião natural e viva, com os seus mitos, suas lendas, seus encantamentos; insuflou-lhe sua alma infantil, suas tristezas sem pesar, suas lágrimas sem amargor, seu silêncio sem concentração, suas alegrias sem causa, sua felicidade sem dia seguinte...»<sup>13</sup>.

Es un bello párrafo, sin duda, y de los más conocidos de la obra de Nabuco en Brasil, hasta tal punto que inspiró una canción el cantautor Caetano Veloso<sup>14</sup>. Pero, cabe preguntar: ¿un esclavo siente ‘tristeza sin pesadumbre’? o ¿llora ‘lágrimas sin amargor’? El absurdo de su condición representado en términos poéticos se aclara con las expresiones siguientes: ‘alegrías sin causa’, y ‘felicidad sin día siguiente’. Menos melancólica fue la lectura que hizo Freyre de la condición del esclavo, cuando escribió *Social Life in Brazil...* Afirma en su tesis:

«As as rule the slaves were not overworked in the households either in the plantations or in the city. It is true that much was being said in the fifties, of cruel treatment of slaves in Brazil, by the British anti-slavery propaganda. [...] For, as a matter of fact, slavery in Brasil anything but cruel. The Brazilian slave lived the life of a cherub if we contrast his lot with that of the English and other European factory-worker in the middle of the last century. Alfred R. Wallace —an abolitionist— found the slaves in a sugar plantation he visited in North Brazil ‘as happy as children’...»<sup>15</sup>.

---

<sup>12</sup> José Honório Rodrigues, «*Casa-grande & Senzala, um caminho novo na historiografia*», en *Gilberto Freyre – sua ciência, sua filosofia, sua arte*, pág. 435.

<sup>13</sup> Joaquim Nabuco, *Minha formação*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2000, pág. 163.

<sup>14</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Xyzc7olKYhc>

<sup>15</sup> Gilberto Freyre, «Social Life in Brazil in the Middle of the Ninetenth Century», *The Hispanic American Historical Review*, vol. 5, n. 4 (Nov., 1922), pág. 607. Muchos años después cambiará Freyre de opinión, al menos en cuanto al exceso de énfasis en la ‘benignidad’ de la esclavitud en Brasil. En *O escravo nos*

Freyre destaca la expresión «felices como niños» utilizada por Russel Wallace, sin explicar el contexto completo, y distorsionándolo un poco. Si leemos con cuidado la página de Russel Wallace notamos que Freyre distorsiona el tono de la suavidad de la esclavitud. Hace general lo que es particular. Y sin decir que el contexto comentado por Russel Wallace es muy específico: un sitio donde viven muy pocas personas. Por eso la relación entre los señores y los esclavos es como si de una familia se tratara. Russel Wallace explica:

«In fact, Senhor Calistro attends to his slaves just as he would to a large family of children. He gives them amusement, relaxation, and punishment in the same way, and takes the same precautions to keep them out of mischief. The consequence is, they are perhaps as happy as children they have no care and no wants, they are provided for in sickness and old age, their children are never separated from them, nor are husbands separated from their wives, except under such circumstances as would render them liable to the same separation, were they free, by the laws of the country. Here, then, slavery is perhaps seen under its most favourable aspect, and, in a mere physical point of view, the slave may be said to be better off than many a freeman. This, however, is merely one particular case, it is by no means a necessary consequence of slavery, and from what we know of human nature, can be but a rare occurrence. But looking at it in this, its most favourable light, can we say that slavery is good or justifiable? Can it be right to keep a number of our fellow-creatures in a state of adult infancy, of unthinking childhood? It is the. Responsibility and self-dependence of manhood that calls forth the highest powers and energies of our race. It is the struggle for existence, the 'battle of life', which exercises the moral faculties and calls forth the latent sparks of genius. The hope of gain, the love of power, the desire of fame and approbation, excite to noble deeds, and call into action all those faculties which are the distinctive attributes of man. Childhood is the animal part of man's existence, manhood the intellectual; and when the weakness and imbecility of childhood remain, without its simplicity and pureness, its grace and beauty, how degrading is the spectacle! And this is the state of the slave when slavery is the best that it can be. He has no care of providing food for his family, no provision to make for old age. He has nothing to incite him to labour but the fear of punishment, no hope of bettering his condition, no future to look forward to of a brighter aspect. Everything he receives is a favour; he has no rights, what can he know therefore of duties? Every desire beyond the narrow circle of his daily labours is shut out from his acquisition».

La cita es demasiado larga, pero necesaria para comprobar que, de manera ninguna, el cronista parece elogiar o justificar la esclavitud brasileña. Todo lo contrario. El texto no apoya la tesis de Freyre, que podría haber frenado la comparación e

---

*anúncios de jornais brasileiros do século XIX* comenta: «A benignidade nas relações de senhores com escravos, no Brasil patriarcal, não é para ser admitida, é claro, senão em termos relativos. Senhor é sempre senhor».

interpretación, y exagerado menos en sus generalizaciones y relativizaciones<sup>16</sup>. Como recurso para probar su hipótesis de la sociedad brasileña como de 'equilibrios en antagonismos', maneja una figura de retórica: el énfasis, endulzando las relaciones señor-esclavo. Si era dulce la caña de azúcar, la vida del esclavo nunca lo ha sido. Cualquier tipo de esclavitud es degradante, como resalta Russel Wallace en el mismo libro leído y citado por Freyre: «how degrading is the spectacle!»

No era exclusiva de Freyre la idea de que los portugueses trataron mejor a sus esclavos que los anglosajones. Entre los historiadores fue casi un lugar común, que llevó mucho tiempo para ser corregido.

Siempre son problemáticos y anacrónicos los juicios históricos, las revanchas y lecturas emocionales o ideológicas del pasado. El historiador británico Hugh Thomas preguntó, en su libro sobre la trata: «¿Cómo se pudo tolerar tanto tiempo esa cosa?». Brasil la toleró más que los demás países, pues fue el último país en abolir la esclavitud. Como una paradoja, la capacidad de equilibrar sus antagonismos contribuyó y sigue contribuyendo a mantener la injusticia y la desigualdad en el país.

## 5. SEÑORES & ESCLAVOS

Freyre no solamente enfatiza el equilibrio de antagonismos, también se refiere a una predisposición brasileña para la confraternización. Es verdad que en sus estudios no se limita a los aspectos positivos. Está muy lejos de ser un autor romántico. Apunta los extremos duros y violentos de la sociedad, y atribuye a una herencia de la esclavitud la tendencia en Brasil hacia el autoritarismo. Concluye que la sociedad brasileña es sadomasoquista:

«Resultado de la acción persistente de ese sadismo del conquistador sobre el conquistado, del señor sobre el esclavo, nos parece un hecho ligado naturalmente a la circunstancia económica de nuestra formación patriarcal: el de que la mujer, en Brasil, sea tantas veces víctima inerte del dominio o abuso del hombre, un ser refrenado, sexual y socialmente, a la sombra todopoderosa del padre o del marido. No se debe, mientras tanto, olvidar el sadismo de la mujer sobre los esclavos, principalmente, sobre las mulatas, impulsada por los celos o la envidia sexual, cuando se ve elevada a gran señora. Pero ese sadismo del señor y el correspondiente masoquismo del esclavo, excediendo a la esfera de la vida sexual y doméstica, se ha hecho sentir, a través de nuestra formación, en un campo más amplio, social y político»<sup>17</sup>.

La esclavitud articula algo más profundo: las relaciones sociales; empezando, obviamente, por los señores y esclavos, tipo de convivio de brasileños por cuatro siglos.

---

<sup>16</sup> Hizo lo contrario de lo recomendado por el filósofo Francis Bacon, en *Novum Organum*: «La mejor demostración es, sin comparación, la experiencia, siempre que se atenga estrictamente a las observaciones. Pues si se extiende una observación a otros hechos que se cree semejantes a menos de emplear en ello mucha prudencia y orden, se engaña uno necesariamente».

<sup>17</sup> *Casa-grande y Senzala*, Biblioteca Ayacucho, pág. 74.

El gozne aparece incluso en los elementos sutiles del lenguaje freyriano, como en el uso de la conjunción copulativa. Freyre puso como título *Casa-grande & Senzala*, y no *Casa-grande e Senzala*, por una razón muy sencilla: su opinión de que la relación de los señores (*casa-grande*) & los esclavos (*senzala*) era de ligadura, no solamente de oposición. En ese aspecto el ‘gozne’ se presenta más en su sentido biológico, como parte del cuerpo humano, no simplemente en relación a la metalurgia. Eso es lo que da sentido a la forma con que Freyre articula la historia, la sociología y la antropología. También es cierto que, debido al interés por muchas disciplinas y la pluralidad de fuentes y métodos, su obra es un conjunto de muchas articulaciones.

La posible comparación entre la forma que tomó la esclavitud en Brasil y en Estados Unidos, por ejemplo, se hace más nítida con el sentido preciso de esa señal gráfica de conjunción. Nabuco, tres décadas antes de Freyre, también comparó la esclavitud brasileña y la estadounidense:

«O sentimento de ser a última nação de escravos humilhava a nossa altivez e emulação de país novo. Depois, à fraqueza e à doçura do caráter nacional, ao qual o escravo tinha comunicado sua bondade e a escravidão o seu relaxamento. Compare-se nesse ponto o que ela foi no Brasil com o que foi na América do Norte. No Brasil, a escravidão é uma fusão de raças; nos Estados Unidos é a guerra entre elas. Nossos proprietários emancipavam aos centos os seus escravos, em vez de se unirem para linchar os abolicionistas, como faziam os criadores do Kentucky ou os plantadores da Louisiana»<sup>18</sup>.

La fusión que tanto han valorado Nabuco y Freyre puede ser representada gráficamente en la ligadura & (evidentemente, ‘et’, la conjunción latina). Hay un punto de pintoresco en la historia de esa pequeña señal que agradaría a Freyre: la ‘invención’ o ‘adopción’ de la ‘&’ fue obra de un esclavo: Marco Tulio Tirón.

Tirón trabajaba como secretario personal de Cicerón cuando definió el uso de la ‘&’. La familia de Tirón sirvió durante tres generaciones a Cicerón. Eso se conecta de una manera extraña y entrañable a la forma en la que la esclavitud (y la servidumbre) se practicó en Brasil: ex esclavos que se mantuvieron con sus ex amos, «felices como niños». Cobrando miserables sueldos, pero teniendo casa, comida y ropa.

La siguiente cita es de un libro de Conyers Middleton. Cambiándose el contexto y los personajes, de cierta manera sería firmada por Nabuco y Freyre, cuando de la explicación de las relaciones domésticas que muchas veces caracterizaran la esclavitud en Brasil:

«Tirón fue esclavo de Cicerón, lo fue de un modo que se contentarían de serlo muchas personas libres. Era el amigo, el consejero y el confidente de sus amos en cuya familia había recibido una educación tan liberal como si hubiera sido hombre libre y de las mejores casas de Roma. El amor de Tirón a sus amos no se puede com-

<sup>18</sup> *Minha formação*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1999, pág. 169.

parar sino al que esos le tenían. En las pocas cartas que nos quedan de Cicerón a él se hallan tales expresiones de afecto que no las hay iguales en las que escribía a su propio hijo»<sup>19</sup>.

Si la esclavitud sirve de gozne a Freyre para la historia y ésta de bisagra para su literatura (nunca consideró el escritor ancilar del socioantropólogo), es el mestizaje su punto fundamental. Él, otra vez, repite a Nabuco:

«Desde luego, una discriminación se impone previamente: entre la influencia pura del negro —que no nos es posible, casi, aislar— y la del negro en condición de esclavo. “En primer lugar, el mal elemento de la población no fue la raza negra, sino esa raza reducida al cautiverio”, dijo Joaquín Nabuco, en 1881. Admirables palabras para haber sido escritas en la misma época en que Oliveira Martins sentenciaba en páginas gravísimas: “Hay circunstancias, y abundan los documentos, que nos demuestran en el negro un tipo antropológicamente inferior, no raras veces cercano al antropoide, y bien poco digno del nombre de hombre. Siempre que consideramos la influencia del negro sobre la vida íntima del brasileño, es la acción del esclavo y no la del negro por sí mismo, lo que contemplamos. Rediger Bilden pretende explicar por la influencia de la esclavitud todos los rasgos de la formación económica y social del Brasil. Junto a la monocultura fue la fuerza que más afectó nuestra plástica social”»<sup>20</sup>.

## 6. MESTIZOS, MESTIZAJES, MESTIZACIONES

En pocos países hubo un mestizaje tan intenso como en Brasil. Por lo tanto, es fácil entender por qué el uso del término ‘mestizo’ en portugués brasileño fue más amplio y genérico que en castellano. Eso no quiere decir que la vida cotidiana en Brasil, a lo largo de los siglos, haya sido más neutral y menos cargada de prejuicios raciales. Comentario de J. de la Fuente sobre las mezclas en los países hispánicos:

«Así, ya desde el propio siglo xvi, aparecieron las denominadas castas, o ‘castas de mezcla’, nombre que se dio a los grupos humanos que surgieron como fruto de las uniones interraciales entre españoles, indígenas y negros. Así surgieron los zambos —producto del cruce entre negro e indio— y los mulatos, que eran el resultado de las uniones entre españoles y negros. Pero los mestizos —fruto de la unión entre español e indígena, de los cuales trataremos más adelante—, zambos y mulatos eran el resultado de las uniones de podríamos denominar de primer grado. Sin embargo, con el paso del tiempo, las mezclas raciales se fueron complicando, y surgieron denominaciones específicas referidas a las múltiples mezclas, que podían ser muy complejas: zambo con indio, mulato con zambo, zambo con mestizo, y así sucesivamente. Más incluso que la idea de la ‘casta de mezclas’»<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> *Historia de la vida de Marco Tulio Cicerón*, vol. 4.

<sup>20</sup> Gilberto Freyre, *Casa-Grande y Senzala*. Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1977, pág. 294.

<sup>21</sup> J. de la Fuente, «Hacia la formación de Iberoamérica», en Patricio de Blas y otros, *Historia común de Iberoamérica*, Edaf, Madrid-México-Buenos Aires, 2000, págs. 197-198.

Las mezclas en Brasil y sus denominaciones son muy variadas. Antes de que Freyre publicara sus libros, la élite brasileña consideraba ‘mestizo’ y ‘mulato’ algo totalmente degradante y negativo. Los versos de Gregorio de Matos Guerra (siglo XVII) ironizan los ‘milagros’ de la mestización:

«Imaginai que o insensato  
De canzarrão fala tanto  
Porque sabe tanto ou quanto?  
Não, se não porque é mulato;  
Ter sangue de carrapato,  
Seu estoraque de congo,  
Cheirar-lhe a roupa a mondongo,  
É cifra de perfeição:  
Milagres do Brasil são».

Los países reflejan u ocultan, disfrazan o declaran sus complejos. Miembros de la élite intelectual y política de Brasil defendían ‘claramente’ el arianismo y el eugenismo. Después de la abolición de la esclavitud (1888), hubo un estímulo a la inmigración, para sustituir a los negros, principalmente en los trabajos agrícolas. La parte sur de Brasil recibió una verdadera ola de trabajadores pobres que vinieron de Europa y Asia.

Los blancos, para la élite brasileña, serían superiores física, intelectual y moralmente a negros e indígenas, como se puede comprobar en artículos, libros, reportajes, e incluso en estas declaraciones del más influyente sociólogo de Brasil en el comienzo del siglo, Oliveira Vianna, en entrevista a *O Estado de S.Paulo*:

«—O que pensa sobre a formação da nova raça que aqui se opera, sobre a resultante deste caldeamento de brasileiros e italianos?

«—Meu caro amigo, a sua pergunta é muito delicada e muito complexa. Receio formular um julgamento definitivo, porque me faltam, por enquanto, dados concretos bastantes para isto. É ponto que pretendo estudar com o mais vivo interesse. Este estudo procurarei conduzi-lo com o mais absoluto rigor de métodos, e vai ser o ponto capital do *O ariano no Brasil* — livro em que procuro discutir todos os modernos problemas da nossa etnogenia. (...) Como já tenho dito nos meus livros, devemos fazer todo empenho em aumentar o ‘quantum’ de sangue ariano no nosso povo. Há de ser este um dos pontos capitais de uma política verdadeiramente nacionalista. Estou absolutamente convencido de que o Brasil será tanto maior, quanto mais arianizado o seu povo. Esta política de arianização intensiva da nossa raça será apenas uma aplicação inteligente das leis da hereditariedade. [...]

«—Há o eugenismo físico, que interessa à saúde da raça; e há o eugenismo moral, que interessa o caráter da raça. Há muita correlação entre os dois; mas nem sempre, principalmente nos povos cruzados, como o nosso, os indivíduos moralmente eugênicos são fisicamente eugênicos. [...] Os velhos paulistas foram sempre uma raça exuberantemente fértil em tipos moral e fisicamente eugênicos — e é este, precisamente, um dos traços que mais os distinguem dos outros grupos nacionais. O afluxo moderno dos colonos europeus tenderá a reforçar ainda mais essas aptidões

eugenísticas da gente paulista. Um dos pontos da minha confiança em S. Paulo é justamente este.<sup>22</sup>

«—Que pensa de outras raças que aqui cooperam conosco?

«—De que outras raças fala? Dos portugueses, espanhóis, alemães, polacos, russos? Não tenho elementos para responder com precisão. De um modo geral, penso delas o que penso da raça italiana: são elementos preciosos de refusão da nossa velha raça. Só teremos que lucrar com a sua infiltração em nosso meio étnico. Serão reservas de eugenismo, que iremos utilizar no futuro. Há, entretanto, um ponto, que eu pretendo estudar: é saber dentre essas várias raças, qual a que fornece maior porcentagem dos elementos de ‘élite’. Seria uma investigação de grande utilidade prática. Por ela, poderíamos saber qual a corrente imigratória que nos seria mais conveniente intensificar e favorecer. Por outro lado, há uma outra investigação a fazer: saber, dentre essas raças, qual a que dá maior porcentagem de elementos que ‘falham’, de ‘vencidos’, daquilo que os americanos chamam ‘cracker’ ou ‘poor white’. É também una outra investigação de grande valor práctico. Feita esta verificação, devíamos fazer todo o possível para evitar a acumulação em nosso meio daquelas raças que assim se revelarem pouco ricas de eugenismo. E devemos ser implacáveis, porque nestas questões não pode haver lugar para sentimentalismos»<sup>23</sup>.

Dos años antes de la publicación de esa entrevista, Freyre paseaba por una calle de Nueva York, cuando vio caminando por allí algunos marineros mulatos de Brasil. El contraste entre la piel mulata de los brasileños y el blanco de la nieve se detuvo en su memoria, y pensó muy seriamente en aquellos mulatos. Cita la escena, por lo menos, dos veces en sus libros. En *Tempo morto e outros tempos*, y en el prefacio de *Casa-grande & senzala*, donde asocia lo que vio a lo que aprendió en antropología:

«El profesor Franz Boas es la figura de maestro de quien me ha quedado la más grande impresión. Lo conocí durante mis primeros días en Columbia. Creo que ningún estudiante ruso, de aquellos románticos del siglo XIX, se preocupó más intensamente de los destinos de Rusia como yo de los de Brasil, desde el momento en que conocí a Boas. Era como si todo dependiese de mí y de los de mi generación, de nuestro modo de resolver cuestiones seculares. Y ninguno de los problemas brasileños me inquietó tanto como el de el mestizaje. En cierta ocasión, después de más de tres años de ausencia del Brasil, vi a un grupo de marineros nacionales, mulatos

---

<sup>22</sup> El 1925, año siguiente a la publicación de esa entrevista del sociólogo brasileño. El alemán publicó un libro que defendía la creencia en una raza superior, eugénica, física y moralmente, y lo que Vianna entendía como la mejor política para el Estado brasileño, el alemán propugnaba para el Estado de manera general – mejorar la raza: «El Estado tampoco consiste (no debe consistir) en una reunión de gestores económicos desarrollando una actividad con límites definidos, sino que es la organización de una comunidad de seres moral y físicamente homogéneos, con el objeto de mejorar las condiciones de conservación de su raza y así cumplir la misión que a ésta le tiene señalada la Providencia. Esto y no otra cosa significan la finalidad y la razón de ser de un Estado». (Adolf Hitler, *Mi Lucha*).

<sup>23</sup> Entrevista publicada en *O Estado de S.Paulo*, 17 fev. 1924.



y cafusos, andando por la nieve blanda de Brooklyn. No recuerdo si eran de São Paulo o de Minas. Me dieron la impresión de caricaturas de hombres. Y asomó a mis recuerdos la frase de un libro de viajero americano sobre Brasil: the feat-fully mongrel aspect of the population.<sup>24</sup>

«Fue el estudio de la antropología, bajo la orientación del profesor Boas, lo que primero me reveló al negro y al mulato en su justo valor, separados los rasgos de raza, los efectos del ambiente o de la experiencia cultural. Aprendí a considerar fundamental la diferencia entre raza y cultura, a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas y los de influencias sociales, de herencia cultural y de medio. En este criterio de diferenciación fundamental entre raza y cultura se afirma todo el plan de este ensayo. Asimismo, en el de la diferenciación entre hereditariadad de raza y hereditariadad de familia».

## 7. EL 'TIEMPO TRIBIO'

Brasil como sinónimo de muchas mezclas no era una idea nueva para los historiadores. El tratamiento positivo de esa situación sí lo era, cuando, en 1933, Freyre publicó *Casa-grande & senzala*. Concretó con ese libro la propuesta de Karl Friedrich Phillip von Martius: «Como se deve escrever a história do Brasil»<sup>25</sup>:

«Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem. São, porém, estes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de cor de cobre ou americana, a branca ou caucasiana, e enfim a preta ou etíópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular».

Freyre hizo más rico lo que propuso von Martius, pues inauguró con sus artículos de los años 1920 y los libros, a partir de los 1930, la historia de la vida privada, antes de los franceses. Con el foco en las relaciones raciales, rebasó a todos los historiadores brasileños del comienzo del siglo xx (y de antes, por supuesto). Su 'maestro' Oliveira Lima, por ejemplo, en una carta de respuesta a su pregunta de posibles temas de tesis (Washington, 20 de Febrero, 1921), afirma:

«A questão de raça no Brasil é uma questão muito delicada. (...). Eu mesmo não sei — e só o futuro o poderá dizer — se a solução que estamos inconscientemente

<sup>24</sup> La traducción venezolana quitó estas importantes frases complementarias: «A miscigenação resultava naquilo. Faltou-me quem me dissesse, então, como em 1929 Roquette-Pinto aos arianistas do Congresso Brasileiro de Eugenia, que não eram simplesmente mulatos ou cafuzos os indivíduos que eu julgava representarem o Brasil, mas cafuzos e mulatos doentes».

<sup>25</sup> Publicada en la *Revista Trimensal de Historia e Geographia*, n. 24, Rio de Janeiro, 1845, págs. 381-403. La disertación se concluyó en Munich, 10 de enero de 1843.

ou antes instintivamente dando ao problema não é mais acertada que a que deliberadamente lhe têm dado os americanos. É claro que o imigrante branco é o que mais convém. Mas não será preferível dar-he o espetáculo de fusão ao de dar-lhe o de exclusão? A inferioridade de raça será real e será ela causada pelo elemento africano, já bastante diluído n'alguns pontos, ou antes pela educação. Eu reputo a educação francesa, a dos princípios de 1789 ou de 1793, a de *Grande Revolução*, a desgraça da América Latina. Teríamos tido outro progresso se não fosse (essa) miragem rubra. No meu livro sobre o E.E., escrito quando tinha 29 anos, tenho um capítulo sobre o *Problema negro*, mas não sei se hoje penso exatamente do mesmo modo. Pelo menos penso com mais largueza e com mais detalhe»<sup>26</sup>.

A diferencia de su mentor, Freyre no lo dudó: dio una respuesta favorable al mestizaje. Para él, la *fusión* fue siempre mejor que la *exclusión*. Haber vivido en los Estados Unidos sirvió para acentuar su convicción acerca de las ventajas de la integración de los pueblos y etnias. Además, para él, Brasil debería cuidar de ser un modelo para el mundo con la «confraternización de razas». Defender como positivo el mestizaje fue algo que reveló su 'originalidad' e 'importancia', como señala el historiador Evaldo Cabral de Mello:

«Quando em 1933 Gilberto publicou *Casa-grande & senzala*, a reflexão em torno da formação brasileira nacional estava absorvida por dois grandes temas. O primeiro dizia respeito à adequação de nossas instituições políticas à realidade brasileira; o segundo, aos pretendidos efeitos negativos que a mestiçagem teria trazido para o futuro nacional. O ovo de Colombo gilbertiano consistiu, como todo ovo de Colombo, numa operação simples: a de transtocar os dados de um problema, no tocante ao primeiro, deslocando a análise sociológica do público para o privado, e, quanto ao segundo, transformando a miscigenação de prejuízo em lucro»<sup>27</sup>.

Es significativo que el primer libro publicado por Freyre sea de historia social y que prefiera, en lugar de *Historia Social*, la expresión 'Vida Social'. La 'vida' también está como partícula del nombre de su teoría del tiempo: *tribio* – la interpenetración de pasado, presente y futuro. El tiempo, híbrido —y mestizo— como el país; híbrido como su historia; híbrido como las propias ideas y métodos de Freyre.

Ese tiempo es más que circular, es dinámico y ambiguo. El pasado más que una nostalgia, una *presencia*. Tal vez una especie de emanación. Permanencia. Humus. Semilla. Pero no quiso limitarse al pasado. En el libro *Além do apenas moderno*, hace su apuesta de mayor riesgo: entender cómo será el futuro, cómo será la vida de las personas, su convivencia, sus costumbres, sus relaciones en sociedad. Augura para su país lo mejor.

---

<sup>26</sup> Gilberto Freyre, *Oliveira Lima, Don Quixote Gordo*, 2.<sup>a</sup> ed., Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1970, pág. 182.

<sup>27</sup> Evaldo Cabral de Mello, *Um imenso Portugal*, São Paulo, Editora, Editora 34, 2002, pág. 258.

## 8. OTRO BRASIL

De joven (en 1926), Freyre escribió el poema «O Brasil que vem aí»: es evidente en ese texto la influencia de Walt Whitman (1819-1892). Su visión es positiva, optimista, utópica. Todo lo contrario de lo que escribió, por ejemplo, Jaime Gil de Biedma — cuarenta años después, en sus *Moralidades* (1966), sobre España, «Apología y petición»: «De todas las historias de la Historia/ Sin duda la más triste es la de España,/ Porque termina mal...»

Para Freyre, la historia (futura) de Brasil terminará muy bien:

«Eu ouço as vozes  
 eu vejo as cores  
 eu sinto os passos  
 de outro Brasil que vem aí  
 mais tropical  
 mais fraternal  
 mais brasileiro.  
 O mapa desse Brasil em vez das cores dos Estados  
 terá as cores das produções e dos trabalhos.  
 Os homens desse Brasil em vez das cores das três raças  
 terão as cores das profissões e regiões.  
 As mulheres do Brasil em vez das cores boreais  
 terão as cores variamente tropicais.  
 Todo brasileiro poderá dizer: é assim que eu quero o Brasil,  
 todo brasileiro e não apenas o bacharel ou o doutor  
 o preto, o pardo, o roxo e não apenas o branco e o semibranco.  
 Qualquer brasileiro poderá governar esse Brasil  
 lenhador  
 lavrador  
 pescador  
 vaqueiro  
 marinheiro  
 funileiro  
 carpinteiro  
 contanto que seja digno do governo do Brasil  
 que tenha olhos para ver pelo Brasil,  
 ouvidos para ouvir pelo Brasil  
 coragem de morrer pelo Brasil  
 ânimo de viver pelo Brasil  
 mãos para agir pelo Brasil  
 mãos de escultor que saibam lidar com o barro forte e novo dos Brasis  
 mãos de engenheiro que lidem com ingresias e tratores europeus e norte-americanos  
 a serviço do Brasil  
 mãos sem anéis (que os anéis não deixam o homem criar nem trabalhar).  
 mãos livres  
 mãos criadoras

mãos fraternais de todas as cores  
mãos desiguais que trabalham por um Brasil sem Azeredos,  
sem Irineus  
sem Maurícios de Lacerda<sup>28</sup>.  
Sem mãos de jogadores  
nem de especuladores nem de mistificadores.  
Mãos todas de trabalhadores,  
pretas, brancas, pardas, roxas, morenas,  
de artistas  
de escritores  
de operários  
de lavradores  
de pastores  
de mães criando filhos  
de pais ensinando meninos  
de padres benzendo afilhados  
de mestres guiando aprendizes  
de irmãos ajudando irmãos mais moços  
de lavadeiras lavando  
de pedreiros edificando  
de doutores curando  
de cozinheiras cozinhando  
de vaqueiros tirando leite de vacas chamadas comadres dos homens.  
Mãos brasileiras  
brancas, morenas, pretas, pardas, roxas  
tropicais  
sindicais  
fraternais.  
Eu ouço as vozes  
eu vejo as cores  
eu sinto os passos  
desse Brasil que vem aí».

---

<sup>28</sup> Mauricio de Lacerda (1888-1959) fue un político brasileño (padre del periodista y diputado Carlos Lacerda). En 1926 —cuando escribió Freyre su poema— era de los más influyentes en Brasil. Citando ese nombre y los apellidos de otros políticos en su texto, Freyre añade al aspecto utópico-visionario-ufanista de su texto un tono más político-ideológico, e implícita está la idea de que para que haya un futuro como propone hay que vencer el presente. En última instancia, su «tiempo tribio» no es más que la Historia misma, pues es el reino total de Crono, más que de Jano.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amado, Gilberto, y otros, *Gilberto Freyre: sua ciência, sua filosofia, sua arte*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1962.
- Araújo, Rosa Maria Barboza de e Falcão, Joaquim (ed.), *O imperador das ideias – Gilberto Freyre em questão*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2001.
- Blas, Patricio de, y otros, *Historia común de Iberoamérica*, Madrid, Edaf, 2000.
- Benedetti, Mario, *Subdesarrollo y letras de osadía*, Madrid, Alianza, 1987.
- Freyre, Gilberto, *Casa-Grande y Senzala*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 1977.
- “Social Life in Brazil in the Middle of the Ninetenth Century”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 5, n. 4 (nov., 1922).
- *Cartas do próprio punho sobre pessoas e coisas do Brasil e do estrangeiro*, org. Sylvio Rabello, Brasília, Ministério da Educação e Cultura/Departamento de Assuntos Culturais, 1978.
- *Insurgências e ressurgências atuais*, Porto Alegre, Editora Globo, 1981.
- *Além do apenas moderno*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1973.
- *O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX*, São Paulo, Editora Nacional, 1979.
- *Oliveira Lima, Don Quixote Gordo*, 2.<sup>a</sup> ed., Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1970.
- *Tempo morto e outros tempos*, Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1975.
- Gomes de Lima, Mario Helio, *Casa-grande & Senzala – o livro que dá razão ao Brasil mestiço...* E-Realizações, São Paulo, 2013.
- *O Brasil de Gilberto Freyre*, Comunigraf, Recife, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude, *O olhar distanciado*, Lisboa, Edições 70, 1986.
- Mello, Evaldo Cabral de, *Um imenso Portugal*, São Paulo, Editora, Editora 34, 2002.
- Nabuco, Joaquim, *Minha formação*, Rio de Janeiro, Topbooks, 1999.
- Wallace, Alfred R., *A narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, Second edition, Ward, Lock and Co., London, New York and Melbourne, 1889.



# Fragmentos conversados de antropología e historia: La obra de Carmelo Lisón Tolosana

**José Antonio González Alcantud / Carmelo Lisón Tolosana**

Universidad de Granada / Universidad Complutense de Madrid

jagalcantud@gmail.com / clison@racmyp.es



**P**arágrafos extraídos de la entrevista realizada a don Carmelo Lisón Tolosana, la mayor figura viva de la Antropología española, por José Antonio González Alcantud, en el ciclo «El intelectual y su memoria», en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el día 4 de diciembre de 2014.

**JAGA.-** Citando un trozo tuyo, de *Las brujas en la historia de España*, o quizás de «Demonios y exorcismos», volumen primero de *La España mental*: «La avidez, la depresión, las convulsiones, rabias, cansancios y movimientos», el terror en suma que muchas beatas experimentaban ¿eran efectos de la operación del Espíritu Santo en el alma? Cuando una beata confiesa con sublime inocencia que se encuentra «muerta, consumida, loca y sin juicio» después de hacer oración ¿no conjura la imagen del Mal en su propio cuerpo?». Carmelo, leyendo a la inversa la idea de la «tierra sin mal» de los guaraníes, suerte de mística sin Dios, ¿no es España, tierra de beatas y exorcismos, la «tierra con Mal»? Cuando uno lee la «España negra» de Gutiérrez Solana, encuentra de ese mundo de aquelarres, que tú has analizado en cuanto estructura social y humana ¿Quiénes son las beatas, en definitiva? ¿Existen hoy, o han retrocedido?

**CLT.-** Gracias José Antonio por tu amabilidad e invitación y actividad antropológica en e aquel magnífico Centro que creaste.

Estudí las beatas en Castilla en el siglo XVI. Este personaje femenino es inmensamente interesante y como imagino que las beatas son poco conocidas voy a decir unas palabras breves para responder a tu pregunta. Hubo una afirmación de individualidad femenina en Castilla que vale la pena recordar. Intriga el hecho. Es producto de unas mujeres dinámicas concretas pero obviamente y a la vez producto del tiempo en que vivieron. Y esto siempre es sorprendente porque fuerza a pensar que hay raíces, radicales, para que surjan movimientos eclosivos, en eclosión, de ciertas mujeres que cambian



la faz de España, durante varias decenas de años en el siglo XVI. No sé si era el Espíritu Santo el que azuzaba a estas mujeres... nosotros nos proponemos en nuestra disciplina y desde otro registro, desde otro método, tratar de interpretar los problemas que son realmente humanos. Y esto es lo que a mí me ha interesado siempre: ir a las raíces de los problemas, a los fundamentos emotivos, experienciales, primordiales, que hacen que los fenómenos continúen y se mantengan a través del tiempo. Esto es lo que me interesa recalcar en todo lo que voy a decir ahora. Las cosas importantes humanas se suceden de dos maneras: unas que se prolongan en sus raíces y en su contorno formal, y otras que van adquiriendo una configuración muy distinta, contingente, que se convierten en algo efímero con el tiempo, pero que están marcando el tiempo, la persona, la acción aunque de manera contingente, lo que quiere decir que estamos expresando a la vez algo de la condición humana y algo del tiempo en que se da el suceso. Y esto es lo que hicieron fundamentalmente estas mujeres en el siglo XVI en Castilla. Bien, y esto lo abordamos desde el modo social y desde el modo cultural. Estas mujeres empezaron a pulular en piedad en el siglo XVI en sus casas y fuera de sus casas, abrieron las puertas de los conventos para que la mujer saliese y actuase extramuros, un poco como las religiosas que ahora viven en pisos. Esto lo hicieron unas mujeres castellanas en el siglo XVI. Comenzaron, repito, innovando, saliendo a foro público, dejando sus casas y actuando fuera de sus conventos. Comenzaron a enseñar la religión y catequizar en todos los ámbitos que pudieron.

Y lo hicieron de una manera innovadora en Castilla y antes de todo lo que ocurrió más tarde con la apertura de los protestantes. Comenzaron a predicar a los curas y a la gente en las iglesias, a los primeros les daban permiso para misar, echaban sermones cada vez que tenían ocasión; adoctrinaban en teología en las aulas de la Universidad de Alcalá y hablaban de piedad a los estudiantes y a los profesores. Y dirigieron cenáculos místicos en las casas de la nobleza castellana. Algunas llegaron a ser realmente eruditas, ya que hasta escribieron y una de ellas llegó a tener hasta cincuenta libros en su biblioteca. Piensen que hacía muy poco tiempo que se publicaban libros y que se hacían libros. Es más, aconsejaban al mismísimo cardenal Cisneros que era la primera autoridad político-civil de España. Es decir, tenían una influencia verdaderamente extraordinaria. Y estas mujeres que escribieron, predicaron y publicaron dejaron una huella realmente importante no solo en Castilla sino que llegaron hasta China.

Curiosamente en el reino de Aragón se produjo algo similar pero diferente: se llamaban beguinas, y emparentaron y copiaron la influencia que la mujer estaba tomando en Europa desde finales de la Edad Media. Tenían un fondo común pero con una serie de conscripciones y configuraciones diferentes debido al diferente espacio, al lugar y al tiempo. Las beguinas existen todavía en Holanda, no en España. Bien, estas mujeres tenían esos arrebatos terribles que tú has señalado. Es lo que le pasa también nada menos que a santa Teresa, una de esas mujeres increíbles en la Europa del siglo XVI, o como sucede en la *Noche oscura del alma* de san Juan; es decir, resultado de las dudas sobre lo que estaban haciendo, experimentando y pensando además de la oposición eclesiástica, peso terrible que sufrían en sus carnes. Y de aquí esa tremenda duda interna de si lo estaban haciendo bien o no. A mí me extraña que las feministas



no saquen a flote todo este impresionante caudal femenino porque realmente era castellano, muy castellano, que vale la pena subrayar y conocer.

**JAGA.-** Junto a ello aparece también el tema de la brujería. Tú has dicho que el gran tema de la brujería es europeo, ya que las brujas comienzan en el Languedoc francés. La frontera estaría en los Pirineos. ¿Será por esto que la Península se convierta en una suerte de laboratorio de la lucha contra el Mal: moriscos, cripto-judíos, brujas...? ¿Qué actualidad tiene hoy día el tema de la brujería?

**CLT.-** Esta excelente pregunta nos engarza con toda una serie de problemas muy importantes en Antropología, muy humanos, radicalmente humanos, que están vigentes hoy como entonces, o más hoy que entonces... Me di cuenta haciendo mi trabajo de campo en Galicia que la brujería era muy importante para entender el trasfondo cultural del pensamiento y acción la gente. Toda cultura crea su propio universo mental y mundo social. Y por eso me dediqué durante un par de años a tener entrevistas y dialogar en intensidad con estas mujeres, para ver desde el punto de vista de ellas, desde la empatía, desde lo que hacen, puesto que me tenían que enseñar a mí lo qué eran ellas, porque yo no lo sabía. Entonces comencé a plantearme una serie de problemas antropológicos, no sólo etnográficos. Recorrí Galicia, hice un mapa de las brujas que había entrevistado, de qué es lo que me habían dicho, cómo veían ellas su propia esencia, y llegué a escribir un volumen, no solo sobre estas mujerucas gallegas que generosamente me dieron la etnografía, sino de la figura sintética de la bruja. Esto es lo que me interesa, pasar de lo empírico, de lo concreto, de lo que hacen en la vida diaria las personas, en su radio de acción, en su momento y en su tiempo. Parto de la etnografía para, siguiéndola de cerca, llegar a lo general, a lo universal, no quedarme en datos nada más, porque todas esas descripciones, como acabo de decir con las beatas, son pasajeras, son contingentes, añaden forma, figura, brío, tensión, etc. algo importante sin duda. Pero a mí, lo repito, lo que me importa es ir algo más allá, convertir la etnografía en un perfumado buqué informativo, interesante, colectivo y espiritual, en un toque de eternidad, para ver si toco techo humano, para ver si encuentro raíces radicales de forma que pueda entender la brujería en Galicia, en Salem, en la Norteamérica del siglo XVII, la brujería actual en África o en Suecia, o en Inglaterra, que hay mucha, más que en Madrid, sobre todo en Londres, o la brujería en el siglo XVI en Kioto. Esto es lo que me interesa, ver cosas más allá de lo efímero, y ver aspectos de la condición humana, porque si siguen estando vigentes es que están respondiendo a algo más de lo que está pasando en una crisis concreta. Naturalmente estamos tocando, como decía antes, techo humano. Es decir que las dos se juntan, las beatas y las brujas... es decir que veo estas mujeres, las brujas, como resultado de factores primarios de existencia y como resultado de factores primarios de convivencia. Y al campo voy para ver cómo se conforma esa figura sintética, pero pensada y vehiculada a través de personas concretas. Son dos modos muy importantes en Antropología y tenemos que movernos pasando de uno a otro para decir algo que valga la pena. No nos conformarnos con lo que pensamos o escribimos.

La Antropología no es una mera copia de la etnografía. La bruja es algo que me ha interesado mucho por la creencia que además tiene una autonomía propia. Ustedes —y yo— creen más de lo que creen creer. Tenemos muchas importantes y nucleares ideas que son creencias, y muchas creencias que no se pueden demostrar empíricamente pero que vale la pena tener, porque las tenemos y es de lo que vivimos.

Me interesaba mucho el problema de la brujería en su aspecto y dimensión creencial y por eso he dedicado todo un capítulo a iluminar qué es la creencia o la naturaleza de las creencias. Es ir más allá de lo que me dan pie esas brujas gallegas que actúan en la actualidad y viven en la actualidad. Y que han conformado un corpus creencial con autonomía y dinamicidad propias. Creemos mucho más de lo que creemos; prácticamente todo lo que decimos, hacemos y elaboramos son creencias incluso las elaboraciones intelectuales, incluidas la racionalidad e irracionalidad en la vida nuestra. La mayor parte del día somos irracionales, somos amigos, somos enemigos, tenemos valores, tenemos intenciones, que no son racionales, deseos viscerales etc. pero precisamente por eso, porque lo son, dirigen nuestra vida mucho más de lo que pensamos. Y a veces al cabo del día no hemos sido ni media hora racionales. Vivimos de la irracionalidad en el sentido de que tenemos ideas, creencias, intenciones, emociones, deseos... que dirigen nuestra vida y que no controlamos y que se nos imponen sin darnos cuenta. Otros aspectos por los cuales he estudiado la brujería es por los conceptos de poder y autoridad subyacentes, que he vuelto a retomarlos en el libro que escribí sobre la Casa de los Austrias. Me refiero al poder simbólico que es muy importante. Los iconos y símbolos, las formulaciones retóricas del poder, de las que tampoco nos damos cuenta, pero que si se manipulan bien tienen mucha fuerza en la sociedad de hoy sobre todo con los medios técnicos que tenemos a nuestro alcance para hacer llegar nuestras ideas, nuestros deseos, nuestras intenciones a los demás. Si se hacen de una manera imaginativa y retórica son realmente fulminantes, aunque no sean verdaderas, que normalmente no lo son, pero esto sería otro tema. Hay además otra razón: configura el arquetipo bruja nada menos que el muy importante trascendente concepto del Mal, con mayúscula. Me refiero al concepto aporético, abstracto y primordial del Mal, no al mal pequeño y cotidiano, al que nos afecta a diario y recurro al primero porque ya lo sufrían nuestros prehomínidos, al problema del mal, que es inherente a la necesaria estructura de convivencia, etc. Hay que focalizarlo en los puntos sensibles, liminales, paratópicos, fronterizos donde está el extraño y habitan el Otro, el ajeno y diferente como se ve ahora con la emigración. Es decir, todo esto son problemas que están condensados ahí y que se repiten continuamente, y para los que no tenemos solución, son aporías. Y señalar esto es importante porque nos lo hace ver bien la Antropología. La teoría de la desgracia, de la fragilidad humana, del sufrimiento y del azar viene desde este fondo primitivo, y como se está repitiendo al analizarla estamos tocando fondo humano. La figura sintética de la bruja se morfea, se cambia en distintas potencialidades, y se convierte en metafísica, y entonces hablamos del concepto del Mal, y lo aplicamos cuando queremos, como queremos, o contra quien queremos, y esto se sigue haciendo hoy, como se hacía con las brujas

gallegas cuando yo las estudié, y como se ha hecho siempre con las brujas en todas partes del mundo. Es decir manipulamos figuras sintéticas, arquetipos y símbolos como queremos, y cuando creemos necesitarlos configuramos conjuntos de creencias, de juicios de valor, de figuras de tensión, según nos conviene también en el tiempo y espacio en que vivimos. Es toda una epistemología de lo que estoy hablando. Para mí la Antropología es pasar de las condiciones primarias de existencia, a cuál y qué es la epistemología que hay detrás de todos estos fenómenos para alcanzar su ontología. No nos conformamos con el folclore, no nos conformamos con la etnografía, tenemos que llegar a una Antropología de ultimidades, donde nos topamos con la muerte, con el más allá y con el misterio, ultimidades entendidas de maneras muy distintas, pero a eso es lo que queremos llegar, yo al menos, en nuestra disciplina...

He traído un texto, José Antonio, porque me insinuaste que querías que hablase de las brujas. Y voy a responder así en parte a lo que tan hábil y profundamente me has estado preguntando. La figura satánica de la bruja viene de Francia, de Aviñón concretamente. Entre 1330 y 1340 se consolida la imagen de la bruja que va a los aquelarres, que tiene pactos con el demonio, que puede hacer el mal a distancia, simplemente con la mente, que mata a los niños, que hace que las cosechas no crezcan, que las mujeres no tengan niños, etc. Esa figura satánica viene de Aviñón y pasa por los Pirineos. Hay que tener presente que en aquella época de Juan XXIII [el anti-Papa] e Inocencio IX, que son los Papas que están allí, el reino de Aragón tenía posesiones en el sur de Francia, y tenían feudatarios allí, y había una corriente normal ideológica, y algo más, los trovadores que pasaban de un lugar a otro sin fronteras. Pues bien, pasa por el Pirineo y llega a Jaca, muy pronto ya que en 1430 ya hay una acusación de bruja satánica, no como las mujerucas gallegas que hacen pócimas y algo más, y recitan ensalmos y poesías, y practican rituales para hacer curaciones... sino que me estoy refiriendo a la bruja satánica. Y pasa la frontera y se extiende por un lado hacia Barcelona, donde hay muy pronto quemadas de mujeres ordenadas por las autoridades civiles, y pasa por el otro lado hacia los vascos, y llega a tener una eclosión tremenda en Zurragamurdi a principios del siglo XVI. Entonces y desde ahí se extiende por toda esa parte, y tiene la mayor repercusión de todas en esa zona... No quiero describir ahora cómo pasa, etc. sino ir al grano. Y voy a plantear algo que fue y es irracional, tremendo, terrible pero humano. Como ya está escrito y publicado, lo que quiero es presentar ahora en su conjunto, como un todo —whole— el problema de la Antropología, el problema de la brujería, el problema de la creencia, el problema de la Inquisición, el problema de los obispos y de las autoridades civiles, el problema de la convivencia, esto es, plantear el conjunto estructural en la forma en que se ha de analizar en mi disciplina toda idea matriz. Fijémonos en estos dos textos que escriben dos inquisidores que han estado viendo y examinando los mismísimos hechos brujeriles en Zugarramurdi, y los han estado estudiando con detenimiento. Y han estado presidiendo el Auto de fe de Logroño de 1609 que condena a la hoguera y se queman *cuatro* brujas por la Inquisición. Las quemadas de brujas por los obispos y por las autoridades civiles eran mucho más frecuentes, mucho más rápidas y sin tener juicio.

Voy a leer dos frases, una: «Estamos seguros». Lo dice un inquisidor en mayestático, lo escribe y lo envía a los grandes inquisidores que vivían en Madrid, o se reunían en Madrid, y aquí en Granada, que, por el contrario, pensaban que todo el *momentum* brujeril era una falacia. Más aún, tenían miedo de lo que se les avecinaba si declaraban abiertamente que no creían en brujas. Dice, repito: «Estamos seguros, que viéndose estos papeles con la atención y consideración que esos grandes señores [los grandes Inquisidores] acostumbran se verá con grande claridad y evidencia por fundamentos certísimos e infalibles la verdad de esta secta de brujas que van real y verdaderamente y se hallan corporalmente en las juntas de aquelarres. Creen firmemente que aquel demonio es Dios». Esto lo firma Valle Alvarado, inquisidor en Logroño. Zugarramurdi pertenecía a este distrito inquisitorial. Los dos inquisidores habían estudiado en la celeberrima Salamanca jurisprudencia, no eran cualesquiera personas. Dice otro, el compañero que ha estudiado los mismísimos hechos y en los mismos lugares: «No he hallado... ni aun indicios de qué colegir algún acto de brujería que real y corporalmente haya pasado... Se comprobó haber sido todo irrisorio, fingido y falso. Y así todo es demencia que pone horror imaginarlo». Y lo firma Alonso de Salazar Frías, un dominico. Ante esta paradoja se pregunta uno qué es la realidad, qué es la verdad, qué es lo que está pasando ahí. Si personas cualificadas como estas y también obispos, teólogos, autoridades civiles, literatos, unos que escriben y otros que no, piensan en diferencia y oposición, en paradoja y contradicción, si están tan notoriamente divididos en la creencia y si además la mayor parte de la gente culta en España cree que todo es verdad y objetiva realidad, empírica y racionalmente demostrable ¿de qué criterios nos valemos para alcanzar al menos lo verosímil? Aquí y ahora quiero apuntar solamente cómo este caso, acontecimiento y doble razonamiento prueba en modo concreto y contundente cómo podemos figurar, inventar y crear mentalmente al Otro, y siguiendo el parámetro ceencial, crear de esta manera y pensar mentalmente a estas brujas para llevarlas a una hoguera y quemarlas vivas, pensando además que hacemos lo que debemos hacer por el bien de la comunidad. Y este es el problema que se vive no sólo en España sino en toda Europa, desde Islandia hasta Córcega, y desde Moscú hasta Lisboa. Se queman brujas, pocas, en España, con la bendición de las autoridades religiosas, de los jueces, de las autoridades políticas... Se quemaron en Europa según las actas, que se han conservado, unas cincuenta mil mujeres; debido a los papeles que faltan se piensa que se quemaron hasta setenta mil mujeres. Y esto sucede en el siglo XVI y XVII, después del Renacimiento cuando había universidades muy buenas en España y en otras partes. ¿Cómo es posible hacer esto? ¿Lo seguimos haciendo? Y también cosas peores.

Voy a referirme a otro punto que creo importante. Este Alonso de Salazar Frías, que era un dominico, no creía en la brujería. Y el problema que tenían los grandes inquisidores era, repito, que aunque no creían no se atrevían a decir que no creían. Porque en toda Europa los clérigos, obispos, intelectuales, autoridades, etc. creían. En Alemania se publicaron libros como el «Malleus Malificarum» donde se enseñaba cómo había que interrogar a las brujas, cómo tratarlas, cómo torturarlas etc.; el libro fue el manual de la caza de brujas en todas partes. Aquí en España se le leía también. Salazar se plantea

en conciencia que tiene que afirmar en rotundidad que la configuración brujeil era rotundamente falsa, producto de mente confusa aunque sabía también que en Europa las autoridades todas, incluidos los papas creían en la secta y que además el conjunto de inquisidores les acusarían de estar poseído por el demonio que no les dejaba ver la verdad. Por su parte los grandes inquisidores afirmaban en cartas secretas que no podían pronunciarse más que con mano oculta, e ir prohibiendo a los inquisidores locales que trataran en causas de brujas; se puede seguir el proceso en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, donde los grandes inquisidores repiten al inquisidor local que se abstenga de intervenir en causas de brujas y envíen a las brujas recluidas a sus casas.

Salazar fue todavía más allá: pensó que tenía que investigar el caso en el lugar del suceso, en Zugarramurdi; se proveyó de varios carros con papeles y documentos y con intérpretes porque no sabía vasco, subió al Pirineo para cerciorarse personalmente qué pasaba. Se fue sentando durante meses y meses con cada una de las mujerucas acusadas, que eran maltratadas por sus vecinos. Y escribió once mil doscientos folios, que los pueden consultar ustedes en Madrid, en los que fue demoliendo caso por caso y concluyendo que todo aquel terrible, inhumano vendaval creencial era pura y absolutamente fantasía, ficticio y falso. Y logró que los doce grandes inquisidores pidieran perdón por haber sido remisos en la condena de la brujería. ¿Saben ustedes cuántas brujas quemó la Inquisición desde entonces? Veinte y porque se les escaparon a estos notables de las manos. Escribió once mil doscientos folios para comenzar, y lo hizo de una manera personal, directa, como hacemos los antropólogos cuando realizamos trabajo de campo, escuchando, dialogando en empatía, tratando de entenderles. Y lo hace de una manera epistemológica contundente, adoctrinando a los inquisidores locales en que sólo se pueden demostrar la realidad de lo que creen probándola por casos concretos, empíricos y positivos, lo que se entendía entonces por la racionalidad. Y dice que si no se puede probar por casos concretos que la bruja sale por la chimenea para irse al aquelarre, si no se puede comprobar que ha habido un aquelarre en un prado, porque han estado allí miles de personas, y a la mañana siguiente la hierba está floreciente y no pisoteada, estamos ante hechos positivos y concretos, probatorios de que eso es falso; si por estos ungüentos o con esta agua se puede embrujar a alguien vamos a hacer esas pócimas como las hacen las brujas y comprobar el resultado.

Lo que sí querría recordarles es que la brujería satánica se acabó en España muy pronto, en 1614, por los edictos de los grandes inquisidores. Todo está sabido, no descubro nada. La última ejecución por brujería fue en 1684, y esto en Inglaterra; en 1692, en Salem, en Estados Unidos; en 1727 en Escocia; en 1745 en Francia, y en 1775 en Alemania. Es decir que más de un siglo más tarde se siguieron quemando brujas en toda Europa menos en España. He pensado a veces que las feministas le debían de erigir algo importante, una estatua, por ejemplo, a Alonso de Salazar por haber evitado la quema de muchas mujeres totalmente inocentes en España.

**JAGA.-** Carmelo tú hiciste tu tesis doctoral en Oxford bajo la dirección de Evans-Pritchard. Trató de tu propio pueblo, de la Puebla de Alfindén, simulado conforme a los

cánones de la época como *Belmonte de los Caballeros*. Esta obra siempre me ha sugerido dos cuestiones: primero, la importancia de lo local en esta tu primera tesis doctoral, ya que luego tuviste que hacer otra al no reconocerte la administración de la época tu tesis en Oxford. Lo local, la relación entre Antropología e Historia aparece como un núcleo fundacional. Sin embargo, Evans-Pritchard que había estudiado también la religión, y la brujería en *Brujería, magia y religión entre los azande*, no era tan afín al tema histórico, ¿o sí? Tú pones encima de la mesa lo local, antropología e historia, que Evans-Pritchard al haber trabajado sobre África magrebí sí que había tenido que abordar, ya que el estructural funcionalismo no tenía muy en consideración la Historia. Incluso habían hecho todo un trabajo en contra de la historia como disciplina...

CLT.- Cierto que en Oxford me reconocieron mi licenciatura de Zaragoza, y aquí no me reconocieron mi doctorado de Oxford. Entonces tuve que hacer otra tesis [risas]. En el Ministerio me sugirieron que cambiara el principio y el final de cada capítulo y presentara la tesis de Oxford. Bien, hay que tener en cuenta, en relación a la pregunta, primero que yo hice Filosofía y Letras en la rama de Historia; en segundo lugar, hay que tener en cuenta también que Evans-Pritchard escribió *The Sanoussi of Cirenaica* que es un libro de Historia, total, desde el principio hasta el final. Y sobre todo que hizo algo que marcó una etapa mientras estaba yo allí: que dio una conferencia en Manchester sobre Antropología e Historia. Esto fue una especie de iluminación para todos los funcionalistas que lo quisieron aceptar, de que la Historia es muy importante y muy necesaria para toda la Antropología. A mí no necesitaba convencerme de eso porque ya estaba convencido de antemano. Esa magnífica conferencia que dio en la Universidad de Manchester, que fue en 1957, creo, tuvo una repercusión en Inglaterra tremenda. Hubo dos bandos que durante años estuvieron escribiendo en *Man*, la revista antropológica inglesa, unos a favor y la mayor parte en contra, porque vivían del funcionalismo de Radcliffe-Brown. Él escribe tres cosas que son muy importantes en su libro *Antropología Social* que es un libro muy fácil de leer, muy bien escrito, con ese inglés que tenía él; escribe, creo que es en el capítulo primero: uno la Antropología o es Historia o es nada, dos la Antropología es arte y tres la Antropología es moral. Esas tres ideas son fundamentales en el pensamiento de Evans-Pritchard. Y para mí han influido mucho, porque él afirma que todo sistema social es un sistema moral, y por tanto hay que partir de que los valores, las ideas, el qué hay, el qué debe haber, el qué hacemos, es algo que está en la mente de todos... El libro sobre los sanusi es un libro muy curioso, porque durante la guerra cuando lo escribió estaba en el ejército inglés, en el norte de África. Estaba un poco para captar por donde andaban los alemanes, era oficial de *liaison* ... vamos espía. Y se dio cuenta de que no se podía hablar de la gente de Cirenaica si no se tenía en cuenta su historia. La historia había que tenerla presente para ver cómo podía ser válida en otros tiempos y ahora... Un poco como lo que está diciendo Gadamer al hablar de la Historia «efectual», cómo en la historia siguen permanentes sobre todo los grandes temas que son radicales, las grandes preocupaciones aporéticas y fundamentales que siguen permanentemente actuando

a nivel latente, pero no menos profundamente que las demás. No quiso contestar a nadie en esas diatribas porque él tenía mucho humor y pensaba que no valía la pena discutir algo obvio (...). Y el otro giro importante que hizo en su enseñanza muy decisivo también fue privilegiar el significado, la semántica y la interpretación frente a la función especialmente en su conocida obra sobre, e la religión de los Nuer... El cambio fue de la función a la semántica, y de la estructura a la historia.

**JAGA.-** Cambiando de tema. Hiciste un viaje, del cual nos hablabas con pasión, en el cual iba entre otros Umberto Eco. Luego le consagraste un libro a los jesuitas y a su contacto con el mundo samurái japonés del siglo XVI. El libro se titula *La fascinación de la diferencia*. Hasta ahora hemos hablado de la diferencia internos. Este contacto con el Extremo Oriente qué supuso para ti biográfica e intelectualmente... para poder hacer en paralelo la obra sobre los jesuitas en Japón.

**CLT.-** El Oriente me dio un respiro de Galicia. Me permitió alejarme de Galicia, ya que en el trabajo de campo la distancia que tenemos que tener cuando se escribe tiene que ser privilegiada (...). A mí me interesó mucho China desde hacía mucho tiempo; recorrimos este país durante más de un mes, lo que dio tiempo para disfrutar de la compañía de Eco y del gran historiador medieval Le Goff. Recorrimos la ruta de la seda dando conferencias sobre la diferencia, la alteridad, y la necesidad de hacer puentes en diálogo internacional entre todos países y continentes. E hice en otras varias ocasiones otros viajes a Japón, porque me interesó mucho el mundo de los samuráis. Dedicué años, primero a estar en Japón y sobre todo a estudiar la cantidad de miles de cartas que tienen los jesuitas en Roma, en su archivo, que escriben los jesuitas españoles y portugueses, y un italiano a sus conventos y a Roma.

Quando llegan allí, a Japón, por primera vez, va un navarro, Francisco Javier que se aburre de India porque no la entiende, y se cansa y se va todo desesperado a ver si entiende mejor a los japoneses. Y deja India y se va a Japón. Y con ellos va un andaluz Juan Fernández que es jesuita pero lego, porque no quiso ordenarse porque era una persona muy humilde. Y este es el que estudia japonés, está en contacto con los japoneses, y trata de traducir las ideas siempre a Francisco Javier, y luego va un valenciano, el padre Torres. Muy curioso: un navarro, un andaluz y un valenciano. Son los tres primeros españoles que llegan a Japón. Los portugueses llevan ya cierto tiempo comerciando. Estos jesuitas van allá y se dan cuenta de que no entienden nada, que todo es diferente y aún contradictorio con Europa, y escriben unas cartas preciosas, en las que dicen que Japón es un mundo al revés, que lo que nosotros lo hacemos con la mano derecha ellos lo hacen con la izquierda, que cuando ellos se descalzan nosotros nos calzamos etc. Se encuentran con un mundo contradictorio, según ellos porque las categorías que dirigen la acción y el pensamiento son muy diferentes, un mundo cerrado, ajeno. Tiempo, espacio, la nada, las creencias zen, los ritos y mitos, religión les son totalmente ajenos, se encuentran con los monjes zen y su ontología. Tratan de estudiar la religión y hacen unas confusiones tremendas ya con la palabra

Dios, puesto que son muy diferentes las concepciones correspondientes... Ante esta alteridad deciden no predicar hasta que lleven varios años en Japón. Se dan cuenta de que durante esos años tienen que aprender japonés, y tienen que aprender la cultura japonesa y su historia y tienen que hacer lo que ellos llaman «japonizar». Me encuentro para mi sorpresa con este enfoque mental paradigmático en pleno siglo XVI, y me digo: estos señores son antropólogos, están tratando de entrar en otro universo, en otro reino del espíritu, desde otro mundo diferente, desde el nuestro.

Comienzan a adaptarse a Japón en todo ámbito y ambiente, con cuerpo y alma a vestir desde luego como ellos. Y lo que asustó en Roma, cuando se enteraron. Tienen que acomodarse a comer como ellos, a vestir como ellos, a dejarse las barbas, toda esa serie de cosas tienen que hacerlas como los japoneses. Tienen que pensar como los japoneses, lo que es mucho más difícil, —lo que les cuesta pensar como los japoneses—, y tienen que hablar entre ellos y siempre en japonés, aunque fuese un japonés imperfecto porque tienen que acostumbrarse a japonizar. El esfuerzo les vuelve a veces locos, locos de verdad, porque no pueden aguantar todo ese ímpetu y tenacidad y brío que necesitan para hacerse japoneses, porque es un mundo ajeno, distinto, muy diferente. Y luego se pasan años así, sin predicar estudiando, tratando de entenderlos.

Y llega allí con el tiempo como superior un jesuita italiano, que era un noble, Valignano, a cuyos padres les había dado la nobleza el emperador. Valignano era elegante, fino, ritualista, renacentista, graduado en leyes y hombre de mundo pero al llegar se encuentra con un mundo desconocido, no entiende nada, y confiesa que tuvo que pasar años mudo como una estatua, simplemente viendo, oyendo, pero teniendo los mejores traductores que podía tener de los jesuitas. Escribió un extraordinario manual sobre el modo obligatorio de comportarse los jesuita regulando desde la cabeza a los pies el uso de ojos, de orejas, de nariz y boca, los movimientos de cabeza, y los movimiento de brazo, y manos y los movimientos del pecho, las formas de andar, sentarse, saludar y llega así hasta los pies, para que sepan japonizar. Obviamente la parte más difícil viene en el ideario que él estableció para que piensen, y tengan reacciones emotivas como los japoneses (...) Empiezan las luchas con Roma, porque Roma no aprueba esas innovaciones a lo bonzo.

La visión de Valignano y de los jesuitas cambió radicalmente su percepción de Japón, del Otro, de la alteridad y de la diferencia cultural. Pretendieron crear una catolicidad japonesa, sin el derecho positivo romano, una teología con perfume oriental, una universalidad católica en diferencia cultural que abriera la puerta a la especificidad de todas las culturas que se estaban descubriendo, conjugando la abstracción, la generalidad, y lo concreto de cada cultura (...) Hicieron algo innovador, pionero, humano, un hecho de civilización único y esto en el siglo XVI. Entender y apreciar al Otro, algo que no sabemos hacer todavía.

Quiero agradecerle José Antonio el elenco tan certero de preguntas porque han servido para plantear problemas cruciales en Antropología y para recordar el mundo tan interesante y atractivo de las olvidadas beatas. Mi agradecimiento incluye a los estudiantes que me han asetaado a preguntas y desde luego al decano. Sr. Decano gracias por su presencia.



# Artículos



REVISTA DEL CEHGR • núm. 28 • 2016 • págs. 103-307





# Un tesorillo romano republicano del siglo II a.C. procedente de territorio accitano (Guadix, Granada)

Ángel Padilla Arroba

Universidad de Granada

apadilla@ugr.es

Recibido: 22 febrero 2016 · Revisado: 19 marzo 2016 · Aceptado: 13 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

El presente trabajo expone el análisis, la catalogación y el estudio histórico de un conjunto de 89 monedas de finales del siglo II a.C. encontrado en el entorno de lo que fue la *Colonia Iulia Gemella Acci*, la actual Guadix en la provincia de Granada.

**Palabras clave:** Tesorillo romano republicano, *Acci*, Hispania Ulterior.

## ABSTRACT

*The present work exposes the analysis, the cataloging and the historical study of a hoard of 89 coins of end of the 2nd century B.C. found in the environment of what was the Colonia Iulia Gemella Acci, the current Guadix in the province of Granada.*

**Keywords:** Roman republican Hoard, *Acci*, Hispania Ulterior.



## 1. INTRODUCCIÓN

**E**n marzo de 2013 la dirección del Museo Arqueológico y Etnológico de Granada se puso en contacto con nosotros con el fin de colaborar en las tareas de ordenación, catalogación y valoración de un conjunto de monedas que habían sido aprehendidas por el Seprona de la Guardia Civil a un detectorista.<sup>1</sup> Las monedas pertenecían a dos núcleos urbanos de la provincia de Granada, Montillana y Guadix, siendo especialmente ésta última una zona que, como consecuencia de su rico patrimonio arqueológico, viene sufriendo un prolongado y continuado expolio.<sup>2</sup> El conjunto de monedas, que procedía de un emplazamiento no determinado del territorio accitano, constituye el objeto del trabajo que aquí presentamos. Desde un primer momento nos dimos cuenta de que podría tratarse de un pequeño depósito o tesorillo, por presentar todas ellas una pátina negruzca, que indicaba que habían permanecido ocultas en unas condiciones similares de gran humedad, probablemente por haber estado guardadas en algún recipiente, bolsa o tela, destruido con el paso del tiempo. Un segundo dato que nos hizo reafirmarnos en nuestra primera impresión vino dado por la existencia de dos pequeños fragmentos de plata, informes, que acompañaban a las monedas. El magnífico estudio de los tesoros de moneda encontrados en el sur de Hispania durante el siglo II a.C., realizado por Francisca Chaves,<sup>3</sup> reveló que una de las características de estas ocultaciones es que en muchas de ellas, junto con las monedas, aparecen precisamente fragmentos de plata, en muchos casos informes, incorporados al depósito como consecuencia de la rapidez con la que éste se forma.

## 2. COMPOSICIÓN

El conjunto lo integran un total de 89 monedas más los dos fragmentos de plata anteriormente referidos; fragmentos en bruto sin símbolos reconocibles. Uno es de forma ovalada, con unas dimensiones de 28'5 x 22 mm. y 3'5 mm. de grosor, con un peso de 15'30 gr. El otro es de forma rectangular y presenta unas dimensiones de 25 x 22 mm., un grosor de 6 mm. y un peso de 20'34 gr.

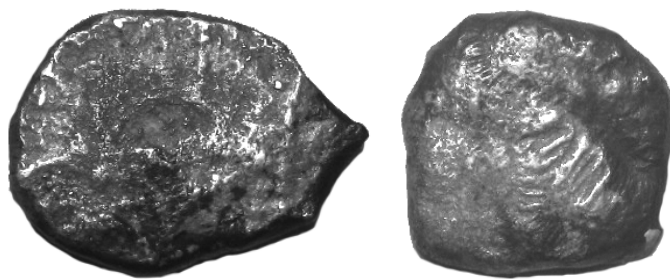
Las 89 monedas son de cuatro tipos: 3 son ases romano republicanos, 1 es  $\frac{1}{4}$  de siclo hispano cartaginés (nº 1 del catálogo), 2 son victoriatos (nºs 2 y 3 del catálogo) y 86 son denarios oficiales romano-republicanos (nºs 4 al 89 del catálogo).

---

<sup>1</sup> Debo agradecer al Director del Museo, D. Isidro Toro Moyano, las facilidades dadas para la consulta, estudio y publicación de los materiales que aquí presentamos.

<sup>2</sup> Somos testigos directos de ello, no sólo por lo que hemos podido comprobar de primera mano, al realizar diversas prospecciones arqueológicas en la zona, sino también porque hemos tenido ocasión de peritar para los dos juzgados de instrucción de Guadix cuatro colecciones particulares, cuyos propietarios fueron sorprendidos por miembros del Seprona haciendo uso de detectores de metales.

<sup>3</sup> F. Chaves Tristán, *Los tesoros del sur de Hispania*, Sevilla, 2000, pág. 487.

Ilustración 1. *Fragments informes de plata*

Con respecto a las monedas de bronce (ases) del periodo romano republicano, la que mejor conservada está (nº1) presenta en anverso cabeza de Jano bifronte y en reverso proa de nave con leyenda ROMA. Sus datos son los siguientes: cuño: 7 h. / módulo: 32 mm. / peso: 30'38 gr. La nº 2 es frustró total, no pudiendo distinguirse ni tipos ni leyendas de anverso ni de reverso. Sus datos son: módulo: 32 mm. / peso: 27'61 gr. La nº 3 presenta en anverso la cabeza de Jano bifronte apenas distinguible, mientras que el reverso es frustró total. Sus datos son: módulo: 35 mm. / peso: 37'98 gr. Por consiguiente, se trata de ases pertenecientes al sistema uncial romano, aunque el 1 y el 3 podrían también ser piezas de un sistema sextantal reducido. En cualquier caso, su cronología iría desde el último tercio del siglo III hasta finales del siglo II a.C., encajando perfectamente con el resto de piezas que forman el conjunto.

Por lo que respecta al resto de piezas, se trata de 86 denarios oficiales romanos, cuyo estado de conservación es bastante homogéneo. Casi todos muestran una acusada pátina negruzca, derivada, como se ha indicado antes, de las condiciones de conservación en que se mantuvieron. Dicha pátina, según los casos, puede afectar a parte de las dos superficies o a parte de una sola, siendo escaso el número de piezas que no la presentan. En cualquier caso esta contingencia no ha impedido en modo alguno la correcta identificación de todas y cada una de las monedas presentes. Completan el conjunto tres piezas más: dos son victoriatos y la tercera es  $\frac{1}{4}$  de siclo hispano-cartaginés. La presencia en ellas de la misma pátina que la de los denarios nos indica que formaban parte del mismo conjunto, no siendo extraña, aunque sí poco habitual, la documentación de victoriatos en este tipo de ocultaciones, pues un total de 6 piezas similares a éstas han quedado documentadas en los 50 tesoros estudiados por Fca. Chaves para el sur de Hispania correspondientes al siglo II a.C. Más extraña resulta la presencia de la pieza hispano-cartaginesa, no estando atestiguada la inclusión de ninguna moneda de estas características en los tesoros de este periodo estudiados en el sur hispano.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Fca. Chaves Tristán, *Los tesoros...*, *op. cit.*, pág. 496.

### 3. ANÁLISIS INTERNO

De los 36 tesoros documentados por Fca. Chaves para el siglo II a.C. en el sur de Hispania todos ellos presentan una primera característica común: la fecha de la moneda de datación más reciente oscila entre 119 (La Loba) y 100 a.C. (Orce), sin incluir los de Azuel - Villa del Río, Mogón II, Los Villares, Fuensanta, La Oliva, Fuente Ovejuna y La Carolina, puesto que de ellos sólo se tienen referencias y la autora los sitúa entre finales del siglo II y comienzos del siglo I a.C. Por consiguiente, todos los tesoros de este periodo se ocultan durante los últimos 20 años del siglo II a.C. El que presentamos de territorio accitano se encuentra dentro de esta tónica general, ya que las tres últimas monedas son dos denarios de *Lucius Cosconius* y uno de *L. Licinius* y *Cn. Domitius*, todos ellos acuñados en 118 a.C.,<sup>5</sup> tal y como se recoge en el catálogo. Se da, por tanto, la circunstancia de que los tres depósitos localizados en lo que es la actual provincia de Granada (Orce, Cogollos de Guadix y éste que presentamos) no difieren en exceso del tiempo en que fueron ocultados, pues la última moneda del tesoro de Cogollos es una acuñación de *L. Coelius Calvus* (104 a.C.) y la del de Orce es de *L. Calpurnius Piso* y *A. Servilius Caepio*, en la famosa emisión extraordinaria alusiva a un reparto extraordinario de trigo entre la plebe (100 a. C.).<sup>6</sup> Característica común a todos ellos es el encontrarse en zonas de explotaciones de recursos mineros o en las inmediaciones de las vías a través de las cuales se canaliza la salida del mineral en dirección a la costa. Ambos aspectos se dan en el territorio de ocultación del presente depósito.<sup>7</sup>

Un segundo aspecto que cabe destacar es la buena conservación de la mayor parte de los ejemplares que conforman la ocultación. Es cierto que, como hemos comentado *supra*, la gran mayoría de ellas presenta una pátina negruzca que afecta en mayor medida de manera total o parcial a las monedas. Ese desgaste se debe más, tal y como sucede en ocultaciones similares, a consecuencias externas que a otras derivadas de su uso, lo que nos induce a pensar en un cierto carácter selectivo a la hora de escoger las monedas.

Un tercer aspecto que debe ser tenido en cuenta a la hora de estudiar este depósito es la distribución de monedas por año de acuñación, con el fin de comprobar en qué medida sigue o se aparta de las pautas definidas en el resto de ocultaciones de similar cronología. En este sentido, se constata una destacada presencia de lo que en su día se denominó material circulante residual, es decir piezas de cronología antigua que se mantienen en circulación por un periodo superior al que es considerado normal. Estas piezas irán decreciendo, en lo que se refiere a su tesaurización, en periodos

<sup>5</sup> M. Crawford, *The Roman Republican Coinage*, n.ºs 282,2 y 282,5, respectivamente.

<sup>6</sup> Fca. Chaves Tristán, *Los tesoros ...*, *op. cit.*, pág. 492 y G. Nieto Gallo, «Tesorillo de denarios republicano encontrado en Orce (Granada)», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* LVII-2 (1959), págs. 843-859.

<sup>7</sup> Fca. Chaves Tristán, *Los tesoros ...*, *op. cit.*, pág. 493.

posteriores en la medida en que la ceca de Roma va poniendo mayores cantidades de moneda en circulación y asegurando, con las garantías o dificultades propias de cada momento, el abastecimiento de material circulante. En nuestro caso concreto, el periodo 225-156 a.C. está presente con un total de 16 monedas, lo que supone un 17'97% sobre el total de piezas que forman el depósito. De las 16, 1 es la pieza de  $\frac{1}{4}$  de siclo hispano-cartaginés antes citada, 2 son victoriatos, 4 son denarios anónimos de las series de Dióscuros sin marca,<sup>8</sup> otros 4 son denarios del tipo Dióscuros con marca (ancla, punta de lanza, creciente y cornucopia) y otros 3 son denarios anónimos del tipo Dióscuros que presentan nexo MA debajo de las patas de los caballos. A todos ellos hay que sumar un ejemplar más, de *Lucius Furius Purpureus*, para quien Crawford propone una cronología entre 169-158 a.C.<sup>9</sup>

Muy bien representado, porcentualmente hablando, se encuentra el periodo siguiente, delimitado por los años 155-145 a.C., con un total de 18 monedas (20'22% del total), destacando que se constata al menos la presencia de una moneda de cada año.

Por el contrario, no hay una sola pieza del periodo comprendido entre 144 y 139 a.C., etapa caracterizada por una notable disminución en la producción de la ceca de Roma, con el consiguiente descenso en el abastecimiento de numerario a la mayor parte de territorios hispanos.<sup>10</sup>

### Nº de monedas por periodo

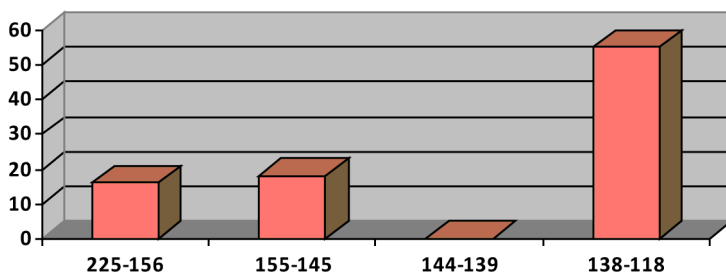


Gráfico 1. Distribución de piezas por periodos de años

Por último, en el estudio de Chaves se constata que dentro del periodo entre 132 y 112 a.C. en la Provincia Ulterior destacan dos fechas puntuales: 123 y 116, que coinciden con la entrada de grandes cantidades de moneda en relación con otras zonas del

<sup>8</sup> M. Crawford, *The Roman ...*, *op. cit.*, núm. 44,5.

<sup>9</sup> M. Crawford, *The Roman ...*, *op. cit.*, núm. 187,1.

<sup>10</sup> M. Crawford, *The Roman ...*, *op. cit.*, pág. 698.

mundo romano, como pueden ser la Citerior o, incluso, la Península Itálica. Es posible que en esta afluencia de numerario se pueda ver una consecuencia de la situación socio-política de Roma con posterioridad a la muerte de Cayo Graco y la subsiguiente liquidación de sus medidas. En medio de ese panorama, suficientemente conocido y estudiado, la emigración de importantes contingentes de elementos itálicos hacia Hispania debió ser un factor fundamental en la llegada de grandes cantidades de moneda.

#### 4. CONSIDERACIONES HISTÓRICAS

Desgraciadamente son muy escasos los datos, especialmente arqueológicos y literarios, que nos permitirían efectuar una reconstrucción más precisa de los fenómenos que caracterizaron el proceso de asentamiento romano y su evolución en esta zona de la Bastetania. La visión más completa sobre esta zona en concreto nos la proporcionan principalmente los estudios de C. González Román y, más recientemente, J. A. Salvador Oyonate.<sup>11</sup> El territorio de la actual Guadix, en la altiplanicie granadina, ocupa una posición geográfica importante como nexo de unión de los distintos territorios que integrarían el marco espacial de la Bastetania, que se proyectaría por las actuales provincias de Murcia, Albacete, Jaén y Almería. Esta Bastetania, recogida por la tradición literaria altoimperial, (Estrabón, Plinio y Ptolomeo) es, según la definición formulada por González Román y asumida por nosotros, una creación de Roma que, tras la conquista de un territorio tan amplio, crea con fines de control y explotación fiscal una *regio*, similar a las restantes que Plinio documenta en el Levante peninsular, pero con la particularidad de que, aunque su nombre derive de Basti, su centro fundamental radica en la zona costera, en el importante centro ibérico de *Urkesken*, identificado como la *Urci* romana (Almería).

Esa presencia romana en el Marquesado del Zenete puede rastrearse en las fuentes a partir del 208-207 a.C. Ya Thouvenot, en su ensayo sobre la provincia romana de la Bética, advierte de la presencia en territorio accitano de Cneo Cornelio Escipión antes de la batalla de Baécula. Ese mismo año Escipión consiguió hacerse con el control de buena parte de los territorios enviando, según un texto de Zonaras, a su hermano Lucio a la Bastetania para afianzar el territorio conseguido. Ése debió ser el momento de la alianza de diversos núcleos bastetanos con los romanos. Incluso, el propio Hübner creyó ver el reflejo de esta alianza en unas monedas aparecidas en la zona de Guadix —ases y denarios con cabeza imberbe en el anverso con estrella, ramo o delfín y jinete

---

<sup>11</sup> C. González Román, «La colonia *Julia Gemella Acci* y la evolución de la Bastetania», *Dialoghi di Archeologia*, 1992, págs. 155-164. C. González Román - A. Adroher Aurox, «El poblamiento ibero-bastetano: consideraciones sobre su morfología y evolución», en F. Villar - Fco. Beltrán (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Salamanca, págs. 243-255. Asimismo, para una puesta al día más reciente sobre este amplio territorio se puede consultar J.A. Salvador Oyonate, *La Bastitania romana y visigoda: arqueología e historia de un territorio*, Granada, 2011.



en el reverso con leyenda ibérica *icloe, icloekn e iclonekn*— en el sentido de que el clan de los iclonetes, cuya capital sería *Acci*, mantuvo una alianza con los romanos.<sup>12</sup>

En cualquier caso, lo que no ofrece ningún tipo de duda es que la importancia económica de la actual zona del Marquesado del Zenete hay que ponerla en relación directa con los trabajos de explotación minera, atestiguados arqueológicamente desde la Edad del Cobre, que se han prolongado hasta nuestros días. Esta zona, por otra parte, reúne sobradamente las exigibles condiciones naturales, imprescindibles para los asentamientos de los distintos grupos humanos..

En este sentido, los trabajos de investigación coordinados por el C. González Román permitieron en su momento el conocimiento de dos importantes explotaciones mineras romanas en esta comarca, en zonas muy próximas a Guadix, que tiempo después formarán parte del *ager accitanus*. Me refiero a los yacimientos de *El Cardal*, en el término municipal de Ferrerira, y el conocido como *Peñón de Arruta* o de *Alrután*, en el término de Jérez del Marquesado, que han sido objeto de una prospección superficial y de un levantamiento topográfico. Ambos yacimientos, a los que consideramos que se deben vincular tanto el Tesoro de Cogollos de Guadix como éste, fueron explotados en diversos periodos por los romanos. En concreto, el Cardal lo fue durante el siglo III, vinculado exclusivamente al mundo ibérico indígena, pero con mucha más intensidad durante el siglo II a.C., como ponen de manifiesto los restos de cerámica Campaniense A y B y de morteros de tradición itálica documentados en el yacimiento.<sup>13</sup>

Por lo que respecta al segundo de ellos, el Peñón de Arruta o de Alrután, fue explotado por los romanos durante prácticamente un siglo: el último cuarto del siglo II a.C. y los inicios del Principado. Corresponde, por los paralelos que se pueden trazar, a un modelo «de explotación minera que el mundo romano desarrolla en los yacimientos del sur y sudeste peninsular a partir de la época indicada». Es un yacimiento cuya actividad principal hay que vincularla «no a la extracción del mineral *in situ*, sino al control de las actividades mineras que se desarrollan en la zona y al tratamiento del mineral extraído».<sup>14</sup>

Para el funcionamiento de este tipo de explotaciones mineras se solía recurrir a una práctica habitual, como era su arrendamiento por Roma bien a particulares, bien a las llamadas *societates publicanorum*, como está suficientemente constatado (incluso miembros del orden senatorial, a los que la *Lex Claudia* se lo prohibía expresamente, recurrían a estos mecanismos como medio de obtención de riqueza).

<sup>12</sup> E. Hübner, *Monumenta Linguae Ibericae*, Berlín, 1893, págs. 99-100, n.<sup>os</sup> 114 y 115.

<sup>13</sup> C. González Román - A. Adroher Auroux - A. López Marcos, «El Cardal (Ferreira), una explotación minera de los siglos III y II a. C. en las laderas septentrionales de Sierra Nevada (Granada)», *Florentia Iliberritana* 12, 2001, págs. 199-220.

<sup>14</sup> C. González Román - A. Adroher Auroux - A. López Marcos, «El Peñón de Arruta (Jérez del Marquesado): una explotación minera romana», *Florentia Iliberritana* 9, 1998, págs. 342 y ss.

En este sentido, el estudio de los materiales que ha proporcionado el Peñón de Arruta y las intervenciones arqueológicas que en él se han efectuado permiten establecer hasta seis secuencias ocupacionales. A la cuarta secuencia se corresponden las distintas estructuras que aparecen en el recinto y la mayor parte de los vestigios de la cultura material. Una parte de los materiales de esta fase nos indica que el yacimiento se encontraba en funcionamiento en el periodo antes indicado del cambio de siglo. Entre esos materiales destaca una pieza de gran interés para el tema que estamos tratando. Se trata de «un fragmento de asa poligeminada de pasta clara de tradición ibérica, que presenta en su interior un grafito de tres letras capitales actuarias» de poco más de dos centímetros de altura, cuya lectura sería [ - - - ] REX [ - - - ]. Esta marca tiene unos claros paralelos en unos galápagos de plomo descubiertos en Canjáyar en el siglo pasado, sobre los que se reitera la marca *L. S. REX*, que Hübner propuso reconstruir como *L S(ergius?) REX*. Por consiguiente, según González Román, teniendo en cuenta la coincidencia del *cognomen*, la proximidad geográfica y el similar contexto arqueológico, esta marca del Peñón de Arruta puede corresponder «al mismo poseedor de la concesión minera de Canjáyar, es decir a un individuo que extiende su actividad como concesionario individual a diversos yacimientos de Sierra Nevada y zonas colindantes».<sup>15</sup>

En resumen, nos encontramos con que los territorios próximos a Guadix se enmarcan desde el último cuarto del siglo II - comienzos del siglo I en una zona de la Basetania de gran riqueza minera, bajo el control romano y sometidos a un sistema de explotación ampliamente documentado en el sur de la Península. Además, la situación geográfica del territorio de lo que posteriormente será la *Colonia Iulia Gemella Acci* hace que esta zona sea un punto importante de paso en el traslado de mineral desde los yacimientos allí localizados, o desde otros situados en territorios más al norte, hacia las zonas costeras.

Por último, faltaría intentar determinar las causas que pudieron motivar la ocultación y no recuperación de este conjunto. Obviamente, como subraya F. Chaves, «la mera ocultación puede responder a una tendencia preventiva o a un hábito. Sólo cuando la no recuperación de los mismos es reiterada el fenómeno sobrepasa las causas meramente naturales y denota una situación real de peligro...»<sup>16</sup> Ahora bien, dilucidar esta cuestión supone tener que movernos por el siempre resbaladizo terreno de la conjetura ante la falta de otro tipo de documentación que contribuya a clarificar el panorama.

A través de determinados testimonios que se pueden rastrear en las fuentes literarias, podemos apreciar que el periodo comprendido entre 113-94 a.C. se encuentra salpicado por continuos episodios de resistencia indígena frente al poder romano. Es cierto que las noticias de estos conflictos los sitúan en una zona geográficamente

---

<sup>15</sup> C. González Román - A. Adroher Auroux - A. López Marcos, «El Peñón de Arruta ...», *op. cit.*, pág. 342.

<sup>16</sup> Fca. Chaves Tristán, *Los tesoros ...*, *op. cit.*, págs. 566 ss.

distante de ésta más meridional. También sabemos que los primeros años del siglo I a.C., entre 98-94, las revueltas de las sociedades indígenas se polarizan en torno a los territorios celtíberos y en la cuenca media-alta del Guadalquivir, con el famoso episodio del acuchillamiento en 95 de la guarnición que el cónsul Didio había dejado en Cástulo.

En este sentido cabría interpretar los tesorillos de Orce, Cogollos de Guadix y éste que presentamos, como un elemento que nos permitiría testimoniar que esos levantamientos indígenas tuvieron una ramificación hacia los territorios más meridionales. Para F. Chaves, estas tesaurizaciones del sur de Hispania de finales del siglo II a.C. hasta el estallido del conflicto sertoriano corresponden mucho más a problemas sociales internos con evidentes enfrentamientos que a una guerra abierta entre romanos e indígenas. Entre las razones que pudieron motivar esos fuertes desequilibrios sociales están no sólo las que se derivan de las propias relaciones entre romanos e indígenas como consecuencia del proceso de explotación de los recursos mineros, sino también la elevada presencia de elementos itálicos, procedentes tanto de la propia península itálica como de los que habían formado parte de las legiones romanas en calidad de *socii*.<sup>17</sup>

En conclusión, los más que evidentes paralelos geográficos y cronológicos —la fecha de ocultación y una importante fase de actividad de los yacimientos se datan durante el siglo II y comienzos del siglo I— que se pueden establecer entre los tres tesoros citados nos permiten afirmar que en momentos determinados de ese periodo debieron producirse acontecimientos concretos que de alguna manera alteraron el normal desarrollo de las actividades de forma muy puntual y que, en todo caso, sus consecuencias debieron ser mínimas, toda vez que arqueológicamente se constata la continuidad en los trabajos de extracción del mineral vinculados al control romano de estos territorios. Control romano que, posteriormente, ya en el último tercio del s. I, se consolidará y que tendrá una importante proyección con la fundación de la *Colonia Iulia Gemella Acci*, en la actual Guadix.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

## 5. CATÁLOGO

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
1	Cabeza laureada de Júpiter a derecha	Victoria a derecha, coronando un trofeo; en exergo ROMA	2'87	18	10	Victoriato / Roma	Post 211	53,1
2	"	"	2'73	16'5	10	"	"	"
3	Cabeza masculina desnuda a izquierda	Caballo de pie a derecha	1'80	14	12	1/2 de ciclo hisp. cartaginés	218-206	Vives, VII,4,13
4	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás X	Díoscuros a caballo a derecha; en exergo ROMA	3'93	18	3	Anónimo / Roma	Post 211	44.5
5	"	"	3'51	18'5	5	"	"	44.5
6	"	"	4'41	20	8	"	"	44.5
7	"	"	3'89	18	9	"	"	44.5
8	"	Díoscuros a caballo a derecha; debajo ancla; en exergo ROMA.	3'90	18'5	1	"	209-208	50.2
9	"	Díoscuros a caballo a derecha; debajo punta de lanza; en exergo ROMA	3'85	20	9	Anónimo / sureste Italia	209	88.2
10	"	Díoscuros a caballo a derecha; encima creciente; en exergo ROMA	3'89	20	7	"	207	57.2
11	"	Díoscuros a caballo a derecha; debajo cornucopia; en exergo ROMA	3'66	20'5	6	"	"	58.2
12	"	Díoscuros a caballo a derecha; debajo MA (nexo); en exergo ROMA	3'91	21	3	Anónimo / desconocida	199-170	172.1
13	"	"	3'27	17'5	5	"	"	"
14	"	"	3'03	19	4	"	"	"
15	"	Diana en biga a derecha; debajo PVR; en exergo ROMA; arriba, en campo, múrex	3'76	17	6	Lucius Furius Purpureus / Roma	169-158	187.1

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
16	"	Victoria en biga a derecha; debajo C•TAL (nexo); en exergo ROMA	4'11	18'5	11	Caius Iuuentius Thalna / Roma	154	202,1a
17	"	Victoria en biga a derecha; debajo C•MINI; en exergo ROMA	3'35	18'5	12	Caius Maianus / Roma	153	203,1b
18	"	Victoria en biga a derecha; debajo L•SAVF (nexo); en exergo ROMA	3'92	17'5	12	Lucius Saufius / Roma	152	204,1
19	"	Victoria en biga a derecha; debajo P•SYLA (nexo); en exergo ROMA	3'95	18	5	P. Cornelius Sula / Roma	151	205, 1
20	"	Victoria en biga a derecha; debajo SAFRA; en exergo ROMA	3'71	20	1	Spurius Afranius / Roma	150	206,1
21	"	Diana en biga a derecha; debajo FLAVS; en exergo ROMA; arriba, en campo, mútex	3'86	17	7	Decimus Flavius / Roma	150	207,1
22	"	"	3'92	17	8	"	"	"
23	"	Victoria en biga a derecha; debajo NATTA (nexo); en exergo ROMA	3'72	17'5	9	Pinarius Natta / Roma	149	208, 1
24	"	Dióscuros a caballo a derecha; debajo C•VNI•C•F; en exergo ROMA	4'00	19	10	Caius Iunius / Roma	149	210, 1
25	"	"	3'55	18'5	9	"	"	"
26	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás SARAN (nexo) descendente; delante X	Dióscuros a caballo a derecha; debajo M•ATIL; en exergo ROMA	3'89	19	5	M. Atilius Sarranus / Roma	148	214, 1c
27	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante X; detrás LIBO	Dióscuros a caballo a derecha; debajo Q•MARC (nexo); en exergo ROMA	3'92	20	7	Quintus Marcus Libo / Roma	148	215, 1
28	"	"	3'77	20	11	"	"	"
29	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás X y victoria coronándola	Dióscuros a caballo a derecha; debajo C•TER•LVC (nexo); en exergo ROMA	3'90	19'5	5	Caius Terentius Lucanus / Roma	147	217, 1
30	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante X; detrás cornucopia	Dióscuros a caballo a derecha; debajo L•CYP (nexo); en exergo ROMA	3'12	19	10	L. Culpianius / Roma	147	218, 1

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Cecca	Cronolog.	RRC
31	“	“	4'26	19'5	2	“	“	“
32	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante X; detrás perro caminando	Dióscuros a caballo a derecha; debajo C•ANTESTI (nexo); en exergo ROMA	3'92	19'5	6	Caius Antestius / Roma	146	219, 1a
33	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante X; detrás cabeza de asno	Dióscuros a caballo a derecha; debajo M•IVNI; en exergo ROMA	3'84	17'5	8	Marcus Iunius / Roma	145	220, 1
34	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás X	Juno en biga de machos cabríos a derecha; debajo C•RENI; en exergo ROMA	3'55	17	6	Caius Renius / Roma	138	231,1
35	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante X; detrás vaso	Loba a derecha amamantando a Rómulo y Remo; a izquierda, el pastor <i>Faustulus</i> ; detrás árbol; en exergo ROMA; leyenda alrededor: SEX PO(m) FOSTILVS	4'00	20	1	Sex. Pompeius Fostulus / Roma	137	235, 1a
36	“	“	3'92	19'5	4	“	“	“
37	Cabeza de Roma con casco a izquierda; delante X; detrás TAMPIL	Apolo en cuadriga a derecha con palmas, arco y flechas; debajo ROMA; en exergo M•BAEB(i•q•f)	3'99	18'5	3	Marcus Baebius Tamphilus / Roma	137	236, 1a
38	“	Apolo en cuadriga a derecha con palmas, arco y flechas; debajo ROMA; en exergo M•BAEBI•Q•F	3'95	19'5	3	“	“	“
39	Cabeza de Roma con casco a izquierda; delante X; detrás (tampil)	Apolo en cuadriga a derecha con palmas, arco y flechas; debajo ROMA; en exergo (m•b)AEBI•Q•(f)	3'92	18	4	“	“	“
40	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás GRAG; delante marca de valor.	Júpiter en cuadriga a derecha; debajo L•ANTES (nexo); en exergo ROMA	3'84	20	5	Lucius Antestius Gragulus / Roma	136	238, 1
41	“	“	3'88	19	5	“	“	“
42	“	“	4'02	20	5	“	“	“
43	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás corona; debajo ROMA y marca de valor.	Dióscuros galopando en sentido contrario; en exergo C•SERVEILI•M•F	3'98	19	6	Caius Servilius / Roma	“	239, 1

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
44	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante (marca de valor); detrás (TRIO)	Dióscuros a caballo a derecha; debajo CN•LYC(r); en exergo ROMA	4'06	19	5	<i>Cnaeus Laetretius Trio</i> / Roma	"	237, 1a
45	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante (marca de valor); detrás TRIO	Dióscuros a caballo a derecha; debajo CN•LYCR; en exergo ROMA	3'95	19	7	"	"	"
46	"	"	3'99	18	7	"	"	"
47	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás (marca de valor)	Columna coronada por una estatua, con la base adornada con espigas; a uno y otro lado dos personajes togados, <i>L. Minucius</i> , con un pan y un plato, y <i>M. Minucius Faesius</i> , con bastón de augur; TI•MINVCI•C•F (avgvtrini)	3'82	19	10	<i>Ti. Minucius Augurinus</i> / Roma	134	243, 1
48	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante (marca de valor); detrás modio	Victoria en biga a derecha; debajo dos espigas y entre ellas M•MARC (nexo); en exergo ROMA	4	19	5	<i>Marcus Marcus</i> / Roma	134	245, 1
49	"	"	4'03	19	3	"	"	"
50	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás (marca de valor)	Mujer conduciendo biga a derecha, coronada por victoria; debajo P•CALP; en exergo ROMA	3'95	20	9	<i>P. Calpurnius Lanarius</i> / Roma	133	247, 1
51	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás (marca de valor); entre collar y gráfila M•ACLIVS•M•F	Hércules en cuadriga a derecha, con trofeo y maza; en exergo ROMA	3'89	18'5	6	<i>Marcus Acilius</i> / Roma	130	255, 1
52	"	"	3'96	18	6	"	"	"
53	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás Q•ME TE (nexos); delante (marca de valor)	Júpiter en cuadriga a derecha con rama de laurel y látigo; en exergo ROMA	4'02	21	9	<i>Q. Caecilius Metellus</i> / Roma	"	256, 1
54	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás ROMA; delante (marca de valor); detrás M•VARG (nexo)	"	3'95	21	7	<i>M. Varganteius</i> / Roma	"	257, 1

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
55	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante marca de valor; detrás espiga	Victoria en biga a derecha; encima ROMA; debajo guerrero luchando contra león; en exergo CN•DOM	3'94	18'5	12	Cn. Domitius Ahenobarbus / Roma	128	261, 1
56	<i>idem</i> , pero no se parecía la espiga, pues el cuño está desplazado.	<i>idem</i> , pero no aprecia el exergo	3'88	19	9	"	"	"
57	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás ROMA; delante marca de valor	Escudo macedónico y alrededor leyenda dentro de corona de laurel M•METELLVS•Q•F	3'92	17'5	10	M. Caecilius Metellus / Roma	127	263, 1a
58	"	"	3'94	17'5	12	"	"	"
59	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor y urna.	Libertas en cuadriga a derecha con cetro y gorro; debajo C•CASSI; en exergo ROMA	3'95	20	8	Caius Cassius / Roma	126	266, 1
60	"	"	3'98	18'5	9	"	"	"
61	"	"	3'93	19	3	"	"	"
62	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante marca de valor; detrás, gorro flamíneo	Dioscuros a caballo a derecha; debajo, escudo macedónico entre T y Q; en exergo ROMA	3'92	17'5	3	Titus Quinctius Flaminius / Roma	"	267, 1
63	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante letra; detrás marca de valor.	Quinto Fabio Pictor sentado a izquierda, sujetando con una mano gorro flamíneo y con la otra una lanza y descansando sobre escudo con leyenda QVI / RIN; en exergo ROMA; leyenda N•FABI•PICTOR	3'90	17	12	Numerius Fabius Pictor / Roma	"	268, 1b
64	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante marca de valor; detrás LAECA	Libertas en cuadriga a derecha con cetro y <i>pileus</i> , coronada por victoria volando sobre los caballos; debajo M•PORC; en exergo ROMA	3'91	18	6	Marcus Porcius Laeca / Roma	125	270, 1
65	"	"	3'97	18	9	"	"	"
66	"	"	3'94	18'5	10	"	"	"



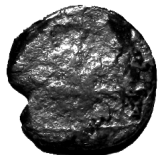
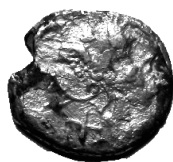
N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
67	"	"	3'93	17	1	"	"	"
68	"	"	3'97	18'5	12	"	"	"
69	"	"	3'96	19'5	5	"	"	"
70	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor.	Victoria en biga a derecha; debajo C•C•ATO; en exergo ROMA	3'95	19'5	7	Caius Porcius Cato / Roma	123	274, 1
71	"	"	2'89	17	12	"	"	"
72	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante marca de valor; detrás ROMA	Victoria en cuadriga a derecha con corona en su mano; en exergo M•FAN•C•F (nexo)	3'99	18	6	Marius Fannius / Roma	"	275, 1
73	"	"	3'94	19	12	"	"	"
74	"	"	3'96	18	10	"	"	"
75	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor.	Júpiter en cuadriga a derecha; detrás rama de laurel; debajo M•C•ARBO; en exergo ROMA	3'90	18	4	Marcus Papirius Cato / Roma	122	276, 1
76	"	"	3'90	18'5	3	"	"	"
77	"	"	3'90	17'5	8	"	"	"
78	"	"	3'96	19	1	"	"	"
79	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante marca de valor; detrás RVF	Dióscuros a caballo a derecha; debajo Q•MINV; en exergo ROMA	3'95	17	4	Quintus Minucius Rufus / Roma	122	277, 1
80	"	"	4'01	17	12	"	"	"
81	"	"	4'04	18	4	"	"	"

N.º	Anverso	Reverso	Peso	Mód.	Cuño	Emisor / Ceca	Cronolog.	RRC
82	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor.	Victoria en biga a derecha; debajo C•PLVTI; en exergo ROMA	3'88	18	8	Caius Plautius / Roma	121	278, 1
83	"	"	4'00	17'5	7	"	"	"
84	Cabeza de Roma con casco a derecha; delante letra; detrás marca de valor.	Júpiter en cuadriga a derecha con cetro y haz de rayos; debajo C•ARB; en exergo ROMA	3'93	20'5	9	Caius Papirius Carbo / Roma	"	279, 1
85	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás ROMA	Victoria en cuadriga a derecha; encima corona; debajo X; en exergo M•TIVLLI	3'96	21	7	Marcus Tullius / Roma	120	280, 1
86	"	"	3'98	20	3	"	"	"
87	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor; alrededor L•(COSCO)•M•F	Guerrero Bituitus en biga a derecha arrojando jabalina; en exergo L•LIC•CN•DOM	3'93	18'5	1	Lucius Cosconius / Roma	118	282, 2
88	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor; alrededor L•COS(CO)•M•F	"	3'97	18'5	4	"	"	"
89	Cabeza de Roma con casco a derecha; detrás marca de valor y LIC; delante L•PORCI	Guerrero en biga a derecha arrojando una jabalina; en exergo L•LIC•CN•DOM	3'98	20'5	8	L. Licinius Cn. Domitius / Roma	"	282, 5

Lámina 1



*Lámina 2*



13



14



15



16



17



18



19



20



21



22



23



24

*Lámina 3*



25

26

27

28



29

30

31

32



33

34

35

36

Lámina 4



37



38



39



40



41



42



43



44



45



46



47



48



Lámina 5



49



50



51



52



53



54



55



56



57



58



59



60



Lámina 6



61



62



63



64



65



66



67



68



69



70



71



72





Lámina 7



73



74



75



76



77



78



79



80



81



82



83



84



*Lámina 8*



85



86



87



88



89



# Sellos en la documentación nazarí

Ana Labarta

Universitat de València

ana.labarta@uv.es

Recibido: 19 octubre 2015 · Revisado: 20 abril 2016 · Aceptado: 21 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

El trabajo está basado en los documentos nazaríes de archivo y se centra en los sellos árabes que acompañaban a la documentación. Reúne noticias sobre los sellos (hoy perdidos) que pendían de los documentos en pergamino. Los pocos sellos conservados son de placa, apuestos a cartas en papel. Son de cera roja y de forma circular. De estos sellos se han medido los restos o sus huellas, se ha intentado leer sus inscripciones y reconstruir cómo eran, vinculándolos a sus propietarios, que se identifican. El grupo de módulos mayor corresponde a los sellos de los sultanes, mientras que los de módulos mediano y pequeño son los de sus ministros o embajadores.

**Palabras clave:** sigilografía, nazaríes, Granada, sellos de cera.

## ABSTRACT

*The article is based on Nasrid documents from the Archives. It focuses on Arab seals accompanying them. It gathers information on the seals (now lost) that were hanging from the documents on parchment. The scarce seals preserved are those applied to letters written on paper: they are made of red wax and have circular shape. The seals partially preserved or the imprints they left on the paper have been measured for the first time; when possible, their inscriptions have been read, and an attempt to reconstruct their distribution on the seal has been made. Every seal has been associated to his owner, who has been identified. The group of seals with the biggest diameters corresponds to those of the sultans, while medium and small size ones are those of their ministers or ambassadors.*

**Keywords:** wax seals, Sigillography, Nasrid Kingdom, Granada.



**E**l propósito de este trabajo es hacer un primer acercamiento a los sellos que los documentos nazaríes llevaban apuestos (pendientes o adheridos)<sup>1</sup>, como parte de un estudio más amplio sobre sigilografía andalusí. No voy a tratar aquí aspectos relativos a la cancillería y su estructura administrativa ni detalles externos como el tipo, formato y color del papel, la disposición del texto, los márgenes o el modo de plegar las cartas; tampoco los lemas y *'alāmas* de éste y otros países islámicos y otras épocas.

Ha sobrevivido una parte muy exigua de la documentación que pudo producir el reino granadino (1232-1492) y ello restringe la muestra y limita la tipología de los textos<sup>2</sup>. Las actas legales y contratos notariales (testamentos, repartos, pleitos, cartas de dote, compraventas), que son el grueso de lo conservado, muestran al pie las firmas del juez y los testigos, pero nunca llevan sellos. El examen del material evidencia que sólo lo llevaban los documentos oficiales emanados de la cancillería y redactados a nombre del sultán, un ministro o alguna autoridad principal (tratados de paz, treguas, cartas, poderes, salvoconductos); el número de ejemplares aprovechables no llega al centenar.

Contamos con algunos originales, además de copias, traducciones y referencias indirectas; todos resultan útiles, aunque difiere la información que aportan. Para este trabajo me ha servido de base la colección de cartas árabes custodiada en el Archivo de la Corona de Aragón [ACA]<sup>3</sup>, completada con documentos de otros archivos estatales y privados. No pretendo hacer un catálogo exhaustivo de los sellos, sino más bien llamar la atención sobre su presencia en algunas cartas árabes y señalar la necesidad de que los investigadores anoten su existencia y los describan.

## I. EL SIGNO DE VALIDACIÓN (*'ALĀMA*)<sup>4</sup>

Los documentos reales nazaríes incluían una frase final en letra de mayor tamaño, que se denomina *'alāma*, término que los textos usan raramente. Si damos crédito a lo que afirman

---

<sup>1</sup> No conozco ningún trabajo anterior sobre este tema. Aunque su objeto de estudio son los sellos de los reinos cristianos, me han servido de útil guía Faustino Menéndez-Pidal, *Apuntes de Sigilografía española*. Institución Marqués de Santillana, Guadalajara, 1988 y María Carmona de los Santos, *Manual de Sigilografía*. Subdirección General de los Archivos Estatales, Madrid, 1996.

<sup>2</sup> Carmen Barceló y Ana Labarta, «Los documentos árabes del Reino de Granada. Bibliografía y perspectivas», *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), págs. 113-119.

<sup>3</sup> Todos los documentos de esta Colección se pueden ver en el portal pares.es. Su numeración coincide con la de su edición y traducción por Maximiliano Alarcón y Ramón García de Linares, *Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón*, Publicaciones de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, Madrid, 1940. Citaré esta obra con la abreviatura A-GL, seguida del número de documento. Agradezco a Don Carlos López, Director del ACA, el permiso para consultar en directo algunos de los documentos, la colaboración de Carme Sistach y en especial la ayuda y atenciones que me ha prodigado Gloria López, Jefe del Departamento de Referencias.

<sup>4</sup> Sobre este tema se consultará con provecho J. D. Latham, «Ibn al-Aḥmar's *Kitāb mustawda' al-'alāma*: towards a commentary on the author's introduction», en Wadād al-Qāḍī (ed.), *Studia Arabica et Islamica, Festschrift for Ihsan 'Abbas on his sixtieth birthday*, American University of Beirut, Beirut, 1981, págs. 313-332. En J.

siempre, la trazaría el sultán: «pusimos sobre él la escritura de nuestra mano»<sup>5</sup>; no es posible discutir aquí si la escribía el sultán en persona o tenía a alguien encargado de la tarea. La expresión se ha traducido a veces como «pusimos en él nuestra firma», pero no es lo que entendemos hoy por firma, con el nombre del monarca. El tratado de paz entre Muḥammad II y Jaime II (1296) dice: «en señal de la validez de esto, hemos escrito con nuestra letra»<sup>6</sup> y al pie figura en letras grandes «se escribió en la fecha»<sup>7</sup>. La misma frase se ve en otro de 1302 firmado por el mismo rey<sup>8</sup>. No conozco documentos que atestigüen cuál fue el texto de la *'alāma* durante los reinados de Muḥammad III (1302-1309) y Naṣr (1309-1314). A partir de Ismā'īl I (1314) la frase que cierra los documentos de los sultanes es ya siempre «esto es correcto» (*ṣahḥa haḏā*)<sup>9</sup>. Se ve en los pergaminos siguientes: tratado entre Muḥammad IV y Jaime II (1326); entre Yūsuf I y Alfonso IV (1333); entre Muḥammad V, Pedro IV y Abū Fāris de Marruecos (1367); entre Muḥammad V y Pedro IV (1377)<sup>10</sup>. Figura al pie de los textos árabe y castellano del pacto entre Yūsuf Ibn al-Mawl y Juan II de Castilla (1432)<sup>11</sup> y de la tregua suscrita por Muley Ḥasan y los embajadores de Enrique IV (1472)<sup>12</sup>. También está en las cartas oficiales sobre papel, estén en árabe o en romance.

El uso de la fórmula *ṣahḥa haḏā* pudo estar restringido al sultán de Granada; a este respecto es significativa una carta en castellano dirigida a Jaime II en 1316 por Naṣr, que gobernaba en Guadix con permiso de Ismā'īl I que le había destronado dos años antes. En lugar de terminar, como las de Ismā'īl I, con «esto es correcto», fórmula a cuyo uso no debía tener derecho, al pie del documento figura en árabe y en letra mayor *al-amīr 'abd Allāh Naṣr*<sup>13</sup>.

Para los musulmanes, era la *'alāma* lo que daba validez al documento. El uso del sello podría deberse a influencia o exigencia de la parte cristiana; su valor es complementario y corroborativo. Ambos elementos, juntos, certificaban la autenticidad del documento y la firmeza del compromiso.

El tratado de paz entre Muḥammad V y Pedro IV (1377) dice que la letra de su puño y el sello están «en confirmación y demostración de que el presente tratado ha sido escrito por

---

D. Latham, *From Muslim Spain to Barbary. Studies in the History and Culture of the Muslim West*. Variorum Reprints, Londres, 1986, VII.

<sup>5</sup> *ya'alnā 'alay-hi jaḏḏ yadī-nā*.

<sup>6</sup> *wa-katabnā 'alā ṣiḥḥati haḏā jaḏḏa-nā*.

<sup>7</sup> *wa-kutiba fī-l-ta' rīj*. A-GL, 1, pág. 2.

<sup>8</sup> A-GL, 3, pág. 8.

<sup>9</sup> Sigue un signo que para unos es abreviatura de *intahā* y para otros de *ta'ālā*. Hay quienes han leído en él *kullu-hu* y *tam*.

<sup>10</sup> A-GL, 27, pág. 56; 30, pág. 62; 75, pág. 147; 161, pág. 411.

<sup>11</sup> Muḥammad A. Enān, «Un tratado del siglo xv entre Castilla y Granada», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 2 (1954), parte árabe, pág. 44.

<sup>12</sup> Y no *ṣa''a haḏā tam* como figura en la transcripción de la parte árabe de este documento en José A. García Luján, *Treguas, guerra y capitulaciones de Granada (1457-1491)*. Documentos del Archivo de los Duques de Frias. Diputación, Granada, 1998, pág. 101.

<sup>13</sup> ACA, Cartas árabes [CA], Supl. 8.

mandato nuestro»<sup>14</sup>. La tregua entre Muḥammad V y Enrique II (1378) dice: «porque esto sea firme e valedero pusimos en esta carta letra de nuestra mano e mandamosla sellar con el nuestro sello»<sup>15</sup>. La de 1443 con Juan II<sup>16</sup> detalla: «E porque esto sea çierto e firme e valedero, [...] Vos, el dicho rey honrado de Granada, pusiste letras de vuestra mano con vuestro sello acostunbrado, en testimonio de lo cumplir e ser tenydo a ello» y en la traducción de la parte árabe: «e posimos sobrello letra de nuestra mano e nuestro sello acostunbrado por públicos testigos de lo conplir». En la de 1478: «para que este compromiso quede empeñado y constante [...] nuestra firma conocida y nuestro sello notorio, en testimonio de que es válido»<sup>17</sup>.

Una carta de ‘Alī b. Sa‘īd b. Abī Yūsuf, sultán de Fez, a Pedro IV de Aragón (1350) al confirmar la autenticidad de una carta anterior, explica muy bien el valor que tenían para él la *‘alāma* y el sello en la correspondencia:

«Dices que por haber encontrado nuestra carta sin el sello de cera, dudaste de su autenticidad [...]. Ten entendido que la señal que ponemos al fin de nuestros escritos, de nuestro puño y letra, es signo de autenticidad para todo cuanto sobre ella hayamos escrito; y que el sello de cera no representa absolutamente nada; sólo se pone como medida de precaución, para que no sea abierta y leída la carta. Además los citados ‘Abd al-Raḥmān y Mas‘ūd nos han referido que cuando abriste la carta y viste la señal puesta al fin de la misma, la reconociste y dijiste: “Éste es el signo del Sultán” [...]. Tened presente que las cartas que dirigimos al que es como hijo nuestro, el Sultán, de regia estirpe, Abū-l-Ḥaŷŷāy, Señor de Granada, van sin sello, porque la señal que ponemos en ellas, de nuestro puño y letra, es el signo de origen»<sup>18</sup>.

## II. EL SELLO

Uno de los aspectos que se deberán indagar es quién sella y quién no. Mientras por parte cristiana el espectro de personajes con potestad para ello es más amplio, por parte musulmana lo vemos limitado al sultán, su secretario, su traductor, los ministros y algunos cargos principales cuando tienen poder del rey, sin que pueda detallar más por ahora.

Una carta (1303) dirigida a Jaime II por «Asis Adeni, algaçil mayor del muy noble rey de Granada» anota al final: «porque yo non tenía mio seello rogué a don Mahomad que la seellase con el suyo»<sup>19</sup>. De igual modo la que le escribe (1311) «Hamu Aben Audelhac, caudillo de los ginetes del Andalucía del senyorio del rey de Granada» explica: «porque non

<sup>14</sup> A-GL, 161, pág. 411.

<sup>15</sup> Luis Suárez Fernández, «Política internacional de Enrique II», *Hispania*, 58-59 (1955), págs. 117-118. También en Enrique Toral, «Dos cartas del rey Mahomad V de Granada», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 35/140 (1989), pág. 58.

<sup>16</sup> José E. López de Coca, «Acerca de las relaciones diplomáticas castellano-granadinas en la primera mitad del siglo xv», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, Segunda época, 12 (1998), págs. 28-30.

<sup>17</sup> Juan de Mata Carriazo, «Las últimas treguas con Granada», *Boletín de Estudios Giennenses*, 3 (1953), pág. 39.

<sup>18</sup> A-GL, 99 págs. 199 y 200.

<sup>19</sup> Àngels Masià, *Jaume II: Aragó, Granada i Marroc. Aportació documental*. CSIC, Barcelona, 1989, pág. 78.

tenía aquí [mio] siello rogué a don Mahomad, consegero mayor del rey de Granada, que pusiese en esta carta su siello»<sup>20</sup>.

La tregua entre Alfonso el Magnánimo y el mensajero de Muḥammad VIII (1418), acaba con «senyal de mí, Hayren, fillo de Hayrotla, cavallero, misatgero e procurador [...] qui en el nombre que desuso las sobreditas cosas atorgo, prometo, firmo e juro», pero no sella<sup>21</sup>. La carta de confederación (1475) entre 'Alī b. Kumāša, alcaide de Málaga y adelantado mayor de La Garbía, y Juan de Guzmán, señor de Teba y Ardales, declara: «pusieron su testimonio de su puño y letra y lo pusimos nosotros de nuestro puño y letra»<sup>22</sup>. Al final están los nombres en letra grande; ni menciona sellos ni se ven en el facsímil del documento árabe. En cambio la traducción de un tratado de paz (del que se ha perdido el original árabe), acordado en 1474 entre el mismo Juan de Guzmán y Ali Alatar, «cabecera de Loja», que actúa en nombre del sultán, termina: «porque esto sea cierto e firme, puse en esta carta mi nombre e selléla con mi siello»<sup>23</sup>.

Hay que distinguir con claridad el sello *pendiente*, que iba en los documentos sobre pergamino o vitela, del sello *adherido* o *de placa*, impreso sobre una fina capa de cera y aplicado sobre documentos en papel.

### III. CARTAS ABIERTAS CON SELLOS PENDIENTES

Los tratados de paz y las treguas, textos de capital importancia que incluían sus cláusulas en árabe y en latín o romance, se escribían sobre pergamino. Se hacían dos cartas originales, una para cada una de las partes como a menudo declaran los propios textos, aunque consta que fueron tres las de la tregua suscrita por Muley Ḥasan y los embajadores de Enrique IV (1472)<sup>24</sup>. En 1367 se indica: «escribimos otro ejemplar, para que tengamos nosotros uno y vosotros otro»<sup>25</sup>; en 1377, algo más precisa: «ordenamos que se hagan dos ejemplares en árabe y romance, para que haya uno en nuestro poder y otro en el vuestro»<sup>26</sup>; en 1478, un siglo después, la frase de la parte castellana seguía siendo muy similar<sup>27</sup>.

<sup>20</sup> Àngels Masià, *Jaume II...*, *op. cit.*, pág. 446.

<sup>21</sup> Roser Salicrú, *El Sultanato Nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón en el siglo XV*, Universidades de Granada y Málaga – Fundación Legado Andalusi, Granada, 2007, pág. 207.

<sup>22</sup> *wa-ya' alū šahādata-hum bi-jaṭṭ aydī-him wa- ya' alnā naḥnu jaṭṭa-nā bi-aydī-nā*. Duque de Berwick y de Alba, *Noticias históricas y genealógicas de los estados de Montijo y Teba según los documentos de sus archivos. Las publica el...*, Imprenta Alemana, Madrid, 1915, pág. 31.

<sup>23</sup> Duque de Berwick y de Alba, *Noticias históricas...*, *op. cit.*, pág. 33.

<sup>24</sup> Juan Torres Fontes, «Las treguas con Granada de 1469 y 1472», *Cuadernos de Estudios Medievales*, 4-5 (1966-1967), pág. 236.

<sup>25</sup> *wa-katabnā min-hu nusja ujrā li-yakūna al-wāḥida 'inda-nā wa-l-ujrā 'inda-kum*. A-GL, 75, pág. 147.

<sup>26</sup> *wa-[amarnā] an yakūna fī nusjatayni bi-l-'arabī wa-l-'aṣamī li-takūna iḥdā-humā 'inda-nā wa-l-ujrā 'inda-kum*. A-GL, 161, pág. 411.

<sup>27</sup> Juan de Mata Carriazo, «Las últimas treguas...», art. cit., págs. 37-38; Juan de Mata Carriazo, «Las treguas con Granada de 1475 y 1478», *Al-Andalus*, 19/2 (1954), pág. 361.

Estos documentos iban abiertos y se les ponían sellos pendientes, sujetos mediante cordones de color. Se doblaba el borde inferior del pergamino para darle mayor solidez (*plica*) y se abrían unos agujeritos romboidales (*óculos*) para el cordón. Cabe preguntarse de qué modo pasaba y cómo se anudaba; de qué color era y si su color tenía algún significado; cómo se aponía el sello, de qué material era (plomo, cera...); si estaba impreso por una sola cara (*monofaz*) o por las dos (*bifaz*); qué forma, color y tamaño tenía. Por desgracia, no tengo noticia de que ninguno de esos sellos árabes pendientes se haya conservado, pero en el lugar donde estuvieron sujetos quedan los agujeros en las vitelas; la ausencia de óculos delata que el documento no es un original.

En árabe el sello se designa siempre con la voz *tābi'*. A menudo el texto (o la copia o la versión) lleva una frase que indica su presencia (*cláusula de anticipación*). El tratado de paz entre Muḥammad II y Jaime II (1296), el más antiguo conservado, lleva al pie dos óculos romboidales<sup>28</sup>, pero su texto no alude al sello. La cláusula ya está anunciándolo en el de 1302, se repetirá en pactos sucesivos y se convertirá en frase tópica: «pusimos sobre él la escritura de nuestra mano y nuestro sello»<sup>29</sup>.

Según sus editores, el tratado de paz entre Isma'īl I y Jaime II (1321) llevaba «restos del cordón de seda roja del cual debió pender el sello»<sup>30</sup>. Hoy se aprecian tres agujeros y consta de manera expresa: «pusimos sobre él la escritura de nuestra mano y *colgamos* (*'alaqnā*) nuestro sello»<sup>31</sup>. El tratado entre Muḥammad IV y Jaime II (1326) también tenía «resto del cordón de seda roja donde debió de ir el sello»<sup>32</sup>; y otro entre Muḥammad V y Pedro IV (1367) conservó «resto de un cordón encarnado y amarillo, del que debió de pender el sello»<sup>33</sup>. En el que suscriben los mismos reyes en 1377 el sultán declara: «ponemos en él escritura de nuestra mano y ordenamos que se le ponga nuestro sello, ya conocido»<sup>34</sup>; se dobló el borde inferior del pergamino bilingüe y se hicieron cuatro óculos: dos pequeños bajo el texto castellano y dos algo mayores bajo el árabe; los sellos pendientes no se conservan.

La parte castellana del tratado entre Juan II de Castilla y Yūsuf Ibn al-Mawl (1432) puntualiza: «firmolo de mi letra e séllolo con mi sello de pendiente en filos de seda»<sup>35</sup>; la parte árabe ratifica estos datos y añade que el sello es de oro: «lleva nuestra escritura y el sello de

<sup>28</sup> A-GL, 1, pág. 2.

<sup>29</sup> *wa-ya'alnā 'alay-hi jaṭṭ yadi-nā wa-tābi'a-nā*. A-GL, 3, pág. 8. Misma frase en el tratado entre Muḥammad IV y Jaime II (1326), 27, pág. 56; carta de Yūsuf I a Alfonso IV (1335), 41, pág. 82; paz entre Muḥammad V, Pedro IV y Abū Fāris de Marruecos (1367), 75, pág.147.

<sup>30</sup> A-GL, 15, pág. 36.

<sup>31</sup> *wa-ya'alnā 'alay-hi jaṭṭ yadi-nā wa-'alaqnā 'alay-hi tābi'a-nā*. A-GL, 15, pág. 34. Misma frase en el tratado entre Yūsuf I y Alfonso IV (1333), pero el pergamino carece de agujeros, A-GL, 30, pág. 62.

<sup>32</sup> A-GL, 27, pág. 58. Con tres óculos.

<sup>33</sup> A-GL, 75, pág.150. Con dos óculos.

<sup>34</sup> *ya'alnā 'alay-hi jaṭṭ yadi-nā wa-amarnā an yuṣ'ala 'alay-hi tābi'a-nā al-ma'hūd 'an-nā*. A-GL, 161, pág. 411.

<sup>35</sup> Muḥammad A. Enān, «Un tratado...», art. cit., pág. 54.



oro colgado con hilos de seda»<sup>36</sup>; al pie hay tres agujeros hechos con el pergamino doblado dos veces. El dato es interesante porque es la única referencia que conozco al material del que estaba hecho el sello pendiente y permite asociar tres óculos en la vitela al sello de metal (oro, en este caso). Éste era el proceder en el ámbito cristiano donde consta también que se hacía un solo orificio cuando el sello pendiente era de cera.

El texto de la tregua<sup>37</sup> entre Granada y Castilla de 1472 indica que se puso «letra de nuestro puño (*jaṭṭ yadi-nā*) y nuestro sello conocido o público (*tābi'a-nā al-ma'rūf*) como testimonio de la firmeza de todo ello y su compromiso»<sup>38</sup>, pero no se aprecia en el facsímil que la vitela tenga agujeros para los sellos.

#### IV. CARTAS CERRADAS CON SELLO DE PLACA

La difusión del papel va asociada al uso del sello de placa, protegido a veces con una guarda también de papel. Lo hallamos cerrando la correspondencia oficial que salía de la cancellería nazarí, pero hay alguno al pie de documentos abiertos, tardíos, sobre papel. Así, escribano y testigos daban fe de la entrega a Ruy Gomes de Ferrera de «una carta de papel colorado escrita de letra morisca, e *al pie* de la dicha escriptura sellada con un sello en çera colorada», datada en 1443<sup>39</sup>.

Todo el material a que haré referencia a continuación está escrito sobre papel; sus medidas dependerían de la longitud del mensaje y su tamaño y formato condicionarían el modo de doblarlo para cerrarlo. Una vez cerrado, se escribía la dirección en el reverso y se aponía un sello que impedía que se abriera. Ya se ha advertido en la colección del ACA «la presencia de restos del sello de cera roja que servía para el cierre, y en algunos casos, del enlace realizado con tiras de papel pasadas a través de las perforaciones hechas una vez doblada la carta»<sup>40</sup>. Para leer el mensaje era necesario romper el sello. A esto se debe en buena medida que casi siempre se haya perdido, aunque también a la fragilidad del material de que estaba hecho. En muchas cartas no podemos saber hoy ni siquiera si llevaron o no sello porque han sido reforzadas en época moderna con papel pegado en la parte trasera. En alguna han quedado restos en los que poco o nada se lee; en otras, una huella más oscura, o algo rojiza, a veces

<sup>36</sup> *bi-jaṭṭi-nā 'alay-hi wa-tābi' al-ḡahab al-mu'allaq bi-ṣarārib al-ḡarīr*. Muḥammad A. Enān, «Un tratado...», art. cit., pág. 44.

<sup>37</sup> José A. García Luján, *Treguas...* op. cit., págs. 92-97; facsímil entre págs. 96 y 97.

<sup>38</sup> José A. García Luján, *Treguas...* op. cit., págs. 101-105, con traducción del árabe por Ana Labarta y Carmen Barceló (cf. pág. 21, nota 28); otra versión en Juan pág. Monferrer y Rafael Pinilla, «Tres documentos árabes granadinos sobre las treguas de 1469 y 1472», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2ª serie, 12 (1998), págs. 251-259.

<sup>39</sup> José E. López de Coca, «Acerca de las relaciones...», art. cit., pág. 31.

<sup>40</sup> M. Luz Rodríguez, Teresa Marquès y M. Carme Sistach, «Las cartas árabes del Archivo de la Corona de Aragón se visten de gala», *El perfume de la amistad. Correspondencia diplomática árabe en archivos españoles (siglos XIII-XVII)*. Madrid, 2009, pág. 40.

con minúsculas migas de cera aún adheridas en su borde<sup>41</sup>. Esas migajas se podrán estudiar y analizar para determinar la composición de la cera y la sustancia con que se tiñó.

Las huellas y restos de sellos desaparecidos permiten constatar que tenían forma circular; aun cuando no podamos saber con certeza qué leyendas ostentaban, ni cómo estaban dispuestas y distribuidas, sí podemos medir sus diámetros originales y compararlos entre sí. Se aprecia de esta manera que hay sellos de varios tamaños (*módulos*). Dependiendo del remitente, del destinatario, y tal vez del contenido, el documento tendría características propias y se usaría entonces un sello u otro. Los presento aquí clasificados por tamaños y por cronología dentro de cada grupo.

### 1. Sellos de módulo grande. Los sellos de los sultanes

Los sultanes emplearon los sellos de mayor tamaño; constituyen la parte principal de la muestra y casi siempre van asociados a cartas con *'alāma*. Todos son redondos y de cera roja; miden entre 60 y 80 mm ø. Hay también cinco que miden entre 45 y 57 mm y se ven en misivas reales escritas en romance.

1) **Muḥammad III** (1302-1309). Una carta en castellano, sin fecha, sin firma ni *'alāma*<sup>42</sup>, va dirigida a Jaime II por «Mahomad aben Nazr, rey de Granada, de Málaga, de Almería, de Algezira, de Ronda y de Guadiex, fijo de amir almuslimin y nieto de amir almuslimin», que identifico con este sultán. Al verso queda la huella, con rebaba, de un sello de 63 ~ 68 mm ø y en su borde, aún adheridos, algunos trocitos de cera de los que no es posible obtener información. En otra carta suya en castellano (1308)<sup>43</sup> se ve la huella de un sello de 57 mm ø.

2) **Naṣr** (1309-1314). Una carta en catalán de 1310, sin *'alāma* y muy deteriorada, está firmada en romance: «Yo Mahomad»; en el texto, junto a este nombre, se lee «torsimayn». Va dirigida por el sultán Naṣr («Don Naçer») a Jaime II<sup>44</sup>. Queda casi la mitad del sello original, partido en dos al abrirla; mide 70 mm ø. Se aprecia una orla exterior formada por gráfila de puntos entre dos líneas, y un cuadrado inscrito en el círculo, enmarcado por una cenefa similar (Lámina 1). En cada una de las cuatro lunetas externas figura con grafía cursiva de estilo granadino el lema *wa-lā gālib illā Allāh* «no hay más vencedor que Dios»<sup>45</sup>. Dentro del cuadrado había cinco líneas de escritura cursiva en las que se lee:

1 [al-amīr] 'abd A[llāh Naṣr] / 2 [amīr] al-muslimīna ... / 3 ... [sultān] / 4 Garnāṭa wa-[Mālaqa] ... / 5 ayyada-hu [Allāh ... ]

<sup>41</sup> A-GL dan noticias genéricas de la presencia de sellos, que no reproduzco: remito a las págs. en que están. No indican nunca sus medidas.

<sup>42</sup> ACA, CA, Supl. 1.

<sup>43</sup> ACA, Cancelleria, Cartes reials (CR), Jaume II, Sèrie general, 3.594. Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit., pág. 314. Mandada redactar por «Don Mahomad».

<sup>44</sup> ACA, CA, Supl. 7. Agradezco a Gloria López que me facilitara la fecha y signatura del documento.

<sup>45</sup> Cristóbal Torres Delgado, «El mediterráneo nazarí: diplomacia y piratería», *Cuadernos de Estudios Medievales*, 4-5 (1979), pág. 210 lo cita y fecha en «1272 julio 23, Granada». Hace notar que «lleva un sello de cera rojo donde se puede leer la divisa nazarí *al-gālib bi-llāh*» (sic).



Lámina 1. Reconstrucción parcial del sello de Naṣr<sup>46</sup>  
(A partir de ACA. Cartas Árabes, Suplemento 7)

Una huella del mismo diámetro se ve en una carta en castellano (1311) dirigida por Naṣr a Jaime II, mandada redactar por «Don Mahomad, consejero mayor del rey»<sup>47</sup>.

3) **Otro sello de Naṣr** (1314-1322). Ismāʿīl I destronó a Naṣr en 1314, pero lo mantuvo con el título de sultán en el gobierno de Guadix. A este período corresponde la carta en castellano (1316)<sup>48</sup> dirigida a Jaime II, en la que se nombra precisamente «don Naṣar rey de Guadix»<sup>49</sup> y firma al pie *al-amīr 'abd Allāh Naṣr*. El sello dejó a través de los dobleces varias huellas: era distinto del anterior, de formato más pequeño (no excedía 56 mm ø), y la leyenda reflejaría sin duda su nueva situación.

4) **Ismaʿīl I** (1314-1325). Hay restos de su sello sobre la dirección de cuatro cartas, todos en pésimas condiciones<sup>50</sup>; medía 75 mm ø. Dos más dejan ver una orla de gráfila de puntos entre dos líneas, que enmarca el cuadrado inscrito en el círculo y bordea a éste; se ha perdido casi por completo el área central, pero queda alguna esquina y se entrevé en una de las lunetas externas, como en otros, el lema nazarí<sup>51</sup>. Al doblar al revés, una vez abierta, una carta de 1325<sup>52</sup>, el sello dejó en ella una impronta en negativo gracias a la cual se ve que el texto estaba distribuido en cinco líneas, se lee parcialmente y propongo restituir (Lámina 2):

1-2 *al-amīr 'abd Allāh [Ismāʿīl b. Faray b. Naṣr sulṭān]* /3-4 *Garnāṭa wa-Mālaqa wa-[al-Mariyya wa-Runda wa-al-Īazīra]* / 5 *wa-amīr al-muslimīn ayyada-hu Allāh [wa-naṣara-hu]*.

<sup>46</sup> Los dibujos son de A. Labarta. En las láminas va sombreada la parte desaparecida o ilegible.

<sup>47</sup> ACA, Cancellaría, CR, Jaime II, Sèrie general, 4.305. Àngels Masià, *Jaime II...*, op. cit., pág.445.

<sup>48</sup> ACA, CA, Supl. 8.

<sup>49</sup> Roser Salicrú, «“Cartas árabes” en romance conservadas en el Archivo de la Corona de Aragón», *VII Estudios de Frontera: Islam y cristiandad, siglos XII-XVI: homenaje a María Jesús Viguera*, Diputación Provincial, Jaén, 2009, págs. 826-827.

<sup>50</sup> A-GL (1321), 13, pág. 30; (1323), 16, pág. 38; (1324), 21, pág. 45; (1324), 23, pág. 47.

<sup>51</sup> A-GL (1323), 18, pág. 41; (1324), 7, pág. 20.

<sup>52</sup> A-GL 25, pág. 53.



Lámina 2. *Reconstrucción parcial del sello de Isma'íl I*  
(A partir de ACA. *Cartas Árabes*, 25)

5) **Muḥammad IV** (1325-1333). Su sello mide 75 mm ø. La única huella que queda, con unas migas mínimas adheridas a su borde, está en una carta de 1326<sup>53</sup>.

6) **Yūsuf I** (1333-1354). Aunque se conservan numerosas cartas enviadas por este monarca, ninguna tiene trozos de sello que permitan estudiar su leyenda; mide 77~78 mm ø<sup>54</sup>. La credencial dada a Abū-l-Ḥasan Ibn Kumāša (1344) alude a la presencia del sello real: «pusimos sobre él la letra de nuestra mano y nuestro sello»<sup>55</sup>. Llevaba un cuadrado inscrito, enmarcado por doble línea (sin puntos), como se aprecia en una carta a Alfonso IV (1335)<sup>56</sup>. En esta misiva hay una segunda impronta del sello, en negativo, a la derecha de la que está sobre la dirección; se ve la *b* alargada de *gālib* dentro de la luneta, un lado del marco del cuadrado y en su interior algunas letras; en la primera línea se intuye [*al-amīr*] 'abd Allāh Yūsuf.

7) **Muḥammad V** (1354-1359 / 1362-1391). Su sello medía 78 mm ø. Una carta de 1354<sup>57</sup> lo conserva en parte, aunque muy degradado (Lámina 3); en otra (1358) ha dejado sólo una mancha<sup>58</sup>. Llevaba una orla con una línea y una gráfila de puntos; un cuadrado inscrito enmarcado por doble línea sin puntos; en las lunetas el lema nazarí *wa-lā gālib illā Allāh* flanqueado por motivos vegetales estilizados; en el interior del cuadrado, cinco líneas de escritura cursiva muy apretada podrían decir:

1-2 [*al-amīr* 'Abd Allāh al-ganī bi-llāh amīr al-muslimīn Muḥammad b. Yūsuf] / 3 [*b. Ismā*] 'il b. Naṣr sultān / 4 *Garnāta wa-Mālaqa wa-al-Mari*[yya wa-Wādī Āš] / 5 *wa-Ŷabal al-[fatḥ wa-...ayyada-hu] Allāh [wa-naṣara-hu]*.

<sup>53</sup> A-GL, 26, pág. 54.

<sup>54</sup> A-GL (1335), 41, pág. 84; (1335), 42, pág. 84; (1335), 43, pág. 87; (1336), 44, pág. 89; (1336), 51, pág. 103; (1336), 159, pág. 407; (1339), 53, pág. 105; (1346), 54, pág. 109; (1344), 56, pág. 110; (1344), 57, pág. 111; (1344), 58, pág. 115; (1344), 60, pág. 117; (1344), 64, pág. 125.

<sup>55</sup> *wa-ŷa'alnā 'alay-hi jaḥḥ yadī-nā wa-ṭābi'a-nā šāhidan*. A-GL, 56, pág. 110.

<sup>56</sup> A-GL, 40, pág. 81. Hay otra impronta en negativo en A-GL, 46 (1336); podría no ser del mismo sello.

<sup>57</sup> A-GL, 69, pág. 137, con lectura parcial del sello.

<sup>58</sup> A-GL, 70, pág. 139.



Lámina 3. Reconstrucción parcial del sello de Muḥammad V.  
(A partir de ACA. Cartas Árabes, 69)

Una carta en castellano (1381)<sup>59</sup>, dirigida a Aznar Pardo de la Casta, baile general de Valencia, lleva 'alāma en árabe y en el reverso la huella de un sello de 45 mm ø.

8) **Muḥammad VI** (1360-1362). Han quedado sólo la señal del sello de 80 mm ø y pequeñas migas en dos cartas de este sultán<sup>60</sup>. Los restos en una tercera (1361)<sup>61</sup>, tienen una impresión muy nítida (Lámina 4) y permiten ver en uno de los sectores laterales *wa-lā gālib illā Allāh* y en el cuadrado central:

1 [al-amīr 'Abd Allāh] al-gālib bi-llāh / 2 Muḥammad [b. Isma'īl b. Naṣr] sulṭān / 3 Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Wādī Āṣ / 4 [wa-Baṣṭa] wa-mā ilā dālika [wa-amīr] / 5 [al-muslimīn] ayyada-hu [Allāh wa-naṣara-hu].



Lámina 4. Reconstrucción parcial del sello de Muḥammad VI.  
(A partir de ACA. Cartas Árabes, 74)

<sup>59</sup> ACA, CA, Supl. 28. 1381. Roser Salicrú, «Cartas...», art. cit., pág. 828.

<sup>60</sup> A-GL (1360), 73, pág. 143; (1361), 160, pág. 409.

<sup>61</sup> A-GL, 74, pág. 146. Incluyen lectura del sello; pero atribuyen los docs. 73 y 74 a Muḥammad V.

9) **Yūsuf III** (1408-1417). Hay una carta suya, escrita en catalán sobre papel rojo, dirigida al caballero valenciano Joan Castellar un 4 de julio<sup>62</sup>, que Salicrú supone de 1408 o 1409<sup>63</sup>. Carece de *'alāma* en árabe, y al pie lleva escrito en caracteres latinos: «rey yuḡef». Los restos del sello permiten apreciar que medía casi 52 mm ø.

Otra carta en catalán, sin año y sin *'alāma*<sup>64</sup>, enviada también a Joan Castellar, lleva al pie la firma de Marrades y a la izquierda del nombre, en árabe, *mujališ*. Alude a otras que le han enviado, entre las que al parecer estaría la que lleva la firma «rey yuḡef». Dice que las escribió Marrades («son fetes per la mia ma») para que se entendieran mejor, pero las firmó y selló Yūsuf III: «fermades per la pròpia su[a] i sagellades ab son sagell». Tiene huella de dos sellos: uno de formato grande abajo de 50 mm ø (acaso el mismo de la misiva anterior), que pienso era el sello real para correspondencia en romance; el otro, en el margen derecho, arriba, mide 22 mm ø e ignoro su propietario.

10) **Muhammad VIII** (1417-1419 / 1427-1429). Cagigas<sup>65</sup> fue el primero en dar noticia y transcribir un texto que se custodiaba en el Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe (Cáceres), del que se ocupó años después Castrillo<sup>66</sup>: carta de Muḡammad, rey de Granada, al arzobispo de Toledo, en castellano, presentándole a su mensajero Çayde Alamin. Lleva *'alāma* y sello; no indica el nombre del arzobispo ni más datos del monarca. Gracias al sello, en el que leyó el título de *al-Mutamassik* antepuesto al nombre, Castrillo lo identificó como Muḡammad VIII y dató la carta hacia 1418<sup>67</sup>. Incluyó una fotografía del sello, del que quedaban dos trozos bastante grandes; se aprecia la leyenda en letra cursiva, aunque no logro leerla, y se observa que no lleva cuadrado inscrito. Tal vez se tratara del sello para cartas en romance, del que así entreveríamos el aspecto. Los autores citados no dan la referencia archivística<sup>68</sup> ni medidas de papel ni sello. Otra carta en romance del mismo monarca y año no permite medir su sello ni saber si era igual al de la anterior<sup>69</sup>.

11) **Muḡammad IX** (1419-1427 / 1430-1431 / 1432-1445 / 1447-1453/4). La traducción de una carta suya sobre la tregua con Castilla (1439) se abre diciendo: «Este es traslado de

<sup>62</sup> ACA, CA, Supl. 30. Sin fecha.

<sup>63</sup> Roser Salicrú, «Cartas...», art. cit., pág. 829.

<sup>64</sup> ACA, CA, Supl. 29. Sin fecha. Roser Salicrú, «Cartas...», art. cit., pág. 830 la data en 1408 o 1409, julio, 4 [Málaga].

<sup>65</sup> Isidro de las Cagigas, «Documneto (*sic*) nazari», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 3 (1913), pág. 201.

<sup>66</sup> Rafaela Castrillo, «Una carta granadina en el Monasterio de Guadalupe», *Al-Andalus*, 26/2 (1961), págs. 389-396. Entre las págs. 392 y 393, lámina 17.

<sup>67</sup> Roser Salicrú ha vuelto a tratar de ella en «Cartas...», art. cit., pág. 824 y la fecha el 8 de septiembre de 1418 «confirmando la intuitiva datación ya avanzada por la arabista». También Roser Salicrú, *El Sultanat de Granada i la Corona d'Aragó, 1410-1458*. CSIC - Publicacions de l'Abadia de Montserrat - Institució Milà i Fontanals, Barcelona, 1998. págs. 161-162; nota 100.

<sup>68</sup> Contactado el Archivo de Guadalupe, Antonio Ramiro me informó muy amablemente que desconocen el paradero del documento; sus búsquedas hasta marzo de 2015 han resultado infructuosas.

<sup>69</sup> ACA, CA, Supl. 35. Roser Salicrú, «Cartas...», art. cit., pág. 826: [1418], septiembre, 4. De Muḡammad VIII a Alfonso el Magnánimo.

una carta bermeja del rey de Granada escrita en papel, firmada de su nombre y sellada con su sello, escrita en arábigo» y termina: «pusimos sobre ello nuestro nombre y nuestro sello»<sup>70</sup>. Consta pues que este sultán tenía sello, pero no conozco ningún original o huella. No lo mencionan en su texto tres cartas árabes (1441 y 1443) guardadas en el archivo del marqués de Campo Real; en dos que son originales no se aprecian señales en los facsímiles y no deben llevar dirección ni sello, pues su editor afirma que no se ha «utilizado para nada el reverso de la hoja de papel»<sup>71</sup>.

12) **Abū-l-Ḥasan ʿAlī** (1464-1482 / 1482-1485). Una sentencia del rey Muley Hacén declarando alevoso y cobarde a Don Alonso, señor de Aguilar, por no responder al reto que le lanzó Diego Fernández de Córdoba (1470) fue «fecha por nuestro mandado, firmada por nuestra mano. E mandamos poner en ella nuestro sello acostumbrado»<sup>72</sup>.

El traslado de la carta de paz asentada con él por los apoderados de los Reyes Católicos, Fernando de Aranda y Pedro de Barrio Nuevo (1476), indica que pusieron «en el ladyno» sus nombres y los sellos de sus armas «asy como vos el muy alto Rey de Granada nos days otra carta vuestra firmada de vuestro nombre e sellada con vuestro sello real»<sup>73</sup>.

La Real Academia de la Historia [RAH]<sup>74</sup> guarda una carta bermeja en árabe para renovar la tregua que inicia el 1 de enero de 1472<sup>75</sup>; se la escribe ʿAlī al-Gālib bi-llāh a Diego Fernández de Córdoba, Martín Alfonso de Montemayor y Egas Venegas, pero no lleva dirección. Al pie, dice «lo cerramos con nuestra feliz *ʿalāma*, emanada de nuestra noble mano y pusimos

<sup>70</sup> José Amador de los Ríos, «Memoria histórico-crítica sobre las treguas celebradas en 1439 entre los reyes de Castilla y de Granada», *Memorias de la Real Academia de la Historia*, 9 (1879), doc. 82, págs. 140-141; Manuel Marcos Aldón y José Á. Marín Ramírez, «La embajada de Diego Fernández de Zurita al rey Muḥammad IX de Granada», *al-Andalus-Magreb*, 5 (1997), págs. 69 y 70.

<sup>71</sup> Francisco Muriel Morales, «Tres cartas de la cancillería de Muḥammad IX de Granada», *al-Andalus-Magreb*, 5 (1997), pág. 172.

<sup>72</sup> Copia en Archivo Municipal de Alcalá la Real. Carmen Juan Lovera: *Colección Diplomática Medieval de Alcalá la Real*, Esclavitud del Señor de la Humildad y María Santísima de los Dolores, Alcalá la Real, 1988. Tomo I, doc. 92, pág. 178.

<sup>73</sup> Perea Carpio, Carmen: «La frontera concejo de Jaén - reino de Granada en 1476», *Cuadernos de Estudios Medievales* 10-11 (1982-1983), pág. 238.

<sup>74</sup> RAH 11/10705; papel, 405 x 280 mm. Agradezco a su bibliotecaria, Asunción Miralles de Imperial, que localizara el documento y le asignara esta nueva signatura, así como su rápida gestión para facilitarme las imágenes. Gracias también por los excelentes pdfs a Óscar Torre, del servicio de Publicaciones y reproducciones.

<sup>75</sup> Se manejará con prudencia Hartwig Derenbourg, «Quatre lettres missives écrites dans les années 1470-1475 par Aboû 'l-Hasan Alî, avant-dernier roi more de Grenade. Texte arabe publié pour la première fois et traduction française», *Mélanges orientaux: sixième Congrès International des Orientalistes réuni à Leyde (1883)*, Paris, 1883, pág. 13: «Il y avait un grand cachet sur de la cire rouge; il est presque entièrement détruit. On ne peut plus y lire que *Allâh* ou *bi-llâh*». Hartwig Derenbourg, *Opuscules d'un arabisant 1868-1905*, Paris, 1905, pág. 81: «Sur les débris du cachet, on lit encore: *Allâh*». Nota: «Ou *Billâh*, qui proviendrait d' *Al-Gâlib bi-llâh*, surnom honorifique d' *Aboû 'l-Hasan Ali*».

sobre ella nuestro preciado sello»<sup>76</sup>. Sigue la fecha, «esto es correcto» y lo que fue un sello de 62 mm ø, muy destruido.

He comprobado que su grosor es de algo menos de 1 mm. Tiene forma lobulada y conserva en el borde una gráfila de puntos entre dos líneas; no se aprecia cuadrado inscrito, aunque una de las secciones circulares está cerrada por lo que tal vez fue un octógono; en la zona central quedan algunas letras escritas en dirección oblicua en las que interpreto [*wa-lā*] *gālib illā All[āh]*; todo ello evidencia que el diseño de este sello era diferente de los anteriores (Lámina 5)<sup>77</sup>.

El nombramiento de árbitros pactado por este sultán con los Reyes Católicos (1478)<sup>78</sup> lleva en el texto árabe *'alāma* y huella de un sello de 60 ~ 62 mm ø también con perfil lobulado. El desigual grosor de la cera coloreó con mayor intensidad las zonas que quedaban en relieve, lo que deja ver en el centro una mancha escutiforme. Aun cuando Pedro I había concedido a Muḥammad V, tras ayudarle a recuperar el trono (1362), el derecho a usar el escudo de la banda, con fondo rojo y una banda de oro, a la que el rey granadino añadió el lema nazarí, aquel sultán no lo usó en su sello, como tampoco lo usaron sus sucesores, quizás porque en lugar de enaltecerlos ponía en evidencia su sumisión a Castilla, pues «sólo quienes la hubieran recibido de manos del rey y *le sirviesen* podían usar la Banda»<sup>79</sup>. Este sello es el único en que lo vemos.

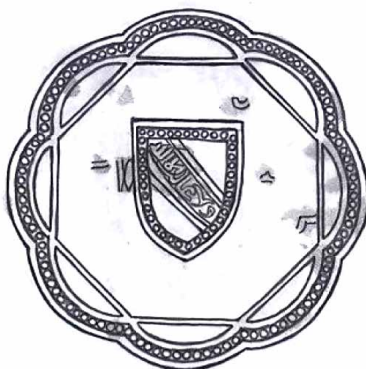


Lámina 5. *Reconstrucción parcial del sello de Abū-l-Hasan 'Alī.*  
(A partir de RAH 11/10705 y de la huella en AGS, Patronato Real, leg. 11,4,2)

<sup>76</sup> *jatamnā-hu bi-'alāmati-nā al-sa'ida al-šādira min yadī-nā al-karīma wa-ša'alnā 'alay-hā ṭābi'a-nā al-'azīz al-ma'hūd 'an maqāmi-nā al-karīm.*

<sup>77</sup> En esta lámina, excepcionalmente, van sombreados los trozos conservados.

<sup>78</sup> Archivo General de Simancas [AGS], Patronato Real [PTR], leg. 11, 4, 1 y 2. Papel, 287 x 415 mm. Juan de Mata Carriazo, «Las últimas treguas...», art. cit., págs. 37 y 39; Juan de Mata Carriazo, «Las treguas...», art. cit., en pág. 360 foto del texto árabe con huella del sello; en págs. 365-367 la edición y en págs. 361-363 su traducción, ambas por Emilio García Gómez.

<sup>79</sup> Basilio Pavón, «Escudos y reyes en el Cuarto de los Leones de la Alhambra», *Al-Andalus*, 35/1 (1970), pág. 193. El subrayado es mío.



13) **Boabdil** (1482 / 1486-1492). Entre los documentos del archivo de Hernando de Zafra que publicó Gaspar Remiro<sup>80</sup> hay un fragmento de pacto hipotético entre los Reyes Católicos y Boabdil sobre la entrega de Granada, en castellano, cuyo texto concluye: «esta escritura firmada de mi nonbre é sellada con el sello de mis armas»<sup>81</sup>. Dice el editor: «además de los dos sellos de los Reyes Católicos, se advierte en el papel una mancha que es indicio seguro de otro sello desprendido que debió tener y sería el de Boabdil»<sup>82</sup>; pero ni hay facsímil ni indica la forma ni las medidas de la mancha.

Al pie de un documento en castellano fechado en Andarax (Almería) el 8 de julio de 1493<sup>83</sup> hay una apostilla de cinco líneas en árabe; Eguílaz<sup>84</sup> incluyó fotograbado y su versión del texto, que titula «carta autógrafa de Boabdil». Resulta extraño que figure en medio de la frase en letra mayor el onomástico *Muhammad b. 'Alī b. Naṣr* seguido del signo de punto final. Sorprende también que la huella del sello que se ve al pie tenga forma de escudo; mide 35 mm de anchura y 45 mm de altura. Dudo que se trate del sello de Boabdil, que en mi opinión sería circular, como también lo eran los de los Reyes Católicos<sup>85</sup>.

## 2. Sellos de módulo mediano

Miden entre 20 y 35 mm; se hallan en cartas enviadas por visires y ninguna ostenta la 'alāma real.

1) **Don Mahomad**. Una carta sin fecha de Muḥammad III a Jaime II<sup>86</sup>, redactada en romance por «Mahomad alcayde mayor de la cavallería de los ballesteros del rey de Granada y su escribano», lleva una huella de 34 mm ø y algún resto de cera.

<sup>80</sup> Mariano Gaspar Remiro, «Documentos árabes de la corte nazarí de Granada», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XXIII, separata. Madrid, 1911. No se aprecian huellas de sello en los facsímiles de las cartas (sólo incluye el recto) ni el editor las señala.

<sup>81</sup> Mariano Gaspar Remiro, «Documentos árabes...», art. cit., pág. 20.

<sup>82</sup> Mariano Gaspar Remiro, «Documentos árabes...», art. cit., pág. 20, nota 1.

<sup>83</sup> AGS, PTR, leg. 11, 3. Papel, 315 x 226 mm (5 hojas).

<sup>84</sup> Leopoldo de Eguílaz Yáguas, *Reseña histórica de la conquista del Reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes. Seguida de un Apéndice que contiene el fotograbado de una carta autógrafa de Boabdil*. Granada, 1894. Ed. Facsímil, Ediciones Albaida, Granada, 1991, págs. 78-79. Mariano Gaspar Remiro, «Contestación á Herr Prof. C. F. Seybold», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1 (1911), ed. facsímil, Universidad de Granada, 1988, pág. 73 nuevo fotograbado de detalle de esta anotación en árabe.

<sup>85</sup> M. Victoria Jara Guerrero, «Los sellos de placa», *Archivo Secreto*, 4 (2008), págs. 274-281, reproduce la serie de sellos de placa de los Reyes Católicos para mostrar su evolución; todos son circulares. Véase también M. Luisa Cabanes, «Sellos de placa, monedas y signos rodados de los Reyes Católicos», *Bienes Culturales*, 4 (2004), págs. 61-68.

<sup>86</sup> ACA, CA, Supl. 18. sin fecha.

Este personaje, con ese cargo, y llamado siempre «Don Mahomad» en las misivas, hizo escribir cartas de Muḥammad III a Jaime II entre 1303 y 1308, de las que se conserva más de una docena<sup>87</sup>. La mayor parte de ellas termina con su firma: «Yo Mahomad».

Estuvo luego al servicio del sultán Naṣr, pero con otros cometidos, pues como hemos visto fue traductor suyo (1310); en otras cartas (1310 y 1311) se titula «consegero mayor del rey»<sup>88</sup> y al final (1313 y 1314) «Don Mahomad, alguazil mayor del rey»<sup>89</sup>.

Se ve la huella de 30 mm ø en la carta ya citada de Hamū (1311) cuyo texto especifica que se selló con el sello de Don Mahomad<sup>90</sup>, y en otra escrita por él en la misma fecha<sup>91</sup>.

Creo que se trataba de Muḥammad b. ʿAlī b. ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥāḡy (m. noviembre de 1314), que consta fue ministro de Naṣr y excelente conocedor de las costumbres de los cristianos<sup>92</sup>.

2) **Yūsuf b. Muḥammad b. Kumāša**. En la carta sobre treguas y cautivos remitida al gobernador de Orihuela por «*Yūsuf ibn Muḥammad ibn Kumāša, waḡḡaqa-hu Allāh, min qaṣaba Bīra*» (1316), se aprecia una huella de 30 mm ø en que nada se lee. Los datos publicados sobre este personaje proceden sólo de este documento<sup>93</sup>, pero el texto no dice que fuera «alcaide de Vera» como figura en la regesta<sup>94</sup>. Se ignora su parentesco con los Kumāša que actúan en la política granadina en el siglo siguiente<sup>95</sup>.

3) **ʿĀmir b. Uṭmān b. Abī-l-ʿUlā**. Su padre, Abū Saʿīd ʿUṭmān b. Abī-l-ʿUlā (m. 1330)<sup>96</sup>, fue un príncipe benimerín enfrentado al gobierno de Fez e instalado en Granada donde ocupó el importante cargo de *šayj al-guzā* en la corte de Muḥammad III, Naṣr, Ismāʿīl I y Muḥammad IV. A su muerte, fue designado para el mismo cargo Abū Tābit ʿĀmir, uno de sus hijos, y bajo su mando la tropa norteafricana realizó ataques contra los cristianos en la zona alicantina. Recelosos de las alianzas suscritas entre Granada y Fez, los Abū-l-ʿUlā conspiraron y participaron en el asesinato de Muḥammad IV (1333); aunque juraron a Yūsuf I, éste desconfiaba de ellos y acabó por deportarlos a Ifrīqiya (1340).

<sup>87</sup> Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit., págs. 85, 215, 278, 279, 283, 284, 286, 287, 314; otras sin firma de 1304 y 1307 en págs. 273, 285.

<sup>88</sup> Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit., págs. 393 (transcrito «curreviero»), 444, 445.

<sup>89</sup> Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit., págs. 447, 488 (fecha por error en 1315).

<sup>90</sup> ACA, Cancelleria, CR, Jaume II, Extrasèrie, 440 y *supra* nota 19.

<sup>91</sup> ACA, Cancelleria, CR, Jaume II, Sèrie general, 4.049. Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit., pág. 444.

<sup>92</sup> Ibn al-Jaʿfīb, *Historia de los reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena (Al-Lamḡa al-badriyya)*, estudio preliminar por Emilio Molina López, traducción e introducción de José M. Casciaro Ramírez, Universidad de Granada, 1998, págs. 72-73. Ibn al-Jaʿfīb, *Al-Lamḡa al-badriyya fī-l-dawla-l-naṣriyya*. Beirut, Dār al-Āfāq, 1978, pág. 71.

<sup>93</sup> Luis Seco de Lucena, «Cortesanos naṣrīes del siglo xv. Las familias de Ibn ʿAbd al-Barr e Ibn Kumāša», *MEAH*, 7 (1958), págs. 23-24.

<sup>94</sup> A-GL, 4, pág. 10.

<sup>95</sup> Luis Seco de Lucena, «Cortesanos...», art. cit., págs. 25-27.

<sup>96</sup> Tomo los datos de Miguel Ángel Manzano, «Los Banū Abī-l-ʿUlā: historia de una disidencia política» en Manuela Marín y Jesús Zanón (ed.), *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus. V. (Familias andalusíes)*, CSIC – ICMA, Madrid, 1992, págs. 199-227.

Se conservan dos cartas de este personaje: en la primera, dirigida a Alfonso IV, se ve sobre la dirección casi la mitad del sello; el resto está cubierto por papel moderno. En la segunda da el pésame a Pedro IV por la muerte de su padre Alfonso y celebra su disposición a seguir en paz con Granada; aquí sólo queda la huella, con alguna miga de cera adherida. El sello mide 21~22 mm ø<sup>97</sup> y en la primera línea se lee *'Amir*.

#### 4) Riḍwān b. 'Abd Allāh

«Abū-l-Nu'aym Riḍwān ibn 'Abd Allāh al-Naṣrī fue uno de los visires más conspicuos de la dinastía y, a pesar de su origen cristiano, gozó la plena confianza de tres monarcas granadinos, Muḥammad IV, Yūsuf I y Muḥammad V, los cuales le encargaron sucesivamente las riendas del gobierno y le permitieron ejercer un poder casi omnímodo»<sup>98</sup>.

Su vinculación con los nazaríes empezó junto a Ismā'īl I antes de 1314 y aunque tuvo épocas de desgracia y exilio se mantuvo hasta 1359, cuando fue asesinado a la vez que Muḥammad V era destronado<sup>99</sup>. En 1329 Muḥammad IV le nombró ministro (*wazīr*) y le confirió las dignidades de *ḥāyib* y *nā'ib* (delegado suyo). Las cartas de Riḍwān b. 'Abd Allāh llevan su nombre en letra diferente y de mayor tamaño dentro del texto, tal vez de su propia mano; en todas ellas se titula *wazīr al-sulṭān*.

Escribía a Alfonso IV (1333)<sup>100</sup> sobre las negociaciones de un tratado de paz, carta en la que la huella del sello es demasiado tenue para medirla. Nada queda del que iba apuesto a otras cartas dirigidas al mismo rey (1335): una en que le agradecía los regalos y celebraba la buena marcha de las negociaciones de paz y otra solicitando la entrega de unos cautivos. En ambas<sup>101</sup> se ve con claridad la huella del sello de 33 ~ 35 mm ø.

Contrasta con ellas una carta sobre confirmación de tratados de paz que envió al rey de Aragón (1336)<sup>102</sup>, pues en ésta la huella mide 77 mm ø y ello indica que usó el sello real de Yūsuf I en lugar del suyo propio.

5) **Abū-l-Ḥasan 'Alī b. Yūsuf ibn Kumāša**. Tal vez hijo del Yūsuf ibn Kumāša citado antes, figura como apoderado de Granada para negociar paces con Aragón, según la carta credencial que le entregó Yūsuf I (1344)<sup>103</sup>. Colaboró también con su sucesor Muḥammad V, a quien acompañó al exilio cuando fue destronado. Al regresar éste y establecer su corte en

<sup>97</sup> A-GL, (1334), 31, pág. 65; (1336), 45, pág. 92.

<sup>98</sup> Luis Seco de Lucena, «El ḥāyib Riḍwān, la madraza de Granada y las murallas del Albayzín», *Al-Andalus*, 21/2 (1956), pág. 285.

<sup>99</sup> Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los reyes...*, *op. cit.*, pág. 136; Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa ... op. cit.*, pág. 121.

<sup>100</sup> A-GL, 32, pág. 66.

<sup>101</sup> A-GL, 33, pág. 69; 35, pág. 73.

<sup>102</sup> A-GL, 46, pág. 93.

<sup>103</sup> A-GL, 56, pág. 110. Su nombre figura en ella como Abū-l-Ḥasan ibn Kumāša.

Ronda (1361) le nombró visir<sup>104</sup>; en 1382 le dio un salvoconducto para que viajase a Aragón a firmar la prórroga de la paz<sup>105</sup>.

En 1335<sup>106</sup> escribía una carta sobre paces a Alfonso IV; encima de la dirección se ve una sombra que podría ser la huella de su sello, de 30 mm ø. Además de éste, utilizó también otro sello de módulo más pequeño, como se verá luego.

6) **Yahyà b. Ibrāhim al-Nayyār**. Su sello es el único que se conserva en buenas condiciones. Cierra un documento escrito en letra castellana cortesana el año [14]75<sup>107</sup>.

Al inicio de la carta figura el remitente: «Del alcayde Yahia el Nayar, secretario y trujamán mayor del alto y muy esclarecido Rey de Granada»; en la dirección «don Diego Ferrándis, mariscal de Castilla y muy alto Señor de las villas de Alcabdete y Montemayor, mucho mys principales señores».



Lámina 6. Sello de Yahyà b. Ibrāhim al-Nayyār.  
(A partir de AHN, Sellos, NI 2.146)

Se trata de un sello de placa de cera (32 mm ø) y papel (34 x 34 mm)<sup>108</sup> (Lámina 6). Se conserva una buena parte de la cera y en bastante buen estado. La impronta sobre la guarda de papel, en excelentes condiciones, permite ver el sello completo. Un texto ocupa el campo

<sup>104</sup> Luis Seco de Lucena, «Cortesianos...», art. cit., págs. 24-25. Ibn al-Jaʿfīb hace notar que sus actividades durante el desempeño de su cargo de visir carecieron totalmente de éxitos. Ibn al-Jaʿfīb, *Historia de los reyes...*, op. cit., pág.142; Ibn al-Jaʿfīb, *Al-Lamḥa ... op. cit.*, pág. 126.

<sup>105</sup> Juan Torres Fontes, «La embajada de Ali Ibn Kumasa en 1382», *Murgetana*, 16 (1961), págs. 25-29.

<sup>106</sup> A-GL, 39, pág. 78.

<sup>107</sup> AHN, Sellos. NI 2.146. Cax. 128 núm. 6.

<sup>108</sup> Eduardo Pardo de Guevara Valdés y Milagros Villa Oliveros, «Sellos medievales en la Colección Diplomática de la Sección de Diversos del Archivo Histórico Nacional», *Actas del Primer Coloquio de Sigilografía. Madrid, 2 al 4 de abril de 1987*, Dirección de los Archivos Estatales, Madrid, 1990, pág. 370: «Granada. Núm. 36. 1475, octubre, 14. Sello de placa de cera roja y papel. Redondo 32 mm. Inscripción en árabe. Carta del intérprete y secretario del rey de Granada Ali Abu-l-Hasan, más conocido como Muley Hacén, al mariscal de Castilla Diego Fernández sobre los conflictos existentes con las ciudades de Gibraltar, Marbella y otras que se citan. Leg.1. (Sigilografía. c. 128/6)».

central, distribuido en cuatro líneas y enmarcado por fina banda circular y gráfila exterior de puntos. Está escrito en letra árabe cursiva puntuada al estilo magrebí (un punto sobre *qāf* y uno debajo de *fā*). No hay vocales ni signos auxiliares; presenta dos pequeños adornos curvilíneos, uno al final de la primera línea y otro debajo de la cuarta, en la parte inferior. La inscripción dice:

*Yaṭiq / bi-llāh Yaḥyà b. / Ibrāhim al-Nayyār / waffaqa-hu Allāh.*

«Confía en Dios Yaḥyà b. Ibrāhim al-Nayyār, Dios le favorezca».

Este personaje, nieto de Yūsuf IV Ibn al Mawl, jugó un papel decisivo en los últimos años del reino nazarí al favorecer la entrega de Baza y la caída de Granada en manos castellanas. Bautizado con el nombre de Pedro de Granada (1489), su familia inició el noble linaje de los Granada Venegas<sup>109</sup>. Yaḥyà al-Nayyār otorgó un poder a su hijo para que cobrase unas deudas (1494); un traslado de ese documento se guarda en el Archivo de la Alhambra y al pie está su nombre en árabe: *Yaḥyà bn Ibrahīm al-Nayyār; laṭafa Allāhu bi-hi*, esto es: «Yaḥyà b. Ibrahīm al-Nayyār, Dios le proteja»<sup>110</sup>.

### 3. Sellos de módulo pequeño

Son los sellos que miden menos de 20 mm y son escasos; pertenecen también a visires, pero los he separado porque es posible que se hubieran apuesto con un anillo-sello.

1) **‘Uṭmān b. Idrīs b. ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Ḥaqq**. En la carta que dirigió a Jaime II (1321)<sup>111</sup> para comunicar la aceptación del tratado de paz por su rey Isma‘īl I, hay junto a la dirección una pequeña mancha de 14~15 mm ø. En un lapso cronológico más amplio (1314-1324) se documentan traslados catalanes de cartas suyas donde se le llama «visir de Granada» si bien, en la edición, su nombre se ha transformado en «Notumen eben Edriç Abuloloclo» (1314), «Hoçmen Binidriç Binshabdille Binhabdulahach» (1321), «Hazmen fill de Ydriz, fill de Abdalla» (1323), «Hocmen fill de Idriz, fill de Abdella, fill de Habdulahac» (1324), «Husmen Benadriç, Benabdalla, Benabdolfach» (1324)<sup>112</sup>.

Ibn al-Jaṭīb, que lo cita con el cargo de «jefe del ejército occidental» de Ismā‘īl I y se deshace en elogios de él<sup>113</sup>, da su nombre completo: Abū Sa‘īd ‘Uṭmān b. Abī-l-‘Ulā Idrīs b. ‘Abd Allāh b. Ya‘qūb b. ‘Abd al-Ḥaqq. La cadena onomástica sugiere que se pudiera tratar de un príncipe benimerín establecido en Granada, como en el caso de otros ministros y altos cargos nazaríes.

<sup>109</sup> Manuel Espinar y Juan A. Grima, «Un personaje almeriense en las Crónicas musulmanas y cristianas: El Infante Cidī Yahya Alnayar (1435?/1506): su papel en la Guerra de Granada», *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*, 7 (1987), págs. 58-61. Manuel Espinar y Juan A. Grima, «Testamento y muerte de don Pedro de Granada», *Mayurqa*, 22/1 (1989), págs. 239-254.

<sup>110</sup> José A. García Luján y Maribel Lázaro, «Escrituras árabes granadinas y firma autógrafa de Abū Zakariyyā Yaḥyā al-Nayyār», *MEAH*, 54 (2005), facsímil en pág. 99. En la pág. 97 falta *bn* en la edición y en la traducción.

<sup>111</sup> A-GL, 14, pág. 32.

<sup>112</sup> Àngels Masia, *Jaume II...*, *op. cit.*, págs. 480, 518, 535, 537, 538.

<sup>113</sup> Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los reyes...*, *op. cit.*, págs. 83-84; Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa ... op. cit.*, pág. 80.

2) **‘Āmir b. Uṭmān b. Idrīs**. Este dignatario, hijo del precedente, desempeñó el cargo de «jefe del ejército occidental» con Yūsuf I hasta que fue depuesto en 1340<sup>114</sup>. Su sello cerraba tres cartas dirigidas a Pedro IV en fechas bastante próximas: una (1336) anuncia la llegada a la corte nazarí del embajador Pascalín<sup>115</sup>; de las otras dos (1337), una recomienda a Esteban Sánchez<sup>116</sup> y otra envía saludos y cortesías<sup>117</sup>. Se ve bien la huella, que mide 17~18 mm ø, pero en los fragmentos no es posible leer nada.

3) **‘Alī b. Yūsuf ibn Kumāša**. Este personaje, citado más arriba, cierra con un segundo sello, de módulo pequeño, dos cartas: una a Pedro IV —aún infante (1335)— dando cuenta de la llegada de Ramon Boil para negociar la paz, en la que queda una huella de 19 mm ø con algunos fragmentos adheridos en los que no se lee nada; y otra<sup>118</sup>, de pésame por la muerte de su padre Alfonso IV (1336), en la que el sello ha desaparecido llevándose consigo la superficie del papel y lo escrito, dejando en su lugar un blanco de 20 mm ø.

## V. SELLOS DE FORMATO GRANDE Y MONEDAS

El formato, la división del espacio y las leyendas que figuran en los restos de los sellos reales admiten su comparación con las monedas, aunque las doblas nazaríes tenían un módulo de sólo 31 mm. Se caracterizan éstas por llevar cuadrados inscritos en ambas caras al estilo almohade y a partir de Muḥammad II presentan el lema nazarí repetido en una cara en las cuatro secciones de círculo. En un cuadrado central figura el nombre y genealogía del soberano, que se fue alargando en los sucesivos sultanes, seguido de oraciones propiciatorias. Las de Isma‘īl I, por ejemplo, decían en cinco líneas: *al-amīr ‘abd Allāh Isma‘īl b. Faraḡ b. Naṣr ayyada Allāh amra-hu wa- as‘ada ‘aṣra-hu. Garnāṭa amana-hā Allāh*.

Las cartas y pactos entre los reyes cristianos y Granada incluían tras sus nombres la lista de lugares sobre los que gobernaban: «D. Jaime, Rey de Aragón, Valencia y Murcia, y Conde de Barcelona»<sup>119</sup>; «D. Pedro, Rey de Aragón, Señor de Valencia, Córcega y Cerdeña y Conde de Barcelona»<sup>120</sup>; «Don Enrique por la gracia de Dios rey de Castilla, de León, de Toledo, de Sevilla, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, del Algarve, señor de Vizcaya e de Molina»<sup>121</sup>. Los sultanes granadinos recibían un tratamiento similar y, tras la genealogía, incluían un elenco toponímico paralelo al que ostentaban los cristianos: *«al-amīr ‘abd Allāh Muḥammad b. amīr al-muslimīn Abī ‘Abd Allāh b. Naṣr sultān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-mā ilay-himā wa-amīr*

<sup>114</sup> Su nombre completo era Abū Tābit ‘Āmir b. Uṭmān b. Idrīs b. ‘Abd al-Ḥaqq. Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los reyes...*, *op. cit.*, pág. 115; Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḡa ... op. cit.*, pág. 105.

<sup>115</sup> A-GL, 48, pág. 97.

<sup>116</sup> A-GL, 29, pág. 60.

<sup>117</sup> A-GL, 50, pág. 101.

<sup>118</sup> A-GL, 34, pág. 72; 49, pág. 99.

<sup>119</sup> (1302) A-GL, 3, pág. 8. Jaime II.

<sup>120</sup> (1336) A-GL, 44, pág. 88. Pedro IV.

<sup>121</sup> M. del Mar García Guzmán, «Las relaciones castellano-granadinas en el sector xericiense. El tratado de paz de 1460», *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, 11-12 (2009-2010), pág. 108.

*al muslimīn*»<sup>122</sup>; «*al-amīr 'abd Allāh Yūsuf b. amīr al-muslimīn Abī-l-Walīd Ismā'īl b. Faraḡ b. Naṣr sulṭān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Wādī Āš wa-mā ilay-hā wa-amīr al-muslimīn*»<sup>123</sup>; «don Mahomad, rey de Granada, e de Málaga, e de Almería, e de Guadix, e de Ronda, e de Bazta, e de Gibraltar e de lo que a esto pertenesçe de sus términos»<sup>124</sup>; «Don Çag, rey de Granada e de Málaga e de Almería e de Guadix e de Ronda e de Baça e de Gibraltar e de lo que a esto pertenesçe de sus términos»<sup>125</sup>.

Los sellos reales presentan la misma distribución que las monedas, y llevan también el lema nazarí repetido en las cuatro secciones de círculo. En el cuadrado central de los sellos de formato grande parece poder afirmarse que en primer lugar se encontraba la fórmula *al-amīr 'abd Allāh* seguida del nombre y la genealogía del monarca; también se incluiría su título, pues en el sello de Muḡammad VI se ve *al-Gālib bi-llāh* y en el de Muḡammad VIII *al-Mutamassik*. A continuación, el título de *sulṭān* llevaba a una lista de lugares sobre los que reinaba, similar a la que se ve en los documentos: «*al-amīr 'abd Allāh Ismā'īl b. Faraḡ b. Naṣr sulṭān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Runda wa-al-Ŷazīra wa-amīr al-muslimīn*»<sup>126</sup>; «*sulṭān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Ŷabal al-Faṭḡ wa-Wādī Āš wa-Baṣṭa wa-mā ilā ḡālika kullu-hu*»<sup>127</sup>. Como hemos visto, en el de Naṣr se lee «*Garnāṭa wa-*»<sup>128</sup>; en el de Muḡammad V «*Garnāṭa wa Mālaqa wa-al-Mariyya*»<sup>129</sup>; y en el de Muḡammad VI «*sulṭān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Wādī Āš... wa-mā ilā ḡālika*»<sup>130</sup>. El sello acababa con augurios a favor del monarca. En algún lugar del sello (no siempre el mismo) figuraba también *amīr al-muslimīna*.

La comparación con las fórmulas para expresar la genealogía de cada rey, los lugares sobre los que dominaba y las bendiciones asociadas a él que se leen en las monedas y en los documentos redactados a su nombre nos ha dado las pautas para reconstruir, con los restos conservados y dentro del espacio disponible, el texto de los sellos.

<sup>122</sup> (1302) A-GL, 3, pág. 7. Muḡammad II.

<sup>123</sup> (1344) A-GL, 56, pág. 110. Yūsuf I.

<sup>124</sup> (1443) José E. López de Coca, «Acerca de las relaciones...», art. cit., pág. 24.

<sup>125</sup> (1460) María del Mar García Guzmán, «Las relaciones...», art. cit., pág. 108. Sa'd.

<sup>126</sup> (1321) A-GL, 15, pág. 33. Ismā'īl I.

<sup>127</sup> (1432) Muḡammad A. Enān, «Un tratado...», art. cit., pág. 44.

<sup>128</sup> (1310) ACA, CA, Supl. 7. Àngels Masià, *Jaume II...*, op. cit, pág. 443 (1311) «don Naçer por esa misma gracia rey de Granada, de Málaga, de Almería, de Ronda, de Guadix e amir almuslemīn».

<sup>129</sup> (1354) A-GL, 69, pág. 137. En el texto de (1377) A-GL, 161, pág. 409: «*sulṭān Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Wādī Āš wa-Baṣṭa wa-Runda wa-al-Ŷazīra wa-Ŷabal al-Faṭḡ wa-mā ilā ḡālika*».

<sup>130</sup> (1361) A-GL, 74, pág. 146. En (1360) A-GL, 73, pág. 142 «*al-sulṭān bi-Garnāṭa wa-Mālaqa wa-al-Mariyya wa-Wādī Āš wa-Baṣṭa wa-mā ilā ḡālika wa-amīr al-muslimīn*».





# Una aproximación al comercio en la ciudad de Granada en época nazarí: los barrios comerciales y artesanales

M.<sup>a</sup> del Carmen Jiménez Roldán

Universidad de Granada

mary713@correo.ugr.es

Recibido: 17 enero 2016 · Revisado: 4 marzo 2016 · Aceptado: 2 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

En las ciudades islámicas podemos identificar varios espacios comerciales como pueden ser edificios destinados a tal uso (alhóndigas o alcaicería), así como los zocos situados en las cercanías de las puertas de la muralla. De entre todos ellos en este artículo nos centramos en el tratamiento de lo que se ha denominado barrios comerciales a través del caso de la ciudad de Granada en época nazarí. Una descripción basada en fuentes arqueológicas y documentales, que pretende ser una introducción a un tema (el conocimiento de la trama urbana de las ciudades islámicas desde el punto de vista comercial) aún por desarrollar.

**Palabras clave:** Granada, ciudad, barrio, zoco, tiendas, arqueología, fuentes documentales.

## ABSTRACT

*In Islamic cities we can identify several commercial spaces such as buildings intended for such use (alhóndigas or alcaicería) and the souks located near the gates of the wall. Among all of them in this article we focus on the treatment of what has been called commercial districts through the case of the city of Granada in Nasrid period. A description based on archaeological and documentary sources, intended as an introduction to a topic (knowledge of the urban fabric of Islamic cities from the commercial point of view) to be developed.*

**Keywords:** Granada, city, district, souk, shops, archaeology, documentary sources.



## INTRODUCCIÓN

**E**l espacio del mercado en al-Ándalus es un tema poco tratado, al menos exclusivamente<sup>1</sup>. Se trata de un tema generalmente incorporado como un elemento más de la configuración urbana de las ciudades hispanomusulmanas, pero no se le ha dedicado el espacio merecido ni la relevancia que le corresponde. Esto no quiere decir que no haya habido esfuerzos por plantear, aclarar y poner de relieve la importancia de este sector económico y el espacio que el mismo ocupa en el desarrollo de la vida cotidiana y urbana de cualquier ciudad<sup>2</sup>.

En realidad, la atención prestada a los aspectos vinculados al comercio andalusí han quedado tradicionalmente relegados a un papel secundario, de manera que generalmente se ha tratado desde una perspectiva exclusivamente externa, es decir, desde el punto de vista del mercado internacional, valorando la importancia de las ciudades hispanomusulmanas según su repercusión en dicho ámbito. Pero sólo de manera excepcional han llegado a adentrarse en aspectos más concretos, como, por ejemplo, el análisis de esas estructuras comerciales que hacían de dichas ciudades centros del comercio internacional. Es, pues, un campo abierto a importantes desarrollos aún.

La ciudad de Granada en su momento de mayor esplendor, es decir, en la época nazarí, se convirtió en uno de los puntos destacados de la red comercial internacional<sup>3</sup>. No obstante, más allá de esa afirmación general desconocemos el alcance que este papel pudo tener en el desarrollo comercial interno de la ciudad. En este artículo

---

<sup>1</sup> Salvando, obviamente, las primeras y fundamentales aportaciones de Pedro Chalmeta, *El «señor del zoco» en España: edades media y moderna: contribución al estudio de la historia del mercado*, Madrid, 1973. Ídem, «Organización artesano-comercial de la ciudad musulmana», *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica: ponencias y comunicaciones*, Zaragoza, 1988, págs. 93-111. Ídem, *El zoco medieval. Contribución al estudio de la historia del mercado*, Almería, 2010.

<sup>2</sup> Manuel Ación Almansa, «Comercio y mercaderes en el Islam medieval», en Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), *Hijos de Mercurio: banqueros, prestamistas, usureros y transacciones comerciales en el mundo mediterráneo*, 2006, págs. 329-342. Ricardo Córdoba de la Llave, «Arqueología de las instalaciones industriales de época medieval en la Península Ibérica. Estado de la cuestión.», *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, núm. 6 (1996), págs. 193-212. Carmen Trillo San José, «Modificaciones castellanas en la ciudad de Granada al final de la Edad Media. El control del comercio», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1993, págs. 27-40. Magdalena Valor Piechotta, «El mercado en la Sevilla islámica», *Miscelánea medieval murciana*, Vol. 18, 1993-1994, págs. 233-248.

<sup>3</sup> José Enrique López de Coca, «Comercio exterior del reino de Granada», en ídem, *El Reino de Granada en la época de los Reyes Católicos*, Granada, 1989, págs. 129-180, Olivia Remie Constable, *Comercio y comerciantes en la España musulmana. La reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*, Barcelona, 1997, Blanca Garí y Roser Salicrú, «Las ciudades del triángulo. Granada, Málaga, Almería y el comercio mediterráneo en la Edad Media», en Blanca Garí de Aguilera y David Abulafia (coord.), *En las costas del Mediterráneo occidental: las ciudades de la Península Ibérica y del reino de Mallorca y el comercio mediterráneo en la Edad Media*, Barcelona, 1996, págs. 171-211 y Adela Fábregas García, «La integración del reino nazarí de Granada en el espacio comercial europeo (siglos XIII-XV)», *Investigaciones de Historia Económica (Universidad Complutense de Madrid)*, 6, 2006, págs. 11-40.

realizamos un primer acercamiento para conocer tanto la importancia como el papel que alcanzó esta actividad en el desarrollo urbano de la misma.

Los espacios comerciales de las ciudades de al-Ándalus ya fueron identificados por Torres Balbás en su ya clásica obra *Las Ciudades hispanomusulmanas*<sup>4</sup>. Son espacios que no solo se reducen a las famosas alhóndigas o alcaicería. Sino que también se mencionan las numerosas tiendas que conformaban los diferentes zocos que existían en las ciudades. Esto último supone un aspecto importante en la configuración misma del medio urbano. En este sentido, hemos considerado oportuno centrarnos en esta ocasión precisamente en una primera aproximación a este tejido comercial y a los barrios que el mismo contribuye a conformar. Antes de pasar a adentrarnos en dicho análisis conviene aclarar el significado de la palabra zoco (en árabe suq), que viene a significar mercado, es decir, no se identifica con una construcción arquitectónica sino con una actividad que se realiza en tiendas si bien éstas pueden ser permanentes o no<sup>5</sup>.

Efectivamente, cuando hablamos de actividad comercial en la ciudad de Granada muchas son las referencias a calles, zocos, alhóndigas y a la alcaicería. Es precisamente en estas zonas donde se centran los trabajos de Torres Balbás, que realiza un estupendo análisis de su uso, configuración, y estructuras arquitectónicas<sup>6</sup>. Por nuestra parte y sin excluir futuros acercamientos a estos espacios de comercio, hemos considerado adecuado realizar una primera aproximación a la faceta comercial de esta ciudad en época nazarí a través de la proyección urbanística de la misma, acercándonos a aquellas zonas o barrios que debido a la concentración de artesanos de una misma actividad, o a tiendas que vendían ese producto, acabarían adquiriendo el nombre de tal actividad, lo que a la hora de estudiarlos simplifica el trabajo, que no por ello es menos arduo. Evidentemente esa identificación de barrios comerciales que propondremos a lo largo de estas páginas alude a espacios donde se desarrollaría una actividad mayoritaria, que no tendría por qué ser la única, cuyo fin de una manera u otra sería producir una ganancia a los individuos que la realizaran, independientemente de si el artículo en cuestión se vendía en el propio barrio, o en otras zonas de la ciudad.

Sobre estos barrios comerciales y/o artesanales se ha realizado una localización, caracterización y descripción en la medida de lo posible, teniendo como base tanto fuentes documentales como fuentes arqueológicas, cuando esto ha sido posible. Esta metodología de trabajo no es desde luego una novedad en el ámbito de los estudios de Arqueología Medieval y ha dado a la luz ejercicios de reconstrucción de entornos

<sup>4</sup> Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, 1971.

<sup>5</sup> Leopoldo Torres Balbás, «Plazas, zocos y tiendas en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Ándalus*, XII (1947), págs. 437- 476, espec. pág. 446.

<sup>6</sup> Leopoldo Torres Balbás, «Alcaicerías», *Al-Ándalus*, XIV (1949), págs. 431-455. Ídem, «Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral del carbón», *Al-Ándalus*, XI (1946), págs. 447-484.

urbanos en Málaga<sup>7</sup> o Almuñecar, de forma más inicial<sup>8</sup>, si bien aún no ha sido suficientemente explorada. En lo referente a las fuentes documentales, se han utilizado los bienes habices, es decir, el conjunto de bienes (tanto urbanos como rústicos) pertenecientes a las mezquitas y otras fundaciones piadosas, cuyas rentas procuraban el sostenimiento económico de las mismas; estos documentos han sido editados por M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico<sup>9</sup>. Además se han consultado otros dos documentos disponibles en el Archivo Municipal de Granada (A. M. Gr.), los denominados en este trabajo como bienes propios de la ciudad de Granada<sup>10</sup>, que como su nombre indica aluden a posesiones cuyas rentas iban directas a los regidores de la ciudad, así como los bienes de la haguëla<sup>11</sup>, propiedades que pertenecían al patrimonio real. El último de los documentos consultados es el Catalogo de Protocolos Notariales editados por Juan M.<sup>a</sup> de la Obra Sierra<sup>12</sup>, en el que observamos cómo se producían los arrendamientos de las tiendas así como algunas condiciones curiosas. Son cuatro fuentes de época cristiana dedicadas a la enumeración y descripción de los bienes que contienen. Constituyen una rica vía de información debido a los numerosos datos que nos proporcionan en esa caracterización: localización, a quien pertenece (individuo o institución), profesión del propietario, a quien se le arrienda, profesión de ésta, lindes de la parcela, dimensiones y detalles de la estructura arquitectónica. La potencialidad de estos datos se ha demostrado en algunos trabajos como el realizado por Amparo Moreno y Juan María de la Obra<sup>13</sup>, que permite conocer el papel desempeñado por las élites en el ámbito económico de la Granada del siglo XVI. Este potencial es lo que nos ha llevado a utilizar unas fuentes pertenecientes a otra época histórica posterior al momento objeto de nuestra atención (primera mitad del siglo XVI).

La ocupación del territorio que posteriormente se conocerá como madinat Garnata venía sucediéndose desde la Edad del Bronce, si bien hay que dejar claro que estos asentamientos no se pueden considerar urbanos<sup>14</sup>. En el siglo XI, los ziríes fun-

<sup>7</sup> María Victoria García Ruiz, *Málaga en 1487: el legado musulmán*, Málaga, 2009.

<sup>8</sup> Carlos Alberto Toquero Pérez, «La ciudad de Almuñecar: en el tránsito del mundo nazarí al castellano», *Arqueología y territorio*, núm. 9 (2012), págs. 147-156.

<sup>9</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, 1961. Ídem, *Casas, mezquitas y tiendas de los habices de las Iglesias de Granada*, Madrid, 1966.

<sup>10</sup> A. M. Gr., Libro 1292 (Apeo de casas, tiendas y carnicerías sobre las que cobran censo perpetuo los Propios de Granada, 1537, (Traslado de 1737).

<sup>11</sup> A. M. Gr., Libro 603 (Libro de la visita [y apeamiento] que hizo el licenciado Arévalo en los bienes de la Haguëla sacado a pedimento de esta ciudad de Granada. 1552.)

<sup>12</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos notariales: Granada 1505-1515, Tesis Doctoral*, Granada, 1986 (inédita).

<sup>13</sup> M.<sup>a</sup> Amparo Moreno Trujillo y Juan M.<sup>a</sup> de la Obra Sierra, «Los contratos sobre establecimientos comerciales como fuente para el estudio de las élites urbanas en la Granada del siglo XVI», en J.E. López de Coca y A. Galán (eds.), *Las ciudades andaluzas (siglos XIII-XVI)*, Actas del V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía, Málaga, 1991.

<sup>14</sup> Ángel Rodríguez Aguilera, *Granada Arqueológica*, Granada, 2001, págs. 29-32.

daron la ciudad sobre los restos de un antiguo asentamiento ibero-romano, sobre el que se había edificado, aprovechando la muralla existente, un castillo (*hisn*) durante los primeros siglos de la conquista islámica.

Aunque en un principio la ciudad se mantuvo en la colina del Albaicín, a mediados del siglo XI, ésta comenzó a extenderse también hacia el llano, es decir, hacia el suroeste, en gran parte debido a la construcción de la gran mezquita, que provocó que todo este área quedara a medio camino entre espacio urbano y espacio rural<sup>15</sup>. Recordemos que en tiempo de Badis aun existía cerca de dicha mezquita una almunia real<sup>16</sup> así como una gran explanada musara<sup>17</sup>. Esta expansión cruzaría el río Darro donde se situarían las actividades artesanales. Esta sería la configuración inicial de la ciudad, a la cual habría que añadirle en época almohade los arrabales de al-Bayyazin, al-Ramla y al-Fajjarin.

## BARRIOS ARTESANALES Y OTROS NÚCLEOS COMERCIALES

### Barrio Saqayat al-Bazzarin

En un primer acercamiento a este barrio debemos aclarar cierta confusión existente relativa al nombre del mismo. No es tanto confusión como un problema de traducción. Seco de Lucena Paredes aludía al mismo utilizando dos denominaciones que corresponden a tantas otras traducciones de dicho término: barrio de la fuente de los Abaceros y barrio de los especieros<sup>18</sup>, si bien se ha de decir que domina más esta segunda que la primera. Por su parte Torres Balbás cuando mencionaba este barrio optaba por la primera<sup>19</sup>. Aunque en este artículo optemos por la segunda opción, hay que tener en cuenta que son muy probables ambas traducciones. Generalmente, y a pesar de que los especieros contaban con una zona en la alcaicería donde vendían sus productos, este barrio se ha interpretado como la residencia de dichos especieros.

Lo podemos situar actualmente entre las iglesias de San Andrés y Santiago. Pertenecientes a ambas colaciones encontramos adscritas en los primeros años del s.XVI numerosas tiendas, algunas con una ubicación más o menos exacta, aunque en la mayor parte de los casos no encontramos ningún tipo de localización.

Seco de Lucena Paredes nos da todos los datos de los principales elementos urbanísticos que poseemos sobre el mismo<sup>20</sup>. En primer lugar, establece los límites,

<sup>15</sup> Antonio Malpica, «Granada, ciudad islámica: centro histórico y periferia urbana», *Arqueología y territorio medieval*, 1 (1994), págs. 195-208.

<sup>16</sup> Antonio Malpica, Luca Mattei (eds.), *La Madraza de Yusuf I y la ciudad de Granada. Análisis a partir de la arqueología*, Granada, 2015, pág. 35.

<sup>17</sup> Bilal J. J. Sarr Marroco, *La Granada zirí (1013-1090). Análisis de una taifa andalusí*, Granada, 2009, pág. 214.

<sup>18</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazari del siglo XV*, Granada, 1975, págs. 51 y 52.

<sup>19</sup> Leopoldo Torres Balbas, «Plazas, zocos...», art. cit., págs. 455-456.

<sup>20</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, op. cit., págs. 51 y 52.

que en este caso se corresponderían al norte con el barrio de la puerta de Elvira, al sur con el de Abu-l-Asi, por el este con el de Sened y al oeste con el extremo oriental de la cerca, así como con el barrio de Bucarafalcin. El acceso a este barrio desde el exterior se hacía a través de Bab Arba Ayun (de las cuatro fuentes), desde la cual se abría la calle principal del barrio o zanaqat Saqayat al-Bazzarin<sup>21</sup>. Desde dicha puerta atravesaba el barrio hasta desembocar en la calle principal de la ciudad, es decir, en calle Elvira. De los especieros conocemos que disponían de tiendas en la calle Elvira, cercanas a la actual iglesia de San Andrés, así como una alhóndiga<sup>22</sup> en la misma calle. Sabemos con seguridad que los especieros contaban con numerosas tiendas cercanas a la Gran Mezquita, pero según Seco de Lucena Paredes «la mayoría de sus tiendas y almacenes debieron estar en el barrio a que dieron nombre y presumo que aquí residían los vendedores de gusanos de seda, materia prima de una industria que alcanzó mucho auge en tiempos de la Granada musulmana»<sup>23</sup>.

### **Barrio de al-Hattabin (de los Leñadores)<sup>24</sup>**

Los límites de este barrio eran, al norte con calle Elvira, al este con Darb al-Bina', al oeste con un tramo del Zacatín y con el barrio de al-Qassassin, al sureste con el barrio de al-Hayyamin y al suroeste con la ribera del río. Como otros barrios, contaba con su propia mezquita y baño, además de una alhóndiga situada en la plaza del barrio, que recibía el nombre de al-Hattabin al-Mahruqa (Quemada de los Leñadores)<sup>25</sup>. Esta plaza puede ser, junto con la de la mezquita mayor, la que más transformaciones sufriera tras la conquista cristiana. Conocemos la existencia en época musulmana de una plaza en este barrio, de un tamaño reducido, tal y como nos cuenta Torres Balbás «la pequeña plaza granadina de al-Hattabin, es decir, de los leñadores, que en 1506 tenía casas y tiendas alrededor, derribadas estas últimas algo más tarde para ensancharla; ocupaba una parte de la actual Plaza Nueva»<sup>26</sup>. No obstante, para conocer más sobre el proceso de transformación de este espacio es mejor recurrir al artículo de Francisco Javier Gallego Roca<sup>27</sup>, el cual realiza un análisis a partir del Libro de Cabildos de los

<sup>21</sup> El trazado de esta calle se corresponde en parte con la actual calle Azacayas. En los bienes habices encontramos mención a esta calle así como a dos tiendas ubicada en la misma: M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 36, título del apartado, núm. 65 y 66.

<sup>22</sup> «Una casa de zerveros en la dicha hazera, de lante de la dicha alhóndiga». *Ibíd.*, pág. 79, núm. 21.

<sup>23</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 52.

<sup>24</sup> Tanto al-Hattabin, darb al-bina, al-Hayyamin y al-Qassassin, son cuatro barrios de pequeño, todos concentrados en la misma zona lo que dificulta su ubicación en el plano actual de Granada, aunque a grandes rasgos correspondería con Plaza Nueva y el área que le rodea.

<sup>25</sup> Ídem, *Ibíd.*, pág. 77. M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 169, núm. 60.

<sup>26</sup> Leopoldo Torres Balbás, «Plazas, zocos...», *art. cit.*, pág. 445.

<sup>27</sup> Francisco Javier Gallego Roca, «Mezquita del Hatabín e Iglesia de San Gil. (Del Urbanismo Musulmán al Urbanismo Cristiano: Granada)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, núm. 5, 1991, págs. 111-128.

cambios sufridos en dicha plaza como consecuencia de la conversión de la mezquita del Hattabin en iglesia de San Gil. Otro indicio de la evolución de este espacio nos lo ofrece uno de los documentos consultados para la realización de este trabajo, los bienes de la hagüela, donde encontramos en primer lugar, que «vesitose la plaça nueva y hallaronse ocho tiendas o nueve derribadas que solian ser de su magestad e de su haguela y la ciudad las derribo para hazer la dicha plaça...»<sup>28</sup>. A continuación encontramos dos grupos de tiendas diferenciadas por dos títulos uno como «la plaça nueva»<sup>29</sup> y otro como «la plaça del hatavin»<sup>30</sup>. Dichos títulos nos permiten deducir que existía algún tipo de diferenciación entre lo recién edificado y lo anterior. En el caso de «la plaça nueva» contamos con una descripción mejor para situar estas tiendas «la hazera frontera del cadahalso de la inquisición»<sup>31</sup>, aunque el desconocimiento de la ubicación del mismo solo nos haga suponer que dichas tiendas<sup>32</sup> se encontraban al otro lado de la plaza, es decir, cercanas a la margen izquierda del río Darro. En esta plaza se ha situado el zoco dedicado a la venta de leña, debido a que, según figura en algunos tratados de hisba, estaba mal visto que los mercaderes de madera circularan por la ciudad con su mercancía, por lo que se les habilitaría un espacio específico para el comercio de este tipo de materias<sup>33</sup>.

En lo relativo exclusivamente a las tiendas, hallamos muchas más referencias a las ya citadas, como por ejemplo en «la plaça del hatavin» donde encontramos siete tiendas más<sup>34</sup>. Asimismo en los bienes habices son también numerosas las alusiones a tiendas ubicadas en este barrio<sup>35</sup>, y en algunas ocasiones a una calle en concreto, la calle del pan<sup>36</sup>. Todo lo contrario de lo que ocurre en los bienes propios, donde tan solo encontramos una mención a una tienda y a un molino situados en dicha plaza nueva<sup>37</sup>. Por último, en el catálogo de protocolos notariales hallamos varias menciones a escrituras relacionadas con tiendas ubicadas «en el hatabín». Principalmente se

<sup>28</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 300v. Referencias a estas ocho o nueve tiendas encontramos en los folios siguientes: 300v-302r.

<sup>29</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 302r.

<sup>30</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 305r.

<sup>31</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 302r.

<sup>32</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 302r-304v.

<sup>33</sup> «Deberá haber un lugar fijo para la venta de leña y no permitir que ningún vendedor vaya recorriendo los zocos, pues molestan a los transeúntes y les rasgan los vestidos». Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *Sevilla a comienzos del siglo XII*, Madrid, 1948, pág. 122.

<sup>34</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 305r-308r.

<sup>35</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 36, núm. 62, pág. 37, núm. 68-71; pág. 38, núm. 76; pág. 96, núm. 4; pág. 144, núm. 8; pág. 157, núm. 25 y 26; pág. 158, núm. 32 y 33. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 83, núm. 225. Adelina Romero Martínez, «Documentación para los locales comerciales en la Granada del siglo XVI: las tiendas», *Homenaje a Tomás Quesada Quesada*, Granada, 1998, pág. 853, núm. 31-33.

<sup>36</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 19, núm. 21; pág. 24, núm. 33.

<sup>37</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 28r

trata de escrituras de arrendamiento urbano<sup>38</sup>, en una de las cuales encontramos una mención a una tienda de buñuelos<sup>39</sup>, algunos ejemplos de subarriendo<sup>40</sup> y por último, dos escrituras de transacción, referentes a las mismas tiendas, donde se detallan las características de la compra de varias de ellas, incluyendo vendedor, comprador, así como la cantidad del censo anual a pagar<sup>41</sup>.

### **Barrio de Darb al-Bina' (adarve de la construcción)**

Limitaba al este con el barrio de al-Hattabin y el Sened y con el barrio de al-Hayyamin al sur. El nombre de este pequeño barrio ha sido puesto en relación con los zocos rurales que se desarrollan en las puertas, extramuros de la ciudad<sup>42</sup>. Estos zocos tenían como característica, entre otras, el proveer de materias primas a la ciudad. Nos referimos con ello a productos del campo, o producidos por el mundo rural, y también a la mano de obra que los mismos campesinos aportaban<sup>43</sup>. De hecho era normal que existiera un mercado en el que el producto a comerciar fuera la mano de obra o moukef / mawqif:

«En cambio si resulta indiscutible la residencia campesina en la «calle que sale a la Alcazava, adonde se acogen los peones» de la collazon de Santa Ana, Gima Almanzora, denominada también, con idéntica localización, «plaza de los peones». Creo que hay que identificarla con el Mauquef del «barrio de Albarbiña, que es donde está el horno de Mauquef en el Atabin... Rabita de Abuied, donde era el audiencia». Algo que evidencia la proximidad y relación campesina de estos peones/braceros con los 'leñeros' /hattabin»<sup>44</sup>.

### **Barrio de al-Hayyamin (los Barberos)**

Este barrio se encuentra situado entre zanaqat al-Barduya y qantarat al-Tay (puente de la Corona) y Darb al-Bina' y la margen derecha del Darro; se articulaba en torno al rasif al-Hayyamin, la calle principal. Contamos con escasas noticias referentes a su actividad comercial, porque si en los casos hasta el momento vistos las menciones pueden llegar, en ocasiones, a ser enumeradas fácilmente, en este caso tenemos tan sólo el nombre del barrio, sin que podamos ubicar tiendas. Es muy posible que debido

---

<sup>38</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 332, núm. 506; pág. 388, núm. 602; pág. 1041, núm. 1671; pág. 1156, núm. 1871.

<sup>39</sup> «lindando... con tienda donde hacen los buñuelos» Ídem, *Ibidem*, pág. 1041, núm. 1671. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», *art. cit.*, pág. 853, núm. 35.

<sup>40</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 566, núm. 893; pág. 1120, núm. 1810.

<sup>41</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 1518, núm. 2543; pág. 1519, núm. 2454.

<sup>42</sup> Pedro Chalmeta, *El zoco medieval...*, *op. cit.*, pág. 272 y 273

<sup>43</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 127, núm. 1. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 54 núm. 127. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», *art. cit.*, pág. 853, núm. 34.

<sup>44</sup> Pedro Chalmeta, *El zoco...*, *op. cit.*, pág. 292



al escaso tamaño del mismo y teniendo en cuenta que los datos que manejamos son de época cristiana, este barrio estuviera incluido (con todo lo que ello conlleva) en alguno de los ya citados como parte de las modificaciones que sufrió la zona con la construcción de la Plaza Nueva.

### **Barrio de al-Qassasin (de los Silleros de Anea)**

Este barrio contaba con una plaza central, rahbat al-Qassasin, donde se hallaba la mezquita del mismo. Su denominación es debida a que aquí se encontraban los talleres y mercados de los silleros de anea. Tanto en los bienes habices como en los bienes de la hagüela localizamos referencias a tiendas en este barrio de la ciudad. En el caso de los bienes habices, denominan a esta zona tanto sillería como «Caxixin», en lo que parece ser la castellanización del nombre árabe del barrio<sup>45</sup>, mientras que en los bienes de la hagüela se limitan a denominarlo con el topónimo castellano, es decir, la sillería<sup>46</sup>.

### **Barrio de Masyid al-Azam (de la Gran Mezquita)**

El más importante, debido a que en su interior se encontraba la Mezquita Mayor. A su alrededor se fueron disponiendo los edificios más importantes de la ciudad, entre los que se encuentran los principales mercados, como el de objetos de lujo en la alcaicería, varias alhóndigas, etc.

En las cercanías de la Mezquita Mayor podemos distinguir tres áreas importantes para realizar un mejor análisis de cada una de ellas. Esas tres zonas son la plaza de la mezquita y las calles que en ella confluyen, la alcaicería (que no trataremos, ya que merece un trabajo dedicado en exclusiva a la misma) y la calle actualmente conocida como Zacatín, que no es sino la castellanización de su nombre árabe al-Saqqatin.

Comenzando por la plaza de la Mezquita Mayor, son muchos los datos de los que disponemos para hablar de esta zona como un núcleo destacado, no ya sólo mercantil, sino también religioso, por el hecho evidente de encontrarse la mezquita, y educativo, al encontrarse la madraza Yusufiyya, construida por Yusuf I. En lo que se refiere al aspecto comercial, son abundantes las noticias que tenemos sobre este espacio en particular. En los habices encontramos por ejemplo referencia a las diecisiete tiendas que fueron destruidas para la construcción del cementerio de Santa María de la O<sup>47</sup>, y a una alhóndiga situada en las cercanías de la madraza<sup>48</sup>, así como la ubicación en

<sup>45</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 142, núm. 58; pág. 169, núm. 59.

<sup>46</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 287v- 299r.

<sup>47</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 27, núm. 1.

<sup>48</sup> «Una alhóndiga que es junto a las casas donde vivía el Pequení, enfrente de la Madraza» Ídem, *Ibidem*, pág. 31, núm. 32.

una de las calles cercanas de la tienda del alamín de la especiería<sup>49</sup>. Aunque la mayoría de referencias con respecto a la plaza de la mezquita y las calles que en ella confluyen provienen de los bienes habices<sup>50</sup>, es necesario mencionar o resaltar que en lo relativo a los especieros situados en la calle Darb al-Qata encontramos más menciones en los bienes de la hagüela, en los bienes propios<sup>51</sup> y en los protocolos notariales, donde, si bien con cierta confusión, se habla de una aduana de la especiería<sup>52</sup>, cuya ubicación no conlleva muchas dudas. No ocurre así con la mención de una alhóndiga, que mientras en el caso de los bienes de la hagüela nombran como «el alhóndiga de las tiendas de la especiería»<sup>53</sup>, en los protocolos notariales es «una tienda que está en la Alhondiga de la Especiería de esta ciudad»<sup>54</sup>. Esta última puede llevar a confusiones, ya que puede referirse tanto a una alhóndiga en la calle de la especiería situada en las cercanías de la mezquita mayor, como a una alhóndiga del barrio de los especieros.

No es ésta la única de las calles que iba a desembocar en la plaza de la Mezquita Mayor de la que tenemos noticias, también conocemos la calle de los Escribanos o calle del Fistelí, en la que podemos ubicar al menos tres tiendas, y es posible que en esta calle se encontrara una alhóndiga<sup>55</sup>.

El dinamismo comercial vinculado a esa zona se evidencia también arqueológicamente. En la misma plaza de la mezquita, donde en época cristiana se construirá la Lonja de los mercaderes, se realizó en el año 1990 una excavación arqueológica donde se localizaron una serie de fragmentos cerámicos identificados como conos de azúcar. El azúcar en la Edad Media era un producto exótico, de lujo, por lo que es comprensible que éste se vendiera en las cercanías de la Alcaicería, mercado dedicado a la venta de productos de lujo. La identificación de estos restos supuso la confirmación de que al menos una fase de todo el proceso de fabricación del azúcar se realizaba lejos de los centros de producción, situados en la costa granadina. Esta última fase se efectuaba en la ciudad y estaba vinculada con su comercialización<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 30, núm. 27.

<sup>50</sup> Ídem, *Ibidem*, págs. 27-30.

<sup>51</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 17v.

<sup>52</sup> «(...) una tienda de especiería situada en la aduana de las especierías de Granada, lindando con el paso de dicha aduana, con la Alcaicería, y con tienda de Rodrigo de Córdoba.» Juan M. de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 204. «Otra tienda en el Alcaicería en la Aduana de la especiería que la tiene a censo...» A. M. Gr., lib. 1292, fol. 17r, 18r, 18v. «(...) dicha tienda tiene dos puertas la una que sale a la calle principal de los gelizes y la otra a misma aduana (...) y por lo largo de la aduana desde la especiería» A. M. Gr., lib. 603, fol. 129r-129v. «(...) otra tienda de la otra parte de la especiería (...)» A. M. Gr., lib. 603, fol. 130r.

<sup>53</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 128v.

<sup>54</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 528, núm. 830.

<sup>55</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 193, núm. 291. M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 30, núm. 28 y 29.

<sup>56</sup> Adela Fábregas García, «Formas cerámicas de azúcar de la Lonja de Granada», *Arqueología y territorio medieval*, 2 (1995), pág. 225.

En general, este espacio fue el que más transformaciones sufrió con la llegada de los castellanos debido a la construcción, en primer lugar, de la Iglesia del Sagrario, posteriormente de la Catedral y la Capilla Real.

En el Zacatín, una larga calle que transcurría desde lo que hoy conocemos como Plaza Nueva hasta Plaza Bib-Rambla, había todo tipo de comercio, aunque predominaba el de ropa usada<sup>57</sup>. De ahí que también esta calle fuera conocida como Ropavejeros. Según Gómez Moreno «en tiempos de moros estaban localizados en ella los plateros, calceteros, tintoretos, zapateros, lenceros, merceros, etc.»<sup>58</sup>. Por su parte Seco de Lucena, además de darnos el nombre árabe de la calle (al-Saqqatín que traduce como baratilleros o ropavejeros), nos dice que «como lo es actualmente, fue entonces una calle casi exclusivamente comercial y en ella estaba establecido un comercio muy vario de plateros, lenceros, merceros, calceteros, esparteros, etc.»<sup>59</sup>. Referencias a la calle Zacatín hallamos en todos los documentos consultados: bienes habices<sup>60</sup>, bienes de la hagüela<sup>61</sup>, bienes propios<sup>62</sup> y en los protocolos notariales<sup>63</sup>. Dichas referencias mencionan además, otras actividades ya señaladas en las citas de Gómez Moreno y Seco de Lucena: platería<sup>64</sup>, calceteros<sup>65</sup>, espartería<sup>66</sup> y lenceros<sup>67</sup>. Otro elemento que nos indica la importancia de la zona que analizamos es la presencia de dos tiendas dedicadas a la alimentación, una tienda de la hariza, junto a otra de los buñuelos<sup>68</sup>,

<sup>57</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 13r. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 747, núm. 1183; pág. 1389, núm. 2252.

<sup>58</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada*, Granada, 1998, pág. 314

<sup>59</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, op. cit., pág. 76.

<sup>60</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, op. cit., pág. 35, núm. 61; pág. 96, núm. 3; pág. 144, núm. 11. Idem, *Casas, mezquitas...*, op. cit., pág. 18, núm. 18; pág. 19, núm. 19; pág. 84, núm. 227. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», art. cit., pág. 847, núm. 9 y 10; pág. 848, núm. 11-13; pág. 849, núm. 14-17; pág. 850, núm. 18-21; pág. 851, núm. 22-25; pág. 852, núm. 26-30.

<sup>61</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 181r-192r; 245r-251v; 269r-273r.

<sup>62</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 14r-14v, 15v, 26v, 27v.

<sup>63</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 122, núm. 3; pág. 210, núm. 24; pág. 309, núm. 54; pág. 174, núm. 262; pág. 373, núm. 575; pág. 391, núm. 606; pág. 424, núm. 658; pág. 488, núm. 768; pág. 531, núm. 835; pág. 560, núm. 883; pág. 560, núm. 884; pág. 570, núm. 898; pág. 571, núm. 899; pág. 583, núm. 919; pág. 626, núm. 987; pág. 683, núm. 1078; pág. 711, núm. 1123; pág. 1137, núm. 1838; pág. 1138, núm. 1840; pág. 1281, núm. 2082; pág. 1298, núm. 2109.

<sup>64</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 12r-12v. M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, op. cit., pág. 144, núm. 12. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 617, núm. 971.

<sup>65</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 10v-11v; 14v. M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, op. cit., pág. 95, núm. 260. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 450, núm. 700.

<sup>66</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 243v-244r. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 176, núm. 18; pág. 524, núm. 823; pág. 539, núm. 847; pág. 1079, núm. 1735.

<sup>67</sup> «Vissitose otra tienda que es arriba de los Lenzeros, en el Zacatín, en la hazera de Darro, de cara de tienda de Juan Pérez, Mercader, tenía a censo de la Iglesia de Santi Yuste Juan de Ocaña, Lenzero...» M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, op. cit., pág. 19, núm. 20.

<sup>68</sup> «la tienda de la hariza situada en el Zacatín, lindando... con la tienda de los buñuelos.» Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, op. cit., pág. 883, núm. 1408. Hariza: Especie de comida hecha

porque como defiende Pedro Chalmeta «Es de destacar la importancia del sector alimentación pública ya que lo normal es que la gente del zoco no regrese a su domicilio al mediodía, habiendo de tomar su comida en los mercados»<sup>69</sup>.

Debido al cambio constante que sufren nuestras ciudades actualmente, son numerosas las intervenciones arqueológicas realizadas sobre todo en los espacios más céntricos como consecuencia del derrumbe de algún viejo edificio. Así ocurrió en la calle Zacatín en el año 1999, donde, con ocasión del derribo del edificio situado en el núm. 10 se realizó una excavación en la que los resultados obtenidos tienen relevancia para nuestro tema de estudio. Se identificaron una serie de estructuras que consistían «en distintos muros de cimentación y varios suelos asociados a estos» que se han identificado como pertenecientes a algunos de los «edificios destinados a albergar tiendas, talleres y otras dependencias»<sup>70</sup>. En primer lugar porque vienen a confirmar con restos materiales lo que todas las fuentes nos dicen, es decir, que en época nazarí esta era una calle comercial muy relevante, si no la principal de toda la ciudad; y por otra parte, porque la cerámica encontrada nos ayuda a determinar con mayor seguridad el tipo empleado por los comerciantes para almacenar y exponer sus productos en sus tiendas. En este caso aparecen «ataifores con bordes quebrados vidriados en blanco con motivos en azul cobalto y en turquesa con decoración en manganeso, candiles de pie alto con fustes moldurados vidriados en turquesa, pequeños anafres y jarritas de pasta roja, marmitas y cazuelas vidriadas al interior y con chorreones al exterior»<sup>71</sup>. Otro punto destacable de esta excavación es la constatación de la influencia del caudal del Darro en la vida comercial de Granada, al identificarse un relleno aluvial en una primera fase medieval. No es de extrañar, ya que hay registradas varias avenidas del río Darro que llegaron a inundar la calle Zacatín e incluso la plaza de la mezquita.<sup>72</sup>

Como ya hemos mencionado, en esta calle, hacia la mitad de la misma, se encontraba situada la alhóndiga Zaida, una alhóndiga de la que desconocemos mucho datos, aunque podemos deducir que, al igual que su homónima, situada bajo el antiguo café Suizo y creada en época cristiana como el ejemplo más destacado de una política de

---

de trigo cocido y carne picada.

<sup>69</sup> Pedro Chalmeta, «Organización...», art. cit, pág. 108.

<sup>70</sup> José Antonio Rambla Torralvo y Juan Bautista Salado Escaño, «Hallazgos de época ibérica y musulmana junto a la Alcaicería de Granada.» *Anuario Arqueológico de Andalucía/1999*, t.III-1, Sevilla, 2002, págs. 180 y 184.

<sup>71</sup> José Antonio Rambla Torralvo y Juan Bautista Salado Escaño, «Hallazgos...», art. cit., pág. 181.

<sup>72</sup> «Pocos años después, el 22 muharram 883 (26 abril 1478), se alude a ella al relatar una fuerte tormenta (...) Creciendo mucho el río Darro, arrancó grandes árboles situados en sus márgenes, que atravesándose en el puente del Qadi, llamado más tarde Santa Ana, formaron una presa y permitieron el embalse de gran cantidad de agua que inundó el Zacatín, las «Cortidurías» y la Alcaicería, muchas de cuyas tiendas se anegaron, con destrucción de gran cantidad de ricas mercancías almacenadas en esos lugares.» Leopoldo Torres Balbás, «Alcaicerías», art. cit., pág. 439.

duplicidad de espacios, con el objetivo de separar las población árabe de la cristiana<sup>73</sup>, se dedicaba «a la venta de aceite, miel, queso, higos, pasas y todo género de frutas»<sup>74</sup>.

## BARRIOS ARTESANALES

Sobre los siguientes barrios, Gómez Moreno dice que «entre el Zacatín y el río había varias callejas y plazuelas donde los moros tenían su Gallinería, Pescadería y Carnicería, y además las Tenerías y Espartería; en las otras calles adyacentes ejercíanse diversas industrias, cuyos nombres se conservan aún en los de varias calles»<sup>75</sup>. Entramos, pues, en una zona eminentemente artesanal, atestiguada, efectivamente, por la dedicación prevalente de la mayoría de los barrios que pasamos a ver.

### Barrio de al-Qarraqin (Zapateros de Alcorques)

Se situaría entre la calle Zacatín y el río Darro, en una zona ubicada entre las actuales calles de la Alcaicería y la Gran Vía. La calle central del barrio era zanaqat al Mihrab<sup>76</sup>. En esta zona de la ciudad encontramos al menos dos alhóndigas, seguramente de pequeño tamaño, una de las cuales estaba ocupada por los cereros<sup>77</sup>, mientras que la otra desconocemos qué mercaderes hospedaba o negociaban en ella, por lo que es muy posible que no se dedicara a ninguna materia prima concreta<sup>78</sup>. Este barrio, no solo por la zona en la que se encontraba, sino por los zocos que en su interior tenían lugar, era un foco de comercio importante de la ciudad. Aquí se celebraban mercados de aves, carnes, pescados y sastres<sup>79</sup>. Debido a esta variedad de actividades, hallamos varias denominaciones para el mismo, o parte de él. En primer lugar, la más general, que la denomina zapatería<sup>80</sup>, zapatería de moriscos<sup>81</sup> o zapatería vieja<sup>82</sup>. A continuación,

<sup>73</sup> «Aparecen intervenciones que desarrollan una función productiva o comercial, no sólo determinada por la reorganización del tejido productivo. La propia estructura multiétnica de la población propiciará la existencia, en ocasiones, de una duplicidad de espacios comerciales para la misma función, como son los casos de las carnicerías o las alhóndigas» Juan Cañavate Toribio, *Granada, de la madina nazarí a la ciudad cristiana*, Granada, 2006, pág. 21.

<sup>74</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 184.

<sup>75</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 315.

<sup>76</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 81.

<sup>77</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 33, núm. 45. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», art. cit., pág. 849, núm. 16.

<sup>78</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 128, núm. 6.

<sup>79</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 83.

<sup>80</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 54, título, núm. 52 y 53; pág. 35, núm. 54-60; pág. 37, núm. 69, 70, 72; pág. 81, núm. 35; pág. 99, núm. 34.

<sup>81</sup> Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 84, núm. 228; pág. 85, núm. 229.

<sup>82</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 575, núm. 906.

encontramos la gallinería<sup>83</sup> y la pescadería<sup>84</sup>, que reciben nombre propio, lo que nos da una percepción de la importancia de ambas áreas en el barrio y fuera de él.

### **Barrios de al-Sabbagin (de los Tintoreros) y al-Dabbagin (los curtidores)<sup>85</sup>**

Estos barrios se expandían por ambos lados del río Darro para aprovechar lo mejor posible las aguas del mismo, tal y como se deduce de las descripciones de algunas de las tiendas de esta zona que encontramos en los bienes de la haguëla, de las cuales unas «se alargan» sobre el río<sup>86</sup> o disponían de una escalera que bajaba al río<sup>87</sup>. Además, contamos con varias referencias documentales sobre estos barrios en los protocolos notariales<sup>88</sup>, y en algunos pleitos de la Real Chancillería de Granada como nos muestra el artículo de Cabrera Orti y Vílchez Vílchez<sup>89</sup>.

En la época cristiana de la ciudad, el hecho de que las tintorerías y curtidurías estuvieran en el centro de la ciudad suponía un problema de higiene<sup>90</sup>, un problema que, como Juan Cañavate comenta, es razón de los cambios, modificaciones y alguna que otra demolición que se realizaron en Granada tras la conquista, todo ello debido a un precepto vinculado con las nuevas ciudades modernas que estaban surgiendo en toda Europa<sup>91</sup>.

«La ciudad es bella cuando está sana» dice este mismo autor<sup>92</sup>. Y con ello no sólo se refiere a la amplitud de las calles o edificios, sino también, al hecho de ubicar actividades contaminantes como las tintorerías y las curtidurías fuera del recinto murario, en la periferia de las ciudades. Según Cabrera y Vílchez, se desconoce cómo acabó el asunto, ya que la reina se desentendió del problema al sentirse engañada en octubre de 1514, por lo que encomendó al Presidente y Oidores de la Real Chancillería de Granada que se hicieran cargo del mismo. Pero en el Archivo de dicha institución no se ha encontrado el legajo relativo a la decisión final<sup>93</sup>.

No solo tenemos evidencias documentales sobre la existencia de este barrio, sino que también se han realizado algunas tareas arqueológicas en este entorno que

---

<sup>83</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 33, núm. 46 y 47; pág. 34, 48-50; pág. 128, núm. 6. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 54, núm. 129. A. M. Gr., lib. 603, fol. 275v-282r; 283r-283v; 284r-284v. Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 32, núm. 45; pág. 377, núm. 581.

<sup>84</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 252v-260r. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 29r.

<sup>85</sup> Barrios situados entre la calle Zacatín y el río Darro, entre las actuales calle Alcaicería y calle Salamanca.

<sup>86</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 200r-203r

<sup>87</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 202r.

<sup>88</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 1080, núm. 1738.

<sup>89</sup> M.<sup>a</sup> Angustias Cabrera Ortí y Carlos Vílchez Vílchez, «Un pleito sobre las tenerías de Madinat Garnata en 1514», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, XXVI (2014), págs. 149-166.

<sup>90</sup> Ídem, *ibídem*, pág. 152.

<sup>91</sup> Juan Cañavate Toribio, *Granada...*, *op. cit.*, pág. 188.

<sup>92</sup> Ídem, *ibídem*, pág. 188.

<sup>93</sup> M.<sup>a</sup> Angustias Cabrera Ortí y Carlos Vílchez Vílchez, «Un pleito sobre...», art. cit., pág. 156.

han ofrecido resultados interesantes. En primer lugar, hay que citar la prospección que Antonio Orihuela realizó a principios de los años 90 bajo el embovedado del río Darro<sup>94</sup>. De dicha prospección destaca el hallazgo

«en el lado izquierdo del cauce, comenzando a partir de unos 20m aguas abajo del Puente Nuevo, hemos encontrado los fondos de una serie de tinajas de cerámica que por sus características podrían corresponder a las utilizadas en las tintorerías musulmanas de la seda... estimamos entre 15 y 20... están situadas en dos filas paralelas al cauce, con una distancia entre sus centros que oscila entre 1,50 y 2 metros»<sup>95</sup>.

En cuanto al uso de estas tinajas, Antonio Orihuela optó por una posible utilización como tenerías. En el artículo ya comentado de Cabrera y Vílchez se menciona una excavación arqueológica reciente (año 2012) realizada en el número 12 de la calle Reyes Católicos y en la que se halló parte de una tintorería con varias pilas<sup>96</sup>.

Por último, Antonio Malpica presentó en su día los hallazgos identificados en la excavación realizada en el solar del conocido como «Bar Jandilla», por debajo del nivel actual de la calle Puente del Carbón. Las estructuras halladas se encuentran encuadradas por dos muros que las delimitan. En primer lugar, en la zona más al norte del conjunto excavado encontraron un muro de hormigón con abundante cal que cerraba esta parte de la excavación<sup>97</sup>. Un segundo muro, paralelo a las piletas identificadas, está realizado con hormigón de abundante cal y piedras de tamaño mediano y formas redondeadas. Este muro se halla delimitado por dos pilares, uno a cada lado. En cuanto a las piletas podemos observar cómo existen diferencias entre las mismas. Así «la cara S tiene una gruesa capa de revoco que la cubre casi totalmente. Sin embargo, el frente N está al descubierto, es decir, sin recubrimiento. Puede ser una prueba de que mientras en O-2 había líquidos para curtir, por tanto corrosivos, en O-4 no era así, pudiendo contener algún elemento distinto»<sup>98</sup>. Además, en la pileta identificada como O-2 (central) se observa «huellas de haber picado el ladrillo para empotrar una tinaja o caldera. Hubo de romperse, pues la estructura primitiva de este muro de ladrillo que, sin embargo, parcialmente sigue enfoscado»<sup>99</sup>. Por último, añadir a este complejo un pequeño canal que recorre estas estructuras y que se ha interpretado como un medio

<sup>94</sup> Antonio Orihuela, «Restos de la Granada islámica ocultos por las bóvedas del río Darro», *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 14 (1993), págs. 293-309, espec. págs. 293-309.

<sup>95</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 307.

<sup>96</sup> M.<sup>a</sup> Angustias Cabrera Ortí y Carlos Vílchez Vílchez, «Un pleito sobre...», art. cit., pág. 150. No se ha podido acceder al informe de esta excavación debido al retraso existente en la publicación de los anuarios arqueológicos.

<sup>97</sup> Antonio Malpica Cuello, «El río Darro y la ciudad medieval de Granada. Las tenerías del puente del Carbón», *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, vol. 16, fasc. 1, 1995, págs. 83-106, espec. págs. 95-96.

<sup>98</sup> Ídem, *ibídem*, pág. 102.

<sup>99</sup> Ídem, *ibídem*, pág. 103.

para evacuar el agua o los diferentes líquidos utilizados en el curtido y tintado de las pieles. La interpretación dada a estas estructuras es su pertenecía a una tenería<sup>100</sup>.

### **Barrio de Bab al-Tawwabin**

Coincidió en su mayor parte con la posterior colación de San Matías, tenía como límite por el norte, oeste y sur la cerca y al este con el barrio de al-Goryi<sup>101</sup>. En el interior de la puerta de acceso al barrio había instalado un mercadillo de carácter permanente, conocido como suwayq bab al-Tawwabin o mercadillo de los ladrilleros. Las noticias sobre este zoco son escasas, lo que nos hace pensar en un pequeño tamaño o que no fuera permanente y parte de estas tiendas fueran móviles<sup>102</sup>. En la calle principal que se dirige a este mercadillo encontramos también varias referencias a un mesón de los franceses<sup>103</sup>.

### **Rabad al-Fajjarin (arrabal de los alfareros)**

En Granada encontramos también otras zonas en las que se han podido identificar alfares en uso en algún momento de la Edad Media: los hornos hallados durante las diversas actuaciones realizadas en el denominado como Carmen de la Muralla<sup>104</sup> y la zona de alfares en la puerta de Fajalauza<sup>105</sup>. El espacio alfarero situado en este barrio concretamente con la propia evolución y crecimiento de la ciudad sufrió un traslado desde el área inicial de asentamiento, en lo que hoy es Casa de los Tiros, hacia una zona situada actualmente a las espaldas del Cuarto Real de Santo Domingo, justo

---

<sup>100</sup> Ídem, *ibídem*, pág. 105.

<sup>101</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 95.

<sup>102</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 115, núm. 24 y 25. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 34 núm. 64; pág. 38, núm. 76-78. En estos tres casos se habla además de un horno en esta zona. A. M. Gr., lib. 603, fol. 313r. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 444, núm. 689.

<sup>103</sup> «Visitose un casa que se dijo estaba caída... y que dicho Alcaraz la incorporó en la Casa de su morada que estaba en el Calle que va a Vivataubín, frente del mesón de los franceses...»; «Visitáronse unas cassas en la calle que ba a Vivataubín, al Cantón de una Calleja que ba al mesón de los franceses...» M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 46, núm. 103 y 104.

<sup>104</sup> Auxilio Moreno Onorato, Margarita Orfila Pons, Juan A. García Granados, Antonio Burgos Juarez, Antonio Malpica Cuello, Isabel Fernández García, Pablo Casado Millán Y Dolores, Puerta Torralbo, «Informe de los primeros resultados obtenidos tras la excavación de 1991 en el Carmen de la Muralla del Albaicín (Granada)» *Anuario Arqueológico de Andalucía/1991*, t. II, Cádiz, 1995, págs. 225-230, espec. pág. 225. Pablo Jesus Casado Millán, Antonio Burgos Juarez, Margarita Orfila Pons, Auxilio Moreno Onorato, M.<sup>a</sup> Isabel Fernández García, Antonio Malpica Cuello, Jose Javier Álvarez García y Alberto García Porras, «Análisis de los materiales recuperados en la campaña de excavación de 1991 en el Carmen de la Muralla (El Albaicín, Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía/1992*, t. II, Cádiz, 1995, págs. 181-187, espec. págs. 181 y 183.

<sup>105</sup> M.<sup>a</sup> Auxiliadora Moreno Onorato y Valentina Mérida González, «Intervención arqueológica de urgencia en el solar situado junto a la puerta de Fajalauza del Albaicín (Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía/1987*, t. III, Sevilla, 1990, págs. 223-224.



al lado de la conocida como Puerta del Pescado (arrabal de los alfareros en época nazari). Sobre esta última zona encontramos varias referencias en los bienes habices y en los protocolos notariales de actividades que podían formar parte de los complejos alfareros, indicando asimismo el tipo de cerámica que se producía<sup>106</sup>.

En ambas áreas se han realizado excavaciones arqueológicas que demuestran tal evolución de la ciudad. En primer lugar, la excavación en la Casa de los Tiros, donde se documentaron dos hornos<sup>107</sup>, algunos aspectos relacionados con fosas de relleno y un área de taller seguramente posterior a los hornos<sup>108</sup> y como resultado de la producción de los mismos<sup>109</sup>. En un momento posterior (época almohade) y como consecuencia del propio crecimiento de la ciudad, estos hornos se trasladan a otra zona de la misma y aquí comienzan a construirse viviendas. Según nos cuenta Gómez Moreno en esta zona en el siglo XVI existirían algunas almaceras y mesones<sup>110</sup>.

Esa otra área a la que se trasladan los hornos alfareros está, tal y como se ha anunciado, en las cercanías de la actual Cuesta del Pescado, donde anteriormente se ubicaba una de las puertas de acceso al arrabal de los alfareros Bab al-Hayar (Puerta de la Piedra). Así lo demostró José Javier Álvarez García en su momento<sup>111</sup>. Se aludía entonces a dos actuaciones arqueológicas relevantes por el resultado obtenido<sup>112</sup>. En la realizada en la Calle Cuarto Real de Santo Domingo (núm. 13) se identificó una construcción

<sup>106</sup> Ollerías: M.ª del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 37, núm. 73; pág. 38, núm. 74 y 75. Juan María de la Olla Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 986, núm. 1581. Tinajería: deducimos la existencia de tres diferentes, ya que dos de las referencias aluden a la misma tinajería, con distintos contratos de arrendamiento, uno para el año de 1510 (Ídem, *ibidem*, pág. 949, núm. 1517) y otro para 1512 (Ídem, *ibidem*, pág. 1439, núm. 2329), Ídem, *ibidem*, pág. 1016, núm. 1631, pág. 1464, núm. 2370. Cantarería. Ídem, *ibidem*, pág. 729, núm. 1152.

<sup>107</sup> «Este Horno 1... presenta restos que consideramos corresponden a la cámara de combustión, la cual se encuentra revestida interiormente con arcilla» con respecto al Horno 2 «de 1,40m. de diámetro interior, circular en planta, con la parrilla o salera de la cámara de cocción en buen estado de conservación, si bien en su extremo occidental se encuentra seccionado, casi tangencialmente, por un muro musulmán de una fase constructiva posterior». Manuel López López, Ángel Rodríguez Aguilera, Eduardo Fresneda padilla, José Manuel Peña Rodríguez, Carmen Perez Torres y Antonio Gómez Becerra, «Casa Museo de los Tiros. (Granada). Excavación arqueológica de emergencia», *Anuario Arqueológico de Andalucía/1992*, t. III, Cádiz, 1995, págs. 270-278, espec. pág. 273.

<sup>108</sup> «En un momento en que los hornos están en reducción, se localiza una estructura rectangular que interpretamos como posible área de taller. Esta habitación cimenta sobre los desechos del alfar.» Ídem, *ibidem*, pág. 276.

<sup>109</sup> Ídem, *ibidem*, págs. 270-278.

<sup>110</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, págs. 208 y 212.

<sup>111</sup> José Javier Álvarez García, «Aproximación a la configuración urbana de los arrabales de Al-Fajjarin y del Nayd (actual barrio del Realejo) en época nazari», en Lorenzo Cara (ed.), *Ciudad y territorio en Al-Ándalus*, Granada, 200, págs. 86-110, espec. págs. 86-110. Ídem, «Actuación arqueológica de urgencia realizada en la calle Cuarto Real de Santo Domingo en junio de 1992». *Anuario Arqueológico de Andalucía/1992*, t. III, Cádiz, 1995, págs. 263-270.

<sup>112</sup> Ídem, «Aproximación a la configuración...», art. cit., págs. 98 y 99.

«que sufrió una serie de modificaciones posteriores, en el periodo nazarí, como la compartimentación de algunos espacios, construcción de pequeñas piletas, anulación de vanos, etc., que indican un evidente cambio de uso, tal vez destinado a una producción artesanal, y más concretamente la alfarera. La presencia de material cerámico correspondiente a complementos de alfar, piezas de ajuar doméstico inacabadas o defectuosas, parecen ser un elemento indicativo»<sup>113</sup>.

En segundo lugar, la excavación de urgencia realizada en la Calle Seco de Lucena (núm. 13), parece confirmar la existencia de un complejo alfarero, no sólo ante la aparición del mismo tipo de cerámica que en la intervención anterior, sino también por la identificación de unas estructuras bastante simples, que podrían vincularse a alguna fase del proceso productivo de la alfarería<sup>114</sup>. Por su parte, Ángel Rodríguez Aguilera e identificó un complejo alfarero en la calle Jarrerías (núm. 7 y 9), compuesto

«por los restos de una casa con patio y alberca central asociados a los restos de dos hornos de cerámica, uno de planta cuadrada construido en ladrillo refractario y otro de planta circular o ligeramente ovalada del que sólo quedaba la cámara de combustión y el arranque de las paredes exteriores de la cámara de cocción»<sup>115</sup>.

En el acceso al arrabal de los alfareros por la ya nombrada puerta de Bib al-Hayar encontramos según los protocolos notariales varios molinos situados en las cercanías<sup>116</sup>.

## **BARRIOS DE ESPECIALIZACIÓN NO ESPECIFICADA**

Hasta aquí hemos hablado sobre determinados focos, tanto comerciales como artesanales, de los que encontramos una fácil referencia, ya que el barrio en el que se ubicaban se denomina de tal forma. Más allá, de estas identificaciones primeras, podemos ofrecer informaciones acerca de determinados núcleos importantes aunque, aún poco conocidos. Pasamos seguidamente a comentarlos:

### **Rabad al-Ramla**

Situado en la parte occidental de la madina nazarí, en la margen derecha del Darro<sup>117</sup>, coincidiendo a grandes rasgos con las actuales calles de Mesones y Alhóndiga. Este arrabal recibe el mismo nombre que la puerta junto a la que se formó. Esta denominación (el arenal, traducido al español) hace más referencia a las características del terreno sobre el que se asentó que a la actividad artesanal y comercial que en él se

---

<sup>113</sup> Ídem, *Ibídem*, pág. 98.

<sup>114</sup> Ídem, *Ibídem*, pág. 99.

<sup>115</sup> Ángel Rodríguez Aguilera, *Granada...*, *op. cit.*, pág. 176.

<sup>116</sup> «una casa-molino de 4 piedras, situada en el río Genil en la puerta de Bibalachar» Ídem, *Ibídem*, pág. 133, núm. 198; pág. 531, núm. 834; pág. 540, núm. 848; pág. 611, núm. 962.

<sup>117</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 163.

desarrolló. Así en un primer acercamiento nos lo dejan entrever las ya clásicas pero imprescindibles obras de Gómez Moreno y Seco de Lucena:

«...Allí ejercían sus industrias los herreros, cerrajeros, carpinteros, albarderos y condoneros; además había varias alhóndigas...»<sup>118</sup>.

«...Los musulmanes la nombraban zanaqat al-Haddadin (calle de los Herreros) porque en ella tenían sus talleres tales artesanos (...) En este arrabal y además de los herreros, tuvieron sus talleres y tiendas los herradores, cuyo zoco radicaba en la placeta que ahora se llama de Santo Cristo, los albarderos y los carpinteros...»<sup>119</sup>.

En un análisis más profundo y recurriendo a las fuentes para este artículo utilizadas, comprobamos la gran variedad de actividades realizadas, y la importancia comercial de este arrabal con respecto a la ciudad. Además, en este caso, hemos incluido la plaza de Bib-Rambla como un elemento más de este entorno comercial, eso sí, aclarando que esta plaza no formaba parte del arrabal, ya que se encontraba al otro lado de la muralla de la ciudad, en el interior de la puerta del mismo nombre. Esta plaza existía ya en época nazarí si bien de un tamaño mucho menor al actual, que en gran parte es el resultado de la ampliación realizada en época cristiana<sup>120</sup>. Conocemos la existencia en dicha plaza de olleros<sup>121</sup>, especieros<sup>122</sup>, cebaderos<sup>123</sup>, una carnicería<sup>124</sup> y un horno<sup>125</sup>, así como numerosas referencias a otras tiendas cuya actividad no se especifica<sup>126</sup>.

Encontramos en los documentos consultados varios nombres de calles, todas ellas referidas a la actividad artesanal y/o comercial predominante en las mismas: calle de la Herrería o de los herreros<sup>127</sup>, calle donde hacen los arados<sup>128</sup>, calle de los herrado-

<sup>118</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 247.

<sup>119</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, págs. 163 y 164.

<sup>120</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 243.

<sup>121</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 148v-151r, 152r. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 4r-4v. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 445, núm. 690; pág. 519, núm. 813.

<sup>122</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 6r.

<sup>123</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 6v.

<sup>124</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 95, núm. 136.

<sup>125</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 1095, núm. 1761 y 1762.

<sup>126</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 32, núm. 37, 40, 41; pág. 33, núm. 42-45; pág. 128, núm. 4 y 5. «un poio que sirve de tienda». Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 55, núm. 130. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 5r. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», art. cit., pág. 845, núm. 1. Juan María de la Obra Sierra, *Catálogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 410, núm. 77; pág. 200, núm. 299; pág. 459, núm. 716; pág. 576, núm. 907; pág. 1061, núm. 1705; pág. 1074, núm. 1726; pág. 1260, núm. 2050; pág. 1507, núm. 2437; pág. 1509, núm. 2440.

<sup>127</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 72, núm. 357. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 30, núm. 52. A. M. Gr., lib. 603, fol. 155r-162v; 167v-171v; 172v-173r. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 8v, 20r-23r.

<sup>128</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 32, núm. 36; pág. 72, núm. 356.

res<sup>129</sup>, calle de los madereros<sup>130</sup>, calle de los carpinteros<sup>131</sup> y calle de los albarderos<sup>132</sup>. Por último, aunque su nombre indique una actividad poco comercial en el sentido estricto, conocemos la ubicación de alguna tienda en la calle de la mancebía<sup>133</sup>.

Será en este barrio, en la ubicación del antiguo Café Suizo, donde se levantaría la conocida alhóndiga Zaida de cristianos<sup>134</sup>. Aunque fue en época cristiana cuando este edificio tuvo su mayor esplendor como centro de la venta de aceite, miel, queso, higos, pasas y todo género de frutas, es posible afirmar, según los resultados obtenidos de la excavación arqueológica realizada en el lugar en el año 1992, que este edificio ya cumpliera una función similar en época islámica<sup>135</sup>. Rodríguez Aguilera defiende la existencia de un edificio construido entre los siglos XII-XIV de planta cuadrada y patio central, con funciones comerciales tanto por su configuración,

«...con una planta que muestra la existencia de un gran recinto central empedrado y descubierto, rodeado de estancias, con pavimentos también empedrados, reproduciendo una estructura característica de un funduq, o centro en el que confluyen las actividades comerciales y al producción agrícola en la ciudad...»<sup>136</sup>.

que se asemeja mucho a la de la alhóndiga conservada (el Corral de Carbón), como por su cercanía con una de las puertas de la ciudad, Bab al-Ramla.

En torno a este edificio en época cristiana se ha podido identificar no solo la ubicación de la pescadería<sup>137</sup> y la carnicería cristianas<sup>138</sup> (debido a la segregación que los Reyes Católicos implantaron en la ciudad, en los primeros años tras la conquista<sup>139</sup>), sino también otras dependencias como el matadero, identificado en una actuación

---

<sup>129</sup> Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 29, núm. 50.

<sup>130</sup> Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 30, núm. 51.

<sup>131</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 161v. Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 1341, núm. 2174.

<sup>132</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 163r- 167r. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 10r- 10v.

<sup>133</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 161, núm. 3.

<sup>134</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 21r.

<sup>135</sup> «...se localizan niveles que corresponden a un momento de ocupación situados entre los siglos XII-XIV. El material cerámico recogido... parece indicarnos la existencia de niveles del siglo XII así como un nivel claro de ocupación en época nazarí». Encarnación Arroyo Pérez, Carmen Pérez Torres, Eduardo Fresneda Padilla, Manuel López López, José Manuel Peña Rodríguez, «Excavación arqueológica de urgencia en la alhóndiga Zaida en Puerta Real – Calle Mesones (Granada)». *Anuario Arqueológico de Andalucía/1992*, t. III, Cádiz, 1995, págs. 279-283, espec. pág. 283.

<sup>136</sup> Ángel Rodríguez Aguilera, *Granada...*, *op. cit.*, pág. 151.

<sup>137</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 23v (19 tiendas), 24r (casa del peso del pescado).

<sup>138</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 248.

<sup>139</sup> «Son cambios que se transmiten a la propia organización urbana de la ciudad y empiezan a manifestarse a partir del año 1498 con tres acontecimientos significativos, al propuesta de segregación de Yuza de Mora y de Mohamed el Pequeñi, las pesquisas para la construcción de la nueva alhóndiga para cristianos por deseo expreso de los Reyes y la orden tajante de que se separen las actividades de unos y otros». Juan Cañavate Toribio, *Granada, de la madina...*, *op. cit.*, pág. 86 y 87.

arqueológica entre las calles Alhóndiga y Párraga<sup>140</sup>, además de varias tiendas situadas en una placeta cercana a la mencionada alhóndiga Zaida<sup>141</sup>.

Por último, mencionar el zoco semanal de Bab al-Masda (puerta situada en uno de los extremos de la calle de los herreros), conocido como suq al-hamis dado que se celebraba los jueves. Generalmente se acepta que los zocos extramuros son herencia o relacionados con los zocos rurales, tanto por su cadencia semanal, el carácter de lo que allí se vende como por quien lo vende. Son, todas ellas, características reunidas por este zoco.

A la hora de hablar de este zoco es necesario también tener en cuenta otros aspectos. El primero relacionado con la creación de almunias por parte de los reyes participando así en el comercio tanto de la ciudad como exterior. Sabemos que en el origen de la ciudad en el siglo XI, la parte llana de la ciudad estaba ocupada por almunias de propiedad real. Más exactamente existía una almunia cercana a la mezquita mayor perteneciente al rey Badis<sup>142</sup>. No es de extrañar que pese a la expansión de la madina, las almunias siguieran poblando los alrededores, ya extramuros y de propiedad privada. Relacionado con este aspecto de las almunias cercanas a la ciudad, sabemos que el nombre con el que se conocía la puerta de Bab al-Murdi (cercana a Bab al-Masda), aludía al propietario de una casa próxima<sup>143</sup>. Se desconoce el papel de este hombre, Aben Murdi<sup>144</sup>, en la sociedad granadina nazarí, de modo que hasta que la investigación no avance en este ámbito, desconocemos la importancia que pudo haber ejercido esta casa y su propietario, tanto en el origen y configuración, como en la protección del propio zoco.

Otro aspecto interesante en este sentido y que también estaría relacionado con la época inicial de la ciudad es la ubicación de la musara, en las cercanías de la mencionada almunia de Badis. Según Bilal Sarr se trata de un espacio «destinado a los ejercicios ecuestres y esparcimiento público en las afueras de la ciudad. Era una zona en la que se realizaban alardes, entrenamientos militares, juegos de caballería como

<sup>140</sup> Dolores Puerta Torralbo, «Actuación arqueológica de urgencia realizada en la calle Alhóndiga núm. 5 y Párraga núm. 6», *Anuario Arqueológico de Andalucía/1994 t. III*, Sevilla, 1999, págs. 150-159, espec. pág. 158.

<sup>141</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 9r-9v.

<sup>142</sup> Antonio Malpica, Luca Mattei, *La Madraza de Yusuf I...*, *op. cit.*, págs. 305-306.

<sup>143</sup> «...pero G. Demombynes sugiere que la correcta lectura es Bab al-Murdi, Puerta de al-Murdi, y que tomó nombre de la mansión conocida por Dar al-Murdi, Casa de al-Murdi, que se encontraba en sus inmediaciones. Consta, en efecto, que a extramuros de Granada y como a trescientos metros más allá de sus murallas, en el centro de una línea imaginaria que corriera paralela con aquéllas, entre Bab al-Riha, de que me he ocupado antes, y Bab al-Masda, que sigue después, hubo una casa que se denominó de Ibn Murdi y que fue derribada a comienzos del siglo XVI para construir en su solar el actual monasterio de San Jerónimo». Luis Seco de Lucena Paredes, «Las puertas de la cerca de Granada en el siglo XIV», *Al-Ándalus*, VI (1942), págs. 438-458, espec. pág. 444 y 445. Antonio Malpica Cuello, «Las murallas de Granada», *Nuevos Paseos por Granada y sus contornos*, Granada, 1992, págs. 67-97, espec. págs. 84 y 85.

<sup>144</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 84.

el polo, etc.»<sup>145</sup>. Este autor la ubica en Bibarrambla por alusiones en las memorias del rey Abd Allah<sup>146</sup>. Si este espacio estaba dedicado a todo tipo de actividades, podemos pensar que con motivo de alguno de estos acontecimientos se realizaba en dicho espacio algún mercado. Conocemos el caso de Córdoba en el que en determinadas festividades se realizaban mercados<sup>147</sup>. Sin embargo, en Granada sería demasiado aventurar sin una investigación más detallada.

En lo referente al zoco, también es interesante observar un caso semejante en Oriente, el de suq Bagdad, incluido dentro de una secuencia temporal de celebración de zocos que se celebran en Iraq, según Pedro Chalmeta:

«No serían ferias puesto que no tenemos indicio alguno de que allí acudan concurrentes que no procedan del entorno inmediato. Cabe suponerlos con periodicidad semanal, aunque sean conocidos por el nombre de la localidad y no por el día de la semana en que se celebran. (...) No hay razón para pensar que este zoco semanal se extinguiese posteriormente. Muy al contrario, seguirá activo y prosperara hasta convertirse en el periférico suq al-Tulata de la capital abbasi; que no es más que el añejo suq Bagdad»<sup>148</sup>.

En estos fragmentos podemos observar algunas características que pueden asemejarse e incluso coincidir con el suq- al hamis de Bab al-Masda. Al menos en época nazarí se trata de un zoco periférico, ya estuviera ubicado intramuros o extramuros de la capital del reino. Además, su propio nombre indica la cadencia semanal de su celebración, y en todo caso no es descartable el carácter rural al menos de este zoco en los primeros momentos; recordemos que en épocas precedentes, sobre todo la ziri, esta zona era una zona ocupada por huertas, ya que el núcleo urbano se encontraba en la colina del Albaicín, por lo que la posibilidad de un zoco semanal que abasteciera a los trabajadores de las mismas huertas se hace visible, aunque si bien en este momento solo sería una hipótesis a comprobar.

## Zanaqat Ilbira

Zanaqat Ilbira era la arteria principal de madinat Garnata. Comunicaba una de las principales puertas de acceso a la ciudad (Bab Ilbira) con el centro religioso, civil y comercial. Su trazado coincide en gran parte con la actual calle Elvira. No pertene-

---

<sup>145</sup> Bilal J. J. Sarr Marroco, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 214.

<sup>146</sup> «Tenía el nuevo sultán [Badis] por costumbre salir a un lugar llamado Rambla [al-Ramla] a cuyo lado había una almunia con dos puertas, que era donde su padre Habus solía tener su consejo de gobierno. Los conjurados decidieron celebrar en la Ramla una carrera de caballos [mal'ab] y asesinar al soberano cuando saliese de la almunia». Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, *El siglo XI en I.ª persona. Las «Memorias» de Abd Allah, último rey Ziri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, Madrid, 2009, pág. 120.

<sup>147</sup> Eduardo Manzano Moreno, *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, 2006, pág. 417.

<sup>148</sup> Pedro Chalmeta, *El zoco medieval...*, *op. cit.*, págs. 199 y 200.

cía a ningún barrio concreto, si bien comenzaba en el barrio de la puerta de Elvira y terminada en al-Hattabin, en su transcurso también se encontraba barrios como el Genete, o los especieros.

Referencias a tiendas situadas en esta calle encontramos en todos los documentos consultados: bienes habices<sup>149</sup>, bienes de la haguëla<sup>150</sup>, bienes propios<sup>151</sup> y en los protocolos notariales<sup>152</sup>. Además de estas tiendas encontramos una alhóndiga<sup>153</sup>, una carnicería<sup>154</sup> y un horno de cocer pan<sup>155</sup>. Gómez Moreno nos indica que en esta calle se situaban en los siglos XVI y XVII los escultores y entalladores<sup>156</sup>. Por su parte Seco de Lucena Paredes menciona un adarve del Yeso en las cercanías de esta calle Elvira<sup>157</sup>. Por último, no podemos dejar de mencionar el zoco de carácter permanente<sup>158</sup> que se desarrollaba en el entorno de puerta Elvira relacionado con la venta de productos procedentes de la cercana vega granadina.

### Bab al-Bunud

Bab al-Bunud o puerta de los estandartes es una de las puertas existentes en el hisn Garnata y por lo tanto una de las más antiguas de la ciudad. En el entorno de esta puerta, más exactamente en el interior<sup>159</sup> de la misma, encontramos un zoco en época nazarí. Desconocemos si el origen de dicho zoco se encuentra en ese primitivo hisn garnata o se produjo en momentos posteriores. Lo que si podemos asegurar es que al final del período nazarí y comienzos del cristiano existía lo que podemos calificar como un zoco de barrio.

Este zoco se centraba en la plaza de dicha puerta, como así lo corroboran las diferentes referencias que encontramos tanto en los bienes habices<sup>160</sup> como en los

<sup>149</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 36, núm. 63 y 64; pág. 77, núm. 9; pág. 79, núm. 26; pág. 85, núm. 75; pág. 87, núm. 79; pág. 90, núm. 1; pág. 91, núm. 6; pág. 135, núm. 14. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 20, núm. 22; pág. 21, núm. 24-26; pág. 22, núm. 29; pág. 47, núm. 107. Adelina Romero Martínez, «Documentación...», *art. cit.*, pág. 845, núm. 38 y 39; pág. 855, núm. 40.

<sup>150</sup> A. M. Gr., lib. 603, fol. 325r-326r.

<sup>151</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 30r, 30v, 31r, 32r, 34r, 34v, 35r, 35v, -v, 36r, 36v, 37v.

<sup>152</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 186, núm. 281; pág. 187, núm. 282; pág. 299, núm. 455; pág. 750, núm. 1189.

<sup>153</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 137, núm. 392.

<sup>154</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 60v.

<sup>155</sup> Adelina Romero Martínez, «Documentación...», *art. cit.*, pág. 855, núm. 41.

<sup>156</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 316.

<sup>157</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada...*, *op. cit.*, pág. 55.

<sup>158</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 32.

<sup>159</sup> «entrando por la puerta de la plaza de Vivalbonud». M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 74, núm. 199.

<sup>160</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 73, núm. 194-197; pág. 74, núm. 199; pág. 96, núm. 263-265; pág. 97, núm. 269; pág. 99, núm. 273.

bienes propios<sup>161</sup>. Sobre las actividades desarrolladas en esta plaza las referencias son escasas, encontrando tan solo la existencia de herreros<sup>162</sup>, una carnicería<sup>163</sup> y una tienda dedicada a la elaboración de buñuelos<sup>164</sup>. Este zoco se extendía por dos espacios más:

- Al otro lado de la puerta<sup>165</sup>, donde encontramos tiendas donde se vende pescado<sup>166</sup> y carbón<sup>167</sup>. Con respecto a este último producto, el carbón, parece ser que también se vendía en la plaza ya mencionada, según los protocolos notariales «una tienda situada en la plaza de Bibalbonud, lindando con la azaquifa del Carbón, donde está el peso»<sup>168</sup>.
- Una calle que subía desde San Juan de los Reyes a esta plaza<sup>169</sup>.

## EL ALBAICÍN

Cerramos este trabajo dedicado a los barrios comerciales con una mención expresa al Albaicín. Allí hemos localizado un importante zoco de la ciudad nazarí. Desconocemos el origen del mismo, no sabemos si ya existía antes de la formación del primitivo barrio o si surgió posteriormente, cuando ya estaba formado y funcionaba como un zoco de barrio más. Lo que si conocemos es el espacio que ocupaba en los primeros años tras la conquista y que fácilmente puede extenderse a los últimos tiempos nazaríes. Entendemos que el mercado desarrollado en el Albaicín tuviera una importancia mayor a la de un zoco de barrio, no ya solo por la extensión, sino también por la variedad de actividades comerciales y artesanales que allí se desarrollaban.

Este zoco, situado entre bab al-Ziyada y lo que en época cristiana se conocería como Iglesia de San Salvador, dispondría de los siguientes espacios:

- Rahbat bab al-Ziyada o plaza del Albaicín: en esta plaza encontramos que se desarrollaban actividades como carnicerías<sup>170</sup> (las cuales como veremos se extendían por una de las calles que salían de esta plaza), pescaderías<sup>171</sup>, así

---

<sup>161</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 45r, 45v, 46r, 46v, 47r.

<sup>162</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 73, núm. 196.

<sup>163</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 46r.

<sup>164</sup> Adelina Romero Martínez, «Documentación...», art. cit., pág. 854, núm. 36.

<sup>165</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 162, núm. 3.

<sup>166</sup> «alinda por la una parte con tienda del pescado» Ídem, *Ibidem*, pág. 162, núm. 1.

<sup>167</sup> «Es la tienda donde se vende carbón» Ídem, *Ibidem*, pág. 162, núm. 2.

<sup>168</sup> Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 726, núm. 1147.

<sup>169</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 71, núm. 187 y 188; pág. 72, núm. 190, 192 y 193.

<sup>170</sup> «junto con la carnicería de la plaza del Albaicín» M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 167, núm. 44.

<sup>171</sup> «cerca del baño de uender el pescado» Ídem, *Ibidem*, pág. 182, núm. 1; «linde de tienda donde se vende el pescado» pág. 185, núm. 29 y 30.



como una tienda de buñuelos<sup>172</sup>. Disponemos de otras referencias para las que, sin embargo, desconocemos la actividad realizada en ellas<sup>173</sup>.

- La calle que une la plaza del Albaicín con la plaza del Salvador, es decir, la actual calle Panaderos, en los bienes habices recibe diferentes nombres: «la calle principal del albayzín»<sup>174</sup>, «calle principal de San Salvador»<sup>175</sup>, «calle Real de San Salvador»<sup>176</sup>. Ante estas diferentes nomenclaturas podemos pensar que se trata de diferentes vías pero hay un hecho que se repite en las tres referencias citadas, y es que sitúan a los carniceros en dicha calle. Así vemos como esta actividad ocupaba también parte de la calle y no solo se centraba en la plaza. Es más, es posible que las referencias de la calle de los carniceros que encontramos en los bienes habices<sup>177</sup> y en los bienes propios<sup>178</sup> se refiera a esta calle, lo que nos sirve también como indicador de la importancia de dicha actividad en este zoco. En la misma calle y gracias de nuevo a la mención de los carniceros en los bienes habices (aunque en este caso aparece como carnicerías), podemos situar otra actividad, la de los herreros<sup>179</sup>. También encontramos al igual que en el caso de la plaza del Albaicín menciones a otras tiendas situadas en esta calle<sup>180</sup>.
- Plaza de San Salvador. Sobre este último espacio encontramos numerosas noticias, si bien y tal como pasaba en el caso anterior, referido con diferentes nomenclaturas, plaza de Sant Salvador»<sup>181</sup>, y enfrente de la puerta principal de San Salvador<sup>182</sup>. En cuanto a las actividades desarrolladas en estas tiendas son pocas las referencias que tenemos. En los casos más interesantes se nos habla de tiendas y de una alhóndiga «donde están los hazedores»<sup>183</sup>, «una tienda donde se cueza el trigo»<sup>184</sup> y una «taberna en que se amasa dicho pan»<sup>185</sup>.

<sup>172</sup> «que era de los buñuelos» Ídem, *Ibidem*, pág. 167, núm. 39; «linde de tienda de los buñuelos» pág. 220, núm. 4.

<sup>173</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 167, núm. 40-43; pág. 168, núm. 48-50; pág. 185, núm. 28 y 31; pág. 193, núm. 3; pág. 198, núm. 6; pág. 207, núm. 1; pág. 212, núm. 1. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 75, núm. 201.

<sup>174</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 111, núm. 314.

<sup>175</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 114, núm. 324.

<sup>176</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 115, núm. 325.

<sup>177</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 141, núm. 410.

<sup>178</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 50r.

<sup>179</sup> «en la misma calle bajo las carnicerías en la hazera de los herreros» M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 115, núm. 327.

<sup>180</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 115, núm. 326; pág. 116, núm. 329.

<sup>181</sup> Ídem, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 163, núm. 10; pág. 198, núm. 8.

<sup>182</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 164, núm. 13; pág. 165, núm. 26, pág. 178, núm. 2, pág. 179, núm. 16 y 18; pág. 193, núm. 2. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 116, núm. 328. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 49v.

<sup>183</sup> Ídem, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 164, núm. 12 y 13.

<sup>184</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 163, núm. 9.

<sup>185</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 164, núm. 12.

Siendo estos tres espacios identificados como los principales ámbitos en que se desarrolla el zoco del Albaicín encontramos que en las calles que aquí desembocan se localizan también otras tiendas. Es el caso de la denominada calle del baño, actual calle del Agua<sup>186</sup>. También se realizan otras actividades en espacios anexos, como la de los tintoreros<sup>187</sup>, al parecer situados en la calle espaldas del mencionado baño «en el sitio de los tintoreros de el Albaicín, como se baja de la alacaba a la mano derecha, lindando por las espaldas con el baño»<sup>188</sup>. En esta misma calle encontramos una alhóndiga de la cal<sup>189</sup>. Otra actividad identificada en las cercanías de este zoco son los alpargateros del Albaicín<sup>190</sup>. Sobre la calle de la Alacaba, que subía al Albaicín desde puerta Elvira, encontramos numerosas referencias a tiendas<sup>191</sup>, entre las que destaca una ollería<sup>192</sup>, y una alhóndiga de espadaadores al comienzo de la misma<sup>193</sup>.

Así mismo se han identificado varios hornos, aunque no podamos concretar la ubicación de los mismos<sup>194</sup> y un centro alfarero en el entorno de la puerta de Fajalauza, localizado en unas excavaciones en los años 80<sup>195</sup>.

## CONCLUSIONES

Queremos cerrar este trabajo inicial observando ciertas cuestiones, que podrían vincularse a la organización urbana de la ciudad de Granada en época medieval. En primer lugar, queremos destacar una coincidencia. Si observamos el Albaicín y el zoco que allí se desarrollaba, podemos ver cómo lo hacía en torno a dos plazas (plaza del Albaicín y plaza de San Salvador), unidas ambas por una calle (calle principal del Albaicín o de San Salvador, actual calle Panaderos). Este es el núcleo central del

<sup>186</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 168, núm. 51, 53 y 57; pág. 204, núm. 1-3; pág. 205, núm. 4 y 5. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 118, núm. 336, pág. 119, núm. 337 y 338. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 50v.

<sup>187</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 118, núm. 335; pág. 129, núm. 367 y 368, pág. 130, núm. 370-372; pág. 131, núm. 373 y 374. A. M. Gr., lib. 1292, fol. 51v.

<sup>188</sup> M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 118, núm. 334

<sup>189</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 75, núm. 202.

<sup>190</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 131, núm. 375.

<sup>191</sup> A. M. Gr., lib. 1292, fol. 38r, 38v, 42r, 42v, 43r, 43v, 44r, 44v. M.<sup>a</sup> del Carmen Villanueva Rico, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 137, núm. 393; pág. 138, núm. 394-396; pág. 139, núm. 399-401; pág. 140, núm. 403-405.

<sup>192</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 140, núm. 402.

<sup>193</sup> Ídem, *Ibidem*, pág. 136, núm. 390.

<sup>194</sup> Horno del Yeso Ídem, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 169, núm. 58; pág. 212, núm. 3. Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 126, núm. 358. Horno Hidid, Ídem, *Habices...*, *op. cit.*, pág. 174, núm. 111. Horno Alhofra, Ídem, *Ibidem* pág. 174, núm. 112. Horno Nuevo del Albaicín, Ídem, *Ibidem*, pág. 205, núm. 6. Horno gídid del albaicín, Ídem, *Casas, mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 120, núm. 342. Horno Sant Salvador, Juan María de la Obra Sierra, *Catalogo de protocolos...*, *op. cit.*, pág. 146, núm. 10; pág. 154, núm. 13. Horno de San Cristóbal, Ídem, *Ibidem*, pág. 980, núm. 1570.

<sup>195</sup> M.<sup>a</sup> Auxiliadora Moreno Onorato y Valentina Mérida González, «Intervención arqueológica...», art. cit., pág. 223.

zoco el cual se complementa con varias calles que a él confluyen y en las que también encontramos más tiendas y talleres. Si ahora nos trasladamos al zoco ubicado en la parte baja de la ciudad, en el centro de la medina nazarí, podemos observar de nuevo cómo este esquema vuelve a repetirse en esta ocasión las plazas son rahbat bib al-ramla y al-hattabin unidas ambas por la larga y comercial zanaqat al-Saqattin. En este caso, el esquema se complica mucho más, ya que hay que tener en cuenta la Alcaicería, así como la unión a través de Darb al-Qata de zanaqat al-Saqqatin con la plaza de la Mezquita Mayor.

La última consideración que queremos hacer tiene que ver con nuestra percepción del comercio como elemento a tener en cuenta en la configuración urbana, posiblemente de importancia mayor que la señalada hasta el momento. Bilal Sarr ubica la musara de época zirí en el espacio que más adelante ocuparía el centro comercial nazarí, es decir, la alcaicería, calle zacatín, plaza bib-rambla y el barrio del mismo nombre. Nosotros queremos dar un paso más allá y vincular esa identificación con una posible evolución y desarrollo comercial de la zona. Diversas razones nos llevan a este planteamiento; la ubicación de la Mezquita Mayor en el espacio llano de la ciudad conlleva un desarrollo urbano, especialmente comercial amparado en la protección de la mencionada mezquita; sabemos que el área llana de la ciudad estaba ocupada por huertas y almunias. Si el espacio de la musara estaba vacío es posible que el desarrollo comercial se dirigiera hacia esa zona; y por último, la existencia de un zoco semanal (el desarrollado en Bab al-Masda) en época nazarí como posible recuerdo del mercado celebrado ocasionalmente en el mencionado espacio. En definitiva, y si tenemos como primer elemento para urbanizar todo este espacio la Mezquita Mayor, ¿qué papel jugo el zoco que se fue desarrollando a su alrededor en dicha urbanización?

Una pregunta similar podemos realizar en el caso del mencionado (y que hemos denominado) como zoco del Albaicín. Para aclarar el origen de este zoco y su evolución es necesario fijarnos un momento en el mercado ubicado en Bab Ilbira. Se trata de un zoco extramuros, situado en una de las principales puertas de la ciudad y cercano al cementerio de la ciudad. Volvamos ahora a la ubicación del zoco del Albaicín, pero no en época nazarí donde lo encontramos totalmente desarrollado, sino antes, en un momento previo a la urbanización del barrio, es decir, en los siglos VIII- XI. Observaremos que la muralla zirí contaba con una puerta cercana a Bab al-Ziyada (abierta posteriormente), se trata de Bab al-Qastar. Extramuros de esta puerta, en torno a la actual calle Paanaderos se ha localizado y excavado una importante necrópolis utilizada durante estos siglos. Comparando ambos ejemplos vemos varias similitudes, ¿es posible que en Bab al-Qastar hubiera un zoco de características similares al conocido en Bab Ilbira en el período nazarí?, si así es, ¿cómo afectó al desarrollo y configuración de este espacio? La investigación aun no se ha desarrollado lo suficiente en este aspecto como para realizar una afirmación rotunda, pero sí que es posible el plantear la hipótesis del desarrollo económico (comercial y artesanal en particular) como elemento relevante para explicar las causas del crecimiento, que también se podría valorar, pero desde luego si para interpretar la configuración urbana.



# Algunos morabitos, zawiya y rábitas en el Reino de Granada\*

**Juan Cañavate Toribio**

Universidad de Granada

juanm.canavate@juntadeandalucia.es

Recibido: 16 febrero 2016 · Revisado: 3 marzo 2016 · Aceptado: 3 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

La distribución de los espacios religiosos en la capital del Reino de Granada y en su entorno, definen una forma de ocupación del mismo que se caracteriza, entre otras cosas, por la especial cualificación de su uso. La realidad urbana, se configura, y se lee así, desde un discurso en el que esos espacios adquieren una espacial relevancia como significantes de variada naturaleza.

La mayoría de esos espacios son mezquitas, pero hay muchos otros, vinculados a la sensibilidad sufi; morabitos, zawiya, rábitas, etc..., que no solo tiene una singular importancia por su número, sino también por las muchas prácticas religiosas asociadas a ellos y que perviven prácticamente hasta la actualidad.

Este trabajo pretende un acercamiento parcial a esa realidad desde la documentación, la historiografía y la investigación arqueológica. Para ello, se han seleccionado algunos de esos espacios que pudieran ser especialmente significativos por su importancia, pero que, sobre todo, son ejemplos precisos de cada una de las funciones que desarrollaban.

**Palabras clave:** Morabitos, Zawiya, Rábitas.

## ABSTRACT

*The distribution of religious spaces in the capital of the Kingdom of Granada and its surroundings, define a form of occupation of it characterized, among other things, by the use of special qualifications. The urban reality is set, and thus can be understood, from a viewpoint in which these spaces acquire a spatial relevance as signifiers of various kinds.*

\* El presente trabajo se desarrolla dentro del proyecto «Los agentes locales del poder nazarí: impacto en la red social y capacidad de liderazgo» (HAR 2001-24125).



*Most of these spaces are mosques, but there are many others linked to the Sufi sensitivity; marabouts, zawiyyas, rabitas, etc ... All these have a singular importance in number, and at the same time by many religious practices associated with them and have survived until today.*

*The aim of this work is to approach this reality from the documentation, historiography and archaeological research. In this regards, we have selected some of those spaces that could be especially significant because of its importance, but above all, because these are clear examples of each of the functions developed.*

**Keywords:** *Marabouts, Zawiyas, Ribats.*

## INTRODUCCIÓN

**E**l presente trabajo sobre algunos morabitos en la capital del Reino de Granada y su entorno más cercano, podría entenderse como la segunda parte de una comunicación que, sobre el mismo tema, se presentó en la UNED de Córdoba y que está a la espera de su publicación<sup>1</sup>.

En aquel se hacía un revisión genérica del fenómeno de los morabitos, atendiendo fundamentalmente a las diferentes clasificaciones dentro de ellos y tomando como punto de partida, básicamente, las aportaciones realizadas en los distintos congresos celebrados en Sant Carles de la Rapita<sup>2</sup> y las correspondientes publicaciones derivadas de ellos.

Igualmente se intentaba reflexionar, en aquel primer trabajo, sobre el papel de los santones en la estructura social y política del reino de Granada y su relación con el poder central del mismo.

Como continuación de aquel primer trabajo, el actual, sitúa la investigación sobre algunos morabitos, zawiyyas o ribats ubicados en la ciudad de Granada y en su entorno más inmediato que reúnen alguna característica específica que les dota de cierta singularidad o importancia; o aparecen especialmente recogidos en textos y fuentes o han sido objeto de investigaciones arqueológicas más o menos recientes.

Precisamente poner en relación esos dos elementos, las fuentes escritas y la investigación arqueológica, constituye una de las apuestas metodológicas de este pequeño trabajo, aunque, a este respecto, hay que señalar que el último Anuario Arqueológico de Andalucía publicado por el organismo competente, la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, corresponde a las intervenciones realizadas en el año 2006, por lo que la mayor parte de la información ha sido facilitada amablemente por los propios directores de las intervenciones.

---

<sup>1</sup> Juan Cañavate Toribio, «Una introducción al estudio de los morabitos en la sociedad medieval granadina», en Ana Echevarría y Adela Fábregas (eds.), *De la alquería a la aljama*, Granada, 2016, págs. 409-427.

<sup>2</sup> *La Rábita en el Islam. Estudios Interdisciplinares*. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997). Edición de las Actas a cargo de Francisco Franco Sánchez y dirección científica de los congresos a cargo de Mikel de Epalza, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita y Universitat d'Alacant, 2004.

Cuando Jerónimo Münzer visita Granada en octubre del año 1494, fecha en la que la ciudad apenas ha sufrido transformaciones desde su conquista, recorre sus calles describiendo sus descubrimientos y, entre ellos, hace una alusión, que no nos debe pasar desapercibida, a la cantidad de espacios religiosos que hay en la ciudad:

«Subiendo a la torre, conté tal numero de mezquitas que es difícil de creer»<sup>3</sup>.

Con la lógica reticencia y la justificada sospecha de una más que posible exageración en la magnitud de la cifra que da el viajero, que escribe para lectores alemanes de un mundo desconocido y lejano, lo que le permitiría ciertas licencias, lo cierto es que la visión de Münzer no estaba tan alejada de la realidad.

Para confirmar esa exagerada impresión, cuando María Teresa Martínez Pérez<sup>4</sup> realiza su interesante estudio sobre las mezquitas de Granada en los libros de habices, contabiliza un total de 137 espacios religiosos que de forma pródiga se repartían por la ciudad y su área de influencia; fundamentalmente mezquitas, gimias o rábitas que pueden aparecer en los habices con una u otra denominación en las distintas ocasiones en que se las nombran.

137 referencias sólo de los espacios religiosos que poseían bienes habices inventariados en los listados elaborados en los años 1505 y 1527 para poner orden en esas propiedades y derechos, por lo que es lógico pensar en la existencia de muchos otros espacios que no aparecen, simplemente porque no eran habices o porque no los tenían<sup>5</sup>.

La lista de esos espacios religiosos que hoy conocemos y que no figuran en los habices, es también significativa pero, por poner un ejemplo, la mezquita aljama de la medina, donde posteriormente se ubicaría el Sagrario de la Catedral, no aparece en ese listado, como no aparecen las grandes rábitas o zawiya que se ubicaban extramuros y a las que, casi en exclusiva, dedicaré este texto.

Podemos considerar, por tanto, que eran muchas más las que se distribuían por la ciudad y por áreas cercanas de la misma y aún sin olvidar, como ya se ha puesto de relieve en anteriores estudios, que el tamaño de algunas de ellas era sensiblemente pequeño, no parece lógico, en relación a su importancia, el poco espacio que ocupa en la investigación reciente sobre el entramado urbano de la medina medieval y de la posterior ciudad cristiana .

<sup>3</sup> Jerónimo Munzer, *Viaje por España y Portugal*, Madrid, 1991, pág. 288.

<sup>4</sup> María Teresa Martínez Pérez, *Las mezquitas de Granada en los libros de Habices. Anejo de Cuadernos de Historia del Islam*, Granada, 1986.

<sup>5</sup> Aunque la literatura científica sobre los bienes habices es variada, y en Granada hay lecturas imprescindibles a las que haremos referencia, las obras de Ana María Carballera Debasa, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus, (siglos IV/x-vi/xii)*, Madrid. CSIC, 2002, 416 págs. y de Alejandro García Sanjuan, *Hasta que dios herede la tierra: los bienes habices en al Andalus (siglos x al xv)*, Huelva, 2002, 492. págs., son dos textos que pueden aclarar cualquier duda al respecto. También Pedro Hernández Benito, *La vega de Granada a fines de la Edad Media según la renta de los habices*, Granada, 1990.

De esa investigación general sobre el urbanismo medieval, es en la arqueología donde el vacío adquiere aún mayor significación porque evidencia además que, salvo en muy pocas excepciones, los investigadores no son ni tan siquiera conscientes de que pudieran estar excavando un espacio religioso, aunque haya que añadir en su descargo, que los elementos de identificación que pudieran tener los restos de estos edificios que los distinguiesen de otro tipo de inmueble, fundamentalmente viviendas, son ciertamente escasos. Sin embargo, incluso esos indicios que ya empiezan a ser importantes; ubicación, enterramientos cercanos, referencias históricas,... no son habitualmente tomados en consideración.

Sólo en los últimos años se han hecho algunas breves incursiones en la investigación arqueológica de estos espacios con las excavaciones realizadas en la ermita de San Sebastián o en la Zawiya de la carretera que une Granada con el vecino pueblo de la Zubia y ambas han sido el resultado de intervenciones preventivas por obras que afectaban a esos yacimientos y a los que me referiré más adelante. No existía, por tanto, un objetivo científico en esas intervenciones, sino de protección, por lo que, al margen de la mayor o menor calidad de las investigaciones realizadas, las limitaciones de los resultados son coincidentes con las de los objetivos.

También hay que añadir en esa lista de descargos que, de todos los espacios religiosos que existían, apenas han llegado unos pocos hasta nosotros y éstos muy modificados; la kibla, con su mihrab, del pequeño oratorio del Mexuar de la Alhambra, el oratorio del Partal, la ermita de san Sebastián, de la que también hablaremos mas adelante y el oratorio de la Medersa de Yúsuf I, también notablemente transformados.

A estos escasísimos espacios habría que añadir los restos excavados de la supuesta zawiya de la carretera de la Zubia que, tras una azarosa investigación, fueron enterrados de nuevo para, sobre ellos, construir la ampliación de la carretera que va desde Granada a ese municipio de la vega de Granada.

La razón de ese vacío, de esa ausencia es que, desde los primeros momentos de la conquista castellana, esos espacios comenzaron a difuminarse, a desaparecer a través de procesos que sería conveniente recordar con el fin de intentar rastrear la existencia de alguno de ellos.<sup>6</sup>

Como norma general la inviolabilidad de los bienes habices como donaciones pías, se mantuvo durante un corto periodo de tiempo, lo que permitió, en cierta medida, la pervivencia de escuelas, cementerios, morabitos y otros edificios mantenidos con ellos, dependiendo igualmente de los territorios en que se ubicaban.

«Yten es acordado e concordado que las rentas de las dichas algimas e cofradías e otras cosas dadas para limosnas e las rentas de las escuelas de avezar mochachos queden a la gobernaçión de los alfaquies e que las dichas limosnas las puedan gastar

---

<sup>6</sup> José Luis Orozco Pardo, *Christianópolis. Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Granada, 1985, pág. 67 y 68.



e distribuyr como los dichos alfaquíes vieren que conviene y es menester. E que sus altezas no se entremetan en cosa alguna de las dichas limosnas ni ge las manden tomar ni enbargar agora ni en tiempo alguno para siempre jamás»<sup>7</sup>.

Su mantenimiento era una exigencia que se solía plantear en los acuerdos de mudejarización inicial o en las negociaciones posteriores de esos acuerdos donde no había llegado la violenta aculturación que se produjo en el Reino de Granada tras la revuelta del 1500.

«En 1526 los moros de Valencia exigen algunas condiciones para su bautizo masivo a Carlos V, entre otras que los que habían sido alfaquíes se sustentasen en las mandas de tierras y posesiones que los moros habían hecho por vía de limosna...»<sup>8</sup>.

En Granada, ciertamente esta situación fue muy efímera y muy pronto, tras la ruptura de las Capitulaciones, las propiedades y derechos sujetos a habices fueron cedidos al cabildo o a la Iglesia<sup>9</sup>. A partir de ese momento una parte importante de esos espacios religiosos, y dependiendo casi siempre de su tamaño, fueron incorporados, de forma casi siempre ilegal, a viviendas de los nuevos ocupantes castellanos para pasar a cumplir diferentes funciones; en algunos casos simples habitaciones, pero también establos o corrales. Para desarrollar esas funciones, muchas de esas propiedades fueron simplemente derribadas, otras, sin ser anexionadas, quedaron en absoluto abandono hasta su desaparición igualmente. Otras, quizás las que más nos interesan desde el objetivo de su localización, se transformaron en espacios religiosos cristianos, aunque con tantas modificaciones que apenas son reconocibles en la actualidad.

De estos últimos, espacios religiosos modificados, las fuentes, fundamentalmente los habices, aunque también otros tipos de documentos o crónicas, nos hablan de una evolución hacia dos tipos de edificios sobre todo: ermitas e iglesias, aunque también aparecen algunos monasterios y conventos, como el de San Jerónimo en el célebre morabito del Quemado en la actual ubicación del Hospital de San Juan de Dios.

Pedro de Medina narra con una sorprendente soltura el procedimiento habitual:

«... un obispo iba a la mezquita donde los moros se ayuntaban, según su seta mahomética, a hacer sus ritos y ceremonias y, entrando dentro el obispo, la bendecía y dedicaba a nuestra religión cristiana...»<sup>10</sup>.

Aunque no siempre era tan fácil el proceso y a veces exigía algunas medidas imaginativas, como el caso que se narra en Valencia donde la mudejarización se mantuvo con algo más de normalidad que en el Reino de Granada:

<sup>7</sup> Miguel Garrido Atienza, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910.

<sup>8</sup> Pedro Longás, Presbítero, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915, pág. XLII.

<sup>9</sup> Pedro Hernández Benito, *La vega de Granada...*, *op. cit.*, pág. 10.

<sup>10</sup> Pedro de Medina, «Del principio del reino de Granada», en Jesús Luque Moreno, *La Granada del siglo XVI. Testimonios de la época*, Granada, 2013, pág. 191.

«... Pretendían los moriscos que en el citado lugar de Azaneta existía la sepultura de un moro santo, a la cual desde antiguo acostumbraban concurrir con toda libertad, y «como si fuera en Fez», muchos moriscos de los pueblos comarcanos y aún de Ganada, Aragón y Cataluña, en número superior a veces a seiscientos, entre hombres y mujeres, que hacían el viaje descalzos, «como si fuera en romería». Y aconteció que, en la visita pastoral realizada en nombre del Arzobispo de Valencia por cierto Prelado, notó éste el escándalo producido por la celebración pública de las ceremonias mahometanas en la referida mezquita, y, por entender que su autoridad no era suficiente para ordenar el derribo de la misma, se limitó a señalar dentro del edificio algunas cruces de almagre, a fin de que, por estas señales, los moriscos en general, y los justicias y criados de D. Sancho, entendiesen que en adelante debían abstenerse de cumplir en tal lugar toda ceremonia mahometana. Al fin, la mezquita fue derribada por orden de Felipe II»<sup>11</sup>.

En cualquier caso, es bastante probable que la mayoría de estos espacios religiosos en el extrarradio de la ciudad y zonas rurales se convirtiesen directamente en ermitas en las que, incluso, se mantuvieron gran parte de las tradiciones islámicas existentes; sobre todo, romerías, que en tiempos islámicos solían celebrarse con el nombre de mussen, aunque también sometidas a curiosas transformaciones tendentes a su irremediable cristianización.

Desde esta consideración, es importante señalar además que, sobre esos edificios y sobre las propias prácticas que en ellos se desarrollan, se diseñaron desde los primeros momentos de la conquista castellana, pero sobre todo a principios del siglo XVII, estrategias específicas de eliminación y enmascaramiento, vinculadas a objetivos más amplios de aculturación de la sociedad granadina medieval.

«Y últimamente, para quitar a los moriscos sus profanas fiestas, y divertirlos a otras christianas, instituyó el solícito pastor una cofradía de moriscos con el título de Concepción de Nuestra Señora, y haciéndolos cofrades mayores y oficiales della...»<sup>12</sup>.

Mármol en su Guerra de Granada, también hace referencia a estos aspectos y hay que hacer notar que en los acuerdos que se toman en Madrid, con Felipe III y que son los que van a dar mayor razón a la rebelión, no aparece ninguna referencia a la presencia de morabitos, rábitas u oratorios musulmanes, aunque sí a zambras, leylas, etc... En concreto se establecen medidas prohibiendo ese tipo de fiestas en 1526 y se reiteran, debido al poco éxito alcanzado, en 1556. Por más que las prácticas no fuesen especialmente peligrosas para la seguridad del rey castellano, había una decisión clara de eliminarlas porque seguían presentes en la vida cotidiana de la población, incluso para los rituales de enterramiento:

---

<sup>11</sup> Pedro Longás, *Vida religiosa...*, *op. cit.*, pág. LV y LVI.

<sup>12</sup> Francisco Bermudez de Pedraza, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1989, pág. 229.

«... llegada ésta es conducido el cadáver, apoyado sobre su espalda, en una parihuela, y cubierto con jaique y, a veces, con el estandarte de la cofradía en que el difunto figuraba»<sup>13</sup>.

En cualquier caso, todo induce a pensar que, por aquella época, ya no quedaba ninguno de estos espacios desarrollando su función anterior, aunque con seguridad se mantuviesen sus costumbres, como las romerías, cofradías, fiestas de vendimia o de otoño, y que tenían su paralelismo en los mussen, tariqas, fiestas del Asir., prácticas islámicas muy vinculadas a los morabitos y rábitas y que fueron directamente encauzadas a su cristianización, eliminando cualquier referencia, religiosa islámica, primero, y morisca, más tarde.

Como simple ejemplo de ellas, Henríquez de Jorquera nos cuenta de san Antón que había sido un anterior morabito:

«Es grande día para ese sitio donde concurre mucha gente, día feriado para las damas de Granada si el tiempo no lo estorba con sus aguas; y otro domingo siguiente va la hermandad, gran cofradía... en procesión a celebrar una gran fiesta»<sup>14</sup>.

Desde esta perspectiva es extraordinariamente curioso el número de cofradías cuya fundación describe Henríquez de Jorquera en sus anales de Granada<sup>15</sup> en el siglo XVII y que pueden entenderse, como ya he señalado, como la forma cristianizada de las populares tariqas musulmanas.

De una u otra forma, lo cierto es que si las tradiciones de cultura inmaterial, romerías, fiestas, cofradías,... han desaparecido o han llegado suficientemente manipuladas como para hacerlas irreconocibles, peor ha ocurrido con los restos materiales que han llegado hasta la actualidad en número significativamente escaso y que, incluso los pocos disponibles, exigirían una revisión rigurosa que, hasta la actualidad, no se ha realizado y que permitiría avanzar algo más en un conocimiento que, hasta ahora, se ha apoyado sobre todo en la valiosa información que proporciona la mejor fuente para su estudio, las relaciones de bienes habices, completada con algunas fuentes documentales y con las crónicas o relatos de viajeros en algunos casos.

Desgraciadamente, en otros casos, se dispone de alguna información generada por las fuentes pero sin estar contrastada por la arqueología, como es el caso del morabito que probablemente sería el más importante de todos ellos, el morabito del Aguila (al Uqab) que aparece reiteradamente citado en los textos medievales pero del que se da una referencia confusa, aunque todo indica a que estaría ubicado en la actual ermita de los tres juanes en el Término Municipal de Atarfe.

<sup>13</sup> Pedro Longás, *Vida religiosa...*, *op. cit.*, pág. 299.

<sup>14</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada*, Edición de Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices por Pedro Gan Giménez y Luis Moreno Garzón, Granada, 1987, 1615, pág. 262.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 599.

Para intentar cubrir el objetivo de localizar estos espacios religiosos de confusa ubicación, fundamentalmente los que no aparecen en los habices, o reordenar la lista que ya otros insignes investigadores como Seco de Lucena, Torres Balbás, Gómez Moreno, María del Carmen Villanueva, María Teresa Martínez Pérez, Carmen Trillo, Manuel Espinar Moreno y algunos otros, han ido construyendo, intentaré combinar las distintas informaciones de las que disponemos tanto documentales como arqueológicas. Además, y es algo inevitable, plantearé hipótesis, aunque no estén confirmadas por las investigaciones.

El objetivo del presente trabajo, como ya se ha señalado en la introducción, es el de situar el estado de la cuestión de un pequeño número de rábitas y zawiya, comparadas con las cifras que proporcionan los habices pero que, probablemente, fuesen las más importantes de Granada.

### **RÁBITAS, ZAWIYAS Y MORABITOS<sup>16</sup>**

La primera consideración que hay que tener en cuenta es la de que nos encontramos ante espacios que desarrollan diferentes funciones y, por supuesto, adquieren distintas formas. Desde un pequeño oratorio en un cementerio o inmerso en la trama de la ciudad, la pequeña vivienda de un santón, convertida más adelante en su mausoleo o santuario, hasta complejos edificios multifuncionales que no sólo varían de forma significativa en su tamaño, sino también en su organización y distribución, pero sobre todo, en su forma de ocupar el espacio<sup>17</sup>.



*Morabo de Sidi Muley Bagdad (Marruecos)*

El más común es el pequeño oratorio dentro de la trama urbana casi mimetizado en ella; un espacio de paso que sacraliza un rincón de la ciudad, aunque también sea

---

<sup>16</sup> Una somera distinción de cada uno puede consultarse en: Juan Cañavate Toribio, *Una introducción al estudio de los morabitos...*, *op. cit.* En este trabajo se recoge una extensa bibliografía sobre los distintos tipos de morabitos

<sup>17</sup> Roberto Berardi, «Espace et ville en pays d'Islam», *L'espace social de la ville arabe*, París, 1979, pág. 112.

igualmente tradicional la qubba que posee una mayor monumentalidad y variedad; desde una de pequeñas dimensiones cercana o dentro de un cementerio y que simplemente marca un enterramiento en memoria de alguien,

«Poquito tiempo después fue elevado un mausoleo (qubba) y honraba su memoria con un sepulcro, donde se yergue hoy día, como un rehén solitario que provoca el llanto»<sup>18</sup>,

hasta otras que adquieren una monumentalidad significativa o que incluso acaban por generar un espacio urbano en torno a ellas. El caso de la ciudad de Muley Dris en el norte de Marruecos es quizás de los más claros paradigmas de la importancia de la importancia urbana que pueden alcanzar y de su significativo poder simbólico.

«Le fondateur puis ses descendants jouissent de la reconnaissance et du soutien du pouvoir central dont le but avoué est d'obtenir «la bénédiction du cheikh, de sa lignée et de son tombeau»<sup>19</sup>



*Sidi Amarán y Celín en Dalías*

La qubba puede aparecer igualmente en un espacio libre, amplio y abierto, fuera de la trama urbana, pero cercano a ella y a los centros de poder; similar a lo que inicialmente percibimos en la ermita de san Sebastián.

Puede también, y suele ser igualmente habitual, encontrarlo sobre una colina o sobre un cerro en un paisaje solitario o cercano a bosques y a fuentes y lagunas.

«... Les communautés maraboutiques, créées autour d'un ascète venu s'installer dans un lieu jusque-là inhabité ou abandonné, assurent la mise en valeur de terres inexploitées, le développement d'un commerce local et la sédentarisation des populations qui les rejoignent...»<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> Ibn al Jatib, *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena Al lamha al badriyya*. Emilio Molina y José María Casciaro, Granada, 1998, pág. 106.

<sup>19</sup> Élise Voguet, «Chefs de tribus et murabitun. Des élites rurales du Maghreb médiéval», *Mefrem* 1245/2, 2012, págs. 375-382, pág. 377.

<sup>20</sup> Ídem.



*Morabito de Sidi Mesaud. Marruecos*



*Morabo de Sidi Hossain y desembarcadero de Afrau*



*Morabito de Sidi Abderraman. Casa Blanca*



*Morabito de Sidi Amarán. Marruecos.*

Y, por supuesto, junto al mar o en pequeñas islas;

«En las afueras, entre el mar y el Nilo, existe una isla denominada al Barzaj (la barra), en la que hay una mezquita y un morabito»<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Ibn Battūta, *A través del Islam*, Madrid, 2002, pág. 129.

El conjunto puede adquirir, como ya he dicho, la inequívoca forma de qubba, pero también se puede identificar en la planta basilical de algunas ermitas y en formas mucho más complejas, como la rábita del Guardamar que se adecua a un espacio conventual o a un cenobio, como da a entender, por ejemplo, la zagüiya del cobertizo viejo de Darabenaz recientemente excavada.



Por último, algunas de ellas aparecen claramente fortificadas, con torres incluidas, como la de Celín en Dalias (Almería).

«... los árabes utilizaron Almería como observatorio y construyeron en ella torres de vigía. Los musulmanes iban allí con fin piadoso y se ponían en ribât»<sup>22</sup>.

Pueden ser además monasterios, guarniciones, hospitales, hospederías, huertos,

«... coincidiendo con él en el huerto del alfaquí Abu Iqasim M., hijo del alfaquí y egregio secretario Abu Abdallah b. Asim. En aquel paraje permanecimos dos días y dos noches»<sup>23</sup>.

Escuelas, mercados, mezquitas, manicomios y hasta refugio de animales.  
Empezaremos por las más famosas.

### **La rábita del águila (al Uqab)**

En la muy celebre referencia de Ibn Baṭṭūta de su paso por Granada, se cita junto a tres de estos importantes espacios:

---

<sup>22</sup> Al Himyari, *Kitab ar rawd al mitar*, traducción de Pilar Maestro González, Valencia, 1963, pág. 367,

<sup>23</sup> Ibn Baṭṭūta, *A través...*, *op. cit.*, pág. 764.

«Con él (*se refiere al alfaquí Abú Alí Umar, hijo del famoso al Maharuq*) visité el morabito, famoso por su baraka, que se conoce por «Rábida del Aguila». Este es el nombre de un monte que se alza sobre la población a una distancia de ocho millas, próximo a la ciudad de Elvira, hoy día en ruinas (...)».



*Medina Elvira*

Y aunque sea cierto que la ubicación no es muy exacta, también lo es que el morabito debía tener en la época una especial relevancia y debía ser, sin duda, un lugar de singular veneración, además de reunir otras características.

Un detallado análisis de los textos en los que aparece esta referencia realizado por Elías Terés no deja grandes dudas respecto a esa genérica ubicación en el entorno de la vieja Elvira, asociado a una cuesta, o a un monte, que es el término que usa Ibn Battūta. Pero también lo asocia a un cerro al ponerlo en relación con una noticia que aparece en los habices: «*una viña en Cudiat Alocab de un marxal alinde de la senda que ba de Albolot al Atarfe.*»<sup>24</sup>

Torres Balbás hace también una curiosa referencia a este importante morabito, dándonos además algún dato relativo a su cronología:

«Existía ya en el siglo XI, pues a ella se retiró el alfaquí Abú Ishaq de Elvira al expulsarle de Granada Badís b. Habús y en ella compuso algunas de sus poesías, como la que comienza: Me acogí a al Uqab por miedo del castigo...»<sup>25</sup>.

Dato que ya había recogido igualmente Emilio García Gómez<sup>26</sup> en su texto sobre la vida de Abú Ishaq, instigador del program de judíos del siglo XI, como recoge igualmente Elías Terés.

Sin embargo, más importante aún es ese carácter de refugio sagrado que traduce el texto y que permite al alfaquí acogerse a la protección del espacio santo. Protección a la que ya hemos referencia en otras ocasiones y que permitía a estos organismos desarrollar desde esas funciones políticas hasta la de mercados donde la paz necesaria

<sup>24</sup> Elías Terés, «*Al Aqaba*, Notas de Toponimia Hispanoárabe», *Al-Andalus*, 43, 2, 1978, pág. (27) 395.

<sup>25</sup> Leopoldo Torres Balbás, *Rábitas Hispanomusulmanas*, Obra dispersa, I, Madrid, 1982, pág. 157.

<sup>26</sup> E. García Gómez, *Un alfaquí español, Abú Ishaq de Elvira*, Madrid-Granada, 1944.



para el comercio estaba garantizada por la protección sagrada del lugar, desarrollando un papel fundamental en el intercambio mercantil y en la formalización de zocos.

«Les zaouiñas participent souvent à la création de souks régionaux qui leur permettent de commercialiser les surplus dégagés des nombreux revenus qu'ils perçoivent en nature»<sup>27</sup>.

En fin, volviendo con la ubicación, parece que hay una coincidencia general en cuanto al espacio adecuado; Seco de Lucena, también hace referencia a ella, acogiendo a la opinión de Levy Provençal

«... recogiendo las indicaciones de Ibn Batuta, en general vagas e imprecisas, el señor Lévi-Provençal trata de situar dichas rábitas en el plano de la Granada del siglo XIV, y llega a las siguientes conclusiones: 1ª la rábita de Ukab se encontraba en las alturas de la actual sierra Elvira...»<sup>28</sup>.

Lógicamente esa ubicación en la actual ermita de los Tres Juanes, no deja de ser más que una hipótesis nada justificada en restos materiales o investigaciones arqueológicas y poco con otros argumentos que no sean una deducción tradicional. De hecho y al contrario de otros casos de ermitas, la de los Tres Juanes es de reciente creación y no hay sobre ella otros datos que pudieran inducir a pensar en un edificio anterior sobre el que se construyese el actual. En cualquier caso y dados los indicios, todo parece apuntar a que debía encontrarse allí o cerca de allí y, al menos como cautela, cualquier movimiento de tierra en el futuro en el cerro donde se ubica debería contar con las correspondientes controles arqueológicos.

De una u otra forma, la rábita del águila pudiera estar igualmente en cualquiera de los cerros que rodean a la vieja ciudad, tanto dentro de la delimitación actual del yacimiento, como fuera de ella y, de una u otra forma, la realidad es que en las investigaciones llevadas en los últimos años en Medina Elvira, tampoco se ha prestado demasiada atención a este importantísimo enclave que, sin duda debe estar asociado a una necrópolis.

Las investigaciones arqueológicas desarrolladas hasta la fecha han sido varias, fundamentalmente, el Proyecto General de Investigación de la Consejería de Cultura dirigido por el profesor Antonio Malpica que ha situado los sondeos de sus campañas en zonas bastante alejadas de este hipotético espacio y que el único cerro que ha excavado ha sido el de «el Sombrerete» en la zona más occidental del yacimiento. Otras dos intervenciones en la zona oriental, se han realizado al margen del proyecto general, y en zonas muy cercanas las dos. Una dirigida por Ángel Rodríguez Aguilera

<sup>27</sup> Élise Voguet, «Chefs de tribus...», art. cit., págs. 375-382, pág. 379.

<sup>28</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia granadina*, Madrid-Granada, 1951, pág. 49 y s.

y otra dirigida por Leticia Salvago Soto en el año 2008.<sup>29</sup> Aunque los resultados de ambas fueron especialmente significativos, sobre todo los de Leticia Salvago, ninguna de ellas aportó datos que pudieran ayudar a localizar la rábita al situarse los sondeos, sobre todo, en las laderas del cerro de los Cigarrones.

En conclusión, seguimos sin tener el mínimo dato arqueológico que confirme las deducciones de ubicación que tradicionalmente se han dado, aunque nos inclinemos a pensar que se encontraría en la zona baja de la ermita al ser la más cercana a «...*la senda que ba de Albolot al Atarfe*»

### **La rábita de al-Mahruk o del Quemado**

Dentro de los distintos casos a los que quiero dedicar mi atención, uno de los más llamativos, es precisamente el otro que cita Ibn Batuta en la crónica de su viaje; el de la rábita de al Mahruk o del Quemado que debía desarrollar, como ya he señalado anteriormente, funciones de hospedería<sup>30</sup>. Algo bastante habitual en algunas de estas rábitas o zawiya.

«Encontré también en Granada al jeque de jeques y sufí relevante, el alfaquí Abu Al Umar, hijo del pío y devoto jeque Abu Abdallah M. b. al-Mahruq, en cuya zagüía, extramuros de la ciudad, permanecí varios días recibiendo sus exquisitos agasajos»<sup>31</sup>.

Y no deja de resultar chocante la propuesta de ubicación de Seco de Lucena que, de paso, recoge la incapacidad de Levi Provençal de localizar el lugar de este espacio religioso:

«Finalmente estima el señor Lévi Provençal que, para la rábita de Ibn al Mahruq, acerca de la cual Ibn Battuta sólo indica que se encontraba en las afueras de Granada, no es posible proponer, en forma razonable, ninguna localización...»<sup>32</sup>.

Y que recoge igualmente algunos textos que son claros indicios de su ubicación:

En las Constituciones del Hospital Real, que fundaron los Reyes Católicos, se cita la dar ibn al-Murdi en estos términos: «...la casa y molino de aceyte y huerto y tierras de

---

<sup>29</sup> La intervención de urgencia de Ángel Rodríguez Aguilera, se puede consultar en Anuario Arqueológico de Andalucía 2000, vol. 3, tomo 1 (actividades de urgencia), 2003, págs. 591-597. La de Leticia Salvago Soto, aún no se ha publicado por lo que la información de la que disponemos ha sido amablemente cedida por la directora.

<sup>30</sup> En Manuel Espinar Moreno, «De la mezquita de Maharoch al monasterio de san Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la arqueología de Granada, (1358-1505)» se recoge un documento que dice: «... y los pobres que estuvieran en la zawiya que se levantaba en las afueras de la Puerta de Bib al Masda o Vivaalmarda de Granada» (pág. 78), que confirma de forma concluyente el carácter de asilo y hospedería de esta zawiya.

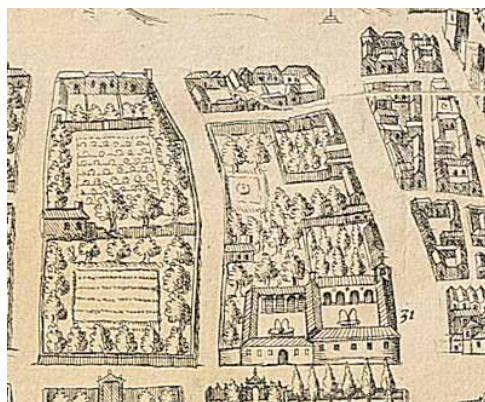
<sup>31</sup> Ibn Battūta, *A través...*, *op. cit.*, pág. 764.

<sup>32</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, «De toponimia granadina», *Al Andalus*, V, XVI, Madrid-Granada, 1951, pág. 49 y s.

darabenmordi, que es nuestra merced de le dar al monesterio de la Concepción de la orden de san Gerónimo para que se mude el dicho monesterio...»<sup>33</sup>.

Finalmente y de forma un tanto sorprendente, Seco de Lucena acaba por ubicar la rábita de Al Mahurk en el barranco del Abogado, frente a la de la Brida o de Liyam. Sin embargo, parece evidente que, en este caso, Seco de Lucena comete el error de confundir al «Quemado» con su sobrino que, en efecto, cuando lo visita Ibn Battuta, habita la misma rábita de la Brida que Seco de Lucena sitúa en las alturas del Barranco del Abogado.

Sin embargo, parece que no hay muchas dudas respecto a la ubicación exacta, extramuros, como la del Águila, en el lugar donde hoy se levanta el edificio del Hospital de San Juan de Dios que, anteriormente y antes de su traslado al lugar cercano en que hoy está, ocupó el primer monasterio de san Jerónimo, o el segundo si contamos el que se levantó en Santa Fe. Las crónicas además nos dan algunos datos precisos de su historia y de los sucesos que allí ocurrieron hasta la conquista y de su agitada vida a partir de ella, que se inicia con la construcción del monasterio de san Jerónimo.



*San Jerónimo*

En principio, parece que en 1350, que es la fecha en que presumiblemente, Ibn Battūta llega a Granada, la rábita ya había sufrido el fuego destructivo de los castellanos y el martirio de su santón que recibiría, por eso, el nombre de el Quemado, así como la propia rábita. Sin embargo es evidente que en ese momento, ha sido reconstruida (hasta tres veces, nos cuenta Bermúdez de Pedraza) y que vuelve a ser ocupada por su propio hijo, *Abu Al Umar* y así se mantiene hasta la conquista, aunque en el año

<sup>33</sup> *Ibíd.*, pág. 67.

1492 o 93 ya se han ubicado allí los Jerónimos y han construido su nuevo monasterio, aprovechando, probablemente, el edificio de la vieja rábita.

Desgraciadamente, tampoco hay una descripción formal del edificio y lo único que tenemos es la certeza de su existencia por estas referencias. Por otro lado, las escasas investigaciones arqueológicas realizadas hasta el momento, tampoco han proporcionado más información, aunque la que da Bermúdez de Pedraza es concluyente:

«Con estos oficiales vinieron onze monges a Granada, alojaronse en una rabita de moros, assi llamavan una hermita que estaba en el campo y avia sido tres veces quemada de cristianos, y otras tantas reedificada por el morabito, pero la victima fue quemado el y la hermita estando el campo de los reyes en Santa Fe y fue en el sitio donde ahora esta el Hospital de san Juan de Dios»<sup>34</sup>.

Munzer, como ya he dicho, lo ve construido en su visita y además da la fecha de construcción:

«De paso llegamos luego al nuevo monasterio de San Jerónimo, extramuros, construido hace dos años, con bastante arte, en una antigua y noble mezquita»<sup>35</sup>.

Como sabemos, algo más adelante, los Jerónimos permutan el edificio hacia su sede actual que correspondía a la casa de «un moro rico» que identificamos con Dar al ben Mordi:

«fue en el sitio donde ahora está el Hospital de san Juan de Dios. Aquí fundaron convento en el año mil y cuatrocientos y noventa y dos, con título de la Concepción de nuestra Señora, pero tratoles mal la tierra, al tercer año uvo peste en Granada de que murieron algunos monjes en el convento, ocasión para mudarse por segunda vez en el sitio que ahora están heredamiento de un moro rico...»<sup>36</sup>.

Lo interesante de este espacio, es que sí que se ha excavado en distintas ocasiones, aunque con escasos resultados para nuestros deseos.

La primera de las intervenciones la dirigió en el año 2010 José Manuel Torres Carbonell<sup>37</sup> y, aunque no se han publicado aún los resultados de la misma, sí se conoce la presencia de distintas fases que corresponden a inhumaciones y estructuras nazaries las primeras y a enterramientos cristianos de su época de monasterio, las segundas.

Si asociamos esa escasa información con los resultados de la intervención arqueológica que realizó José Javier Álvarez García<sup>38</sup> en el año 2015 y en la que se documentaron fases relacionadas con un uso agrícola, así como estructuras hidráulicas relevantes,

---

<sup>34</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia...*, *op. cit.*, pág. 174.

<sup>35</sup> Jerónimo Munzer, *Viaje...*, *op. cit.*, pág. 91.

<sup>36</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia...*, *op. cit.*, pág. 175.

<sup>37</sup> José Manuel Torres Carbonell, *I. A. Puntual de apoyo a la restauración en Hospital de San Juan de Dios*, Granada, 2010 (sin publicar).

<sup>38</sup> José Javier Álvarez García, *I. A. Puntual de apoyo a la restauración del Hospital de San Juan de Dios*, 2015 (sin publicar).

probablemente el denominado Darro Sucio, tenemos todos los datos arqueológicos que confirman lo que las fuentes nos habían proporcionado, la información de la existencia del famoso morabito en este lugar de huertos que funcionaría además de cómo hospedería, como lugar de enterramiento.

### Rábita del Aceytuno

Aunque tampoco disponemos de datos arqueológicos que lo confirmen, la rábita del Aceytuno, o del Olivo, se encontraba en el cerro que ha mantenido hasta la actualidad el nombre «Teniendo por resguardo el aceytuno cerro»<sup>39</sup>, es decir el actual cerro del Sacromonte donde hoy se encuentra la ermita de San Miguel que ocupa su espacio sacralizado central en medio de un territorio, ya de por sí sagrado, como es la colina del Sacromonte o Valparaiso. Disputado espacio de santidad que acaba por convertirse en el monte sagrado ilipulitano a raíz de las originales maniobras del hallazgo de los huesos santos de san Cecilio y sus compañeros.

Hay que considerar que la actual ermita de san Miguel fue construida en el año 1815, después de que las autoridades francesas destruyesen la anterior<sup>40</sup> que, a su vez, había sido construida sobre una torre que, en su lugar, estaba y que había sido construida por las fuerzas castellanas, tras la conquista, sobre otra anterior considerando el estratégico espacio en el que se hallaba, dominando todo el Albaicín en un momento de evidente inseguridad para las tropas conquistadoras. La torre aún aparece perfectamente visible en la Plataforma de Vico.

Hay una idea bastante asentada de que la rábita podía pertenecer al tipo de las que desarrollaban una función militar<sup>41</sup> y ocupar, con el tiempo, una torre fortificada formando un conjunto que podría recordar al que ha quedado en la actualidad en Celín, en el término municipal de Dalías, provincia de Almería.

La función de rábita como guarnición es una práctica común en al Andalus y también en el reino nazarí. Ibn al jatib en su Historia de los Reyes de la Alhambra, dice de Muhammad II en referencia a la conquista de Alcaudete, «... *Puso en ella una guarnición (rabita) de musulmanes y se ocupó con su propia mano de los trabajos del foso*»<sup>42</sup>

Dicha torre sería luego la base de la que reforzarían los castellanos tras la conquista de la ciudad.

<sup>39</sup> Francisco Enríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 9.

<sup>40</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada*, Granada, 1998.

<sup>41</sup> Mariano Martín García, *La muralla exterior del albaicín o «Cerca de Don Gonzalo»*. Estudio histórico y descriptivo. Cuadernos de Estudios Medievales, XIV-XV, 1985-1987.

<sup>42</sup> Ibn al Jatib, *Historia de los Reyes de la Alhambra*. Edición de Emilio Molina y José M.ª Casciaro, Granada, 1998, pág. 50.

Mariano Martín nos da una versión de su historia que coincide plenamente con estas sospechas:



*Torre del Aceytuno*

«En el lugar que hoy ocupa la ermita de San Miguel Alto, en el punto más alto de la muralla exterior del Albaicín, construyeron los musulmanes una torre de grandes proporciones, punto de unión de los lienzos que cercaban el barrio por el este y el norte, estando este ribat o fortaleza defendido por una Orden Tercera. Según la tradición, llamaron a esta torre con el nombre de Canicie-az-Zeituna (Iglesia del Olivo), porque en este lugar hubo anteriormente una iglesia visigoda, convertida por los moros en rábita o ermita fortificada, a la que, en los últimos tiempos, se la conoció como Borg-az-Zeitun (Tórrre del Olivo). Del antiguo templo cristiano se conservaba una fuente y un olivo maravilloso, el cual dio nombre a la torre y al cerro que coronaba. Este olivo, muy celebrado por los autores árabes, tenía el prodigio de que, en el día de San Juan, florecía, echaba fruto y maduraba»<sup>43</sup>.

De una u otra forma, no tenemos, por tanto, restos visibles de la ermita original ni sabemos su fecha de construcción, con lo que tampoco tenemos datos, aunque todo parece indicarlo, de si era extramuros en su fundación, funcionando como una guarnición aislada, y quedó luego integrada en la cerca, aunque Pérez de Hita, más novelista que historiador, le da más o menos una cronología aproximada:

«... hizieron las torres de la puerta del Elvira y las de la Alcaçava y plaça de Vivalbulut, y la famosa torre del azeituno, que está camino de Guadix: y otras muchas cosas dignas de memoria...»<sup>44</sup>.

Y aunque sabemos igualmente que la cerca se levantó en tiempos de Yusuf I, probablemente en torno a 1341, como propone el profesor Ibrahim Mahmud Iarmais en su tesis doctoral aún no publicada.

<sup>43</sup> Mariano Martín García, *La muralla...*, *op. cit.*

<sup>44</sup> Ginés Pérez de Hita, «Guerras Civiles», en Jesús Luque Moreno, *La Granada del siglo XVI. Testimonios de la época*, Granada, 2013, pág. 2.



*San Miguel*

En el caso de la rábita del Açeýtuno es probable que no estemos tan solo ante una de las más importantes de la ciudad nazarí y de las más significativas en cuanto a su función militar, sino que, además, es quizás una de las pocas en las que ha pervivido hasta la actualidad el tipo de fiestas asociadas a ella y de las que tenemos repetidas noticias y que, en este caso han pasado al mes de febrero:

«Es costumbre de los habitantes de esta ciudad el trasladar al campo su domicilio para pasar la pascua del Asir en tiempo de vendimias, así como también el salir á regocijarse en las campiñas con sus hijos y familias»<sup>45</sup>.



(Foto. Hemeroteca. Tetuán)

*Romería de Alé ben Arasem en Ánger*

---

<sup>45</sup> Luis Seco de Lucena, *La ciudad de Granada*, pág. 14. Citando «*El esplendor de la luna llena acerca de la dinastía nazarita*», Ibn-Aljathib.

### Romería de Alí ben Arasem en Ánger. Marruecos

Las referencias a esa fiesta del otoño, tan cercana a las actuales fiestas de la patrona de Granada, la encontramos en distintas fuentes y, en algunas con evidentes muestras de preocupación entre las nuevas autoridades cristinas:

«... y celebraban la Pascua “de los laceres o alarces” (del árabe vendimia, otoño, tiempo en que se hace la recolección de los frutos. V. Dozy, suppl. Aux.dict. ar.) por todo el mes de septiembre, durante el cual dejando las casas en que habitaban la mayor parte del año, moraban en otras que, rodeadas de viñas, poseían detrás de las sierras, y en donde, so pretexto de hacer la pasa, dejaban transcurrir el tiempo sin oír Misa, entre bailes y zambras, en los cuales se presentaban ataviados de los más vistosos trajes y ricos aderezos de que disponían, y a los hijos que engendraban en los dichos lugares les llamaban dichosos y bienaventurados»<sup>46</sup>.

Quizás una de las más importantes señas de pervivencia de costumbres vinculadas a los morabitos, sean precisamente las zambras y, por ello, la presión de las autoridades castellanas contra esas costumbres y tradiciones serían tan grandes que se convirtió en una de las muchas causas que provocarían la rebelión en Granada.

Cuenta Mármol que los moriscos, asediados en los momentos previos a la guerra, defienden sus prácticas como costumbres desvinculadas de aspectos religiosos y absolutamente inocentes:

«Nuestras bodas, zambras y regocijos, y los placeres de que usamos, no impiden nada ser cristianos. Ni sé como se puede decir que es ceremonia de moros; el buen moro nunca se hallaba en cosas tales, y los alfaquíes se salían luego que empezaban las zambras a tañer o a cantar. Y aun cuando el rey moro iba fuera de la ciudad atravesando el albaicín. Donde había muchos cadis y alfaquíes que presumían ser buenos moros, mandaba cesar los instrumentos hasta salir a la puerta de Elvira, y les tenía este respeto. El arzobispo holgaba de que acompañasen el Santísimo Sacramento en las procesiones del Corpus Christi, y de otras solemnidades donde concurrían todos los pueblos a porfía unos de otros, cual mejor zambra sacaba, y en la Alpujarra, andando en la visita, cuando decía misa cantada, en lugar de órganos, que no los había, respondían las zambras y le acompañaban de su posada a la iglesia. Acuerdome que cuando en la misa se volvía al pueblo, en lugar de dominus vobiscum, decía en arábigo, Y bara ficun, y luego respondía la zambra»<sup>47</sup>.

Aunque por mucho que la defendieran los granadinos, las autoridades castellanas, no entendían tanta inocencia y su objetivo de aculturación fue claro desde el primer momento manteniendo la tradición pero cambiando de forma precisa su significado en esta rábita.

---

<sup>46</sup> Pedro Longás, *La vida religiosa de los moriscos*, Granada, 1998, pág. L.

<sup>47</sup> Luis Mármol Carvajal, *Rebelión y castigo de los moriscos*, Málaga, 1991, pág. 70.



Otro dato curioso de ella es que siendo tan importante, no tiene una presencia significativa en los habices.<sup>48</sup> Esta, como otras rábitas similares, participaron bien poco, al parecer, de la práctica de la donación piadosa, lo que invita a pensar que su financiación, que debía ser costosa, podría depender directamente del estado nazarí.

Sin embargo, su incuestionable importancia se refuerza con otras evidencias ya que, además, reúne una gran cantidad de elementos que son muy característicos de este tipo de edificios religiosos.

En primer lugar es significativo el nombre asociado a un árbol habitualmente sagrado. Una práctica que se repite en numerosos lugares hasta en la actualidad y que incluso se considera muy anterior al islam.

«Un ángel de Yahve se sentó junto a un terebinto, que era el árbol sagrado, y le dice a Gedeón, jefe de los israelitas, que luche contra Madián. Para ello le pide que suba al alto donde estaba el santuario de Baal y lo destruya:

«Toma el novillo cebado, derriba el altar de Baal, corta el cipo y con su leña lo quemarás en holocausto»<sup>49</sup>.

### Rábita de Abd al Salam. Marruecos



*Rábita de Abd al Salam (Marruecos)*

<sup>48</sup> María Teresa Martínez Pérez, *Las mezquitas de Granada en los libros de habices*, Andalucía Islámica. Anejo de Cuadernos de Historia del Islam, Granada, 1986. Igualmente María del Carmen Villanueva Rico, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*.

<sup>49</sup> L. Taïqui, E. Seva, J.L. Román y A.R. Ha, *Los bosquetes de los Khaloa (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sus de Marruecos*, pág. 32.

En la publicación a la que hago referencia, se plantea y documenta la estrecha relación entre los morabitos y los bosques sagrados que, en ocasiones, y dependiendo también de la climatología, se limitan a un solo árbol que, por supuesto, se convierte en sagrado y en cuyo entorno se construyen los edificios del morabito o la zawiya.

«Región árida o semiárida; la construcción se ve acompañada de un solo árbol, generalmente dentro del recinto que une la mezquita, dormitorios y hogar. A partir de la población de Tan-Tan hacia el norte, es el argán la especie que cumple ese papel. La constante del agua se repite»<sup>50</sup>.

En zonas de desierto, la zaguíya puede sustituir el árbol por una fuente sobre la que extiende su protección sagrada y que acaba por controlar, constituyendo una forma de ocupación del territorio y una fuente segura de riqueza para el mismo morabito.

En la misma Granada aparecen muchas otras con nombres de árboles (Rábita Ymona (Al lay mona, el limón) cerca de la veleguata, Rábita Calaquia o Zalaquea (al zulayya, albaricoque, junto al adarve de la muralla, Rábita del moral calle Jautar, Sawtar, baño lindero con la mezquita aljama. La calle la ocupa hoy la cabecera de la catedral, Rábita de Azeituna de Bibalboneydar, interpretable como un mismo titular, con lo que tendríamos el nombre que recibió la mezquita o, en este caso, la rábita que fue consagrada a san Cecilio.<sup>51</sup>

Incluso Münzer se hace eco de ese fenómeno y refiriéndose a la Iglesia de San José, antigua mezquita de los morabitos, dice: «*Vimos en el jardín un enorme olivo, mayor que una encina, lleno de aceitunas.*»<sup>52</sup>

Otro de los aspectos a tener en cuenta en la rábita del Azeituno es el de su vinculación a un cementerio que aún conserva la denominación de Rauda.

«Cruz de la Rauda, 'Próxima á la calle de San Luis. En su centro se vé la cruz que le dá un nombre que recuerda que allí hubo una rauda ó panteón do moriscos. Es un lugar apacible y melancólico, en el (pie desembocan el callejón de Isla, por el N.: por el O. el de la Cruz de la Rauda que la comunica con la de Santa Isabel de los Abades»<sup>53</sup>.

La vinculación de rábitas o morabos a cementerios ha sido señalada con anterioridad

«De todos modos, la verdad es que la mejor forma de identificar un morabito, esté dedicado a lo que esté dedicado, es que hubiera un cementerio cerca o que él mismo

---

<sup>50</sup> L. Taïqui, E. Seva, J.L. Román y A.R. Ha, *Los bosquetes...*, *op. cit.*, pág. 33.

<sup>51</sup> María Teresa Martínez Pérez, *Las mezquitas...*, *op. cit.*, 1986, págs. 208, 222, 228, 230 y otras.

<sup>52</sup> Jesús Luque Moreno, *La Granada del siglo XVI*, Granada, 2013, pág. 288.

<sup>53</sup> Luis Seco de Lucena, *La ciudad de Granada...*, *op. cit.*, pág. 84.

fuera un cementerio, ya que la relación del morabo con la muerte puede ser de distinta naturaleza, pero siempre muy especial...»<sup>54</sup>.

En este caso, la confirmación de esta información se ha dado de la mano de una de las intervenciones arqueológicas más importantes que se han realizado en el cerro. La que fue dirigida por Daniel Campos López con motivo de la intervención del cierre de la muralla del arquitecto Antonio Jiménez Torrecillas.<sup>55</sup>

En ella se documentaron distintas fases de enterramientos, desde un periodo que los investigadores definen como tardo romano hasta comienzos del siglo XVIII, con una presencia importante islámica medieval.

De toda la intervención, siempre sometida a las limitaciones que establece la norma en relación a las actuaciones preventivas, lo más sorprendente y quizás, la información más valiosa para nuestro objetivo, es la realización de un sondeo que incidía bajo la zarpa de la muralla aprovechando la fuerte erosión que sobre ella se había producido.

En dicho sondeo se encontraron algunos enterramientos musulmanes con algunos cuerpos situados debajo de la muralla y, por tanto, anteriores a ella, que confirmarían que en efecto, la rábita y el enterramiento asociado a ella, sería anterior a la muralla y, por tanto, extramuros igualmente.

Finalmente habría que señalar que la ubicación en el entorno es igualmente típica y nos recuerda un modelo que se repite, incluso en la que ya hemos referenciado del Águila y que aún podemos ver en numerosas ermitas que han pervivido; la parte alta de un cerro que convierte al edificio en un referente visual preciso.

Otra intervención arqueológica, realizada con motivo de la adecuación del Mirador y del entorno de san Miguel, en el año 2011 y dirigida por Lina Morales Reyes, localizó un tramo de muro que se interpretó como muralla, aunque con algunos cambios en la anchura de la misma que pudiera inducir a pensar en que pudiera realmente ser un resto de la fortificación anterior.

Otras intervenciones más cercanas al edificio, realizadas en 2015 no han dado resultados de interés al ser las cotas de afección especialmente altas.

### **Puerta de los ermitaños**

Manteniéndonos fuera de la ciudad y, aunque demos un salto sobre el territorio urbano limitado por las cercas, otro de los espacios más significativos vinculados a morabitos y rábitas, y que sigue conservando la vieja tradición de las fiestas de otoño

<sup>54</sup> Juan Cañavate Toribio, *Una introducción al estudio de los morabitos en la sociedad medieval granadina* (en prensa).

<sup>55</sup> Daniel Campos López, AAA. 2010, Edición a cargo de Cañavate Toribio y Casado Ariza, Manuel, *Intervención arqueológica preventiva en san Miguel alto y entorno*, Granada, 2005, pág. 1519.

adaptada en este caso a la fiesta de la Patrona de la ciudad, la Virgen de las Angutias, es la Puerta de los Ermitaños; la que realmente se llamaba Bib Ataubin.

Seco de Lucena<sup>56</sup> hace referencia a que Bermúdez de Pedraza (1639) recoge este nombre para referirse a la Puerta de Bibataubín:

«... la quinta es la puerta de bibataubín, que significa la puerta de los ermitaños por aver fuera della algunas hermitas de morabitos; una en san Sebastián el viejo y otra en san Antón...»<sup>57</sup>.

Y aunque sabemos que en efecto, la traducción al español de la puerta de Bibataubín sería la puerta de los ladrilleros, se la debía conocer por ese nombre por la cantidad de morabitos y rábitas que en ella se concentraban y que, posteriormente, fueron convirtiéndose en ermitas.

Henríquez de Jorquera, ( 1649) hace referencia igualmente al mismo nombre y de ella, en los Anales, repite de manera exacta la definición de Bermúdez:

«La quinta es la puerta de Bibataubin que se interpreta puerta de los hermitaños por algunas hermitas que los morabitos habitaban en aquel contorno, que hoy son algunas las de san Sebastián y las de san Antón el viejo»<sup>58</sup>.

Lo cierto es que fuese o no su nombre, el número de morabitos a los que se accedía por esa puerta de la ciudad era importante y es bastante probable que se iniciara desde ella un recorrido sagrado, o varios, que podría culminar en uno de los espacios más significativos, desde el punto de vista religioso de la ciudad y su entorno, la zawiya que acabaría por dar nombre al municipio de la Zubia, sin olvidar a la que probablemente diese nombre a la actual zona de los Rebites y que se reforzara en periodo castellano.

José Luis Orozco<sup>59</sup> lo recoge como espacio de singular importancia religiosa:

«Se conforma un barrio cuyo origen estaba en la vía ritual que arrancaba de la ermita de San Sebastián y subía por la Alameda hasta el humilladero de la cruz de San Sebastián».

Incluso se plantea la posibilidad de que la propia puerta de Bibataubín fuera un morabito. En concreto «...*la rábita del Borge, a las espaldas del Darro, en el barrio de Bibataubín. Pudiera ser la propia puerta*»<sup>60</sup>.

---

<sup>56</sup> Luis Seco de Lucena, *La ciudad de Granada...*, *op. cit.*, pág. 25; Luis Bermúdez de Pedraza traduce en Bibataubim (Puerta de los ermitaños «por haber fuera della —dice— algunas ermitas de morabitos: una en San Sebastián el Viejo y otra en San Antón» (Hist. Ecles. De Granada, folio 32).

<sup>57</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia...*, *op. cit.*, pág. 32.

<sup>58</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 14.

<sup>59</sup> José Luis Orozco Pardo, *Christianópolis. Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del seiscientos*, Granada, 1985, pág. 122.

<sup>60</sup> María Teresa Martínez Pérez, *Las mezquitas...*, *op. cit.*, pág. 225.

Es bastante probable igualmente que el primero de esos morabitos estuviese ubicado precisamente en el mismo espacio que la actual **basílica de la Virgen de las Angustias**.

Gómez Moreno cuando habla de ella dice:

«Aquí existía en 1501 cierta ermita dedicada á las Stas. Úrsula y Susana, que era aneja de la parroquia de S. Matías, y en ella se veneraba una imagen de la Virgen de las Angustias. Para rendirle culto formóse una hermandad en 1545, á la que Felipe II concedió terreno junto á la ermita en 1567 para hospital, que no llegó por entonces á edificarse, sino una pequeña iglesia...»<sup>61</sup>.

Mas adelante en 1603 al arzobispo Pedro de Castro convirtió la ermita en parroquia antes de que los agustinos descalzos la ocupasen, como era su intención, para fundar su convento. Con gran urgencia, cuando tuvo noticias de la intención de los agustinos, actuó el señor arzobispo de noche, como solía hacerlo en general adornando de un exagerado dramatismo sus actuaciones y usurpando a los agustinos la posibilidad de ubicar allí su convento

«... con gusto y consentimiento de los hermanos y cofrades de la cofradía de la penitencia de nuestra señora de las Angustias, que de tan antiguo está fundada en la dicha hermita...»<sup>62</sup>.

Los Agustinos no tuvieron más remedio que buscar un nuevo lugar que coincidió con el antiguo hospital morisco de la Puerta de los Estandartes, ubicado muy cerca de otra rábita, la del Gueza o del Nogal junto al adarve de Bibalbonud.

Lo cierto es que la primera a la que hace referencia Gómez Moreno, funcionando ya en 1501, tiene una fecha tan temprana que hace sospechar que ya existiese como espacio religioso anterior a la conquista.

Siguiendo el recorrido, y en un entorno muy cercano, aparece el denominado **humilladero**.

De este oratorio dice Jorquera:

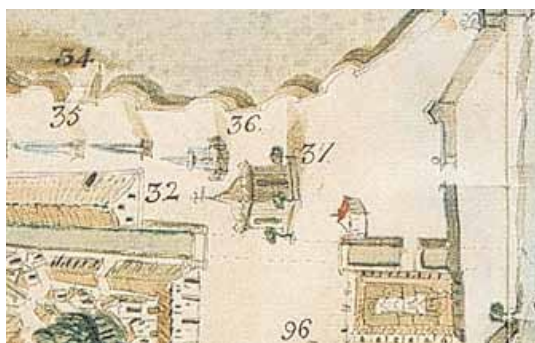
«De esta parte de la puente del dicho río Genil encima de la acequia gorda, collación de Nuestra Señora de las Angustias, está el Humilladero de la cruz, vistosa ermita fundada sobre cuatro pilares de piedra de labor curiosa con bóveda achapitelada... El día de San Sebastián va la procesión general a ella por no alargarse a la ermita dicha arriba, habiéndose edificado para este efecto y es frecuentada de mucha gente que sale a gozar del río y de sus alamedas, haciendo oración en ella desde donde se van a divertir la tarde»<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada*, Granada, 1994, pág. 236.

<sup>62</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 534.

<sup>63</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 264.

Sí que disponemos de una imagen bastante fiable de este oratorio en un magnífico documento gráfico, el diseño de Tomás Ferre de 1751 del río Genil.



*El Humilladero*

Es muy semejante al oratorio de la Cruz del Campo de Sevilla que Torres Balbás identifica como un morabito en su célebre artículo sobre las rábitas y que pudiera ser, como aquella, un miliario en su origen que, posteriormente, se convirtiese en oratorio, por lo que no es descabellado pensar que formaba parte de esa trama de espacios religiosos que se desarrollaron en la Granada medieval como lugares de culto y conmemoración y que, más adelante, fueron reutilizados por los castellanos tras la conquista.

Aunque también pudiera ser que se aprovechara precisamente, tal como da a entender Jorquera, para sustituir en las fiestas a la de San Sebastián que tan evidente era en su origen islámico.

Gómez Moreno introduce algo más de confusión insistiendo en que se trata de la ermita inicialmente dedicada a San Sebastián:



*San Sebastián*

«... La explanada que se extiende hacia sur llámase el H u m i l l a d e r o por una ermita dedicada á S. Sebastián que hubo hasta el siglo XVII...»<sup>64</sup>.

Cerca del oratorio y al otro lado del río, nos encontramos con la **ermita de san Sebastián** en la que será necesario detenerse algo más.

Entre otras cosas porque es la única que ha llegado hasta nosotros.

Jorquera hace referencia a ella y, como en otras ocasiones, le otorga un origen anterior al de su construcción:

«San Sebastián es de las más antiguas de la ciudad y aún se entiende ser de tiempo de godos y se conservó en el de los moros...»<sup>65</sup>.

Al ser lógicamente imposible negar su evidente factura islámica, practica una tradicional costumbre de la historiografía granadina más conservadora, adscribirla a una cronología tardo romana o visigoda.



*San Sebastián*

Gómez Moreno la describe, por su parte, con algunos detalles no demasiado confirmados:

«Fue rábita musulmana y merece gran estima por su conservación perfecta y ser la única de su género que subsiste en Granada, á más de los oratorios de la Alhambra. Un arco de herradura algo apuntado é inscripto en su recuadro conduce al interior, que forma un cuadrado de 8'40 metros, cubierto por cúpula de diez y seis cascos adornada con nervios, que al juntarse forman en el centro una estrella; las pechinas sobre las que descansa tienen arcos redondos, los muros son de argamasa y antes, en vez del tejado, se descubriría la cúpula desde fuera»<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 231.

<sup>65</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 263.

<sup>66</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 234.

Sabemos, a través de Richard Ford que se convirtió en una taberna como ocurrió con otros edificios religiosos tras la desamortización.

«Este interesantísimo edificio se ha convertido en venta de la más baja estofa y ahora está casi arruinada, ¡Que más cabe decir de los modernos y descastados granadinos»<sup>67</sup>.

En cualquier caso, el debate en torno a este espacio, abierto entre otros por Mariano Martín García<sup>68</sup> y aún sin cerrar, responde más a las posibilidades de su función en el espacio de la vega que a su formalización.

Seco de Lucena nos da una información que recoge Mariano Martín en su estudio en la que se detallan algunos datos de interés, el encargado de su construcción, al-Sayyid Ishaq, la fecha, que se situaría en torno al 1218 y la función que estaría vinculada a la construcción del Alcazar Genil, que también construye el mismo al-Sayyid Ishaq.<sup>69</sup>

Las dudas planteadas en este interesantísimo artículo tiene más que ver, como decía, con la función de monumento mortuorio, semejante a muchos otros del mismo tipo y al aspecto más formal de si poseía una sola entrada o, por el contrario, poseía cuatro huecos con cuatro puertas distintas. Otro de los aspectos que presentan dudas es el que ya he citado y que refiere Gómez Moreno en relación a la visibilidad o no de la cúpula que hoy aparece oculta bajo la cubierta de teja a cuatro aguas y que intenta responder Mariano Martín amparándose sobre todo en la reproducción que del morabito aparece en los tapices de la batalla de la Higuera y en algunos datos relacionados con los materiales usados en el apoyo de la cúpula.



*San Antón*

---

<sup>67</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, *Reforma...*, *op. cit.*, pág. 155.

<sup>68</sup> Mariano Martín García, *Un morabito granadino: la ermita de San Sebastián*, Cuadernos de la Alhambra, número..., págs. 129-159.

<sup>69</sup> Mariano Martín García, *Un morabito...*, *op. cit.*, pág. 130.



El autor es, por tanto, partidario de la hipótesis de la cúpula vista frente a la cubierta, aunque se entiende igualmente que sin un análisis paramental del edificio, es difícil llegar a conclusiones.

Por otro lado y, hasta la fecha, la única intervención arqueológica realizada se desarrolló en el año 2009 y fue dirigida por Ángel Rodríguez Aguilera<sup>70</sup>. Como suele ser lo normal, la intervención fue una actividad preventiva justificada en los movimientos de tierra originados por el acondicionamiento del entorno. Las limitaciones de la intervención eran, por tanto, muy precisas y vinculadas a la zona afectada y a la cota de afección. Por otro lado, hay que hacer constar que, como en otras intervenciones relacionadas con nuestro trabajo, la Consejería de Cultura no ha publicado aún los resúmenes de esta intervención en el Anuario Arqueológico, tal como es preceptivo, por lo que la información que se maneja, en esta como en otras, ha sido amablemente cedida por el propio director de la intervención.

En ella, se plantean unos resultados que, dadas las limitaciones de la intervención, no son tampoco concluyentes pero si añaden matices.

Por un lado, se revisa la cronología a partir de los materiales y de las técnicas de los tapias, lo que plantea que si bien la obra pudo realizarse en la fecha ya señalada, debió sufrir una importante remodelación algo más tarde y ya en período nazarí. Por otro lado, tampoco parece clara su función de mausoleo, ya que no aparecen inhumaciones en el entorno tan habituales en cualquier rábita como hemos podido ver en otros ejemplos. Tampoco se puede concluir en la existencia de cuatro puertas, sino más bien al contrario, aunque aún no se pueda confirmar dicha hipótesis a la espera de análisis paramentales y, finalmente, sí que parece que la rábita plantea una inequívoca vinculación con el palacio de Alcázar Genil como elemento de representación del poder almohade más que como lugar de conmemoración vinculada a la figura de algún santón o morabo. Modelo semejante a algunos otros como la Buhaira de Sevilla. Es decir, que el único morabito que ha llegado hasta nuestros días, presenta la paradoja de que nunca actuó ni funcionó como tal, sino, por el contrario, como un elemento vinculado al palacio-almunia, tan querido y característico del período almohade<sup>71</sup>

Por continuar con la relación de espacios religiosos de esa zona, **San Antón el viejo**, era otro de los edificios religiosos que previamente había sido un morabito sobre el que se elabora una rocambolesca historia en el siglo XVII que viene incidir en el objetivo de cristianizar esos espacios incluso en sus orígenes nazaríes:

<sup>70</sup> Memoria científica de la actividad arqueológica preventiva mediante sondeos y control arqueológico de las obras de acondicionamiento del entorno de la ermita de san Sebastián, 2009 (en prensa).

<sup>71</sup> Ángel Rodríguez Aguilera, José Tito Rojo y Manuel Casares Porcel, *El Alcázar Genil y su entorno: paisaje, poder, historia* (en prensa).



*La ermita de San Antón, en la imagen señalada con el número 56*

«El año de mil quinientos y treinta y quatro se fundó el convento de san Antón... fue su primera casa la hermita de san Antón el viejo, donde en tiempos de Moros avia fundado el Rey Aben Alhamara hermita deste santo contra la enfermedad del fuego; avia mucho en Granada y teniale el Rey, y por consejo de christiano viejo que le dixo, que este santo sanava desta enfermedad a los christianos, con que los Moros le tuvieron mucha devoción, y el rey le labró la hermita en el sitio donde está...y su fábrica muestra aver sido morisca»<sup>72</sup>.

Jorquera también hace referencia a ella como morabito anterior:

«Entiéndese que en tiempos de moros permaneció esta hermita...» y vuelve a plantearnos la imagen de romerías vinculadas a los morabitos y a las tariqas o cofradías: ... y es grande día (el de san Antón) para este sitio donde concurre mucha gente...va la hermandad y gran cofradía...a celebrar una gran fiesta...»<sup>73</sup>.

De la romería nos cuenta Barrios algún detalle:

«cuando llegaban a la ermita de san Antón el Viejo, los jinetes daban en torno a edificio, varias vueltas en honor del santo a quien pedían librarse sus animales de todo genero de enfermedades...»<sup>74</sup>.

Y Gómez Moreno la ubica en la barriada de Quinta Alegre:

«... Así se nombra la pintoresca barriada que hay sobre el camino de Hueter, donde estuvo la e r m i t a de San Antón el Viejo que dicen había sido morabito y en ella fundaron su convento en 1534 los frailes de la orden tercera de S. Francisco».

Y también la del Santo Sepulcro

«En el inmediato cerro, cuyo color bermejo motivó su antiguo nombre de Rubite, hoy cambiado en Rebite, aun quedan rastros de la bella ermita del santo Sepulcro construida en el siglo XVII, que era octogonal, con una serie de arcos y columnas

<sup>72</sup> Francisco Bermúdez de Pedraza, *Historia...*, *op. cit.*, pág. 220.

<sup>73</sup> Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales...*, *op. cit.*, pág. 265.

<sup>74</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, *Reforma...*, *op. cit.*, pág. 443.

alrededor de la capilla central, y por fuera un pórtico donde había cuatro capillejas y otras tantas puerta»<sup>75</sup>.

Sin embargo, y aunque Gómez Moreno tuviese suficientes datos de la ermita del Santo Sepulcro en lo que hoy conocemos como los rebites, incluido el dibujo de Swinburne o el grabado de Chapuy y Lemercier, en los que aparece perfectamente reflejada, también el propio nombre nos hace sospechar y dudar de si realmente respondía, como dice Gómez Moreno al color rojo del cerro o al término rábita y confirmar, que:

«... por último, la aceptación de que el entorno de la ermita de san Antón el viejo, en el paraje de los rebites está el verdadero emplazamiento del antiguo «cementerio de los extranjeros» de Granada, lejos del Realejo donde se ha venido ubicando erróneamente desde los tiempos de Seco de Lucena, admitiéndose de paso que la voz árabe al Rubayt (la rabitilla) es el étimo del nombre de este barrio de Granada»<sup>76</sup>.

El interesante trabajo de Fernando N. Velázquez Basanta, del que he extraído el texto anterior, no solo dedica su atención y concluye en la explicación acertada del término rebite o de la ubicación del cementerio de los extranjeros a los que más adelante me referiré, sino que además atiende, sobre todo, a la ubicación del alcázar del Nayd, algo que es de especial relevancia para este estudio dado que en la muy famosa referencia de la Rhila de Ibn Battūta, es el tercer morabito o zawiya que visita:

«Igualmente conocí al sobrino de ibn al- Mahruq, el alfaquí Abú l-Hassan Alí b. Ahmad b. Al-Mahruq, en su zaguiya denominada “de las bridas”, en lo lato del arrabal del Nayd, fuera de Granada y cercano al monte de la Sabika. Este alfaquí es jeque de los faquires buhoneros»<sup>77</sup>.

En el muy valioso texto de Seco de Lucena, «De toponimia de Granada» pone en cuestión la tesis de Levi Provençal,<sup>78</sup> de que la citada zaguiya de las bridas o de Liyam, se encontrase en la colina frente al Albaicín, «en el declive del cerro en el que se asienta el *Generalife*» como planteaba Levi Provençal y que nada tenía que ver, como igualmente planteaba, con los palacios de los Aljares, confundiéndola probablemente con la de San Elena.<sup>79</sup>

Al contrario, de esa propuesta y, apoyándose en textos y en algunos restos que en su momento aún pervivían, Seco de Lucena sitúa la zawiya en *las alturas del Barranco*

<sup>75</sup> Manuel Gómez Moreno, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 230.

<sup>76</sup> Fernando N. Velázquez Basanta, *El Alcázar del Nayd y el Palacio de los Aljares*, BIBLID (0544-408X) (2011) 60; 309-325

<sup>77</sup> Ibn Battūta, *A través...*, *op. cit.*, pág. 765.

<sup>78</sup> E. Lévi-Provençal, *Le voyage d'Ibn Battuta dans le royaume de Grenade, (1350)*, extrait des *Melanges Williams Marçais* (París, 1950), págs. 206 a 223.

<sup>79</sup> Luis Seco de Lucena Paredes, *De toponimia...*, *op. cit.*, págs. 49 y 50.

*del Abogado, dominando el soberbio panorama que allí se descubre, en lugar propicio para la práctica de la vida ascética.*<sup>80</sup>

Al mismo tiempo identifica el cementerio de los extranjeros con el del Campo del Príncipe que alcanzaría una superficie extraordinaria, ya que llegaría hasta el mismo Barranco del Abogado, algo que parece un tanto exagerado.

Esta propuesta en concreto es la que cuestiona Fernando Velázquez Basanta que sitúa el cementerio exactamente al otro lado del río Genil, en la colina en cuyo entorno ubicaría el morabito que fue la ermita de san Antón<sup>81</sup> y, aunque inicialmente la propuesta parece convincente, lo cierto es hasta la fecha no ha habido ningún hallazgo arqueológico que pudiera confirmarla.

Más sentido tendría que en la colina se situasen dos cementerios, el de los extranjeros maqbarat al Guraba y el Maqbarat al Assal o del Melero que sí estaría en el Barranco del Abogado.

En cualquier caso en ningún momento se cuestiona la ubicación del Nayd por lo que la famosa rábita pudiera estar ubicada exactamente donde la sitúa Seco de Lucena, aunque no tengamos tampoco datos arqueológicos que lo confirmen.

Sin embargo, en medio del debate, aparece una propuesta que no por sorprendente, deja de ser posible.

«El Nayd era en el siglo XIV un arrabal (rabad) de Granada, situado en una colina inmediata a la de la Sabika de la Alhambra, entre ésta y el valle del Genil; había en él numerosos pabellones y jardines y en su parte alta se levantaba la zawiya del Liyam (de la brida). Tal vez sustituyó a ésta después de la conquista la ermita de los Mártires, convento más tarde»<sup>82</sup>.

Entre unos y otros datos, la fina intuición de Torres Balbás propone la posibilidad de que sea la propia ermita de los Mártires la heredera de la zawiya del Liyam, algo, que siguiendo la trayectoria y los procesos desarrollados durante el periodo inmediato a la conquista, de sacralización cristiana de anteriores espacios religiosos islámicos, parece tener bastante lógica.

---

<sup>80</sup> Ibidem, pág. 62.

<sup>81</sup> Fernando N. Velázquez Basante, *El Alcázar del Nayd y el Palacio de los Alijares*, BIBLID (2011), 60, págs. 309-325.

<sup>82</sup> Leopoldo Torres Balbás, *Rábitas...*, *op. cit.*, pág. 335.



*Mazmorras de los Mártires*

Ante ese argumento hay otros datos más cercanos en el tiempo y más documentados en investigaciones recientes. Hace apenas tres años, la propuesta de construir un aparcamiento para un hotel en la zona más alta de San Cecilio, dejó a la vista, por primera vez, los famosos silos donde la leyenda sitúa las mazmorras de los Escatines, donde se encerraba a los esclavos cristianos y que aparecen recogidos en la Plataforma de Vico. Además enterramientos que vienen a coincidir con la noticia que daba Barrios de 1901:

«En 1901 tras construirse unas habitaciones para el cura párroco en el huerto anexo a la sacristía se encontraron tumbas islámicas cubiertas de grandes losas sepulcrales»<sup>83</sup>.

La leyenda de los Escatines, lógicamente tiene demasiadas lagunas como para no sospechar que los supuestos mártires aumentan su importancia tras la conquista, pero además es que los silos, similares a otros construidos en la propia Alhambra<sup>84</sup> y algunas cuevas que aparecen junto a ellos, ciertamente no reúnen la capacidad ni el espacio suficiente para convertir aquello en un lugar de encierro de demasiadas personas ni de martirio. Por otro lado, la cantidad de enterramientos aparecidos y algunas instalaciones hidráulicas asociadas al espacio, hacen sospechar de un espacio más relacionado con el propio cementerio y la supuesta zaguiya a la que se refiere Ibn Battuta y que bien pudiera situarse allí, en los terrenos que hoy ocupa el propio palacete del Carmen de los Mártires y que asociada al cementerio, como suele ser habitual, se extendiese hasta la ladera que cae a San Cecilio y aún más.

<sup>83</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, *op. cit.*, pág. 471.

<sup>84</sup> Leopoldo Torres Balbás, *Las mazmorras de la Alhambra. Obra dispersa. I*, Madrid, 1982, pág. 310.



*En la zona superior izquierda se observan las inhumaciones excavadas.  
En la zona inferior derecha, el actual Carmen de los Mártires, construido sobre la antigua ermita.*



*Entrada a uno de las supuestas mazmorras.*

### **La Zawiya del Cobertizo Viejo**

Por usar una definición breve que nos permita aclarar, sin entrar en demasiados detalles, a qué nos referimos cuando hablamos de una zawiya podemos acercarnos a la que establece Torres Balbás sin riesgo de equivocarnos:

«... un edificio o grupos de edificios, construidos casi siempre alrededor de un sepulcro venerado, destinados a convento, escuela alcoránica y hospedería gratuita... También era frecuente la existencia de un cementerio destinado a las personas piadosas que deseaban reposar junto a la tumba del morabito»<sup>85</sup>.

---

<sup>85</sup> Leopoldo Torres Balbás, *Rábitas Hispanomusulmanas. Obra dispersa. I*, Madrid, 1982, pág. 477.

Algo más complejo en su desarrollo e historia, el concepto aparece perfectamente analizado y definido en «From Mosques to Khanqahs: The Origins and Rise of Sufi Institutions»<sup>86</sup>

«This first house and some other similar Sufi duwayrahs, or little houses or convents, were the antecedents of the true Sufi institutions that started to emerge perhaps less than a century later. These institutions, in all probability, functioned as unpretentious multi-purpose gathering places and shelters for some Sufis and their followers and novices. These institutions also functioned as shelters and hostels for the increasing numbers of traveling and visiting Sufis. Some lodges or cloisters are reported to have been built next to mosques»<sup>87</sup>.

Dada la magnitud de los hallazgos encontrados en la excavación de la zawiya a la que nos referimos, lo más probable es que estemos ante un espacio de las características que describe Omer en su investigación, un espacio muy desarrollado a partir de una primera casa que habría sido vivienda de un santón y, posteriormente, su tumba.

Aunque quizás sería conveniente empezar por describir los hallazgos y el proceso de investigación.

El primer dato que hay que tener en cuenta es el propio topónimo del municipio, La Zubia que efectivamente deriva del término zawiya, aunque a la que nos referimos se encuentra en una zona bastante alejada del propio núcleo del pueblo y en lo que sería el pago de Darabenaz, aunque también alejado de la casa palacio que fue una almunia nazarí de especial relevancia.

Con la conquista castellana, la almunia se interviene por parte de su nuevo propietario el marqués del Cenete, convirtiéndola en una casa palacio que, posteriormente, abandonará igualmente para trasladarse a la Calahorra.

El cobertizo viejo es, por tanto, un pequeño cortijo, sobre el que inicialmente se actuó, y que sería, con probabilidad el núcleo fundacional de la zawiya, se encuentra relativamente alejado de la almunia, pero dentro del pago, por lo que acaba por recibir el nombre del cobertizo viejo de Darabenaz.

Tal como plantean José Javier Álvarez y Alberto García Porras en la publicación de su investigación<sup>88</sup> sobre el edificio que fue motivo de la intervención arqueológica, había noticias y referencias que lo identificaban como una rábita. En concreto Almagro Cárdenas así lo había defendido en 1886.<sup>89</sup>

<sup>86</sup> Spahic Omer, *KEMANUSIAAN* Vol. 21, No. 1, (2014), 1-19.

<sup>87</sup> Spahic Omer, *From Mosques to Khanqahs: The Origins and Rise of Sufi Institutions*, *KEMANUSIAAN* Vol. 21, No. 1, (2014), 1-19, pág. 5.

<sup>88</sup> José Javier Álvarez García, y Alberto García Porras, «La Zawiya del cobertizo viejo», *Anuario Arqueológico 2005-6*, Granada.

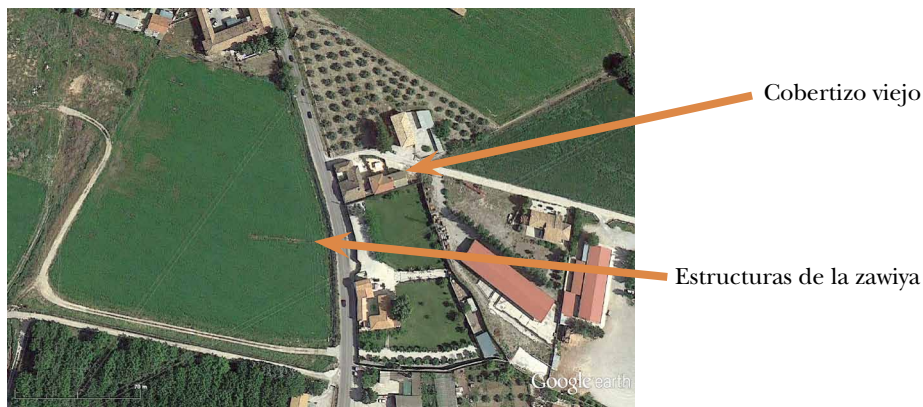
<sup>89</sup> A. Almagro Cárdenas, *Museo Granadino de antigüedades árabes. Colección de estudios arqueológicos sobre monumentos árabes de Granada*, Granada, 1886, págs. 170 y s.

Lógicamente la referencia se hace en relación a la parte de la zawiya que había quedado integrada en el cortijo, fundamentalmente los arcos, algunos muros y una pequeña alberca cuyo intento de destrucción por parte del propietario, provoca la intervención de la administración cultural que, tras paralizar las demoliciones ilegales, establece las nuevas cautelas arqueológicas a las que hago referencia y que se desarrollan durante el año 2005, tras una lamentable intervención previa.

Las conclusiones que establecen los investigadores en su publicación son precisas: un edificio nazarí que ha ido evolucionando desde un pequeño espacio vinculado al santón o morabo y a su enterramiento, al que se le van añadiendo dependencias, incluida una necrópolis. La publicación recomienda, igualmente en sus conclusiones, que se investigue la necrópolis, cosa que, dada la normativa arqueológica que establece la investigación vinculada a las cautelas derivadas de posibles afecciones, no se hace.

Más adelante, el proyecto de ampliación de la carretera que une Granada con la Zubia, da lugar a una actividad arqueológica prospectiva que, curiosamente, y a pesar de que los restos arqueológicos son visibles incluso desde la fotografía aérea asequible en el popular Google Earth, no encuentra ningún indicio arqueológico en la zona cercana al cobertizo, salvo el ya investigado yacimiento, por lo que la cautela que se establece vuelve a ser un simple Control Arqueológico de Movimientos de tierras.

Las obras, sin embargo, se inician sin tan siquiera ese mínimo control y provocan de manera inmediata la destrucción de importantes restos y la inmediata paralización de la obras por la Administración Cultural, como ya había ocurrido con el cobertizo. Tras ese lamentable suceso generado, por otra parte, en una obra pública, se desarrolla una actividad arqueológica que intenta evaluar los daños causados, así como la documentación de los restos aparecidos.



*Zawiya del Cobertizo Viejo*



Dicha intervención la dirige Carlos González Martín con la colaboración de Juan Carlos Aznar Pérez, quienes, junto a Antonio F. Buendía Moreno, publican un avance de los resultados científicos de la intervención en el que exponen sus resultados.<sup>90</sup>

En dicha intervención se documentan importantes restos estructurales que son lógicamente vinculados a los ya aparecidos en la cercana zawiya del cobertizo. Además se documenta la ampliación de la necrópolis, tal como habían recomendado José Javier Álvarez y Alberto García Porras, y una torre o minarete asociado.

En el documento se hace referencia a la extensión y complejidad de la planta del edificio exhumado y se califica, de forma hipotética, como una zawiya nazarí articulada en torno a un patio rectangular y provisto de oratorio.

Nos encontramos, por tanto, ante los restos de una de las más importantes y complejas estructuras de carácter religioso de la Granada medieval que, desgraciadamente, no sólo fue irremediablemente dañada, sino además tapada, una vez investigada para que la carretera pudiese construirse tal como estaba prevista. Desgraciadamente, en el artículo publicado no se hace referencia a las medidas de las estructuras investigadas aunque sí pudimos constatar durante el proceso unas dimensiones notables y no habituales en este tipo de actividad en la ciudad o su entorno.

Lo más curioso de esta zawiya es que no disponemos de ninguna referencia textual ni documental de ella, manteniendo, por tanto, serias interrogantes sobre su naturaleza que sólo puede explicarse en relación con el topónimo del municipio cercano de la Zubia o en su relación con la propia almunia de Darabenaz.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

Los más de cien espacios religiosos en la ciudad requieren un estudio específico que permita disponer de suficiente información como para dotar al urbanismo religioso islámico en Granada de unas pautas de investigación adecuadas.

El presente trabajo sólo ha querido señalar la presencia de algunos de esos espacios, menos vinculados a la documentación de los habices y que se encontraban fuera de la medina y, a pesar de la recopilación de información, incluidos los resultados de las investigaciones arqueológicas realizadas, se hace más que evidente como conclusión, un vacío de enormes dimensiones en el conocimiento de esos espacios.

De igual forma, se hace evidente su importancia, no sólo por el número de espacios, sino por su relevante papel en la vida de sociedad nazarí, por su función y por la forma en que se incardinan en el espacio.

---

<sup>90</sup> Carlos González Martín, Antonio F. Buendía Moreno y Juan Carlos Aznar Pérez, «Darabenaz, una alquería compleja. Avance de los resultados de las intervenciones arqueológicas», *Revista EPCCM*, núm. 17, 2015, págs. 161-180.

La conclusión final es, por tanto, la evidencia de la necesidad de abrir líneas de investigación específicas que permitan conocer de forma rigurosa una parte tan importante de la ciudad nazarí y de todo el Reino de Granada.

## BIBLIOGRAFÍA

- Al Himyari, *Kitab ar rawd al mitar*. Traducción de Pilar Maestro González. Valencia. 1963.
- Almagro Cárdenas, A, *Museo Granadino de antigüedades árabes. Colección de estudios arqueológicos sobre monumentos árabes de Granada*, Granada, 1886.
- Álvarez García, José Javier, García Porras, Alberto, *La Zawiya del cobertizo viejo. Anuario Arqueológico de Andalucía, 2005-6*, Granada.
- Barrios Rozúa, Juan Manuel, *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada*, Granada, 1998.
- Berardi, Roberto, «Espace et ville en pays d'Islam». *L' espace social de la ville árabe*, París, 1979.
- Bermudez de Pedraza, Francisco, *Historia eclesiástica de Granada*, Granada, 1989.
- Campos López Daniel. *Intervención arqueológica preventiva en san Miguel alto y entorno*, Granada, 2005, AAA, 2010. Edición a cargo de Cañavate Toribio y Casado Ariza, Manuel.
- Cañavate Toribio, Juan, *Una introducción al estudio de los morabitos en la sociedad medieval granadina. Comunicación en prensa del Seminario «De la alquería a la Aljama»*, UNED, Córdoba, 2013.
- Carballería Debas, Ana María, *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus, (siglos IV/X –VI/ XVII)*, Madrid, CSIC, 2002.
- Espinar Moreno, Manuel, «De la mezquita de Maharooh al monasterio de san Jerónimo. Noticias para el urbanismo y la arqueología de Granada, (1358-1505)», *CEMYCHTH, XVIII-XIX*, 1993-94, págs. 73-97.
- Franco Sánchez, Francisco (ed.), *La Rábita en el Islam. Estudios Interdisciplinarios*. Congressos Internacionals de Sant Carles de la Ràpita (1989, 1997). Dirección científica de los congresos a cargo de Míkel de Epalza, Ajuntament de Sant Carles de la Ràpita y Universitat d'Alacant, 2004.
- Garrido Atienza, Miguel, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Granada, 1910.
- García Gómez, E., *Un alfaquí español, Abú Ishaq de Elvira*, Madrid-Granada, 1944.
- García Sanjuan, Alejandro, *Hasta que dios herede la tierra: los bienes habices en al Andalus (siglos X al XV)*, Huelva, Uni. de Huelva, 2002.
- González Martín, Carlos; Buendía Moreno, Antonio F.; Aznar Pérez Juan Carlos, «Darabenaz, una alquería compleja. Avance de los resultados de las intervenciones arqueológicas», *Revista EPCCM*, núm. 17, 2015.
- Gómez Moreno, Manuel, *Guía de Granada*, Granada, 1994.
- Henríquez de Jorquera, Francisco, *Anales de Granada*, Edición de Antonio Marín Ocete. Estudio preliminar y nuevos índices por Pedro Gan Giménez y Luis Moreno Garzón, Granada,. 1987.
- Hernández de Benito, Pedro, *La vega de Granada a fines de la edad media según la renta de los habices*, Granada, 1990.
- Ibn al Jatib, *Historia de los Reyes de la Alhambra. El resplandor de la luna llena. Al Lamha al badriyya*. Emilio Molina y José María Casciaro, Granada, 1998.
- Ibn Battūta, *Através del Islam*, Madrid, 2002.
- Lévi-Provençal, E., *Le voyage d'Ibn Battuta dans le royaume de Grenade, (1350)*, extrait des Melanges Williams Marçais (París, 1950).

- Longás, Pedro, Presbítero, *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915.
- Luque Moreno, Jesús, *La Granada del siglo XVI. Testimonios de la época*, Granada, 2013.
- Mármol Carvajal, Luis, *Rebelión y castigo de los moriscos*, Málaga, 1991.
- Martin García, Mariano, *La muralla exterior del Albaicín o «Cerca de Don Gonzalo». Estudio histórico y descriptivo*, Cuadernos de Estudios Medievales, XIV-XV, 1985-1987.
- Martín García, Mariano, *Un morabito granadino: la ermita de San Sebastián*, Cuadernos de la Alhambra, Granada, Biblioteca del Patronato de la Alhambra y Generalife, Biblioteca.pag@juntadeandalucia.es
- Martínez Pérez, María Teresa, *Las mezquitas de Granada en los libros de Habices*, Anejo de Cuadernos de Historia del Islam, Granada, 1986.
- Medina, Pedro de, «Del principio del reino de Granada», en Jesús Luque Moreno, *La Granada del siglo XVI. Testimonios de la época*, Granada, 2013.
- Munzer, Jerónimo, *Viaje por España y Portugal*, Madrid, 1991.
- Orozco Pardo, José Luis, *Christianópolis. Urbanismo y Contrarreforma en la Granada del Seiscientos*, Granada, 1985.
- Pérez de Hita, Ginés, «Guerras Civiles», en Jesús Luque Moreno, *La Granada del siglo XVI. Testimonios de la época*. Granada. 2013, pág. 2.
- Rodríguez Aguilera, Ángel, *Memoria científica de la actividad arqueológica preventiva mediante sondeos y control arqueológico de las obras de acondicionamiento del entorno de la ermita de san Sebastián*, 2009 (en prensa).
- Rodríguez Aguilera, Ángel; Tito Rojo, José y Casares Porcel, Manuel. *El Alcázar Genil y su entorno: paisaje, poder, historia* (en prensa).
- Rodríguez Aguilera, Ángel. *Intervención arqueológica de urgencia en cerro de los Cigarrones. Medina Elvira*, Granada, Anuario Arqueológico de Andalucía 2000, Vol. 3, tomo 1 (actividades de urgencia), 2003.
- Seco de Lucena Paredes, Luis, *De toponimia granadina. Al Andalus*, V, XVI, Madrid-Granada, 1951.
- Seco de Lucena, Luis, *La ciudad de Granada. Descripción y guía*, 1884.
- Spahic Omer, *From Mosques to Khanqahs: The Origins and Rise of Sufi Institutions*, KEMANUSIAAN Vol. 21, No. 1, (2014), 1-19.
- L. Taiqui. E. Seva. J.L. Román, A.R. Ha., *Los bosquetes de los Khaloia (morabitos) del Rif, Atlas Medio y región del Sus de Marruecos*.
- Terés, Elías, *Al Aqaba. Notas de Toponimia Hispanoárabe*. Al-Andalus, 1978, 43,2.
- Torres Balbás, Leopoldo. *Rábitas Hispanomusulmanas. Obra dispersa. I*, Madrid, 1982.
- Villanueva Rico, María del Carmen. *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías*, Madrid, 1961.
- Velázquez Basante, Fernando N., *El Alcázar del Nayd y el Palacio de los Alijares*, BIBLID (0544-408X) (2011) 60.
- Voguet Élise, *Chefs de tribus et murabitun. Des élites rurales du Maghreb médiéval*, Mefrem 1245/2, 2012.



# Un elemento arquitectónico monumental posiblemente perteneciente a la «Cartuja Vieja» de los terrenos de Aynadamar (Granada)

Esther Villarino Martínez / A. Santiago Moreno Pérez /  
Guillermo García-Contreras Ruiz

Universidad de Granada

desthera@yahoo.es / afrades2@yahoo.es / guillermogcr@gmail.com

Recibido: 27 enero 2016 · Revisado: 19 febrero 2016 · Aceptado: 29 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

Con esta breve noticia pretendemos dar a conocer un nervio de bóveda gótica recientemente localizado en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo al Oeste de la Facultad de Filosofía y Letras con motivo de la reurbanización del Campus Universitario de Cartuja. Sus características y contexto de hallazgo plantean que perteneciera a las obras del primer Monasterio de la Cartuja, conocido como la «Cartuja Vieja», una edificación de gran trascendencia en el proceso de transformación de los antiguos pagos medievales emplazados en este sector periurbano, pero prácticamente desconocida por lo que refiere a sus aspectos arquitectónicos.

**Palabras clave:** Nervio gótico, Cercado de Cartuja, Cartuja Vieja, Granada.

## ABSTRACT

*The aim of this brief notice is to present a rib from a Gothic style archway recently discover in an archaeological excavations located west of the Faculty of Phylosophy and Letters on the occasion of the redevelopment of the University Campus of Cartuja (Granada). Its features and context of discovery suggest that this piece belonged to the first Carthusian Monastery, known as the «Old Cartuja», which were a building of great importance in the transformation of the medieval lands located on the suburban sector of Granada but whose architectural aspects are virtually unknown*

**Keywords:** Gothic style rib, Cartuja fencing, Old Cartuja, Granada.



## CONTEXTO DEL HALLAZGO

**E**l elemento del que damos noticia fue recuperado en la campaña de sondeos de 2013 en el solar ubicado inmediatamente al Oeste de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada<sup>1</sup>, concretamente en una de las terrazas inferiores del mismo, donde se localizó y documentó un yacimiento de época bajo medieval y primera etapa moderna (Lámina 1) perteneciente al abundantemente referido pago de Aynadamar<sup>2</sup>, posteriormente ocupado por el Cercado Alto de Cartuja, hoy campus universitario. La pieza se localizó en un contexto de reutilización, constituyendo el componente principal del sistema de sellado y amortización de un pozo inserto en una fosa, ambos excavados directamente en el nivel geológico. Este pozo se localizaba en relación a otros elementos arqueológicos propios de un espacio de cultivo (terrazas de cultivo y canalizaciones) en el que además se identificaron estructuras de primera época moderna (una tapia que cercaba el espacio y un posible corral) así como otras anteriores, de finales de época medieval. Para sellar toda la estructura se procedió en primer lugar al ensanche de la boca del pozo para adaptarse a la longitud del elemento (1,28 m), que fue encajado para taponar la estructura junto con una serie de bloques informes del conglomerado local (Lámina 2), al tiempo que el resto de la fosa fue colmatada de modo sincrónico mediante un vertido de tierras con una importante concentración de restos ecofactuales y artefactuales, estos últimos pertenecientes exclusivamente al periodo nazarí. La pieza arquitectónica, que fechamos en el primer cuarto del s. XVI, constituye el elemento más reciente de dicho sistema de sellado, lo que aproxima por una parte un *terminus ante quem* para la construcción y uso del mencionado pozo, y por otra permite fechar su amortización<sup>3</sup> en el contexto de las transformaciones que progresivamente se operan en el antiguo pago medieval tras la conquista castellana y la instalación en estas tierras de los cartujos.

---

<sup>1</sup> Guillermo García-Contreras Ruiz y Santiago Moreno Pérez (dirs.), *Memoria de la I.A.P. mediante excavación y control arqueológico de movimientos de tierras en las obras de reurbanización del Campus Universitario de Cartuja (Granada)*, Informe depositado en la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada (inédito). Una semblanza de los restos arqueológicos identificados en Guillermo García-Contreras Ruiz y Santiago Moreno Pérez «I.A.P. mediante excavación y control arqueológico de movimientos de tierras en las obras de reurbanización del Campus Universitario de Cartuja (Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía/2015* (en prensa). Está en curso el análisis y publicación específica la documentación de este yacimiento.

<sup>2</sup> La amplia bibliografía sobre el sector queda recogida en: Manuel Barrios Aguilera, *De la Granada morisca: Acequia y cármenes de Aynadamar (según el apeo de Loaysa)*, Granada, 1985. Para los testimonios literarios, véase: Darío Cabanelas Rodríguez, «Los cármenes de Aynadamar en los poetas árabes», en *Estudios sobre Literatura y Arte dedicados al profesor Emilio Orozco Díaz*, Universidad de Granada, vol. 1, 1979, págs. 209-219.

<sup>3</sup> Esther Villarino Martínez, «Aproximación al estudio de la cerámica nazarí en las áreas periurbanas de Granada. El caso de Aynadamar», en *Arqueología y Territorio* n.º 12, Universidad de Granada, 2015, págs. 221-235.

UN ELEMENTO ARQUITECTÓNICO MONUMENTAL

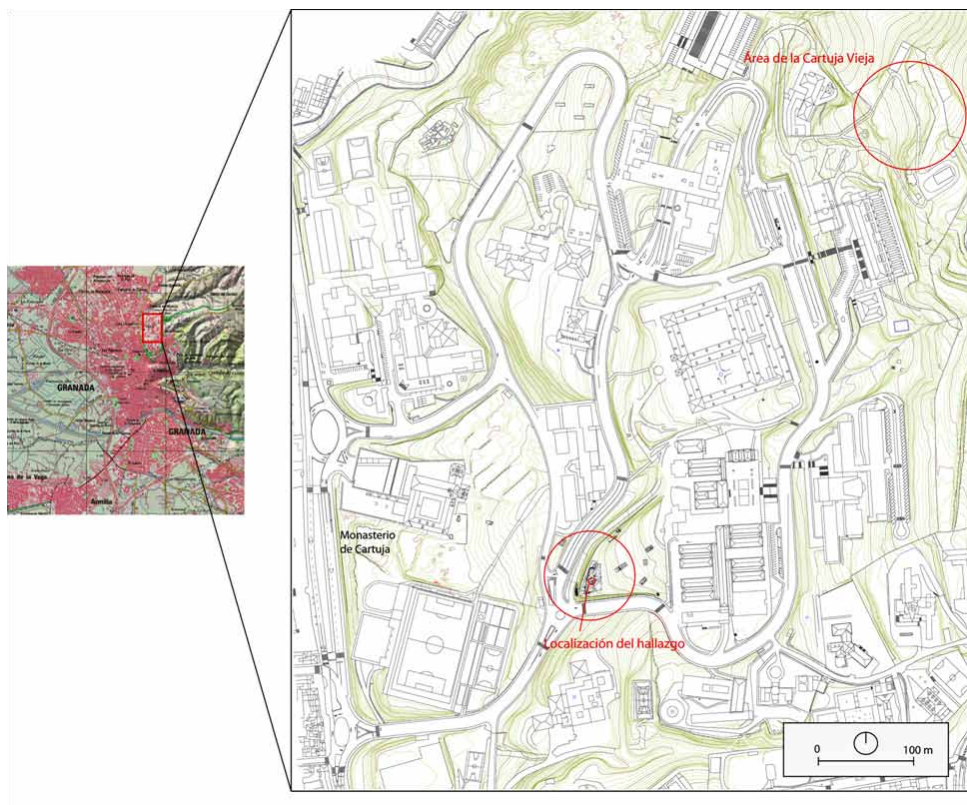


Lámina 1



Lámina 2

## DESCRIPCIÓN DEL ELEMENTO

El elemento objeto de nuestra atención tiene unas dimensiones de 1,28 m de longitud x 0,42 m de altura x 0,22 m de anchura. Se trata de un fragmento del nervio de una bóveda gótica realizado en calcarenita cuya parte superior ( $a'$ ) es un macizo de sección trapezoidal destinado a ser encajado en la obra, y la inferior ( $b'$ ) el desarrollo longitudinal visible del elemento, diseñado para sobresalir de la bóveda (0,24 m de altura). Ambas caras presentan diferentes secuencias de molduración, las cuales, como es común en la arquitectura tardogótica, emplea molduras de tradición clásica como la *cyma recta* (lado a) y cuartos de círculo enmarcados por filetes ( $a - b$ ), pero con una composición ajena a los esquemas antiguos (Lámina 3). El intradós (0,14 m de anchura) está enmarcado por dos listeles de sección curvada que se encuentran bastante deteriorados, especialmente el del lado a. La pieza presenta un doble plano de flexión, el propio arqueamiento para adaptarse a la curvatura de la bóveda, y una ligera curvatura en su desarrollo longitudinal que permite identificarlo como un nervio combado, los cuales fueron empleados exclusivamente para la configuración de bóvedas estrelladas.

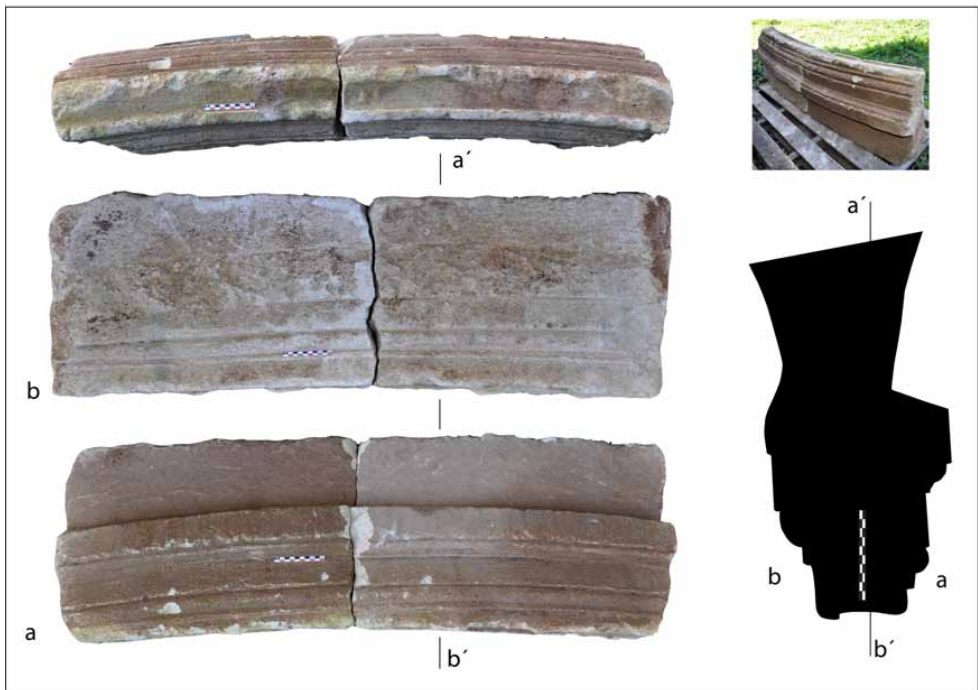


Lámina 3



Los nervios combados se incorporan a los diseños básicos de las bóvedas de crucería estrelladas, es decir las de estrella de cuatro brazos y cinco claves con cuatro tercetes, en las composiciones sinuosas características del último gótico. Estos nervios, sostenidos por el casco de la bóveda, tienen una función ornamental más que tectónica, contribuyendo al barroquismo característico del repertorio formal flamígero, asimilado en España a partir del segundo cuarto del siglo xv<sup>4</sup>, donde recibe la denominación de gótico hispano-flamenco. Concretamente las bóvedas de crucería estrelladas con combados llegarán a España a través del arte mueble franco – borgoñón y flamenco<sup>5</sup>, y como tal se aplican en tallas de madera<sup>6</sup>, pasando posteriormente a diseños pétreos<sup>7</sup>. Entre las primeras bóvedas de este tipo destacamos las situadas en el sector NE del claustro de la Catedral de Segovia (1472-1491), y las del crucero (1497) y el claustro (1505) de la Catedral de Palencia<sup>8</sup>. A partir de entonces se multiplicaron los ejemplos hasta convertirse, en las primeras décadas del siglo xvi en el tipo de bóveda más común<sup>9</sup>. Aparecerán también en la misma cronología en otros monasterios Cartujos, como las cubriciones del templo principal y del claustro de la Cartuja de Aula Dei en Zaragoza, por citar sólo un ejemplo<sup>10</sup>.

En Granada, este tipo de bóvedas se vinculan a las obras promovidas por los Reyes Católicos inmediatamente después de la conquista castellana de 1492 y durante las primeras décadas del s. xvi, cuyos más importantes exponentes<sup>11</sup> los encontramos en la

<sup>4</sup> José María Azcárate, *El arte gótico en España*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2000, pág. 3; Javier Gómez Martínez, *El gótico español de la Edad Moderna. Bóvedas del Crucería*, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 1998, pág. 90.

<sup>5</sup> Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, págs. 90-91.

<sup>6</sup> Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, pág. 91. Por ejemplo, en los respaldos de la sillería de coro de la Catedral de Palencia, o a las bóvedas de la sillería de coro de la Catedral de Sevilla.

<sup>7</sup> Algunos autores atribuyen a Simón de Colonia, maestro de la Catedral de Burgos, la introducción de los nervios combados en diseños pétreos. En cualquier caso, tanto la escuela burgalesa como la toledana (donde trabajaba la familia de los Egas, posteriormente responsables de la traza de la Capilla Real de Granada) constituyeron los focos fundamentales de la renovación arquitectónica que se estaba produciendo en esos momentos en Castilla. Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, págs. 91-92; José Carlos Palacios Gonzalo, «Las bóvedas de crucería españolas, ss. xv y xvi», en Amparo Graciani García, Santiago Huerta, Enrique Rabasa Díaz, Miguel Ángel Tabales Rodríguez (eds.), *Actas del tercer congreso Nacional de Historia de la Construcción* (Sevilla 26-28 octubre 2000), Madrid, 2000; págs. 743- 750.

<sup>8</sup> Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, págs. 90-93.

<sup>9</sup> Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, págs. 98-99.

<sup>10</sup> Jesús Rodrigo Bosqued Fajardo, *La Cartuja de Aula Dei de Zaragoza (Ventanas en el cielo...)*, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1986; Elena Barlés Báguena, «Las cartujas zaragozanas», en Isidro Aguilera Aragón y José Luis Ona González (coords.), *Delimitación Comarcal de Zaragoza. Colección Territorio: Comarcas de Aragón*, 2011, págs. 221-231 en concreto pág. 225.

<sup>11</sup> Otras destacadas obras regias con componentes góticos, actualmente desaparecidas, son el Convento de Santo Domingo fundado por los Reyes Católicos en 1492, que poseía claustros góticos, y el primer templo catedralicio de la ciudad construido a los pies de la colina del Mauror, que contaba con bóvedas de crucería góticas. Para el primer edificio: Juan Manuel Barrios Rozúa, *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada. Ciudad y desamortización*, Universidad de Granada – Junta de Andalucía, Granada, 1998, págs. 361-363. Para el segundo: Antonio Gallego y Burín, *Granada. Guía artística e his-*

Capilla Real y el Hospital Real. Como exponentes de esta etapa, en dichos edificios se asiste a un replanteamiento de los códigos arquitectónicos de clara intención simbólica mediante un nuevo lenguaje que aúna las técnicas góticas tradicionales y las fastuosas decoraciones flamígeras con soluciones renacentistas<sup>12</sup>, transmitiendo conceptos de tradición y modernidad en una renovada imagen de la corona<sup>13</sup>. Estas promociones regias implicaron además un importante despliegue de medios, como demuestra el equipo humano al servicio de las obras<sup>14</sup>, o la utilización de materiales pétreos de alta calidad, distanciados de la tradición constructiva islámica, entre los que destaca el empleo de piedra Alfacar<sup>15</sup>. En cualquier caso las bóvedas del crucero y la cabecera de la Capilla Real (1506-1517), y el crucero bajo del Hospital Real (1511-1522, Lámina 4), ambas obras realizadas por el círculo de canteros del arquitecto de los reyes, Enrique Egas, representan el esplendor de este estilo en Granada, constituyendo, al presentar nervios combados secundarios conformando motivos, los paralelos más próximos al elemento recuperado en las excavaciones de 2013.

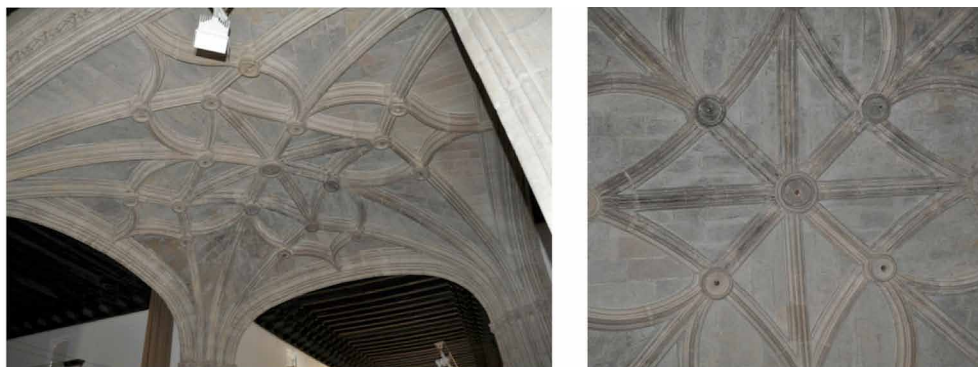


Lámina 4

---

*tórica de la ciudad* (1.<sup>a</sup> ed. 1936-1944), edición actualizada por Francisco Javier Gallego Roca, Editorial Don Quijote, Granada, 1982, pág. 184; José Manuel Pita Andrade, «La arquitectura y la decoración del templo», en José Manuel Pita Andrade (coord), *El libro de la Capilla Real*, Ediciones Miguel Sánchez, Granada, 1994, págs. 49-50.

<sup>12</sup> Víctor Nieto, «Renovación e indefinición estilística, 1488-1526», en *Arquitectura del Renacimiento en España. 1488 – 1599*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997, págs. 18-19; José Manuel Pita Andrade, «La arquitectura...», *art. cit.* pág. 57; Antonio Gallego y Burin, *Dos Estudios sobre la Capilla Real de Granada*, Editorial Comares, edición facsímil, Granada, 2006, pág. 46.

<sup>13</sup> Víctor Nieto, «Renovación...», *art. cit.*, pág. 18.

<sup>14</sup> En relación a los maestros que pasaron por las obras véase: José Manuel Pita Andrade, «La arquitectura...», *art. cit.* pág. 54; Javier Gómez Martínez, *El gótico español...*, *op. cit.*, pág. 97; Concepción Féliz Lubelda, *El Hospital Real de Granada*, Universidad de Granada, Granada, 1996.

<sup>15</sup> José Manuel Pita Andrade, «La arquitectura...», *art. cit.* pág. 52; Concepción Féliz Lubelda, *El Hospital Real...op. cit.*

## LA CARTUJA VIEJA

El contexto de amortización en el que se recuperó el fragmento que presentamos impide conocer con garantías el edificio al que pertenecía, aunque con seguridad debía tratarse de una edificación monumental provista de este tipo de bóveda, muy probablemente de carácter religioso si se tiene en cuenta los diversos ejemplos de aplicación de estos esquemas arquitectónicos. Debe descartarse que corresponda a las obras del Monasterio de Cartuja, emplazada a unos 190 m lineales hacia el NO del hallazgo, ya que las salas góticas, el Refectorio y la Capilla de los Legos, cuyas obras comenzaron en enero de 1516 bajo la dirección del cartujo Alonso de Ledesma, presentan sencillas bóvedas apuntadas con nervaduras rectilíneas realizadas en piedra de Alfacar<sup>16</sup>, y con un sistema de molduración diferente al de la pieza que aquí se analiza.

Descartado el mencionado monasterio, la edificación religiosa topográficamente más próxima al hallazgo sería el complejo monacal inicial conocido como Cartuja Vieja, cuyas inconclusas obras se desarrollaron entre 1514-1515<sup>17</sup>, coincidiendo por tanto con el periodo en el que se desarrolla el estilo al que se adscribe nuestro elemento arquitectónico. En concreto las fuentes sitúan su emplazamiento al pie de la colina denominada Golilla de Cartuja, en las inmediaciones del actual cementerio de los jesuitas, entre la acequia de Aynadamar y el conocido como Albercón del Moro<sup>18</sup>, por tanto a unos 550 m lineales al NE del hallazgo (Lámina 1). Los inicios de este monasterio son bien conocidos, y se remontan a 1513 con la donación a los cartujos por parte de Don Gonzalo Fernández de Córdoba, conocido como el Gran Capitán, y la duquesa María Manrique, su esposa, de las huertas de Alcudía y Abencerrajes en el pago de Aynadamar, al pie de la Golilla, quien «tomo a su cargo toda la obra con fin de hazer en este nuevo monasterio su enterramiento»<sup>19</sup>. Inmediatamente a continuación de las licencias del Rey

<sup>16</sup> Antonio Gallego y Burín, *Granada...*, *op. cit.*, pág. 302; Emilio Orozco Díaz, *La Cartuja de Granada: iglesia y monasterio*, Granada, 1972.

<sup>17</sup> Manuel Gómez-Moreno González, *Guía de Granada*, vol I. Edición facsímil de la Universidad de Granada, Colección Archivum, Granada, 1994, pág. 354; Antonio Gallego y Burín, *Granada...*, *op. cit.*, págs. 299-302; Bonifacio Soria Marco, *La cartuja de Granada y el Observatorio Astronómico-Geofísico. Obra de Arte y Ciencia con 51 ilustraciones*, Madrid, 1942.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, nota 17. En este área se han comenzado a realizar excavaciones arqueológicas bajo la dirección de Antonio Malpica Cuello, como parte de las prácticas del Master de Arqueología de la Universidad de Granada. Al respecto vid. Antonio Malpica Cuello, Sonia Villar Mañas, Sonia, Luis Martínez Vázquez, Guillermo García-Contreras Ruiz y Ángel González Escudero «Intervención arqueológica puntual mediante sondeos y documentación en torno al Albercón y Mirador de Cartuja, en el Campus de Cartuja (Granada), en el marco del practicum del máster universitario de arqueología impartido por las universidades de Granada y Sevilla (séptima edición)», *Anuario Arqueológico de Andalucía/2014*, (en prensa).

<sup>19</sup> *Libro del principio, fundación y prosecución de la Cartuxa de Granada*, edición y estudio de Francisco Miguel Torres Martín, Universidad de Granada, 2007, págs. 43-44. Aunque nosotros usaremos esta edición del libro, por ser la más reciente, hay otra que conviene citar: *Libro del principio, fundación y prosecución de la Cartuja de Granada (y noticia de sus preladados)*, Transcripción, introducción e índices por Beatriz Esteban Muñecas, Salzburg, 2003.

y del Arzobispado de Granada expedidas en 1514 se realiza la compra de hasta cuatro huertas y cármenes adyacentes a los terrenos ya cedidos<sup>20</sup> y dan comienzo las obras del complejo, que se denominaría, por deseo expreso del Gran Capitán, Santa María de Jesús<sup>21</sup>. Las fuentes hasta ahora revisadas son, por el contrario, muy pocas en cuanto a las obras, que debieron desarrollarse entre las licencias de febrero de 1514 y la renuncia de los monjes a su continuación hacia finales de 1515, probablemente tras la nueva licencia real para trasladar las obras al actual emplazamiento en octubre de ese año<sup>22</sup>, aunque, no obstante, lo construido estuvo habitado por los monjes hasta 1519, año en el que obtienen licencia del Capítulo General para trasladarse al nuevo monasterio<sup>23</sup>. Las mismas fuentes ofrecen también una diversificación en cuanto a las causas que motivaron el abandono de las obras, provocando así el agravio del Gran capitán, quien se desentendería de la fundación. Así, frente a determinadas crónicas posteriores a los hechos que señalan la inseguridad del emplazamiento y el asesinato de tres cartujos a manos de moriscos<sup>24</sup>, circunstancia que no consta en la documentación original de los cartujos<sup>25</sup>, los argumentos aluden mayoritariamente a dificultades constructivas, en concreto el insuficiente espacio del lugar e inestabilidad del edificio, y el encarecimiento

<sup>20</sup> *Libro del príncipio...*, *op. cit.*, págs. 47-48. La huerta de Pequeñí, Alfaquí y Cadí Mayor de la ciudad y la Alpujarra hasta 1499; la viña, con su casa y árboles, de un tal Alonso de Torlit; una viña Carmen con su casa y árboles, más un pedazo de viña de secano, a Juan Ramírez Cambiador; y una huerta de regadío y secano con su casa, viña, y fuente a Juan de Aguilera (antes Hamete el Hibi).

<sup>21</sup> Vid. José Manuel Rodríguez Domingo «El Gran Capitán y la Cartuja de Granada» en C. Bauzá de Mirabó Gralla, *Princeps i Reis. Promotors de l'Orde Cartoixa*, Palma de Mallorca, Universitat de les Illes Balears, 2003, págs. 381-390. Para una mejor comprensión del contexto histórico y la práctica arquitectónica de la orden de los Cartujos al iniciarse el siglo XVI, son de utilidad los trabajos reunidos en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (eds.), *Del silencio de la Cartuja al fragor de la orden militar*, Aguilar de Campoo (Palencia), 2010

<sup>22</sup> *Libro del príncipio...*, *op. cit.*, pág. 51.

<sup>23</sup> *Libro del príncipio...*, *op. cit.*, pág. 61. «...Don Gaspar de la Corte, rector de esta casa, que en dos años tenía ya hecho aposento de cuatro muy buenas çellas y capilla para yglesya en que agora tabien dezimos el officio. De manera que en el año del señor de mil y quinientos y diez y nueve años vino liçençia del Capitulo general para que se baxassen a este sitio de asiento y dexassen el otro...».

<sup>24</sup> Antonio Gallego y Burín, *Granada...*, *op. cit.*, págs. 301.

<sup>25</sup> Es especialmente interesante la noticia dada por Francisco Bermúdez de Pedraza en 1608, que parece ser el origen de la tradición que sitúa la causa del cambio de emplazamiento del monasterio por el asesinato de unos religiosos a manos de los moriscos «... el gran Capitan quería fundar un monasterio para su entierro, y trato con el que fuesse el de la Cartuja, que se comenzó a hazer en el mes de Noviembre de mil y quinientos y treze, en un cerro eminente a Granada, poco trecho fuera della, agora llamado la Cartuja Vieja. Y la razón que hubo para hazerse en este lugar fue a instancia del Gran Capitan, por caso particular que en el le sucedió. Después se mudaron deste sitio al que ahora tienen, porque los Moriscos mataron en el certos religiosos, los quales pensando que si los Moriscos permanecían en Granada, no estaban allí seguros, hizieron mudança y se deshizo lo escrito en su convento del Paular, le respondió fundasen en otra parte a su costa, y en la que ahora estan fundaron esta casa, ilustra en la fabrica y amplísima en el sitio, la qual costó cien mil ducados y tiene de renta ocho mil, para ventiquatro monges» Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedad y Excelencias de Granada*, Madrid, 1608, págs. 114-115

que suponía el traslado de los materiales hasta la zona más elevada del pago<sup>26</sup>. Así mismo, nada sabemos del edificio, realizado según la traza de Ledesma<sup>27</sup>, y del que, al parecer, llegarían a concluirse primero el ofertorio de la Virgen (según costumbre tradicional de la orden), convirtiéndolo luego en gran capilla, viviendas provisionales, y más tarde la parte destinada al priorato (aun cuando todavía no tuviera designado prior) y el noviciado de los legos<sup>28</sup>. Todo ello fue, probablemente hacia 1519, desmantelado por los monjes y el solar acondicionado en lo posible para el laboreo<sup>29</sup>, llegando hasta el periodo contemporáneo «restos de cimientos y arranques de arcos y bóvedas»<sup>30</sup>, y siendo actualmente perceptibles únicamente ciertas irregularidades topográficas en el terreno.

## CONCLUSIÓN

De confirmarse la propuesta que realizamos respecto al nervio recuperado en 2013, el diseño del edificio se adaptaría a las corrientes imperantes en el momento y practicadas por la orden de los Cartujos en otras partes de la Península<sup>31</sup>, con una bóveda estrellada de nervios combados que coronaría probablemente la mencionada capilla, constituyendo igualmente una emulación de los modelos arquitectónicos fomentados por la corona en la Granada de las primeras décadas de dominio castellano a los que hemos aludido atrás. Al respecto, llaman también la atención dos cuestiones de las que, a modo de hipótesis de trabajo, nos gustaría dejar constancia. La primera es el empleo de calcarenita para la ejecución de elementos nobles del edificio, un tipo de piedra blanda e infrecuente en la arquitectura monumental de la época en Granada, donde como hemos visto prima la piedra de Alfacar, que sería igualmente la seleccionada para las primeras salas que Ledesma trazara en la Cartuja Nueva, y que quizás podría relacionarse con los problemas constructivos que señalan las fuentes.

<sup>26</sup> *Libro del principio...*, *op. cit.*, pág. 49. «...parecíaos aquellos padres ser imposible plantarse bien el monasterio en lugar tan angosto y así en el sacar de los cimientos dende lo firme como en subir para obrar los materiales ser sobre manera costoso y aun segund los tiempos entonces andavan para los moradores mal seguro el tal sitio [...] consejandoles se buscasse otro mas oportuno y acomodado para la obra si no querían gastar allí vn thesoro y no hazer casa que valiesse nada».

<sup>27</sup> *Libro del principio...*, *op. cit.*, pág. 48. «...Hombre devoto exemplar y medianamente entendido para los edificios...».

<sup>28</sup> Bonifacio Soria Marco, *La cartuja...*, *op. cit.*, págs. 27-30. El autor no cita las fuentes de donde extrae esta información.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, nota 17.

<sup>30</sup> Manuel Gómez-Moreno González, *Guía...*, *op. cit.*, pág. 354; Antonio Gallego y Burín, *Granada...op. cit.*, págs. 301-302; Bonifacio Soria Marco, *La cartuja...*, *op. cit.*, pág. 28.

<sup>31</sup> Por ejemplo en la Cartuja de Miraflores en Burgos, construida en la segunda mitad del siglo xv. Al respecto puede consultarse: Elena Barlés Báguena «La arquitectura de la Cartuja: espacios y funciones» en José Ángel García de Cortázar y Ramón Teja (eds.), *Del silencio de la Cartuja al fragor de la orden militar*, Aguilar de Campoo (Palencia), 2010, págs. 61-100 (en especial pág. 76). Un análisis de las más importantes publicaciones sobre arquitectura cartujana puede encontrarse en Elena Barlés Báguena, «Aproximación a la bibliografía general sobre arquitectura monástica de la Orden Cartujana», *Artigama*, núm. 4, págs. 259-275.

En este sentido, reutilizada en la cimentación del muro del Cercado de Cartuja, a unos 200 m lineales del emplazamiento de la Cartuja Vieja, hemos localizado un fragmento de columna de este mismo tipo de piedra, que refuerza la idea de la existencia en la zona de una edificación monumental en calcarenita (Lámina 5). Igualmente, en el transcurso de las excavaciones de 2013 en el solar que quedaba al norte de la Facultad de Farmacia (a unos 230 m lineales hacia el Oeste del emplazamiento de la Cartuja Vieja), se documentó la existencia de un puente que permitía salvar una acequia, datado en un momento posterior al s. xv<sup>32</sup>, para el que se usaron bloques de piedra bien escuadrados y medio fuste de columna (lámina 6). Tales elementos bien podrían provenir también de las obras del primitivo monasterio de la Cartuja, ya que son materiales con cierto coste de ejecución y problemas de transporte, excesivos para salvar una acequia, y por otro lado impropios de la arquitectura nazarí de estas tierras, al menos la documentada hasta la fecha en el transcurso de las excavaciones arqueológicas realizadas en el área de Cartuja<sup>33</sup>.



Lámina 5

<sup>32</sup> Guillermo García-Contreras Ruiz y Santiago Moreno Pérez (dirs.), *Memoria de la I.A.P...., op. cit.* Los sondeos practicados en este solar formaban parte de la misma intervención preventiva que los desarrollados en la Facultad de Filosofía.

<sup>33</sup> Conocemos, al menos, dos viviendas nazaríes, posiblemente almunias: Santiago Moreno Pérez «La secuencia cultural en el solar del Centro MCC, en el Campus de Cartuja (Granada)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 21 (2011), págs. 323-347 y Guillermo García-Contreras Ruiz y Santiago Moreno Pérez (dirs.), *Memoria de la I.A.P...., op. cit.*



*Lamina 6*

En segundo lugar, sorprende también el acusado contraste entre el modelo que, según proponemos, se seleccionaría para el primer monasterio, y la sencillez de la traza de las partes góticas llevadas a cabo por el mismo arquitecto en la Cartuja Nueva. La documentación hasta ahora disponible no permite conocer el origen de un replanteamiento arquitectónico de tal alcance, aunque, quizás habría que valorar el grado de influencia sobre la obra del Gran Capitán<sup>34</sup>, quien recordemos pretendía establecer allí su sepulcro, y en cuyo ánimo pudieron pesar modelos regios como la monumental sepultura (Capilla Real) que para los reyes católicos se estaba realizando paralelamente en la ciudad. En cualquier caso, y frente a las ideas que lanzamos en esta breve noticia, pensamos que una revisión exhaustiva de las fuentes relativas a este edificio, así como una más que necesaria intervención arqueológica en el solar donde se localizó su construcción, contribuirían a esclarecer importantes aspectos de este interesante episodio de la arquitectura e historia de la Granada de comienzos del XVI.

<sup>34</sup> «...Y estaba este ilustre caballero tan aficionado a esta obra que dezía muchas vezes que si Dios con bien le passasse en Ytalia que el la leuaría al cabo y consta, por ciertos breues de la sede apostolica, que entendía en conmutar vn cierto propósito y liçençia de hazer ciertos monasterios de otra orden en este». *Libro del principio...*, *op. cit.*, pág. 45.





# Arqueología de la defensa de la costa del Reino de Granada en época moderna La torre vigía de Torrenueva (Motril, Granada)

José María García-Consuegra Flores / Ángel Rodríguez Aguilera

GESPAD al-Andalus S.L.

jose@gespad.com / angelrodri@gespad.com

Recibido: 8 enero 2016 · Revisado: 8 febrero 2016 · Aceptado: 22 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

Se trata de un estudio integral de una de las torres vigía que se diseminan a lo largo de nuestra costa, y que formó parte de la red defensiva del antiguo Reino de Granada. El análisis se ha desarrollado gracias a la actuación arqueológica que en su día pudo realizarse con motivo de su recuperación y puesta en valor por parte de la Entidad Local Autónoma de Torrenueva. La excavación arqueológica y el estudio de paramentos han permitido estudiar la torre tanto desde el punto de vista constructivo como estratigráfico, así como su relación espacial con los yacimientos de Cañada de Vargas y El Maraute. A partir de ahí, se la ubica dentro del entramado del sistema defensivo de la costa granadina en el que se inserta, y se ofrece una visión global del papel desarrollado.

**Palabras clave:** atalaya, arqueología medieval, arqueología de la arquitectura, defensa de la costa, Reino de Granada.

## ABSTRACT

*It's a comprehensive study of one of the many watchtowers that spread along our coast, and that was part of the defensive network of the former Reino de Granada. The analysis was carried out thanks to the archaeological work that once was done on the occasion of their recovery and enhancement by the Local Autonomous Entity of Torrenueva. Thus it has been acting and analyzing in full the tower and can fully document your organization and features, both formal and constructive, as well as its location and stratigraphic relationship with the immediate environment and existing archaeological evidence.*

**Keywords:** Watchtower, Medieval Archaeology, Building Archaeology, Coast defense, Kingdom of Granada.



## 1. INTRODUCCIÓN

Las torres del sistema defensivo de la costa del Reino de Granada forman parte de un paisaje histórico que ya ha desaparecido, quedando como reliquias arqueológicas, muchas veces a merced del paso del tiempo, que las ha ido arruinando poco a poco, o de la especulación urbanística que ha destruido todo aquello que daba sentido a su propia lógica funcional. De hecho, muchas de las que aún quedan en pie, están ignoradas y silenciadas entre bloques de urbanizaciones o dentro de propiedades privadas. Por eso mismo, y a pesar de que por ser elementos de arquitectura militar están protegidas como Bien de Interés Cultural, no ha sido hasta hace poco que han suscitado el interés de los investigadores.

La cronología de la mayor parte de las que conocemos —que son relativamente recientes, de finales del siglo XVI, pero sobre todo el XVII y XVIII— hace que no hayan sido objeto del interés prioritario para la investigación académica, más centrada en la Arqueología Medieval. Tal es así, que en la arqueología de los restos materiales de la Edad Moderna se asumen en el registro arqueológico pero como algo inevitable que enmascara los niveles más antiguos sobre los que se construyen, y que son los que realmente interesan. No existe una definición de *Arqueología de la Edad Moderna*, y las aproximaciones que se hacen a edificios de los siglos XVI-XVIII se encuadran más dentro de la *Arqueología de la Arquitectura*, en donde adquieren mayor interés y relevancia. En el caso que nos ocupa, la posibilidad de poder contar con documentos de archivo ha enriquecido sobremanera el conocimiento sobre los restos materiales, los cuales han podido ser definidos con mayor precisión, eliminando ciertas incertidumbres derivadas del registro arqueológico. Con todo, como referíamos anteriormente, en los últimos años han sido diversas las actuaciones arqueológicas (escasas) y publicaciones que han visto la luz con respecto a la recuperación y revalorización de este patrimonio arquitectónico militar de época moderna<sup>1</sup>.

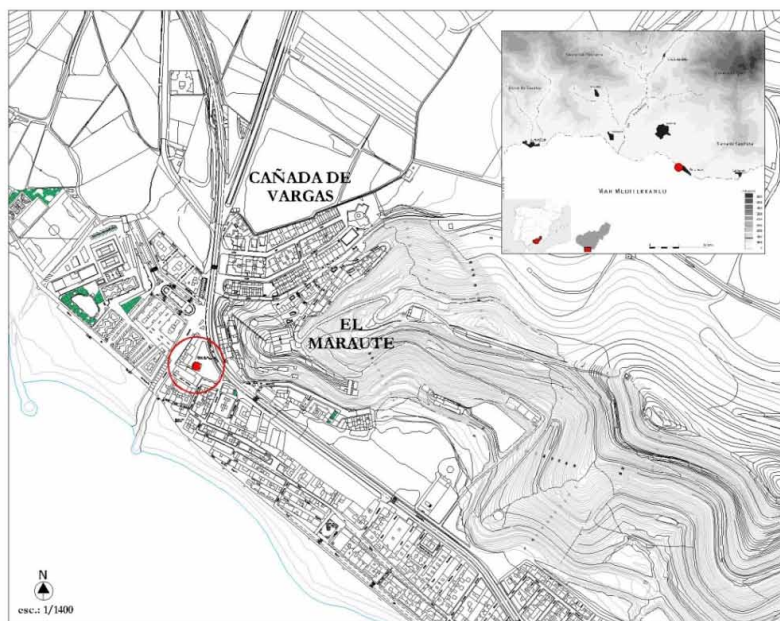
---

<sup>1</sup> Remitimos a las publicaciones de Juan José Ayala Carbonero, «Vigilancia y control del territorio en Motril: evolución histórica», en *Qalat. Revista de Historia y Patrimonio de Motril y la Costa de Granada*, núm. 3, 202, págs. 69-109; José M.<sup>a</sup> García-Consuegra Flores, *El castillo de Salobreña (Granada) en época medieval*, Trabajo de D.E.A. depositado en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada, 2007; Antonio Orihuela, Antonio Almagro «Investigación y proyecto de restauración del Castillo de La Herradura (siglo XVIII), Almuñécar (Granada)», en *Actas del 4.º Congreso Internacional sobre Fortificaciones: Las Fortificaciones y el Mar*, Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra (Sevilla), 2008, págs. 119-130; José Antonio Huete Gallardo *et alii*, *La Fortaleza de Carchuna. De batería artillera a Centro de Formación en Energías Renovables*, Diputación de Granada, 2011; José M.<sup>a</sup> García-Consuegra Flores, [https://www.academia.edu/9928268/\\_En\\_lo\\_alto\\_de\\_la\\_torre\\_ha\\_de\\_haver\\_constante\\_un\\_centinela\\_de\\_dia\\_y\\_de\\_noche.\\_EL\\_SISTEMA\\_DEFENSIVO\\_DE\\_LA\\_COSTA\\_TROPICAL\\_GRANADINA\\_EN\\_%C3%89POCA\\_MEDIEVAL\\_Y\\_MODERNA.\\_UNA\\_VISI%C3%93N\\_GLOBAL](https://www.academia.edu/9928268/_En_lo_alto_de_la_torre_ha_de_haver_constante_un_centinela_de_dia_y_de_noche._EL_SISTEMA_DEFENSIVO_DE_LA_COSTA_TROPICAL_GRANADINA_EN_%C3%89POCA_MEDIEVAL_Y_MODERNA._UNA_VISI%C3%93N_GLOBAL), 2013; José M.<sup>a</sup> García-Consuegra Flores, [https://www.academia.edu/9672041/La\\_torre\\_del\\_Cambr%C3%B3n\\_Salobre%C3%B1a\\_Granada\\_dentro\\_del\\_sistema\\_defensivo\\_de\\_la\\_costa\\_del\\_Reino\\_de\\_Granada\\_en\\_%C3%A9poca\\_medieval\\_y\\_moderna](https://www.academia.edu/9672041/La_torre_del_Cambr%C3%B3n_Salobre%C3%B1a_Granada_dentro_del_sistema_defensivo_de_la_costa_del_Reino_de_Granada_en_%C3%A9poca_medieval_y_moderna), 2014; Antonio Gil Albaracín, «Baterías, Fortalezas y Torres: el Patrimonio defensivo de la costa de la provincia de Granada»,

Es en este marco en el que presentamos la excavación, estudio paramental e histórico de la torre vigía de Torrenueva.<sup>2</sup> Si bien no se trata de la construcción más singular e importante de la costa de Granada, su estado de conservación (relativamente aceptable como punto de partida) y los estudios que se han llevado a cabo, arrojan luz sobre la historia de este lugar y de la construcción de este tipo de edificios en la Edad Moderna.

La torre es el origen de la actual población. El establecimiento de los *torreros* en su entorno a lo largo del siglo XVIII, y más tarde del XIX, fue el centro sobre el que ha pivotado la expansión urbana del pueblo, hasta el desarrollo del turismo y del urbanismo asociado al mismo.

Su posición privilegiada para controlar un punto muerto en la costa entre el desaparecido castillo del Varadero de Motril y el de Carchuna, como decíamos al principio, hoy está desvirtuada, y ha quedado como un elemento fósil de la línea de costa y de la antigua función que desarrollaba.



Lám. 1. Localización de la torre vigía de Torrenueva (Gespad al-Andalus S.L.U. 2010)

en *Revista PH. núm. 87*, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 2015, págs. 64-77; José Ramón Sánchez Holgado, *Torres y Atalayas en la Costa Tropical*, Mancomunidad de Municipios de la Costa Tropical, 2015

<sup>2</sup> La intervención arqueológica fue promovida por el Ayuntamiento de Motril y la Entidad Local Autónoma de Torrenueva como trabajos previos de investigación para su restauración. La excavación fue autorizada por la D.G.BB.CC. el 19 de abril de 2010 y se ejecutó durante los meses de mayo y junio de ese mismo año.

## 2. LA TORRE VIGÍA (ATALAYA) DE TORRENUOVA EN EL CONTEXTO DE LA DEFENSA DE LA COSTA

La organización de la defensa de la costa granadina aparece estructurada como tal desde época islámica, si bien con un claro predominio de organización del espacio en sentido general, más que con un enfoque exclusivamente articulado sobre el concepto de «defensa», que se impondrá a partir del siglo xvi, en el sentido de control militar de la línea de costa frente a posibles incursiones piráticas.

La existencia de *mudun* (ciudades) con sus respectivas alcazabas (Almuñécar y Salobreña), suponía la necesidad de ciertas estructuras castrales de menor entidad, a partir de las cuales organizar el territorio que se les vinculaba<sup>3</sup>. En este esquema, con cambios sustanciales en el paso de la Alta Edad Media al periodo Califal/Taifa, también cabe la construcción de edificios dedicados al control y vigilancia de la costa, especialmente a partir de finales del siglo xi, cuando la llegada de contingentes militares desde el norte de África —almorávides, y más tarde almohades— pone de manifiesto su necesidad, así como por el desarrollo de la piratería.

Como decimos, los principales núcleos urbanos que cuentan con defensas muy consolidadas son Almuñécar (*al-Munakkab*) y Salobreña (*Salawbinya*), mientras que Motril (*Mutrayil*) no dispondrá de recinto amurallado hasta finales de época nazarí y la primera época cristiana (fines del siglo xv – siglo xvi). De hecho aparece citado de forma tardía como alquería a partir del siglo xiv<sup>4</sup>. Por otro lado, el yacimiento arqueológico de El Maraute, correspondiente a la alquería de *Battarna* (siglos x-xii), tampoco cuenta con un recinto defensivo. Con todo, en la campaña arqueológica realizada en 1999 se excavaron los restos de una estructura de cierto porte localizada en la parte más elevada, con claro control visual sobre la línea de costa, el cual fue interpretado como una posible atalaya<sup>5</sup>.

En definitiva, la red de recintos amurallados islámicos suele asociarse al proceso de la primera *fitna*, desapareciendo la mayor parte de éstos con la «pacificación» e islamización de Abd al-Rahman III, dando lugar al Califato Omeya de Córdoba (929).

El emplazamiento en el que se encuentra actualmente la localidad de Torrenueva tiene, como antecedente más inmediato, el citado yacimiento de El Maraute, de origen romano (siglos II/III a IV/V de nuestra Era)<sup>6</sup> y con una ocupación medieval que

<sup>3</sup> Antonio Gómez Becerra, *El poblamiento altomedieval en la costa de Granada*, Granada, 1998.

<sup>4</sup> M.<sup>a</sup> Dolores Rodríguez Gómez, *El Islam en la costa granadina: introducción a su estudio*, Granada, 1993.

<sup>5</sup> Ángel Rodríguez Aguilera, Sonia Bordes García, «Intervención arqueológica en el yacimiento arqueológico del Maraute (Torrenueva-Motril, provincia de Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1999/t. III*, Sevilla, 2002, págs. 292-303

<sup>6</sup> Pablo Ruiz Montes, *et alii*, *Memoria científica de la intervención arqueológica en la parcela 4.1 de la UE. TOR-4 del pago de «El Maraute» de Torrenueva. Campaña enero-abril de 2008*, en la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada, 2010; José M.<sup>a</sup> García-Consuegra Flores, *et alii*, *Memoria científica de la*

va del siglo X al XII<sup>7</sup>. Se trata de un importante yacimiento costero que ha sido objeto de varias campañas de excavación desde 1995 a 1999, habiéndose documentado diversos elementos domésticos y su área de necrópolis, o *maqbara*. Fue identificado por A. Gómez<sup>8</sup> con la alquería de Paterna (*Battarna*), la cual se asocia a la explotación minera, agrícola y de los recursos marinos de su entorno más inmediato, función que ya venía desarrollando desde época antigua<sup>9</sup>.

Según A. Gámir<sup>10</sup>, es a partir de la conquista de los Reyes Católicos, y en el marco del interés que manifiestan éstos por proseguir sus campañas militares por el norte de África, además de evitar incursiones desde el Magreb, cuando se trazan las líneas generales de la defensa de la costa<sup>11</sup>. Para tal fin, en 1497 se redactó la *Instrucción para la guarda de la costa*, en la que se establecen las bases para la futura organización.

En primer lugar, se prohíbe expresamente la presencia de población de origen islámico «a una legua a la redonda, so ciertas penas»<sup>12</sup>, aunque se establecía la posibilidad de que algunos pudieran quedarse, previo pago del coste del establecimiento de las guardas y «atajadores», así como del mantenimiento de las «estancias», es decir, de las atalayas. El documento pasa seguidamente a relatar cuáles eran estas primeras fortificaciones y *estancias*, desde el Campo de Gibraltar hasta la costa de Vera. Para la tierra de Motril se establece la siguiente organización:

«En los barcos de las pesquerías de Motril a de aver dos guardas que ganen a veynte y çinco maravedis cada uno cada día.

En Itenfalcas a de aver tres guardas que ganen el dicho precio.

En la estancia de Cerro Gordo a de aver tres guardas al dicho precio.

En los Vaños de Castil de Ferro a de aver tres guardas que ganen al dicho precio.

En la estancia del Cautor a de aver tres guardas que ganen al dicho precio.

Destas cinco estancias se an de quitar çinco peones y anse de terçiar en el partido de Vera.

En la estancia de Melicena a de aver tres guardas que ganen al dicho precio.

En el puntal de la Rabita a de aver tres guardas que ganen al dicho precio.

En la estancia de Guare a de aver tres guardas que ganen al dicho precio.

---

*intervención arqueológica en las parcelas 4.2 y 2 de la UE. TOR-4 del pago de «El Maraute» de Torrenueva. Campaña julio-agosto de 2008*, en la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada, 2010.

<sup>7</sup> Antonio Gómez Becerra, *El Maraute (Motril). Un asentamiento medieval en la costa de Granada*, Motril, 1992.

<sup>8</sup> Antonio Gómez Becerra, *El Maraute (Motril). Un asentamiento...*, *op. cit.* y Antonio Gómez Becerra, *El poblamiento altomedieval...*, *op. cit.*

<sup>9</sup> Antonio Gómez Becerra, *El poblamiento altomedieval...*, pág. 220-226; José M.<sup>a</sup> García-Consuegra Flores, José M.<sup>a</sup> Pérez Hens, «De nuevo sobre El Maraute. La Cañada de Vargas (Torrenueva, Granada) y el estuario del Guadalfeo en época romana. La trastienda del negocio sexitano», en *@rqueología y Territorio*, núm. 11, 2014, págs. 79-96. <http://www.ugr.es/~arqueologyterritorio/PDF11/7-GConsuegra-Hens.pdf>

<sup>10</sup> Antonio Gámir Sandoval, *Organización de la defensa de la costa del Reino de Granada*, Granada, 1943, ed. facsímil, 1988.

<sup>11</sup> Antonio Gámir Sandoval, *Organización de la defensa...*, *op. cit.* pág. 18-19

<sup>12</sup> Antonio Gámir Sandoval, *Organización de la defensa...*, *op. cit.* pág. 59

En la entañcia del Alcaçaba a de aver tres guardas que ganen al dicho preçio.  
En la torre de Guaynos a de aver dos guardas que ganen al dicho preçio.  
En Adra a de aver un caballero requeridor que gane a treynta e cinco maravedis cada dia»<sup>13</sup>.

Desde Adra se articulaban las estancias de Alhamilla, Antinas y las Salinas de Dalías.<sup>14</sup>

Sobre esta base, se desarrolló a lo largo del siglo XVI una compleja legislación que venía a completar el panorama normativo de la defensa de la costa, en el que se establecen tanto la organización y su funcionamiento como los oficios a ella vinculados (*guardas, escuchas y atajadores*), además de su financiación.

El otro gran hito normativo y edilicio es el impulsado por Carlos III, con la redacción del *Reglamento que su Majestad manda observar a las diferentes clases destinadas al real servicio de la costa del Reyno de Granada*, de 1764<sup>15</sup>. En primer lugar, los antiguos distritos de Salobreña y Motril aparecen agrupados bajo el segundo, abarcando desde la costa de Salobreña hasta la torre del Cáutor. Su cabecera era ya la ciudad de Motril, amurallada y con un sistema de defensas consolidado. Un territorio en el que se circunscriben un total de 8 torres (Torre Nueva, Torre del Chucho o de la Calaja, Torre de Carchuna, Torre de Calahonda, Torre de la Estancia, Torre de Cambriles, Torre en la Estancia de Baños y Torre del Cáutor) y 4 baterías (castillo de Salobreña, el Varadero, Carchuna y la de Castell de Ferro). En cuanto a los efectivos destinados en las torres, todas están al mando de un cabo, que está auxiliado por 2 ó 3 torreros. En el caso de la Torre Nueva, que es de las de menor entidad, éstos serán 2.

El *Reglamento* también establece el funcionamiento de dichos torreros. Las que no pueden albergar artillería, como es el caso que nos ocupa, están destinadas únicamente para otear y avisar mediante señales. Al cabo se le asignaba un salario de tres reales diarios y a los torreros, dos reales y diecisiete maravedís. Los tres tienen obligación de residir en la torre o en las viviendas que puedan levantar en sus inmediaciones, pudiendo ausentarse únicamente uno de ellos para avituallarse, sin exceder dicha ausencia más del día. Su fuero es militar y tenían un servicio de 20 años, tras los cuales pasaban a la *Compañía de Inválidos*, salvo aquellos que quedasen impedidos físicamente para el ejercicio de sus funciones, que en tal caso ingresan antes.

Pero sin duda, lo más significativo es la normativa de cómo debía hacerse uso de las funciones de vigía y aviso desde una torre como la que nos ocupa. Éstas eran esencialmente de dos tipos:

<sup>13</sup> Antonio Gámir Sandoval, *Organización de la defensa...*, *op. cit.* pág. 72

<sup>14</sup> Antonio Gámir Sandoval, *Organización de la defensa...*, *op. cit.* pág. 72

<sup>15</sup> *Reglamento que su majestad manda observar a las diferentes clases destinadas al real servicio de la costa del Reyno de Granada, de 1764*, páginas 35 y 36. ed. facsímil publicada en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...* *op. cit.*

- De *Seguridad*, es decir, aquellas que anunciaban que se mantenía la costa sin percances visibles o previsibles.
- De *rebato*, que anuncian la proximidad de embarcaciones sospechosas a tierra o a barcas de pescadores y mercancías, debiendo ser visibles estas señales tanto desde las poblaciones próximas a la costa como desde el resto de torres de su partido. Las hogueras y ahumadas se hacían con manojos de paja o esparto con resina, conocidos en la documentación como el *hacho*.

Por lo interesante y preciso del texto, lo reproducimos íntegramente:

«En lo alto de la torre ha de haver constante una centinela de día, y de noche, à cuyo cargo estará dár las señales de seguridad ò Rebato.

Las de rebato serán encendiendo el hacho, y arrojandolo continuamente de la torre al campo, con proporcion bastante a que pueda distinguirse de noche, y de día por las torre sus colaterales.

Estas se harán de día en las ocasiones en que descubran embarcaciones sospechosas, que se acercan à tierra, ò que presigue al-/gunas barcas de pescadores, ò a otras que hacen el comercio; y de noche quando vea se acerca à tomar tierra alguna embarcación.

Quando de día descubran algunas embarcaciones de moros, que siguen su rumbo, harán ahumadas, que servirán de aviso à las embarcaciones de comercio, para que se acojan à el abrigo del cañon, y à las que esten destinadas al corso, para que sepan à qué parage han de encaminar su rumbo.

Estas señales de dia se han de considerar solamente hechas para los que navegan, sin que obligue de ningun modo à los rebatos de tropa destinada, pues para que esto suceda, ha de preceder que la torre arroje el hacho, como queda prevenido.

En los casos en que yo esté en guerra con alguna potencia, se harán estas ahumadas por las torres, siempre que descubran escuadra, ò armada enemiga, y las continuaran sin intermisión todo el tiempo que estén baxo la jurisdiccion de lo que alcanza su vista.

Todas las torres estarán obligadas à seguir las señales que vean en su inmediata, para que por este medio se corran en toda la extensión de mi costa los avisos.

Quando las embarcaciones sospechosas sigan su rumbo sin amenazar la costa de la jurisdiccion de la torre, antes de hacer la ahumada, avisará con un torrero à la torre que está al rumbo opuesto, para que no siga la señal, y que solo se corran por el lado que ofrece recelo.

La primera señal de seguridad se hará por la mañana, luego que el torrero pueda divisar la costa de su jurisdiccion, y la segunda antes de salir el sol, quando yá descubra la marina à que alcance su vista. Por la noche se dará la señal de seguridad, después de poner el sol, y en todas estas encenderán el hacho manteniendo firme en su hachero

todo el tiempo que es preciso, para que de tierra conozcan que han cumplido con lo prevenido y los navegantes que la costa está segura»<sup>16</sup>.

Evidentemente, el hecho de llevar a cabo las señales citadas —de rebato y/o de seguridad— debemos vincularlo a la organización interna de la torre y a sus elementos estructurales. Así, se explica la importancia que juega la presencia de la *chimenea* y la *azotea*, ya que en ellas se concentra la mayor parte de su actividad, tanto de ahumadas como de hogueras. Incluso para abastecerse de esparto, los torreros estaban autorizados a su corte en el ámbito jurisdiccional de la torre.

Un punto de vital importancia era el acceso. El funcionamiento estructural de las torres vigías, con una cámara elevada y un cuerpo macizo, hunde sus raíces en los modelos medievales, tanto islámicos como cristianos, y tiene su máximo exponente en la llamada *Torre del Homenaje* de los castillos y fortalezas de mayor envergadura. En todos se diseña una entrada en alto a la que en principio sólo se podía acceder por medio de una escala, bien de madera, bien de sogá. Con el paso del tiempo se fueron haciendo fijas. En este sentido, el *Reglamento* insiste en que se debe guardar la posibilidad de cortar la subida a la cámara:

«El abuso introducido en mantener las torres la escala de firme, mando se enmiende, y que precisamente se reduzcan à la escala de cuerda, con proporciones à que se tire arriba el tiempo de cerrar la torre»<sup>17</sup>.

Esta estructura de control de la costa permitía la defensa de las embarcaciones que «*hallan seguro abrigo para los primeros vientos del segundo cuadrante, fondeando entre el castillo [del Varadero] y Torre Nueva, y para los del tercero deben ir al cercano puerto de Calahonda*»<sup>18</sup>, por lo menos hasta finales del siglo XIX.

Por último, sólo creemos necesario hacer algunas reflexiones sobre la tipología de fortalezas y construcciones militares en la costa, con el objeto de insertar en el cuadro general la torre vigía que nos ocupa. En primer lugar, haremos una diferenciación cronológica que, como veremos, tendrá sentido a nivel global, ya que no podemos crear una tipología «homogénea» sin tener presente la variante del periodo histórico y cultural en el que se genera dicho tipo.

Los patrones de asentamiento y funcionamiento de los puntos costeros fortificados medievales responden a una casuística concreta (relación con el poblamiento, control visual de la costa, relación jerárquica de las fortalezas, etc.) que nada tienen que ver con

---

<sup>16</sup> *Reglamento que su majestad manda observar a las diferentes clases destinadas al real servicio de la costa del Reyno de Granada, de 1764*, páginas 35 y 36. ed. facsímil publicada en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...* *op. cit.*, pág. 1185 y 1186.

<sup>17</sup> *Reglamento que su majestad manda observar a las diferentes clases destinadas al real servicio de la costa del Reyno de Granada, de 1764*, página 37, ed. facsímil publicada en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...* *op. cit.*, pág. 1187.

<sup>18</sup> Juan de Dios de la Rada Delgado, *Crónica de la provincia de Granada*, Madrid, 1869, pág. 9.

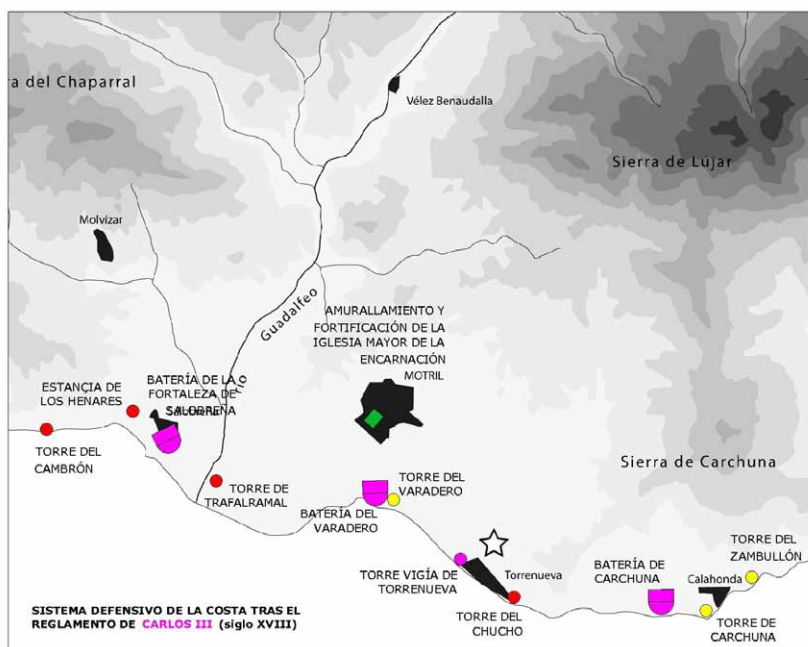


la refortificación acometida en los siglos XVI-XVII, y ésta, a su vez, y a pesar de representar el sustrato de partida, con la emprendida en época de Carlos III, en el siglo XVIII.

Esta heterogeneidad del conjunto, que se nos presenta hoy día como un sistema cerrado y homogéneo, ya ha sido puesta en evidencia al estudiar otras zonas de la costa mediterránea<sup>19</sup>.

Aclarada la cronología del edificio, utilizamos la propia clasificación y terminología que emplean las fuentes, en concreto el *Reglamento de 1764* cuyo ámbito de aplicación coincide, además, con el marco geográfico de la costa del Reino de Granada. Así, los tipos de fortificaciones que existen son:

- Torre para artillería.
- Batería.
- Atalaya.
- Casas fuertes.



Lám. 2. Organización de la defensa de la costa del Reino de Granada; Rojo: medieval; Verde: periodo Reyes Católicos; Amarillo: periodo Felipe II; Fucsia: periodo Carlos III (Autor: José M.ª García-Consuegra Flores 2013).

<sup>19</sup> José Luis Menéndez Fueyo, «La red de torres para la defensa del litoral costero en la provincia de Alicante durante el siglo XVI: una propuesta de evolución cronotipológica», en *Mil años de fortificaciones en Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*, Lisboa, 2001, págs. 737-757.

### 3. LA INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA

La actividad arqueológica consistió en la ejecución de un sondeo arqueológico en la base de la torre, además de un análisis estratigráfico murario de las estructuras y elementos constructivos. El análisis murario se vio condicionado por la consolidación llevada a cabo a finales de la década de los años 70 del pasado siglo xx, en que se selló el paramento exterior con cemento en aquellos puntos más deteriorados por el salitre y la erosión eólica.

La primera actuación a ejecutar fue la limpieza manual del interior de la torre, accediendo posteriormente a la estancia y la terraza. La secuencia estratigráfica obtenida es bastante simple y sin relevancia arqueológica, ya que la componen una primera capa formada por excrementos de paloma (UE-001) acumulados a lo largo del tiempo, tanto en la terraza como en el interior de la estancia y de las escaleras que comunican una con otra, así como estratos de abandono (UUEE-002 y 013) que sellan y amortizan los niveles constructivos y de uso originales.

En la terraza, bajo la capa superficial, aparecieron diversos mampuestos de esquitos de mediano y gran tamaño, correspondientes al derrumbe de parte del parapeto original, además de abundante malacología. Se trata del nivel de abandono, cuya génesis se asocia a la erosión eólica y a la acción de las aves que han utilizado la terraza para anidar. Su excavación permitió recuperar el nivel de uso original de la azotea (SL-012), compuesto de un pavimento de argamasa de cal con reparaciones posteriores (SL-003).

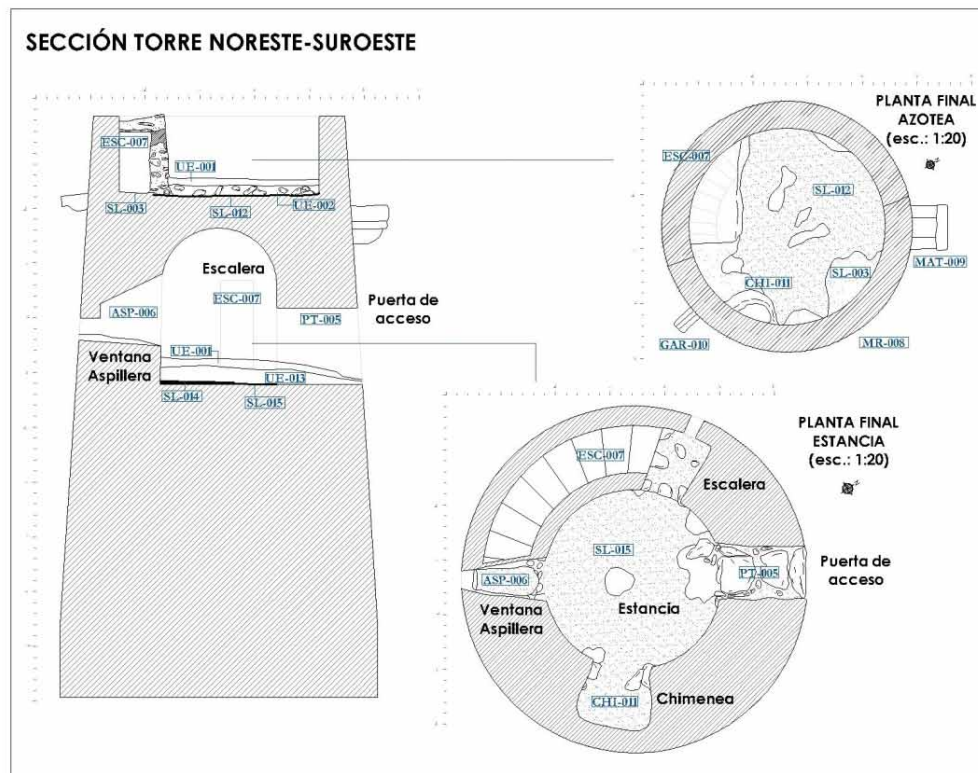
De igual modo, la limpieza recuperó la salida de la chimenea (CH-011), el orificio para desagüe abierto en el propio parapeto que da salida a las aguas pluviales a través de una gárgola (GAR-010) y el castillete de salida de la escalera, que comunica la estancia con la terraza (ESC-007).

La limpieza manual de los paramentos en este ámbito de la torre, además, posibilitó la recuperación de parte del revoco original y dos troneras de pequeñas dimensiones (ASP-060 y 061), situadas a continuación de la que se conserva abierta aún hoy día, justo sobre la caja de escalera (ASP-059). Éstas se encontraban cegadas y permitían la defensa de la torre por el flanco suroeste y oeste, con una selección de tiro muy reducida.

En la estancia interior de la torre, la secuencia estratigráfica es igualmente muy simple, quedando configurada por un estrato de abandono (UE-013) muy heterogéneo y de gran entidad (entre 0,50 y 0,60 m de potencia) en el que se recupera material muy diverso de época actual, junto a restos del revoco originario procedente del desprendimiento de las paredes de la estancia. Igual que en el caso de la terraza, éste amortiza un nivel de uso (SL-015), un pavimento de cal consolidado ya de antiguo.

La habitación es muy reducida, de planta circular de 2,22 m de diámetro a la que se accede mediante una puerta (PT-005) abierta en el flanco noreste, y situada a 6 m de altura con respecto al nivel de circulación actual. La puerta tiene un vano de 1,5 m de paso y 0,96 m de grosor (que es el espesor del muro) que da acceso al interior de la estancia, conservando un pavimento formado por grandes lajas de esquistos (SL-027) trabadas y cubiertas por una fina capa de cal, en buena parte perdida.

En el interior encontramos la siguiente distribución: una chimenea en la zona este, una ventana abocinada en el flanco suroeste y, en el noroeste, el vano de la puerta para la caja de escalera que conduce a la azotea.



Lám. 3. Sección de la Torre y planta de la Estancia y Azotea (Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

Con la finalización de las labores de excavación y limpieza del interior de la torre y de los diversos elementos que la conforman, se procedió a plantear el sondeo arqueológico a los pies de la misma. Las características del entorno en el que se sitúa condicionaron la forma y ubicación de la excavación, proyectada inicialmente con unas dimensiones de 10 m x 10 m, pero que terminó replanteada con una planta irregular mediante el cual se abarcaban los flancos noreste, este, sureste, sur, suroeste y oeste.

Una vez definido, se procedió a la retirada mediante medios mecánicos del nivel de albero en uso actualmente, así como de las capas superficiales correspondientes a épocas actuales. Tras rebajar aproximadamente una profundidad de 0,50-0,60 m, se documentó la zarpa de cimentación de la torre (CIM-016) a modo de tambor circular, de 7 m de diámetro y una potencia total de 2,20 m, asentando directamente sobre el sustrato geológico y seccionando toda la secuencia estratigráfica preexistente.



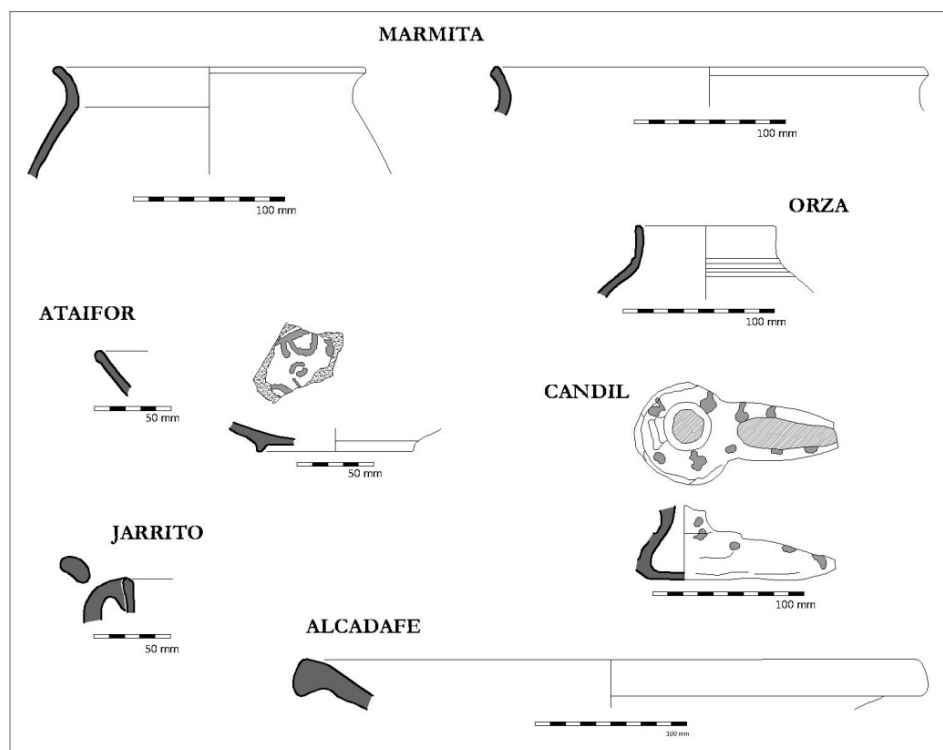
Lám. 4. Vista cenital del sondeo arqueológico (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

El techo de la estratigrafía estaba formado por distintas capas de relleno para elevar y nivelar el terreno. Aproximadamente a 1 m de profundidad respecto de la rasante actual, se detectó ya el primer nivel arqueológico, correspondiente a una capa limoarcillosa de tonalidad grisácea (UE-022) con diversos fragmentos de cerámica medieval con un cierto grado de rodamiento. A partir de este punto se hace especialmente evidente que la construcción de la torre vigía recorta el substrato arqueológico de periodos anteriores. Por otro lado, las remociones realizadas en el entorno en época contemporánea, solo dejaron intacta la posibilidad de investigar arqueológicamente la mitad sur-sureste del sondeo, donde apareció la citada UE-022, sobre la que asentaban los restos de un muro (MR-023). Su fábrica es de mampostería no concertada, de mediano tamaño y trabada con tierra que se desarrolla noroeste-sureste en el flanco suroriental de la torre, con una longitud de 1,66 m, un ancho de 0,56 m y una altura máxima conservada de 0,4 m, estando seccionado por la zanja de cimentación de la base de la torre. La cerámica que se le asocia es de los siglos XI-XII, por lo que podemos ponerlos en relación con el proceso de abandono del yacimiento de El Maraute, en su fase medieval (siglo XII).

La excavación del estrato arcilloso sobre el que se asentaba la estructura anterior, también puso de manifiesto la existencia de una fase islámica anterior, formada por dos niveles de uso y estructuras de adscripción califal (siglos X y XI). Se trata de dos muros de idénticas características constructivas a las mencionadas para MR-023. En este caso éstos presentan una orientación suroeste-noreste.

El primero de ellos se sitúa en el extremo suroeste del sondeo (MR-043), desarrollándose más allá del perfil suroeste y cortado por la construcción de la zarpa de cimentación de la torre vigía. Se le documenta una longitud 1,16 m, un ancho 0,56 m y una altura máxima conservada de 0,20 m. El otro se ubica en la mitad sureste del sondeo (MR-036), paralelo al anterior por su lado oriental. Conserva una longitud de 1,10 m, un ancho de 0,56 m y una altura máxima conservada de 0,26 m. Se le asocia por el lado de poniente un nivel de uso (SL-026) caracterizado por tierra de tonalidad marrón de matriz semicompacta y con abundantes restos de cenizas y escorias de hierro en su matriz, además de algún fragmento cerámico, destacando la base de un atañor con anillo de solero de sección cuadrada y decoración en morado sobre un vidriado en melado. Por su parte este se le asocia un pequeño estrato (UE-037) de matriz limoarcillosa y tonalidad grisácea con restos de cenizas en el que se recuperan algunos fragmentos de cerámica.

Se trata de parte de un hábitat situado en la misma línea de costa, cuyas características y entidad no hemos podido constatar, si bien es evidente que quedaría vinculada a la alquería de *Battarna* (yacimiento de El Maraute).



Lám. 5. Selección de piezas cerámicas de adscripción medieval, siglos X-XII  
(Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

Con la delimitación y documentación de las citadas estructuras y niveles de adscripción califal y zirí, se consideró oportuno centrar la intervención arqueológica en el extremo sur del sondeo. Ello permitió comprobar que la ocupación zirí fue posible gracias a unas labores previas de adecuación del terreno, mediante trabajos de relleno y nivelación por medio de una serie de aportes estériles (UUEE-039 y 042), alcanzando una potencia total de entre 0,40-0,50 m y entre los que se cuentan capas de árido de pequeño tamaño, muy probablemente con el objeto de hacer las funciones de drenaje del terreno, debido a la proximidad del nivel freático.

Toda esta operación amortizaba un área de necrópolis de época tardoantigua. Dicha cronología cabe tomarla como relativa, ateniéndonos a las relaciones estratigráficas de los diversos Hechos que conforman esta Fase: la retirada del conjunto de estratos que formaban el nivel de preparación y nivelación para la fase medieval (UUEE-039-042) manifestaron la obliteración de parte de una sepultura (SEP-045) en la esquina sur del sondeo, de planta rectangular formada por mampuestos de mediano tamaño y trabados con tierra en cuyo relleno (UE-046) tan sólo se recuperó parte de una pieza dentaria infantil y muestras de huesos muy erosionados.

Por otro lado, situado un poco más al noreste de dicho enterramiento, se recuperó parte de una estructura a modo de pileta (DEP-047) formada por argamasa, de tonalidad blanquecina-amarillenta, colmatada por un estrato de tierra homogénea y piedras de mediano y pequeño tamaño (UE-048). Todo ello asentaba claramente sobre un nivel de uso formado por tierra y árido de pequeño tamaño semicompacto (SL-044).



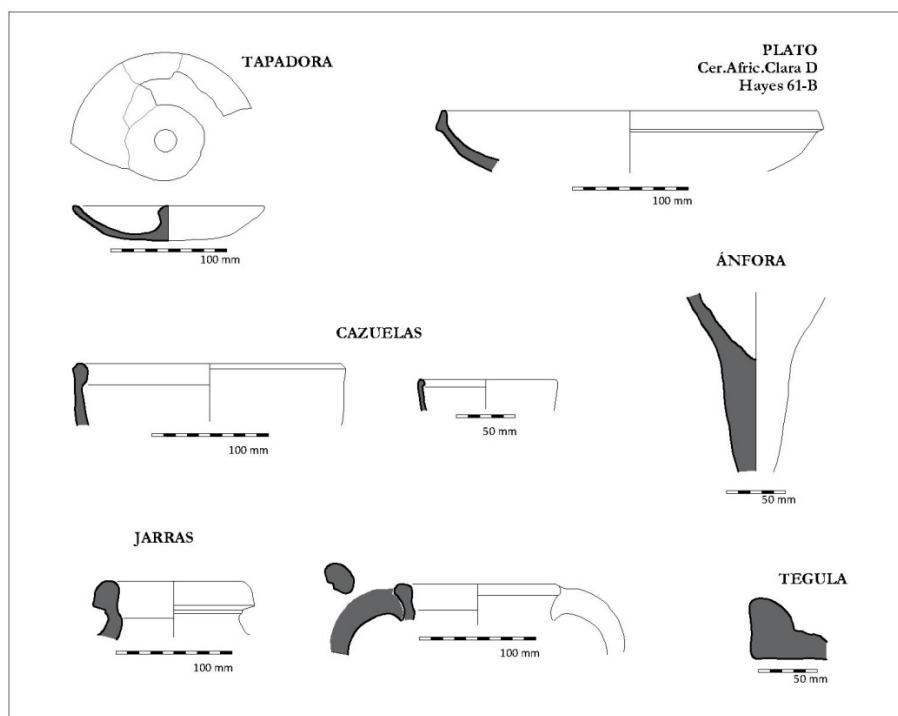
Lám. 6. Vista del sector de necrópolis tardoantigua y su secuencia estratigráfica  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010)

Ante estos resultados, y dado que la intervención era de apoyo a la restauración de la torre, se excavó una pequeña cata de 2 m de longitud por 1,5 m de ancho adosada a la cimentación de la torre, prolongándose hasta el perfil suroeste del sondeo, con el objeto de completar la secuencia estratigráfica y poder documentar el asiento de la cimentación de la torre vigía en su totalidad.

El levantamiento de parte del nivel de uso de época tardoantigua (SL-044) permitió documentar su nivel de preparación, el cual se veía afectado y cortado por las labores de acondicionamiento del terreno de época medieval (UUEE-039, 042, 049 y 054).

Dichos estratos asentaban sobre una capa de tierra de matriz arcillosa y tonalidad rojiza (UE-053) con gran cantidad de fragmentos de cerámica común romana, cuyas formas lanzan una cronología centrada entre los siglos III-V de nuestra Era, muy probablemente vinculados con el asentamiento romano de El Maraute y de la vecina Cañada de Vargas. Además, pudimos documentar un vertido formado por arena de tonalidad marrón (UE-069) en la que se recupera gran cantidad de ictiofauna.

Todos estos indicios apuntan a que nos encontramos en una zona de escombrera y vertido que cubre otro posible nivel de uso formado por arcillas rojizas bastante compactas mezcladas con fragmentos pequeños de launa (SL-055).



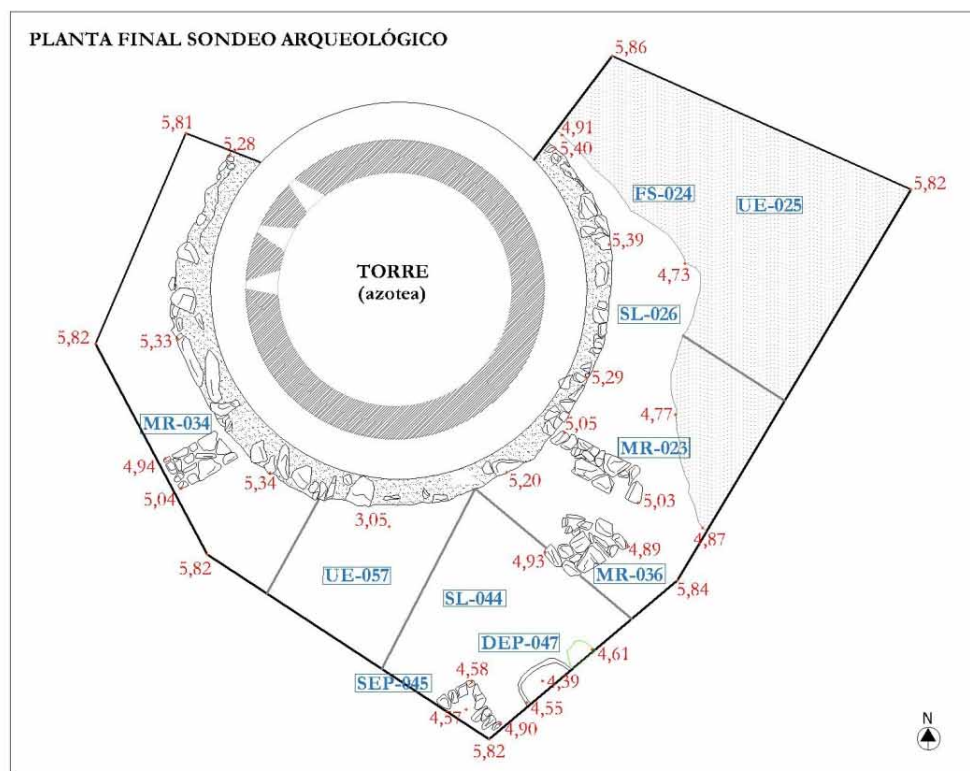
Lám. 7. Selección de piezas cerámicas de adscripción romana, siglos III-V  
(Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

Finalmente, la excavación del mencionado estrato arcilloso manifestó la presencia de una gran capa limoarenosa de tonalidad marrón (UE-056) y una potencia de 0,54 m que asentaba sobre otra capa de arena de tonalidad grisácea (UE- 057), en la que se implanta el tambor de cimentación de la torre vigía, y en las que no se recuperó material arqueológico alguno que pudiese concretar la fecha de construcción. Se trata del horizonte estéril perteneciente al antiguo nivel de playa.



Lám. 8. *Secuencia estratigráfica del sector sur de la torre (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010)*





Lám. 9. Planta final del sondeo arqueológico (Gespad al-Andalus S.L.U. 2010)

## 4. DESCRIPCIÓN Y ANÁLISIS PARAMENTAL

### 4.1. Exteriores

La torre tiene un desarrollo cilíndrico, ligeramente troncocónico, con un diámetro mayor en su base (5,78 m) que en coronación (4,6 m). Su altura total alcanza los 10,61 m, sin contar el tambor de cimentación. Está construida en mampostería de lajas de esquistos de tamaño mediano, trabadas con mortero de cal y arena.

Para su ejecución fue necesario articular un sistema de andamiaje de madera que ha dejado pocas huellas en los paramentos en forma de mechinales, algunos circulares —en el exterior— y otros de sección cuadrangular —en el interior de la escalera—. En su ejecución se nota una cierta falta de pericia, pues en su lateral meridional se presenta ligeramente abombado, fuera de la línea que marca la vertical ideal de su perfil.

El acabado fue un llagueado generalizado de mortero de cal que ocultaba gran parte de la disposición de las lajas, si bien por efecto de la erosión eólica y el salitre tuvo que ser reparado y sustituido con regularidad. La última actuación en este sentido le dio el aspecto actual, recubierta por mortero de cemento, ya en el pasado siglo xx.

Se organiza en tres partes: el cuerpo macizo, que alcanza hasta los 5,70 m de altura desde la base; la cámara o estancia; y la azotea. Exteriormente identificamos la puerta de acceso, una ventana hacia el sur, la estructura de una ladronera que defendía la vertical de la puerta, y el desagüe de la terraza.



Lám. 10. *Vistas del exterior de la torre vigía previas al inicio de los trabajos arqueológicos (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).*

#### 4.2. Cimentación

Está cimentada sobre un tambor cilíndrico de mampostería, menos cuidada que la empleada en los paramentos exteriores, y encofrada directamente contra la zanja de cimentación. Tiene un diámetro casi regular de 7 m y una potencia de 2,20 m, quedando asentada directamente sobre el sustrato geológico. En la zona analizada no se aprecian patologías o afecciones en su asiento, que se muestra muy sólido y estable.



Lám. 11. *Vista de la zarpa de cimentación y detalle de su fábrica*  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

#### 4.3. La estancia de la Torre vigía

Culmina el cuerpo macizo en un habitáculo de reducidas dimensiones, constituyendo una estancia de planta circular de 2,22 m de diámetro, cubierta con bóveda de media naranja de ladrillos dispuestos a tizón, mal ejecutada ya que adquiere finalmente una forma casi elíptica. Alcanza una altura de 3 m desde el pavimento original, que es una lechada de argamasa de cal.



Lám. 12. *Detalles del interior de la estancia, aparejo y relación con la bóveda*  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

El acceso, situado a 5,7 m de altura, es un vano rectangular con 1,4 m de alto y 0,96 m de anchura, abierto en el muro de la torre, con una profundidad de 1,60 m. Queda cubierto con un arco de ladrillo de medio punto ligeramente apuntado, si bien la estructura de la puerta es adintelada. Presenta un pavimento de losas de esquistos, quedando en las jambas la estructura de cierre interior, formado por el hueco para alojar la tranca (o alamud) en el lateral este, mientras que en el de enfrente existe otro de menor recorrido, que sirve para encajarlo y asegurar la puerta desde dentro.

El dintel, que debe ser el repuesto en las reformas de 1783, como veremos más adelante, se conserva en buen estado, identificándose la gorronea en la que se encaja el eje del portón. Una vez cerrada la cámara, la escala, que obligatoriamente debía ser de cuerda, ya se encontraba inutilizada.



Lám. 13. Puerta de acceso vista desde el interior y detalle del dintel  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).



Lám. 14. Detalle de la gorronea del eje de la puerta (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

Al este del habitáculo existe una chimenea, cuya base se presenta igualmente integrada por lajas de esquistos (en este caso de pequeño y mediano tamaño), trabadas y recubiertas por argamasa. Presenta una base ligeramente trapezoidal, con una boca de 0,76 m de ancho, un fondo de 1,04 m y una profundidad de 0,90 m. Presenta salida en la terraza mediante un semicono de obra adosado a la cara interna del parapeto sus dimensiones son de 0,50 x 0,30 m.

Su construcción está asociada, no tanto al uso doméstico como a la necesidad de hacer señales de *Rebato* y de *Seguridad*, tal como veremos más adelante.



Lám. 15. *Detalle del hogar abierto y tiro de la chimenea (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).*

En el extremo suroeste se abre una ventana de desarrollo abocinado hacia el interior y arco de medio punto. Se sitúa a 0,68 m del nivel de circulación de la estancia, con una altura 1,30 m y un ancho de 0,90 m. Se desarrolla de manera abocinada hasta alcanzar un hueco externo de forma rectangular de 0,40 m de ancho por 0,60 m de alto. Conserva restos del revoco de argamasa original en las paredes y en la base, que en buena parte cubre también el arco, formado por ladrillos (con unas dimensiones de 0,28 x 0,14 x 0,4 m) dispuestos a soga y tizón, y esquistos, todo ello trabado con mortero de cal y arena.

En el flanco noroeste de la estancia se abre el vano de acceso a la escalera, que permite la subida a la azotea. Cuenta con un pequeño rellano de planta ligeramente trapezoidal, con una entrada de 0,60 m, un fondo de 0,86 m y una profundidad de 0,90 m, cuyo piso presenta un acabado revocado con una fina capa de argamasa de cal. A través de este punto se accede a los escalones que conducen a la terraza. Son un total de 12, contruidos con mampuestos de lajas de esquistos trabados igualmente con argamasa, con una huella media de 0,55 m por 0,30 m de taca.



Lám. 16. Puerta de la escalera y Ventana (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

#### 4.4. La azotea

La terraza, también de planta circular, tiene un diámetro de 3,7 m y queda protegida por un peto de mampostería de 0,44 m de grosor y una altura media de 1,34 m. Se distinguen varios elementos, tales como el castillete de salida de la escalera, que aparece como un cuerpo rectangular de escasa altura, apenas sobresaliendo de la línea defensiva que marca la coronación del muro; el desagüe; una ladronera y las troneras.

La salida se asocia al último tramo de escalera, desembocando el último escalón en el piso de la azotea. Tiene el mismo tipo de fábrica y su planta es rectangular, dando una salida de 1 m de altura por 0,55 m de ancho. Queda adosada a la cara interna del parapeto de la torre en su lado suroeste.



Lám. 17. *Vista del castillete de salida de la escalera (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).*

El desagüe está formado por una apertura en el peto en la zona sur, por el que vierten las aguas pluviales y de limpieza recogidas en el piso a una gárgola de piedra caliza, de 0,4 m longitud y con una acanaladura en el centro para facilitar la esorrentía. Este elemento fue introducido en las reformas de 1783, lo que implica un acondicionamiento del pavimento para dotarle la pendiente adecuada que facilitase la evacuación del agua.







Lám. 18. *Detalle de la chimenea y de la gárgola de desagüe (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).*

La ladronera es un elemento de defensa activa en la vertical de la torre, dispuesto en puntos especialmente sensibles, como la puerta de acceso. Normalmente eran estructuras renovables de madera con forma de balcón cerrado, salvo por su base, que volaba sobre la vertical, permitiendo la protección del usuario frente a las fuerzas hostiles exteriores. Dicha estructura apoyaba en ménsulas de piedra (matacanes) en las que se anclaba y aseguraba la construcción de madera. Por esta razón suele ser la

parte que se conserva, salvo en aquellos casos que fueron construidos en mampostería o sillería para que fueran permanentes.

En nuestro caso, se conservan dos canes formados por lajas alargadas de piedra de la zona (esquistos) de 0,20 m de anchura, sin ningún tipo de labra especial. Sobresalen de la vertical unos 0,70 m, generando un hueco vertical a modo de buhedera de 0,35 m. Está diseñada para defender la puerta de acceso y se sitúa a unos 2,4 m por encima del dintel de ésta. El acceso desde la terraza se hacía por medio de un vano del que sólo queda la jamba izquierda, ya que la derecha se ha perdido por completo con las obras de cegamiento del hueco original.



Lám. 19. *Vistas de la ladronera desde la azotea y desde la base de la torre*  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).



Lám. 20. Detalles de los matabancos de esquistos (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

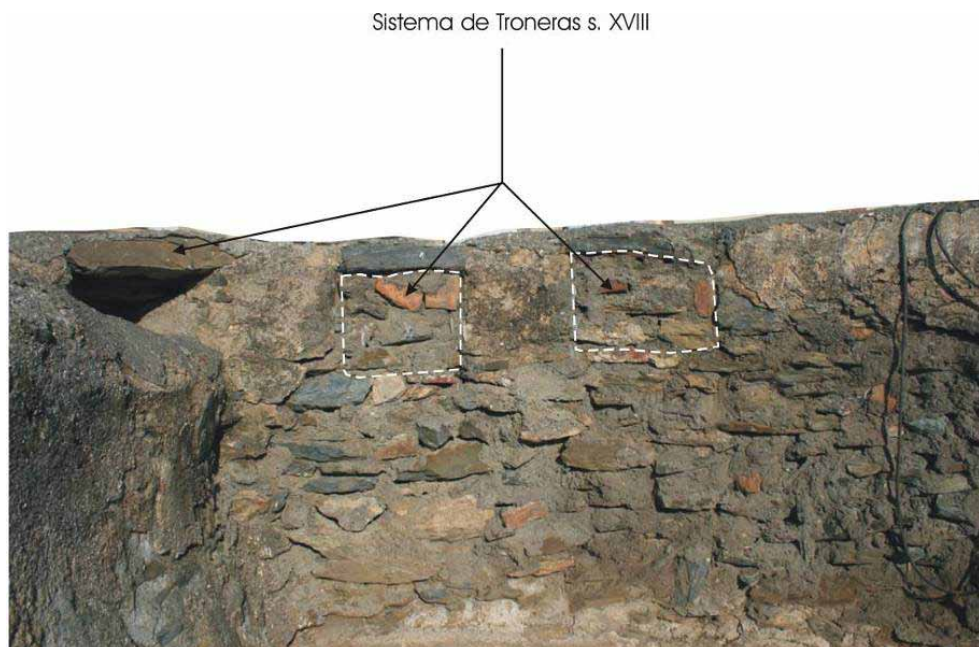
El uso de este elemento en las torres de defensa de la costa del antiguo Reino de Granada lo encontramos en edificios de distintas épocas. La Torre de Calaburras (Mijas), construida en 1574 y reparada a mediados del XVIII (en 1749 y 1759) conserva los matabancos por encima de la puerta, ligeramente escorados con respecto al eje de la misma<sup>20</sup>. La Torre de Cambriles (Gualchos), de 1575, ha perdido los matabancos pero todavía es visible el vano de acceso al cadalso desde la azotea<sup>21</sup>, si bien este elemento debió ser reconstruido en su totalidad en las obras que se acometieron a partir de 1766.

<sup>20</sup> Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, *op. cit.*, págs. 214-215.

<sup>21</sup> Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, *op. cit.*, pág. 227.

Ladroneras de obra conservan las atalayas de Guainos (Adra, 1501, reformada la menos esta parte en 1759)<sup>22</sup>, la de Maro (Nerja, 1509 y reconstruida en su totalidad en 1726<sup>23</sup>, Melicena (Sorvilán, 1501, reedificada toda la parte superior, desde la puerta, incluido el cadalso, en 1726, y la Torre de Velilla (Almuñécar, 1571, restaurada en 1783)<sup>24</sup>. Otras poseían varios de estos elementos, como la Torre del Río Real (Marbella,) Torre del Pino (Nerja) o la Torre Vaqueros (Estepona), entre otras.

En cuanto a las troneras, se han podido documentar un total de tres, con forma de buzón, es decir, rectangulares, ligeramente abocinadas hacia el interior y diseñadas para el uso de armas de fuego ligeras, ya que esta torre carecía de artillería. Todas están orientadas hacia el suroeste, hacia la playa, concentradas en un punto muy concreto y a muy escasa distancia unas de otras, lo cual reduce su efectividad real. Su estructura es muy sencilla y su ejecución tosca. Construidas en mampostería, quedan marcadas interiormente por lajas de esquistos y conservan restos de enlucido de mortero de cal. Dos de ellas están cegadas actualmente, pero se aprecian claramente sus límites.



Lám. 21. Vista general del sistema defensivo de troneras en el peto de la azotea  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

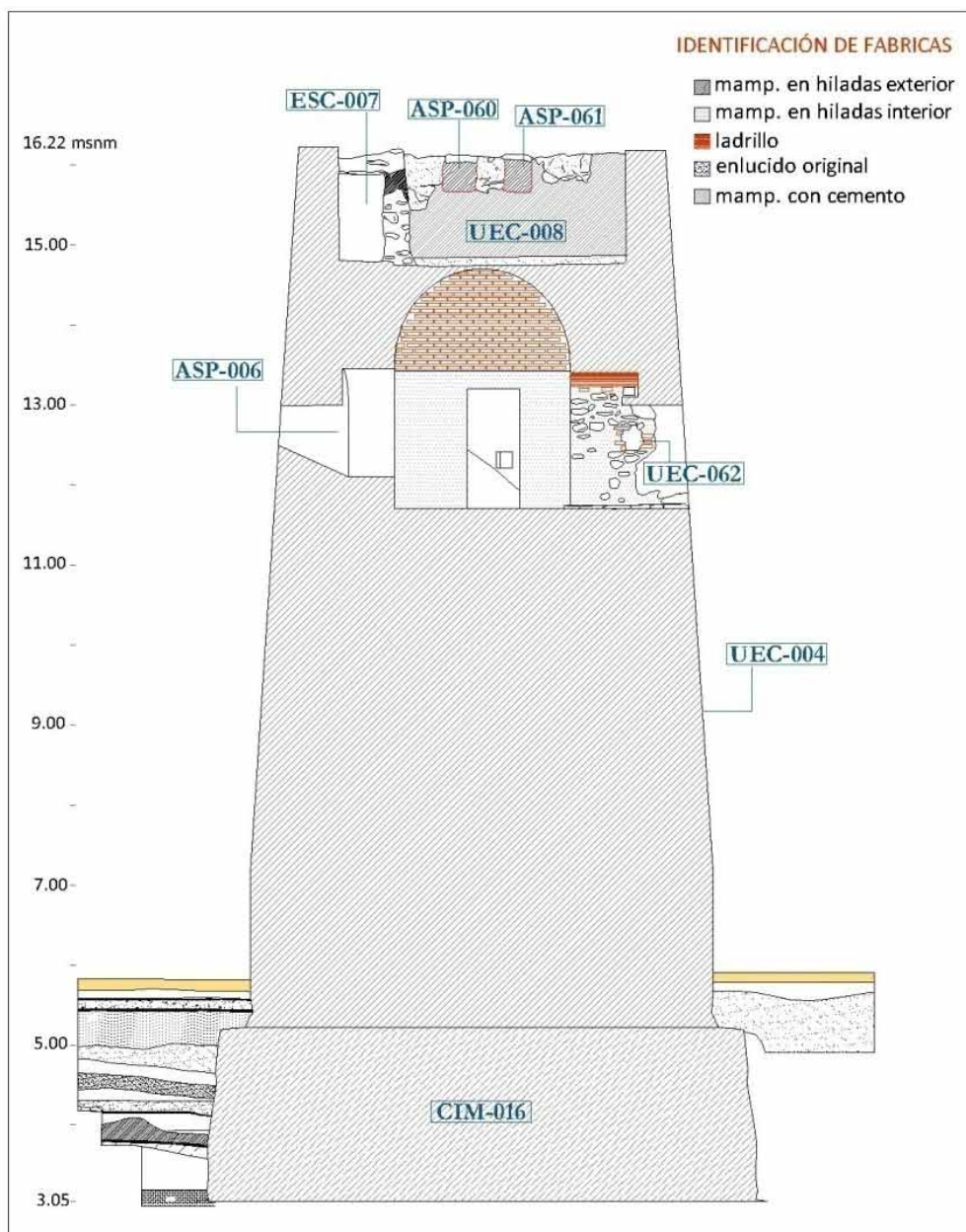
<sup>22</sup> Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, *op. cit.*, pág. 311.

<sup>23</sup> Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, *op. cit.*, págs. 369-370.

<sup>24</sup> Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, *op. cit.*, pág. 527.



Lám. 22. Detalles de cada una de las troneras, actualmente cegadas, salvo la que cae sobre la salida de la escalera (Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).



Lám. 23. Sección NO-SE completa de la torre y del sondeo arqueológico  
(Foto Gespad al-Andalus S.L.U. 2010).

## 5. CONSIDERACIONES SOBRE LA CRONOLOGÍA DE LA TORRE

Uno de los aspectos que mayor controversia nos planteaba era el de la adscripción cronológica del diseño de la torre y de la mayor parte de la fábrica que hoy día es visible. Dado que la intervención arqueológica no aportó artefactos significativos que pudieran aclarar dicha cuestión, hubo que recurrir a otro tipo de fuentes para poder hacer un análisis a este respecto.

Descartado su origen islámico, unos la han fechado en el siglo XVI<sup>25</sup> sin mayores precisiones, e incluso se la ha llegado a definir como «atalaya de primera época castellana, hecha para reforzar los mecanismos defensivos de la zona costera»<sup>26</sup>, no aportando datos históricos o arqueológicos que fundamentaran tal afirmación. Con todo, la mayor parte de los estudios que hasta el momento la recogen, la citan como una obra de principios del siglo XVIII, a lo sumo de finales del XVII.

Parte de esta aparente confusión queda justificada, de un lado por el escaso interés que han mostrado los investigadores, ya que en el sistema regional de defensa de la costa nuestra torre no ocupa un lugar destacado; del otro a la existencia de una serie de documentos referentes al proceso de fortificación de la costa de Motril que ordenan la construcción de una nueva torre en la playa motrileña, sin especificar su emplazamiento. En concreto, en 1526, por una Real Provisión de Carlos V, se autoriza la recaudación de un impuesto extraordinario para «fazer una torre junto a la mar para defensa de la tierra e guarda de las redes e barcos»<sup>27</sup>, si bien todo parece apuntar que ésta sería la «torre del Varadero», reformada en 1611 y reconstruida en 1655.

Más modesta la torre vigía de Torrenueva que la del Varadero, debemos insertar su construcción en el contexto general de la defensa del alfoz motrileño y los acontecimientos históricos que fueron propiciando en distintas etapas su consolidación. Así, a finales del siglo XVI no aparece citada en los detallados informes de Antonio Moreno Leypace (1567)<sup>28</sup>, ni en el elaborado por Antonio de Berrio y Luis Machuca en 1571<sup>29</sup> y 1575<sup>30</sup>. Especial interés tiene éste último, ya que se analizan qué torres son necesarias

<sup>25</sup> Mariano Martín García, Jesús Bleda Portero, José M.<sup>a</sup> Martín Civantos, *Inventario de arquitectura militar de la provincia de Granada (siglos VIII al XVIII)*, Granada, 1999, pág. 344.

<sup>26</sup> Antonio Malpica Cuello, *Poblamiento y castillos en Granada*, Barcelona-Madrid, 1996, pág. 329.

<sup>27</sup> Archivo General de Simancas [AGS], 1526, agosto, 22. Real provisión de Carlos V concediendo a la villa de Motril un impuesto extraordinario para su fortificación, publ. en Diego López Fernández, Luis Serón Moreno, Jesús Tarragona Camacho, *Historia De la defensa de Motril*, Motril, 1984, pág. 88.

<sup>28</sup> AGS, GA, 1567, *Informe de la visita de Antonio Moreno Leypace a la costa del Reino de Granada*, leg. 72, d. 76, publicado en GIL ALBARRACÍN, A., *Documentos sobre la defensa...*, op. cit., pág. 575-576

<sup>29</sup> AGS, GA, 1571, *Relación de la visita de Antonio de Berrio y Luis Machuca a la costa del Reino de Granada entre el 2-7-1571 y el 10-8-1571*, leg. 74, d. 120, publicado en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, op. cit., págs. 579-598.

<sup>30</sup> AGS, CC, 1575 *Relación sobre las torres que se han de hacer y las que están hechas conforme a la visita de Antonio Berrio y Luis Machuca a la costa del Reino de Granada*, leg. 2177, publicado en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, op. cit., págs. 601-608.

edificar y cuáles existen. Para el Partido de Motril se citan únicamente la «*torre del cerro gordo, torre del Achuelo [en Almuñécar], torre de Trafabramal, torre de Carchuna, torre de la Cala del Arena, torre de Cabriles, castil de Ferro, estancia de Baños, rambla de Chilches, la Rábita, la rambla de Guarea, la Alcazaba y las salinas*»<sup>31</sup>.

En la representación gráfica de las Salinas de Motril, fechada en 1571 que se conserva en el Archivo General de Simancas, ubicadas en las cercanías del emplazamiento de la torre, se observa con nitidez la línea de costa y los principales accidentes orográficos, pero no aparece grafiada ésta, lo cual nos indica que en estas fechas, efectivamente, aún no había sido construida.

La primera referencia documental de su existencia es en la relación y visita de la costa del Reino de Granada hecha por el mariscal de campo Marqués de Valdecañas, en 1739. En ella queda configurado el distrito de la ciudad de Salobreña y Motril por el castillo de Salobreña, Torre Perdida, la Torre del Varadero, **Torre Nueva**, la Torre de *Trafalcasi*, Torre de Llano, la Torre de Calahonda, la Torre de Arraján, Castil de Ferro y, desde aquí hasta Adra, por las torres de Cambriles, Cáutor, Melicena, la Rábita, Huárea y Torre Guainos.

En el informe sobre el estado de las fortificaciones de la costa de 1759, se describe y se hace la propuesta para una serie de mejoras estructurales y del entorno, con el fin de optimizar su valor defensivo. El texto, de gran interés, sigue de la siguiente forma:

*«Esta torre dista media legua de la antecedente [Torre de Tracasil o del Chucho] pero no la descubre y en su distrito se halla la Punta de Carchuna y el Cerro de Calajaja, en el que se emboscan los corsarios, sin poder ser vistos y lo ejecutan con frecuencia.*

*Esta Torre, que está situada en el extremo de la Vega de Motril a la parte de Levante, descubre el peligroso puesto citado de Calajaja, por lo que necesita colocarle dos cañones de a 4 y por estar esta Plataforma enfilada en un cerro inmediato, conviene cubrirla, levantando por aquella parte un tabique atronero de una vara de alto, medio pie de espesor y unas cinco varas de largo, construirle una puerta nueva mas fuerte que la que hoy tiene y colocarla mas afuera y por la parte interior el palo o tranca para afianzar la escala y poderla cortar en caso preciso, lo que podra importar unos doscientos reales.*

*Respecto que esta torre, aunque bien colocada, no puede descubrir la de Trafalcasi o del Chucho por la interposición de la larga y alta loma de un cerro».*

Las últimas reformas de importancia se fechan en 1783, tal como se relata en la relación de reparos que hace Joaquín de Villanova, correspondiente a la Torre Nueva:

*«Para voltear un arquito a la chimenea, repellar diferentes desconchados, componer un desagüe a la Plaza de Armas y levantar la chimenea, 1 cahiz de cal y 100 ladrillos.*

---

<sup>31</sup> AGS, CC, 1575 *Relación sobre las torres que se han de hacer y las que están hechas conforme a la visita de Antonio Berrio y Luis Machuca a la costa del Reino de Granada*, leg. 2177, publicado en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, op. cit., págs. 601-608.



*Para su puerta una tabla de 4 pies y un pedazo de cuartón de 3 pies y 6 pulgadas de grueso y 20 clavos de entablar», con un coste total de 600 reales<sup>32</sup>.*

Nuestra intervención arqueológica mostró una fábrica homogénea en la zarpa de cimentación y en el alzado. La primera, definida como tambor cilíndrico, está construida en mampostería y mortero de cal, habiendo sido encofrada directamente contra la cara de la zanja de cimentación. No se le asocian elementos artefactuales que puedan dar una cronología relativa (material cerámico, metal, etc). Pero con la documentación de archivo manejada, y conociendo el funcionamiento de las visitas y organización defensiva a la costa, podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que estamos ante una obra en su totalidad fechada con anterioridad a 1739, es decir, del primer cuarto del siglo XVIII, pues aparece señalada en un plano de la costa de Motril, de 1722. Esta es, por tanto, la fecha más temprana en la que podemos documentar fehacientemente la existencia de la torre. Es evidente que existía, por tanto, antes de este año, en el que es reconocida ya como elemento defensivo del alfoz motrileño.

Con ello, planteamos como hipótesis que su levantamiento se llevó a cabo en la última década del siglo XVII, apoyándonos en varios aspectos. El primero de ellos tiene que ver con el uso de la torre. Esta «torre Nueva» tiene una función muy concreta, a saber, control visual de la línea de costa en el tramo que va desde el castillo de Varadero (actual puerto de Motril) hasta la torre de Carchuna, sin conexión visual entre ambas fortificaciones. De este modo ofrecía seguridad a las tierras de cultivo de este sector de la vega (caña de azúcar) y a las salinas, que se ubicaban unos centenares de metros más al este de la torre, e igualmente hoy desaparecidas.

El segundo aspecto lo relacionamos con los acontecimientos que a finales del siglo XVII supusieron un impulso edilicio en la playa de Motril. En 1690 Carlos II concede una merced para construir una torre en la playa<sup>33</sup>, que el Cabildo, en 1694, decide hacer en el Varadero, reconstruyendo la fortaleza que estaba muy deteriorada por los ataques piráticos que había sufrido, además del *toldo de la sal*, que también necesitaba algunos reparos, lo cual lo vincula directamente con la necesidad de proteger también las salinas. Dado que las obras sufrieron cierta dilación hasta los primeros años del XVIII, y que la torre de Torrenueva ya aparece señalada en la cartografía de 1722, es factible asociar su construcción a estos acontecimientos, más de índole local que de escala regional.

<sup>32</sup> AGS, GM, Diciembre, 11, 1783, *Relación de Joaquín de Villanova sobre los reparos necesarios en la costa del Reino de Granada*, leg. 3.429, publicado en Antonio Gil Albarracín, *Documentos sobre la defensa...*, op. cit., pág. 900.

<sup>33</sup> AMM, LAC, núm. 51, 1690, junio, 26. *Real provisión de Carlos II concediendo a la villa de Motril la merced de construir una torre en la playa*, publicado en Diego López Fernández, Luis Serón Moreno, Jesús Tarragona Camacho, *Historia de la defensa...*, pág. 139.

Cabría apuntar, pues, que las funciones de nuestra torre tienen más sentido en el marco de los intereses del Concejo de Motril que en el marco general de la defensa de la costa del Reino de Granada. Por otro lado, la ventaja con que contamos en este caso, es que podemos fechar con exactitud algunos elementos constructivos de la torre dentro de las reformas realizadas en 1783. Nos referimos, como citamos anteriormente, al desagüe de la azotea (así como los reparos que se le asocian), la chimenea y la puerta. Descartando éstos, al resto de la fábrica le asignamos la cronología que exponíamos anteriormente.

## 6. CONCLUSIONES

Tras la intervención arqueológica, entendida como de apoyo a la restauración de la torre vigía, pudimos afrontar el análisis y estudio, no sólo del edificio sino también del proceso histórico de la zona, que se inserta en el conocimiento científico que ya teníamos gracias a distintas actuaciones que se habían desarrollado desde los años 90. Por tanto, en nuestra valoración consideramos oportuno hacer una diferenciación entre lo que son las conclusiones de tipo histórico-interpretativo del registro arqueológico, y las recomendaciones de cara a la restauración de la torre.

En este sentido, y en primer lugar, gracias a la intervención arqueológica se ha comprobado que en el lugar en el que se ubica la torre vigía de Torrenueva ya existían antecedentes de ocupación humana, una cuestión que venía a enriquecer de forma notable el conocimiento del asentamiento tardoantiguo e islámico del yacimiento de El Maraute. Desde el punto de vista geográfico y topográfico, se trata de un espacio situado a la izquierda de la desembocadura de la Rambla de Villanueva, una zona ganada al mar ya en época romana (siglos III-V d.C.), en el momento de máxima producción de los talleres de la vecina Cañada de Vargas, estrechamente vinculados al asentamiento romano de El Maraute. Probablemente se trate de una pequeña flecha deltaica originada por las diferentes crecidas de dicha rambla que tiene una intensa ocupación entre los siglos X y XII en el Cerro del Aire (El Maraute).

Con ello, establecemos un total de siete fases de ocupación:

- **FASE ROMANA (siglos III-IV d.C.).** A este periodo corresponden los niveles de vertido (UE-053 y 069) detectados a -1,80 m de profundidad con respecto del nivel de circulación actual, en los cuales se recupera abundantes fragmentos de cerámica común, material constructivo y anfórico, cuyas tipologías apuntan una cronología centrada entre los siglos III y V d. C. Todo este material cerámico cabría adscribirlo a las producciones procedentes de los vecinos talleres de la Cañada de Vargas, objeto de intervención arqueológica en el año 2008. Destacar la presencia de un pequeño depósito formado por arena y abundante ictiofauna (UE- 069) que habría que asociar a la posible existencia de alguna factoría de salazones (*caetaria*), ya que también se documenta algún resto de *opus signinum* en su matriz y, sobretodo, por la presencia de una pequeña estructura de argamasa (UE-047) a modo de pileta que se desarrolla más allá del perfil suroeste.

- En su conjunto, nos hace corroborar que nos encontramos ante una zona de vertedero que oblitera un espacio a pie de playa, cuyo nivel de uso queda obsoleto, formado éste por una capa arcillosa bastante compacta con esquiras de launa en su matriz (SL-055).
- **FASE TARDOANTIGUA (siglos IV-V d.C.)**. La presencia de parte de una sepultura (SEP-045) situada sobre un nivel de circulación compacto formado por tierra y árido de pequeño tamaño (SL-044) y obliterada por los niveles de preparación y adecuación del terreno de época zirí, nos permitió establecer que esta zona costera fue reutilizada como necrópolis en época tardoantigua, para lo cual fue necesaria una adecuación del espacio amortizando y subiendo el nivel de uso preexistente de época romana. Igualmente cabría adscribir estos restos al asentamiento romano de El Maraute.
- **FASE MEDIEVAL II (siglos X-XI)**. Vinculados directamente a la alquería de *Battarna*, situada a escasos 100 m hacia el noreste sobre el Cerro del Aire (El Maraute), los restos y niveles de uso de época califal-zirí recuperados (**MR-036, MR-043, SL-026, UE.037**) se corresponden con un hábitat localizado a pie de playa cuya funcionalidad, características y extensión no hemos podido esclarecer debido a las importantes afecciones que ha sufrido el terreno en época moderna y actual. Dicho hábitat asienta sobre un terreno ya ocupado en época romana, previas labores de adecuación (UUEE-039/042). Remarcar la abundante presencia de cenizas y escorias de hierro recuperadas en la matriz compacta del nivel de uso exhumado (SL-026), lo cual podría reforzar la idea que ya las fuentes árabes tienen del asentamiento de *Battarna* como alquería relacionada a la explotación minera.
- La cubrición de toda esta fase por parte de una capa de matriz limoarcillosa y tonalidad grisácea (UE-022) hace pensar que esta zona sufrió una posible anegación (de origen marítimo o fluvial) que da lugar a una posterior reorganización y reestructuración del espacio.
- **FASE MEDIEVAL I (siglo XI-XII)**. En un momento incierto posterior al abandono de la fase medieval califal-zirí, y anterior a la construcción de la torre, se detecta de manera aislada la presencia de un muro en la zona este del sondeo (MR-023) que presenta una orientación distinta a la de las estructuras medievales anteriores, si bien la técnica constructiva es idéntica. Probablemente se corresponda con algún tipo de reestructuración y reorganización del espacio fruto de la inhabilitación de la zona por causas probablemente de origen natural, si nos atenemos a la capa limoarcillosa de tonalidad grisácea que oblitera la fase zirí (UE-022).
- Las posteriores afecciones sufridas en época moderna y actual, no han permitido conservar más evidencias que posibiliten establecer dicha hipótesis con más fiabilidad.
- **FASE MODERNA (finales siglo XVII-XVIII)**. Es el momento de construcción de la torre, concretamente entre finales del siglo XVII y el primer cuarto del

siglo XVIII. Para ello, y con el objeto de dotar a la edificación de un asiento consistente y fiable, dada su ubicación en primera línea de costa, se procedió a realizar una potente zanja de cimentación (ZJ-034) que albergara el tambor de cimentación de la torre (UE-016). Dicho recorte, de 7 metros de diámetro por 2,32 metros de profundidad, secciona todo el substrato arqueológico preexistente alterando las fases descritas anteriormente.

Para finalizar este artículo queremos hacer una reflexión que tiene que ver con la naturaleza de la investigación llevada a cabo. El objeto era, tal como dijimos al principio, para aportar los datos necesarios de cara a abordar su restauración con un criterio lo más adecuado con los valores históricos y funcionales del edificio. Como vemos, efectivamente, se pudo analizar de forma muy detallada todos los elementos de la torre pero queremos denunciar que de poco ha servido ante la falta de sensibilidad tanto de los redactores del proyecto de restauración como de los promotores de la misma, aunque también podríamos preguntarnos dónde estaba la administración competente en materia de protección del Patrimonio Histórico. La imagen del estado actual de la torre tras la intervención arquitectónica habla por sí misma de la falta de interés por los procesos de investigación asociados a los edificios, ya que los resultados que exponemos en estas páginas no han sido contemplados en ningún momento. Valga esta última reflexión como advertencia de lo que debe ser y de lo que no la Arqueología de la Arquitectura asociada a la restauración.

## 7. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayala Carbonero, J.J. (2002): «Vigilancia y control del territorio en Motril: evolución histórica», en *Qalat. Revista de Historia y Patrimonio de Motril y la Costa de Granada*, núm. 3, págs. 69-109.
- Gámir Sandoval, A. (1988): *Organización de la defensa de la costa del Reino de Granada*, Granada, 1943, ed. facsímil.
- García-Consuegra Flores, J.M.<sup>a</sup> (2007): *El castillo de Salobreña (Granada) en época medieval*, Trabajo de D.E.A. depositado en el Departamento de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada.
- García-Consuegra Flores, J.M.<sup>a</sup>; et alii. (2010): *Memoria científica de la intervención arqueológica en las parcelas 4.2 y 2 de la UE. TOR-4 del pago de «El Maraute» de Torrenueva. Campaña julio-agosto de 2008*, en la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada.
- García-Consuegra Flores, J.M.<sup>a</sup> (2013): [https://www.academia.edu/9928268/\\_En\\_lo\\_alto\\_de\\_la\\_torre\\_ha\\_de\\_haver\\_constante\\_un\\_centinela\\_de\\_dia\\_y\\_de\\_noche.\\_.\\_EL\\_SISTEMA\\_DEFENSIVO\\_DE\\_LA\\_COSTA\\_TROPICAL\\_GRANADINA\\_EN\\_%C3%89POCA\\_MEDIEVAL\\_Y\\_MODERNA.\\_UNA\\_VISI%C3%93N\\_GLOBAL](https://www.academia.edu/9928268/_En_lo_alto_de_la_torre_ha_de_haver_constante_un_centinela_de_dia_y_de_noche._._EL_SISTEMA_DEFENSIVO_DE_LA_COSTA_TROPICAL_GRANADINA_EN_%C3%89POCA_MEDIEVAL_Y_MODERNA._UNA_VISI%C3%93N_GLOBAL)
- (2014): [https://www.academia.edu/9672041/La\\_torre\\_del\\_Cambr%C3%B3n\\_Salobre%C3%B1a\\_Granada\\_dentro\\_del\\_sistema\\_defensivo\\_de\\_la\\_costa\\_del\\_Reino\\_de\\_Granada\\_en\\_%C3%A9poca\\_medieval\\_y\\_moderna](https://www.academia.edu/9672041/La_torre_del_Cambr%C3%B3n_Salobre%C3%B1a_Granada_dentro_del_sistema_defensivo_de_la_costa_del_Reino_de_Granada_en_%C3%A9poca_medieval_y_moderna)

- García-Consuegra Flores, J.M.<sup>a</sup>; Pérez Hens, J.M.<sup>a</sup> (2014): «De nuevo sobre El Maraute. La Cañada de Vargas (Torrenueva, Granada) y el estuario del Guadalfeo en época romana. La trastienda del negocio sexitano», en *@rqueología y Territorio*, núm. 11, págs. 79-96.
- Gil Albarracín, A. (2004): *Documentos sobre la defensa de la costa del Reino de Granada (1497-1857)*, Almería-Barcelona.
- (2015): «Baterías, Fortalezas y Torres: el Patrimonio defensivo de la costa de la provincia de Granada», en *Revista PH*. núm. 87, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, págs. 64-77.
- Gómez, A.; Malpica, A.; Marín, N. (1986): «Excavación de urgencia del yacimiento medieval de «El Maraute» (Torrenueva, Motril); en *A.A.A.* '86, t. III, págs. 113-119.
- Gómez Becerra, A. (1992): *El Maraute (Motril). Un asentamiento medieval en la costa de Granada*, Motril.
- Gómez Becerra, A. (1995): «Poblamiento altomedieval en la Costa de Granada», en *Studia Historica. Historia Medieval*, núm. 13, págs. 59-92.
- (1998): *El poblamiento altomedieval en la costa de Granada*, Granada.
- Huete Gallardo, J.A. et alii (2011): *La Fortaleza de Carchuna. De batería artillera a Centro de Formación en Energías Renovables*, Diputación de Granada.
- López Fernández, D.; Serón Moreno, L.; Tarragona Camacho, J. (1984): *Historia De la defensa de Motril*, Motril, 1984.
- Malpica Cuello, A. (1996): *Poblamiento y castillos en Granada*, Barcelona-Madrid.
- Martín García, M.; Bleda Portero, J.; Martín Civantos, J.M. (1999): *Inventario de arquitectura militar de la provincia de Granada (siglos VIII al XVIII)*, Granada.
- Menéndez Fueyo, J.L. (2001): «La red de torres para la defensa del litoral costero en la provincia de Alicante durante el siglo XVI: una propuesta de evolución cronotipológica», en *Mil anos de fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*, Lisboa, págs. 737-757.
- Orihuela, A.; Almagro, A. (2008): «Investigación y proyecto de restauración del Castillo de La Herradura (siglo XVIII), Almuñécar (Granada)», en *Actas del 4.º Congreso Internacional sobre Fortificaciones: Las Fortificaciones y el Mar*, Ayuntamiento de Alcalá de Guadaíra (Sevilla), págs. 119-130.
- Pérez Hens, J.M.<sup>a</sup> (coord., 2011): *Historia de Motril y de la Costa de Granada*, Diputación de Granada.
- De la Rada Delgado, J. D. (1869): *Crónica de la provincia de Granada*, Madrid.
- Rodríguez Aguilera, A.; Bordes García, S. (2002): «Intervención arqueológica en el yacimiento arqueológico del Maraute (Torrenueva-Motril, provincia de Granada)», *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1999/t.III*, Sevilla, págs. 292-303.
- Rodríguez Gómez, M.D. (1993): *El Islam en la costa granadina: introducción a su estudio*, Granada.
- Ruiz Montes, P. et alii. (2010): *Memoria científica de la intervención arqueológica en la parcela 4.1 de la UE. TOR-4 del pago de «El Maraute» de Torrenueva. Campaña enero-abril de 2008*, en la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía en Granada.



# Los inicios del asociacionismo en Granada (1868-1898) Notas para un estudio

Álvaro López Osuna

Universidad de Granada

alvak7@gmail.com

Recibido: 25 enero 2016 · Revisado: 17 marzo 2016 · Aceptado: 19 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

El trabajo se constituye como una primera aproximación al estudio del asociacionismo granadino del último tercio del siglo XIX. Su objetivo, por tanto, radica en ampliar el conocimiento existente sobre los comienzos de este fenómeno en la ciudad de la Alhambra, en un periodo transcendental para el desarrollo del movimiento asociativo en nuestro país como son los años que median entre la revolución de septiembre de 1868 y el desastre colonial del 98. En un primer apartado, se contextualiza, brevemente, el recorrido seguido por el movimiento obrero nacional y granadino en el periodo de estudio. En segundo lugar, se recogen, enumeran y clasifican las experiencias asociativas en virtud de tres criterios: educativo-profesional, cooperativista y político. Por último, se realiza una valoración sobre su incidencia, limitaciones y logros alcanzados.

**Palabras clave:** Obrerismo, Asociacionismo, Cooperativismo, Granada, I Internacional, Primero de Mayo.

## ABSTRACT

*The work is constituted as a first approach to the study of Grenadian «Asociacionismo» the last third of the nineteenth century. Its aim, therefore, lies in expanding the existing knowledge about the beginnings of this phenomenon in the city of Alhambra, in a fundamental period for the development of the associative movement in our country are the years between the revolution of September 1868 and the colonial disaster of 98. In the first section, it is contextualized, briefly, the path followed by the national and Grenadian labor movement in the period studied. Second, it is collected, listed and ranked the associative experiences under three criteria: educational and professional, cooperative and political. Finally, an assessment of its impact, limitations and achievements is done.*

**Keywords:** Trade Union, Associative movement, Cooperatives, Granada, First International, May 1st.



## INTRODUCCIÓN

**D**urante el último tercio del siglo XIX, en paralelo al lento proceso de industrialización y modernización de las estructuras productivas iniciado en España, comenzaron a emerger una serie de iniciativas en el campo asociativo cuyo objeto fue paliar o atemperar las duras condiciones de vida de las clases populares.<sup>1</sup> En Granada, la mayoría no pasaron de ser meros ensayos, debido a su carácter efímero, pero se erigieron en vital punta de lanza al postularse como un valioso aprendizaje sobre el que construir futuras experiencias exitosas. Un gran número de ellas estuvieron vinculadas a organizaciones ligadas al naciente movimiento obrero, abarcando, en lo ideológico, desde el liberalismo al socialismo pasando por las distintas familias del republicanismo. La minoría restante fueron sociedades filantrópicas apoyadas por personalidades de la pequeña burguesía granadina, el tradicionalismo o los círculos católicos.

Por desgracia, el conocimiento de este particular entramado organizativo, que atendió a una heterogénea diversidad de fines e intereses, no ha sido tratado con la extensión que a nuestro juicio requiere. A este respecto, sorprende que el vacío historiográfico sea tan acentuado, pues no existe ninguna obra general, sistematización, monografía o artículo que cubra este periodo en su totalidad.<sup>2</sup> Solo es posible encontrar algunos datos espigando en obras generales de carácter local o regional.<sup>3</sup> Por tanto, los objetivos de este trabajo se orientan, en primer lugar, a trazar las líneas generales sobre las que discurrió el movimiento obrero a nivel nacional en el periodo que transcurrió entre el destronamiento de Isabel II y el Desastre del 98, con el fin de contextualizar los vericuetos seguidos por el obrerismo granadino en esas tres décadas. En segundo

<sup>1</sup> El asociacionismo en España ha sido estudiado con gran profusión desde comienzos de la década de 1970. En este sentido, no podemos dejar de mencionar una serie de obras que lo han abordado: Santiago Castillo (coord.), *La Historia Social en España: Actas del I Congreso de Historia Social, Siglo XXI*, Madrid, 1991; Elena Maza Zorrilla, «Hacia una interpretación del mutualismo español decimonónico: peculiaridades y polivalencia» en Santiago Castillo (coord.), *Solidaridad desde abajo: trabajadores y socorros mutuos en la España contemporánea*, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1994; Michel Ralle, «La sociabilidad obrera en la sociedad de la Restauración (1875-1910)», *Estudios de Historia Social*, núm. 50-51, 1989, pág. 505-522; M.D de la Calle Velasco «Sobre los orígenes del Estado Social en España», *Ayer*, núm. 25, 1997; Ana M.<sup>a</sup> Guillén, «Un siglo de previsión social en España», *Ayer*, núm. 25, 1997, págs. 151-178; M. Vilar Rodríguez, «La cobertura social a través de los socorros mutuos obreros, 1839-1935», en J. Pons y J. Silvestre, *Los orígenes del Estado del Bienestar en España 1900-1945*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2010.

<sup>2</sup> Una excepción parcial a este panorama es Antonio M.<sup>a</sup> Calero Amor, *Historia del movimiento obrero en Granada, 1909-1923*, Tecnos, Madrid, 1973, págs. 127-143.

<sup>3</sup> Juan Gay Armenteros y Cristina Viñes Millet, *Historia de Granada. La época contemporánea siglos XIX y XX*, Don Quijote, Granada, 1982; Juan Gay Armenteros, *Granada contemporánea. Breve historia*, Comares, Granada, 1991; Miguel Gómez Oliver y Salvador Cruz Artacho, «Granada en la Edad Contemporánea» en Antonio Cuello Malpica y Antonio L. Cortés Peña, *Historia de Granada*, Proyecto Sur, Granada, 1996, págs. 181-352; Antonio M.<sup>a</sup> Calero Amor, *Movimientos sociales en Andalucía (1820-1936)*, Madrid, Siglo XXI, 1977; Antonio Miguel Bernal, «Andalucía caciquil y revolucionaria (1868-1936)» en *Historia de Andalucía*, Tomo VI, Cupsa, Sevilla, 1983, págs.13-65.



lugar, una vez perfilado el proceso político, ordenar y clasificar las asociaciones que configuraron el tejido asociativo en función de sus fines y propósitos. En tercer lugar, de manera sucinta, enjuiciar los resultados alcanzados en función de las dificultades que condicionaron su actuación.

La metodología utilizada para conseguir estos objetivos se basa en un exhaustivo análisis de fuentes primarias cifradas en torno a la consulta de la prensa diaria, tanto la afín al republicanismo como la denominada independiente. Con ese propósito se recogieron noticias de trece cabeceras distintas que llegaron al millar de números consultados en los treinta años de los que se ocupa este estudio.<sup>4</sup> Otras fuentes que podrían haber aportado una documentación muy valiosa para el estudio del fenómeno asociacionista, caso de los libros de sociedades del Gobierno Civil, ya que la ley de Asociaciones de 1887 obligaba al registro obligatorio para su legalización: o bien no se han conservado, o no se tiene noticia de dónde puedan estar o, simplemente, han sido destruidos por negligencia o por algún otro tipo de contingencia.<sup>5</sup>

Dicho lo cual, este artículo queda estructurado en un primer epígrafe, en el que se dibuja el recorrido y vaivenes seguidos por las principales organizaciones obreristas nacionales entre 1868 y 1898. A continuación, se analiza el acontecer de los movimientos de trabajadores en Granada desde el conocimiento de la Internacional pasando por su limitada influencia en la constitución del cantón, los inicios de la Restauración y la lucha durante la década de los 80 entre comunistas libertarios y colectivistas. En segundo término, se catalogan las actividades del asociacionismo local empleando una triple clasificación: educativo-profesional, cooperativista y político-societario; por último, se elaboran unas conclusiones en las que se contextualizan los objetivos y características del movimiento asociativo granadino durante la larga etapa que aborda el estudio.

## PROCESOS FINISECULARES DEL MOVIMIENTO OBRERO ESPAÑOL

El avance del conocimiento y los progresos realizados por la Historia Social en los últimos veinte años nos han aportado una nueva visión general de las trayectorias seguidas por los movimientos obreros y sociales el republicanismo, el socialismo, el

<sup>4</sup> *El Hombre, La Idea, El Diario de Granada, La Correspondencia de Granada, La Independencia, La Nueva Prensa, El Liberal, El Popular, El Defensor de Granada, La Federación, El Eco Granadino, El Pueblo, El Amigo del Obrero, El Obrero de Granada, El Tipógrafo y el Cantón Social Granadino.*

<sup>5</sup> A este respecto, se consignó una petición en el Registro General de la Subdelegación de Gobierno de Granada (con el núm. de Registro 000006376e1600909457 con fecha de entrada del 7 de abril de 2016), en la que se manifestó la voluntad de conocer el paradero del archivo histórico de asociaciones. El requerimiento fue contestado vía telefónica una semana después. Los encargados manifestaron que en el edificio, a día de hoy, no se conserva ningún archivo. Varias fueron las hipótesis argüidas: la destrucción de gran parte del archivo por unas inundaciones acaecidas hacía décadas en los sótanos del antiguo Gobierno Civil, su dispersión en otros archivos fuera de Granada, los cuales se desconocen, o su difícil acceso al no estar catalogados.

anarquismo. Los resultados de esta nueva investigación abarcan desde los estudios generales a los locales y comparados, y desde las cuestiones fundamentales hasta los complejos problemas y procesos socio-económicos de ámbito nacional y regional. A partir de ellos es posible reubicar las coordenadas teóricas y metodológicas de la investigación de aspectos desconocidos en la escala que se trate.

Para el estudio del escasamente conocido asociacionismo granadino a finales del siglo XIX se parte de estos desarrollos últimos de la historiografía social (mayor distanciamiento del sujeto histórico, reducción del subjetivismo interpretativo, usos de marcos de sociabilidad, etc.), que nos ayudan a enmarcar adecuadamente las líneas generales de la evolución del movimiento obrero español, y consecuentemente nos permiten entender la situación del movimiento asociativo en Granada. Sin embargo, la utilización de fuentes clásicas también resulta adecuada por la información que transmiten y las necesidades básicas requeridas para este artículo.<sup>6</sup>

Tras el triunfo de «La Gloriosa» en septiembre de 1868, que dio inicio al Sexenio Revolucionario, Bakunin envió a España a Fanelli con la misión de propagar los ideales de la I Internacional y organizar los primeros núcleos de afiliados. Sus visitas auspiciaron la celebración del congreso que propició la fundación de la Federación Regional Española (FRE) en junio de 1870. La batalla por ganarse a la clase obrera condujo a una dura lucha entre libertarios y socialistas, que se saldó con la victoria de los primeros, fracturando al movimiento en dos. El cisma inicial se complicó aún más por las divisiones internas en el seno del anarquismo entre sindicalistas, revolucionarios profesionales y terroristas dedicados a la acción directa; y en el seno del socialismo por las divergencias personales y tácticas entre sus cuadros. En cuanto a la implantación geográfica de las doctrinas de Bakunin en España, tuvo un especial influjo en Andalucía y Cataluña, arraigando en aquellas regiones que poseían una larga tradición de *exaltados* y en las que el republicanismo federal había sido fuerte. Buena prueba de esta evolución ideológica son las figuras de Fermín Salvochea o Ricardo Mella.<sup>7</sup>

El dominante movimiento ácrata hasta finales de la centuria no se caracterizó por un desarrollo rápido y continuo. Su trayectoria fue siempre pendular, pues a los momentos de despegue, cuando crecía el número de afiliados, seguían periodos de persecución y de clandestinidad en los que sus organizaciones se veían reducidas a

---

<sup>6</sup> Para esta tarea empleamos varios textos clásicos. Raymond Carr, *España 1808-1936*, Ariel, Barcelona, 1969, págs. 421-435; Manuel Núñez de Arenas y Manuel Tuñón de Lara, *Historia del movimiento obrero español*, Nova Terra, Barcelona, 1970, págs. 91-124; Diego Abad de Santillán, *Historia del movimiento obrero español. De los orígenes a la Restauración Borbónica*, ZYX, Madrid, 1968, págs. 111-266. De reciente aparición Ramón Villares y Javier Moreno Luzón (coord.), *Historia de España. Restauración y Dictadura*, Vol. VII, Crítica-Marcial Pons, Madrid, 2009, págs. 165-177.

<sup>7</sup> Antonio López Estudillo, «El anarquismo español decimonónico», *Ayer*, núm. 45, 2002, págs. 73-104; Xavier Díez, «El pensamiento del anarquismo decimonónico», en Manuel Menéndez Alzamora y Antonio Robles Egea (ed.), *Pensamiento político en la España contemporánea*, Trotta, Madrid, 2013, págs. 217-244.

núcleos cerrados de militantes. Esta tendencia general siempre estuvo en consonancia con los periodos alternativos de tolerancia legal y de represión brutal que aplicaban los distintos regímenes y gobiernos que se sucedieron, atendiendo al grado de peligrosidad social percibido. Así, de esta forma, durante el Sexenio, bajo el amparo de la amplia libertad concedida por la ley de Asociaciones de 1869, la FRE desarrolló sus actividades con cierta permisividad hasta su ilegalización en 1874. Después de más de un lustro de inactividad, la flexibilidad concedida por el primer gabinete presidido por Sagasta permitió a los elementos dispersos de la I Internacional reagruparse en un congreso en Barcelona en junio de 1881. En dicho encuentro nació la FTRE (Federación de Trabajadores de la Región Española), de claro predominio anarquista. Su vida fue fugaz, pues en 1884 quedó deshecha por la feroz vigilancia que siguió a los procesos contra la organización secreta de agitación y propaganda de la Mano Negra.<sup>8</sup>

A raíz de estos hechos, en virtud de la dura coerción impulsada por los distintos gobiernos dinásticos, los terroristas de la propaganda iniciaron una secuencial oleada de atentados con bomba y asesinatos que alcanzó su cénit en la década de los 90: bombas arrojadas en Barcelona en el Liceo (1893) y en la procesión del Corpus Christi (1896), asesinato de Cánovas (1897).<sup>9</sup> Obra de extremistas aislados pero que sembraron el pánico entre la burguesía. En paralelo a este movimiento existía otra tradición anarquista pacífica basada en el fomento de la educación racionalista y el ascetismo individual. En esa dirección, un grupo de obreros conscientes comenzaron a propagar sus ideales mediante la libre discusión sobre la propiedad privada, el amor libre o el colectivismo. Este ideario quedó plasmado en iniciativas como la *Revista Blanca* o la creación de la Escuela Moderna de Ferrer y Guardia.

En relación al socialismo su crecimiento hasta finales de siglo solo puede considerarse como lento y penoso.<sup>10</sup> Su germen nació en torno a un pequeño grupo de entusiastas expulsados de la sección española de la AIT (Asociación Internacional de Trabajadores), encabezados por Pablo Iglesias, que crearon en 1879 el Partido Socialista. Su credo político, muy influenciado por el líder socialista francés Guesde, se caracterizó por su hostilidad a los partidos burgueses y su desprecio por las maneras de pensar y de actuar de los anarquistas. La rama sindical, la UGT, creada en 1889,

<sup>8</sup> El asunto ha producido una vasta literatura. Sin ánimo de ser exhaustivo: Temma Kaplan, *Orígenes sociales del anarquismo en Andalucía. Capitalismo agrario y lucha de clases en la provincia de Cádiz (1868-1903)*, Crítica, Barcelona, 1977; Jacques Maurice, *El anarquismo andaluz: campesinos y sindicalistas, 1868-1936*, Crítica, Barcelona, 1990; Demetrio Castro Alfin, *Hambre en Andalucía. Antecedentes y circunstancias de la Mano Negra*, Ayuntamiento de Córdoba, Córdoba, 1986.

<sup>9</sup> Rafael Núñez Florencio, *El terrorismo anarquista (1888-1909)*, Siglo XXI, Madrid, 1983; Juan Avilés y Ángel Herrero, «Propaganda por el hecho y propaganda por la represión: anarquismo y violencia en España a finales del siglo XIX», *Ayer*, Núm. 80, 2010, págs. 165-192;

<sup>10</sup> Una excelente exposición de este tortuoso camino en Marta Bizcarrondo, «Enanos y gigantes. El socialismo español, 1835-1936» en Fernando Vallespín (coord.), *Historia de la Teoría Política*, Vol. IV, Alianza, Madrid, 1995, págs. 306-378.

tuvo una limitada implantación en las áreas urbanas y escasa influencia en las zonas rurales. En los primeros compases la masa de militantes del partido se concentró en las regiones industriales del norte, donde las huelgas industriales de Bilbao en 1890 les proporcionaron presencia activa y duradera. Su visibilidad aumentó notablemente en derredor del desastre colonial; primero con la organización de la campaña «O todos o ninguno», en favor del servicio militar obligatorio (1897); una vez consumado el Desastre, por el aumento de sus filas como reacción frente al régimen de la Restauración.

### Los primeros pasos del obrerismo granadino. Del Sexenio al Desastre colonial

Las primeras noticias que llegaron a Granada sobre la I Internacional se remontan a septiembre de 1869, cuando con motivo de la inauguración de la sociedad cooperativa «La Igualdad», varios participantes relataron a los congregados los acuerdos alcanzados por la AIT en el IV Congreso de Basilea.<sup>11</sup> Los años iniciales, que transcurren desde el 69 al 71, se caracterizaron por una lenta pero incesante actividad. Así, a comienzos de 1870, nació *El Rebelde*, órgano de expresión de los internacionalistas granadinos y, pocos meses después, con el fin de propagar sus ideales emancipadores, se iniciaba la publicación por entregas de *Historia de las clases trabajadoras*.<sup>12</sup> En el mes de julio, la incesante propaganda obtuvo sus frutos con la convocatoria de una reunión general en la placeta de los Aljibes de la Alhambra a todos los trabajadores de Granada.<sup>13</sup>

En el plano asociativo, fruto de esta corriente de entusiasmo, en los meses de septiembre y octubre, se constituyó la Sociedad de Obreros Confiteros que abrió un obrador en la calle Santiago. A los que se sumaron la fundación del Ateneo Mercantil por parte del gremio de dependientes del comercio, y, por otro lado, la Sociedad Tipográfica de Granada. Por su parte, la Sociedad Cooperativa Granadina dio sus primeros pasos para la construcción de viviendas para obreros comprando unos terrenos en la calle San Antón.<sup>14</sup> Este ciclo inicial expansivo concluyó en febrero de 1871 con la aceptación de la «Sociedad Obrera Honra y Trabajo» de Granada en la FRE.<sup>15</sup> Los meses posteriores estuvieron caracterizados, de un lado, por las diferencias surgidas en el seno del obrerismo local, entre federalistas e internacionalistas, en torno a la erradicación de la propiedad privada;<sup>16</sup> en otro sentido, por los rumores de ilegalización

---

<sup>11</sup> *El Hombre*, 22-9-1869 y 24-9-1869. Una detallada visión de conjunto del periodo revolucionario en Francisco Gutiérrez Contreras «Federalismo y obrerismo en Granada durante el Sexenio Revolucionario (1868-1873)», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. 2, 1974, págs. 407-481.

<sup>12</sup> Para la fundación de *El Rebelde* véase *El Hombre*, 26-2-1870 y la *Historia de las clases trabajadoras*, *La Idea*, 15-7-1870.

<sup>13</sup> La convocatoria se realizó mediante un manifiesto *La Idea*, 26-7-1870.

<sup>14</sup> *La Idea*, 7-9-1870 y 9-11-1870.

<sup>15</sup> Carlos Seco Serrano, *Actas de los Consejos y Comisión Federal de la Región Española (1870-1874)*, Universidad de Barcelona-Facultad de Filosofía y Letras, Barcelona, 1969, pág.45.

<sup>16</sup> El debate en *La Idea*, 26-4-1871, 29-4-1871 y 12-5-1871.

de la Internacional que llegaron desde Madrid.<sup>17</sup> En febrero de 1872, a pesar de las dificultades, se constituyó la Federación Local de Granada con siete secciones de oficio.

Con respecto a la lucha económica, el incremento del asociacionismo tuvo su corolario en julio de ese año con el inicio de una oleada de huelgas en los sectores más relevantes del trabajo de oficio cualificado: alpargateros, zapateros, herreros, barberos, albañiles y panaderos.<sup>18</sup> Las actividades de los internacionales granadinos alcanzaron una mayor visibilidad con la asistencia de la Federación Local al IV Congreso de la Federación de la Región Española celebrado en Córdoba el 25 de diciembre de 1872 y el 3 de enero de 1873. A dicho evento asistió como delegado granadino el sombrerero Mariano Rodríguez. En la esfera local, en abril, con el ánimo de fomentar la educación de la clase trabajadora y publicitar los ideales de emancipación social de la Internacional, fundó un semanario, *El Obrero de Granada*.<sup>19</sup>

A pesar del crecimiento de sus organizaciones y el nacimiento de algunos órganos de difusión de sus ideas, la incidencia de los internacionales en la vida política granadina fue muy reducida durante la I República. Esta escasa influencia quedó constatada con motivo de la proclamación del Cantón en la capital en el mes de julio. Primero, porque el Comité de Salud Pública que se encargó de dirigir el movimiento cantonal estuvo copado por un grupo de federalistas, relegando a la marginalidad la presencia de los internacionalistas en la junta de gobierno. Su consecuencia fue que la acción legislativa se orientó hacia un claro reformismo, evitando cualquier pulsión revolucionaria.<sup>20</sup> En segundo lugar, tampoco contaron con peso específico en la composición de las compañías del Batallón de Voluntarios, que eran los encargados del control del orden público; de hecho, de los cinco cuerpos armados de la milicia, solo uno estaba compuesto por obreros. A mediados de agosto, con la entrada del general Pavía en Granada, los líderes de la junta fueron encarcelados. El gobierno central declaró ilegal las actividades de la AIT el 10 de enero de 1874.

Tras el inicio de la Restauración, bajo el amparo del primer gobierno de Sagasta de 1881, se constituyó la Federación de Trabajadores de la Región Española (FTRE) en Barcelona. Al año siguiente, en el congreso celebrado por la FTRE en Sevilla, apareció otra nueva Federación Local de Granada compuesta por ocho secciones y seiscientos cuatro adherentes.<sup>21</sup> Meses después, con motivo del congreso obrero local, visitó la ciudad un delegado de la Unión Manufacturera de Reus, que explicó los acuerdos

<sup>17</sup> Como efecto añadido se produjo un «apagón» informativo sobre las actividades de la AIT. Desde ese momento, solo se publicaron algunas notas sobre los líderes de la Internacional. Un ejemplo en *La Idea*, 19-1-1872, «Semblanza de Karl Marx».

<sup>18</sup> El ciclo huelguístico en *La Idea*: 6-7-1872, 9-7-1872, 11-7-1872, 13-7-1872, 24-7-1872.

<sup>19</sup> *El Obrero de Granada*, 6-4-1873, núm. 1.

<sup>20</sup> *Boletín del Cantón Federal de Granada*, núm. 1, julio 1873.

<sup>21</sup> *Historia del movimiento...*, *op.cit.*, págs. 135-136.

tomados en Sevilla, acordándose en el acto el inicio de una campaña para la consecución de la jornada de ocho horas.<sup>22</sup>

El movimiento, como comentábamos en el apartado anterior, fue efímero. De una parte, debido a las francas divisiones abiertas en el terreno ideológico entre colectivistas (a cada cual según su trabajo) y comunistas libertarios (a cada cual según sus necesidades); de otro lado, en función a la posición adoptada en relación al caso de *La Mano Negra*. Con respecto al primer asunto, el grupo de Granada capital adherido a la FTRE se declaró contrario al comunismo libertario y defensor de las posturas colectivistas en una asamblea celebrada en el Teatro Principal el 24 de febrero de 1883. En relación, a *La Mano Negra*, una semana después, los federados granadinos decidieron condenar sus acciones: con el objeto de desmarcarse de cualquier asociación maliciosa que pudiera hacer la prensa burguesa con respecto a sus actividades y la de los presuntos terroristas.<sup>23</sup>

La FTRE no pudo superar los problemas internos mencionados, por lo que a partir de 1884 su desintegración fue más que patente. Del 8 al 10 de mayo de 1887, tuvo lugar en Granada un congreso obrero comarcal de Andalucía del Este al que asistieron, aparte de la Federación Local y las secciones gremiales de la capital, las asociaciones de Loja, Antequera y Mollina.<sup>24</sup> De las organizaciones federadas con las que contaba en la provincia de Granada, solo la de la capital estuvo activa hasta 1888. La incidencia de la Federación Local en la vida granadina no debió ser muy fecunda, en consideración al escaso número de huelgas que se declararon en los años de mayor pujanza de la organización: solo hubo una huelga de sombrereros y a menor escala se situaron las huelgas de tejedores de hilo y papeleros que apenas tuvieron relevancia. La década de los 90 estuvo marcada por las celebraciones intermitentes del 1.º de Mayo y la aparición del PSOE en Granada, a la que haremos referencia a continuación.

## **OTRAS ORGANIZACIONES DEL MOVIMIENTO ASOCIATIVO LIGADAS AL OBRERISMO**

Son múltiples y diversas las asociaciones que florecieron en Granada en las tres décadas que mediaron entre 1868 y 1898.<sup>25</sup> Por desgracia de gran número de ellas no disponemos de datos suficientes para conocer en profundidad sus actividades

---

<sup>22</sup> *El Defensor de Granada*, 3-10-1882.

<sup>23</sup> *Diario de Granada*, 1-4-1883.

<sup>24</sup> El decaimiento del obrerismo capitalino en Cristina Viñes Millet, «Las clases obreras y la crisis de Granada de 1885-1887. Planteamiento de una situación», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo CLXXX, Cuaderno II, Madrid, 1987.

<sup>25</sup> Para un análisis en el ámbito local del asociacionismo véase J. Andrés Gallego, «Los comienzos del asociacionismo obrero en Gran Canaria, 1871-1890», *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 27, 1981, págs. 261-308; G. Priego de Montiano, *Orígenes del asociacionismo cordobés contemporáneo*, Universidad de Córdoba- Diputación de Córdoba, Córdoba, 2011.

y quehaceres. En cualquier caso, el seguimiento de sus actividades se ha realizado, principalmente, en función de las referencias aportadas por la prensa diaria, como se ha mencionado con anterioridad, pues en sus páginas solían incluir la creación de nuevas sociedades.<sup>26</sup> En aras de una mayor comprensión se ha decidido enumerarlas, ordenarlas y clasificarlas en virtud de tres criterios.

### Asociaciones de carácter educativo y profesional

*La Ilustración Popular*. Fue creada a semejanza de las que se estaban abriendo en otras capitales, donde la instrucción se componía grandemente «por ciudadanos llenos de abnegación y patriotismo».<sup>27</sup> Sus objetivos se sustentaban, según sus patrocinadores, en la necesidad de difundir «las luces entre el pueblo», con el propósito de consolidar los principios que habían alumbrado la revolución septembrina. La inauguración de sus tareas tuvo lugar el 16 de noviembre de 1868. Al acto fundacional fueron invitados los jefes de la milicia del Batallón del Voluntarios, de los talleres y las corporaciones populares de la ciudad. La matriculación era libre y gratuita. Las oficinas de inscripción estaban en el número veintinueve de la calle San Jerónimo.<sup>28</sup>

La mayoría de docentes que componían el cuerpo de profesores de *La Ilustración*, se caracterizaban por dos rasgos comunes. De un lado, el alto nivel formativo que poseían, a tenor de que casi todos sentaban plaza en la Escuela Normal, Instituto Provincial o la Universidad; de otro lado, su adscripción al republicanismo local.<sup>29</sup> En relación al plan de estudios diseñado por los organizadores hay que señalar lo ambicioso de sus fines, pues contaba con un total de trece materias a impartir. A lo que unía una esmerada división entre ciencias humanas y ciencias físico-naturales.<sup>30</sup> A consignar aparte el curso de 1.<sup>a</sup> Enseñanza elemental, destinado con toda probabilidad a la alfabetización y la enseñanza de las «cuatro reglas» a la gran masa de jornaleros y obreros iletrados de la capital; queda fuera también de esta clasificación la asignatura titulada, «Influencia de la educación en la condición moral y bienestar de las clases populares». Desconocemos la relevancia que alcanzó la asociación, su número de alumnos, así como su duración en el tiempo.

<sup>26</sup> Un análisis sobre los problemas de las fuentes documentales en Elena Mazo Zorrilla, «La horizontalidad de las solidaridades. El mutualismo en la España contemporánea», *Ayer*, núm. 80, págs. 165-192.

<sup>27</sup> *La Idea*, 14-11-1868, «Cátedras para el pueblo».

<sup>28</sup> *La Correspondencia de Granada*, 11-11-1868.

<sup>29</sup> Caso de Luis Sansón, Francisco Puente, Ramón Maurell o José Rodríguez Escalera.

<sup>30</sup> Ciencias sociales: Literatura popular, Moral social, Geografía popular, Historia, Higiene de las familias, Derecho civil moral y político, y nociones de Economía política. Ciencias físico-naturales: Geometría con sus aplicaciones más usuales, Conocimientos de los fenómenos notables de la naturaleza, Agricultura popular, Aritmética con sus aplicaciones más usuales, Química aplicada a las artes y a la industria.

*El Fomento de las Artes*. Tenía un claro antecedente en la organización homónima que existía en Madrid desde 1847.<sup>31</sup> De manifiesta orientación progresista, de hecho uno de sus presidentes fue el político liberal Segismundo Moret, tenía como objetivo principal la instrucción de las clases populares, impartiendo clases tanto a infantes como a adultos. Su fundación en Granada se produjo en el verano de 1882. El lugar de reunión de su junta directiva estaba radicado en una casa particular en el número ciento diecisiete de la calle Elvira. La sede donde se impartían las clases quedó situada en el edificio escuela de San Andrés. Detrás de la iniciativa se encontraban un grupo de intelectuales avanzados, la mayoría de ellos vinculados al republicanismo, al igual que sucedió con la *Ilustración Popular* quince años antes.

Entre las medidas adoptadas para llevar a cabo sus objetivos, la dirección de *El Fomento* se proponía la creación de una escuela Froebel, inspirándose en la renovación de los métodos pedagógicos que proponía esta corriente.<sup>32</sup> Siguiendo esa senda, la medida se acompañaba con una propuesta de sufragar de manera gratuita el coste de matrícula, derechos de examen y libros, a los hijos, hermanos o parientes de la asociación que se comprometieran a seguir con la carrera de Magisterio.<sup>33</sup>

Aparte de las clases de instrucción primaria para niños, que eran la base sobre la que giraban las labores de *El Fomento*, los obreros disponían de clases de Física, Química general y Música, impartidas por profesores especializados en la materia. El calendario de actividades se completaba de forma regular con charlas, conferencias y discusiones. En cuanto al número de alumnos con los que contó la asociación no disponemos de datos precisos. Solo se sabe que con motivo de la inauguración del curso 1889-1890, Ángel del Arco Molinero presentó una memoria a la Junta del centro en el que daba constancia que en el curso anterior se habían matriculado ciento cincuenta alumnos.<sup>34</sup>

La influencia del Fomento de las Artes se dejó sentir en otros ámbitos distintos al educativo, pues sus objetivos se proyectaban más allá de la instrucción de las clases populares. Sus propuestas tenían el firme compromiso de ser un revulsivo en la anquilosada situación económica que atravesaba la Granada finisecular. De ahí que se prestaran a colaborar con la Liga de Contribuyentes para elevar un proyecto al Ministro de Fomento para la construcción de una línea férrea entre Mengíbar y Granada. También fueron continuas sus peticiones al gobernador civil para que se aprestara a la creación de un Monte de Piedad.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> J.A García Fraile, «El Fomento de las Artes durante la Restauración (1883-1912)», en J.L. Guereña y Tiana (eds.), *Clases populares, cultura y educación. Siglos XIX y XX*, Casa de Velázquez-UNED, Madrid, 1989, págs. 379-391.

<sup>32</sup> *La Independencia*, 28-7-1882.

<sup>33</sup> *La Independencia*, 1-8-1882.

<sup>34</sup> *La Nueva Prensa*, 19-10-1889.

<sup>35</sup> *La Independencia*, 15-8-1882.



De visionaria puede calificarse la excursión realizada a Sierra Nevada con el objeto de verificar la posible construcción de una cueva expedicionaria para promocionar el turismo en la Laguna de las Yeguas. A lo que se sumó la petición de la construcción de un observatorio astronómico en el Veleta y un hilo telegráfico con el que se pudieran comunicar los resultados científicos obtenidos.<sup>36</sup>

Por su junta directiva pasaron algunas de las personalidades más influyentes de la vida social granadina. Fue cantera de decisivas personalidades políticas del Partido Liberal, como el futuro rector de la Universidad Federico Gutiérrez, José Aguilera López o Antonio López Muñoz. Entre sus colaboradores encontramos a algunos insignes republicanos, caso de Luis Sansón o los directores de *El Defensor de Granada*, los hermanos Francisco y Luis Seco de Lucena.

Con el transcurrir del tiempo comenzaron a arreciar las críticas y los elogios se tornaron en férreas censuras que obstaculizaron su labor. Algunos sectores conservadores de la prensa granadina acusaban a *El Fomento* de haberse separado de su tarea educativa, deslizándose en el adoctrinamiento político y el sectarismo anticlerical.<sup>37</sup> Es más que probable que su descomposición aconteciera de forma paulatina en el transcurso de la década de 1890 y, como solía ser habitual entre el movimiento asociativo granadino, al calor de la aparición de otras organizaciones con propósitos similares.

*El Arte de Imprimir*. La fundación en Granada de esta asociación estuvo motivada por el empeño de la sede matriz, radicada en la capital de España, de patrocinar entidades de este tipo por todo el país. Coincidió en fechas con la creación del Fomento de las Artes, a la que acusaba de burguesa por estar dirigida por maestros en vez de obreros. Su órgano de expresión fue un boletín denominado *El Tipógrafo*. Sus propósitos de partida, que pueden calificarse de modestos, se sustentaban en la creación de un órgano de expresión propio con el que defender sus posiciones; a la vez, que salvaguardar los intereses de sus asociados, denunciar las malas prácticas empresariales, y si fuera necesario llamar al orden a sus propios miembros cuando no cumplieran con sus obligaciones.<sup>38</sup>

Entre sus objetivos, siguiendo lo dictaminado por los estatutos federales, se encontraba el de «mejorar la condición moral y material de los asociados por todos cuantos medios estén a nuestro alcance». Con el fin de intercambiar experiencias y contactar con el resto de asociaciones que componían la federación, enviaron un delegado al I Congreso Tipográfico Nacional. El número de socios nunca pasó de los sesenta y uno. Su presidente fue el prensista Eduardo Carrillo y el redactor jefe del boletín el cajista Lorenzo Puchol.

<sup>36</sup> La excursión se verificó a finales de agosto de 1882. *La Independencia*, 27-8-1882.

<sup>37</sup> *La Nueva Prensa*, 28-10-1888.

<sup>38</sup> *El Tipógrafo*, 22-11-1882.

Desde un primer momento mantuvieron una actitud beligerante con las demás organizaciones obreras de Granada, cuestión que les granjeó un sinnúmero de enemistades. En este sentido, con los militantes del movimiento libertario mantuvieron una agria polémica, acusándoles de mantener organizaciones viciosas y de hacer profesión y lucro de sus convicciones:

«porque desde el momento en que vemos infinidad de secciones de trabajadores movidas por la voluntad de una docena de propagandistas ambulantes que no tienen otra ocupación, tenemos el derecho de dudar de la buena fe de estos y de la conciencia de aquellos; porque cuando vemos un periódico, dedicado a defender los intereses de los trabajadores, escrito por manos que no trabajan y con todas las apariencias de una empresa industrial como otra cualquiera, no podemos hacernos solidarios de sus predicaciones, por creerlas hipócritas».<sup>39</sup>

En números posteriores sus críticas se extendieron a la FRTE en pleno, a los que censuraban por no tener ideología. La postura de confrontación tomada por los articulistas del boletín, terminó pasando factura a la organización que se vio obligada a dar marcha atrás. Tras la confección del tercer número toda la plana de redactores dimitió en pleno, haciéndose cargo de su redacción la junta directiva de *El Arte de Imprimir*. Los nuevos gestores se vieron obligados a realizar una rectificación pública, previa descalificación de los anteriores redactores a los que censuraron sin ambages.<sup>40</sup> A finales de 1883, solo ocho meses después de su fundación, la asociación de tipógrafos dejó de publicar su boletín y nada más se volvió a saber de ella. Tiempo más tarde volvió a aparecer con el nombre de «La Unión», con unos principios y tácticas que la hicieron asociarse a comienzos de siglo a la naciente UGT de Granada.

### **Asociaciones de carácter cooperativista-asistencial**

De manera paralela a las distintas organizaciones que hemos venido citando, existieron en Granada toda una amalgama de asociaciones destinadas al mejoramiento económico y material de la clase obrera. Su denominador común fue su corta duración en el tiempo, debido a su escasez de medios y su carencia de apoyos a la hora de poder cumplir sus fines.

*La Igualdad*. Se constituyó a finales de septiembre de 1869, fundada por el gremio de laneros. Su sede se estableció en el barrio del Albaicín. La inauguración de sus tareas fue saludada por el diario republicano *El Hombre* como «el primer paso dado en Granada para la emancipación de la clase obrera». Según su reglamento, el objeto de la sociedad era la creación de un capital por medio del trabajo prestado de forma solidaria por sus asociados y por el pago de una cuota semanal que ascendía a un real.

---

<sup>39</sup> *El Tipógrafo*, 22-11-1882.

<sup>40</sup> *El Tipógrafo*, 24-2-1883.

Podían pertenecer a ella cualquier trabajador honrado y que demostrara un ferviente amor al trabajo. Serían excluidos de su pertenencia aquéllos que estuviesen bajo el peso de una acusación criminal, con la salvedad de que podían reintegrarse si eran absueltos.

En cuanto a la composición de «La Igualdad», su configuración quedaba articulada por cuatro juntas: Dirección general, Consultiva, Mecánica, y una última destinada a Compras y Ventas. A lo que se añadía el nombramiento de un grupo de recaudadores encargados del cobro a sus miembros. La junta directiva estaba presidida por el ciudadano José Alcántara, como vicepresidente se eligió a Francisco Vargas.

Los fines de la sociedad se orientaban a la creación de una serie de talleres en los que emplear a sus propios socios, dando preferencia a los que estuvieran desempleados. También se comprometió, cuando contara con los medios suficientes, a la instauración de un economato en el que las familias de los socios pudieran abastecerse de los consumos necesarios. Entre sus planes se incluían la creación de una biblioteca para la instrucción de los obreros, y con el paso del tiempo preveían destinar el 2% de las cuotas a la escolarización de los hijos de la cooperativa. Los fines de la sociedad se completaban con la implementación de un fondo para impedidos absolutos en accidente laboral de seis reales diarios mínimo, siempre que se hubiera cotizado durante seis años.<sup>41</sup>

A pesar de sus ambiciosos propósitos no debió llegar muy lejos, pues después de su constitución no volvió a aparecer ninguna noticia en la prensa que hiciera alusión a sus trabajos. No obstante, su influencia sirvió, al menos, de acicate, para que en breves meses, aparecieran dos experiencias más de parte del gremio de confiteros y del siempre activo gremio de tipógrafos.<sup>42</sup>

*Sociedad Cooperativa Granadina.* Fue presidida por el ciudadano Diego Cruz que compró unos terrenos en la calle San Antón con el fin de edificar viviendas baratas para obreros. Parece ser que la sociedad estaba fuertemente vinculada al Partido Republicano Federal, puesto que a la colocación de la primera piedra en febrero de 1871 acudió Domingo Sánchez Yago, a la sazón exdiputado a Cortes por Granada y director de *La Idea*. La celebración estuvo acompañada de la presencia de José Sierra en representación del municipio, y, a instancias de la junta directiva, el capitán general de la plaza envió una banda para amenizar el evento.<sup>43</sup> Dos años después, la sociedad puso en venta la primera casa de las construidas. Pasada esa fecha carecemos de más noticias.

*La Esperanza del Obrero Granadino.* En 1890 tenemos conocimiento de la aparición de otra sociedad cooperativa de carácter productivista, sustentada en una pequeña tienda situada en el Pie de la Torre contigua a la Catedral. Su empresa era modesta,

<sup>41</sup> *El Hombre*, 22-9-1869, «La Igualdad. Sesión inaugural».

<sup>42</sup> *La Idea*, 7-9-1870 y 8-10-1870.

<sup>43</sup> *La Idea*, 24-1-1871 y 14-2-1871.

ya que se limitaba a vender a sus asociados productos de primera necesidad. A ella podían adherirse no solo los integrantes pertenecientes a las clases trabajadoras, sino también todo ciudadano que estuviera en armonía con sus intereses.<sup>44</sup>

*La Protectora Social.* Alejado del ámbito cooperativista, pero con fines asistenciales, se situaba esta asociación de carácter filantrópico destinada a elevar los estándares sanitarios de la población granadina. Como presidenta honoraria fue nombrada a su Alteza Real la reina María Cristina y como socio de honor a Alfonso XII, ocupando funciones similares fueron nombrados los diputados a Cortes por la provincia, el gobernador civil, el delgado de Hacienda, el capitán general por la región militar y el Arzobispo de Granada. Desde las páginas de la prensa se animaba a todos los médicos y farmacéuticos de la capital a que se suscribieran al esfuerzo común, mediante su adhesión a la presidencia localizada en la calle Darrillo.<sup>45</sup>

### Asociaciones de carácter político y societario

*Asociaciones ligadas al republicanismo.* Ligadas al obrerismo y con claros fines políticos se encontraban las asociaciones patrocinadas por los distintos sectores de los que se componía el republicanismo granadino. Tras el triunfo de la revolución de septiembre se fundó el *Club Revolucionario de Granada*, cuyos trabajos se encaminaban a la elección de los distintos comités electorales que decidían las candidaturas del partido republicano en cada distrito. En él solían intervenir obreros que, en consonancia con sus ideas y bajo el paraguas del republicanismo, hablaban de la redención del proletariado. En una línea parecida encontramos a *El Círculo Republicano* y *La Juventud republicana*: si bien sus atribuciones no pasaban de la pura reunión informal o tertulia de café entre correligionarios.<sup>46</sup>

*Círculo Católico de Obreros.* Su fundación data del año 1892 con unos objetivos ideológicos contrapuestos a las asociaciones de clase.<sup>47</sup> Fue la organización más longeva de todas las existentes en Granada y sus actividades se extienden hasta el comienzo de la II República. En su primera etapa sus motivaciones se circunscribían al desarrollo de actividades lúdicas para los obreros como montar funciones teatrales o cuadros de declamación. A comienzos del nuevo siglo, ante el incremento de las asociaciones proletarias, con el objeto de contrarrestar su influencia, comenzó a desarrollar un

---

<sup>44</sup> *El Liberal*, 18-1-1890.

<sup>45</sup> *La Independencia*, 27-7-1882.

<sup>46</sup> Sus actividades se extendieron de noviembre de 1868 a mediados de 1869. Véase a este respecto *La Idea*.

<sup>47</sup> El funcionamiento de los Círculos Católicos en Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España (1889-1892)*, CSIC, Madrid, 1982; José Manuel Cuenca Toribio y Soledad Miranda García, «Círculos y sindicatos católicos en Andalucía. Notas para un estudio» en *Andalucía Medieval: actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Obra social y cultural Cajasur, Córdoba, 2002, págs. 7-40.

programa paralelo de charlas de contenido político-social amparadas en la *Rerum Novarum*, encíclica social auspiciada por el pontífice León XIII.

*Agrupación Socialista de Granada*. Su constitución tuvo lugar el 11 de febrero de 1892 con la publicación de un manifiesto bajo el título «Partido Socialista Obrero. La Junta Directiva interina a los obreros de España en general y en particular a los de Granada». <sup>48</sup> En el manifiesto mostraban un rechazo a los partidos del turno, cuestión que hacían extensible a los partidos republicanos y a los anarquistas: «tan distantes estamos de la Anarquía como de la República democrática». De esta forma, se situaban en el centro del espectro ideológico del movimiento obrero, alejándose de las posiciones burguesas defendidas por los republicanos y rechazando de plano el radicalismo libertario. En cuanto a la táctica empleada se mostraron favorables a la participación en las instituciones y a la lucha electoral:

«Llevar a las representaciones populares a individuos de nuestra comunión política, que aboguen tenazmente por nuestros intereses, desde las Diputaciones provinciales a los Municipios, y procuren desde el Congreso que se voten leyes favorables a nuestra justa causa».

Los socialistas conscientes de la gran influencia que el Partido Republicano Federal tenía entre los obreros granadinos, asistían a sus reuniones con el indisimulado ánimo de recabar militantes. A mediados de 1892, este hecho desencadenaría continuos roces y disputas en la que los federales acusaban a sus oponentes de infiltración. Circunstancia que fue calificada por la comisión socialista de calumnias que solo podían provenir o proceder de aquellos que «no pudiendo explotar a los trabajadores en los talleres, vienen a los partidos populares a explotarlos en política». <sup>49</sup> La contestación en la prensa federal no se hizo esperar acusando a sus adversarios de insultar sin ton ni son, con razón o sin ella, y se zanjó con la consiguiente toma de posición para el futuro inmediato:

«En público y en privado se han distinguido en todo tiempo por sus frases gruesas, y no es de extrañar que recurran en el comunicado a su tema favorito (...) que los socialistas se metan en algunas reuniones federales y toman parte en sus discusiones, no hay quien lo dude; esto es una verdad, y que en ello no se les calumnia. ¿Deben ir los socialistas a estas reuniones sin ser llamados? Creemos que no» <sup>50</sup>.

*El Amigo del Obrero*. Amparados en presupuestos ultra-conservadores encontramos al grupúsculo de carlistas de Granada agrupados en torno al rotativo de homónimo título que utilizaban como plataforma política para propagar sus ideales. El periódico hizo su irrupción en el año 1896 y se publicó hasta el primer lustro del siglo xx.

<sup>48</sup> Los orígenes del PSOE en Granada en James R. Levy, «Notes on how to start a political party: The socialists of Granada, 1890-1895» *Journal of Iberian and Latin American*, 8/1, 2002, págs.1-34.

<sup>49</sup> *El Popular*, 30-7-1892. La carta estaba firmada por la comisión ejecutiva de la Agrupación Socialista.

<sup>50</sup> *La Federación*, 3-8-1892.

El director y fundador de la publicación era el obrero Francisco Guerrero Vílchez. Su ideología tradicionalista y rabiosamente antiliberal quedaba reflejada de forma manifiesta en los artículos de fondo con títulos como «Maldita sea la revolución» o «Los redentores del obrero». Ofrecían de manera gratuita a los trabajadores sin ocupación anunciarse en sus páginas sin coste alguno, dejando una nota con su nombre, domicilio y ocupación, en sus oficinas situadas en el número uno de la calle de Darro descubierto del Santísimo.<sup>51</sup>

*El 1.º de Mayo en Granada (1890-1898)*. Los obreros granadinos comenzaron a organizar la primera convocatoria universal de la fiesta del trabajo a mediados de abril, en una reunión celebrada en el Café de la Mariana con el propósito de pedir la jornada de ocho horas. Sus peticiones se basaban en las necesidades de instrucción y descanso, junto a la posibilidad de proporcionar carga de trabajo al incesante número de desempleados. El día 27 celebraron un mitin en el Teatro Isabel la Católica, en el que solo intervinieron oradores anarquistas.<sup>52</sup>

En los días previos a la convocatoria se desató una ola de pánico entre la población, que ante la previsión de incidentes y cierre del comercio hizo acopio de víveres. Aquel jueves 1.º de Mayo de 1890, se verificó un paro general de veintitún gremios al que se adhirieron quince mil trabajadores.<sup>53</sup> Las reivindicaciones en la mayoría de las ocasiones estaban dirigidas al aumento de tarifas. Solo unos cuantos gremios pidieron las ocho horas como se acordó en la convocatoria general. En primera instancia los patrones se mostraron contrarios a la concesión de las reivindicaciones exigidas por los gremios en huelga, pero ante el cariz que tomaba la situación decidieron ceder. Los últimos en acceder a las peticiones fueron los fabricantes de sombrerería.<sup>54</sup>

Al año siguiente se volvió a repetir la huelga, sin que se celebrase manifestación, en la cual participaron todos los gremios sumándose esta vez los tipógrafos. En 1892 se mantuvo el paro generalizado, pero fue aminorándose la magnitud de la jornada reivindicativa. Solo hubo reuniones parciales en algunos puntos como Las Peñuelas, el camino de Huétor Vega o el paseo de la Bomba. Durante todo el día patrullaron las fuerzas de orden público. El orden fue absoluto<sup>55</sup>.

El 1.º de Mayo de 1893 ni siquiera hubo día de huelga. En cambio se celebró un mitin en el Teatro Principal por la Agrupación Socialista, en el que intervino un representante del partido en Madrid y un orador alemán. Por la asociación granadina habló el jornalero Nicolás García y Emilio Gallegos. La concurrencia al acto fue bastante limitada<sup>56</sup>. A partir de ese año la autoridad gubernativa prohibió la realización

---

<sup>51</sup> *El Amigo del Obrero*, 10-11-1896.

<sup>52</sup> *El Defensor de Granada*, 14-4-1890 y 28-4-1890.

<sup>53</sup> *El Eco Granadino*, 8-5-1890.

<sup>54</sup> *La Nueva Prensa*, 20-5-1890.

<sup>55</sup> *El Defensor de Granada*, 3-5-1892.

<sup>56</sup> *El Pueblo*, 4-5-1893.

de cualquier tipo de huelga en los talleres. A lo cual se sumó la difícil situación que estaba atravesando la ciudad por una prolongada falta de trabajo que había sumido en la miseria a las clases populares. En 1894 solo los estudiantes universitarios holgaron como costumbre adoptada desde el noventa<sup>57</sup>. La fiesta fue perdiendo importancia y partidarios hasta llegar a pasar desapercibida en 1898 por la suspensión de las garantías constitucionales y como refería *El Defensor*: «por las difíciles circunstancias que atraviesa la patria».

## CONCLUSIONES

Como ha quedado expuesto a lo largo de este artículo, el decurso histórico seguido por el movimiento obrero granadino desde sus albores, cuyos primeros pasos firmes pueden cifrarse en los inicios del Sexenio Revolucionario en sintonía con el conocimiento de la Internacional, hasta finales del siglo XIX, estuvo condicionado en todo momento por las oscilaciones o vaivenes de la estructura política nacional. De tal manera, que los periodos de mayor actividad del obrerismo siempre estuvieron influidos por regímenes o gobiernos facilitadores de la actividad societaria, ya fuera por acción u omisión. En virtud de esta premisa, entre 1869-1871, en coincidencia con la revolución septembrina y su ley de libertad de asociaciones, tuvo lugar un bienio de plena expansión del movimiento, en el que el obrerismo granadino se incorporó a la sección española de la AIT. Asimismo, en los inicios de la Restauración, durante el primer turno de partidos, en el que Cánovas cedió el poder a los liberales (1881), la permisividad del gobierno de Sagasta permitió un nuevo reagrupamiento que se fraguó con la constitución de la FTRE. A la que se incorporó una Federación Local de Granada.

Fuera a extramuros de estas coyunturas de libertad política y jurídica gubernamental, la actuación de las distintas asociaciones de trabajadores de la capital que se fueron sucediendo, al igual que las del resto de la nación, fueron escasas. Granada no fue una excepción a esta regla general. En este sentido, no se ha detectado una gran actividad pública alguna del obrerismo local en los periodos de represión que precedieron a las fases de condescendencia estatal señaladas. La etapa que abarca el primer lustro del reinado de Alfonso XII es un claro ejemplo, circunstancia motivada en gran medida por la suspensión total de las garantías constitucionales que operaron aquellos años. De igual forma, puede hablarse de la fase que transcurre entre 1885 y 1890, en la que solo algunos militantes de la Federación Local celebraron algún congreso comarcal de la Federación de Trabajadores de la Región Española, en un ambiente de división generalizado y deserción mayoritario de los afiliados.

---

<sup>57</sup> *El Pueblo*, 3-5-1894.

En cuanto al desarrollo, evolución y fines del fenómeno asociacionista en Granada entre 1868-1898, derivado de las sinergias que operaban en el campo del obrerismo organizado, destaca como característica más acusada el raquitismo y escasa consolidación de las experiencias ensayadas. Primero por la escasa durabilidad en el tiempo de la mayoría de ellas y, en segundo lugar, por el limitado número que existieron si tenemos en consideración el amplio periodo analizado. Otro elemento a tener en cuenta son los fines con que nacieron; orientándose, la casi totalidad, hacia el fomento de la educación popular y el mutualismo con el objeto de atemperar las necesidades más urgentes de una sociedad expuesta a unas durísimas condiciones de vida: instrucción del elemento obrero sumido en un aterrador analfabetismo y la creación de modestas sociedades con economatos para facilitar el acceso a los productos de primera necesidad a la población. En esa dirección hay que constatar que esas iniciativas tuvieron un signo ideológico sustentado en el republicanismo y que fue una fracción de la pequeña burguesía granadina la que estuvo detrás del grueso de estas experiencias.

Concluimos. Esta serie de zigzagueantes iniciativas, efímeras en su gran mayoría, fueron el ensayo o plataforma sobre la que se sustentó el movimiento societario del primer decenio del siglo xx en Granada. Pues, de su seno y de sus organizadores, caso de Rafael García-Duarte o Ramón Maurell, partió la constitución de esplendorosos modelos societarios como La Obra y la Federación Obrera Provincial que abrieron una brillante etapa en el obrerismo local.





# La Alhambra, la primera regularización de la visita pública\*

María Encarnación Hernández López

Universidad de Granada

enc.hernandez@gmail.com

Recibido: 9 diciembre 2015 · Revisado: 5 abril 2016 · Aceptado: 26 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016



## RESUMEN

A través de las siguientes líneas analizaremos de manera detallada cómo a comienzos del siglo xx y tras un amplio debate nacional, se regularizó por primera vez la visita pública a la Alhambra.

**Palabras clave:** Alhambra, visita pública, siglo xx.

## ABSTRACT

*Through the following lines, we analyse in detail how the first public visit to the Alhambra was regularized at the beginnings of the 20<sup>th</sup> century and after a broad national debate.*

**Keywords:** Alhambra, public visit, 20<sup>th</sup> century.

\* Agradezco a María Elena Díez Jorge la lectura crítica y las observaciones brindadas a este texto.



## 1. LOS PRECEDENTES

Comenzaremos señalando algunos precedentes y propuestas sobre el cobro de algún tipo de entrada para acceder a la Alhambra anteriores al siglo xx y que ayudarán a contextualizar nuestro objeto de estudio.

Las primeras noticias sobre este hecho se remontan al siglo xviii. En un informe de 1792 realizado por el oidor de la Chancillería y juez conservador de la Alhambra, Bartolomé de Rada y Santander sobre el estado del monumento, describe cómo con motivo de la festividad de la Toma de Granada el 1 y 2 de enero, acudían a la Alhambra para tocar la campana de la Torre de la Vela un gran número de personas que, según señala, «roban todo lo que pueden y destruyen cuanto se les pone delante y, para todo se estiman autorizados por pagar á la entrada cuatro cuartos por persona». Añade a continuación «que bajo la contribución de dos ó cuatro cuartos por persona, está franco para todos los que concurren á bañarse, el estanque primoroso que hay en medio del Patio á la entrada del célebre Salón y Torre que llaman de Comares»<sup>1</sup>.

En 1828 ante el aumento de visitantes que recibe la Alhambra se elabora un sencillo reglamento para regular el acceso al recinto. En él se establece un horario para las visitas y una tarifa para la entrada al palacio. Pese a que es el primer reglamento de la época contemporánea, no tuvo mayor trascendencia<sup>2</sup>.

En 1840, Teófilo Gautier publica su *Libro de Viajes*, fruto de su estancia de seis meses en España. En la obra relata cómo al llegar a la Puerta de la Justicia «ante ella dos inválidos —encargados de abrirla y cerrarla cada día— les franquearán el paso a cambio de algo de dinero»<sup>3</sup>. Dos décadas después, Charles Daviller en el relato de su viaje a España, haciendo referencia a la Plaza de los Aljibes, nos describe lo siguiente: «...bebíamos un agua fresca y deliciosa que unos desgraciados, instalados a la sombra, sacaban del pozo por unas cuantas monedas»<sup>4</sup>.

No podemos hablar en estos casos de un cobro normalizado ni reglamentado, pero sí de una cierta rentabilización del acceso y disfrute del monumento. Aunque no con fines culturales o de deleite artístico, se producían ya unos ingresos que, al parecer, iban a parar a los bolsillos de los soldados que custodiaban por entonces la Alhambra y a las gentes que la habitaban.

A finales del siglo xix, se vuelve a plantear una propuesta en firme sobre el cobro de entradas para visitar la Alhambra. En 1871 la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de Granada, organismo dependiente del Estado y encargado por entonces

---

<sup>1</sup> *La Alhambra*, 219 (30 de abril de 1907), pág.169-170.

<sup>2</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, «La Alhambra de Granada y los difíciles comienzos de la restauración arquitectónica (1814-1840)», *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 106-107 (2008), pág. 137.

<sup>3</sup> Cristina Viñes Millet, *La Alhambra que fascinó a los románticos*, Almuzara, Granada, 2007, pág. 75.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pág. 76.

del control y custodia de la Alhambra, hizo una propuesta al Gobierno para que estableciera una cuota de entrada al monumento, que no debería superar los dos reales. Según el número estimado de visitantes, unos 6.000, produciría unos ingresos de 12.000 reales al año. Pese a todo, esta propuesta fue rechazada por el Estado amparándose en el temor de que al gravar la visita con una cuota, podría reducirse considerablemente el número de visitantes<sup>5</sup>.

En 1875 el delegado del Gobierno, José María Vasco y Vasco, en cumplimiento de sus funciones, realizará otro informe sobre el monumento con el fin de estudiar un sistema administrativo que mejorase las condiciones del existente. Será de gran interés para este estudio<sup>6</sup>. En él Vasco denuncia cómo los porteros y conserjes encargados de la custodia de la Alhambra aceptaban gratificaciones, llegando incluso en ocasiones a pedir las a los visitantes, sobre todo extranjeros, por el acceso a la Casa Real. Señala cómo esta situación se producía con la tolerancia de la administración del monumento. Este hecho, unido al aspecto poco decoroso de los trabajadores, que no estaban uniformados, hacía que la imagen que del monumento se ofrecía al visitante fuera deplorable. Ante la irregularidad de esta situación, en la que ingresos sin control ni fiscalización iban a parar a manos de los custodios del monumento, propone «prohibir con la mayor severidad que el Conserje y Porteros admitan gratificación» y que se establezca «la entrada a todas las dependencias de la Alhambra por medio de un permiso escrito y valorado en una peseta por lo menos, lo que ayudaría al presupuesto de restauraciones en una cantidad que no bajaría de 6.000 pesetas»<sup>7</sup>. Argumentando que en el extranjero los monumentos más importantes se visitan mediante una retribución, por lo que este sistema podría ser aplicado en la Alhambra.

Esta propuesta finalmente tampoco progresó y el acceso a la Alhambra a finales del siglo XIX y principios del XX continuará siendo oficialmente gratuito. Este hecho quedará respaldado por un Real Decreto de 6 de septiembre de 1901. A propuesta del Conde de Romanones, dispone el acceso libre, gratuito y sin «papeleta», a todos los museos de la nación, con el fin de difundir la cultura y acercar al público a las instituciones<sup>8</sup>.

Pese a que existía un contexto legal que amparaba la gratuidad de las visitas, el 9 de marzo de 1903 se lleva a consideración de la Academia de San Fernando una propuesta de la Comisión Central de Monumentos. Referida en un principio a la

---

<sup>5</sup> José Manuel Rodríguez Domingo, *La Restauración Monumental de la Alhambra: De Real Sitio a Monumento Nacional. (1827-1907)*, Memoria de Licenciatura dirigida por Ignacio Henares Cuéllar, Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1996, pág. 80.

<sup>6</sup> José M.º Vasco y Vasco, *Memoria sobre la Alhambra. Año 1875*, Imprenta de José López de Guevara, Granada, 1890, pág. 13.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Gaceta de Madrid*, núm. 253 de 10 de septiembre de 1901, págs. 1265-1266. Si bien el citado decreto hace referencia sólo a los museos, era también de aplicación a los monumentos.

Alhambra y después ampliada, sobre «la conveniencia de crear un impuesto por la visita á los Monumentos». Esta propuesta, que fue aprobada por la Academia pero que no llegó a materializarse, pone de manifiesto la postura de esta institución ante la rentabilización del patrimonio<sup>9</sup>.

Quizá la respuesta a por qué no llegó a prosperar lo aprobado por la Academia de San Fernando, ideado para la Alhambra aunque extensivo al resto de monumentos, la encontremos en las conclusiones de un informe de Francisco de Paula Valladar de noviembre de 1903 y que nos dice: «Merece detenido estudio este asunto, pues si bien es cierto que de ese modo se procuraría un ingreso, por las deficiencias de nuestra administración, ese ingreso vendría á intervenirlo y recaudarlo la Hacienda»<sup>10</sup>.

Pese a lo novedoso de las propuestas analizadas, no será hasta treinta años después cuando se materialicen. En aquel momento y, aunque resultara elevado el ingreso que supondría el cobro de entradas para la visita de la Alhambra, varias razones obstaculizaron la puesta en marcha de la propuesta. Por un lado, el miedo a la pérdida de visitantes y a malograr el incipiente turismo que atraía el monumento. Por otro, el temor de que todo lo recaudado fuera intervenido por el Estado y no repercutiera en el propio monumento. Finalmente, la idea de que «con el Arte, con la Cultura, no se puede negociar»<sup>11</sup>.

## 2. LA ALHAMBRA SE CAE

Para poder analizar cuáles fueron los hechos que propiciaron la primera regularización de la visita pública a la Alhambra, resulta necesario remontarnos algún siglo atrás en su historia, enunciando de manera muy sucinta algunos acontecimientos relevantes para este estudio.

Desde el siglo XVIII la Alhambra arrastraba un lamentable deterioro que se vio agravado por la progresiva reducción de las partidas presupuestarias para su reparación y la instalación en ella de una población marginal. El estado de abandono se acrecentaría aún más tras la Guerra de la Independencia. A su partida, las tropas francesas hicieron saltar por los aires el lienzo de muralla comprendido entre la Torre del Agua y la Puerta de los Carros, provocando graves daños a la muralla y destruyendo gran parte del caserío existente. Finalmente el expolio al que fue sometida la Casa Real y la posterior instalación en el recinto de una prisión militar agravaron aún más la situa-

---

<sup>9</sup> Archivo Academia de Bellas Artes de San Fernando [AASF] *Actas de la Academia de San Fernando*. 1903-1906, pág. 10.

<sup>10</sup> *La Alhambra*, núm. 219, *op. cit.*, pág. 221.

<sup>11</sup> José Álvarez de Lopera, «La Alhambra entre la conservación y la restauración (1905-1915)», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 29-31 (1977), pág. 58.

ción<sup>12</sup>. Las reparaciones que necesitaba la Alhambra tras la contienda eran inmensas. En los años siguientes comenzaron algunas obras para consolidar torres y reforzar puertas y techumbres. Pese a ello los años transcurridos entre la ocupación francesa y 1827 son los más nefastos para la historia contemporánea de la Alhambra<sup>13</sup>. En 1829 José Contreras es nombrado encargado de las obras de fortificación y seguridad de la Alhambra, inaugurándose la presencia de los Contreras en el monumento y que se extenderá hasta 1907. En los años siguientes seguirán varias intervenciones y hacia 1835, aunque se había progresado, aún faltaba mucho para que la situación de la Alhambra fuera la debida.

En la segunda mitad de siglo la Alhambra pasará a estar custodiada por la Comisión de Monumentos de Granada. En 1847 Rafael Contreras es nombrado restaurador adornista, siendo su primera intervención la Sala de las Camas de los Baños de Comares<sup>14</sup>. En las décadas siguientes intervendrá en el Patio de los Arrayanes, en el Salón de Embajadores, en la Torre de la Justicia y en el Patio de los Leones. En 1870 la Alhambra es declarada Monumento Nacional. Un año antes Contreras se había hecho con el control absoluto de las obras de la Alhambra al ser nombrado director y conservador. A partir de esta década el ritmo de las obras desciende teniendo que suspenderse por falta de dinero. En 1888, y tras el fallecimiento de su padre, se hace cargo de las obras Mariano Contreras Granja. Aunque en un principio marchaban a buen paso, poco a poco irán decayendo ante la falta de financiación. Pese a ello las intervenciones abarcan casi todo el recinto, destacando entre ellas las llevadas a cabo en la Sala de la Barca tras el incendio de 1890, las excavaciones en la Alcazaba y la Rauda y la consolidación de algunos tramos de muralla<sup>15</sup>. En 1903, pese a casi un siglo de intervenciones, la situación en la que se encontraba el monumento era bastante preocupante<sup>16</sup>.

En 1905 los rumores sobre una inminente ruina de la Alhambra propiciarán que tras una visita del ministro de Instrucción Pública, Carlos María Cortezo, para com-

<sup>12</sup> Juan Manuel Barrios Rozúa, «De la ciudad palatina a museo. Las gentes de la Alhambra», en *Catálogo de la exposición Alhambra paisaje y memoria*, Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet, Granada, 2000, págs. 22-30.

<sup>13</sup> El periodo comprendido entre 1814 y 1840 es ampliamente desarrollado en Juan Manuel Barrios Rozúa, «La Alhambra de Granada y los difíciles comienzos...», *art. cit.*, págs. 131-158.

<sup>14</sup> La etapa de Rafael Contreras es estudiada en Francisco Javier Gallego Roca, «Rafael Contreras y las restauraciones románticas en la Alhambra», *Restauración y Rehabilitación*, 70 (2002), págs. 42-70.

<sup>15</sup> Cfr. José Álvarez de Lopera, «La Alhambra...», pág. 25-37. Para conocer el estado en el que se encontraba el monumento en torno a 1875 se puede consultar a José María Vasco y Vasco, *Memoria sobre la Alhambra...*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Para conocer el estado en el que se encontraba la Alhambra en 1903 se pueden consultar dos informes. El primero encomendado por la Academia de San Fernando es analizado en Carlos Vílchez Vílchez, «Plan General de Conservación de la Alhambra de Ricardo Velázquez Bosco», *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990), págs. 249-264. El segundo, redactado por Francisco de Paula Valladar se reproduce en la revista *La Alhambra*, núms. 217 a 221 de 1909.

probar de primera mano su estado se cree, por Real Decreto de 19 de mayo de 1905, la *Comisión Especial para la conservación y restauración de la Alhambra* que dependerá del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes<sup>17</sup>. Sus miembros fueron nombrados por una real orden dada ese mismo día. Manuel Gómez-Moreno González, que ostentará el cargo de presidente de la Comisión; Miguel Gómez Tortosa, comandante del Cuerpo de Ingenieros Militares y designado conservador mayor; finalmente, Mariano Contreras Granja que fue elegido director de la conservación<sup>18</sup>. Este real decreto establece una consignación anual para gastos ordinarios no inferior a 40.000 pesetas. Para los extraordinarios de obras de reparación y restauración, previo presupuesto especial del arquitecto director de la conservación, se consignarían las cantidades necesarias.

En junio de 1906, Antonio García Alix, conocido político, académico y ex ministro de Hacienda, presentará a la Academia de Bellas Artes de San Fernando un plan de obras para salvar de la ruina a la Alhambra y que ilustrará con siete fotografías. Pese a que el plan revelaba claramente el estado de la Alhambra, no llegó a tener trascendencia, aunque sí la tendrá para nuestro estudio como veremos más adelante<sup>19</sup>.

En un principio el trabajo de la Comisión marcha a buen ritmo. Pronto surgen diferencias entre Mariano Contreras y sus dos compañeros, debidas en gran parte a sus diferencias en los criterios de intervención. Uno era partidario de la restauración y los otros de la conservación. Estas desavenencias acabarán por imponerse, provocando una gran crisis institucional que pronto dejará la Alhambra sin control. A consecuencia de ello gran parte de la consignación anual de cuarenta mil pesetas es devuelta, ya que no se realizan los presupuestos destinados a obras como exigía el Estado, paralizándose estas en enero de 1907<sup>20</sup>.

La situación debió ser tan caótica y el estado de la Alhambra tan deplorable, que el 19 de abril de 1907, el conservador mayor de la Alhambra, Gómez Tortosa, viajó a Madrid para reunirse con el ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, con el objetivo de tratar con él el estado de las obras de la Alhambra. Sin embargo fue recibido por el subsecretario del Ministerio, César Silió. De esta reunión el conservador tan solo obtuvo la promesa del Ministerio de que estudiaría el dar un crédito para reparar la Alhambra<sup>21</sup>.

No fue buen momento el escogido por Gómez Tortosa para viajar a Madrid pues dos días después, el 21 de abril de 1907, se celebraban Elecciones Generales de Diputados a Cortes y, posiblemente, el ministro tuviera otras prioridades antes que atenderlo.

---

<sup>17</sup> *Gaceta de Madrid*, núm. 140 de 20 de mayo de 1905, págs. 697-698.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pág. 700.

<sup>19</sup> José Álvarez de Lopera, «La Alhambra...», *op. cit.*, pág. 53-56. Este informe se reproduce íntegro, aunque sin imágenes en «Alhambra de Granada. Obras de seguridad que urge realizar en ella», *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 160-161 (1906), págs. 113-119.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pág. 57.

<sup>21</sup> «Instrucción Pública», *El Globo. Diario Independiente*, (Madrid), 11394, (21 de abril de 1907), pág. 3.

El hecho de que el conservador no fuera recibido por el ministro en persona, sino por su subsecretario, y de que tan solo obtuviera de él la promesa del estudio de un crédito, unido a la ineficacia de la Comisión, produjo miedo y un gran malestar en la ciudad de Granada. Malestar que se hará patente el 23 de abril cuando el director del periódico *El Defensor de Granada*, Luis Seco de Lucena Escalada, lance un grito de alarma denunciando el estado ruinoso en el que se encontraba el monumento<sup>22</sup>. Seco de Lucena abrirá la edición de su diario con el titular en portada «La Alhambra abandonada».



Lámina I. Sección de *El Defensor de Granada* de 23 de abril de 1907. Hemeroteca del Museo Casa de los Tiros, Granada. Fotografía de la autora.

En un extenso artículo, redactado y firmado por el mismo, urge al nuevo gobierno a actuar para evitar lo que podría ser una «desgracia nacional». Justifica su postura en que la conservación de la Alhambra es un deber de Estado que surge del «compromiso internacional que nos obliga a ser fieles guardadores del patrimonio que a la humanidad legaron los árabes»<sup>23</sup>. Además insta a movilizarlo al ministro de Instrucción Pública,

<sup>22</sup> Luis Seco de Lucena Escalada (Tarifa 1850- Granada, 1941). Fundador, director y propietario de *El Defensor de Granada*, Licenciado en Filosofía y Letras, tuvo una presencia muy activa en el mundo de la cultura granadina. Llegará a ser en 1920 académico de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y jefe de los Trabajos de Vulgarización Histórica de la Alhambra.

<sup>23</sup> Luis Seco de Lucena Escalada, «La Alhambra abandonada», *El Defensor de Granada* (Granada), 14.184 (23 de abril de 1907), pág. 1.

a la ciudadanía, a la prensa española y especialmente a los periodistas granadinos. Su llamamiento queda respaldado con la descripción del estado del monumento y con la reproducción de parte del informe que Antonio García-Alix presentó a la Academia de San Fernando en 1906. Sobre la ruina inminente de la Alhambra, afirma «que el riesgo no es remoto sino próximo e inminente; cualquier demora o aplazamiento hará que cuando se quiera acudir al remedio nos encontremos ya tremendamente castigada nuestra inexplicable incuria y nuestro incalificable abandono»<sup>24</sup>.

El artículo se ilustrará con tres grabados en los que se muestra el Patio del Harén, la Galería de Machuca y la Sala baja de la Torre de Comares, apuntaladas con grandes postes de madera, demostrando así el estado de deterioro y abandono que sufría el monumento. Analizada toda la documentación, creemos muy probable que esas imágenes fueran grabados hechos de dibujos sacados a las fotografías que ilustraban el informe de García-Alix. Seco de Lucena las utilizó hábilmente para dar mayor impacto a la noticia.

El impacto que esta publicación tuvo en Granada debió ser muy grande y calar hondo en la sociedad granadina, que llevaba ya años temiendo el derrumbe de su monumento más emblemático. La situación dramática quedaba evidenciada en las imágenes que Seco de Lucena presentaba en portada. Debemos destacar que el hecho de ilustrar las noticias con imágenes era, en la prensa de la época, algo poco frecuente y reservado a aquellas noticias de gran importancia y ésta lo era.

El 23 de abril de 1907, por casualidades de la historia, se encontraban en Granada dos importantes políticos nacionales, el marqués de Portago y el escritor y senador Juan Antonio Cavestany, este último de visita privada en la ciudad<sup>25</sup>. A mediodía, ambos concurrieron de manera fortuita en el Hotel Washington Irving. Cavestany acababa de visitar la Alhambra. Impresionado por la belleza del monumento y por el estado ruinoso en el que se encontraban algunos de sus espacios, comunicó al marqués su intención de emprender en la prensa madrileña una campaña para pedir al Gobierno que atendiera sin demora a su conservación y restauración. En esta iniciativa debió influir con toda probabilidad el artículo que ese mismo día se publicó en la ciudad con gran repercusión. Por su parte, el marqués de Portago manifestó a Cavestany que su campaña de prensa le serviría de base y ocasión para defender la misma causa en

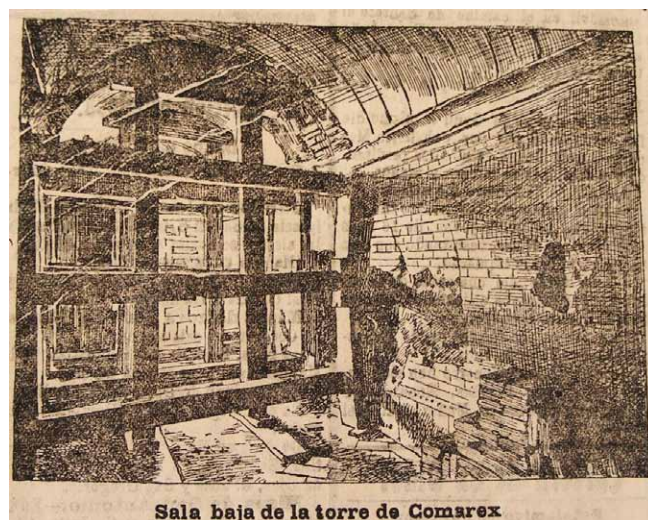
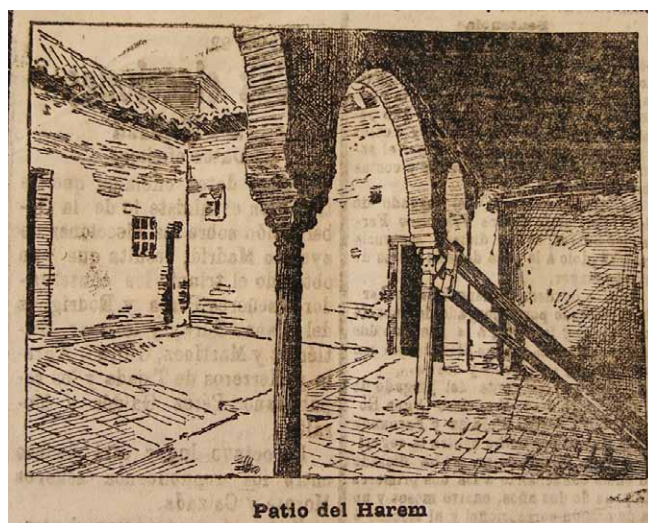
---

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Archivo del Congreso de los Diputados [ACD]. Serie documental electoral: 113-121 núm. 19. Marqués de Portago: Vicente Cabeza de Vaca y Fernández de Córdoba (Madrid, 1865-1921). Miembro del Partido Conservador, alcalde de Madrid (1902-1903), senador por derecho propio (1908-1922), diputado en el Congreso, Circunscripción Granada (1899-1909), ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes (1920). Juan Antonio Cavestany y González Nandín (Sevilla 1861-Madrid 1924) literato y político. Dentro de su producción literaria destaca la comedia *El esclavo de su culpa*, con la que obtuvo gran éxito en España, así como su amplia obra poética.



el Congreso. El encuentro es recogido por el diario *Noticiero Granadino* en su edición de 24 de abril y días después por la prensa madrileña<sup>26</sup>.



Láminas 2 y 3. Imágenes que ilustraban el artículo de *El Defensor de Granada* de 23 de Abril de 1907. Hemeroteca del Museo Casa de los Tiros, Granada. Fotografía de la autora.

<sup>26</sup> «La Alhambra», *Noticiero Granadino* (Granada), 1100, (24 de abril de 1907), pág. 1. y «Monumentos ruinosos. La Alhambra», *La Correspondencia de España*, (Madrid), 17911, (26 de Abril de 1907), pág. 1.

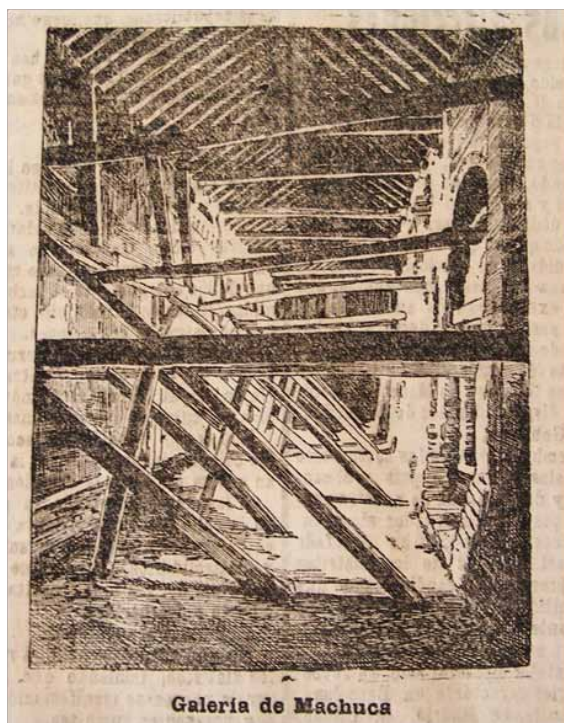


Lámina 4. Imagen que ilustraba el artículo de *El Defensor de Granada* de 23 de Abril de 1907. Hemeroteca del Museo Casa de los Tiros, Granada. Fotografía de la autora.

Como se ha visto, el 23 de abril de 1907 se dieron en Granada dos hechos fundamentales que quizá cambiarían la historia del monumento: la publicación de la noticia sobre la inminente ruina de la Alhambra y el compromiso de dos políticos de luchar en favor de su conservación, ambos del Partido Conservador que era el que estaba en el poder en ese momento.

En Granada seguirán los movimientos en defensa de la Alhambra. Los días posteriores al 23 de abril serán convulsos en la ciudad. El 24 de abril de 1907, el gobernador civil de Granada, Luis Soler y Casajuana, impulsado por el artículo publicado en *El Defensor de Granada* y con el consentimiento del ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, convoca una junta extraordinaria de notables para esa tarde en su despacho oficial. El objetivo era analizar la situación en la que se encontraba la Alhambra y proponer soluciones específicas que serían elevadas al ministro de manera inmediata<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> «El Acto de ayer en favor de la Alhambra. Impresiones», *La Publicidad* (Granada), núm. 7131, (25 de abril de 1907), pág. 1.

A la junta acudieron más de una treintena de personalidades, representantes de las principales instituciones granadinas, tanto de carácter público como privado. Entre los asistentes se encontraban diputados provinciales (marqués de Portago y Manuel Rodríguez Acosta), el conservador mayor de la Alhambra, el arcediano de la Catedral en representación del arzobispo, un representante del gobernador militar, el presidente de la Audiencia Territorial, el presidente de la Audiencia Provincial, el fiscal de S. M., el alcalde de Granada (Mariano Fernández Sánchez Puerta), el presidente saliente de la Diputación y el nuevo, el vicepresidente de la Comisión Provincial, el rector de la Universidad, el director de la Escuela Normal de Maestros, el director de Escuela Superior de Artes Industriales, el rector del colegio de los Padres Escolapios, el director de la Sociedad Económica de Amigos del País, el comisario regio del Colegio de Santiago, el presidente de la Cámara Agrícola Oficial, un representante de la Real Maestranza, un representante del Casino Principal y un representante del Liceo, un representante de la Academia de Bellas Artes y los directores de los diarios *El Defensor de Granada*, *Noticiero Granadino* y *La Publicidad*.



Lámina 5. Titular del diario *La Publicidad* de 25 de abril de 1907.

Los reunidos coincidieron en aplaudir el artículo de Seco de Lucena. Estuvieron de acuerdo en afirmar que desde el nombramiento de la Comisión poco se había hecho. Se encontraban en Madrid, pendientes de aprobación, los proyectos de la Sala de la Barca y de la Rauda y la Alhambra corría peligro de desaparecer si no se atendía pronto a su reparación. Por otra parte, estuvieron de acuerdo en señalar que la suma asignada para las obras de restauración del monumento, cuarenta mil pesetas, pese a ser muy escasa, no se ejecutaba, ya que las obras carecían de proyectos adecuados.

Debatido y analizado el estado y la financiación del monumento, la junta aprobó por unanimidad las siguientes conclusiones que citamos textualmente:

- 1.º Nombramiento inmediato de un arquitecto principal con los arquitectos auxiliares que necesite, para proceder á la formación de un plan general de obras de fortificación y restauración que necesite la Alhambra.
- 2.º Nombramiento de otro arquitecto en Madrid para inspeccionar periódicamente las obras que en la Alhambra se efectúen.
- 3.º Libramiento inmediato de las cantidades precisas para proseguir las obras que se han comenzado y que están paralizadas.
- 4.º Aprobación de los proyectos remitidos á la Dirección y que no han sido despachados.

5.º Inclusión en los próximos presupuestos de la cantidad de 250.000 pesetas para la conservación del Monumento.

6.º Efectuar en el presupuesto actual las transferencias precisas para librar las sumas correspondientes á las obras comenzadas y efectuar las de fortificación que revistan mayor urgencia<sup>28</sup>.

Por último, la junta acuerda que sea el marqués de Portago el que los represente en Madrid, mientras que el gobernador y los demás diputados formarán la comisión permanente. Tras la reunión, el gobernador civil informó al ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes mediante telegrama del desarrollo de la misma y las conclusiones aprobadas, a la vez que solicitaba su apoyo.

En la junta de 24 de abril de 1907 se pusieron en evidencia los graves males que aquejaban a la gestión del monumento y que habían provocado que en Granada saltaran todas las alarmas ante lo que se pensaba era una inminente ruina. Por un lado, la incompetencia de la Comisión incapaz de redactar los proyectos y presupuestos de las obras, lo que impedía que no se llevaran a cabo y no se gastara el escaso fondo de cuarenta mil pesetas asignado para las obras. Por otro, el bloqueo burocrático que sufrían los proyectos que se elevaban a instancias superiores. Finalmente, y no menos importante aunque pueda resultar contradictorio, la falta de dinero, mal endémico que arrastraba la Alhambra desde hacía demasiados años.

### 3. LA REPERCUSIÓN A NIVEL NACIONAL

Las noticias sobre el artículo publicado por *El Defensor de Granada*, la posterior junta y sus conclusiones, llegarán de manera inmediata a la prensa. No sólo los diarios de Granada recogerán los hechos<sup>29</sup>. La prensa madrileña se hará eco de todas las noticias enviadas por telégrafo por los corresponsales en Granada. Más de una decena de diarios madrileños publicarán en los días posteriores al 23 de abril de 1907, noticias, artículos y editoriales referentes al estado de abandono de la Alhambra. La mayoría coincidirán en aplaudir la iniciativa de Seco de Lucena y llenarán sus columnas con discursos llenos de sentimiento patriótico y reivindicativo tanto con el Estado, como con las instituciones granadinas, públicas y privadas.

El efecto que la noticia tuvo en la capital y fuera de ella queda evidenciada en la publicación *El Globo* que abre su edición de 25 de abril con el editorial «La Alhambra en ruinas», en el que se lee «...una noticia sensacional circula á estas horas por España entera: la de que la Alhambra se hunde»<sup>30</sup>. Este diario, será uno de los que más números y espacio dedicará a la defensa de la Alhambra. Junto a la edición mencionada, ofrecerá

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> «La Alhambra», *Noticiero Granadino* (Granada), 1101, (25 de abril de 1907), pág. 1.

<sup>30</sup> «La Alhambra en ruinas», *El Globo* (Madrid), 11.397, (25 de abril de 1907), pág. 1.

el 26 de abril bajo el título «La Alhambra de Granada. Reparaciones imprescindibles» una descripción del estado del monumento. Informará acerca de la junta de notables que se reunió en Granada, los asistentes y sus conclusiones. Finalmente, en la edición dominical transcribirá parte del artículo del periodista granadino. El alegato de este diario será patriótico y crítico con las instituciones e instará a los poderes públicos y a los capitales granadinos de La Vega, a participar activamente en la reconstrucción<sup>31</sup>.



Lámina 6. Titular del diario *El Globo* de 26 de abril de 1907.

Pero como se ha dicho, éste no es el único noticiero que recogió lo acontecido en Granada aquellos días. *El Heraldo de Madrid* publica el 24 de abril la noticia de su corresponsal en Granada y que afirma que «la Alhambra se encuentra en peligro», ampliando la información en los días posteriores<sup>32</sup>.

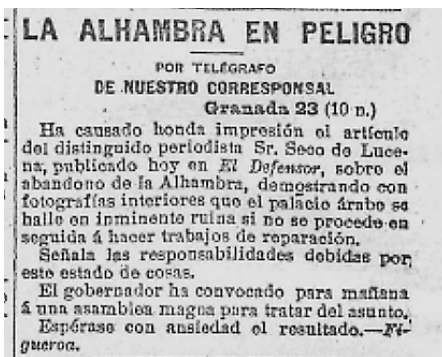


Lámina 7. *El Heraldo de Madrid*, 24 de abril de 1907.

<sup>31</sup> «La Alhambra de Granada. Reparaciones imprescindibles», *El Globo* (Madrid), 11.398, (26 de abril de 1907), págs. 1-2 y «La Alhambra», *El Globo* (Madrid), 11.400, (28 de abril de 1907), págs. 1-2.

<sup>32</sup> «Fomento e Instrucción», *El Heraldo de Madrid* (Madrid), 5.992, (24 de abril de 1907), pág. 1.

*El Imparcial*, diario de más tirada nacional, dirigido por el periodista José Ortega Munilla, padre de José Ortega y Gasset, divulga la noticia telegrafiada por su corresponsal en Granada. El 24 de abril titula «La Alhambra se hunde. Indignación en Granada, fotografías alarmantes». Al día siguiente destinará una columna que bajo el titular «La Alhambra en peligro», informa al lector sobre la junta granadina y lo acordado por ésta<sup>33</sup>.

*El Liberal*, diario independiente que se publicaba en Madrid, Barcelona, Murcia y Sevilla, dedicará un editorial que titulará «Crónica Alhambrenña», en el que se afirma que «la Alhambra va a morir»<sup>34</sup>. Conviene destacar que estos tres diarios eran por entonces los más importantes, constituyendo el llamado *Trust*, una empresa editora muy poderosa y que alcanzó extraordinaria fuerza política<sup>35</sup>.



Lámina 8. Titular del diario *El Imparcial* de 25 de abril de 1907.

*El País* titulará «La Alhambra abandonada». «Una de las mayores vergüenzas de los ministros de la restauración será que se haya consumado la pérdida de la Alhambra, y contra esa vergüenza hay que ir y reclamar constantemente hasta conseguir lo que se pueda». En la tirada de 26 de abril, publicará varias fotografías del monumento<sup>36</sup>. Junto a los diarios mencionados otros como *La Época*, *El Día*, *El Siglo Futuro*, *La Correspondencia de España* llenarán sus páginas con lo sucedido en Granada<sup>37</sup>. Según el propio Seco de Lucena la noticia será recogida en España por publicaciones de Barcelona, Valencia, Zaragoza, Málaga, Sevilla, Cádiz, Logroño, Vitoria y Jerez, así como por varios diarios extranjeros<sup>38</sup>.

Los comentarios al estado y conservación de la Alhambra seguirán en los diarios durante los meses siguientes. Se centraran entonces en las disputas entre aquéllos que eran partidarios de la conservación y los que lo eran de la restauración a la hora de intervenir en el monumento.

<sup>33</sup> «La Alhambra se hunde», *El Imparcial* (Madrid), 14.401, (24 de abril de 1907), pág. 1. «La Alhambra en peligro», *El Imparcial* (Madrid), 14.402, (25 de abril de 1907), pág. 1.

<sup>34</sup> «Crónica Alhambrenña. La Alhambra abandonada», *El Liberal* (Madrid), 10.047, (25 de abril de 1907), págs. 1-2.

<sup>35</sup> Pedro Aguado Bleye y Cayetano Alcázar Molina, *Manual de Historia de España*, Madrid, 1974, pág. 1035.

<sup>36</sup> «La Alhambra abandonada», *El País* (Madrid), 7.202, (25 de abril de 1907), pág. 1. «Junta Magna», *El País* (Madrid), 7.203, (26 de Abril de 1907), pág. 1.

<sup>37</sup> «La Alhambra», *La Correspondencia de España* (Madrid), 17.970, (25 de abril de 1907), pág. 3.

<sup>38</sup> Luis Seco de Lucena Escalada, *La Alhambra como fué y como es*, Granada, 1935. pág. 374. Edición facsímil de 2011 publicada en Colección Lucenacense.

# La Alhambra abandonada

Lámina 9. Titular de El País de 25 de abril de 1907.



Lámina 10. Vista exterior del palacio de la Alhambra de Granada. La torre de los Picos. Fotografía publicada en el diario El País de 26 de abril de 1907.

## 4. LA INTERVENCIÓN DEL MINISTERIO

Pese a un cierto escepticismo inicial por parte del Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes, la polvareda levantada por la prensa hizo que se tomaran muy en serio las propuestas y conclusiones de la *junta de notables granadina*. La primera medida adoptada por el Gobierno fue el cambio en la dirección técnica de las obras de la Alhambra. El fin era hacer desaparecer las diferencias de opiniones y las tensiones entre los miembros de la Comisión Especial que impedían la ejecución de las obras.

Mariano Contreras presenta su dimisión como arquitecto en abril y ésta es aceptada por Real Orden de 1 de mayo de 1907<sup>39</sup>. Otra orden del mismo día nombra arquitecto de la Alhambra a Modesto Cendoya Busquet, mientras que Manuel Zabala

---

<sup>39</sup> José Álvarez de Lopera, «La Alhambra...», *op. cit.*, págs. 58-60.

y Gallardo, arquitecto por entonces de Construcciones Civiles, es nombrado inspector de la Alhambra.<sup>40</sup>

La segunda medida adoptada por el Ministerio será el encargo a Zabala y Gallardo de la redacción urgente de un plan de obras para el monumento. Finalmente y referente a los proyectos ya existentes, el ministro da orden de revisarlos y adaptarlos a las necesidades del momento, así como sus presupuestos, con el fin de calcular la inversión necesaria para su ejecución. En este sentido, el informe firmado por Zabala y Gallardo en agosto de 1907, uno de los más completos de los realizados hasta la fecha sobre el estado de la Alhambra, «en sus consideraciones finales pide que se aumente a 60.000 ptas. la consignación anual ordinaria»<sup>41</sup>. Inversión que como vemos superaba la asignada anterior de cuarenta mil pesetas.

Como se ha visto, casi todas las medidas propuestas por la *junta de notables* serán llevadas a cabo. Se ha nombrado un arquitecto principal y otro como inspector, se ha dado orden de rehacer y revisar los proyectos de conservación; sin embargo, el capítulo de inversiones quedará aún pendiente puesto que no se destinaban las 250.000 pesetas que reclamaba la junta.

## 5. EL DEBATE EN EL SENADO

El 25 de mayo de 1907, un mes después de saltar a la prensa la noticias sobre el deplorable estado de conservación en que se encontraba la Alhambra, el senador Cavestany pide el uso de la palabra en la Cámara Alta. Su objetivo era proponer una discusión amplia, ajena a los proyectos de ley, sobre el estado del monumento<sup>42</sup>. En su interpelación, en un discurso muy comprometido, explica a la Cámara la situación en la que estaba la Alhambra y la necesidad de recursos para su conservación: «vengo á pedir al Gobierno y á aquella parte de la Nación cuya representación reside en el Senado, medidas extraordinarias, cuantos esfuerzos sean necesarios, y, sobre todo, dinero en la cantidad que sea precisa, para atender al mal con la urgencia con que el mal lo reclama»<sup>43</sup>. Igualmente les informa de que con las cuarenta mil pesetas que se destinan anualmente a su presupuesto no se cubren todos los gastos. La Alhambra necesitaba más cantidad de la asignada.

---

<sup>40</sup> Cuando se produjo su nombramiento Modesto Cendoya, desempeñaba el cargo de arquitecto municipal en Granada. Llegó en 1855 para participar en la reconstrucción de los pueblos afectados por el terremoto de Alhama del año anterior. Como arquitecto proyectó varios edificios de estilo neoárabe como el Hotel Alhambra Palace o el Hotelito de Nicolás Escoriaza y diseñó el Pabellón de España en la Exposición Universal de Bruselas de 1910.

<sup>41</sup> José Álvarez de Lopera. «La Alhambra...», *op. cit.*, pág. 65.

<sup>42</sup> Archivo del Senado [AS]. *Diario de Sesiones de las Cortes*. Senado. 25 de Mayo de 1907, págs. 85-95.

<sup>43</sup> *Ibidem*. pág. 85.



De sus palabras se deduce que existe en él la idea de patrimonio como fuente de ingresos: «la Alhambra constituye una verdadera riqueza para España». «Para Granada y para España entera entra un verdadero río de oro por el cauce que abre la Alhambra»<sup>44</sup>.

Ante esta falta de presupuesto que se señala, Cavestany propone una solución: que se ceda la mitad del presupuesto destinado a la conservación de los edificios del Senado y del Congreso para la realización de las intervenciones necesarias en la Alhambra: «Si el gobierno no tiene de donde sacar recursos, que yo creo que sí, ante la inminencia del peligro y la gravedad del mal, nosotros podemos ayudarle á acometer la empresa. Cedamos la mitad de lo destinado á conservar esta casa á la conservación de aquella joya admirable»<sup>45</sup>.

Finalizada su interpelación, la sesión continúa con la intervención del ministro de Instrucción pública y Bellas Artes y la de otros senadores, tanto del Partido Conservador que ostenta la mayoría, como del Partido Liberal. Todos coincidirán en alabar la intervención del Cavestany. Pero de todas las intervenciones, será la del conde de Peña Ramiro la que más interese para este estudio<sup>46</sup>. Ante la evidente carestía de dinero para la conservación, propone que si a los visitantes «... se les exigiese el pago de una pequeña cantidad, se podría muy bien atender á los gastos de conservación de la Alhambra; tanto que si esta exacción se hubiera exigido desde hace ya años, no habríamos tenido que llegar á sentir la falta de fondos para el sostenimiento de tan preciado monumento»<sup>47</sup>.

A esta iniciativa se suma la del senador Jiménez de la Serna que cree conveniente que el dinero recaudado por la venta de entradas se invierta también en atender los gastos de personal pues «con la pequeñísima dotación consignada no se puede vigilar constantemente aquel monumento»<sup>48</sup>. Justifica su propuesta en el hecho del reciente robo de azulejos de la Alhambra por parte de un visitante. Igualmente señala que «de este modo podría dotarse mejor el personal, estar más decorosamente vestido de lo que está hoy»<sup>49</sup>. La interpelación iniciada por Cavestany en el Senado finalizará con el compromiso del ministro de tener muy en cuenta todo lo debatido y propuesto en la sesión.

Llegados a este punto hemos de referir que, según Victoria Chamorro, «En 1907, Cavestany se pronuncia a favor de sacar un rendimiento a la visita a la Alhambra»<sup>50</sup>. Como ha quedado evidenciado, este senador llevó a debate la falta de fondos para

<sup>44</sup> Ibid. pág. 87.

<sup>45</sup> Ibid. pág. 89.

<sup>46</sup> AS. 28079. HIS-0336-01. Joaquín Caro y Álvarez de Toledo, senador por las Islas Baleares (1877-1886), senador por León (1891), senador vitalicio (1898-1911).

<sup>47</sup> AS. *Diario de Sesiones de las Cortes*. Senado. 25 de Mayo de 1907. pág. 94.

<sup>48</sup> AS. ES. 28079. HIS-0235-01. Rafael Jiménez de la Serna y Negro. Senador por la Provincia de Granada (1903-1910).

<sup>49</sup> AS. *Diario de Sesiones...*, *op. cit.* pág. 95.

<sup>50</sup> Victoria Eugenia Chamorro Martínez, *La Alhambra. El lugar y el visitante*, Almuzara, Granada, 2006, pág. 203.

intervenir en el monumento, pero la solución que propuso estaba muy alejada de la del cobro de entradas. Recordemos que pretendía destinar parte del presupuesto del mantenimiento de los edificios del Congreso y el Senado para la conservación de la Alhambra. Sin embargo, lo que sí se podemos afirmar es que era muy consciente, y así lo defendió, de que la Alhambra constituía una fuente de riqueza.

De todo lo anteriormente expuesto se desprende que el conde de Peña Ramiro fue el verdadero impulsor en el Senado de la idea del cobro de entradas para visitar el monumento y que lo recaudado se invirtiera en la conservación del mismo. Ya con anterioridad propuso esto mismo al gobierno anterior, no prosperando la iniciativa. El senador basó su explicación en que otros países ya lo estaban haciendo, consciente quizá de que este hecho supondría un signo de modernidad para el país. A su propuesta se unió, como se ha visto, la de Jiménez de la Serna quien creyó conveniente que también se atendiera con lo recaudado a las necesidades de personal. Es reseñable en este punto, la preocupación de los senadores no sólo por el estado de conservación sino también por la imagen que del monumento se llevaba todo aquel que lo visitaba.

Por tanto podemos afirmar que estos tres senadores del Partido Conservador [Cavestany, Conde de Peña Ramiro y Jiménez de la Serna] pusieron con sus discursos ante el ministro las bases para lo que, posteriormente y como veremos, fue una realidad constatada: el cobro de una entrada para visitar la Alhambra.

## 6. MATERIALIZACIÓN DE LAS PROPUESTAS

Faustino Rodríguez San Pedro, ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, era una de las figuras más importantes del recién constituido Gobierno de Maura. Abogado de éxito, empresario y con una sólida preparación en materia financiera, pronto debió comprender que, ante el problema de la falta de fondos para intervenir en la Alhambra, sus colegas le habían ofrecido una ventajosa solución: rentabilizar las visitas al monumento. En los meses siguientes trabajará en la idea del cobro de entradas, solicitando varios informes a la comisión alhambreña. A principios de 1908, lo que había sido una propuesta en el Senado, será, como se verá, casi una realidad constatada.

Para poder verificar la firmeza de esta propuesta habrá que esperar a la sesión del Senado del 25 de Febrero de 1908. En ella el senador conde de Casa-Valencia interviene para agradecer al ministro que «accediendo a mi ruego, sé que se ha puesto á la firma de S.M. el decreto en que se dispone que en adelante la visita al admirable palacio de la Alhambra sea gratis un día á la semana para que pueda visitarla la gente sin recursos, y que los días restantes se pague una peseta por entrar...» y que el dinero recaudado se invertiría en reparaciones y en el pago del personal que custodia el monumento<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> AS. *Diario de las Sesiones de Cortes, Senado*, 25 de febrero de 1908, pág. 3479. Emilio Alcalá Galiano y Valencia. Madrid (1831-1914). Miembro del Partido Conservador. Senador por la provincia de Granada (1876), senador Vitalicio (1877-1914).

Si interesante va a ser para este estudio el comentario de este senador, aún más lo será la réplica que el ministro dio a esta interpelación: «hay un poco de anticipo en la noticia de la realización de esa medida. Esa medida está completamente preparada, no sólo para la Alhambra, sino para los demás Museos que dependen directamente del Estado; por consiguiente, es de creer que muy en breve pueda aparecer en la *Gaceta*»<sup>52</sup>. Y es que el ministro pretende hacer extensivo el cobro de entradas no sólo a la Alhambra sino también a los demás museos de la nación.

En efecto, todas las propuestas analizadas en este estudio sobre el cobro de entradas quedarán recogidas en el *Real Decreto de 19 de noviembre de 1908*. A propuesta del ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes y con el acuerdo del Consejo de Ministros, el rey Alfonso XIII decretará lo siguiente:

Artículo primero:

«En los Museos del Reino, en los Monumentos artísticos e históricos susceptibles de este régimen, y en todos los demás establecimientos análogos dependientes del Ministerio de Instrucción pública y Bellas Artes, se satisfará por los visitantes la cuota de entrada que se determine con arreglo al art. 2 del presente decreto.

Para las Autoridades, Corporaciones oficiales, Grupos escolares, Centros de enseñanzas para obreros y cualquiera otra clase de Asociaciones docentes, durante todos los días del año, así como para el público en general, los jueves y domingos de cada semana la entrada seguirá siendo absolutamente gratuita en la forma establecida por el Real decreto de 6 de Septiembre de 1901»<sup>53</sup>.

El artículo segundo recoge que será el Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes el que fijará la tarifa de acceso. El artículo tercero establece que la recaudación por el cobro de entradas «se invertirá en la reparación, y conservación de los mismos, adquisición de terrenos necesarios para su mayor resguardo y mejoras adecuadas, gastos de custodia y complemento de servicios». El artículo cuarto implanta que la administración de lo recaudado estará a cargo de una Comisión Especial en cada uno de los monumentos y museos y que será nombrada por el Ministerio mediante Real Orden.

Este real decreto viene a derogar el *Real Decreto de 6 de Septiembre de 1901* que, con el objetivo de difundir la cultura, dispuso el acceso libre y gratuito a todos los museos y monumentos de la nación todos los días del año y el mayor número de horas posible<sup>54</sup>. Por tanto, hasta la entrada en vigor del real decreto de 1908, el acceso a todos los museos y monumentos de la nación debía ser gratuita.

Para finalizar, y dada su importancia, reproducimos la exposición de hechos que hizo el ministro previa al articulado del real decreto y que justifica su entrada en vigor.

<sup>52</sup> *Ibidem*.

<sup>53</sup> *Gaceta de Madrid*, núm. 325 de 20 de noviembre de 1908, pág. 719.

<sup>54</sup> *Gaceta de Madrid*, núm. 253 de 10 de septiembre de 1901, pág. 1275.

«[...] la fijación de una cuota de entrada podría facilitar rendimientos de alguna consideración, bastantes, por lo menos para proveer á la mejor custodia y vigilancia de objetos tan preciados, y para atender en cierto modo á su conservación y restauración cuando fuera necesaria, con menos sacrificios por parte del Estado, á la manera que en otros países donde la exhibición de joyas artísticas e históricas es a un mismo tiempo motivo de justificado orgullo nacional y fuente de recursos».

El 13 de septiembre de 1909, en cumplimiento del real decreto, se pusieron a la venta las primeras entradas para visitar la Alhambra, lo que supuso la primera regularización de la visita pública<sup>55</sup>.

## 7. CONCLUSIONES

Llegados a este punto conviene reflexionar sobre todo lo expuesto, para poder llegar a varias conclusiones, que si bien ya se han dejado entrever a lo largo de este estudio, ahora son más evidentes.

En primer lugar, destacar la figura de Luis Seco de Lucena Escalada y su artículo publicado en *El Defensor de Granada* como detonante de una situación que se venía prolongando demasiados años en la historia: la ruina de la Alhambra por indolencia, abandono y falta de financiación del Estado.

La importancia de la reunión mantenida por todas las personalidades granadinas es evidente, ya que fueron capaces de unir esfuerzos y pensamientos para hacer un diagnóstico certero de la situación. Propusieron una serie de medidas que se demostraron eficaces para intentar paliar la situación de deterioro y desidia institucional que padecía a la Alhambra.

En segundo lugar, hay que destacar el papel de la prensa escrita, principal medio de comunicación de la época, estuvo interesada desde el primer momento en recoger de manera inmediata, a través de sus corresponsales y vía telégrafo, lo que estaba sucediendo en Granada. Días después se llenarán las portadas de los principales diarios nacionales y regionales con la noticia de la ruina de la Alhambra, influyendo así en la opinión pública y presionando al Estado para que actuara con rapidez y contundencia.

En tercer lugar, hay que mencionar el papel de algunos políticos. Primeramente, la persona de Juan Antonio Cavestany, que hizo suya la causa granadina, impulsando en la prensa nacional y en el Senado el debate sobre la falta de fondos para intervenir en la Alhambra. De igual modo hay que citar al ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes, Faustino Rodríguez San Pedro, hombre fuerte del recién instaurado Gobierno de Maura, consciente de la importancia del patrimonio y su conservación.

---

<sup>55</sup> La comercialización de las primeras entradas para visitar la Alhambra, así como el estudio de caso de otros monumentos está ampliamente desarrollado en M.<sup>a</sup> Encarnación Hernández López, *La visita pública en la Alhambra 1909-1989*, Trabajo Fin de Máster defendido en septiembre de 2014, dirigido por M.<sup>a</sup> Elena Díez Jorge, Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, inédito.

Hábil para ser permeable a todas las propuestas que se le hicieron para solucionar el estado de la Alhambra, y con la amplitud de miras suficiente como para asumir que el cobro de entradas podría ser una solución adecuada, aunque parcial, a la falta de fondos para intervenir en el monumento, al igual que constituía un signo de progreso y modernidad.

Destacar igualmente que el real decreto de 1908 supondrá dar un paso al frente en la mejora de la conservación de la Alhambra. Las obras se realizarán a cargo de los fondos de entradas. Se normalizará por primera vez la visita pública lo que favorecerá la conservación preventiva del monumento. Mejorará el orden y la vigilancia en los recorridos frente a la visita masiva y sin control que aumentaba el deterioro del mal-trecho monumento. Finalmente señalar que, surgido de las propuestas hechas para la Alhambra, se hizo extensivo a todos los monumentos de la nación y derogó el decreto de Romanones de 1901 que establecía el libre acceso al patrimonio.

Para concluir, y analizados todos los hechos, estamos en condiciones de afirmar de manera rotunda que la ruina de la Alhambra y la súplica que desde Granada se hizo al Gobierno, que llegó al resto de la nación a través de la prensa, hicieron mover los resortes del Estado y propiciaron un cambio en la legislación del patrimonio. Como consecuencia de todo ello y por primera vez en España se normalizó su rentabilización mediante el cobro de entradas para la visita.





# Reseñas



REVISTA DEL CEHGR • núm. 28 • 2016 • págs. 309-328







**Amira K. Bennison (ed.)**

*The articulation of power in Medieval Iberia and the Maghrib*

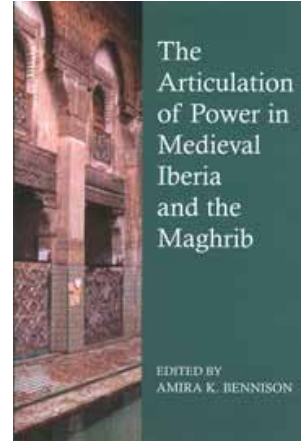
Published for The British Academy by Oxford University Press, Oxford, 2014, Proceedings of the British Academy, 195, 263 págs.



Maribel Fierro

Se reúnen en este libro once contribuciones que fueron anteriormente presentadas en un congreso celebrado en la Universidad de Cambridge en 2011, en el que hubo otras intervenciones finalmente no incluidas<sup>1</sup>. Se centran todas ellas en los siglos XIII-XV, los siglos que vieron la reconfiguración de la cultura política del mundo islámico especialmente tras la caída de Bagdad en manos de los mongoles en el año 1258 con la consiguiente crisis del califato abbasí. La editora y en su día organizadora del congreso, Amira K. Bennison, ha agrupado las contribuciones en cuatro partes.

Las Partes II, III y IV tienen un carácter temático que da cobertura a los tres artículos que incluye cada una de ellas. La Parte II, bajo el título de *Genealogies, titulature and propaganda*, recoge el estudio de B. Boloix-Gallardo sobre los supuestos orígenes ansaríes de la dinastía nazari de Granada, ofreciendo nuevos datos y matices al respecto. A. Krasner Balbale analiza el papel del yihad como medio para la legitimación política en el Levante andalusí durante el s. XIII, mientras que S. Cory compara los procesos de legitimación política del sultán meriní Abū l-Ḥasan ‘Alī y del sa‘dí Aḥmad al-Mansūr a través del culto a la familia del Profeta. En la Parte III, bajo el título de *Ceremonies and ritual performances*, el artículo de J.A.O.C. Brown sobre la celebración del *mawlid* del Profeta en la Ceuta azafi y la función de dicha celebración en las estrategias meriníes de legitimación sirve de enlace con el artículo que termina la parte precedente, pues los contenidos de ambos nos acercan a un tema crucial en los siglos estudiados: la veneración por el Profeta y el shari-fismo, es decir, la centralidad de la descendencia de Muḥammad en la construcción de la autoridad política. Sigue un estudio escrito de manera conjunta por C. Robinson y A. Zomeño en el que se intenta dar nuevas claves interpretativas sobre el recurso al sufismo como medio de legitimación política durante el reinado del sultán nazari Muhammad V a través de la obra de Ibn al-Ja‘īb y se concluye con el trabajo de M. El Mansour sobre la práctica de la caridad y la hospitalidad por parte de los sultanes magrebíes. La Parte IV nos



<sup>1</sup> <http://islamicwest.ames.cam.ac.uk/workshop/index.htm>.

lleva fuera de las ciudades (*Legitimation outside the city*) y en ella A. K. Bennison nos informa de cómo los meriníes utilizaron los tambores, las banderas y la *baraka* como símbolos de autoridad de cara a las poblaciones no urbanas, C. Gómez-Rivas analiza la industria del rescate y las expectativas de refugio en la frontera entre Islam y Cristiandad en el Mediterráneo occidental y finalmente R. Hopley pone el foco sobre las poblaciones nómadas como los hilalíes y estudia la amenaza pero también las oportunidades que podían representar para la legitimidad política (hace poco acaba de publicarse el trabajo de J. Ramírez del Río, «Documentos sobre el papel de los árabes hilalíes en el al-Andalus almohade: traducción y análisis», *Al-Qanṭara* 35/2 (2014), págs. 359-96, que plantea cuestiones relacionadas). Todas estas contribuciones se leen con interés, independientemente de que algunas se adentren por terrenos que han sido visitados con anterioridad. Otras, como la de C. Gómez-Rivas, ofrecen una mirada nueva y sugerente sobre viejos textos. Pero sobre todo su lectura conjunta facilita el poder establecer conexiones no inmediatamente perceptibles así como registrar diferenciaciones que saltan a la vista quizás con mayor facilidad al ofrecérselo al lector un contexto amplio desde el punto de vista geográfico y cronológico.

Aunque no se incluyen entre los colaboradores a investigadores de instituciones académicas francesas, en general la bibliografía en francés es tenida en cuenta por los distintos autores con alguna ausencia que podría haber ayudado a mejorar el tratamiento, por ejemplo, los estudios de Pascal Buresi sobre la frontera («The Appearance of the Frontier Concept in the Iberian Peninsula: at the Crossroads of Local, National and Pontifical Strategies (Eleventh-Thirteenth Centuries)», *Quaestiones Medii Aevi Novae* 16 (2011), págs. 81-99) y sobre la redención de cautivos («Captifs et rachat de captifs: du miracle à l'institution», *Cahiers de Civilisation Médiévale*. 50, 198/2 (2007), págs. 113-130). Si señalo esto es porque a veces desde el mundo anglosajón se tiende a ignorar lo que está escrito en otras lenguas, incluido el francés, una lengua que antes era imprescindible conocer, pero cuyo uso ha ido retrocediendo entre las nuevas generaciones. Sólo a través de las adecuadas competencias lingüísticas se puede escribir hoy en día la historia de las sociedades del Occidente islámico medieval, estableciéndose así una conversación entre quienes trabajan sobre dichas sociedades. Ejemplar en este sentido es A. Krasner Balbale, quien se refiere a los estudios de D. Urvoy y P. Guichard sobre la utilización del yihad en la época por ella estudiada (el libro imprescindible del segundo sobre el Reino de Valencia es citado en su versión castellana y no en la francesa). Tal vez se le pueda achacar que no recoja todos los matices de la argumentación de los dos investigadores franceses de la que, a mi modo de ver, no se aparta ella en realidad, sólo la expresa de otra manera. Cuando dice (pág. 103), «It was not through the 'crusading' ideology of the kind enshrined in the writing of Rodrigo and later chronicles that Sharq al-Andalus was won by Castile and Aragón, but rather through a complex set of personal and political relationships among Christian and Muslim rulers», lo mismo se deduce de los planteamientos de P. Guichard en su análisis de las prácticas políticas de los gobernantes del Levante andalusí (los estudios de Urvoy se centran por el contrario en el terreno de las doctrinas). A. Krasner Balbale señala acertadamente al final de su artículo que durante gran parte de la historia de la humanidad, la formulación de ideologías rígidas ha proliferado en momentos en los que al tiempo se puede detectar una gran flexibilidad en la práctica política. Poco antes (pág. 104) ha dicho «Perhaps, it is our understanding of what constitutes jihād that requires adjustment» en referencia a la utilización de la ideología del yihad por parte de Ibn Hūd que no le impidió establecer alianzas con los cristianos para combatir a sus rivales correligionarios. ¿No hay una cierta incoherencia entre esas dos frases? Mientras se reconoce, por un lado, el recurso a la ideología del yihad, parece sugerirse por otro que el yihad era otra cosa, sin que la autora especifique si habla de la distinción entre teoría y práctica y sin que considere necesario explicar si es que piensa que los textos de la época sobre el yihad decían algo diferente a su formulación clásica (lo cual no parece que haya sido el caso). Un análisis detallado de las políticas del yihad tanto en su vertiente teórica como en la práctica durante los siglos estudiados nos ayudaría a precisar mejor de qué estamos hablando en realidad y a dibujar una panorámica más completa que englobara, por ejemplo, la sugerencia de Brown (siguiendo a Khaneboubi) de que la celebración de la festividad del nacimiento del Profeta (*mawlid*) pudo haber servido de sustitución del yihad (págs. 139, 148-9).

Un tema que aparece en varias de las contribuciones es el del sharifismo y el estrechamente relacionado de la celebración del *mawlid*. Sobre ellos existen ya estudios previos cuyas propuestas son en general validadas por las aquí incluidas, con alguna precisión interesante por parte de Cory (en su nota 45). Por su parte, Brown se esfuerza por tener en cuenta muchos de los matices necesarios para una correcta comprensión de la política meriní sobre el *mawlid*: patronazgo dinástico de la celebración y no mera adopción de una práctica pre-existente, lugar de encuentro de los modelos de autoridad carismática y legalista, aserción de la identidad religiosa islámica en un momento de profunda imbricación con los poderes cristianos. Hace bien en remitir al reciente estudio de M. Holmes Katz sobre *The birth of the Prophet Muhammad* que sirve de recordatorio de la compleja red de significados detrás de la emergencia y formación de una práctica religiosa y política que ha estado siempre sujeta a debate por tratarse de algo innovado en el tiempo (pág. 136). El foco sobre el protagonismo azafí en la primera parte de su artículo habría ganado en intensidad si hubiese ido acompañado por una mirada crítica sobre la justificación narrativa suministrada por la dinastía ceutí sobre sus motivaciones y sobre el contexto en el que promocionaron la práctica: ¿no se toma acaso, en general, demasiado en serio lo que dicen sobre por qué hicieron lo que hicieron y se evita entrar en una lectura de por qué dicen que hicieron lo que hicieron? ¿Hasta qué punto hay que tomar al pie de la letra la supuesta ‘cristianización’ de las prácticas ceutíes denunciada por al-‘Azafí para apoyar la celebración del *mawlid*? Brown ve en dicho apoyo una forma de legitimar el hecho de que la economía de Ceuta dependía cada vez más del comercio con los cristianos (págs. 146-7: «it enabled the clarification and reinforcement of social and religious boundaries between Muslim and Christian at the same time as the physical boundaries between them were being reformulated and becoming more porous»). Las dinámicas entre los grupos árabes instalados en el Magreb y los beréberes deben ser también tomadas en cuenta, dinámicas que, aunque no carentes de estudios, no han recibido la atención que merecen sobre todo por lo que se refiere a sus implicaciones en el campo de los rituales y de las prácticas políticas. También deben tomarse en cuenta las variadas reacciones frente a los elementos más ‘heterodoxos’ del almohadismo, como el culto a la figura del Mahdī Ibn Tūmart, que no se suele mencionar en las discusiones acerca del interés de gobernantes, ulemas y sufíes por apoyar la celebración del *mawlid*. El *mawlid* no fue la única práctica que buscaba inclinar la balanza hacia el Profeta frente al Mahdī o Mesías, hubo otras como las cartas devocionales dirigidas al Profeta para compensar por no poder visitar su tumba en Medina, una práctica iniciada por el Cadi ‘Iyād cuya obra sobre la veneración al Profeta (*al-Sifā’ bi-ta’rīf ḥuqūq al-Muṣṭafā*) marcó indeleblemente el debate sobre la construcción de la autoridad política y religiosa en el Magreb. ¿Cómo se imbricaron en estos procesos devoción popular, religiosidad normativa y necesidades dinásticas? Brown tiene comentarios de interés que ofrecer (pág. 141: «By providing a popular focus for devotion to the Prophet, they made the *mawlid* part of the wider scholarly push to reassert the authority of the prophetic sunna and the sharī‘a which derived from it», pág. 143: «The potency of the ‘Azafid *mawlid* was in its capacity to symbolize both what the scholars did share with more populist movements and what they could not»), pero es este un tema en el que, en mi opinión, se debe seguir profundizando.

La Parte I de esta obra colectiva (*Laying the groundwork*) está formada también por tres artículos. El primero es una introducción general por parte de la editora, A. Bennison, que se lee muy bien y que, sobre todo, ofrece el marco histórico e interpretativo necesario para dar sentido al resto del libro. Llama la atención —y con razón— sobre las distorsiones que pueden introducir las perspectivas nacionalistas al reclamar «certain achievements for one state or another at the expense of appreciating the constant ebb and flow in the western Mediterranean», pero habría que añadir el peligro contrario, el de considerar que el hecho de compartir una religión redujo las diferencias entre un lado y otro del Estrecho. Hay aquí un tema de interés susceptible de generar una obra colectiva como ésta en la que se discutan y argumenten las distintas visiones existentes, entre las cuales las producidas durante el periodo colonial francés siguen suscitando críticas que —tal vez— habría que visitar de manera conjunta por investigadores procedentes

de distintos mundos académicos y desde la perspectiva de los años que han pasado tras la puesta en marcha de ‘miradas’ post-coloniales. El segundo artículo es una revisión del desarrollo económico que se produce bajo los merinies. Su autora, M. Shatzmiller, es una reconocida especialista tanto en el estado meriní como en los estudios de la economía en el mundo islámico. Su revisión finaliza con una llamada a prestar atención al hecho de que el caso meriní no parece sustentar la tesis de la ‘gran divergencia’ entre el mundo islámico y el occidental cuyo origen, según uno de sus valedores, Timur Kuran, habría que buscarlo sobre todo en el derecho islámico y en su influencia en el terreno institucional. El tercer artículo, por A. Fromherz, se centra en un autor, Ibn Jaldūn, presente de manera explícita en cada una de las contribuciones reunidas en este libro. Fromherz insiste en la necesidad de entender las motivaciones que le llevaron a describir la sociedad y la historia como basada en la ‘*aṣabiyya* tribal, así como insiste en la profunda conexión entre su vida y su obra y en el importante lugar que ocupa el sufismo. En este sentido, le habría servido el estudio de E. Chaumont, «L’*égo*-histoire d’Ibn Khaldūn, historien et soufi», en *Comptes-rendus de l’Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, 140/III (1996), págs. 1041-1057.

Hay algunas erratas (Yathrīb debe ser Yathrib, Jaḥwārids = Jawharids, Toró = Torró, al-Murtaḏā’ = al-Murtaḏā, Ka’ab al-Aḥbār = Ka’b al-Aḥbār; *bāligh al-wa’az* = *bāligh al-wa’z*, Faragh = Faraj). Contrariamente a lo que se sugiere en la pág. 247, no es nada curioso que al-Wanšārīsī incluya a al-Gazālī como el reformador del s. V de la hégira: véase al respecto E. Landau Tasserón, «The ‘cyclical-reform’: a study of the *mujaddid* tradition», *Studia Islamica* LXX (1989), págs. 79-118. Son todas estas cosas menores que no deslucen en absoluto una obra importante por su contenido y valiosa por la reflexión que pone a disposición de los interesados en la formación de estados y en los procesos de legitimación de los mismos en el Occidente islámico medieval.

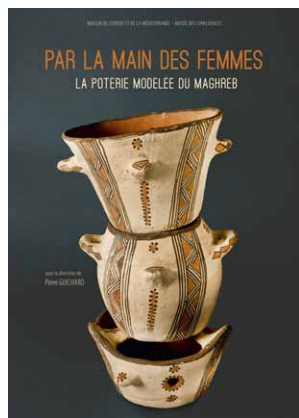
## Pierre Guichard (dir.)

### *Par la main des femmes. La poterie modelée du Maghreb*

Maison de l’Orient et de la Méditerranée - Jean Pouilloux et musée des Confluences, Lyon, 2015, 488 págs., 540 ilustraciones a color



Alberto García Porras



La presente publicación, elaborada bajo la dirección de Pierre Guichard, el gran investigador francés renovador de los conocimientos sobre el islam medieval occidental, especialmente el andalusí, se ocupa de un tema que no le es desconocido. El autor siempre estuvo interesado por el análisis de los restos materiales como testigos elocuentes de las sociedades del pasado. Entre ellos, la cerámica ocupa un lugar central y destacado. No debemos olvidar los trabajos que realizó sobre las cerámicas andalusíes del levante peninsular junto a su compañero André Bazzana durante los años 80 y 90 del siglo pasado.

En esta ocasión el libro que dirige tiene como objeto de estudio las cerámicas que se realizan a mano, por manos femeninas generalmente, en las comunidades beréberes del Norte de África: Túnez, Argelia y Marruecos. El interés del autor sobre estos materiales es antiguo, casi coetáneo al momento en el que se vio interesado por el estudio de las sociedades islámicas medievales, tal y como señala él mismo en la introducción. Ciertamente la atracción por estos materiales, tal y como ha ocurrido a los pocos autores que se han acercado a estos, reside en que dan la impresión de haber quedado congelados en el tiempo, prácticamente desde el Neolítico. De ahí que les haya sido aplicado el término «primitivismo» a estas actividades artísticas o calificadas de «arts premiers», como señala Guichard, por el escenario de donde proceden, esencialmente el ámbito privado de la vivienda, de la casa beréber, y por realizarse casi de manera exclusiva con las manos, sin el apoyo de otros utensilios y sin la aplicación de una tecnología sofisticada. En todo caso se trata de una cerámica bella. Posee una belleza intrínseca y enigmática, aportada por sus creadoras, que ha sido otro de los elementos que más ha atraído a los estudiosos europeos que desde antiguo se han interesado por ella.

Quien espere encontrar en esta publicación un estudio ceramológico al uso, comparable con los que habitualmente realizamos sobre cerámicas andalusíes o de otras etapas históricas, no lo hallará. Pero todo aquél lector, sin embargo, que desee deleitarse con la lectura de un trabajo sobre una producción artística beréber, que refleje la realidad de esta sociedad y el modo en cómo se han acercado los europeos a la misma, se encontrará ante una amplia y excelente publicación.

El libro consta de cinco partes, de modo que podrían conformar bloques bien definidos, casi independientes. La primera de ellas, bajo el título de «La poterie modelée traditionnelle d'Afrique du Nord, dite poterie kabyle» es la que más se aproxima a un estudio ceramológico clásico. Se debe a Jean Couranjou y en sus páginas se realiza un recorrido muy detallado por las diversas producciones cerámicas beréberes, esencialmente argelinas, abordando aspectos como las técnicas de confección, las formas y funciones fundamentales que desempeñan en el ámbito doméstico, familiar o colectivo, así como un repaso por los diferentes grupos cerámicos, dejando patente la personalidad propia que cada uno de ellos adquiere, a pesar de reconocerse como parte de un tronco común.

La segunda parte «Regards européens sur la poterie modelée du Maghreb» se debe a la pluma de Pierre Guichard, con la colaboración de otros autores como Mohamed Said. En este extenso capítulo, el autor analiza con detenimiento el modo en cómo se han aproximado los estudiosos europeos, a partir de muy diversos intereses, desde mediados del siglo XIX, cuando la ocupación europea de la región se acentúa. En esta interesante panorámica aparecerán personas de gran relieve en el estudio de estas cerámicas y estas comunidades, y que han contribuido a aumentar el interés por estas piezas, como A. Verdalle, B. L. S. Bodichon, H. Balfet, E. G. Gobert, L. Bertholon, E. Chantre, A. Van Gennep, J. Herber, A. Ricard, M. Sabot-Bel, G. Camps, D. Gruner, A. Bazzana, R. Elhraiki e Y. Montmessin, entre tantos otros. En realidad, a través de estas páginas los autores consiguen describirnos cómo ha evolucionado la percepción y el interés que desde Europa se ha tenido sobre estas producciones y los grupos sociales que las crearon. Desde la perplejidad inicial y el descubrimiento del «primitivismo» en estas producciones de algunos estudiosos y coleccionistas, a la búsqueda de lo exótico y el interés antropológico y científico de otros en las últimas décadas.

La tercera parte, «La poterie aujourd'hui», pretende presentarnos la situación de la cerámica beréber hoy día. Una realidad poco edificante según quienes se han acercado con detenimiento a estas producciones en la actualidad. La influencia externa es cada vez mayor, especialmente motivada por la demanda turística en aumento, que ha hecho destacar ciertos centros y producciones respecto al resto, ha provocado la introducción de formas desconocidas en el repertorio tradicional beréber, la aplicación de nuevos materiales para la decoración y el uso extendido de ciertas técnicas, poco generalizadas hasta entonces, entre otros cambios. En todo caso, da la impresión de que esta alteración original de las cerámicas beréberes ha afectado de manera diferenciada a distintas zonas del Magreb, además de que siguen, a los ojos de aquéllos que no hemos profundizado en el tema, presentando caracteres claramente diferenciados que permiten identificarlas con claridad. Al mismo tiempo se presentan los resultados de los grupos que han investigado en los últimos tiempos estas cerámicas (Valencia y Lyon).

El cuarto capítulo, de carácter colectivo, «Des poteries, des femmes et des hommes», ofrece una perspectiva multifocal cuando no miscelánea. Los autores aportan una selección de textos de los más destacados que han trabajado sobre este tipo de cerámica, a algunos de los cuales ya se había hecho referencia en capítulos anteriores. También se realiza un análisis pormenorizado sobre el valor de los trabajos de algunos de ellos, como el debido a Adda Ricard y la colección que logró reunir, o a los de Emilio Blanco Izaga, prestando atención a las condiciones personales y vitales de estos estudiosos, así como al contexto en el que desarrollaron su labor. A estos grandes investigadores, se añade la labor callada e igualmente trascendente llevada a cabo a lo largo de los últimos 150 años, de una multitud de coleccionistas y cuidadores de colecciones. Al mismo tiempo se presta atención a ciertas investigaciones de altísimo interés como la de María José Matos y Jorge Wagner, publicada recientemente por el Museo de la Cerámica y de las Artes Suntuarias González Martí de Valencia y centrada en el Rif marroquí. Estos autores participan en este capítulo con un texto en donde nos ofrecen una imagen muy viva de la situación actual de la cerámica rifeña.

La última parte del libro se dedica a la presentación de los catálogos de diversas colecciones francesas depositadas en Museos como el des Confluences, el de la Poterie Méditerranéenne, o la de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée (MOM).

Nos encontramos ante una obra llamada a convertirse en nueva referencia dentro de una lista, no demasiado extensa, sobre la cerámica a mano del norte de África. No se trata de un estudio al uso ceramológico e integra de manera apropiada diversas formas de aproximación a este grupo cerámico, desde la revisión razonada y contextualizada de la historiografía que ha tratado el tema, hasta el análisis exhaustivo de los repertorios cerámicos y la dispersión de los talleres en este amplio territorio, pasando por una visión personal, incluso vital, de los autores que permiten retratar estas producciones femeninas, domésticas, familiares, tribales, en situación terminal, de manera excepcional. Otra magnífica obra, como a las que nos tiene acostumbrados Pierre Guichard, que muestra la fuerte atracción que ha ejercido este mundo en el desarrollo académico del insigne medievalista francés, así como la pasión con la que ha conducido su paciente y cuidado estudio.

**Manuel Espinar Moreno**

*Baños árabes de Granada y su provincia*

*Materiales para la Arqueología y cultura material*

Academia Scientiarum Fennica, Suomalaisen Tiedeakatemia Toimituksia, Humaniora 367, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki, 2014, 352 págs. más fotos e ilustraciones

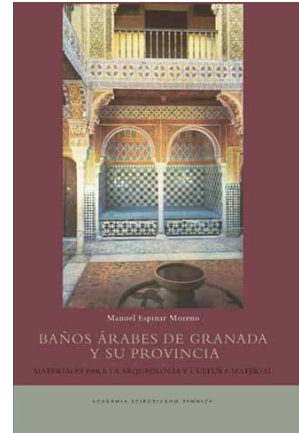


Rubén Sánchez Gallego

**E**ste trabajo nos acerca de una forma sencilla a la complejidad de una parte esencial de la comunidad musulmana como son los baños. Estructurado en seis capítulos y una introducción nos inicia en el conocimiento de estos edificios a través de una síntesis del contenido de la obra, el abandono paulatino de los baños árabes de Granada y su provincia tras la conquista cristiana. Los edificios más destacados conservados hasta hoy son, entre otros, el Bañuelo, los Baños reales de la Alhambra, la Casa de las Tumbas, el Baño del Albaicín, etc., en este apartado el autor recoge la bibliografía del s. XIX sobre este tema, hace un recorrido por la distintas poblaciones de nuestra geografía en las que podemos encontrar baños incidiendo en los granadinos, describe la regulación de su uso y una descripción detallada y la utilidad de cada estancia. Aporta documentación inédita y anima a los investigadores a continuar el estudio de estas relevantes construcciones del mundo islámico.

El capítulo uno, *Los baños árabes*, destaca una fecha, 1902, la prensa local recoge la destrucción a la que están siendo sometidos los baños. A través de la documentación arqueológica, testimonios obtenidos de las crónicas y escritos, documentos extraídos de archivos y una bibliografía actualizada, el autor elabora una compilación de referencia. El por qué del abandono, en la mayoría de los casos, forzoso de los moriscos y mudéjares de estos edificios ya que en parte el baño tiene un componente litúrgico, hasta que en 1566 con una Pragmática Real se prohíbe todo lo relacionado con la religión islámica llevando a los musulmanes a un enfrentamiento armado.

*Construcción y utilización de los baños*, es el título del capítulo dos, en este, a través de fueros y ordenanzas se recoge información sobre el uso cotidiano de los baños y su regulación, horarios, la utilización por hombres y mujeres, los servicios religiosos que se ofrecen, la higiene, arrendamientos, etc. Como conclusión final de este apartado el autor señala la necesidad de nuevos estudios para un conocimiento en profundidad de estos edificios.



El capítulo tercero, *Baños de la ciudad de Granada*, se centra en los baños ubicados en la ciudad, en la Alhambra, el Baño Real, el Baño de los Palacios de Comares y los Leones y la Sala de las Camas, destacando la suntuosidad y riqueza de esta estancia y su utilización como ejemplo de estudio para estudiosos tanto extranjeros como nacionales; el baño de Dar al-Arusa, el baño de la Casa de las Tumbas, etc. Enumera y describe una gran cantidad de estos edificios, apoyándose en un gran repertorio bibliográfico de viajeros, geógrafos e historiadores tanto contemporáneos como de la época, Jerónimo Münzer, Torres Balbás, Mármol entre muchos otros describen y aportan documentación arqueológica, histórica y de testimonio para la reconstrucción de estos edificios tan emblemáticos en el mundo islámico.

En el capítulo cuarto, denominado *El baño del Albaicín*, se describe detalladamente uno de estos edificios, su uso, arrendamientos, las pujas para su contratación, cantidades, etc. Utilizando los estudios de Giménez Serrano y Gómez Moreno, Espinar Moreno, sitúa este baño en el trazado urbano granadino asimilándolo a un entramado comercial que lo rodea, tejedores, cerrajeros, la alhóndiga de la cal, tintoreros, carniceros, etc. donde el eje lo forman plaza, rábita y baño. El agua utilizada procedía de la acequia de Alfácar o de Aynadamar, tras su uso, el agua discurría hacia las huertas cercanas y ollerías-cantarerías dispuestas en la cuesta de la Alhacaba. Debido a esto, el estudio ha permitido conocer otras construcciones recogidas en documentos árabes del s. xv como la Puerta de Hierro desconocida hasta este momento.

El capítulo quinto, *Baños de la provincia de Granada*, elabora un gran listado de baños situados en la provincia de Granada, cercanos a la provincia y de aguas termales. Un trabajo descriptivo y con hipótesis propias apoyado en las fuentes documentales y en las arqueológicas, con un estudio exhaustivo sobre los baños situados en el Marquesado del Cenete. Algunos de estos edificios con una ubicación desconocida son situados por el autor sobre el plano aunque la investigación sigue en proceso. Destaca el origen greco-latino del uso de los baños con un carácter terapéutico y el aporte islámico, además de esta componente, de baño ritual.

*El Baño de la Peza*, es el sexto y último capítulo de este trabajo, dedicado exclusivamente a este y situando el período de estudio entre los años 1494 y 1515, analizando las rentas y tributos que recibían sus dueños que correspondía pagarlos a la comunidad islámica. El autor señala que la construcción de estos así como mezquitas, escuelas y otros edificios comunales correspondía a los gobernantes que arrendaba a particulares. Tras la conquista cristiana el baño pertenece a la corona y este pasa de manos de Hernando de la Torre a Diego de Ribera, criado del obispo de Málaga y limosnero real que vuelve a arrendarlo al antiguo propietario y este a unos nuevos arrendadores. Hasta el año 1513 que deja de funcionar por la construcción de la iglesia sobre la mezquita. También recoge los resultados de unas obras que se realizaron en 1976 bajo la iglesia en las cuales se documentó la citada mezquita bajo el altar mayor y el camarín de la Virgen del Rosario.

El libro concluye con un rico y abundante apartado bibliográfico, una relación de archivos y un índice onomástico, toponímico y de materias.

Una obra de referencia para todo aquel que esté interesado en conocer estos edificios tan peculiares, originales y fundamentales en la cotidianidad musulmana. La Universidad de Helsinki visto el interés del tema decidió publicar esta interesante obra del profesor Espinar de la Universidad de Granada.



**Manuel Espinar Moreno y José Manuel Espinar Jiménez**  
***Abastecimiento urbano y regadío de Granada***  
***I. De la Fuente Grande de Alfacar al río Beiro***  
 Ada book, Granada, 2013

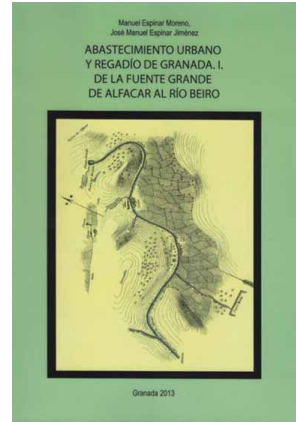


María Chavet Lozoya

**E**sta interesante obra que nos presentan los autores Manuel Espinar Moreno y José Manuel Espinar Jiménez nos ayuda a conocer detalladamente el regadío granadino desde la sierra de Alfacar en época islámica. Un libro basado en el estudio, recopilación y transcripción de diversos documentos tales como litigios y habices sobre la explotación del agua de diversas acequias y el río Beiro y estructurada en cinco capítulos.

El primer capítulo está dedicado al nacimiento de agua de la sierra de Alfacar, titulado *La Fuente Grande de Alfacar y el agua de Aynadamar* alude a la importancia de estas aguas para Granada desarrollada por los diversos historiadores y geógrafos a lo largo de su historia desde época musulmana hasta la actualidad. Se utilizan las distintas fuentes escritas desde el s. VIII, aunque la mayoría de los datos estudiados proceden de textos del s. XI, período zirí, y el hecho trascendental del traslado de la capital situada en Medina Elvira al Albaicín de Granada. Se elabora una síntesis de los textos desde el s. XI, pasando por la conquista castellana, con especial interés en la etapa morisca, hasta nuestros días.

*La acequia de Aynadamar hasta Viznar. Los puentecillos para las aguas de los barrancos* es el segundo capítulo de esta obra, en este se expone la conservación y usos de la acequia según las ordenanzas de las aguas de la ciudad como ejemplo, se utiliza, un pleito de época musulmana, en él Diego Rodríguez Mobatari, denuncia al arrendador de la acequia Juan el Dagui. La información aportada por los testigos es muy interesante ya que se describe perfectamente la gestión de su uso cotidiano, arreglos de desperfectos, repartos de tandas (los días, las horas), la cantidad del cauce, su limpieza, etc. Los autores han utilizado la documentación arqueológica para la interpretación de las distintas estructuras asociadas a la acequia, como puentecillos y demás construcciones relacionadas con el agua elaborando fichas para un completo registro, tanto gráfico, mapas, fotografías, etc como docu-



mental. Al final de este capítulo se denuncia el olvido, abandono y destrucción actual de este patrimonio tan valioso.

En el tercer capítulo enunciado *Las aguas de la Fuente Grande de Alfacar. Derecho de las alquerías situadas debajo de ella* es un estudio inédito por parte de los autores, en él demuestran que el agua de la Fuente Grande de Alfacar regaba las localidades ya conocidas, Viznar, el Beiro y el Albaicín de Granada y la aportación novedosa de estos en la cual nos señalan que también se beneficiaban de estas aguas las localidades de Puliana la Grande, Puliana la Chica, Dialfate, Jun, Maracena y Peligros. A través del estudio de diversos pleitos y las aguas de las tierras de habices dan a conocer una gran cantidad de datos hasta el momento de esta publicación desconocidos. En ellos se reconoce el derecho de aplicación del alquizar en momentos críticos de escasez de aguas por las sequías, este se argumenta remontándose incluso a época musulmana y se exige un derecho de uso olvidado que no se reflejó por escrito en el momento de su redacción en un libro de aguas escrito por Francisco de Padilla y su padre el alcalde Diego de Padilla para la regularización de los usos de la acequia de Aynadamar y la fuente de Alfacar. Espinar Moreno y Espinar Jiménez destacan la utilización de todo tipo de argucias para el disfrute del agua constatando el valor extraordinario de esta. Al final del capítulo señalan el uso de este agua por la localidades de la alquería de Viznar, las tierras del río Beiro y parte de la alquería de Cujar.

*Los derechos de Viznar a las aguas de Aynadamar* es el título del cuarto capítulo, en este nos describe a través de los documentos árabes y cristianos los enfrentamientos entre los vecinos de los barrios del Albaicín y los de la Alcazaba con los regadores de los pagos situados en la salida de la Puerta de Fajalauza (Aynadamar, Manflox, Almachacher, Chaufi, Mora de Goroz, Zarva o Zarfá) y los de Viznar por la utilización de estos del agua a su antojo sin respetar las normas. Los siglos xv y xvi fueron de gran actividad de pleitos en ellos se debate todo tipo de asuntos respecto a los derechos de riego, precios, horarios, tipo de cultivos, etc. Como resultado de un gran pleito en el año 1525 se logró redactar un documento que fijó por escrito unas normas que hasta el momento sólo eran tradición oral.

El último capítulo de este libro titulado *El río Beiro y la acequia de Aynadamar* es un estudio detallado de este río, su nacimiento, descripción y derechos de regadío con sus aguas. Una vez más los autores se apoyan en los pleitos llevados a cabo por los regantes. De todos estos el gran pleito que se describe es entre Nuñez Muley y el capitán Fernán Pérez contra los arrendadores de la acequia de Aynadamar. Este famoso morisco, perteneciente a la familia real nazarí aporta escrituras árabes demostrando los derechos que sobre ella tenían los habitantes de la alquería de Beiro, una documentación que se remonta al año 1334. Finalizando el capítulo con un estudio con la repoblación de Felipe II y las donaciones de distintos tramos del río a nobles y comunidades religiosas.

Un apéndice documental y una selecta bibliografía completan esta interesante obra para el conocimiento del uso y explotación del agua en la Granada islámica y su continuidad tras la conquista castellana. Esta obra es por tanto imprescindible para el conocimiento del abasto urbano y el regadío de una de las zonas de la ciudad pues aporta noticias desde la época de esplendor nazarí hasta la expulsión de los moriscos.

**Miguel Ángel Ladero Quesada**  
***La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino (1282-1521)***  
 Dykinson, Madrid, 2015, 712 págs., ISBN: 978-84-9085-274-3



Rafael Sánchez Saus

**P**ocas veces pueden recrearse los amantes de la Historia con un libro definitivo sobre un tema de alcance. La Historia es a la vez ciencia, arte y oficio, y por ello son muchas las condiciones que una investigación debe satisfacer para poder ser tenida como ejemplar, una obra maestra. Cuando un lector reconoce un libro de esa dimensión no puede menos que proclamarlo con la misma alegría de aquella mujer que acababa de encontrar su dracma perdida.

La que nos ocupa es una de esas obras maestras. Un libro largamente esperado, cuya terminación ha ido demorándose al entrecruzarse otros intereses académicos e investigadores del autor, sobre un tema en el que éste comenzó a profundizar hace muchos años, en el ya lejano 1975, siendo entonces jovencísimo catedrático de la Universidad de Sevilla, en el Archivo Ducal de Medina Sidonia. Y que ha sido precedido, a lo largo de esos casi cuarenta años, por todo un conjunto de trabajos que, de por sí, conforman un verdadero *corpus* dentro de la ingente obra de Miguel Ángel Ladero. Así, ya desde los años ochenta y hasta fechas recientes, fueron apareciendo artículos y pequeñas monografías sobre las ordenanzas locales de los señoríos (1984), sobre los concejos de Medina Sidonia (1991), Niebla (1991, 1992) y Sanlúcar de Barrameda (2012), sobre ciertos aspectos económicos —tales los referidos a los esclavos de la casa ducal (1991) y las almadrabas (1993)— o, finalmente, en torno al contenido del estilo de vida noble en la que fue una de las más importantes casas de la nobleza castellana (1994). Junto a ello, otros trabajos sobre los personajes fundamentales del linaje, como Guzmán *el Bueno* (1993, 1999), María Alfonso Coronel (2002), los titulares de la Casa a lo largo del siglo XIV (2009) o el segundo conde de Niebla, don Enrique de Guzmán (2012). La contribución de todos estos estudios al conocimiento del linaje ha sido de primer orden, pero justo es decir que palidecen ante la monumentalidad de un libro que, utilizando los materiales hasta ahora conocidos, consigue construir con ellos y con otros del todo originales una obra que no es en absoluto una recopilación o un mero ensamblaje sino algo nuevo y distinto, una síntesis extraordinaria que podemos considerar definitiva.

**GUZMÁN**

La casa ducal de Medina Sidonia en  
Sevilla y su reino. 1282-1521



Miguel Ángel Ladero Quesada

*Dykinson S.L.*

Como se ha dicho, el libro hace uso de una documentación en buena medida inédita, perteneciente al ya citado Archivo Ducal, pero también al Archivo General de Simancas, al Histórico Nacional (sección Nobleza), al de la Real Academia de la Historia o al Municipal de Sevilla, entre otros varios, así como de una completa y actualizada bibliografía que ocupa casi cuarenta apretadas páginas. Con esos elementos, más el experimentado juicio y deslumbrante conocimiento de la época que son característicos del profesor Ladero Quesada, se esclarece con todo detalle la larga singladura del linaje más poderoso e influyente en la construcción de Andalucía desde los tiempos de Guzmán *el Bueno* hasta la época moderna, los tiempos en que se establecieron los fundamentos de la personalidad andaluza en el conjunto de la corona de Castilla y de España hasta nuestros días. Un linaje que si bien imprimió su huella especialmente en tierras del viejo reino de Sevilla, expandió sus intereses de forma eventual o perdurable hacia otras zonas, especialmente hacia aquellas que limitaban con aquél, desde la frontera granadina hasta las rutas marítimas que comunicaban los puertos andaluces con Berbería, Canarias y el África negra.

Ello se consigue mediante ocho densos capítulos que alcanzan las casi quinientas páginas, seguidas de unos notables anexos y de la completa bibliografía ya mencionada. La estructura básica de la obra viene dada por la sucesión genealógica del linaje, cuya compleja y poliédrica historia es abordada en los cuatro primeros capítulos y de nuevo en el sexto hasta alcanzar su participación en la represión de la revuelta comunera en Andalucía. Naturalmente, en función de las noticias disponibles, aprovechadas siempre de forma impecable y exhaustiva, los distintos capítulos poseen muy distinta envergadura, desde las apenas treinta del segundo, dedicado al siglo XIV, a las casi cien del cuarto, centrado en el periodo comprendido entre 1436 y 1492. Además, los tres primeros alternan la explicación de los aspectos políticos y familiares con los patrimoniales y económicos, especialmente los referentes a la construcción y administración del potente edificio señorial de la Casa, pero a partir del primer tercio del siglo XV la mayor cantidad de noticias obliga a deslindar los campos, de modo que el quinto capítulo está íntegramente dedicado a la descripción de los señoríos y las rentas desde 1436 hasta finales del siglo XV, el séptimo al panorama señorial y patrimonial hasta los comienzos de la centuria siguiente y el octavo, verdaderamente magistral en una obra que por entero merece el calificativo, al modo de vida noble. En este se nos proporcionan noticias del mayor interés sobre la red de relaciones sociales convergentes en el linaje, la vida cotidiana, la formación de la memoria propia o la eclosión de una cultura intelectual en los Guzmán; también se nos muestran los rasgos principales de la religiosidad del grupo, entre otros descollantes aspectos. Los nueve anexos que completan y culminan el libro recogen documentos de extraordinario valor, desde inventarios de esclavos, libros y otros bienes a testamentos, pasando por la descripción de las rentas de los señoríos entre 1493 y 1517, la edición del texto de una biografía caballerisca de don Alonso Pérez de Guzmán *el Bueno* o la presentación de un curioso plano y reseña de Gibraltar de 1540.

Un libro, pues, que profundiza en lo ya más o menos conocido y resuelve muchas incógnitas hasta ahora existentes sobre el pasado medieval de un linaje de la nobleza castellana de primer nivel que en Andalucía revistió ínfulas principescas, y que lo hace además con la profundidad y la inteligencia propias de la mirada de su autor, uno de los más prestigiosos historiadores españoles desde hace décadas. Narrar bien los acontecimientos suele ser más difícil que describir las estructuras en que se insertan. Pero lo arduo es ser capaz de contar lo que pasó, mostrar los complejos contextos políticos y sociales en que los hechos se produjeron y revelar al mismo tiempo las claves que conformaban las mentalidades y estilos de vida de los hombres

que dan sentido al entramado. Muy lejos ya las crónicas áulicas al servicio de intereses cortesanos, polvorientos en sus estantes los secos libros de tesis que aburrieron nuestros años juveniles y expulsaron del gusto por la Historia a tantos buenos aficionados, *Guzmán. La casa ducal de Medina Sidonia en Sevilla y su reino. 1282-1521* es un ejemplo extraordinario de lo que hoy se exige al historiador y de lo que la Historia puede ofrecer: ni más ni menos que el conocimiento y la comprensión del pasado y de los hombres que lo vivieron y siguen viviendo en nosotros.

## Esther Galera Mendoza

### *Arquitectos y maestros de obras en la Alhambra (siglos XVI-XVIII): artífices de cantería, albañilería, yesería y forja*

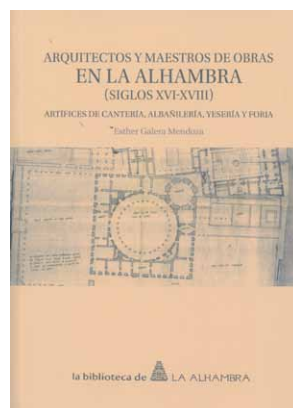
Editorial Universidad de Granada y Ed. Comares, Granada, 2014,  
575 págs. + CD-ROM



Carlos Vilchez Vilchez

La Editorial de la Universidad de Granada y la Editorial Comares han publicado en 2014 *Arquitectos y maestros de obras en la Alhambra (siglos XVI-XVIII)*. Se encuadra dentro de la Colección de Fuentes de Investigación de la Biblioteca de la Alhambra. Su autora es Esther Galera Mendoza, Profesora Titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada, a la que queremos felicitar por esta magnífica y completa obra. Su trayectoria investigadora es bien conocida por los especialistas y ha estudiado monumentos artísticos de algunas ciudades como Granada, Loja o Toulouse, pero una parte importante de su investigación la he dedicado a la Alhambra. (Arquitectura civil y urbanismo en Loja desde la conquista hasta el siglo XVIII (1994), El Hotel de Bernuy en Toulouse (1995), Pinturas incautadas en los conventos afectados por la desamortización en Loja-Granada (1998), Noticias sobre algunas de las primeras reformas urbanas de la ciudad de Granada tras la conquista (1497-1513) (2000), Obras maestras del patrimonio de la Universidad de Granada (2006), Los jardines de la Alhambra durante el reinado de los Austrias (2010), Espacios religiosos en la Alhambra en los siglos XVI y XVII (2011), Estructura urbana y organización productiva en la Alhambra durante el Antiguo Régimen (2014)).

Este magnífico libro se compone de una pequeña introducción, ocho capítulos, bibliografía, una referencia al origen de la documentación gráfica incluida en la obra, y dos extensos índices. Todo el apéndice documental se recoge en un CD que facilita su consulta por parte de los investigadores.



El Capítulo 1 trata sobre la Organización y financiación de las obras en la Alhambra, tema trascendental para poder comprender el funcionamiento regulado por las ordenanzas y controlado por los oficiales de las obras (maestro mayor, veedor y pagador, tenedor de materiales, etc). Como elemento curioso está el ya conocido y llamativo «arca de las tres llaves» donde se guardaban los fondos para el pago de las obras. En la página 53 aparece una relación de los veintitrés maestros mayores de la Alhambra entre los siglos XVI al XVIII, y aparecen las firmas manuscritas de todos ellos en los siguientes capítulos.

El Capítulo 2 se dedica a los de los arquitectos y maestros de obras en la Alhambra en la primera etapa cristiana tras la conquista en 1492, y ya en el Renacimiento en pleno siglo XVI. Hay unos primeros maestros como Ramiro López, Lorenzo Vázquez de Segovia y Fernando de las Maderas, entre los que destaca Ramiro López que hizo toda la adaptación a la defensa artillera moderna, es decir, la poliorcética en la etapa de los Reyes Católicos en la Alhambra, como ya estudió el profesor Juan Antonio Vilar Sánchez (2007). Pero será Pedro Machuca el primer maestro mayor, constructor del programa arquitectónico al estilo renacentista italiano programado por los marqueses de Mondéjar en honor del emperador Carlos V: puerta de las Granadas, pilar y palacio, obra que continuará su hijo Luis. Juan de Orea que casó con una hija de Pedro de Machuca, trabajó como escultor en el palacio de Carlos V a las órdenes de su suegro y después de su cuñado, hasta que fue maestro mayor de la Alhambra a partir de 1572, aunque su nombramiento oficial no llegó hasta 1579. Durante su maestría se siguió con las obras del palacio de Carlos V e hizo las trazas de la iglesia de Santa María de la Alhambra que fueron modificadas por el arquitecto real Juan de Herrera. Después de la muerte de Juan de Orea en 1580 hubo un ínterin sin maestro mayor en la Alhambra, hasta que fue nombrado en 1584 Juan de Minjares compatibilizando este cargo con las de la Lonja de Sevilla que hizo que se estableciera en Sevilla y viajara a Granada por temporadas en las que seguía con fidelidad las indicaciones de las fachadas del palacio que había hecho Felipe II sobre los planos de Juan de Herrera. Para cubrir su ausencia contó con la leal colaboración del aparejador Juan de la Vega, que lo sustituyó a su muerte en 1599 en la maestría mayor de la Alhambra, donde sigue con las obras del palacio de Carlos V, y hace otros trabajos en la catedral de Granada, y trazó el pilar de Santa María que se colocó delante de la iglesia de Santa Ana con un grabado de Álvarez de Colmenar, que sin duda copió a Louis Meunier (Antonio Gámiz Gordo (2008), *Alhambra. Imágenes de ciudad y paisaje (hasta 1800)*). Reproduce la profesora Galera el magnífico plano de la catedral de Juan de la Vega conservado en el Instituto Valencia de Don Juan.

En el Capítulo 3 estudia los arquitectos y maestros de obras del Siglo de Oro: Pedro de Velasco, Francisco de Potes, Bartolomé Fernández Lechuga, Diego de Oliva Avendaño, Juan de Rueda Moreno, Pedro Pérez Merino, Juan de Rueda Alcántara, Melchor de Aguirre y Francisco González Zurita. De la gran cantidad de obras que reseña de estos maestros la profesora Galera, vamos a destacar la consolidación que hizo Juan de Rueda Alcántara de la torre de Comares afectada gravemente por la explosión del polvorín alledaño a la iglesia de San Pedro en 1590, y reproduce también sus planos, conservados en el Archivo General de Simancas.

El Capítulo 4 está dedicado al estudio de los arquitectos y maestros de obras del siglo XVIII: Antonio Velázquez Vázquez, Miguel García Fulgencio, Francisco Pérez Orozco, Juan José Ramírez Bravo, Francisco Antonio de Aguilar, Tomás López Maño y Francisco José de Arenas. Destacamos de este capítulo la tasación y demolición que hizo el maestro Francisco Pérez Orozco del palacio del marqués de Mondéjar a partir de 1741. (Carlos Vílchez Vílchez (2001). *El palacio del Partal Alto de la Alhambra*).

En el Capítulo 5 trata la larguísima nómina de maestros de cantería y canteros que trabajaron en las obras de la Alhambra. Los estudia por orden alfabético como método cómodo para todos para su localización. Queremos destacar como obra curiosa la fuente con taza y pie que se colocó en 1655 en medio del estanque del patio de Comares. La había labrado Diego de Landeras y la instaló allí el maestro albañil Juan de Hinestrosa. Aparece esta fuente en dos grabados que reproduce la profesora Galera: uno de Van Merle (s. xvii) (pág. 329) y otro de Álvarez de Colmenar (1707) (pág. 170). Esta fuente ya no aparecerá en las imágenes de este patio de los prerrománticos y románticos en el siglo xix. (Pedro Galera Andreu (1992). *La imagen romántica de la Alhambra*).

En el Capítulo 6 se estudian los maestros de albañilería en una larga nómina separada por un lado en albañiles, soladores, y empedradores encargados de realizar las obras, y por otro en almadrabeos y tejeros encargados de fabricar ladrillos y tejas. Aparecen nombres de los alarifes mudéjares (Al-Ayat, Ançés, ...) que trabajaron de 1492 a 1500, y que curiosamente tuvieron que cambiar de nombre tras la primera rebelión de los moriscos. Queremos destacar las obras de reparación de una casa hundida en el patio de Machuca que hace en 1683 el maestro de albañilería Salvador Rodríguez. Adjunta la profesora Galera una fotografía del patio del Archivo de la Alhambra, que corresponde a Torres Molina de 1924-26, ya que aparece recuperado el patio por Leopoldo Torres Balbás en su galería septentrional y la crujía occidental simulada con cipreses, recurso del gran arquitecto para simular muros con elementos vegetales. En un primer momento colocó Torres Balbás cipreses en el patio delante de la galería, pero al comprender que el sentido visual del patio era horizontal y no vertical, cambió lo cipreses por naranjos, como podemos ver en otras fotografías de Torres Molina. (Carlos Vílchez Vílchez (1988). *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*).

El Capítulo 7 trata sobre los maestros de yesería y los caleros que trabajaron en la Alhambra en estos siglos. Se reparan todos los paños de yesería y los arcos y las bóvedas de mocárabes, como por ejemplo en la cuadra de las Losas (sala de Dos Hermanas) por el yesero Lorenzo junto a maestre Francisco y Juan Hurtado en 1538. Hay un pequeño error gráfico pues la bóveda de mocárabes con forma de estrella de ocho puntas corresponde a la sala de Abencerrajes y no a la de Dos Hermanas.

En el Capítulo 8 se estudian los maestros de herrería, cerrajeros, rejeros, campaneros y maestros de hacer coches, a los que hay que unir los alcuceros que comercian con plomo tan necesario para la conducción de agua para fuentes y pilares en la Alhambra, y latoneros, que se organizan en una larga nómina. Muy interesante y útil es el índice alfabético de elementos de herrería y cerrajería.

A continuación del último capítulo se hace la reseña de Bibliografía y Fuentes, y después el origen de la documentación gráfica, y un completísimo índice onomástico y toponímico que sin duda ayudará a todos los investigadores a su consulta. Cierra el libro el índice de contenidos del CD con todos los documentos usados por la profesora Galera, y finalmente está el CD.

El mayor valor de esta magna obra lo encontramos en la abundantísima documentación sobre las obras de cada uno de los arquitectos, maestros de obras, canteros, albañiles, yeseros y forjadores, que sitúan cada una de las obras y reformas que se fueron haciendo en la Alhambra en su momento cronológico exacto. Así pues, gracias a esta documentación exhaustiva, como la de otros estudios, no se cometerán los errores de adscribir a la etapa nazarí muchas obras realizadas en la etapa cristiana, ya que el estudio formal de los materiales no permite diferenciar de forma definitiva qué material es nazarí y cuál es cristiano. Y para nosotros esta obra de la profesora

Esther Galera tiene esa gran virtud, aún más porque en la tradición literaria de al-Andalus fue muy poco usado el recurso de la descripción (*wasf*) de palacios como así lo afirmaba Fray Darío Cabanelas (1984) en su Discurso de entrada a la Real Academia de Bellas Artes de Nuestra Señora de las Angustias; en los *Diwanes* de los visires-poetas del siglo XIV Ibn al-Yayyab y sus discípulos Ibn al-Jatib e Ibn Zamrak, hemos hallado muy pocos párrafos en los que se describan los palacios de la Alhambra. Sólo mencionamos dos casos excepcionales, como el magnífico *wasf* de la zona del Mexuar cuando Ibn al-Jatib narra la celebración del *mawlid*, o fiesta del Nacimiento del Profeta, del año 1362 en la vuelta de Muhammad V al poder. También en el siglo XV en las obras de Ibn Asim el poeta áulico del sultán Yusuf III, también poeta, se recopiló el disperso *Diwan* de Ibn Zamrak y por ello conocemos numerosos datos sobre la vida y obra de Muhammad V.

No olvidamos la dedicatoria del libro a su marido e hijos, que por un lado sienten el orgullo del resultado, pero también son merecedores de esa mención porque son aquellos que directamente sufren las ausencias del largo trabajo en archivo como de la redacción final, como bien sabemos todos aquellos que nos dedicamos a la investigación.

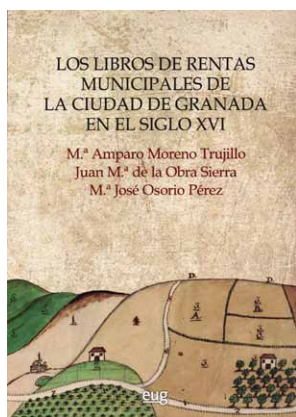
Finalmente felicitamos de nuevo a la profesora e investigadora Esther Galera Mendoza que nos ofrece este completo estudio y recopilación de los artífices de las obras de la Alhambra durante los siglos XVI a XVIII, que sin duda es ya una obra necesaria de consulta para la investigación de la Alhambra.

## M.<sup>a</sup> Amparo Moreno Trujillo, Juan M.<sup>a</sup> de la Obra Sierra y M.<sup>a</sup> José Osorio Pérez

*Los libros de rentas municipales de la ciudad de Granada en el siglo XVI*  
Colección Monumenta Regni Granatensis Histórica / Diplomata, Editorial de la Universidad de Granada, Granada, 2015, 282 págs. + CD-ROM



Luis Díaz de la Guardia y López



Resulta notorio que la estructura económica de las instituciones públicas, presentes o pasadas, destinada a recabar ingresos y a soportar los gastos necesarios dedicados a sufragar su existencia y a facilitar la consecución de los fines que legitiman a estas instituciones en su cotidiano existir, está dotada de una significación y relevancia que la hacen imprescindible, de tal modo que, en un sistema institucional cualquiera, pero, más aún, complejo como el del Estado moderno o contemporáneo, dicha estructura resulta imprescindible para la vida y comprensión del organismo que la genera.

Lo referido no deja de ser lugar común y casi obviedad, sin embargo esta realidad está muy lejos de ser centro de análisis destacado en muchos estudios de naturaleza histórica y no



solo en la especialidad de la historia dedicada al derecho público y a las instituciones pretéritas, y esto, más que en etapas contemporáneas, para las Edades media y moderna. La razón en conjunto, compleja, pero todos y cada uno sus componentes, individualmente, tildados apriorísticamente por la supuesta aridez de su condición económica, con frecuencia invitan al historiador a soslayar, en lo posible, la profundización de su estudio. Es cierto que la economía está referenciada en casi cualquier obra histórica actual, desde las que tienen como centro los grandes hechos y procesos históricos, hasta aquellas de ámbito más concreto como pueden ser las referidas a localidades o personas o grupos de personas con transcendencia reducida, pero, a pesar de los relativamente abundantes títulos que abordan estudios históricos de naturaleza económica, lo cierto es que cuando se da una visión global de cualquier sujeto histórico que no sea netamente económico o hacendístico, estas facetas, que también lo explican con importancia, son, con frecuencia, presentadas como accesorias o complementarias en el discurso. Y, sin embargo, cualesquier temática que se analice desde la Historia porta en su seno con significación lo económico, siendo imposible alcanzar la comprensión histórica certera de una persona, institución o país sin un conocimiento profundo de su economía y de la gestión y mecanismos, para lo último, con la que están dotados o se dotan estos sujetos históricos.

Y esta situación que, salvo para historiadores centrados en la historia de la economía y sus derivadas, no suele ser excepcional, se ve también presente en la edición de fuentes históricas de naturaleza económica. Éstas, aparentemente poco llamativas, cuando de publicar ediciones de fuentes documentales históricas se trata, son con frecuencia relegadas en beneficio de otros tipos de documentos de mayor prestancia y solemnidad formal y de contenido menos tedioso en su narración. Y los autores de la obra aquí reseñada, asumen y parten de esta convicción, como lo reflejan en la introducción del libro al afirmar la naturaleza poco atractiva de cara a la edición de los libros administrativos de naturaleza hacendística.

Libro elaborado por tres componentes destacados del Área de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Granada hasta hace muy poco: los profesores titulares M.<sup>a</sup> Amparo Moreno Trujillo, Juan María de la Osa Sierra y María José Osorio Pérez. La primera, por desgracia recientemente fallecida, como es sabido, y los segundos jubilados el pasado año, son, respectivamente, acreditados investigadores con una sólida trayectoria profesional individual que durante mucho tiempo, en virtud de la amistad sincera que les unía, supieron conjugar en beneficio de las disciplinas históricas que han cultivado, sobre todo las Ciencias y Técnicas historiográficas, evidenciando, por los resultados y calidad de sus obras colectivas, la conveniencia del trabajo generoso y franco en equipo. Y este libro es muestra palpable de todo ello, pues bajo la responsabilidad de estos tres paleógrafos e historiadores, se muestra al lector una necesaria obra destinada a la edición de fuentes que parece, por su coherencia, propia de una sola mano, proporcionando al lector una unidad que no siempre se da en obras conjuntas.

Bajo el título *Los libros de rentas municipales de la ciudad de Granada en el siglo XVI*, son editados cuatro manuscritos de relevancia sobresaliente para comprender el sostén económico del ayuntamiento granadino no sólo a inicios de la Edad moderna, sino durante toda ella. Los dos documentos iniciales contenidos en esta obra son, según sus autores, los más antiguos conservados de este género en el Archivo Municipal de Granada. Así, el primero en ser transcrito y editado, perteneciente, como se acaba de decir, al Archivo Municipal de Granada, es un libro registro datado en 1506, que bajo el título *Libro de la hacienda de esta ciudad que se nombra castillos fronteros* reúne en realidad, como advierten los autores, una relación de todos los propios granadinos de origen nazarí (*castillos fronteros, madraza y aljibes, pozos y caminos*) y de las rentas que generaban en ese momento. El segundo aquí publicado, también libro registro del archivo municipal granadino,

el *Libro de rentas de propios de 1537*, y del que existen localizados tres ejemplares de distintas fechas, si bien el que se publica es el original de 1537, es un documento más extenso que no se limita a registrar ya los propios de pasado nazarí y sus rentas, sino también aquellos que por cesiones reales posteriores a 1492 y otros medios, habían pasado a configurar la base patrimonial del concejo granadino en 1537 y las rentas que producían. El tercer documento, procedente del Archivo General de Simancas, es el *Libro de la renta de la haguëla de 1505*, otra de las vías con las que se dotó económicamente a Granada y su ayuntamiento, recibiendo, por gracia regia, la cuarta parte de lo generado por esta carga fiscal. Y, por último, el cuarto de los editados en esta obra es el *Libro de los censos de la ciudad de Granada*. De expedición y creación municipal del siglo XVI, se conserva, sin embargo, en el Archivo Histórico de Protocolos de Granada, siendo el primero de los ocho custodiados allí, y que por su extensión, unos 279 folios, los autores, salvando la transcripción de los documentos reales, han editado en formato de ficha catalográfica.

La obra ha sido estructurada teniendo como centro el fin principal al que está destinada: la edición de fuentes históricas. De esta manera, tanto la nota de los autores, como la introducción cumplen esa estricta función de sucinto preámbulo a los textos transcritos, contando la introducción, eso sí, con un pormenorizado estudio codicológico de los textos editados en donde se deja plasmado el veterano y decantado conocimiento de estos tres paleógrafos granadinos.

Todas estos documentos aquí editados, que dan noticia detallada tanto de propiedades como de rentas del ayuntamiento granadino y que han sido trabajados detenidamente en algunos casos, como lo han sido los documentos de 1505, 1506 y 1537, y esto desde diversas perspectivas, aunque mayoritariamente desde la hacendística e institucional, poseen una riqueza sobresaliente como fuente histórica y no sólo económica y, como han puesto de manifiesto los trabajos de los profesores Galán y Peinado y ahora los autores de esta edición, facilitan información tanto de la Granada cristiana, como de la mudéjar y nazarí con la que se enlaza a través de estos propios granadinos.

La abundancia de datos que aportan estas fuentes quizá hubiese exigido que este libro contase con un estudio preliminar más detallado, no solo diplomático, sino también histórico e institucional que evidenciase las ricas posibilidades, como fuente histórica, de los textos editados, así como un corpus de índices de las diversas materias con las que está relacionado, lugares geográficos, personas, profesiones, instituciones, etc., y que permitiesen una búsqueda rápida de información por parte de aquellos que se acerquen a él. No obstante, y más allá de las difíciles circunstancias personales que vivieron los autores por el fallecimiento de uno de ellos, lo que sin duda influyó en lo anterior, esta posible carencia de la edición está soslayada por los mismos autores, aunque solo por lo que a nombres de lugares se refiere, a través de una lista alfabética de topónimos, y, sobre todo y también, está en cierta forma solventada gracias al CD-ROM que acompaña al libro y en el que se contiene una versión en pdf de la obra, que sí permite, aunque libremente y sin guía, la búsqueda de cualquier información que se desee.

De ahí que esta edición se constituya, aunando la versión impresa y la electrónica, en una perfecta y cómoda herramienta para la investigación que debe ser aprovechada por la comunidad investigadora, pues permite trabajar al unísono con cuatro fuentes hacendísticas coherentes entre sí y que facilitan un acercamiento global, en un período y contexto determinado, a la Granada del siglo XVI, su ayuntamiento, su economía, sus gentes, etc., siendo ejemplo de la necesidad, señalada por los autores, de la existencia de un mayor número de ediciones de este tipo de fuentes, que, como se ha demostrado en otras ocasiones en que han sido editadas, muy lejos de la aridez comentada, bien publicadas, bajo historiadores solventes, como lo son los profesores M.ª Amparo Moreno Trujillo, Juan de la Obra Sierra y M.ª José Osorio Pérez, se convierten en una ágil e interesante fuente de conocimiento para cualquier investigador.

# Instrucciones para autores/as



- 1. La Revista Electrónica del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino (CEHGR)** edita artículos, documentos, revisiones, notas de investigación, comentarios y reseñas de libros y material audiovisual referidos a todos los ámbitos de la Historia del antiguo reino de Granada (provincias de Granada, Jaén, Málaga y Almería), incluyendo en ocasiones textos referidos a otros países y regiones.
- 2. Extensión**
  - I. Los artículos tendrán una extensión máxima de 40.000 caracteres sin espacios, notas al pie, gráficos, cuadros y mapas incluidos.
  - II. Los «documentos» no podrán sobrepasar una extensión de 30.000 caracteres sin espacios. Las reseñas de libros oscilarán entre las 1.000 y 1.500 palabras.
- 3. Presentación de los trabajos**
  - I. Cada original irá precedido por un encabezamiento en el que se harán constar las direcciones postal y electrónica, número de teléfono y fax del autor/a, centro de trabajo y una breve nota curricular. Tras esto seguirá el título en castellano e inglés, los resúmenes (de aproximadamente unas 150 palabras), acompañados por las palabras-clave (*keywords*).
  - II. El idioma de la revista es el español. Los originales en otros idiomas deberán ser previamente traducidos por sus autores. Podrán editarse también traducciones al español de textos publicados originalmente en otros idiomas, a solicitud de los autores y siempre que no hayan aparecido ya traducidos en otra publicación.
  - III. Tanto los originales como las traducciones deberán ser inéditos y no podrán estar siendo considerados simultáneamente por otras revistas para su publicación.

#### 4. Evaluación y selección

- I. El Consejo de Redacción de la Revista se reserva el derecho a decidir sobre la publicación o no del artículo, previa evaluación externa de dos especialistas anónimos. La decisión final se comunicará al autor/a y, en caso de no ser positiva, se procederá a la inmediata destrucción del material recibido. Asimismo, en ciertos supuestos, la Redacción podrá dirigirse a los autores señalando las posibles modificaciones que harían posible la publicación del artículo.
- II. Todos los manuscritos considerados para la publicación serán remitidos a evaluadores externos.

#### 5. Criterios de estilo

- I. Fuente y estilo. Los textos serán remitidos a doble espacio, en la fuente Times New Roman 12, 11 para las citas intertextuales y cuadros y 10 para las notas a pie de página. Irán paginados abajo a la derecha. El título del artículo y de los epígrafes irá en mayúscula y en negrita. La cursiva se utilizará para resaltar las palabras que quieran enfatizarse, para los neologismos, para los extranjerismos, y en expresiones propias del aparato crítico tales como *ibidem*, *passim*, *idem*, *op. cit.*, Los signos de puntuación que sigan a todas estas palabras se escribirán también en cursiva. En todo caso se evitará el uso de la negrita.
- II. Comillas y signos de puntuación. Las comillas empleadas para las citas en el texto serán siempre las españolas o angulares (« »). Los signos de puntuación se colocarán siempre después de las comillas de cierre. Ejemplo: «La guerra concluyó inesperadamente», tal como afirmó el embajador. Los corchetes ([ ]), de acuerdo con las normas tipográficas de la Real Academia Española, se utilizarán en las siguientes ocasiones: a) para introducir alguna nota aclaratoria o precisión; b) delante de las últimas palabras de un verso para indicar que no caben en la línea anterior, aunque en este caso sólo se utilizará el corchete de apertura ([); c) encerrando tres puntos suspensivos, cuando en un texto transcrito se omite una parte de él; d) en la edición de documentos, para desarrollar una abreviatura o señalar cualquier interpolación al texto original. Sin embargo, tratándose también de la edición de documentos, las reconstrucciones conjeturales de palabras o textos borrados se encerrarán entre corchetes angulares (< >).
- III. Abreviaturas. El nombre de los archivos y bibliotecas se abreviará con sus primeras letras, excluidas las preposiciones, escritas en cursiva y mayúscula, y formando siglas sin puntos. Sin embargo, la primera vez que se citen, se desarrollará el nombre entero, encerrando a continuación entre corchetes las siglas que en adelante se usarán. Ejemplo: Archivo General de Simancas [AGS]; Biblioteca Nacional de España [BNE].
  - Los nombres propios de autores, en las referencias bibliográficas, no se abreviarán con sus iniciales, salvo el segundo de los compuestos, respetando las tildes. Ejemplos: Miguel A.; José M.<sup>a</sup>).

- Las abreviaturas más frecuentes se expresarán como sigue: artículo (art.), capítulo (cap.), edición o editor (ed.), número (núm.), página/as (pág., págs.), folio (fol.), recto (r.º), verso (v.º), manuscrito (ms.), documento (doc.).
- IV. Ilustraciones. Son ilustraciones los cuadros, gráficos, mapas y láminas. Se compondrán centradas en el cuerpo del texto (salvo cuando coincidan dos o más láminas), siguiendo los siguientes criterios:
- Se escribirá «cuadro» y no «tabla», «gráfico» y no «figura», «lámina» y no «foto». Los títulos se centrarán en posición superior, salvo en las láminas, que irán centradas al pie de las mismas.
  - Los títulos se escribirán siempre en cursiva, precedido de la correspondiente mención numerada y seguida de un punto.
  - Los cuadros (pero no los gráficos, mapas y láminas) irán enmarcados con líneas simples; no se utilizará interlineado interno, salvo para separar la primera fila del cuerpo del cuadro o la última si se refiere al total de los anteriores, cuyos enunciados se escribirán también en cursiva. La primera columna se alineará a la izquierda; las otras centradas o a la derecha si el contenido es numérico. Ejemplo:

*Cuadro X. Uso de lápices de colores en el colegio Conde-duque de Olivares (2001-2003)*

<i>Años</i>	<i>2001</i>	<i>2002</i>	<i>2003</i>	<i>Total</i>
Lápices rojos	500	600	1.000	2.100
Lápices amarillos	450	490	500	1.440
Lápices azules	490	1.200	560	2.250
Lápices verdes	245	400	450	1.095
Lápices marrones	140	190	200	530
<i>Total</i>	<i>1.825</i>	<i>2.880</i>	<i>2.710</i>	<i>7.415</i>

- V. Las notas y referencias correspondientes al texto irán siempre a pie de página, numeradas consecutivamente desde el principio hasta el final del artículo (1, 2, 3, 4...). Las notas al título y/o al autor irán numeradas con asteriscos (\*, \*\*).
- VI. En las notas a pie de página se seguirán los siguientes criterios de estilo:
- Libros:  
Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Moriscos y cristianos en el condado de Casares*, Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1982, pág. 10 (o págs. 10-30).  
Y en adelante se citará:  
Rafael Benítez Sánchez-Blanco, *Moriscos y cristianos...*, *op. cit.*, pág. X.
  - Artículos de revista:  
Ángel Galán Sánchez, «Notas para el origen de la cuestión morisca. Las bases socio-económicas: El obispado de Málaga (1500-1515)», *Historia. Instituciones. Documentos*, 9 (1982), pág. 10.  
Y en adelante se citará:  
Ángel Galán Sánchez, «Notas para el origen...», *art. cit.*, pág. X.

- Capítulos de libros, ponencias y comunicaciones:

Ángel Galán Sánchez, «Segregación, coexistencia y convivencia: los musulmanes de la ciudad de Granada (1492-1570)», en Manuel Barrios Aguilera y José A. González Alcántud (eds.), *Las Tomas. Antropología histórica de la ocupación territorial del reino de Granada*, Diputación Provincial de Granada, Granada, 2000, pág. 10.

Y en adelante se citará:

Ángel Galán Sánchez, «Segregación...», art. cit., págs. 20-30.

José E. López de Coca Castañer, «El Reino de Granada como frontera: organización de su defensa durante el reinado de los Reyes Católicos (1492-1516)», en *La organización militar en los siglos xv y xvi*, Actas de las II Jornadas Nacionales de Historia Militar, Málaga, 1993, pág. 25.

Y en adelante se citará:

José E. López de Coca Castañer, «El Reino de Granada...», art. cit., pág. X.

- VII. Las abreviaturas *id.*, *ibid.*, *op. cit.*, y otras abreviaturas latinas sólo estarán en mayúsculas si van al comienzo de la nota; se escribirán en texto normal, sin cursiva y nunca se subrayarán.

## 6. Referencias electrónicas

- I. En las notas a pie de página y en la bibliografía final el sistema utilizado será el habitual para documentos en papel, aunque con algunas informaciones nuevas: fecha de creación, fecha de acceso, disponibilidad y acceso, tipo de medio y versión (ésta última únicamente en el caso de los programas).
- II. Citas de documentos y bases de datos. El estilo para citar documentos en cualquiera de los formatos electrónicos debe mantener la siguiente estructura: Autor/Responsable. Fecha de edición en papel; fecha de publicación en Internet; actualizado el (fecha de actualización). Título. Edición. Lugar de publicación. Editor. [Tipo de medio]. Disponibilidad y acceso. Formato del medio y notas. [Fecha de acceso].

## Publicaciones del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino



GÓMEZ OLIVER, Miguel: *La Desamortización de Madoz en la Provincia de Granada*. 1985. (Agotado).

OSORIO PÉREZ, M.<sup>a</sup> José y DE SANTIAGO SIMÓN, Emilio: *Documentos árabe-granadinos romanceados*. 1986.

GAN GIMENEZ, Pedro: *La Real Chancillería de Granada, 1505-1834*. 1988.

SOTOMAYOR MURO, Manuel: *Cultura y picaresca en la Granada de la Ilustración. Don Juan de Flores y Oddouz*. 1988.

VARIOS AUTORES: *La Granada de Fray Luis. IV Centenario. 1588-1988*. Granada, 1988.

GALLEGO MORELL, Antonio: *El renacimiento cultural en la Granada Contemporánea. Los viajes pedagógicos de Berrueta (1914-1919)*. 1989.

ALMAGRO GORBEA, A.; ORIHUELA UZAL, A.; CAPITÁN-VALLVÉ, L. F.; MANZANO MORENO, E.; MEDINA FLORES V. J.; RODRÍGUEZ SIMÓN, L. R. Y LÓPEZ LOPEZ, A. C.: *La Casa Nazarí de Zafra*. 1996.

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO:

Núm. 1. Segunda época. 1987

Núm. 2. Segunda época. 1988

Núm. 3. Segunda época. 1989

Núm. 4. Segunda época. 1990

Núm. 5. Segunda época. 1991

- Núm. 6. Segunda época. 1992
- Núm. 7. Segunda época. 1993
- Núm. 8. Segunda época. 1994
- Núm. 9. Segunda época. 1995
- Núm. 10-11. Segunda época. 1996-97
- Núm. 12. Segunda época. 1998
- Núm. 13-14. Segunda época. 1999-2000
- Núm. 15. Segunda época. 2001
- Núm. 16. Segunda época. 2004
- Núm. 17. Segunda época 2005
- Núm. 18. Segunda época 2006
- Núm. 19. Segunda época 2007
- Núm. 20. Segunda época 2008
- Núm. 21. Segunda época 2009
- Núm. 22. Segunda época 2010

**REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO**  
(Edición Facsímil):

- Tomo I, 1911. Estudio preliminar por Cristina Viñes Millet.
- Tomo II, 1912. Nota preliminar por Camilo Álvarez de Morales.
- Tomo III, 1913. Nota preliminar por Emilio Molina López.
- Tomo IV, 1914. Nota preliminar por Antonio Luis Cortés Peña.
- Tomo V, 1915. Nota preliminar por Juan Luis Castellano Castellano.
- Tomo VI, 1916. Nota preliminar por Adolfo Martínez Ruiz.
- Tomo VII, 1917. Nota preliminar por Francisco Javier Martínez Medina.





