Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino

NÚM. 23 • AÑO 2011 • TERCERA ÉPOCA



Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino

Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino

NÚM. 23 • AÑO 2011 • TERCERA ÉPOCA



DIRECTORA: Teresa M.ª Ortega López.

SECRETARIO: Miguel Ángel del Arco Blanco.

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.
Celia del Moral, Filología Árabe, Universidad de Granada.
Teresa M.ª Ortega López, Historia Contemporánea, Universidad de Granada.
M.ª José Osorio Pérez, Ciencias y Técnicas Historiográficas, Universidad de Granada.
Rafael G. Peinado Santaella, Historia Medieval, Universidad de Granada.
Mercedes Roca Roumens, Arqueología, Universidad de Barcelona.

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.ª Ángeles Pérez Samper, Historia Moderna, Universidad de Barcelona.
Philippe Sénac, Historia Medieval, Universidad de Toulouse-Le Mirail.
Ramón Serrera Contreras, Historia de América, Universidad de Sevilla.

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

CONTACTO:
Departamento de Historia Contemporánea
Facultad de Filosofía y Letras
Campus de Cartuja, s/n
18071 – Granada
Email: revistacehgr@cehgr.es

DISEÑO Y MAQUETACIÓN: Virginia Vílchez Lomas / virginiavl@afoot.es

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

PERIODICIDAD: Anual.
1.ª época: 1911-1925
2.ª época: 1983-2010
3.ª 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. 23 • AÑO 2011 • TERCERA ÉPOCA

ARTÍCULOS

Carlos Vílchez Vílchez, «El foso oculto de la zona de la *Bab al-Sari'a* (Puerta de la Explanada) de la Alhambra» 3

Manuela Cortés García, «Escuelas musicales andalusíes y magrebíes: perfiles y sistemas pedagógicos» 31

Esther Galera Mendoza y José Policarpo Cruz Cabrera, «Documentos y noticias sobre la antigua ermita de San Miguel de Granada y su entorno» . . . 67

María Luisa García Valverde, «Libros de Hernando Colón en Granada: incunables y post-incunables en la Abadía del Sacro Monte» 87

María José Collado Ruiz, «Mando mi cuerpo a la tierra. La elección de sepultura en el Arzobispado de Granada en la Edad Moderna» 107

Antonio Martínez Ramos, «El papel de la fiesta política en el cambio de dinastía durante el primer reinado de Felipe V: el caso de Granada» 129

María José Ortega Chinchilla, «Universos circulares. Percepción del territorio local en el siglo XVIII» 145

Gonzalo Roldán Herencia, «Estudio y cronología de la colección de cantorales de la Colegiata de Santa Fe (siglos XVI al XIX)» 173

Claudio Hernández Burgos, «El largo camino hacia el franquismo: Antonio Gallego Burín (1915-1939)» 193

DOCUMENTOS

Julián Pablo Díaz López, «Mueran los perros cristianos. Textos sobre el Marquesado del Cenete en la década de 1520» 209

RESEÑAS

Margarita Orfila Pons, *Florentia Iliberritana. La ciudad de Granada en época romana*. Por Elena Sánchez López 231

Miguel Jiménez Puertas y Luca Mattei (eds.), *El paisaje histórico y su dimensión arqueológica. Estudios sobre el sur de la Península Ibérica*. Por Guillermo García-Contreras Ruiz 232

Rafael G. Peinado Santaella, *Como disfrutan los vencedores cuando se reparten el botín. El Reino de Granada tras la conquista castellana (1483-1526)*. Por Francisco J. Moreno Díaz del Campo 234

Mariano Redondo Martín, *En otros patios de Granada*. Por Claudio Hernández Burgos 237

Jorge Marco, *Hijos de una guerra. Los hermanos Quero y la resistencia antifranquista*. Por Alejandro Pérez-Olivares García 239

Enrique Tudela Vázquez, *Nuestro pan. La huelga del 70*. Por Olalla Castro . . . 242

Antonio Luis García Ruiz y José Antonio Jiménez López, *El valor formativo y la enseñanza de la Historia*. Por Juan Francisco Muñoz Bandera 245

Summary

REVISTA DEL CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE GRANADA Y SU REINO
NÚM. 23 • AÑO 2011 • TERCERA ÉPOCA

ARTICLES

Carlos Vílchez Vílchez, «The hidden moat the *Bab al-Sari'a* (Esplanade Gate) area in the Alhambra» 3

Manuela Cortés García, «Andalusian and maghrebian musical schools: profiles and pedagogies systems» 31

Esther Galera Mendoza y José Policarpo Cruz Cabrera, «Documents and news on the former hermitage of San Miguel of Granada and his environment» . . 67

María Luisa García Valverde, «Hernando Colon's books in Granada: Incunnabula and post-incunnabula in the Sacro Monte Abbey» 87

María José Collado Ruiz, «I send my body to the ground. The burial election at Archibishopric of Granada in the Early Modern Age» 107

Antonio Martínez Ramos, «The role of the political feast in the change of dynasty in the first reign of Philip V: The case of Granada». 129

María José Ortega Chinchilla, «Circular universes. Perception of the local territory in the eighteenth century» 145

Gonzalo Roldán Herencia, «Study and chronology of the choir books' collection from the Collegial Church of Santa Fe (XVIth to XIXth Centuries)». 173

Claudio Hernández Burgos, «The long Road to Francoism: Antonio Gallego Burín (1915-1939)». 193

DOCUMENTS

Julián Pablo Díaz López, «Christian dogs to die. Texts about Cenete Marquisate in the decade of 1520» 209

REVIEWS

Margarita Orfila Pons, *Florentia Iliberritana. La ciudad de Granada en época romana*. By Elena Sánchez López 231

Miguel Jiménez Puertas y Luca Mattei (eds.), *El paisaje histórico y su dimensión arqueológica. Estudios sobre el sur de la Península Ibérica*. By Guillermo García-Contreras Ruiz 232

Rafael G. Peinado Santaella, *Como disfrutan los vencedores cuando se reparten el botín. El Reino de Granada tras la conquista castellana (1483-1526)*. By Francisco J. Moreno Díaz del Campo 234

Mariano Redondo Martín, *En otros patios de Granada*. By Claudio Hernández Burgos 237

Jorge Marco, *Hijos de una guerra. Los hermanos Quero y la resistencia antifranquista*. By Alejandro Pérez-Olivares García 239

Enrique Tudela Vázquez, *Nuestro pan. La huelga del 70*. By Olalla Castro . . . 242

Antonio Luis García Ruiz y José Antonio Jiménez López, *El valor formativo y la enseñanza de la Historia*. By Juan Francisco Muñoz Bandera 245

Artículos

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 1-206

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 3-29 ISSN: 2253-9263

El foso oculto de la zona de la *Bab al-Sari'a* (Puerta de la Explanada) de la Alhambra

Carlos Vílchez Vílchez*

IES Padre Manjón. Granada

carlosv.vilchez@hotmail.com

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 25 Agosto 2011 • Aceptado: 15 Septiembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

La construcción primitiva de la muralla y fosos de *madinat al-Hamra'* fue obra del sultán *Muhammad* I, *Ibn al-Ahmar,* y su hijo *Muhammad* II, a partir de 1238. El primitivo trazado fue modificado en la misma etapa musulmana, sobre todo en el siglo XIV, pero el sector de la *Bab al-Sari'a* fue modificado a comienzos del siglo XVI cuando se construye el palacio de Carlos V.

Palabras clave: foso, etapa musulmana, etapa cristiana, Alhambra, Granada.

ABSTRACT

Muhammad I, *Ibn al-Ahmar,* and your son *Muhammad* II, built from an original construction of the wall and moats in the *madinat al-Hamra'* starting from 1238. The first design was modified by future sultanates, mainly during the 14th century, but the moat in the *Bab al-Sari'a* area was modified at the beginning of the 16th century, when Carlos V Palace was built.

Keywords: moat, Muslim period, Christian period, Alhambra, Granada.

* Grupo Investigación «Laboratorio de Arqueología y Arquitectura de la Ciudad» (HUM104). Escuela de Estudios Árabes de Granada (C.S.I.C.). Proyecto Investigación I+D+i «Ciudades nazaries: estructura urbana, sistema defensivo, y suministro de agua» (HAR2011-30293).

Ya hemos tratado el trazado, modificación y desaparición de los fosos de *madinat al-Hamra'* en varios artículos sobre el primitivo foso del patio de la Reja y del Partal[1], pero hemos hablado allí más sobre las modificaciones acaecidas en la etapa musulmana, sin embargo en este pequeño trabajo vamos a tratar los cambios ocurridos en la etapa cristiana, y en concreto del que hace desaparecer el foso que iba de la *Bab al-Sari'a* a la puerta de los Carros. (Plano 1)

A partir de 1492 se van a adaptar distintos espacios de la medina a la vida de los conquistadores. Según expresan las Ordenanzas de la Alhambra, que son distintas a las Capitulaciones de la ciudad de Granada, toda la medina de la Alhambra pasará a manos de los reyes cristianos y todo podrá ser modificado a su gusto sin limitaciones. Los Reyes Católicos dejan toda esta adaptación en manos de los Alcaides de la Alhambra, cargo para el que habían nombrado a los condes de Tendilla, que recibirán a partir de 1512 el título de marqueses de Mondéjar.[2]

Tres hitos marcarán el cambio más radical de la medina: la defensa de baluartes de artillería en las puertas y puntos estratégicos más importantes de la medina de la Alhambra desde 1492 a 1505 aproximadamente[3], la cristianización de los espacios sagrados y civiles: los Reyes Católicos conceden la mezquita mayor para convertirla en la primera sede del cabildo catedralicio, y se concede a la orden de San Francisco un antiguo palacio nazarí, construido a la entrada del Secano, para fundar allí el Convento de San Francisco[4], y la construcción del palacio de Carlos V. (Plano 8)

En 1494 siguiendo las indicaciones de Hernando de Zafra, Secretario de los Reyes Católicos, se construye un gran aljibe de dos naves y gran capacidad de almacenamiento, en el espacio existente entre la Alcazaba y la *Sari'a* o gran explanada ritual ante la mezquita mayor, utilizada sobre todo para la oración comunal del Viernes. Existe una lápida, que se colocó más tarde en el interior de la puerta de la Justicia, en

---

[1] Carlos Vílchez Vílchez, «La disposición musulmana del Patio de la Reja de la Alhambra de Granada», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* XVII (1985), págs. 353-380; M.ª Angustias Cabrera Orti y Carlos Vílchez Vílchez, «El primitivo foso de la zona del Partal de la Alhambra», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 17 Segunda Época (2005), págs. 159-168.

[2] Juan A. Grima Cervantes, «Gobierno y Administración de Granada tras la conquista: las Ordenanzas de la Alhambra de 1492», *Cuadernos de la Alhambra,* 26 (1990), págs. 169-184; *Capitulaciones de Granada,* Ed. facsímil de un documento del Archivo Histórico Municipal. Transcripción de Luis Moreno Garzón, Granada, 1983; Juan A. García Granados y Carmen Trillo San José, «Obras de los Reyes Católicos en Granada (1492-1495)», *Cuadernos de la Alhambra,* 26 (1990), págs. 145-168; Carlos Vílchez Vílchez, *El palacio del Partal Alto en la Alhambra,* Granada, 2001.

[3] Juan A. Vilar Sánchéz, *Los Reyes Católicos en la Alhambra,* Granada, 2007. Es un libro muy interesante y novedoso; Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos: artistas, residencias, jardines y bosque,* Madrid, 1993.

[4] Las dos fundaciones son del año 1492, aunque se reformarán más tarde. Este proceso cristianizador lo podemos ver en la obra del viajero alemán Jerónimo Münzer que viene a Granada en 1494. *Cfr.* Jerónimo Münzer**,** *Viaje por España y Portugal. Reino de Granada,* Granada, 1987, pág. 70. Edición parcial del texto completo.

la que indica su construcción, y su función era la de tener suficiente abastecimiento en la medina de la Alhambra si surgía alguna rebelión musulmana en la ciudad de Granada, como así ocurriría en 1499.

El mayor cambio que se produce en la Alhambra ocurre en el momento que se construye el palacio de Carlos V. Es éste un proyecto constructivo creado por los marqueses de Mondéjar para el emperador Carlos: Puerta de las Granadas, Pilar de Carlos V, y el Palacio de Carlos V. Ponen al frente del proyecto al arquitecto Pedro de Machuca. Los planos del palacio que en la actualidad son atribuidos a Pedro de Machuca y/o a Diego de Siloé como arquitectos reales[5], se hallaron a comienzos del siglo xx y fueron adquiridos por Alfonso XIII para el archivo del Palacio Real de Madrid[6]. (Plano 2)

Sólo se construyó la zona central del palacio con su patio circular inscrito en un cuadrado. Las obras comenzaron en 1537, como comprobamos en el magnífico Archivo de la Alhambra, y continuaron a lo largo de ese siglo, y parte del siglo xvii. Pero la decisión de Felipe II de convertir en cripta real el Monasterio de El Escorial, su gran obra ejecutada por Juan de Herrera, quitó ese privilegio al palacio de Carlos V, y además la mayor parte de los fondos pasaron de Granada a Madrid. El palacio de la Alhambra quedó sin terminar, como si fuera un huevo huero, es decir, construido por fuera y vacío por dentro.

Este palacio ha sido estudiado en profundidad por el profesor Earl Rosenthal, de la Princenton University[7], y tanto él como el profesor Jesús Bermúdez Pareja, que fue arqueólogo de la Alhambra y director de su Museo desde los años 40 a los 70 del siglo xx, piensan que encaja bastante bien con los palacios nazaríes, aunque no cabe duda que su impacto visual es evidente porque está situado ahí a conciencia como «símbolo del poder cristiano». Si observamos el palacio vemos que la decoración de almohadillado general no aparece en el sector Norte, es decir, en la zona de unión con los palacios nazaríes. Sí es cierto que al anexar el palacio cristiano a los palacios islámicos, Machuca decide unirlos de forma ssegada de Este a Oeste, por lo que se tiene que destruir una zona de la parte interior del pabellón Sur de Comares (Sala de la Helias). Esta línea sesgada es incomprensible a simple vista porque Machuca podría haber unido los dos palacios de forma paralela sin tener que destruir nada. Precisamente ha sido el profesor Rosenthal el que explica este descuadre; él cree que la orientación sesgada responde a la línea que marca el gran aljibe cristiano de 1494, y como vemos en el plano, el conjunto completo del palacio, que era enorme,

---

[5] Antonio Gámiz Gordo, *Alhambra. Imágenes de ciudad y paisaje (hasta 1800),* Granada, 2008, págs. 40-50.

[6] Carlos Vílchez Vílchez, *El palacio del Partal Alto…, op. cit.,* págs. 111-122.

[7] Earl E. Rosenthal, *El palacio de Carlos V en Granada,* Madrid, 1988, págs. 40-43; Earl E. Rosenthal, "The lost Quarto de las Helias in the Árabic Palace on the Alhambra", en *Miscelánea de Estudios dedicados al profesor don Antonio Marín Ocete,* II, Granada, 1974, pág. 935-937.

debe adaptar su orientación a esa línea anterior para poder encajarlo en el espacio concreto de la *sari'a* musulmana.

Si analizamos este sector de la *Sari'a* de la Alhambra en la etapa nazarí comprobamos que el palacio cristiano no destruyó demasiados restos: conocemos por excavaciones de Mariano Contreras de 1890, que en la zona del patio hubo una pequeña vivienda musulmana, rica en decoración, y un pequeño aljibe cuyos restos están debajo de la solería actual. A Sur de la Calle Real Alta, que después analizaremos, se conserva la excavación de gran parte del palacio que denominamos del Mufti, hallado por Modesto Cendoya en 1920[8], y que parece fue afectado muy parcialmente, sólo la crujía septentrional, por la obra realizada, pero que también hubiera desaparecido totalmente si se hubiera ejecutado el proyecto completo del palacio cristiano. (Plano 8)

En la Planta Grande de Machuca y/o Siloé se comprueba que el palacio de Carlos V abarcaba un espacio mucho mayor al que se construyó y llegaba al Oeste hasta la zona lindera al aljibe cristiano y destruía la puerta del Vino, su entrada simbólica, abarcando gran parte de la *Sari'a*. Por suerte no se completó el proyecto y la puerta del Vino quedó intacta. Podemos ver en el ángulo S.O. del palacio de Carlos el arranque de un arco que uniría dos zonas de patios con sus dependencias. El proyecto no afectaba a la puerta de la Explanada, *Bab al-Sari'a*. Queremos hacer un pequeño inciso aquí: el sustantivo árabe *«sari'a»* tiene varias acepciones, una de ellas es «justicia», y otra «explanada». El profesor Basilio Pavón Maldonado ya dejó claro que la acepción correcta en este caso es «explanada», ya que esta puerta daba paso a la gran *Sari'a* o explanada ritual ante la mezquita mayor que había estructurado *Muhammad* III (1303-1309). Esta puerta es erigida en 1348 por *Yusuf* I (1333-1354) como podemos ver en su lápida fundacional. Aunque desde el siglo xv los textos cristianos denominan a esta puerta como de la Justicia o Judiciaria, debemos ir acostumbrándonos a llamarla puerta de la Explanada[9].

En la zona nororiental del palacio cristiano se destruye la Rauda Real nazarí (cementerio real) al hacer la cimentación del palacio, aunque al no edificarse la zona de servicio (cocinas) que aparece en los planos, se ha podido recuperar gracias a la excavación de Mariano Contreras en 1892 y la intervención de Leopoldo Torres Balbás entre 1925 y 1926[10].

Sin embargo el mayor daño que ocasionó el palacio de Carlos V fue la destrucción de parte de la trama urbana nazarí que cambió radicalmente el acceso exterior

---

[8] Carlos Vílchez Vílchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás. (Obras de restauración y conservación. 1923-1936),* Granada, 1988, págs. 71-72.

[9] Basilio Pavón Maldonado, «La Alcazaba de la Alhambra», en *Anejos I a Cuadernos de la Alhambra,* Granada, 1975, pág. 31; Leopoldo Torres Balbás, «"Musalla" o "Saría" en las ciudades hispanomusulmanas», *Al-Andalus,* 13 (1948), págs. 167-180.

[10] Carlos Vílchez Vílchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás…, op. cit.,* págs. 293-297.

e interior de la medina de la Alhambra. Antes de analizar estos cambios vamos a esbozar brevemente qué puertas y calles había en la medina de la Alhambra nazarí. La puerta principal de la medina para la población en general era la Puerta de las Armas, situada en la muralla septentrional, en el ángulo N.O. de la Alcazaba, y en este paño septentrional de la muralla también se abría junto a la torre de los Picos la *Bab al-Faray* (puerta del Consuelo), llamada en época cristiana puerta del Arrabal, que daba acceso a la zona del barrio de servicio de la Alhambra, que se denominó el Secano a partir del siglo XVII, cuando pierde gran parte del agua que lo surtía, siendo en realidad desde su ángulo S.E., al lado de la torre del Agua, por donde entraba, y entra, toda el agua a la medina a través del acueducto que viene de la acequia del Generalife. En el paño meridional de la muralla se abrían la monumental *Bab al-Sari'a* (puerta de la Explanada), que fue defendida a partir de 1492 con un baluarte, y en la zona del Secano la *Bab al-Gudur* (puerta de los Pozos), conocida como puerta de Siete Suelos desde que se colocó delante un gran cubo de artillería[11]. (Plano 8)

En varios trabajos ya hemos analizado nosotros y otros investigadores en profundidad toda la trama urbana de la medina de la Alhambra y a ellos remitimos a la persona interesada[12]. (Plano 3)

Hacia 1532 se abre la nueva puerta de los Carros en la muralla meridional, como vemos en la Planta Grande de Machuca y/o Siloé, de mayor ancho que la puerta de la Explanada o que la puerta de las Armas, con entrada directa para que pudieran acceder sin problema los carros que traían la piedra para la construcción del palacio. Al abrirse la puerta de los Carros, la *Bab al-Sari'a,* que Machuca y/o Siloé denominan en ese momento «*puerta del Alhanbra*», toma mayor importancia, mientras que la puerta de las Armas la pierde, y poco a poco su foso y la gran Plaza de Organización Urbanística se van cegando con escombros porque ya no sirven, y son grandes espa-

---

[11] Juan A. Vilar Sánchez, *Los Reyes Católicos…, op. cit.*, págs. 230-236 y 240-244. Viendo la extensa documentación recogida por Juan A. Vilar habrá que revisar críticamente si la *bab al-Faray* estuvo en el paño Norte o en el paño Sur de la Alhambra.

[12] Jesús Bermúdez Pareja, «Exploraciones arqueológicas en la Alhambra», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 2 (1953), págs. 49-57; Jesús Bermúdez Pareja, «Excavaciones en la plaza de los Aljibes de la Alhambra», *Al-Andalus,* XX (1955), págs. 49-60; Basilio Pavón Maldonado, «Los accesos a la Casa Real Vieja», en *Anejos I a Cuadernos de la Alhambra,* Granada, 1975, págs. 51-64; Jesús Bermúdez Pareja, «Identificación del palacio de Comares y del palacio de los Leones en la Alhambra de Granada», en *Actas del XXIII Congreso Internacional de H.ª del Arte,* II, Granada, 1977, págs. 55-61; Carlos Vílchez Vílchez, «La disposición musulmana…», art. cit., págs. 353-380; Jesús Bermúdez López, «Aproximación a la actual situación arqueológica de la Alhambra», en *Avance del Plan Especial de protección de la Alhambra y Alijares,* Granada, 1987, págs. 280-281; Jesús Bermúdez López, «Notas sobre la traza urbana de la Alhambra: sus calles principales», en *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española,* II, Madrid, 1987, págs. 443-450; Carlos Vílchez Vílchez, «Sobre la supuesta fachada meridional del palacio de Comares», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* XXII (1991), págs. 9-21; Carlos Vílchez Vílchez, «Arqueología y restauración: los accesos a los palacios de la Alhambra», en *Realidad y Símbolo de Granada,* Madrid, 1992, págs. 161-170.

cios hundidos para tirar fácilmente los escombros de las obras de la Alhambra. En ese momento ya no se puede entrar desde la puerta de las Armas a la Plaza de Organización Urbanística, ni tampoco al palacio de Comares desde sus patios de acceso, ni a los palacios de los Leones y del Partal por la calle Real Baja.

En el siglo XVI en el exterior de la muralla se utiliza una torre musulmana, de la que no conocemos nombre árabe, entre las de Barba y la del palacio de los Abencerrajes, para apoyar en ella una larga rampa que asciende de Este-Oeste, desde la base de la torre de las Cabezas, a la que se había añadido a partir de 1492 un revellín de artillería poligonal llamado del Olivo, que defiende esa subida[13], hasta la parte alta de la torre que a partir de ese momento se llamará de los Carros. Justo al lado de la torre, a Este, se abre una puerta achaflanada en diagonal en el grueso de la muralla con un gran dintel adovelado de piedra arenisca, que tiene encima un arco constructivo de ladrillo de descarga, al igual que la bóveda rebajada que soporta el adarve de la muralla, que al elevarse se salva con escalones que ascienden y luego bajan. La torre se integra en esta entrada, y se aprovecha la puerta de la torre desde el foso y la planta de la terraza como acceso peatonal, desmochando su pretil oriental. (Plano 8)

En la parte interior de la muralla el foso se ensancha para convertirlo en una calle ascendente hacia Oeste desde la puerta de los Carros, por lo que parte de él, en esa dirección, se entierra para llegar al nivel de la placeta que se construye delante de la puerta de la primera planta de la torre de la *Bab al-Sar'ia,* cegando para ello el foso que arrancaba de la parte baja de la puerta y pasaba paralelo a la muralla junto a las torres de Perelada, de la que no queda nada más que la base arqueológica, y de Barba. Hacia el Este, el foso continua abierto llegando a la torre del palacio de los Abencerrajes que pasa por medio de un pasadizo abovedado bajo su torre (como ocurrirá en la muralla Norte en la torre de las Infantas), hasta llegar a la *Bab al-Gudur,* y después a la torre del Agua en el extremo S.E. del Secano.

La «Vista de Granada desde el Sur» de Georgius Hoefnagle de 1565 no nos proporciona, por desgracia, detalles de esta modificación, ni tampoco la «Plataforma de Granada» de Ambrosio de Vico de 1590-1610.

En 1766 se hace el llamado plano de los Académicos, cuyos autores son José de Hermosilla, Juan de Villanueva y Pedro Arnal, el primero de la medina posterior al de Machuca y/o Siloé del siglo XVI. En él podemos ver la puerta de los Carros, y que parte del foso cegado, junto a la parte alta de la *Bab al-Sari'a,* está ocupado por alguna construcción adosada a la muralla, de la que desconocemos su utilidad, pero que probablemente daría lugar a la primera bóveda de etapa cristiana de la que conservamos algunos arcos fajones que la soportaban. En otro dibujo de ellos llamado «Perfiles que demuestran el desnivel del terreno y sus alturas en la fortaleza de la Alhambra» (1766), podemos ver perfectamente este paño de muralla meridional que es el que

[13] Juan A. Vilar Sánchéz, *Los Reyes Católicos…, op. cit.,* págs. 236-240.

menos se representa en la planimetría histórica. Tiene trece torres, sin contar la Alcazaba, que enumeramos en dirección Este: la torre de las Rocas que enlaza con la muralla que asciende a la Alcazaba, la torre de la *Bab al-Sari'a,* la torre de Perelada no aparece en su sitio porque tiene poco saliente sobre la muralla y en ese momento ya estaría tan destruida como ahora, y en general es obviada en la mayoría de los planos antiguos y modernos; después la torre de Barba, y la torre y puerta de los Carros, que vemos con su rampa de acceso, y a continuación la torre del palacio de los Abencerrajes (en este punto es donde aparece erróneamente en estos «Perfiles» la torre de Perelada), y la torre de las Cabezas con su cubo de artillería poligonal; después la torre de las Brujas, la torre del Capitán, la torre de la *Bab al-Gudur* o de Siete Suelos por su gran cubo de artillería, la torre de Baltasar de la Cruz, la torre de Juan de Arce, y finalmente la torre del Agua, y detrás, el acueducto que da entrada al agua desde la acequia del Generalife[14]. (Planos 4 y 5)

El Mapa Topográfico de la Ciudad de Granada de Francisco Dalmau (1796) no aporta casi nada con relación al plano de los Académicos. El plano realizado por las tropas francesas de ocupación en 1811, de gran interés y totalmente novedoso[15], muestra también una imagen muy similar a la del plano de Hermosilla, al igual que los planos de los viajeros románticos: Alexandre Laborde (1812), James Cavanah Murphy (1815), Girault de Prangey (1832-1833), o Joules Goury y Owen Jones (1842-1845). Girault de Prangey en su grabado titulado «Puerta de la Justicia» dibuja la torre de Perelada que está en gran parte desmochada.

En el plano de Rafael Contreras (1878) sí aparece la torre de Perelada, pero curiosamente no dibuja la torre de los Carros independiente sino que la integra dentro de la puerta, y además sólo reseña once de las trece torres en este paño meridional. Sin embargo en el plano de Modesto Cendoya (1908), el que denominamos «parcelario» porque aparecen todas la propiedades de la Alhambra en ese momento, sí aparece la torre de Perelada y también la torre de los Carros, y se dibujan perfectamente las trece torres del paño meridional de la Alhambra[16]. El foso sigue cegado.

Será precisamente Modesto Cendoya Busquets, arquitecto-director de la Alhambra de 1907 a 1923, el que excave este foso en 1922. Cendoya centró su labor en la arqueología (mezquita mayor, casa del Mufti, alcazaba, patios de acceso a Comares, etc.) más que en la consolidación y restauración arquitectónica, aunque para la

---

[14] El llamado plano de los Académicos fue encargado por la Real Academia en el reinado de Carlos III (1759-1788). *Cfr.* Carlos Vílchez Vílchez, *El palacio del Partal Alto…, op. cit.,* págs. 134-140; Antonio Gámiz Gordo, *Alhambra. Imágenes…, op. cit.,* págs. 167-181.

[15] Juan Calatrava y Mario Ruíz Morales, *Los Planos de Granada. 1500-190. Cartografía urbana e imagen de la ciudad,* Granada, 2005, págs. 83-90.

[16] Rafael Contreras, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba, o sea, la Alhambra, el Alcázar y la gran Mezquita de Occidente,* Madrid, 1878; El «Plano General la Fortaleza de la Alhambra» (1908) de Modesto Cendoya se conserva en el Archivo de Planos de la Alhambra.

arqueología de la Alhambra ha sido muy importante. El problema de Cendoya era su desorden ya que nunca eliminaba los escombros y nunca consolidaba los restos hallados, cuando eso sería lo lógico en la labor de un arquitecto, hecho, junto con otros como el derrumbe de la casa de Villoslada en la Partal Bajo en 1916, o la tala de la Alameda del Partal que lleva a su destitución en 1923. Será Leopoldo Torres Balbás, que lo sustituye en 1923, el que se dedique a la consolidación y restauración sistemática de todos los sectores de la Alhambra que estaban en grave peligro real de derrumbe, siguiendo los preceptos establecidos por el Plan General de Conservación de la Alhambra de Ricardo Velázquez Bosco (1917-1920). Retira todos los escombros acumulados por Cendoya, y consolida todos los restos arqueológicos que es lo que permite que se conserven correctamente. Además restaura toda la Alhambra desde lo más ruinoso (Partal, Patio de Machuca o Patio del Harém), hasta aquellos sectores que necesitaban una importante consolidación pero sin urgencia (torre de Comares, pórtico del patio de los Leones, etc.)[17].

En su magnífico «Diario de Obras», Torres Balbás reseña que el 23 de abril de 1923, pocos días después de su incorporación a la dirección de la Alhambra el 17 de abril, *«comienzan a rellenarse las catas de las excavaciones anteriores en la parte alta de la torre»,* se refiere a la torre de la *Bab al-Sari'a,* pero rectifica y entre el 21 de diciembre de ese año y el 20 de febrero de 1924 *«se abren y cubren con bóvedas las excavaciones inmediatas a la parte alta de la torre para localizar el foso de comunicación con la torre de los Carros»,* es decir, comprende que es mejor recuperar este foso por lo que le hace una bóveda con tres claraboyas cerradas con rejas de hierro para salvaguardarlo sin interferir en el espacio de la placeta ante la muralla entre las torre de Barba y de la *Bab al-Sari'a* a nivel de la entrada alta, placeta que servía y sirve para entrada de carros-vehículos para obras y reparaciones en la Alhambra desde el siglo xvi hasta hoy en día. En esta placeta las rejas simulan ser alcantarillas pero ocultan algo mucho más interesante: el foso[18]. Desde la década de 1980 la parte oriental de este espacio, junto a la torre de Barba, está ocupado por cuatro cañones cristianos recuperados de la fortaleza de la Alhambra.

La bóveda conserva restos de este foso desde la puerta de la Explanada hasta la torre de Barba, con una longitud de 32'50 m aproximadamente, pero con un ancho muy variable en algunas partes. (Plano 6)

El foso arranca de la puerta interior de la *Bab al-Sari'a,* a Sur (donde empieza el foso que sube a la puerta del Vino), ascendiendo rápidamente desde la cota de esa puerta interior por medio de una escalera moderna que unos metros más adelante está cerrada por un arco moderno con verja de hierro en el vértice del ángulo S.E. de la torre (Lám. 1). El foso, con un ancho medio de 1'88 m en este primer tramo

---

[17] Carlos Vílchez Vílchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás…, op. cit.,* págs. 67-96.
[18] *Ibidem,* págs. 71 y 95.

(Lám. 2), nos lleva hasta el ángulo N.E. de la torre donde se conserva el gran machón de arranque de la escalera de subida desde el foso a la planta alta de la torre. En este machón se conserva un primer escalón de 1'79 m de luz, con sardinel de ladrillo (16 ladrillos) (Lám. 3). La primera parte del foso tiene cielo abierto y una segunda tiene bóveda moderna. Este foso lógicamente desde su primera construcción en la etapa de *Muhammad* I (1232-1273) y su hijo *Muhammad* II (1273-1303), tuvo que ser modificado en 1348 cuando *Yusuf* I manda erigir la maravillosa *Bab al-Sari'a.*

El segundo tramo del foso lo cubrió Torres Balbás con una bóveda elevada y unificada con rasilla. Este tramo del foso tiene un ancho medio de 3'19 m, y sigue ascendiendo y llega al arranque de una calle a Sur, también ascendente. Desde el foso a esta calle hay tres escalones. El trozo de calle, de 2'17 m de ancho, conserva una longitud de 2'87 m que se cierra con escombros, y está cubierta por una bóveda moderna de rasilla. Hay un resto de solería en diagonal, con dos ladrillos de 30x15 cm pegados al muro oriental (Lám. 4). Esta calle creemos que comunicaba el foso con la placeta occidental de la Casa del Mufti, excavada también por Modesto Cendoya en 1922 y consolidada por Torres Balbás en 1933. El plano de Modesto Cendoya que publicó don Leopoldo en 1934 es menos completo que el que publicó José Seguí Pérez en 1986. Sólo sabremos el trazado real de esta calle si se hace una excavación de su longitud total que esperamos que en algún momento propicio se lleve a cabo. También en ese hipotético y deseado momento propicio, habría que terminar de excavar la Casa del Mufti en su lado Sur porque aparecen fuera de la crujía meridional del patio unos restos que creemos pudieran ser parte de la caldera *(al-burma)* e hypocausis *(al-furn)* de un pequeño baño como el que tienen otras casas de la Alhambra, como la casa principal del patio de Armas de la Alcazaba, o el que nosotros denominamos palacio del Almotacén en el Secano[19]. En este tramo del foso no vemos ninguna comunicación con la torre de Perelada, comunicación que debió existir en la etapa musulmana sin duda.

El foso asciende más, con dos altos escalones situados antes de un primer doble arco fajón que sustentaba una bóveda cristiana, probablemente que soportaba aquellos edificios anejos a la muralla que aparecían ya en el plano de los Académicos de 1766, como hemos visto antes, bóveda anterior a la de Torres Balbás. Bajo el segundo escalón, en el extremo N., aparece una atarjea antigua de ladrillo de 18 cm de ancho por 26 cm de alto. Aquí el ancho del foso aumenta a 3'80 m Más adelante hay un segundo doble arco fajón, y el ancho se va reduciendo de 2'94 a 2'71 m (Lám. 5).

---

[19] Leopoldo Torres Balbás, «Plantas de casa árabes en la Alhambra», *Al-Andalus,* 2 (1934), págs. 382-384; José Seguí Pérez, *Plan Especial de la Alhambra y los Alijares,* Granada, 1986, pág. 284; Carlos Vílchez Vílchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás…, op. cit.,* págs. 71-72; Carlos Vílchez Vílchez, *Baños Árabes,* Granada, 2001, págs. 37-40 y 61-62.

Parece que Modesto Cendoya excavó hasta este punto, y Leopoldo Torres Balbás sigue hasta la torre de Barba como expresa de nuevo en el «Diario de Obras». Torres Balbás había reparado la torre de Barba en octubre de 1933 a la que cita una sola vez sin nombrarla: *«se trabaja en la torre situada a saliente de la de la Justicia»*[20]. En marzo de 1934 *«se continuó la explanación* (será exploración) *detrás de la torre de Barba, uniendo el foso cubierto que hay inmediato a la torre de la Justicia con el de la torre»*. Y anteriormente, en noviembre de 1933, había restaurado la torre de Barba en su exterior, y en el interior halló restos de una tronera en el lado oriental, y copiándola hizo tres más en lado meridional y otra en el lado occidental. También señala que *«se encontraron restos de una escalera que llegaba a la torre* (desde el foso), *viéndose que ésta como el muro estaban frenteados con otros muros de más de un metro de espesor»*[21]. Se conserva en el Archivo de Planos de la Alhambra el plano de esta reparación y exploración de fecha febrero de 1934 a escala 1:50, con el número 1012. Tiene una planta y una sección. (Plano 7)

Este último tramo del foso, antes de la torre de Barba, se estrecha radicalmente por un gran machón de ladrillo que creemos era la base de la escalera de subida al adarve de la muralla (Lám. 6), que conserva incluso un tramo de la bóveda de una altura aproximada de 2'50 m, que sostenía el puente que lo unía con el adarve. Para soportar este resto de bóveda se hizo en la etapa cristiana, no sabemos en qué siglo, un muro de ladrillo abierto por estrecho y bajo arco (1'39 m de altura). (Lám. 7)

El tramo del foso que resta queda reducido a un ancho que oscila de 1'18 a 1'38 m, aunque no creemos que fuera el ancho real del foso en la etapa musulmana, sino que como decía Torres Balbás estaban «frenteados» por otros muros posteriores, pero no sabemos de qué siglo. El foso lo cerraron en tiempos de Francisco Prieto-Moreno, pero no sabemos el año, con un muro de mampostería en un punto antes de llegar a la torre de Barba (Lám. 8). En la planta de la torre de Barba, de Torres Balbás, observamos perfectamente el foso con una atarjea y restos de una puerta que lo interrumpe y detrás de ella la puerta de comunicación con la torre a este nivel, y en la sección vemos la puerta desde el foso y otra puerta a nivel más elevado (Plano 7). En la actualidad este tramo del foso que hay junto a la torre de Barba no podemos verlo, y a partir de aquí comienza la cuesta que baja hasta la puerta de los Carros, donde aparece, como antes hemos indicado, de nuevo el foso hacia Este que pasa bajo la torre del palacio de los Abencerrajes.

La bóveda que realizó Leopoldo Torres Balbás nos permite conservar en la actualidad este tramo de foso, que de otra manera se habría perdido para la arqueología

---

[20] Carlos Vílchez Vílchez, *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás…, op. cit.*, págs. 71 y 95. Decíamos erróneamente que había hallado una puerta alta en la torre de Perelada, pero en realidad se refería a la torre de la *Bab al-Sari'a.*

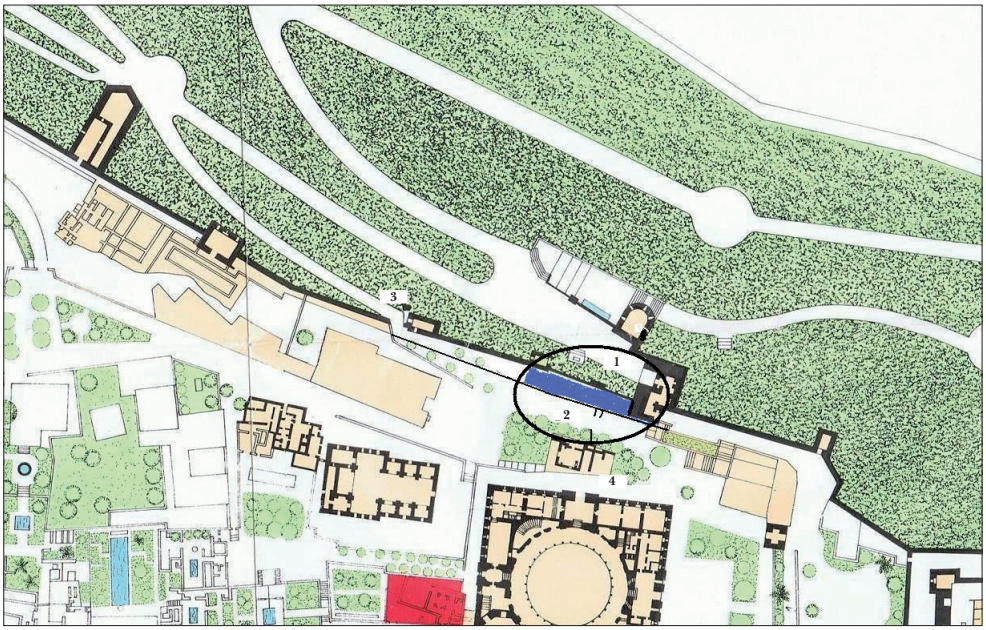
[21] *Ibidem,* págs. 71 y 95.

en la Alhambra. El foso está bastante limpio y cuidado. Para poder aclarar bien este sector habría que hacer una buena excavación sistemática de todo el sector.

Entre 1923 y 1934 Leopoldo Torres Balbás restaura y consolida la torre de los Carros, instalando sus puertas de madera, y también la puerta de los Carros, a la que coloca un escudo de mármol que dice «*Real fortaleza de la Alhambra de (dibujo de una granada)*»[22]. (Lám. 9)

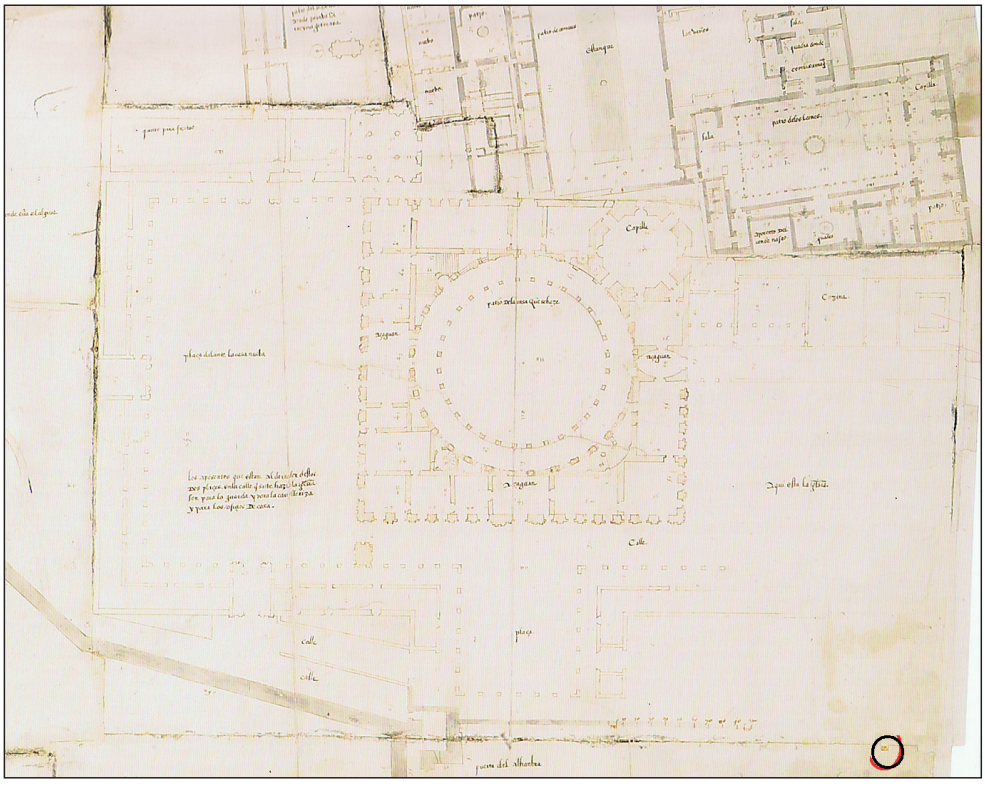
Plano 1. *Plano parcial de la muralla meridional de la Alhambra, (Proyecto Sur. 1990)*

Se señala con círculo el resto del foso. 1: *Bab al-Sari'a.* 2: Foso aledaño a *Bab al-Sari'a.* 3: Puerta de los Carros. 4: Casa del Mufti.



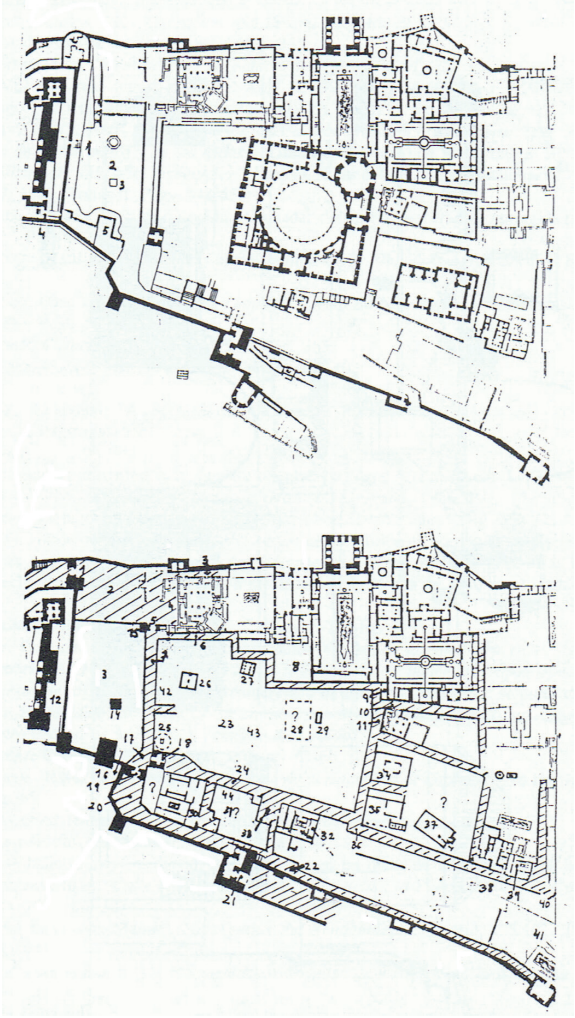
[22] *Ibidem,* págs. 95-96.

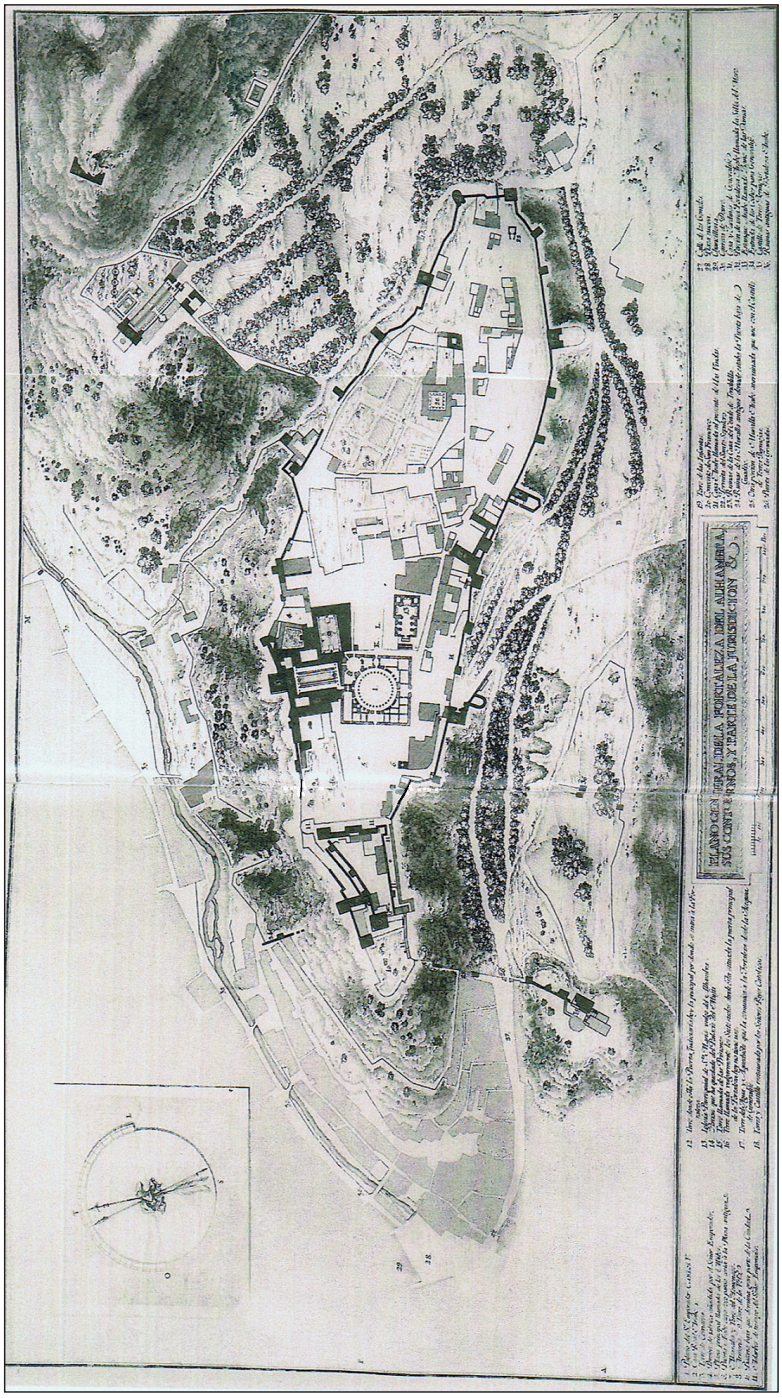
Plano 2. *Planta Grande de la Alhambra. Fragmento. Detalle del palacio de Carlos V y su entorno. Puerta de los Carros señalada con círculo. (Pedro Machuca y/o Diego de Siloé. Hacia 1532)*



Plano 3. *Plano de la zona de plaza de aljibes y Sari'a en la actualidad y restitución arqueológica de la etapa musulmana. (Carlos Vílchez Vílchez. 1991)*

1: Puerta de la Tahona. 2: Plaza de organización urbanística. 18: Puerta del Vino. 21: *Bab al-Sari'a.* 22: Foso aledaño a *Bab al-Sari'a.* 24: Calle Real Alta. 28 y 29: Casa y aljibe bajo el patio del palacio de Comares. 32: Palacio del Mufti. 37: Mezquita Mayor. 38 y 39: Baño del Polinario y Palacio anejo.

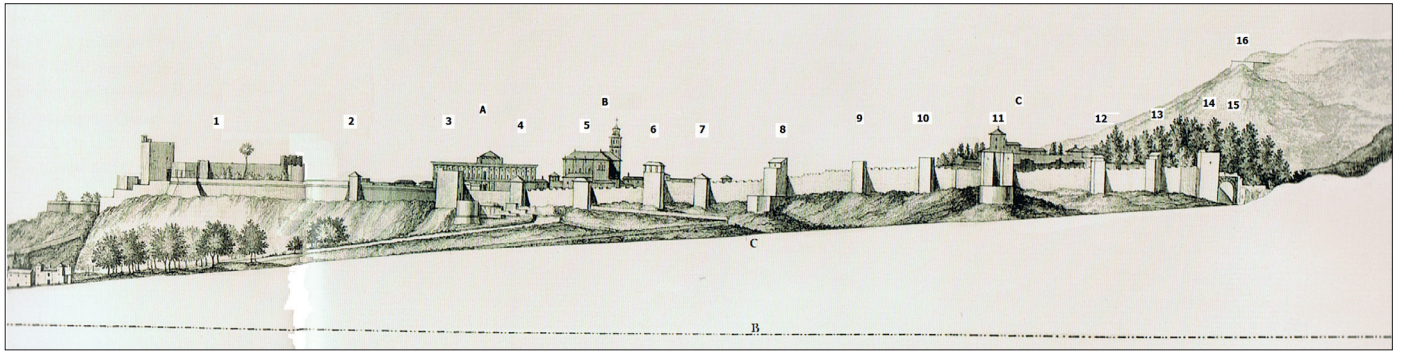


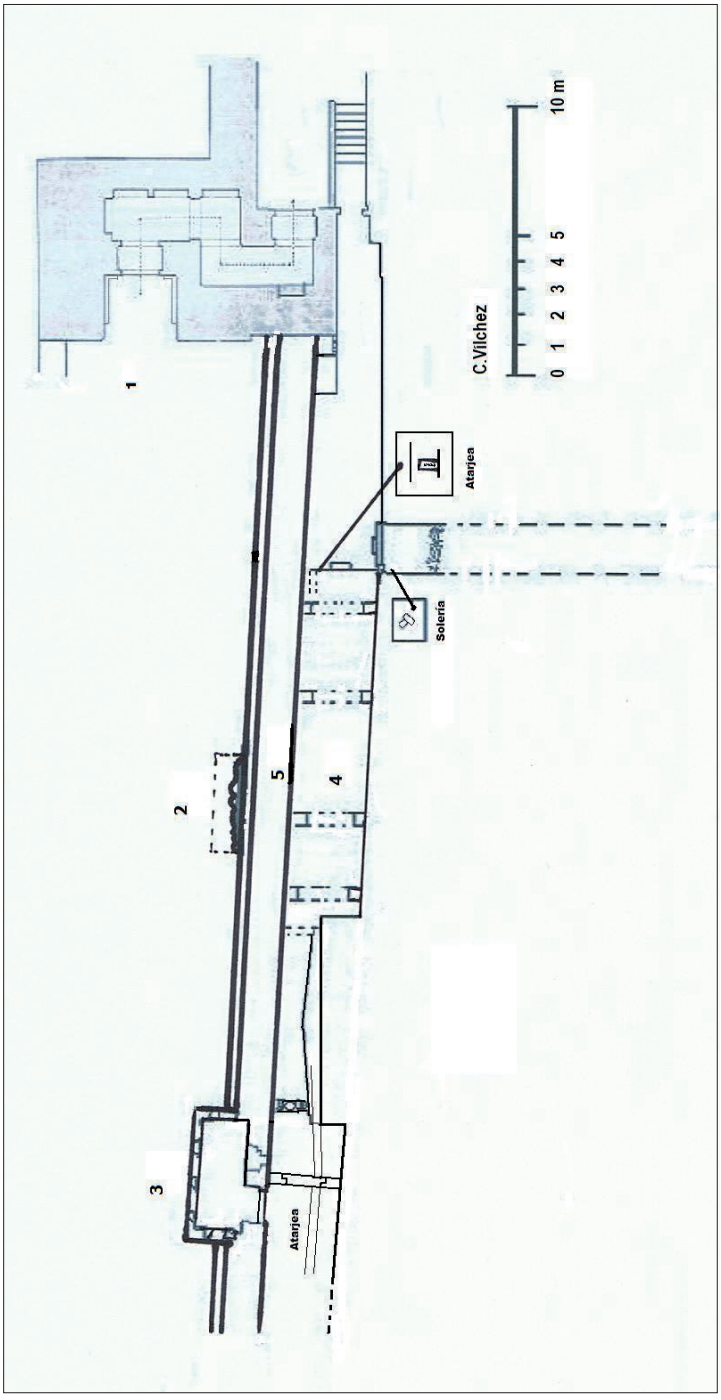


Plano 4. *Plano General de la Fortaleza de la Alhambra. (José de Hermosilla, Juan de Villanueva y Pedro Arnal. 1766)*

Plano 5. *Perfiles que demuestran el desnivel del terreno y sus alturas en la fortaleza de la Alhambra. Perfil núm. 1. (José de Hermosilla, Juan de Villanueva y Pedro Arnal. 1766)*

1: Alcazaba. 2: Torre de las Rocas. 3: Torre de la *Bab al-Sari'a* o puerta de la Explanada o de la Justicia y cubo cristiano. 4: Torre de Barba. 5: Torre y puerta de los Carros. 6: Torre de los Abencerrajes. 7: Torre mal situada. 8: Torre de las Cabezas y cubo cristiano. 9: Torre de las Brujas. 10: Torre del Capitán. 11: Torre de la *Bab al-Gudur* o puerta de los Pozos o Siete Suelos y cubo cristiano.12: Torre de Baltasar de la Cruz. 13: Torre de Juan de Arce. 14: Torre del Agua. 15: Acueducto del Generalife. 16: Castillo de Santa Elena o Silla del Moro. A: Palacio de Carlos V. B: Iglesia de Santa María. C: Convento de San Francisco.

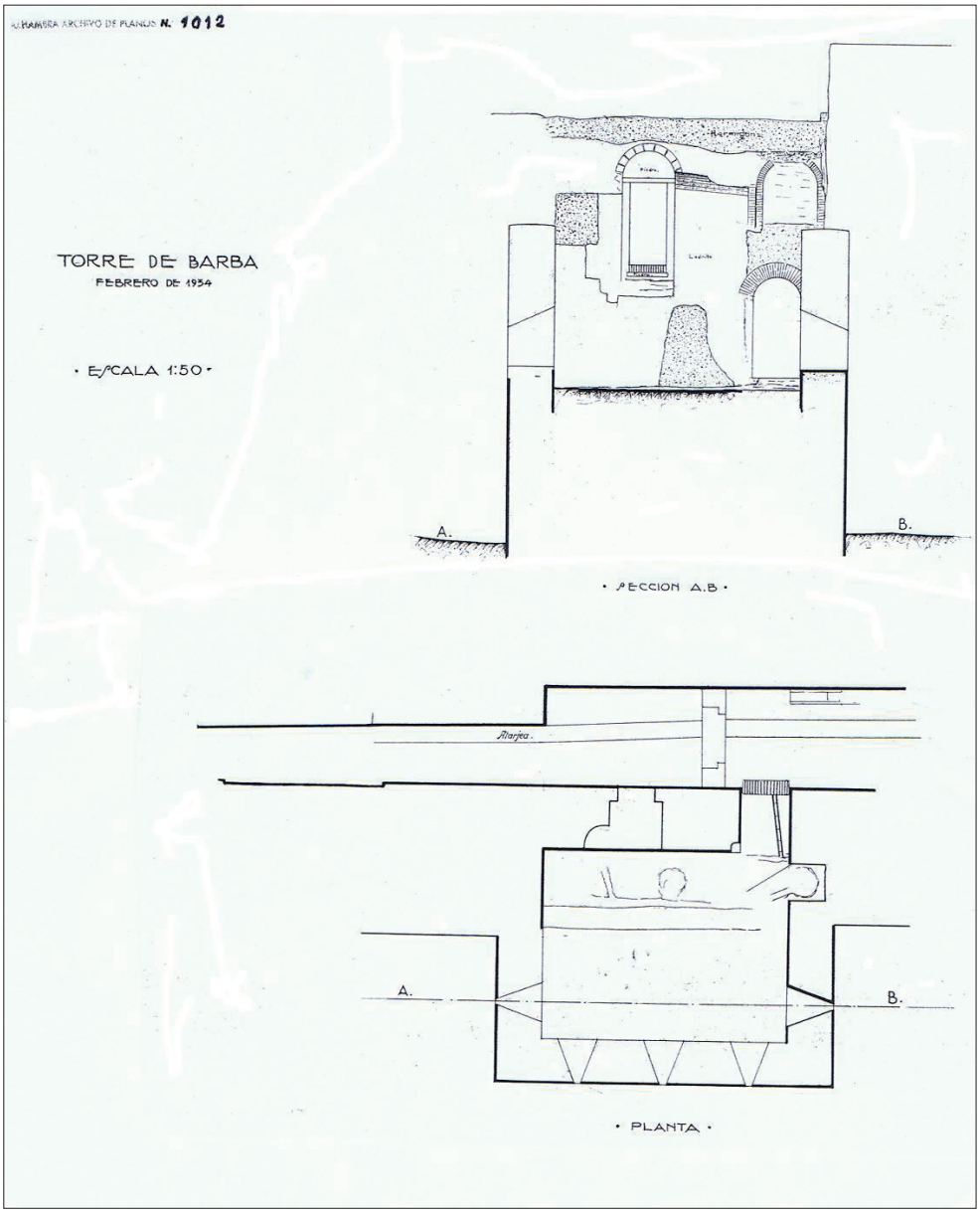




Plano 6. *Plano del foso que va de la* Bab al-Sari'a *hasta la torre de Barba. (Carlos Vílchez Vílchez. 2010. Completado con plano de la* Bab al-Sari'a *de Basilio Pavón Maldonado. 1975)*

1: *Bab al-Sari'a*. 2: Torre de Perelada. 3: Torre de Barba. 4: Foso aledaño a *Bab al-Sari'a*. 5: Adarve de la muralla.

Plano 7. *Plano de la torre de Barba. Planta y Sección.*
(Leopoldo Torres Balbás. Febrero de 1934. Archivo de Planos de la Alhambra núm. 1012)



Plano 8. *Plano General de la Alhambra y el Generalife. (José Seguí Pérez. Plan Especial de la Alhambra y Generalife.1986)*

1: Mezquita Mayor-Iglesia de Santa María. 2: Palacio de Carlos V. 3: Palacio nazarí-exconvento de San Francisco-Parador. 4: Aljibe cristiano. 5: Pilar de Carlos V. 6: Palacio del Mufti. 7: Puerta del Vino. 8: Rauda Real. 9: Plaza de Organización Urbanística. 10: Calle Real Baja. 11: Calle Real Alta. 12: Secano. 13: Alcazaba. 14: Torre de las Rocas. 15: Torre de la *Bab al-Sari'a* o puerta de la Explanada o puerta de la Justicia, y cubo cristiano. 16: Restos de la Torre de Perelada. 17: Torre de Barba. 18: Torre y puerta de los Carros. 19: Torre del palacio de los Abencerrajes. 20: Torre de las Cabezas y cubo cristiano. 21: Torre de las Brujas. 22: Torre del Capitán. 23: Torre y puerta de Siete Suelos y cubo cristiano. 24: Torre de Baltasar de la Cruz. 25: Torre de Juan de Arce. 26: Torre del Agua. 27: Acueducto. 28: Torre del cabo de la Carrera y cubo cristiano. 29: Torre de las Infantas. 30: Torre de la Cautiva. 31: Torre del Cadí. 32: Torre de los Picos y cubo cristiano. 33: *Bab al-Faray* o puerta del Consuelo o del Arrabal. 34: Torre de las Damas. 35: Torre de las Casas del Partal. 36: Torre del patio de la Higuera. 37: Torre de *Abu-l-Hayyay* o Peinador de la Reina. 38: Torre de Comares. 39: Torre de Machuca. 40: Torre de los Puñales o Muhammad. 41: Torre de la puerta de la Tahona y cubo de la Alhambra. 42: Palacio de Comares. 43: Palacio de los Leones. 44: Palacio del Partal Bajo. 45: Palacio del Partal Alto. 46: Generalife. 47: Castillo de Santa Catalina o Silla del Moro. 48: Albercón de las Damas. 49: Revellín de Artillería de la Alcazaba. 50: Puerta de las Granadas. 51: Castillo del Mauror o Torres Barmejas.

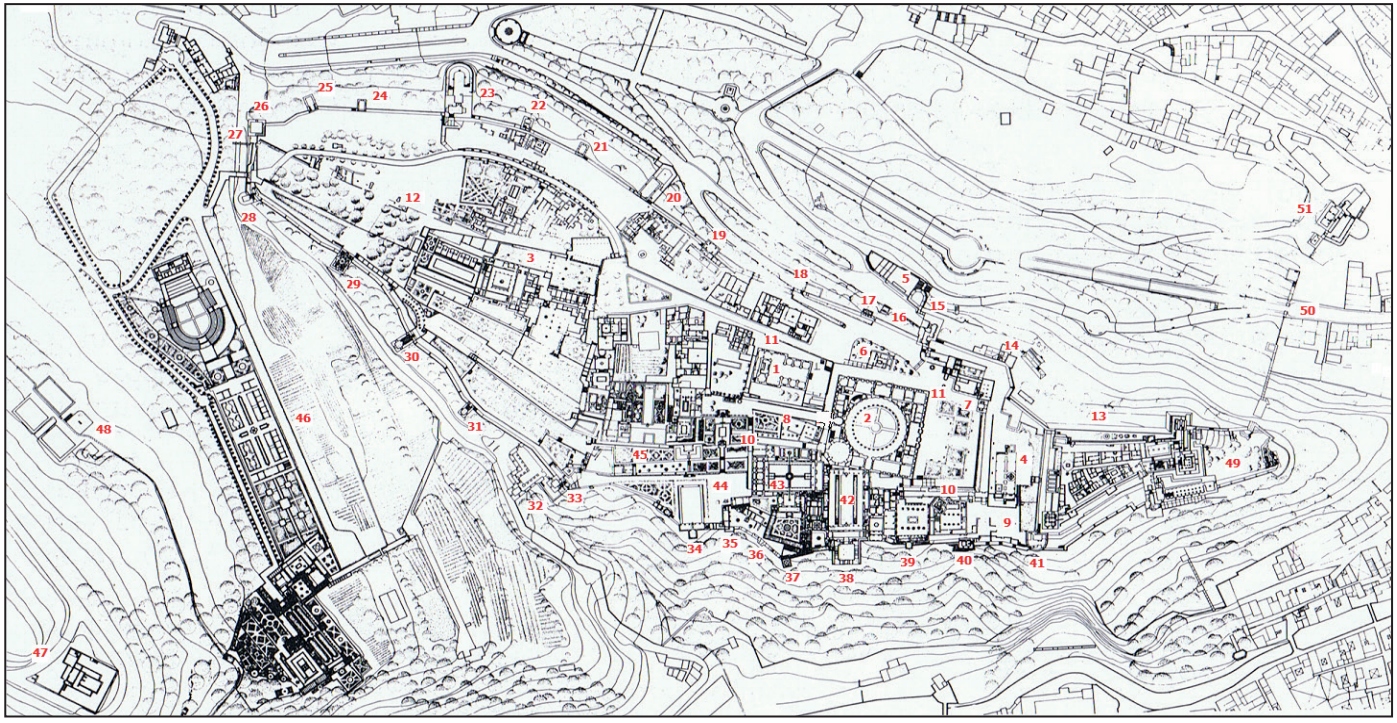




Lámina 1. *Entrada moderna al foso de la* Bab al-Sari'a. *(Carlos Vílchez Vílchez. 2010)*



Lámina 2. *Primer tramo del foso de la* Bab al-Sari'a. *(CVV. 2010)*



Lámina 3. *Arranque del machón de la escalera de subida a la planta primera de la torre de la* Bab al-Sari'a. *(CVV. 2010)*



Lámina 4. *Calle que sale a Sur desde el foso hacia la Casa del Mufti. (CVV. 2010)*



Lámina 5. *Segundo tramo del foso de la* Bab al-Sari'a. *(CVV. 2010)*



Lámina 6. *Tercer tramo del foso de la* Bab al-Sari'a. *(CVV. 2010)*



Lámina 7. *Bóveda del puente árabe que iba desde el foso al adarve cerca de la Torre de Barba. (CVV. 2010)*



Lámina 8. *Muro de mampostería que cierra el final del foso de la* Bab al-Sari'a. *(CVV. 2010)*



Lámina 9. *Puerta de los Carros en la actualidad. (CVV. 2010)*

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 31-65 ISSN: 2253-9263

Escuelas musicales andalusíes y magrebíes: perfiles y sistemas pedagógicos

Manuela Cortés García
Universidad de Granada
manuarab@ugr.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 21 Septiembre 2011 • Aceptado: 10 Noviembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

Basándonos en las fuentes documentales arabo-orientales, andalusíes y magrebíes, el contenido del artículo se centra en el análisis de los sistemas pedagógicos aplicados por los maestros y discípulos (hombres y mujeres) en las tres escuelas andalusíes más representativas. También analiza la proyección de estos métodos en los centros musicales magrebíes, a través de las pedagogías impartidas en los conservatorios mediante el sistema codificado de la *nawba/nuba,* considerada la música de corte clásico de la tradición andalusí[1]. Así también, revela el carácter transmisor e interactivo de la música de la tradición clásica en el eje 'Oriente-al-Andalus-Magreb', como testimonian las fuentes de carácter secundario, los tratados de los teóricos andalusíes, moriscos y magrebíes, y los recopilatorios *(kunnasat)* conservados en la otra orilla en el proceso transmisor[2].

Palabras clave: al-Andalus, andalusí, escuelas, *kunnas/kunnasat* (cancioneros); música andalusí-magrebí, moriscos, *nawba/nuba.*

ABSTRACT

Based on Arabic documental sources — generated in the Islamic East, al-Andalus, and the Maghreb —, this article focuses on the analysis of the pedagogic systems put into practice by both male and female teachers and disciples at the three more representative Andalusi music schools. It also examines the influence of these methods in the Maghribian schools, through

[1] Vid. «*Nawba/nuba*» en Louis I. Faruqi-al, *An annotated glossary of Arabia Musical Terms,* Connecticut-Londres, 1981, págs. 234-236.

[2] Hemos utilizado un sistema de transliteración simplificada respecto a los términos árabes y facilitando, de esta forma, su lectura a los no arabófonos.

the application of certain pedagogies taught in the conservatoires, such as the *nawba/nuba* codified system, which represents the classical music within the Andalusi tradition. This essay also reveals the transmitting and interactive character of traditional Andalusi classic music in the axis 'East-al-Andalus-Maghreb', as attested in the secondary sources, the treatises composed by Andalusi, *Morisco,* and Maghrebian theorists, and the compilations of songs *(kunnasat)* preserved in North Africa during this transmitting process.

Keywords: Al-Andalus, Andalusi, schools, *kunnas-kunnasat* (song compilations), Andalusi-Maghrebian music, *Morisco, nawba/nuba.*

I. NOTAS INTRODUCTORIAS

El análisis de nuevas fuentes documentales árabes permite, en el marco de la historiografía musical de al-Andalus, perfilar la existencia de diferentes escuelas musicales ubicadas en los centros geo-políticos y culturales andalusíes de mayor importancia. Enraizadas en la Escuela Cordobesa durante el emirato y el califato omeya, liderada por el músico iraquí Ziryab (Irak-Córdoba, m. 857) y el mecenas cordobés al-Kettani (Córdoba, 951-Zaragoza, 1029), el resultado de las últimas investigaciones nos lleva a posicionarnos sobre la vigencia de nuevas escuelas focalizadas: a) Sur de al-Andalus; b) Marca Superior y c) Levante peninsular. En este contexto, fuentes textuales de índole diversa señalan las figuras de reconocidos teóricos, maestros, músicos, esclavas-cantoras *(qiyan)* y poetas-compositores[3].

Nuestra teoría sobre la existencia y ubicación de las mismas está basada en cuatro pilares fundamentales: a) Las fuentes secundarias y la información recogida sobre los maestros y discípulos, y las pedagogías aplicadas; b) Los tratados de los teóricos y su contextualización; c) La localización de los poetas-compositores y las composiciones más representativas; d) La iconografía musical y los instrumentos procedentes de excavaciones arqueológicas.

La toma de Granada (1492) por parte de los Reyes Católicos marcó, sin embargo, un antes y un después en la configuración de una serie de factores claves en lo que respecta a la música culta impartida en estas escuelas y su puesta en escena en el ámbito cortesano. De hecho, su práctica desaparición del panorama musical peninsular tras la expulsión de los moriscos, unida a los procesos migratorios generados por la expatriación (1492-1609), obligaron a que una parte importante de los factores y elementos referenciales de la tradición culta andalusí *(nawbas-nubas)* fueran transmitidos a las escuelas magrebíes en la diáspora morisca por el Mediterráneo oriental (ss. XV-XVII). El patrimonio musical andalusí-magrebí[4] ha sido así conservado en estas

[3] Vid. Manuela Cortés García, *La Música en la Zaragoza islámica,* Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, Zaragoza, 2008, pág. 12.

[4] Define al patrimonio musical de la tradición culta conservado en el Magreb (*nawba*-s/dialect. *nuba*-s).

escuelas, de forma más o menos fragmentada, a través de las cadenas de transmisión oral y escrita, y los sistemas pedagógicos aplicados en los conservatorios y asociaciones, junto a la práctica musical interpretada en el transcurrir histórico.

Por otra parte, los nuevos procesos de transculturación en esta orilla, promovidos a partir de los años 80, y los intentos de recuperación de un patrimonio común, han llevado durante las últimas décadas al incremento e interacción de la práctica musical andalusí-magrebí por parte de grupos mixtos forjados en ambas riberas mediterráneas. La doble vertiente que presentan los registros realizados, en esta orilla, por dichos grupos en el proceso transcultural —es decir, aquellos basados, por un lado, en la inspiración de la audición de la música andalusí-magrebí, y, por otro, en la recreación de la poesía estrófica andalusí—, llevaron al musicólogo argelino Salah Fethi a puntualizar lo siguiente: «Cada vez más la audición musical transcultural nos parece, pues, la vía más eficaz para desarrollar una "sensibilidad transcultural"» (Salah. 2002: 106). Nos gustaría añadir que, durante las últimas décadas, se han abierto nuevas vías de transculturalidad mediante la aparición de registros llevados a cabo por grupos centrados en presentar la realidad que registran las *nawbas* en las escuelas magrebíes.

II. CARÁCTER ORIENTAL DE LA ESCUELA CORDOBESA Y LOS SISTEMAS PEDAGÓGICOS

Las investigaciones en el campo de la musicología, centradas en el final del siglo XIX y las primeras décadas del XX, insistían, de forma generalizada, en el carácter oral de la música andalusí ante la falta de documentación que permitiera su reconstrucción. No cabe duda, sin embargo, de que el Maestro Julián Ribera crearía el armazón histórico de la música de al-Andalus basándose en las fuentes manuscritas arabo-orientales y andalusíes, sirviendo de punto referencial de las investigaciones posteriores. Sin embargo, y como señalaba en una de mis últimas publicaciones, tras reconocer el mérito de Julián Ribera:

> «Absorto en lo oriental y lo andalusí se volcó en demostrar que al-Andalus fue el nexo central que relacionaba el arte antiguo con el moderno, teoría que no estaba exenta de razonamientos científicos aunque, al mantener la postura de los sabios andalusíes defendiendo a capa y espada la superioridad de éstos frente a sus vecinos magrebíes, cayó en el error de no tener en cuenta las obras y el pensamiento de estos teóricos como herederos y continuadores del saber andalusí» (Cortés. 2007b: 36).

Los avances en la investigación y la localización, catalogación y estudio de nuevas fuentes documentales de carácter diverso permiten, día a día, que podamos pronunciarnos sobre la riqueza documental que presenta este período histórico de la música peninsular. No obstante, esta documentación se articula, fundamentalmente, en la música cortesana de corte clásico.

En este sentido, podemos constatar que las fuentes textuales andalusíes que aportan una parte de la información están basadas en crónicas de diferentes períodos, códices de corte histórico, biografías, antologías, obras literarias y libros de jurispru-

dencia islámica[5]. A través de las mismas, observamos que la creación en la Córdoba omeya (s. IX) de las primeras escuelas-conservatorios y la implantación, a través de ellas, de los sistemas pedagógicos importados de las escuelas orientales, marcarían el desarrollo de la música, los instrumentos y los estilos de los períodos andalusíes posteriores, ya que lo oriental no era ajeno a la música peninsular. Como bien indica Martín Moreno en su obra *Historia de la Música Andaluza:*

> «Los árabes lo que hicieron fue asimilar, potenciar, modificar y transmitir la música oriental, conocida en Andalucía desde bastante antes de la invasión musulmana, como tuvimos ocasión de comprobar al tratar de la música visigótico-mozárabe» (Martín Moreno. 1985: 80).

Se refería a la liturgia cristiana de influencia bizantina, entre otras, marcada por las relaciones peninsulares con Constantinopla.

A estos factores se suman los aspectos teórico-prácticos implícitos en los tratados conservados por los teóricos. En lo concerniente a los repertorios que se interpretaban en tierras de al-Andalus, las fuentes bio-bibliográficas señalan la existencia de diferentes cancioneros, lamentablemente perdidos, llevados a cabo por recopiladores y amantes del arte musical, indicando referencias sobre los autores y el título de las obras. Por otra parte, aquellas piezas conservadas del arte hispano-árabe que recogen escenas musicales, junto a la vasta información sobre la organología andalusí, de claro cuño oriental, que fue reseñada por los teóricos, y los instrumentos hallados en excavaciones arqueológicas permiten completar los datos para la reconstrucción de este patrimonio. Estas fuentes muestran la relevancia y la práctica de la música en la sociedad andalusí[6].

La corriente de intercambios entre Oriente y al-Andalus, establecida a partir del reinado del emir Abd al-Rahman I (756-796), entre maestros, discípulos y esclavas-cantoras *(qiyan)* sentaría los precedentes del carácter orientalizante de la música andalusí, como resultado del proceso de arabización e islamización de sus estamentos políticos y socio-culturales[7].

---

[5] Manuela Cortés García, «Fuentes escritas para el estudio de la Música en al-Andalus (ss. IX-XIV)», en *Actas del Congreso sobre Fuentes musicales en la Península Ibérica,* Lérida, 2001, págs. 289-290.

[6] Véanse los trabajos sobre organología, Guillermo Roselló Bordoy, «Música y arqueología: Organología musical y hallazgos arqueológicos», en *Música y poesía al Sur de al-Andalus.* Sevilla-Granada, 1995, págs. 69-75; Rosario Álvarez, «Los instrumentos musicales de al-Andalus en la iconografía medieval cristiana», en *Música y poesía al sur de al-Andalus,* Catálogo de la Exposición de El Legado Andalusí, Sevilla-Granada, 1995, págs. 93-120; Reynaldo Fernández Manzano, «Árabe», «Música», en *Diccionario de la Música Española e Hispano-Americana,* Madrid, 1999, vol. I, págs. 505-520; 1995; Mahmud Guettat, *La música andalusí en el Magreb,* Sevilla, 1999; Manuela Cortés García, «Organología oriental en al-Andalus», *Boletín de la Asociación española de Orientalistas,* XXVI (1990), págs. 303-332; Manuela Cortés García, *Pasado y presente de la música andalusí.* Sevilla, 1996, págs. 59-69.

[7] Manuela Cortés García, *Música y poesía en el esplendor omeya,* Córdoba, 2001, págs. 24-32.

Las fuentes documentales andalusíes (o hispano-árabes) muestran cómo la música que se escuchaba en al-Andalus en Córdoba en los inicios del período emiral (ss. VIII-IX) estaba profundamente enraizada en la tradición musical árabe de las escuelas clásicas del Hiyaz (La Meca y Medina, 622-750) y de la escuela omeya (Damasco y Alepo, 661-749)[8]. Más tarde, se incorporaría la influencia de la escuela abbasí (Bagdad, 750-1258) tras la llegada a la capital omeya de Ziryab (822) quien, procedente de la corte bagdadí y discípulo de los maestros de la Escuela de Bagdad Ibrahim (779-839) e Ishaq al-Mawsili (m. 850), pasaría al servicio del emir Abd al-Rahman II (822-858) tras haber pasado un tiempo en la corte aglabí de Cairauán[9]. Así también, la impronta de las escuelas filosóficas de Bagdad, el Jurasán y Harrán[10] se dejaría sentir en la concepción filosófica y el pensamiento musical de la Escuela de *Laudistas* (tañedores de laúd) y *Tunburistas* (del *tunbur*) andalusíes[11] sobre las que se basaría la teoría musical.

El testimonio del tunecino Ahmad Tifasi al-Qafsi (1184-1253), inserto en el volumen XLI de su enciclopedia dedicado a la Música bajo el título *Mut'at al-asma' fi 'ilm al-sama'* («El placer de los oídos ante la ciencia de la audición musical»), resulta revelador, al retomar la información del teórico, músico y compositor Ibn Hasib «El Murciano» (s. XII) en la cadena de transmisión. A propósito de la impronta oriental, Tifasi señala lo siguiente:

> [1] «El canto de las gentes de al-Andalus era en lo antiguo, o bien por el estilo de los cristianos, o bien por el estilo de los camelleros *(hudat)*[12] árabes, sin que tuvieran normas sobre las cuales basarse hasta el establecimiento de la dinastía omeya».
>
> [2] «En tiempos de al-Hakam I el del Arrabal, vinieron al Emir desde Oriente [Medina] y desde Ifriqiya gentes que dominaban el arte de las melodías de Medina [Escuela del Hiyaz]. Los andaluces aprendieron de ellos». (Tifasi. Trad. García Gómez. 1962: 519).

---

[8] Reynaldo Fernández Manzano, «Árabe…», art. cit., págs. 505-520.

[9] Sobre la figura del Ziryab, véanse entre otras publicaciones: Amnon Shiloah, *Music in the World of Islam: a socio-cultural study,* Londres, 1995, págs. 72-77; Mahmud Guettat, « L'école musicale d'al-Andalus à travers de l'oeuvre de Ziryab », en *Música Oral del Sur,* 1 (1995), págs. 204-213; Mahmud Guettat, *La música andalusí…, op. cit.,* págs. 24-29; Manuela Cortés García, «Ziryab, la elegancia palatina», en Catálogo *El esplendor de los omeyas cordobeses,* Granada-Córdoba, 2001, págs. 240-243; Manuela Cortés García, «Ziryab, el vuelo del mirlo», *El Legado Andalusí,* 11 (2002), págs. 16-20.

[10] Véase sobre estas escuelas y, a propósito de «La Escuela de Harrán y la metafísica emanantista»: Mohamed Yabri, *El Legado filosófico árabe,* Madrid, 2001, págs. 166-182. Sobre las Escuelas orientales de Harrán: Amnon Shiloah, *Music in the World…, op. cit.,* págs. 45-49; Manuela Cortés García, «Elementos profanos y sufíes en la música andalusí-magrebí», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* LV, Granada, 2006, págs. 77-80.

[11] Mahmud Guettat, «La Escuela de los Laudistas» en *La música andalusí en el Magreb,* Sevilla, 1999, págs. 49-59; Manuela Cortés García, «El laúd y sus simbologías», en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* LV, Granada, 2006, págs. 77-89.

[12] Prototipo del canto monódico de los caravaneros beduinos.

Tras ello, el mismo autor añade que «esos cantos primitivos evolucionaron hacia una música más depurada que era reflejo fiel de la que se escuchaba en las cortes omeya y abbasí en Oriente, ya que gran parte de los poemas cantados habían sido extraídos del *Kitab al-Agani* ("Libro de las Canciones") de al-Isfahani»[13]. Luego, según todo parece indicar, el sello oriental estaba presente en los repertorios poéticos centrados en el canto de la *qasida* clásica, las melodías y estilos medineses, durante el período emiral.

Como fuente puntual que señala la impronta de las escuelas orientales en la Córdoba de los emires al-Hakam I (796-822) y Abd al-Rahman II (822-852), hallamos la obra del historiador cordobés Ibn Hayyan (m. 1076), el *Muqtabis* II-1. Ibn Hayyan dedica un amplio capítulo que sitúa bajo el epígrafe «Ziryab, el mejor cantor de al-Andalus», en el que destaca los vastos conocimientos atesorados por el músico oriental en el campo de la teoría y su práctica.

Respecto a las cualidades como laudista y compositor, y el número de composiciones orientales memorizadas (10.000 canciones) y transmitidas en Córdoba a sus discípulos y esclavas-cantoras *(qiyan),* dice Ibn Hayyan:

> «Desentrañaba los libros de música en cuanto a sus categorías *(maratib),* principios *(mabadi'),* secciones *(maqati'),* tonos *(nagam)* y melodías *(alhan),* y memorizaba más de diez mil fragmentos cantables con sus tonos y modos de tañerlos» (Ibn Hayyan, Trad. Corrientes-Makki. 2001: 202-203).

El historiador puntualiza que:

> «El canto de Ziryab era para los entendidos como la geometría para la filosofía y como la gramática para la retórica, pues la gramática ayuda a hablar bien a quien la conoce, y quien domina el canto de Ziryab supera a cualquier cantante y puede seguirlo en melodía y tañido» (Ibn Hayyan. Trad. Corrientes-Makki. 2001: 203).

Ibn Hayyan señala, además, datos puntuales sobre las pruebas vocales implantadas en la selección de los discípulos:

> «Ordenaba al discípulo a sentarse en cojines redondos, debiendo contraer los riñones si tenía la voz fuerte, mientras que si la voz era suave le mandaba ceñirse el vientre con un turbante, lo que reforzaba la retención del aire en la cavidad abdominal y a expulsarla por la boca al emitir la voz. En cambio, si tenía las muelas tan juntas que no podía abrir bien la boca, o tenía el hábito de apretar los dientes al hablar, lo ejercitaba introduciéndole en la boca, durante varias noches, un trozo de madera de tres dedos de grosor hasta que se le separaban las mandíbulas, logrando así el emitir un grito perfecto. Además, con el objetivo de elegir entre el que poseía una buena voz y era apto para el canto, ordenaba al alumno que gritara "Barbero" o un "Ah", prolongando la exclamación» (Ibn Hayyan. Trad. Corrientes-Makki. 2001: 207-208).

---

[13] Véase Tifasi en la traducción de James Monroe, "Ahmad al-Tifasi on Andalusiam Music", en *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Modern Philology,* California, 1989, pág. 42.

Observamos que las técnicas utilizadas por Ziryab en las pruebas de selección de las voces se ajustaban perfectamente a las reglas establecidas en las escuelas musicales durante siglos. En realidad, la capacidad de retención del aire en la cavidad abdominal determinaba el grado de almacenamiento del mismo en el diafragma como órgano básico en la emisión del sonido, lo que permitía conocer sus aptitudes vocales.

Tras la prueba, si comprobaba que la voz era nítida, alta, fuerte, expresiva y natural, no afectada por nasalidad, ni falta de fuelle, entonces era seleccionado para pasar al aprendizaje[14].

De igual forma, subraya la impronta de las escuelas clásicas orientales en cuanto a la aplicación de los aspectos teórico-prácticos explicitados por los teóricos en sus tratados[15]. Ziryab establece las bases respecto a la introducción recitativa *(al-nashid)* y las fases rítmicas por las que debían regirse los músicos en la interpretación de la *nawba:* «Comenzando con el *nashid* al principio de la canción, sea cual sea su tañido, siguiendo luego con el *basit,* y cerrando con *muharrakat* y *hazay*»[16]. Si comparamos la codificación establecida por el músico oriental con la interpretación de las *nawba*-s actuales observamos que se han mantenido las fases rítmicas, comenzando con un ritmo lento *(basit)* y precedido de otros más acelerados *(qa'im wa-nisf, bitayhi, dary* y *quddam),* que se corresponderían con los ritmos: *lento, adagio, allegro* y *presto*[17].

El historiador acompaña una amplia relación de esclavas-cantoras que, formadas bajo la batuta de Ziryab, se erigirían en las transmisoras del conocimiento de su maestro[18]. Asimismo, se pronuncia sobre la influencia de las técnicas y estilos orientales en las cortes andalusíes, al destacar que el tipo de canto preferido entre los andalusíes era el oriental, definiéndolo como *«medinés»* (de Medina) y *«hiyazi»* (del Hiyaz). Se trataba de un canto que se interpretaba sobre la base melódica de uno de los modos musicales más antiguos, *al-Hiyaz,* conservado, hasta hoy, en el contexto de la música clásica árabe y andalusí[19].

Por otra parte, la información ofrecida por el historiador y antólogo portugués Ibn Bassam (m. 1147) en su obra *al-Dajira* corrobora el carácter de continuidad que presentaba la primigenia Escuela Cordobesa. Ibn Bassam destaca la figura del

---

[14] Ibid., págs. 207-208.

[15] Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas de los emires Alhakam I y Abdarrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I],* Zaragoza, 2001, págs. 193-194.

[16] Ibn Hayyan, «*Al-Muqtabis* II-1», en *Anales de los Emires de Córdoba Alhaquén I (180-206H./796-822J.C.) y Abderramán II (206-232//822-847),* Madrid, 1999, (ed. facs.): fol. 147v; *id.,* en Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* pág. 207.; Maqqari-al, *Nafh al-tibb,* III, Beirut, 1968, pág. 128.

[17] Véase sobre la *nawba* durante el período omeya, Manuela Cortés García, «Perfil de la *nawba* durante el período omeya», *El saber en al-Andalus,* Sevilla, 1997, págs. 51-64.

[18] Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* págs. 200-201 y 208-209.

[19] Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* 1999, fol. 153r; Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* págs. 210-211.

médico, poeta y mecenas cordobés Ibn al-Kattani, quien se jactaba de las cualidades y el virtuosismo que atesoraban las esclavas-cantoras *(qiyan)* de sus escuelas (Córdoba/ Albarracín) y su elevado precio de venta[20]. En este sentido se pronuncian diferentes autores al recoger noticias y anécdotas sobre el grado de formación, características físicas y cualidades artísticas. Entre ellas, retomamos esta cita de Ibn Bassam, a propósito de una cantora adquirida por el emir Ibn Razin, de los Banu Razin de Albarracín (1012-1104), que revela las facultades y cualidades que debían reunir las esclavas-cantoras profesionales:

> «Nadie vio, en su época, mujer con aspecto más gracioso, de movimientos más ágiles, de silueta tan fina, de voz más dulce, sabiendo cantar mejor, más destacada en el arte de escribir, en la caligrafía, de cultura más refinada, de dicción más pura; no cometía ninguna falta dialectal en lo que escribía o cantaba, tantos eran sus conocimientos de morfología, lexicografía y métrica; incluso sabía de medicina, historia natural, anatomía y otras ciencias en las que los sabios de la época se hubieran revelado inferiores. Sobresalía en el manejo de las armas *(tiqaf),* en el volteo con escudos de cuero, en los juegos malabares con sables, lanzas y afilados puñales; en todos ellos no tenía pareja, igual ni equivalente» (Perés. 1990: 387).

El papel desarrollado por las esclavas-cantoras musulmanas y cristianas sería fundamental en la configuración de la música de al-Andalus, por ser mujeres que trabajaron con músicos y reconocidos teóricos como el maestro zaragozano Ibn Bayya (Zaragoza, 1070-Fez, 1138), como bien indica el tunecino Tifasi:

> «El imán Ibn Bayya (Avempace), el máximo imán[21], que tras encerrarse a trabajar por algunos años con esclavas diestras [cualificadas], logró improvisar sobre el *istihlal* [preludio recitativo de ritmo libre como variante del *nashid*] y el *'amal* [canto elaborado basado en *al-basit* de movimiento lento enriquecido y alternado con un recitativo de rítmico libre], hasta crear un estilo propio en al-Andalus como resultado de la fusión de los cantos cristianos *(gina l-nasara)* y los orientales *(gina l-masriq)»* (García Gómez. 1962: 519-520).

El testimonio de Tifasi nos lleva a posicionarnos sobre la importancia de las esclavas cantoras *(qiyan),* de distintas procedencias, en la configuración de una música que sería el resultado de la simbiosis entre el canto visigodo y el oriental. No obstante, a estos cantos primigenios basados en la *qasida clásica* se incorporarían, después, formas vocales integrantes de la poesía estrófica andalusí como la moaxaja y el zéjel que darían mayor vivacidad al canto mediante la alternancia del solista y los coros[22].

---

[20] Henri Perés, en Mercedes García Arenal (trad.), *Esplendor de al-Andalus,* Madrid, 1990, págs. 386-387.

[21] Denominación aplicada al autor como gran teórico, poeta, músico y compositor.

[22] Véase la traducción completa del capítulo 11 de James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., pág. 42; Sobre los géneros *«istihlal»* y *«'amal»* y el desarrollo del capítulo, Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* págs. 30-31; Manuela Cortés García, «Perfil…», art. cit., págs. 56-58.

Las fuentes históricas y los repertorios bio-bibliográficos nos informan, además, que los emires enviaban emisarios a Oriente con la finalidad de adquirir importantes tratados humanísticos y científicos, que pasaban a enriquecer sus bibliotecas y debían estar al servicio de los eruditos. La política liberal llevada a cabo por el emir cordobés al-Hakam II fomentó la creación de escuelas filosóficas y científicas, formadas en base a los fondos bibliográficos que reunió en su biblioteca, tras importar de Bagdad, El Cairo y Alejandría las obras más destacadas del acervo cultural hindú, griego y árabe clásico. Entre las obras del legado clásico griego adquiridas para el emir al-Hakam I (796-822) se encuentran las *Armónicas* y el *Almagesto* de Ptolomeo (s. II). Asimismo, durante el reinado de al-Hakam II (961-976) se compraron en Oriente el *Kitab al-Agani* («El Libro de las Canciones») del persa al-Isfahani (897-967) y el *Kitab al-Musiqà al-Kabir* («El Gran Libro sobre la Música») de al-Farabi (875-950), del que se conserva una copia en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. Res. 241) fechada en el siglo XII[23].

Este despertar hacia el conocimiento clásico se vería interrumpido, sin embargo, tras la subida al poder de Hisam II (976-1009) y la política de intolerancia aplicada por su ministro Almanzor (978-1002), quien ordenó que fueran quemadas cuantas obras atentaran contra la religión, ante la postura intolerante de los ulemas malikíes cordobeses, según nos informa Ibn Sa'id de Almería (n. 1029)[24].

III. UBICACIÓN Y CARACTERÍSTICAS DE LA ESCUELA ZARAGOZANA Y LEVANTINA

El declive del poder político califal que presentaba Córdoba, marcado por la *fitna* (guerra civil, 1009), darían paso al desarrollo de una fructífera cultura andalusí centralizada en las cortes taifas. Entre ellas destacaron Córdoba, Sevilla, Granada, Málaga, Toledo, Almería, Denia, Murcia, Valencia, Játiva, Zaragoza y Albarracín, donde el renacer de los estudios humanísticos y científicos conducirían al fomento de las artes. En este sentido se pronunciaba Ibn Sa'id de Almería en *Tabaqat al-Umam* (Categoría de las naciones):

> «Las capitales de las taifas se han convertido, progresivamente, en verdaderos centros intelectuales. El momento actual, en lo que se refiere a la difusión de estas ciencias [antiguas] y a la libertad que existe para estudiarlas, es el mejor que ha conocido nunca al-Andalus»[25].

---

[23] Amnon Shiloah, *The theory of music in Arabic writings (c. 900-1900),* Munich, 1979, págs. 104-107 (cat. núm. 057).

[24] Eloisa Llavero Ruiz, *Historia de la filosofía y de las ciencias o Libro de las Categorías de la Naciones [Kitab Tabaqat al-Umam]. Sa'id al-Andalusi,* Introducción de Andrés Martínez Lorca, Madrid, 2000, pág. 38.

[25] Ibid.

La Escuela Sevillana se erigiría, en cierta medida, en continuadora de la Escuela Cordobesa, ante la relevancia que adquiriría la ciudad en el campo de la música y en la fabricación y exportación de instrumentos musicales, datos en los que coinciden las fuentes textuales. Tifasi señala la existencia de mujeres sevillanas de edad «expertas» que enseñaban las artes musicales a esclavas-cantoras *(qiyan)* de su ciudad, las cuales, tras completar el período de formación y a la vista de sus cualidades artísticas (canto, memorización de poemas, instrumentación y danzas clásicas), eran consideradas «artistas consumadas». La valoración de las características artísticas que demostraban, añade Tifasi, contribuía a que fueran vendidas a altos precios tanto a los soberanos peninsulares (musulmanes y cristianos) como a los emires de Ifriqiya[26]. La danza, junto a los distintos juegos y divertimentos, destacaría en la Escuela de Úbeda durante el período almohade (1129-1268). El poeta y antólogo cordobés al-Saqundi (m. 1231) en el apartado dedicado a Jaén de su *Risalat fi fadl al-Andalus* (Elogio del Islam andalusí) subraya, entre otras noticias, la fama de las histrionisas y bailarinas *(raqisat)* de Úbeda:

> «Célebres por la viveza de su ingenio y por su arte, pues son las más hábiles criaturas de Dios en esgrimir espadas, manejar dados y cubiletes, y entre otros juegos de manos, pasapasa, nexos de danzantes y mascaradas»[27].

Siglos después, el historiador Ibn Jaldun (1332-1406) ponía de manifiesto la vigencia de éstas y otros tipos de danzas que caracterizaban a las mujeres granadinas durante el período nazarí, y eran acompañadas con pañuelos, sables y distintos juegos donde demostraban su destreza, además de resaltar la riqueza de sus trajes y aderezos[28].

La desmembración del califato cordobés sería el detonante de la diáspora de una parte importante de sus intelectuales a otras cortes, circunstancia que marcaría la aparición de nuevas escuelas en otros puntos del mapa andalusí. Claro ejemplo fue el propio Ibn al-Kattani quien, huyendo de su ciudad, se refugiaría en la corte beréber de los Banu Razin de Albarracín. En esta corte crearía uno de los centros de formación musical más importantes del territorio peninsular, con áreas de influencia y desarrollo localizados en la Marca Superior (Zaragoza) y potenciadas durante los reinos de taifas por sus emires tuyibíes (Banu Tuyib, 1018-1038) y hudíes (Banu Hud, 1038-1110)[29]. Con ellos también se adquirían en Oriente obras de gran calado en al-

---

[26] James Monroe, «Ahmad al-Tifasi…», art. cit., págs. 37-38.

[27] Traducción de la obra en Emilio García Gómez, traducción del capítulo sobre la epístola de al-Saqundi, «*Risalat fi fado al-Andalus*», en *Andalucía contra Berbería.* Barcelona, 1976, págs. 73-141; Sobre el contenido, Manuela Cortés García, «Fuentes…», art. cit., pág. 293. La Escuela de Úbeda junto a la sevillana, granadina y cordobesa forman parte, en esta clasificación, de la Escuela al Sur de al-Andalus.

[28] Vid. Ibn Jaldun, *Muqqadima,* trad. Baron Slane, en *Prolegomenes,* París, 1938, II, págs. 156, 421 y 540.

[29] Sobre el mecenazgo de estas dinastías, Manuela Cortés García, *La Música…, op. cit., págs.* 21-38 (tuyibiés) y 38-56 (hudíes).

Andalus en el ámbito humanístico y científico, como las *Rasa'il* («Epistolas») de los *Ijwan al-Safa'* —más conocidos como los Hermanos de la Pureza (s. x), pertenecientes a la Escuela Filosófica de Basora (Irak)—. Sobre este tratado que sería comprado en Oriente por el científico cordobés al-Kirmani (m.1066) para el emir zaragozano Ahmad al-Muqtadir I (m. 1081/2), el matemático y astrónomo Maslama al-Mayriti «El Madrileño» (m. 1007) haría una copia[30]. La obra que incluía la *Risalat al-Musiqà* («Epístola sobre la Música»)[31], era reflejo de la concepción filosófica, cosmogónica y mística que caracteriza a los tratados más representativos del pensamiento musical de la Escuela de Laudistas orientales, y después de las escuelas andalusí y morisca[32].

La Escuela del Levante peninsular *(Sharq al-Andalus)* se configuró como la tercera en importancia. Una parte de los tratadistas de esta corriente aparece concentrada en dos focos principales: 1) La Taifa de Denia, gobernada por Iqbal al-Dawla (1045-1076), hijo de Muhammad al-Amirí (1010-1045); aunque era aquel un hombre culto y mecenas de las artes, en el año 1075 su taifa pasaría a formar parte de la jurisprudencia del emir de Zaragoza al-Muqtadir (1046-1081/2) y, décadas después, se integraría a la de Murcia, y 2) La región de Murcia, que cobraría importancia durante el período almorávide bajo el dominio del mecenas de las artes Ibn Mardanish (1147-1178). Conocido en las fuentes cristianas como El Rey Lobo; este personaje ejerció el gobierno de Murcia y Valencia, y el control de *Sharq al-Andalus* durante tres décadas (1147-1178). Además, era famoso por las fiestas que organizaba en su palacio pequeño *(al-Qasar al-Sagir),* donde se daban cita un verdadero cenáculo de eruditos, poetas, músicos y esclavas cantoras *(qiyan),* así como por reunir una de las orquestas *(sitarat)* más numerosas de al-Andalus[33].

En el marco de la taifa de Denia gobernada por el emir Iqbal al-Dawla (1047-1076) encontramos el primer diccionario de términos especializados, *Kitab al-Mujassas,* realizado, bajo su mecenazgo, por Ibn Sida (Murcia, 1007-Denia, 1066), conocido como «El Ciego de Murcia». Esta obra sobre la que se conserva una copia en los fondos de la Biblioteca del Escorial, fechada en 1166, incluye varias voces relacionadas con la música, el canto, el duende, los instrumentos y los juegos[34].

No obstante, las fuentes textuales localizadas hasta ahora no se pronuncian sobre los sistemas pedagógicos aplicados en esta escuela, aunque el mayor número de códices conservados sobre la teoría y la práctica musical pertenece a teóricos nacidos y formados en el levante peninsular. Asimismo, diferentes son los documentos textuales que revelan la importancia de sus poetas, compositores, músicos, géneros voca-

---

30 Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* pág. 234.
31 Ibid., págs. 230-234.
32 Manuela Cortés García, «Elementos…», art. cit., págs. 83-84.
33 Manuela Cortés García, «Tratados musicales andalusíes de la Escuela Levantina y aportaciones al marco interdisciplinar», *Revista Itamar de la Universidad de Valencia,* 1 (2008), pág. 162.
34 Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* pág. 210.

les y estilos. Junto a ellos, se conservan diferentes piezas iconográficas que recogen escenas musicales, a los que se suman los instrumentos encontrados en excavaciones arqueológicas musulmanas, algunos de ellos descritos por sus teóricos[35].

El análisis de las diferentes fuentes que integran la información sobre estas escuelas nos lleva a constatar que bajo el mecenazgo de los emires andalusíes, maestros y músicos expertos (hombres y mujeres) impartieron una pedagogía basada en el conocimiento de la lengua árabe y la memorización y la salmodia del texto coránico, como base formativa gramatical, lingüística y prosódica. Le precedía el conocimiento y la memorización, declamación y canto de la poesía clásica oriental *(al-qasida)* y las posteriores formas estróficas andalusíes incorporadas (la moaxaja y el zéjel). El aprendizaje y la práctica de estas disciplinas iban acompañadas de las distintas técnicas vocales e instrumentales, unidas a la práctica de los ritmos y el entramado melódico integrado en el árbol modal *(sayarat al-tubu')*[36].

Por otra parte, el hecho de que los teóricos orientales y andalusíes consideraran en sus tratados la relación de la Música con las ciencias integrantes del *quadrivium* implicaba que el aprendizaje y la práctica del arte musical estuvieran a menudo unidos al conocimiento de la aritmética, la geometría, la astronomía y la astrología, considerada como pseudo-ciencia. Cuentan las fuentes que terminado el aprendizaje el discípulo/a recibía la conocida como *iyaza* o certificado que acreditaba su formación. Al mismo tiempo, daba acceso a impartir los conocimientos adquiridos a los nuevos discípulos (hombres y mujeres)[37]. La proliferación de escuelas en el ámbito de la música cortesana llevaría a la especialización e interpretación de distintos géneros poéticos y musicales que generaron una amplia gama de estilos.

IV. LA ESCUELA DE LAUDISTAS ANDALUSÍES

En el ámbito de la instrumentación, existieron importantes tratados centrados en el laúd que datan de épocas tempranas, cordófono[38] sobre el que se forjaría la teoría musical árabe oriental y, como receptáculo, la andalusí. Como punto referen-

---

[35] Manuela Cortés García, «Tratados…», art. cit., págs. 178-180. Véanse, además, los trabajos de arqueología musical reseñados en el apartado bibliográfico, a cargo de Rosario Álvazez y Guillermo Roselló Bordoy, «Hallazgo de tambores de la España islámica (ss. X-XIV)», *Revista de Musicología,* XII, 2 (1989), págs. 411-421.

[36] Véase sobre los modos y ritmos andalusíes y magrebíes: Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.*, págs. 46-48; 99-101; 111 y ss.; Manuela Cortés García, *Pasado…, op. cit.*, págs. 53-58 y 81; Fernando Valderrama Martínez, *El Cancionero de al-Ha'ik,* Tetuán, 1964, págs. 105 y ss.; Manuela Cortés García, *Edición, traducción y estudio del «Kunnas al-Ha'ik»* [Tesis Doctoral en microficha], Madrid, 1996, págs. 203-225; Sobre la «Simbología numérico-cósmica del Árbol Modal, véase Manuela Cortés García, «Elementos…», art. cit., págs. 89-94.

[37] James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., pág. 37.

[38] Término científico aplicado a los instrumentos de cuerda.

cial de los posteriores tratados realizados por teóricos andalusíes, Ibn Hayyan, así se pronuncia respecto a la incorporación en al-Andalus, por parte de Ziryab, de la quinta cuerda:

> «Añadió al laúd en al-Andalus la quinta cuerda roja intermedia, haciendo esta adicción a las cuatro originales como invención propia, … logrando su laúd un concepto más sutil y completo, pues la primera es la amarilla *(al-zír)* y corresponde en el laúd a la bilis *(al-safra)* del cuerpo, la segunda que la sigue se hizo roja *(al-matnà),* ocupando en el laúd la posición de la sangre *(al-damm)* en el cuerpo, siendo en grosor el doble de la primera, por eso se llama doble, mientras que la siguiente es negra *(al-bamm),* correspondiente en el laúd a la atrabilis *(al-sawdá)* del cuerpo, y se llama bordón, siendo la cuerda superior del laúd, doble de la tercera que está debajo y carece de tinte, quedando según ello blanca *(al-matlàt),* pues equivale a la flema *(al-balgam)* en el cuerpo y es en grosor doble que la segunda, por lo que se llama tercera»[39].

No obstante, las diferentes epístolas conservadas sobre el laúd y escritas por al-Kindi (790-874) muestran la incorporación de esta quinta cuerda en Oriente, conocida como *al-hadd,* lo que revela que, probablemente, Ziryab era conocedor de las obras de su contemporáneo. Además, justifica el carácter transmisor de la música oriental llevado a cabo por el laudista. Sin embargo, Ibn Hayyan (s. XI) señala que en su época el laúd utilizado era de cuatro cuerdas, que probablemente se mantendrían, ya que los tratados posteriores conservados sobre el instrumento se centran en ellas.

Varios son los tratados sobre el laúd perdidos. Entre los conservados se encuentra el opúsculo de Ibn Bayya (Zaragoza, 1070-Fez, 1138) titulado *Risalat al-alhan* («Epístola sobre las melodías») que forma parte de los fondos manuscritos de la Biblioteca Bodleian de Oxford[40]. Entre la información recogida, nos informan sobre las cualidades que debía reunir el buen laudista:

> «Resulta imprescindible el conocimiento de los cánones y la ejecución de la técnica transmitida por los expertos *(hukama)* en la materia, basados en los conceptos psicológicos, relacionados con los temperamentos, los puramente instrumentales como es la correspondencia dedos-cuerdas, los sistemas de los acordes, y la forma e intensidad a la hora de pulsarlas (las aconsejadas y desaconsejadas)». (Ibn Bayya, *Epístola sobre las melodías, fol. 72v)*[41].

Respecto a la relación de las cuatro cuerdas con los humores, los temperamentos y las correspondencias entre dedos-cuerdas, retoma las teorías explicitadas por al-Kindi y Ziryab, lo que pone de manifiesto la continuidad que presentaba la teoría

---

[39] Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* fol. 150-r; *id., Crónicas…, op. cit.,* págs. 201-202.

[40] Ver el estudio de la epístola, Manuela Cortés García, «Sobre los efectos terapéuticos de la música en la *"Risalat al-alhan"* (Epístola sobre las melodías) de Ibn Bayya», *Sociedad Española de Musicología,* XIX (1996), págs. 11-23.

[41] Véase *ibidem,* págs. 15-16, artículo que recoge, además, la ubicación y catalogación del códice.

musical andalusí centrada en el laúd a través del proceso transmisor. Tifasi, por su parte, aporta algunas referencias sobre el sistema de afinación y digitación del instrumento[42].

Así también, se ha conservado un destacado opúsculo morisco sobre el laúd, *Risalata al-'ud* («Epístola sobre el laúd») que pertenece a los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 5307-2). Este manuscrito, procedente de Tetuán y editado y traducido al inglés por Farmer como *Magrifat al-nagamat al-thamam* («Sobre el conocimiento de las ocho notas»), parece ser en opinión de este último una copia del original fechado en 1506. La obra plantea la importancia y la necesidad de conocer las ocho notas *(nagamat),* el canto *(al-gina')* y las melodías *(al-alhan).* Según este códice anónimo, que incluye la primera representación conservada del laúd de cuatro cuerdas, la escuela morisca también centraba la teoría musical en las cuatro cuerdas dobles del laúd relacionadas con las ocho notas, señaladas sobre la iconografía del instrumento con las letras del alifato *(alif, ba, yim, dal),* e indicando la posición exacta de los dedos sobre las cuerdas. Además, los sistemas de afinación, digitación y notación cifrada (alfabética-numérica) utilizados[43]. De igual forma, la correspondencia de las cuerdas con los humores corporales, los elementos de la naturaleza y los modos melódicos *(al-tubu'),* principales *(al-usul)* y secundarios *(al-furu'),* vigentes en la interpretación de la música andalusí-magrebí actual.

Sobre los sistemas de afinación, el musicólogo Rafael Mitjana en un estudio realizado a propósito del manuscrito morisco, indica lo siguiente: «Bien podría tratarse de una especie de *tablatura* musical, posiblemente similar a la empleada por los grandes vihuelistas españoles del siglo xv»[44]. El estudio comparativo realizado por el musicólogo tunecino Mahmud Guettat sobre el contenido de este códice y la representación del instrumento con el del tunecino Mahmud al-Siyala (s. xix), *Qanun l-asfiya' fi 'ilm nagamat al-adkiya* («Las reglas de los sinceros para conocer las notas de los inteligentes»), le llevan a reafirmarse en su teoría sobre el predominio de sistema diatónico en el acorde del laúd andalusí[45].

Como tercer tratadito sobre el laúd nos encontramos con un códice «mito» realizado por un morisco granadino y fechado el 25 de diciembre de 1495 que aborda el sistema de los acordes del instrumento y de notación musical. Localizado en un

---

[42] Véase James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., pág. 43.

[43] Véase la catalogación de Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* págs. 415-416 (cat. núm. 325); y la edición y traducción de Henry G. Farmer, "An old Moorish Lute Tutor", en *Studies in oriental music,* 1986, vol. I, págs. 25-27 *(accordatura and scale)* y págs. 27-29 *(notation and tablature).* Sobre los códices andalusíes, moriscos y magrebíes en la Biblioteca Nacional, Manuela Cortés García, «Revisión de los manuscritos poético-musicales árabes, andalusíes y magrebíes de la Biblioteca Nacional de Madrid», en *IV Congreso de Civilización Andalusí,* El Cairo, 1998, págs. 95-108.

[44] Rafael Mitjana, « L'orientalisme musical et la musique arabe », *Le Monde Oriental,* I (1906), pág. 213.

[45] Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* pág. 57.

monasterio capuchino gerundense por el Archivero Real Padre Villanueva, y catalogado en su obra *Viaje literario por las iglesias de España* (1803-1852) como *Ars pulsatione lambutio* («El arte de tañer el laúd»)[46], la obra aparece citada en trabajos de Mitjana, Ribera y García Barriuso, entre otros[47]. Como resultado de mis últimas investigaciones en los archivos de la Corona de Aragón (Barcelona), cuyos fondos atesoran gran parte de las obras catalogadas por el Padre Villanueva, he podido comprobar que este códice morisco ha desaparecido. Así lo corroboran los investigadores Ignasi M. Puig I Ferreté y M. Assumpta Giner Molina en *Index Codicològic del Viaje Literario de Jaume Villanueva,* publicado por el Institut d'Etudis Catalans[48]. Observamos que, en el apartado titulado *Concordança dels còdexs conservats actualmente,* aparecen en blanco los códices recogidos con el núm. 200, entre ellos el morisco, lo que muestra que en esta nueva catalogación ya no se encontraban en la citada biblioteca[49]. Todo parece indicar que la desaparición de este y otros códices bien pudo producirse como resultado de la Desamortización de Mendizábal (1835).

No obstante, el cotejo del contenido de ambos manuscritos y el estudio de la iconografía que recoge la Epístola sobre el laúd (ms. 5307-2) revelan la existencia de un sistema de digitación centrado en las normativas por las que debía regirse el buen laudista respecto a la afinación y la pulsación del instrumento. Además, los textos confirman la utilización de un sistema de notación cifrada alfabético-numérica aplicada a las cuerdas del laúd y las correspondencias citadas, que estaba fundamentada en la nota musical a través de una relación numérica que estaba en función de la longitud de la cuerda, sistema que se corresponde con la escala cromática[50].

La localización del códice morisco gerundense podría haber sido la «pieza clave» que nos hubiera permitido demostrar la importancia de la Escuela de Laudistas andalusíes y moriscos, y su influencia en la Escuela de Vihuelistas hispanos del siglo XVI respecto a la construcción del sistema de notación cifrada. En este sentido se pronunciaba Antonio Martín Moreno en su obra *Historia de la Música Andaluza,* al señalar: «Cuando se investigue a fondo el alcance real de la influencia musical andalusí, a buen seguro que sus presupuestos estéticos nos serán familiares por ser los mismos de la teoría musical posterior» (Martín Moreno. 1985: 72).

---

[46] Publicado en Valencia, 1821.

[47] Algunas referencias puntuales sobre el códice pueden verse en Patrocinio García Barriuso, *La música hispano-musulmana en Marruecos,* Sevilla-Tánger, 2001 [1945], pág. 245.

[48] Barcelona, 1998.

[49] Vid. Ignasi M. Puig i Ferreté y M. Assumpta Giner Molina, *Index Codicològic del Viaje Literario de Jaume Villanueva,* Barcelona, 1998, pág. 53.

[50] El análisis pormenorizado de estos trataditos aparecen recogidos en mis artículos: «Apuntes interdisciplinares sobre los tratados musicales moriscos y su conexión con los recopilatorios marroquíes», *Actas del Congreso Los Moriscos y su legado: Desde ésta y otras Laderas,* Rabat, 2011, págs. 304-336; «Aportaciones musicales de los teóricos andalusíes y moriscos», *Actas del Congreso sobre los moriscos,* Granada, 2011, 25 págs. [en prensa].

La desaparición progresiva del laúd del panorama musical peninsular tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos sería todo un hecho, así como el protagonismo que adquiriría la vihuela entre los músicos cristianos y musulmanes. Prueba de ello fue el auge que cobraría la Escuela de Vihuelistas españoles durante el siglo XVI y la aparición de diferentes obras de música cifrada para vihuela. Emilio Puyol en el prefacio que acompaña a la edición, transcripción y estudio de *Los seys libros del Delfín de música de cifra para tañer vihuela* (Valladolid, 1538) de Luís de Narváez (Granada, 1505), vihuelista, poeta y compositor en la corte de los Duques de Calabria y del rey Juan III de Portugal, señala lo siguiente:

> «Lo cierto es que en una época en la que el laúd va adquiriendo en Europa su máximo esplendor, la vihuela reina en España con los instrumentos de teclado, *sin que el laúd aparezca en manos de artistas eminentes ni en libros impresos de música en cifra*»[51].

Sin duda, la existencia de otros códices de la Escuela Marroquí conservados en el proceso transmisor, como la obra de Muhammad al-'Alami (m. 1721), *Kitab Anis al-mutrib* (El Libro del dulce cantor) y de Muhammad al-Bu'sami (m. 1778) *Iqa'ad al-sumu' li-laddat al-masmu' bi-nagamat al-tubu'* («El placer de las velas encendidas ante la audición musical»)[52] que reproducen viñetas y contenidos similares a los códices moriscos citados, nos conducirán, en el futuro, a poder dejar constancia de esta realidad.

V. PERFIL Y CARACTERÍSTICAS DE TEÓRICOS, RECOPILADORES, MÚSICOS Y COMPOSITORES

El estudio de las obras musicales conservadas del patrimonio andalusí revela cómo las obras clásicas orientales marcarían de forma determinante la orientación de las andalusíes. Cuatro fueron los ejes temáticos orientales que siguieron los teóricos y recopiladores andalusíes:

1. El *Kitab al-Agani* («Libro de las Canciones») de al-Isfahani (897-967)[53], como base de las composiciones poéticas, las melodías modales y los géneros vocales incluidos en los repertorios andalusíes y como punto de referencia en la elaboración de los cancioneros.
2. El *Kitab al-Musiqa al-Kabir* («El Gran Libro sobre la Música») de al-Farabi (875-990)[54]; el *Kitab al-Sifa* («Tratado sobre la curación») de Ibn Sina (930-1037)[55] y, probablemente, el *Kitab al-adwar* («Tratado sobre los ciclos o modos musicales»)

---

[51] Vid. E. Puyol, Introducción al capítulo: «Vihuela, laúd y guitarra», 8.

[52] Edición de Abd al-Yalil y Abd al-Aziz, *'Iqa'ad al-sumu' li-laddat al-masmu' bi-nagamat al-tubu'*, Rabat, 1995.

[53] Las catalogaciones y el resumen de los contenidos de las obras que se indican a continuación pueden consultarse en la obra de Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* págs. 234-236 (cat. núm. 156).

[54] Ibid., págs. 104-107 (cat. núm. 057).

[55] Ibid., págs. 215-218 (cat. núm. 142).

y la *Risalat al-Sarafiyya* («Epístola sobre las proporciones musicales») de Safi al-Din al-Urmawi (1230-1295)[56], obras fundamentales en la formación teórico-práctica andalusí y que sirvieron de base a los posteriores tratados.

3. La *Risalat al-Musiqà* («Epístola sobre la Música») de los *Ijwan al-Safa'* (s. XI), obra clave en la concepción de la música y su relación con la Astronomía, la Filosofía y la Medicina[57].
4. Las distintas obras de jurisprudencia islámica orientales centradas en el tratamiento y prácticas de *al-sama'*, tomando como precedentes las obras del teórico y sufí persa al-Gazzali (m. 1121)[58].

V.1. **Teóricos y recopiladores**

Como primer teórico andalusí nos encontramos con el poeta y antólogo Ibn Abd al-Rabbihi (Córdoba, 860-940) autor del *Iqd al-farid* («El collar único»). Esta obra basada en obras orientales anteriores, editada en veinticinco volúmenes, incluía un tratado dedicado a la música, el *Kitab al-yaqut al-thani* («Libro del segundo rubí») que recoge datos puntuales sobre los músicos, las esclavas cantoras orientales, el sonido y la importancia de la voz hermosa *(al-sawt al-hasan)* y sus cualidades terapeúticas[59]. Curiosamente este tratado fue escrito con anterioridad al *Libro de las Canciones* de al-Isfahani, aunque las similitudes que presentan algunas informaciones nos llevan a deducir que ambos autores bebieron de fuentes orientales anteriores.

En lo que concernía a los recopilatorios (cancioneros) el modelo oriental fue el recopilatorio citado de al-Isfahani, obra que generó diferentes refutaciones y dió lugar a la creación de nuevos recopilatorios. Entre ellos, el *Kitab fi agani Ziryab/Kitab ajbar Ziryab* («Libro de las canciones de Ziryab»/ «Libro sobre noticias de Ziryab»), obra perdida aunque llevada a cabo por el prosista y poeta de origen oriental Abu l-Hasan Ibn Hasim (Córdoba, m. 1005)[60].

Un nieto del teórico cordobés Ibn Abd al-Rabbihi, llamado Muhammad (Málaga o Algeciras, m. 1205), secretario, literato y poeta, llevaría a cabo un resumen del recopilatorio de al-Isfahani titulado *Ijtisar fi Agani al-Isfahani* («Compendio del Libro de las Canciones de al-Isfahani»), obra no conservada[61]. Como autora de un recopilatorio perdido, los repertorios bio-bibliográficos señalan a la murciana Umm al-Fath Fathuna bint Ya'far b. Ya'far (s. X?) autora del *Kitab fi qiyan al-Andalus* («Libro sobre

---

[56] Ibid., págs. 312-315 (cat. núm. 223 y 224).
[57] Ibid., págs. 230-234 (cat. núm. 154 y núm. 155).
[58] Ibid., págs. 112-113 (cat. núm. 063).
[59] Henry G. Farmer, *Music: The Priceless Jewel.* Glasgow, 1942, págs. 7-33; *id., Studies in oriental music,* vol. I, 1986, págs. 1-27.
[60] Véase Lirola: «Ibn Hasim», *ECA*. 2004: vol. 3, 312-313, [núm. 558].
[61] Manuela Cortés García, «Poesía, música y danza en la Granada musulmana y morisca», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* 38 (2007), pág. 17.

las esclavas-cantoras de al-Andalus»)[62]. La importancia de estas mujeres debió llevar a su autora a dedicarles esta obra, que sorprende al tratarse de un cancionero escrito en época temprana y que debía de emular a los tratados de al-Isfahani e Ibn Hasim. La falta de datos que completen la información sobre la vida y la obra de Fathuna nos impiden determinar a qué escuela/s pertenecían las composiciones de las cantoras compiladas, al no contar, además, con fuentes específicas sobre mujeres dedicadas a la actividad artística en la región del Levante peninsular.

Una parte de los datos biográficos recogidos sobre los poetas y los compositores de la Escuela Levantina aparecen, sin embargo, recogidos en el *Kitab al-Takmila* del valenciano Ibn al-Abbar (ss. XII-XIII), mientras que las referencias a las composiciones, modos y géneros vocales más utilizados en esta escuela los encontramos en la obra citada del antólogo tunecino Tifasi.

Durante la época de Ibn Mardanish nos encontramos con el teórico, compositor y músico Abu l-Hasan Huseyn al-Hasib al-Mursi «El Murciano» (s. XII), al cual Tifasi (s. XIII) y al-Maqqari (s. XVI) señalan como autor de un recopilatorio perdido que reunía varios volúmenes[63]. En este sentido, el testimonio de Tifasi resulta de gran valor cuando señala a propósito de la música en al-Andalus:

> «El sello de este arte fue Abu l-Hasan Huseyn al-Hasib al-Mursi "El Murciano", quien profundizó en él, tanto en la teoría como en la práctica, como nadie había profundizado antes, y escribió sobre la música una gran obra en muchos tomos. Todas las melodías que sobre versos modernos [refiriéndose a la poesía andalusí de la época] se oyen en al-Andalus y el Magreb proceden de él» (Tifasi/Trad. García Gómez. 1962: 520).

La amplitud de datos aportados en este capítulo por Tifasi nos da una idea clara sobre sus cualidades compositivas y, también, que gran parte de las composiciones poéticas que acompaña, obra de relevantes poetas andalusíes, se cantaban sobre melodías creadas por este autor, y también por Ibn Bayya.

Enmarcado en la Escuela Levantina se encuentra también Abu Zakariya Yahya b. Ibrahím al-Isbihi al-Hakim, más conocido como Yahyà al-Juduy al-Mursi «El Murciano» (Murcia, s. XII – Ceuta, s. XIII), reconocido recopilador y excelente calígrafo, autor de varios compendios y un tratado sobre el ajedrez. Según el antólogo sevillano al-Ru'ayni (s. XIII)14 y el argelino al-Maqqari (s. XVI)[64], Yahyà al-Juduy llevo a cabo una afamada obra musical compuesta de varios volúmenes conocida como *Kitab al-*

---

[62] Véase en Ibn al-Abbar, *Kitab al-Takmila li-kitab al-Sila,* 2 vols., 1987-1889, (biograf. núm. 2868); M.ª Luisa Ávila, «Las mujeres sabias en al-Andalus», en *Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinar,* I, Sevilla, 1989, págs. 139-184 (biografía núm. 23, 156); Cortés. 2008c: 166.

[63] James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., págs. 42-43.

[64] Al-Ru'ayn, *Barnamay suyuj al-Ru'ayni,* Damasco, 1962, pág. 164 [biograf. núm. 86]; al-Maqqari, *Nafh…, op. cit.,* pág. 185; *id., Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne,* II, 1885-1886, pág. 125.

Agani al-Andalusiyya («Tratado sobre las canciones andalusíes»), cancionero no conservado que, según Maqqari, imitaba a la obra de al-Isfahani[65].

Teniendo como referente a la obra de al-Farabi, *Kitab al-Musiqà al-Kabir* («El Gran Libro sobre la Música»), el teórico Abu Ya'far Ibn Hassan al-Quda`i (Murcia o Granada, 1155-Marrakech, 1201 o 1203), a quien algunos de sus biógrafos atribuyen la *nisba* de «al Mursi» (El Murciano), mientras que en otros aparece como «al-Garnati» (El Granadino), fue autor de un tratado musical titulado *Ijtisar Kitab Abi Nasr al-Farabi fi l-musiqà* («Compendio de la obra de al-Farabi sobre Música»). Sobre este tratado se hicieron diferentes copias y fue muy comentado por los teóricos andalusíes[66].

Como teórico y máximo exponente de la música en la Escuela Levantina destaca el polígrafo Abu l-Salt b. Umayya al-Dani «El de Denia» (Denia, 1068-Bugia (Argelia), 1334) que vivió a caballo entre los Reinos de Taifas y los almorávides. Las fuentes árabes y hebreas destacan su erudición en las distintas ramas humanísticas y científicas como historiador, médico, filósofo, astrónomo, poeta, músico y compositor, además de señalar sus vastos conocimientos en Astronomía, Matemáticas y Óptica[67].

Abu l-Salt de Denia iniciaría su formación en esta ciudad durante el reinado el emir Iqbal al-Dawla (1047-1076), y completando sus estudios en Sevilla, Toledo y Granada con reconocidos preceptores, emigrando a Oriente a la edad de 30 años, donde estableció su residencia durante quince años en El Cairo y Alejandría. En ambas ciudades y los países del entorno aprovecharía para empaparse del conocimiento de las obras clásicas griegas y árabes. Autor de una vasta producción en las distintas áreas del saber, cuenta con un tratado musical *Risalat al-Musiqà* («Epístola sobre la Música») que incluye novedosas aportaciones. Sobre el tratadista señalan sus biógrafos que enseñó el arte musical de al-Andalus durante los años que vivió en la corte de Mahdiyya acogido a la protección de los ziríes de Túnez, zona a la que emigrarían una considerable parte de los musulmanes valencianos.

Aunque el manuscrito original se ha perdido, en la Biblioteca Nacional de París se conserva una copia hebrea. Todo parece indicar que fue traducido por el judío sefardí de la familia de los Ibn Tibbon de Granada (s. XIII), excelentes traductores, emigrado a la Provenza. El musicólogo judío Hanoch Averany llevó a cabo la traducción inglesa precedida de un estudio que aparece recogido en su artículo «The Hebrew version of Abu l-Salt's Treatise on Music»[68]. El contenido revela que Abu l-Salt

---

[65] Farmer. 1925: 225; Habib Hassan Touma, "Indications of Arabian musical influence of the Iberian Peninsula from the 8th to the 13th century", *Revista de Musicología,* X, 1 (1987), págs. 137-150 (145, núm. 4); Vid. Biografía y obras de «al-Juduy», en Manuela Cortés García, «Al-Juduy», en *Enciclopedia de la Cultura Andalusí,* vol. VI, Almería, 2009, p. 228.

[66] Véase sobre el autor y su obra, Manuela Cortés García, «Poesía…», art. cit., pág. 17.

[67] Merce Comes, «Abu l-Salt», en *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes,* Granada, 2002, vol I, págs. 373-380 (biograf. núm. 204).

[68] Hanoch Averany, "The Hebrew version of Abu l-Salt's Treatise on Music", *Yuval,* 1974, III, págs. 7-84.

siguió de cerca al tratado musical citado de al-Farabi, mientras que la estructura es de corte aristotélico.

El códice está articulado en tres partes claramente diferenciadas: a) La Música como Ciencia Matemática; b) Teoría; c) Práctica. El contenido comprende los siguientes apartados: Capítulo I centrado en presentar una introducción a la Ciencia Musical; el Capítulo II aborda la Teoría de la Música y está dividido en dos apartados: II.1. Materias: notas, intervalos y géneros y II.2. Forma: Los sistemas; el Capítulo III aborda la Práctica de la Música, dividido en dos apartados: III.1. Materia: Los Instrumentos (naturales y artificiales) y III.2. Forma: Progresión de la melodía y el ritmo[69].

Según indica la arabista Mercé Comes en la biografía de Abu l-Salt:

> «Hay suficientes datos para creer que Ibn Abi l-Salt habría compuesto una obra enciclopédica sobre las distintas disciplinas científicas del *quadrivium…*, y que la estructura de esta obra se dividiría en cuatro secciones consagradas a la Geometría, la Astronomía, la Aritmética y la Música, pues, frecuentemente el autor nos remite de una sección a otra» (Comes. 2002: 373).

Comes continúa la cita, señalando:

> «De hecho, el tratado sobre Música comienza con las siguientes palabras: {"Cuarto capítulo de la segunda parte. Sobre la ciencia de la Música, Umayya b. Abd al-Azíz Abu l-Salt dijo: concluiremos ahora las disciplinas matemáticas con un tratado sobre la música» (Comes. 2002: 375)[70].

La puntualización de la arabista denota que el autor siguió la clasificación de algunos tratadistas clásicos griegos (neopitagóricos, aristotélicos) y árabe orientales (al-Farabi, Avicena, los *Ijwan al-Safa'* y al-Urmawi) al situar a la disciplina musical como integrante de las ciencias del *quadrivium* pitagórico, junto a la Aritmética *(al-Hisab),* la Geometría *(al-Handasa)* y la Astronomía *(al-Tanyim).* Esta obra, que constituye todo un clásico entre los tratados andalusíes, sin duda establece los precedentes clásicos griegos y árabes que sirvieron de referencia a los tratados posteriores andalusíes y sefardíes[71].

Los avatares políticos que sufrieron los andalusíes ante un avance cristiano que se intensificó en el período almohade (s. XIII) hizo que una parte de los establecidos en la región levantina emigraran al Reino Nazarí de Granada, mientras que otros se dirigieron al Magreb y Oriente. Entre ellos, el teórico, poeta, filósofo y reconocido sufí Ibn Sab'in (Valle del Ricote [Murcia, 1217 o 17-La Meca, 1271) nacido durante la etapa del gobierno almohade de Ibn Hud al-Mutawaklil (1228-38). Tras su muerte,

---

69 Cortés. 2008c: 168-170.

70 Merce Comes, «Abu l-Salt…», art. cit., pág. 375.

71 Véase sobre «The science of Music» en Amnon Shiloah, *Music…, op. cit.,* págs. 45-49. A propósito de los teóricos sefardíes, ver Cortés. 2008: 85-95, «Aportaciones de la comunidad sefardí».

Ibn Sab'in emigró primero a Granada para dirigirse después a Oriente, en su viaje de peregrinación, estableciéndose en La Meca.

Ibn Sab'in fue autor de 64 obras de carácter filosófico-sufí y exotérico. Su interés y apasionamiento por las heterodoxias, la geomancia y el mensaje crítico encerrado en el significado y las combinaciones de letras y números le llevaron a escribir varios opúsculos. Además, fue autor del *Kitab al-adwar al-mansub* («Tratado sobre las relaciones de los modos»). Este manuscrito fue citado por el arabista y musicólogo inglés Farmer indicando que se conservaba una copia del mismo en la biblioteca privada del mecenas egipcio Ahmad Taymur Bachá[72]. Actualmente el códice se encuentra formando parte de los fondos manuscritos del Museo Islámico de El Cairo.

A la Escuela Levantina pertenece Ali b. Mun'im al-Abdari al-Valansi «El Valenciano», más conocido como Ibn Mun'im al-'Abdari (Valencia, s. XII – Marrakech, 1228-1229?). Reconocido alfaquí, ulema y médico que destacó en el campo de las ciencias (Aritmética y Geometría), junto a las disciplinas artísticas, está considerado como uno de los matemáticos andalusíes de mayor prestigio. El tratado musical de al-Abdari aparece recogido en el repertorio bio-bibliográfico de al-Marrakusi *Kitab al-Dayl wa-l-Takmila*[73] bajo el epígrafe de *Masa'il 'ilm al-musiqà* («Cuestiones sobre la ciencia de la Música»)[74], códice adquirido por una biblioteca privada a mediados del siglo XX que incluía una recopilación de melodías modales[75].

Abu Bakr Muhammad ibn Ahmad al-Riquti «El del Valle de Ricote» (Murcia, s. XII – Granada, s. XIII) aparece recogido en los repertorios bio-bibliográficos como uno de los teóricos, filósofos, médicos y matemáticos más representativos de la escuela levantina que vivió durante el reinado de Ibn Mardanish (1147-1172). Creador de una escuela musical en Murcia, fue autor de una obra musical perdida[76]. Las fuentes históricas señalan que la toma de Murcia por parte cristiana le llevó a emigrar a la Granada zirí, donde su emir le regaló un carmen en el Albaicín, sede de su escuela de música[77]. Hasta ahora no han aparecido datos concretos sobre los sistemas pedagógicos aplicados por al-Riquti en estas escuelas.

El carácter interdisciplinar de la música de al-Andalus se pone de manifiesto, también, en breves opúsculos que revelan su relación con la Física. El filósofo y médico Ibn Rusd, conocido en los textos latinos como Averroes (Córdoba, 1126-Marrakech, 1198), incluye en su comentario a *De Anima* de Aristóteles el opúsculo *Kitab taljis al-*

---

[72] Henry G. Farmer, *A History of Arabian music,* Londres, 1929, pág. 226.

[73] Véase la catalogación de la obra de Ibn Mun´im en la edición del repertorio de al-Marrakusi realizado por Muhammad BenSerifa (s/f), *Kitab al-Dayl wa-l-Takmila,* Beirut, s/d, vol. I, págs. 59-60.

[74] Este tratado aparece recogido, además, en la edición de la obra matemática de Ibn Mun'im, *Fiqh al-hisab,* véase la edición de Idris al-Marabit, *Fiqh al-hisab,* Rabat, 2005, págs. 12-13.

[75] Manuela Cortés García, «Tratados…», art. cit., págs. 170-171.

[76] Henry G. Farmer, *A History…, op. cit.,* pág. 227.

[77] Manuela Cortés García, «Poesía…», art. cit., págs. 28-30; *id.,* «Tratados…», art. cit., pág. 164.

nafs («Epítome *De Anima*»), donde aborda la física del sonido aplicado a la propagación esférica del mismo[78]. Este manuscrito forma parte de los fondos reservados de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. Res. 5000)[79].

En la misma línea se nos muestra el filósofo, teórico, músico y compositor Ibn Bayya formado con maestros en Córdoba y Sevilla, y líder de la Escuela de Laudistas. Fue autor de un tratado musical perdido similar a la obra citada al-Farabi y sobre la que Ibn Jaldun (m. 1406) y al-Maqqari (s. xvi) enfatizan, al señalar su importancia y práctica tanto en al-Andalus como el Magreb. Sobre Ibn Bayya se conservan, sin embargo, dos opúsculos: la ya citada Epístola sobre las melodías, centrada en el laúd, sus cuerdas y la relación del cordófono con la Medicina y la terapeútica musical[80]; y un opúsculo integrado en su obra *Fi l-nafs* («Tratado sobre el alma»)[81]. En esta obrita define a «la audición musical» como la percepción que produce en el aire la colisión entre dos cuerpos, y al «sonido melódico» como el conjunto de percusiones al aire producidas por instrumentos musicales como el laúd[82]. A continuación, señala:

> «La acumulación de percusiones en el aire producidas por instrumentos musicales del tipo del laúd produce en el aire diferentes clases de retorno que convierten el sonido en melodía *(nagam).* La concatenación de sonidos en las más variadas modalidades, provoca una mezcla de aire que da origen a una melodía combinada *(nagam mumtaziya)* que podría ser armónica o disarmónica (*imma mula'ima wa-imma munafira)*» (*Fi l-nafs*, f. 89r).

A la Escuela Zaragozana pertenece, también, Abu Utman Sa'id b. Fathun al-Hammar al-Tuyibí al-Saraqustí al-Qurtubí (¿Zaragoza?, s. x – Sicilia, finales s. x o principios s. xi). Originario de Zaragoza, las fuentes documentales coinciden al centrar su formación en Córdoba, donde llevaría a cabo estudios en Gramática, Lexicografía, Bellas Artes *(adab),* Lógica, Ciencias, Filosofía, Matemáticas, Astronomía y Música, pasando a ejercer como poeta y músico destacado. Entre su amplia producción cuenta con dos obras perdidas, *Ta'líf fi l-musiqà* («Tratado sobre la composición musical») y *Kitab fi l-Arud* («Opúsculo sobre la Prosodia»), donde abordaba el tratamiento de las notas y los ritmos aplicado al ritmo prosódico[83], temática que también

---

78 Véase la catalogación de la obra en Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* págs. 208-209 (cat. núm. 135).

79 Sobre estos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid, véase Manuela Cortés García, «Revisión…», art. cit., págs. 95-108.

80 Véase el estudio y traducción parcial de la obra: Manuela Cortés García, «Sobre los efectos…», art. cit. Sobre la aportación de Ibn Bayya a la Escuela de Laudistas andalusíes, ver Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* págs. 29-32 y 49-59.

81 El opúsculo inserto en el códice citado aparece catalogado por Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* pág. 157 (cat. núm. 096), con el título de *al-Khawal fi l-sama'* (Sobre la audición musical). Este tratadito aparece traducido por Joaquín Lomba en la obra de Avempace, *Libro sobre el alma,* Editorial Trotta, 2007.

82 Manuela Cortés García, «Elementos…», art. cit., pág. 79.

83 Id., *La Música…, op. cit.,* págs. 27-28.

planteaba Ibn Haddad (Guadix s. x – Almería, 1087-1088) en dos obras musicales perdidas que abordaban la teoría musical y algunas cuestiones sobre su relación con la prosodia *(a-'arud)*[84]. Estas obras tomaban como referente al sistematizador de la prosodia clásica árabe al-Jalil (m. 791), perteneciente a la Escuela de Lingüistas de Basora, autor del *Kitab fi l-'Arud* («Tratado sobre la Prosodia»). Asimismo, el astrónomo, poeta y músico Ibn Firnas (Córdoba, m. 887) compuso un excelente libro sobre la métrica[85].

Numerosos son, asimismo, los tratados llevados a cabo por teóricos de las diferentes escuelas relacionados con el pensamiento musical y su orientación filosófico-científica y sufí tomando como modelo a la *Risalat al-musiqà* («Epístola sobre la música») de los *Ijwan al-Safa'*. Por otra parte, la polémica suscitada por los alfaquíes y ulemas, tanto orientales como andalusíes, acerca de la licitud e ilicitud de la música, el canto, los instrumentos y la compra-venta de esclavas-cantoras, no impidió la prolija producción de obras en ambas áreas del mundo musulmán.

Así, el humanista cordobés Ibn Hazm (994-1064) escribiría su *Risalat fi l-gina' al-mulhi* («Epístola sobre el canto con música instrumental»)[86] donde muestra las posturas que presentaban algunas de las escuelas de jurisprudencia islámica. De igual forma, Abu Bakr al-Turtusi (Tortosa-El Cairo, 1126) recoge en el *Kitab tahrim al-gina' wa-l-sama'* («Tratado sobre la prohibición del canto y *al-sama'*»)[87] las controversias que planteaba la ortodoxia islámica respecto a las manifestaciones musicales y sus intérpretes (hombres y mujeres). En la misma línea se encuentra la obra del gramático sevillano Abu l-Abbas Ibn al-Hayy al-Azdi (m. Constantina, 1249-1250?), autor del tratado *Kitab al-sama' wa-ahkamu-hu* («Tratado sobre *al-sama'* y sus preceptos») donde codificaba las reglas que debían regir las prácticas sufíes[88]. Sin embargo, el tratado rigorista del sufí Ibn Sid (Granada, 1255-1333) postulaba por la prohibición en las prácticas sufíes *(al-sama')* de la flauta de caña conocida como *al-shabbaba* (axabeba) en el contexto de la cofradía familiar de los Banu Bunuh en el Albaicín[89]. Del mismo corte encontramos un códice árabe del jurista Ibn al-Darray de Ceuta (m. 1330) conservado en la Biblioteca Nacional (ms. Res. 246)[90]. La obra incluye un amplio capítulo centrado en la organología y donde recoge un total de 33 instrumentos (cultos y

---

[84] Id., «Poesía…», art. cit., pág. 12.

[85] *Muqtabis,* II-1, 86/138.

[86] Elías Terés, «Epístola sobre el canto con música instrumental de Ibn Hazm», *al-Andalus* XXXVI, 1971, págs. 203-214.

[87] Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* págs. 351-352 (cat. núm. 258). Ver edición árabe del códice Al-Turtusi, *Kitab tahrim al-gina' wa-l-sama'* (Libro sobre la prohibición de *al-sama'*), en Muhammad Turki (ed.), Beirut, 1998.

[88] Cortés. 2007a: 17.

[89] Manuela Cortés García, «Tratados…», art. cit., págs. 164-165.

[90] Códice catalogado por Amnon Shiloah, *The theory…, op. cit.,* págs. 323-324 (cat. núm. 232) y atribuido aquí su copista, al-Shalahi.

populares) que muestran la vigencia y evolución de los instrumentos orientales en el marco de las escuelas y la sociedad andalusí[91].

Posiblemente fue la intolerancia implícita en la ortodoxia islámica lo que llevó a Ibn al-Jatib (Loja, 1313-Fez, 1374/5) a incluir en su tratado de corte sufí *Kitab al-Rawdat al-ta'rif bi l-hubb al-sharif* (Jardín del conocimiento sobre el amor divino) algunos capítulos que hacen referencia a la música y su relación con las Matemáticas. De esta forma justificaba el carácter científico de esta disciplina y su estudio. Basándose en el concepto de Armonía, Ibn al-Jatib establece, en un capítulo centrado en la licitud de *al-sama'*, un símil entre la armonía musical y el estado armónico que debía atesorar el sufí en el desarrollo de las prácticas musicales místicas, capítulo que, probablemente, perfiló en su *Risalat al-Musiqà* («Epístola sobre la Música»), no conservada[92].

Como podemos observar, el estudio de los perfiles de los teóricos y recopiladores ubicados en las escuelas andalusíes responde, de forma generalizada, al de auténticos sabios medievales formados por preceptores y maestros andalusíes y orientales en el campo de las ciencias y las letras. Así lo testimonian los repertorios bio-bibliográficos y certifican sus propias obras centradas en las distintas ramas del saber. Por otra parte, basan sus tratados en códices orientales a los que incorporan sus propias aportaciones como resultado de sus conocimientos y la evolución de la música en tierras andalusíes, obras que sin duda servirían de base formativa en estas escuelas.

No obstante, las circunstancias políticas, ideológicas y económicas que asolaron al territorio bajo dominio musulmán durante algunos períodos, unido al debilitamiento progresivo ante las conquistas cristianas (ss. XII-XIII), les obligaría a abandonar sus tierras para emigrar a Oriente y el Magreb. En estas tierras, además de empaparse del saber de sus sabios y maestros, sus obras estarían marcadas por la impronta oriental, como ocurre con los tratados de Abu l-Salt, al-Turtusi e Ibn Sab'in, por citar algunos de los más representativos.

V.2. **Músicos y compositores**

Biógrafos, historiadores y antólogos a la hora de abordar a los compositores andalusíes, a menudo se centran en señalar su doble faceta de poeta-compositor, ade-

---

[91] Las investigaciones sobre este códice realizadas por Bachir Odeimi, « *Kitab al-imta' wa-l-intifa':* Un manuscrit sur la musique árabe de Ibn al-Darray », *Arabica,* XXXVIII, 1991, págs. 40-45 llevaron a determinar la autoría de Ibn Darray. Una parte del manuscrito fue traducido por Rosario Mazuela Coll (s/d), *Libro de los instrumentos musicales incluido en el «Kitab al-imta' wa-l-intifa'»,* traducción del capítulo sobre los instrumentos, trabajo depositado en Biblioteca Islámica, Madrid s/f, 167 págs. (aprox. años 90). Cortés. 1999: 204-205; Manuela Cortés García, «Poesía…», art. cit., pág. 29.

[92] Próximamente verá la luz una obra monográfica de Ibn al-Jatib en la Universidad de Granada, a cargo de varios autores, que incluirá un capítulo dedicado a sus escritos sobre la música y donde dejaré constancia del contenido de esta obra.

más de mostrar, en algunos casos, su función como teóricos y músicos, recogiendo las composiciones más cantadas y los estilos acuñados.

En este sentido, resulta fundamental el testimonio del enciclopedista tunecino Tifasi quien nos proporciona la relación de los compositores andalusíes que gozaron de mayor fama. Entre ellos, los zaragozanos Ibn Bayya e Ibn Hammar, el cordobés Ibn Hudayl y los levantinos Ibn al-Hasib, Ibn al-Juduy e Ibn Zaqqat, junto a los poetas orientales clásicos y neoclásicos más reconocidos[93] que, curiosamente, aparecen incluidos en la obra de al-Isfahani (s. IX). De esta forma, Tifasi se suma al testimonio del andalusí Ibn Sa'id (Alcalá la Real, 1208-Alto Egipto, 1265), autor de la obra perdida *Risalat ta'alif al-musiqà* («Epístola sobre la composición musical»), quien afirmaba que las composiciones recogidas por al-Isfahani seguían cantándose durante su época[94].

El prestigio del que gozó al-Hammar en al-Andalus como músico y compositor debió marcar el sistema teórico y musical de la Escuela Zaragozana, aunque la pérdida de sus obras supone una laguna en el estudio historiográfico y musicológico de este período. Contamos, sin embargo, con el preciado testimonio de Ahmad Tifasi, quien recoge varias de sus composiciones acompañadas del modo melódico de base, así como los estilos y géneros vocales vigentes *(sawt, nasid, istihlal* y *'amal)*[95]. Junto a ellas, incluye los textos de prestigiosos poetas y compositores andalusíes acompañados de los modos y los estilos en los que se interpretaban[96].

En lo que concierne a los músicos e intérpretes anteriores a Ziryab, durante el período emiral en la corte cordobesa, Ibn Hayyan y al-Maqqari destacan a los maestros y cantores 'Allun y Rizqun quienes llegaron a al-Andalus durante el reinado del emir al-Hakam I y gozaron de gran prestigio dadas sus cualidades artísticas. Sin embargo, señalan que tras la llegada de Ziryab sus canciones se dejaron de cantar, de ahí que se perdieran[97]. En cambio, ponen de manifiesto la fama lograda durante la época de Abd al-Rahman II por el cantante judío Mansur al-Mugani, a quien admiraba Ziryab[98]. Asimismo, recogen diferentes datos sobre los ocho hijos varones de Ziryab y dos de sus hijas, considerados como poetas, cantores y músicos de prestigio[99].

Las fuentes literarias andalusíes muestran, a través de las composiciones poéticas, que el modelo de canto y los estilos más admirados por los andalusíes eran los orien-

---

93 James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., págs. 38-44.

94 Véase sobre las obras de Ibn Sa' id, Manuela Cortés García, «Poesía…», art. cit., págs. 15-16.

95 James Monroe, "Ahmad al-Tifasi…", art. cit., págs. 40-41; Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* pág. 68.

96 Véanse algunas de estas formas vocales recogidas por Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* pág. 68

97 Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* fol. 153r; Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* pág. 211; Al-Maqqari, *Nafh…, op. cit.,* II, pág. 130.

98 Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* fols. 147v, 149r y 153r; Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* págs. 193, 198 y 211.

99 Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* fol. 152r; Federico Corrientes Córdoba y Mahmud Alí Makkí (trad.), *Crónicas…, op. cit.,* pág. 208.

tales. En este sentido, abundan las citas donde al comparar las cualidades vocales de los cantores establecen el símil con Garid y Ma'bad, dos reconocidos cantores de la primera generación de la escuela de Medina[100].

V.3. **Las esclavas-cantoras *(al-qiyan)***

Como factores a tener en cuenta en el análisis de los perfiles de los teóricos, maestros y músicos en el marco de estas escuelas, resulta fundamental el papel desempeñado por las esclavas-cantoras *(al-qiyan)*. Las fuentes documentales destacan su función de auténticas transmisoras de las enseñanzas de los maestros, unido a la labor como rapsodas, poetisas, compositoras, recopiladoras, intérpretes y difusoras de la música y la poesía de su época[101].

No obstante y como indico en el artículo «Estatus de la mujer en la cultura islámica: Las esclavas cantoras (ss. XI-XIX)», donde hago un análisis exhaustivo sobre la importancia de la mujer en el marco de los palacios, las fiestas cortesanas y las escuelas musicales:

> «Resulta obvio que continúan repitiéndose ciertos estereotipos encorsetados que son el resultado de un cierto desconocimiento de las fuentes documentales árabes, lo que conlleva el presentar contenidos que, a veces, se alejan de la realidad» (Cortés. 2011: 7).

Las investigaciones realizadas durante las últimas décadas por arabistas sobre las poetisas y esclavas cantoras basan la información en los repertorios biográficos, puestos en el testimonio de informadores masculinos en su función de portadores, compiladores y biógrafos, como material fundamental que deja traslucir ciertos rasgos y anécdotas sobre sus vidas. En el caso de las poetisas, se conservan fragmentos de sus poemas, que en algunos casos se cantaban, aunque no se conservan obras completas. Sobre las que destacaron en el arte musical dejan constancia de sus nombres, maestros y anécdotas relacionadas con su actividad artística. Sin embargo, en aquellos casos aislados en los que fueron autoras de alguna obra o repertorio musical, no se han conservado.

Estos «nombres sin voz», como bien señala la arabista Manuela Marín[102], no impide el pronunciarnos acerca de su función en el campo de la poesía, la música, su composición y difusión, ya que un centenar destacaron en el arte musical. El número

---

[100] Ribera. 1985: 33-40.

[101] Manuela Cortés García, «La mujer árabe y la música: Tránsito de culturas en el área mediterránea», Actas del Coloquio Internacional: Antropología y Música, Diálogos 3: Transculturaciones Musicales Mediterráneas, *Revista Música Oral del Sur,* 5 (2002), pág. 94.

[102] Manuela Marín, «Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus», *Historia de las Mujeres en Occidente,* Madrid, 1992, págs. 551-563.

de referencias a estas mujeres revela que superaron en número a la relación de maestros y cantores (hombres) aportada por biógrafos e informadores diversos.

El hecho de que no se hayan conservado tratados musicales llevados a cabo por mujeres nos obliga a fijar nuestra atención en las noticias recogidas en los repertorios bio-bibliográficos por voces masculinas. Respecto a los datos aportados por estas fuentes, entre ellas las obras de Ibn al-Abbar y al-Maqqari, aparecen centrados en su formación, cualidades y funciones artísticas, así como anécdotas relacionadas con sus vidas, familias o señores a los que pertenecían. Estas informaciones nos llevan a conocer su estatus social y el grado de poder que llegaron a acuñar en las cortes como mujeres libres o esclavas[103]. En cualquier caso y como puntualiza Manuela Marín:

> «La participación y aportaciones al ámbito de la cultura andalusí, en su condición de poetisas, cantoras, instrumentistas, danzarinas e incluso compositoras, constituye una innovación en la sociedad medieval, teniendo en cuenta el contexto social en el que transcurrían sus vidas y, también, el rechazo que mostraba la ortodoxia islámica» (Marín. 1992: 553).

Ibn Hayyan aporta el listado más amplio registrado sobre las esclavas-cantoras *(qiyan)* que formaban parte de la escuela de Ziryab, aproximadamente una cincuentena. Entre ellas, sus hijas Hamduna y ʻAliyya, junto a Gizlan, Hunayda, Nur, ʻItr, Saba, Hayal, Mahariq, Ruhban, Muʻallilah, Muhtalah, Hilabah, Mutayyam, Galiba, Badl, Fadl, Saraf, Ahyaf, Talal, Fawzi, Rahah, Rayya, Malak, Subh, Sha'na, Ridwan, Humam, Halhal, Amal, Dayl, Nashr, Bidʻah, Baziʻ, Masabih, Gulam, Wasif, ʻAy, esclava de Hashim b. ʻAbd al-Aziz, a quien se la regaló Ziryab, reconocida como una de sus mejores transmisoras y por su habilidad en el oficio, Tarub, Ward y Talibi[104].

El historiador, a veces deja constancia sobre las características y habilidades más notorias de aquellas que estuvieron en el palacio de Ziryab y de las que aprendieron afamadas esclavas-cantoras. Entre ellas señala a Gizlan y Hunayda, conocidas como las registradoras de sus composiciones. A propósito de la cantora Sunaif, señala:

> «Que le sobrevivió mucho tiempo, de modo que cuando los cantantes no estaban seguros y diferían en muchas cosas de su canto, la necesitaban, escuchándola y aprendiendo de ella, pues conservaba el más antiguo estilo y era quien mejor lo había transmitido, por lo que la llamaron "el imán", apresurándose a imitarla y consultándola en cualquier duda. Tenía una homóloga, apodada Kars (=tripa), de nom-

---

[103] Véanse los trabajos sobres las esclavas-cantoras orientales de M.ª Dolores Guardiola, «Licitud de la venta de esclavas-cantoras», en *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro,* Granada, 1999, vol. II, págs. 983-996; y sobre la relación de *qaynas* orientales, andalusíes y magrebíes, M.ª Dolores Guardiola, « La figure de la Kayna dans les sources musicales », en *Actes du VII Colloque Universitaire Tuniso-Espagnol sur Le patrimoine andalous dans la culture arabe et espagnole,* Granada, 1991, págs. 107-127; Manuela Cortés García, «La mujer y la música en la sociedad arabo-musulmana y su proyección en la cristiana medieval», *Música Oral del Sur, 2* (1996), págs. 198-203.

[104] Ibn Hayyan, *Anales…, op. cit.,* fol. 152r-153v; *id., Crónicas…, op. cit.,* págs. 208-211.

> bre Ward, esclava de un notable coraichita, buena artista de quien fue transmitida y por ella corregida mucha de la producción de Ziryab, aunque mayormente del género *hiyaz*»[105].

El antólogo valenciano Ibn al-Abbar (n. 1199) indica sobre Nuzha al-Wahabíyya (s. XI), esclava del *katib* (escritor) al-Himyari, que estaba considerada entre las mejores y más cultas de las cantoras de Córdoba, además de recitar poesías, memorizar gran número de refranes y contar relatos e historias[106].

El análisis de las fuentes documentales referidas a estas mujeres, en cuanto a la formación musical, revela que las esclavas-cantoras, en general, eran versadas en las disciplinas lingüísticas, literarias, musicales, la danza y divertimentos varios, a las que se sumaban, a veces, el arte de la caligrafía y los conocimientos aritméticos. Respecto a las cualidades por las que eran valoradas, señalan que entre las características que debía reunir la perfecta cantora estaban: las buenas técnicas vocales y el saber recitar observando las reglas métricas y gramaticales y memorizar correctamente la poesía. Si además tenía buen oído para los distintos ritmos, ágiles dedos para tañer los instrumentos, excelente voz, calidad melódica, era ingeniosa y de alma delicada, sería la esclava perfecta ya que proporcionaría más placer y tendría más aceptación en el mercado. En lo concerniente a las bailarinas subrayan que debían ser flexibles, muy diestras en su oficio, de cuerpo y estatura armoniosa, vientre delgado y amplio torax para almacenar el aire, a fin de dar agilidad a sus movimientos.

Estos datos revelan, asimismo, que la mujer andalusí, como heredera de la rica tradición islámica, jugaría un papel relevante en la sociedad de su época y la transmisión de sus conocimientos artísticos, especialmente durante los siglos IX al XIII, considerados como los períodos más florecientes en el campo de las artes.

VI. PROCESOS DE TRANSMISIÓN AL MAGREB CON LOS MORISCOS Y PEDAGOGÍAS APLICADAS

La diáspora de los moriscos en las diferentes oleadas migratorias por el Mediterráneo (ss. XV-XVIII) marcaría una de las vías de transmisión oral y escrita de la música de la tradición culta *(nawba/nuba)* al Magreb. En este sentido se pronuncia el musicólogo marroquí Ahmed Aydoun, a propósito de la música andalusí-marroquí:

> « Le Maroc possède dans la musique dite “andalouse” l’un de ses titres de noblesse. C’est un répertoire lyrique et instrumental transmis depuis des siècles par une importante tradition musicale confortant l’oralité par la conjonction de la théorie modale des *tubu‘* et d’un système particulier de formules rythmiques » (Aydoun. 1992: 24).

---

105 Ibid.

106 Ibn al-Abbar, *Kitab al-Takmila li-kitab al-Sila,* en M. Alarcón y C. A. González Palencia (ed.), *Miscelánea de Estudios y Textos Árabes*. Madrid, 1915, pág. 608 [biograf. núm. 2116]; M.ª Luisa Ávila, «Las mujeres…», art. cit., pág. 169 [núm. 71].

La localización de datos aislados de corte histórico y literario que dejan constancia sobre la relación existente entre las cortes andalusíes y norteafricanas durante los siglos XI-XV, nos llevan a pronunciarnos sobre el intercambio de maestros, músicos y teóricos, de igual forma que ocurrió en el área peninsular entre las cortes musulmanas y cristianas. Como bien indica Mahmud Guettat: «el Magreb fue para al-Andalus la vía de acceso a la música árabe: recordemos que fue allí donde los califas andalusíes buscaban a sus músicos y cantores»[107]; habría que añadir «además de las escuelas orientales, ante los intercambios Oriente-al-Andalus, y las esclavas de distintas procedencias tomadas como botín de guerra y educadas en al-Andalus en el arte musical». Si tenemos en cuenta que las oleadas migratorias de los andalusíes a Ifriqiya se iniciaron en el siglo X, movidas fundamentalmente por problemas políticos y económicos, la música bien pudo ser conocida e interpretada en el área del Magreb con anterioridad a la llegada de los moriscos. Así se pronuncia el musicólogo Amnon Shiloah en *Music in the World of Islam,* a propósito de su pervivencia en el Magreb:

> "It is almost certain that the numerous musicians included among the Hispano-Arab exiles who took refuge in the Maghrib brought the flourishing Andalusian art with them and endeavoured to transplant it in their new environment. We may also assume that the imported art was not unknown and might have been cultivated in major Maghrib centres even before the last Muslim left Spanish soil" (Shiloah. 1995: 83).

Por otra parte, resulta obvio que los problemas de carácter ideológico y económico que afectaron a intelectuales y teóricos andalusíes, como Abu Salt de Denia, Ibn Bayya, Ibn Rusd, al-Turtusi e Ibn al-Jatib, así como los viajes de Peregrinación de poetas-compositores de gran talla, como Ibn Hammara, Abu Madyan y Sustari, por citar a los más representativos, les obligó a emigrar o, bien, a establecerse en Oriente y el Magreb. En estas áreas geográficas impartirían sus enseñanzas y se difundieron unas obras que sirviendo de base a los tratados magrebíes posteriores.

Frente a estos factores a considerar, un hecho es claro: la pérdida de los cancioneros y repertorios andalusíes interpretados en el territorio peninsular bajo dominio musulmán. No obstante, la pérdida no resta importancia a su valoración y práctica ante el testimonio que presentan los repertorios bio-bibliográficos. Esta realidad que acuña el patrimonio musical andalusí se ve paliada ante el carácter de continuidad que caracteriza a las escuelas magrebíes, focalizadas en Marruecos, Argelia, Túnez y Libia, como receptoras del legado musical andalusí a través del proceso transmisor

[107] Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* pág. 111.

oral y escrito a estas zonas geográficas[108]. De igual forma, la labor de recopilación, difusión y evolución que acuñan las obras de sus recopiladores y tratadistas[109].

Esta música de corte clásico —resultado de la trilogía oriental, andalusí y magrebí, y unida a sus orígenes, desarrollo y evolución—, late en la esencia de los actuales repertorios profanos y sufíes conservados en el Magreb como música culta. En este sentido puntualiza Ahmed Aydoun, al afirmar que se tratar de lo siguiente:

> « Un répertoire codifié, fermé ou relativement fermé à l'improvisation et hostile aux modes et rythmes qui lui sont extérieurs. Sa localisation citadine n'est qu'un critère supplémentaire à sa définition » (Aydoun. 1992: 17).

La labor de aproximación al patrimonio musical andalusí-magrebí llevada a cabo por musicólogos y arabistas europeos en el Norte de África durante los Protectorados Español (1912-1956) y Francés y el proceso de concienciación y valoración del patrimonio musical común a ambas orillas se vio incentivado por el Congreso de Música de Fez (mayo, 6-8 de 1939). Los objetivos del mismo fueron recogidos en las actas del congreso por el Padre Patrocinio García Barriuso en *Ecos del Maghreb* [110]. No cabe duda de que el conocimiento real de esta música por parte de los musicólogos europeos supuso un gran giro en los posteriores trabajos de investigación, tras la puesta en marcha de los objetivos en lo que concernía a la edición, traducción y estudio de los repertorios inmersos en los códices. Así también, los trabajos de notación musical de las *nawba*-s a cargo de musicólogos españoles, franceses y marroquíes contribuyeron a frenar la pérdida progresiva de las composiciones *(sana'at)*[111] conservadas entonces[112].

Investigadores de este período como Alexis Chottin, Salvador Daniel, Arcadio Larrea, Fernando Valderrama y el mismo García Barriuso nos informaban en sus trabajos, de forma tangencial, sobre los asentamientos moriscos en la zona que die-

---

[108] Véase sobre «La huella andalusí en las escuelas de música del Magreb y Oriente» en Manuela Cortés García, *Pasado…, op. cit.,* págs. 117-131.

[109] Sobre las ediciones de los cancioneros conservados en las escuelas magrebíes, véanse los trabajos de Cortés. 1996: 95-108, junto a los de Edmond Yafil, *Maymu'at al-alhan wa-l-gina min kalam al-Andalus,* Argel, 1904; 'Abd al-Karim Ra'is, *Min wahì l-rebab: Maymu'at al-asgar wa-azyal musiqà al-àla,* Casablanca, 1982; Abd al-Yalil y Abd al-Aziz. *'Iqa'ad al-sumu' li-laddat al-masmu' bi-nagamat al-tubu',* Rabat, 1995; Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* págs. 116-118; 121-123; y 127-130; Fernando Valderrama Martínez, *El Cancionero de al-Ha'ik,* Tetuán, 1964; Manuela Cortés García, *Kunnas al-Ha'ik* (Cancionero de al-Ha'ik). Granada, 2003, págs. 16-25. [Ed. Facsímil].

[110] Obra trilingüe (español-árabe-francés) publicada por García Barriuso, 1937.

[111] Sobre el término *«san'a/sana`at»,* Louis Ibsen Al-Faruqi, *An annotated glossary of Arabia Musical Terms,* Connecticut-Londres, 1981, pág. 294.

[112] Sobre las características de la investigación que presentan la generación de los arabistas y musicólogos del período de los protectorados (1939-1958), ver Manuela Cortés García, «Reflexiones sobre los trabajos españoles del Patrimonio Musical Andalusí-Magrebí (ss. XIX-XXI): Nuevos objetivos y planteamientos», *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 56 (2007), págs. 41-45.

ron origen al desarrollo del patrimonio musical andalusí en el marco de las escuelas magrebíes, como recoge esta cita de Amnon Shiloah:

> "According to Alexis Chottin, the French scholar and expert on Maroccan music, the school of Sevilla found its continuation in Tunis; that of Córdoba in Tlemecen; and the schools of Valencia and Granada were perpetuated in Fez (Morocco)" (Chottin. 1959: 93-94; Shiloah. 1995: 83).

Sin embargo, el carácter testimonial que presentan las fuentes históricas y musicológicas a la hora de ofrecer datos aislados sobre los movimientos migratorios moriscos evidencia un gran vacío respecto a detalles que revelen informaciones puntuales acerca de los lugares de asentamiento y los sistemas de transmisión y enseñanza implantados por los maestros y músicos (andalusíes y moriscos). Esta realidad impide que podamos pronunciarnos en este sentido. Al mismo tiempo, limita el poder evaluar las diferencias que presenta el poso residual andalusí en el proceso transcultural al Magreb, así como las aportaciones y evoluciones de las escuelas magrebíes respecto a la música clásica de la tradición andalusí.

Llegados a este punto, el cotejo de los cancioneros *(kunnasat)* conservados que abarcan la línea cronológica de cuatro siglos (ss. XVI-XIX) revelan la incorporación de elementos de claro cuño magrebí como *al-dary*[113], formas estróficas magrebíes cantadas como *al-berwela*[114], y modos derivados de los andalusíes[115]. Como referentes clásicos de los cancioneros marroquíes nos encontramos con las obras de al-Bu'sami (s. XVIII), *Iqa'ad al-sumu' li-laddat al-masmu' bi-nagamat al-tubu'* («El placer de las velas encendidas ante la audición musical»)[116], y de Muhammad al-Yami'i (m. 1885), *Mujtasar al-Yami'i* («Compendio de al-Yami'i»). XIX)[117], junto al repertorio del tetuaní de origen andalusí y posible morisco al-Ha'ik (s. XVIII)[118], *Kunnas al-Ha'ik* («Cancionero de al-Ha'ik»)[119]. Respecto a los repertorios conservados del siglo XX sobre la música *garnatí* en la Escuela Argelina, nos encontramos con el realizado por Edmond Yafil, *Maymu'at al-alhan wa-l-gina min kalam al-Andalus* («Recopilación de melodías

---

[113] Cuarto movimiento en el desarrollo secuencial e interpretativo de las *nawbas* clásicas. Sobre este ritmo y movimiento, *«daraj»*, ver Louis Ibsen Al-Faruqi, *An annotated…, op. cit.,* págs. 54-55.

[114] Tipo casida zejelesca escrita en dialectal magrebí «*daríya*». Véase sobre *«barwalah/berwala»* en Louis Ibsen Al-Faruqi, *An annotated…, op. cit.,* pág. 32.

[115] Manuela Cortés García, «Algunas notas sobre la música andalusí en Maruecos», *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas,* XXXIX (1993), pág. 123.

[116] Edición de Abd al-Yalil y Abd al-Aziz, *'Iqa'ad…, op. cit.*

[117] Edición de 'Abd al-Karim Ra'is**,** *Min…, op. cit.*

[118] Sobre la biografía de «al-Ha'ik», Manuela Cortés García, «Al-Ha'ik», *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes* [D.A.O.A.], Sevilla-Granada, 2001, vol. I, págs. 233-236.

[119] Sobre esta obra véase la edición y traducción parcial de Fernando Valderrama Martínez, *El Cancionero…, op. cit.*, así como la edición, traducción (completas) y estudio de Manuela Cortés García, *Edición…, op. cit.,* (tesis doctoral UAM en microficha), pendiente de ultimar su revisión y actualización para ser publicada.

y cantos de la tradición de al-Andalus»)[120]. Sobre la música *ma'luf* de la tradición andalusí en la escuela tunecina se conservan las recopilaciones de Mahmud al-Siyala (1868) y Sadiq al-Rizqi (1874-1939), como cancioneros más representativos[121].

Ciñéndonos a los sistemas pedagógicos aplicados en estas escuelas, las primeras fuentes de información aparecen contextualizadas en el siglo XVIII al señalar la función de los conservatorios y las asociaciones musicales como auténticos centros de enseñanza basados en la tradición musical andalusí que contaban con el apoyo de los sultanes y los mecenas de la música[122]. No obstante, el mayor número de datos aparecen centrados en el período de los protectorados ante la creación de nuevos conservatorios y la ampliación y dotación de los ya existentes, enseñanza que se llevaba a cabo en la sección dedicada a la música árabe y andalusí[123]. En lo que respecta a esta última, la enseñanza de la *nawba* estaba basada en el aprendizaje secuencial de las fases rítmico-modales, la instrumentación, la memorización y el canto de los textos poéticos.

La aplicación de la pedagogía occidental implícita en la sección dedicada a la música europea e impartida, en principio, por músicos europeos, supuso un gran avance y evolución en la formación de los maestros y discípulos magrebíes. Así, la implantación de estos sistemas pedagógicos daría paso al conocimiento de la Teoría Musical, Solfeo, Armonía, Composición, Historia y Estética de la Música y la Declamación, entre otras materias, junto a la práctica de los instrumentos clásicos de la música occidental. Por otra parte, el conocimiento «in situ» de la música de la tradición andalusí-magrebí por parte de los musicólogos españoles y franceses (años 1939-1958), derivaría, en algunos casos, en los posteriores trabajos de notación, trascripción y traducción de *nawbas*. Claros ejemplos son la obra de Arcadio Larrea centrada en la *Nawba al-Isbahan*[124]; Alexis Chottin con la *Nawba al-Ussaq* (ritmo *al-basit*)[125], y la notación de algunas composiciones recogidas por García Barriuso en *La música hispano-musulmana en Marruecos*. Estos trabajos contarían con la colaboración de reconocidos maestros marroquíes, como el recordado Ahmed Lukili y destacados músicos tetuaníes[126]. En este sentido queremos dejar constancia, también, de los trabajos de

---

120 Publicado en Argel, 1904.

121 Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* págs. 121-131; *id.,* « L'esprit de conservation et les sources écrites », en *La Musique classique du Maghreb,* París, 1980, págs. 180-192.

122 Manuela Cortés García, «Algunas…», art. cit., págs. 252-254.

123 Véase sobre la Creación del Conservatorio de Música de Tetuán, Fernando Valderrama Martínez, *Historia de la Acción Cultural de España en Maruecos (1912-1956),* Tetuán, 1956, págs. 367-428 (apartados centrados en la música y pedagogías: 385-428); Manuela Cortés García, «Fernando Valderrama Martínez: Vinculación con Tetuán a través de la Música», *Cuadernos del Festival de Música Española de Cádiz,* 2 (2006), págs. 262-274.

124 Arcadio Larrea Palacín, *La nuba al-Isbihan,* traducción y notación musical, Tetuán, 1954.

125 Alexis Chottin, *La nouba al-'Ushshak,* traducción y notación musical del ritmo *basit,* Casablanca, 1939.

126 Patrocinio García Barriuso, *La música…, op. cit.,* págs. 253-269; Manuela Cortés García, «Reflexiones…», art. cit., págs. 41-45.

notación realizados sobre el total de las *nawbas* marroquíes en la Escuela de Tetuán realizados por Bustelo y García Barriuso (años 40-50), y cuyas muertes impidieron el que vieran la luz.

Asimismo, el proceso de formación conjunta en el área magrebí, sobre la música andalusí y occidental, fructificaría en posteriores publicaciones centradas en la revisión y notación de nuevas *nawbas* a cargo de músicos y musicólogos magrebíes, como Mohammed Cherrada, Yunus Shami[127], Hayy Abd al-Karim Ra'is-Muhammed Berewel[128] y Salah Mahdi[129]. Estos trabajos que a menudo han contado con el rechazo frontal por parte de los puristas de este patrimonio, en cierta medida, han logrado frenar la pérdida progresiva de las composiciones recogidas en los códices *(kunnasat)*[130].

Cerrando este apartado, traemos a colación dos citas de Ahmed Aydun, la primera a propósito de la «transcription musicale» recogida en su obra *Musiques du Maroc:*

> « Malgré l'existence au XVIIIième siécle d'un systhème de notation alphabétique (utilisé par al-Bu'sami), on ne dispose d'aucune transcription musicale du répertoire marocain jusqu'au début du XXième siècle. C'est le règne absolu de l'oralité dans ce domaine. On a pris l'habitude depuis Bustelo et Chottin d'utiliser la notation figurée à l'instar de la musique européenne. Cette méthode, assez efficace pour transcrire les mélodies de quelques genres de musique citadine (*" al-ala ", " al-gharnati ", " al-malhun ",* les chansons modernes révèle son insuffisance quand il s'agit de rendre compte de la majeure partie du chant populaire. Les nuances subtiles de l'intonation et les inflexions de voix n'apparaîtront pas si on utilise la notation sur portée qui opère une simplification du fait musical » (Aydoun. 1992: 16).

CONCLUSIONES PUNTUALES

Como hemos podido observar a través de este recorrido por el proceso formativo y de consolidación de las escuelas andalusíes, y el contenido de los diferentes tratados, el referente oriental está presente en la concepción de los aspectos teórico-prácticos, filosóficos e interdisciplinares de la música de al-Andalus como resultado del factor interactivo existente entre el Oriente y el Occidente musulmán. Este referente oriental, que destaca en los siglos VIII-XI, subyace en los períodos precedentes, poniéndose de manifiesto, también, en el proceso pedagógico e interpretativo de estas escuelas.

---

[127] Véase la obra de Younus Shami, *Nawbat al-'Ussaq,* Rabat, 1992; *id., Nawbat Ramal al-Maya,* Casablanca, 1984.

[128] Ver 'Abd al-Karim Ra'is, *La musique andalouse marocaine: Nawbat Garibat al-Husein,* Casablanca, 1985.

[129] Ver algunas de las notaciones publicadas en fascículos sobre las *nawba*-s en el repertorio *ma'luf* en Salah Mahdi, *Les rythmes dans la musique arabe,* Túnez, 1979.

[130] Sobre la labor de recuperación, véase Manuela Cortés García, «Algunas…», art. cit., págs. 254-256; *id,* «Fernando…», art. cit., págs. 268-270.

El estudio y análisis del patrimonio musical atesorado en los códices de los teóricos nos permite comprobar la fuerza de las cadenas de transmisión entre Oriente y al-Andalus, lo que deriva en una valoración aproximativa de las similitudes y diferencias que presentan. Al mismo tiempo, permite reconstruir la historiografía musical andalusí y el papel ejercido por las escuelas musicales junto a la aportación de sus tratadistas, compositores, maestros y músicos (hombres y mujeres). De igual forma, nos lleva a constatar la proyección al Magreb y su evolución en el contexto de estas escuelas, con las variantes que dan carácter a la actual música *andalusí-magrebí.*

El cotejo de la historiografía musical andalusí y magrebí nos lleva a deducir que las escuelas magrebíes fueron las receptoras de las andalusíes, en principio, mediante el proceso interactivo y las relaciones políticas y socio-culturales existentes entre al-Andalus y el Magreb. En este sentido, destacar el papel transmisor ejercido por los andalusíes y los moriscos en las distintas oleadas migratorias al Magreb (ss. X-XVII).

Sin embargo, la laguna que presentan las fuentes respecto a datos concretos sobre los maestros e intérpretes (andalusíes y moriscos) emigrados al Magreb y la pérdida de los repertorios andalusíes delimita, en gran medida, el estudio de las aportaciones docentes, las influencias en las escuelas magrebíes y el posterior análisis de las variantes que presentan. Este vacío informativo obliga a fijar nuestra atención en la pedagogía aplicada actualmente en los conservatorios y asociaciones ya que si la música y la poesía se han conservado, en parte, mediante el proceso transmisor de los cancioneros *(kunnasat)* conservados (ss. XVIII-XIX) y la interpretación de las *nawbas,* de igual forma bien pudieron mantenerse los sistemas docentes[131].

Respecto a la didáctica impartida y la interpretación aplicada a la música que escuchamos en el marco de las actuales orquestas magrebíes, el seguimiento de la Escuela Marroquí nos lleva a pronunciarnos sobre la conservación de los parámetros clásicos en lo que concierne al desarrollo rítmico-modal, textual, instrumental e interpretativo de la *nawba* como *performance* en el marco de la música culta, profana y sufí. Sin embargo, el plano instrumental registra claros elementos innovadores en la constitución de algunas orquestas y marcados por la influencia de la música oriental y europea, a los que se suman pequeños matices que afectan al área rítmica. Centrándonos en el plano interpretativo de los repertorios basados en las *nawba*-s recopiladas, el cotejo de las composiciones recogidas en los cancioneros marroquíes (ss. XVIII-XIX) nos lleva a observar que se sigue interpretando un 60% (aprox.) de las composiciones integradas en los códices. No obstante, el resto se ha completado con composiciones creadas por poetas locales posteriores, destacando las de temática sufí a cargo de reconocidos poetas del siglo XIX, realidad que muestra el carácter vitalista de esta música en el proceso evolutivo.

---

[131] Al-Ha'ik, *Kunnas al-Ha'ik* [Ed. facsímil], Granada, 2003, págs. 16-25, véase Manuela Cortés García: «De la transmisión oral a la escrita» (Presentación: I. 1).

Por otra parte, si nos ceñimos a la interpretación de los repertorios y estilos vigentes, observamos que el proceso de globalización y los nuevos movimientos transculturales que caracterizan al nuevo milenio han incentivado la movilidad que presentan los músicos que integran las distintas orquestas, circunstancia que ha derivado en una marcada unificación y estandarización de los repertorios. En consecuencia, se van desdibujando progresivamente las diferencias que identificaban a las diferentes escuelas mediante la aplicación de unos sistemas de enseñanza que fueron transmitiendo maestros y discípulos durante generaciones, al basar su pedagogía e interpretación en los sistemas codificados que atesoraban las escuelas clásicas de procedencia.

Evidentemente, el fenómeno de la transculturación científica en el plano del análisis de la música árabe y la andalusí refleja una realidad que no podemos obviar en la investigación actual. Como bien señala el investigador y musicólogo Reynaldo Fernández Manzano en un estudio realizado sobre el análisis bibliográfico:

> «La música árabe no sólo fue el referente oriental y exótico para los europeos y fuente de inspiración de nuevas creaciones, sino que también motivó una preocupación científica por su conocimiento, imbricada en las corrientes metodológicas, filosóficas e ideológicas en las que se ha desarrollado la ciencia actual, y de la que han participado los investigadores de los países islámicos» (Fernández Manzano. 2002: 81).

Llegados a este punto, matizar que la pluralidad temática que encierran los códices de los teóricos andalusíes y magrebíes nos lleva a plantearnos nuevos retos basados en las líneas y vías interdisciplinares sobre las que se viene trabajando durante las últimas décadas[132]. También, la necesidad de retomar los trabajos centrados en la música medieval española, a fin de establecer las conexiones, influencias e interacción con la música andalusí, ya que presentan, aún hoy, serias lagunas pendientes de resolver e impiden restablecer los eslabones necesarios de las cadenas de transmisión (ss. XV-XVII) que permitan avanzar en esta área de la musicología medieval.

[132] Mahmud Guettat, *La música…, op. cit.,* págs. 99-107; Manuela Cortés García, «Reflexiones…», art. cit., págs. 47-48.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 67-85 ISSN: 2253-9263

Documentos y noticias sobre la antigua ermita de San Miguel de Granada y su entorno*

Esther Galera Mendoza y José Policarpo Cruz Cabrera

Profesores titulares de Historia del Arte. Universidad de Granada

egalera@ugr.es / jcruz@ugr.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 15 Octubre 2011 • Aceptado: 24 Octubre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objeto dar a conocer una serie de legajos históricos que aportan nuevas noticias sobre la antigua torre del Aceituno y la ermita de San Miguel Alto de Granada. Especial interés poseen dos dibujos inéditos de 1764, que muestran el entorno del cerro del Aceituno, la citada ermita (antes de su destrucción en 1812 y posterior reconstrucción) y el aprovechamiento de aguas corrientes en la zona.

Palabras clave: Granada, Albayzín, arquitectura religiosa, arquitectura militar, arquitectura nazarí, arquitectura barroca, torre del Aceituno, ermita de San Miguel Alto.

ABSTRACT

This work aims to present a series of historical bundles that provide fresh news on the old tower of the Aceituno and the hermitage of San Miguel Alto de Granada. Particular interest are two unpublished drawings of 1764, showing the environment of the hill of the Aceituno, that hermitage (before its destruction in 1812 and subsequent reconstruction) and the water distribution in the area.

Keywords: Granada, Albayzín, religious architecture, military architecture, nasrid architecture, baroque architecture, tower of Aceituno, hermitage of San Miguel Alto.

* Este trabajo se encuadra en el proyecto I+D financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «El arte granadino durante la Edad Moderna en el contexto europeo: fuentes, influencias, producción y mecenazgo» (referencia núm. Har2009-12798).

INTRODUCCIÓN

El Cerro del Aceituno, sobre la colina del Albayzín, ofrece un pintoresco paisaje, abrazado en su dorsal por la antigua cerca de don Gonzalo y coronado por la ermita de San Miguel Alto. Estos dos hitos monumentales, límite histórico del Albayzín antiguo, junto a la pequeña cruz de la Rauda[1] (la cual toma el nombre del antiguo cementerio islámico que hubo en esta ladera, *Maqbarat al-Rawda*) delimitan los perfiles septentrionales del citado cerro, despoblado y yermo hoy, pero antaño ocupado por casas cueva, cármenes y huertos, con una imagen histórica y urbana muy diferente a la actual. A través de las páginas que siguen se desgrana un ramillete de noticias que nos permiten evocar un entorno bien distinto, vivo y diverso.

Fue después de la conquista de 1492 una zona poblada por las modestas feligresías de San Gregorio, San Luis y Santa Isabel de los Abades[2]. Su progresiva despoblación fue consecuencia primero de la expulsión de los moriscos granadinos (1571) y luego de los terribles temporales de 1629, que conllevaron el hundimiento de varios inmuebles. A pesar de aquellos avatares, se recuperaría en parte a finales del siglo XVII, arropada por una popular hermandad ligada a la devoción al arcángel San Miguel, subsistiendo en su entorno una cada vez más mermada población hasta la década de 1970, en que nuevos temporales y el peligro de hundimiento de varias de sus cuevas terminaría por propiciar su definitivo abandono.

---

[1] Una ajustada descripción y actualización bibliográfica de ambos hitos puede verse en: Ángel Isac Martínez de Carvajal (dir.), *Albaicín. Patrimonio arquitectónico,* Fundación Albaicín, Granada, 2001. Libro electrónico. Textos de José Policarpo Cruz Cabrera y Ricardo Anguita Cantero. En él se recogen aportaciones bibliográficas antecedentes: Juan M. Barrios Rozúa, *Reforma urbana y destrucción del patrimonio histórico en Granada,* Universidad de Granada y Junta de Andalucía, Granada, 1989, págs. 450-451. Juan M. Barrios Rozúa, *Guía de la Granada desaparecida,* Comares, Granada, 1999, pág. 99. Antonio Gallego y Burín, *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad,* Editorial D. Quijote, Granada, 1982, pág. 369. Manuel Gómez-Moreno González, *Guía de Granada,* Imp. de Indalencio Ventura, Granada, 1892, pág. 490. Carlos Jerez Mir, *Guía de arquitectura de Granada,* Junta de Andalucía, Granada, 1996, pág. 203. Antonio Malpica Cuello, «Las murallas de Granada», en *Nuevos paseos por Granada y sus contornos,* Vol. 1, Caja General de Ahorros de Granada, Granada, 1992, págs. 68-97. Mariano Martín García, «La muralla exterior del Albayzín o Cerca de don Gonzalo. Estudio histórico y descriptivo», *Cuadernos de Estudios Medievales,* XIV-XV (1987), págs. 192-208. Antonio Orihuela Uzal, «Las murallas de Granada en la iconografía próxima al año 1500», en *Granada: su transformación en el siglo XVI,* Ayuntamiento de Granada, Granada, 2001, págs. 105-134. Luis Seco de Lucena Paredes, *Cercas y puertas árabes de Granada,* Caja General de Ahorros, Granada, 1974. Francisco de Paula Valladar y Serrano, *Guía de Granada,* Tip. Lit. Paulino Ventura, Granada, 1906, págs. 159-160.

[2] La iglesia de San Gregorio forma parte hoy del convento de religiosas de Cristo Rey del Albayzín. Por su parte, Santa Isabel de los Abades desapareció a mediados del siglo XVII y San Luis permanece en estado ruinoso, siendo el único templo granadino no reconstruido tras los sucesos de quema de iglesias del año 1933.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 67-85



Lámina 1. *Vista de San Miguel Alto*

LA CERCA DE DON GONZALO Y LA TORRE DEL ACEITUNO

Bajo el nombre de murallas del Albayzín o cerca de don Gonzalo se conoce el más amplio sector conservado de las murallas exteriores de Granada, perfectamente visible en sectores cercanos a la actual Carretera de Murcia, y la cuerda del Cerro de San Miguel Alto o del Aceituno, tanto en su vertiente septentrional, en la zona de Fajalauza, como hacia levante, separando el Albayzín del pintoresco barrio del Sacromonte. Este muro defensivo, fiscal y sanitario fue construido durante el periodo nazarí granadino para cerrar el arrabal de los Halconeros *(Rabad al-Bayyazin)* o Albayzín, que se había formado merced a la expansión del antiguo arrabal del Ensanche *(Rabad al-Ziyada),* de los siglos XI y XII, a extramuros de la puerta de las Pesas. No será sino a partir del siglo XIII, con el auge tomado por la Granada de los alhamares y por la afluencia de musulmanes desplazados hacia sus fronteras ante el avance de los ejércitos castellanos por amplias zonas del Guadalquivir, cuando este arrabal quede totalmente conformado, llegando a ocupar un amplio territorio dividido en pequeños barrios (la Xarea, Rabadasif, la Rauda, Rabadalbayda, entre otros), que, ya en el siglo XV pasarían a denominarse genéricamente como Albayzín, incluyendo bajo este término además a la antigua Alcazaba Qadima, de época zirí, y al amplio arrabal de Axares *(Rabad al-Ajsaris),* en la margen derecha del Darro.

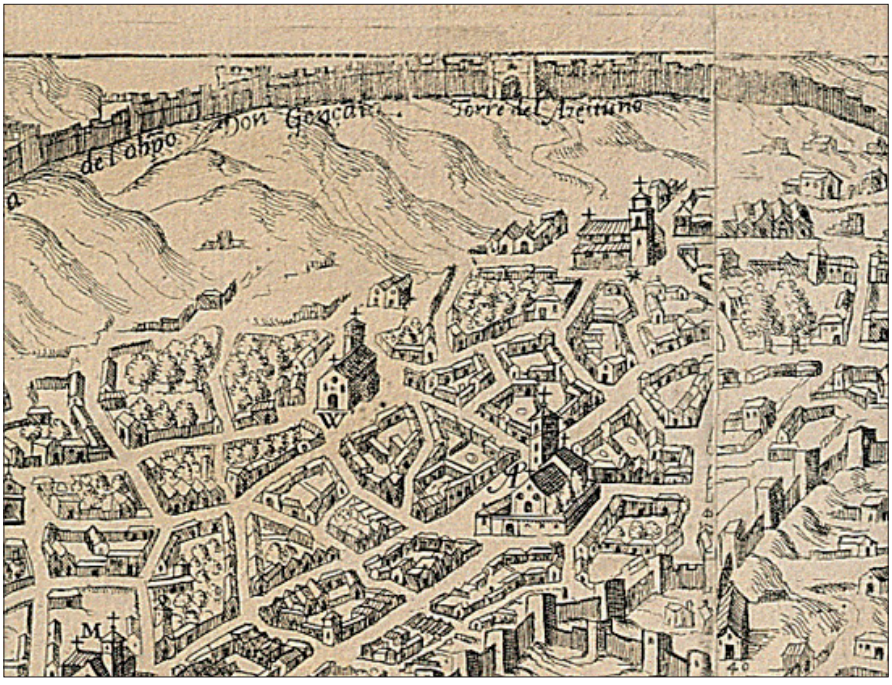


Lámina 2. *Detalle de la Plataforma de la ciudad de Granada realizada por Ambrosio de Vico y grabada por Francisco Heylan, 1613*

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 67-85

Las fuentes cristianas confunden dos leyendas piadosas relacionadas con la construcción de la cerca, supuestamente pagada del rescate de un obispo de Jaén cautivo en la ciudad, bien San Pedro Pascual (1296-1300), que murió en Granada el año 1300, bien don Gonzalo de Zúñiga (1422-1456), del que derivaría en fin el topónimo popular. La confusión se generó a partir de los primeros hallazgos martiriales tras la toma de la ciudad en 1492, aunque nada tuviesen que ver con ambos prelados giennenses. Las fuentes islámicas sí aportan datos más fehacientes, dado que, según al-Jatib, estos muros se construyeron a iniciativa del renegado Ridwan, ministro o hayib del rey Yusuf I, entre 1329 y 1354. Esta hipótesis viene confirmada por los estudiosos (Gómez-Moreno González) de ciertas inscripciones de mediados del siglo XIV, realizadas por cautivos cristianos con términos notariales y acompañadas de dibujos como peces, pavos, estrellas etc, algunas de las cuales aún se conservan en zonas entre el camino del Sacromonte y la ermita de San Miguel Alto, y entre ésta y la puerta de Fajalauza.

Construida con tapial de argamasa de cal, la cerca se extendía de oriente a occidente en un amplio trazado que partía de la confluencia entre el Paseo de los Tristes y la Cuesta del Chapiz, para bordear el río Darro un centenar de metros y subir en dirección Norte, con varios quiebros, hasta la actual ermita de San Miguel Alto. Desde ella, viraba hacia el oeste hasta una torre que existió cercana al tambor de la carretera de Murcia, y luego al sur, para unirse con la Puerta de Elvira. Tuvo una longitud de 2.300 metros, con 25 torres intercaladas y 6 puertas. De todo ello se conservan hoy día unos 1.475 metros casi continuos en sendos tramos desde la cúspide del cerro y 2 puertas: la de Fajalauza o del Collado de los Almendros *(Bab Fayy al-Lawza)* y la de San Lorenzo o del Albayzín *(Bab al-Bayyazin)*[3], rehabilitada ésta en la década de 1990.

No se conservan las cotas más inferiores de los muros (salvo unos 110 metros junto al Darro y otros 25 junto a Puerta Elvira), como tampoco la famosa *torre del Azeytuno,* punto fuerte que unía en la parte más elevada del cerro los lienzos de levante y septentrional. Esta torre fuerte debió formar parte de un *ribat* o ermita fortificada, en opinión de Mariano Martín García, unida a una tradición milagrosa acerca de un olivo que florecía y daba fruto el día de San Juan. Se piensa que sería demolida en 1671 y sobre ella se construyó la ermita de San Miguel Alto. Ya en marzo de 1492 aquella torre fue reforzada y adaptada a las pautas artilleras de la época —una de las primeras intervenciones sobre las defensas nazaríes—, dada su importancia estratégica como punto de control sobre el levantisco barrio del Albayzín (su función, más que represiva, sería disuasoria y de vigilancia sobre la población mudéjar). Sin embargo, las obras iniciadas por Ramiro López (Domínguez, 1993: 443) y Antón de

[3] Carlos Vílchez Vílchez, «Descubrimiento y excavación de la Puerta de San Lorenzo de la muralla nazarí en el Albayzín de Granada», *Cuadernos de Arte,* 21 (1988), págs. 211-223.

San Martín, y que seguramente contarían con un cubo artillero, quedaron interrumpidas a finales de aquel mismo año[4].

LA PRIMITIVA ERMITA DE SAN MIGUEL Y SU ENTORNO

Las crónicas cristianas del Barroco difundieron una tradición según la cual aquella torre islámica, llamada del *Azeytuno* o del Olivo, se erigió sobre una iglesia visigoda, de la que se conservaban una fuente y el mencionado olivo legendario, y que habría tomado su nombre del recuerdo de la *rábita Azeytuna* que estuvo junto al Aljibe de la Vieja[5]. De esta forma el carácter religioso de aquel punto fuerte de la muralla islámica del Albayzín sería aculturizado al divulgar la existencia previa de un templo consagrado a la cristiandad. Sea como fuere, tras la expulsión de los moriscos del reino de Granada en 1571 las murallas del Albayzín y la rábita del Azeytuno dejaron de tener funciones defensivas, aunque sí de control sanitario y fiscal, quedando esta última semiabandonada y convertida en refugio de maleantes. Con objeto de evitar los desmanes y ofensas que en el lugar se cometían, en 1671 el arzobispo don Diego Escolano y Ledesma ordenó su derribo, construyéndose en su lugar una ermita dedicada al arcángel San Miguel (una de las devociones más fomentadas por los Austrias Menores, como vencedor del Pecado y la Herejía), terminada en 1673.

Las descripciones más amplias de este templo[6] sugieren que en realidad la vieja torre no sería totalmente demolida, sino transformada en función de sus nuevos usos. Asimismo, que de su conservación se encargaría una hermandad constituida a tal efecto con culto a la imagen realizada en 1675; y que la fábrica de la ermita fue ampliada entre 1743 y 1753, al añadírsele una costosa capilla mayor; tres años más tarde se erigió un *Via Crucis* de piedra en el cerro y, en 1777, se colocaron empedrado y bancos en la plazoleta a la entrada del edificio. Aquella iglesia primitiva sería de reducidas dimensiones, por haberse adaptado a tal efecto la antigua torre militar de la cerca del Albayzín, que presentaba un arco de comunicación extramuros junto a los muros de la ermita y a su capilla mayor, la cual, de mediados del siglo XVIII, sí sería espaciosa, caracterizada en el plano de Dalmau (1795) por su diseño semicircular. La ermita contaba, asimismo, con las habituales dependencias anejas: sacristía, antesacristía y sala capitular; ésta, para uso de la hermandad homónima.

---

[4] Rafael Domínguez Casas, *Arte y etiqueta de los Reyes Católicos: artistas, residencias, jardines y bosques,* Alpuerto, Madrid, 1993, pág. 443. Juan A. Vilar Sanchez, *Los Reyes Católicos en la Alhambra,* Comares, Granada, 2007, págs. 212-213.

[5] Luis Seco de Lucena Escalada, *Plano de la Granada árabe,* El Defensor de Granada, Granada, 1910, pág. 23.

[6] Manuel Gómez-Moreno González, *op. cit.,* pág. 490. Antonio Gallego y Burín, *op. cit.,* pág. 369. Juan M. Barrios Rozúa, *Reforma urbana…,* págs. 450-451. El profesor Barrios Rozúa basa sus aportaciones en el comentario de la siguiente obra anónima: *Breve noticia histórica de la ermita del glorioso Arcángel San Miguel,* Imp. Vda. e hijos de Zamora, Granada, 1872.

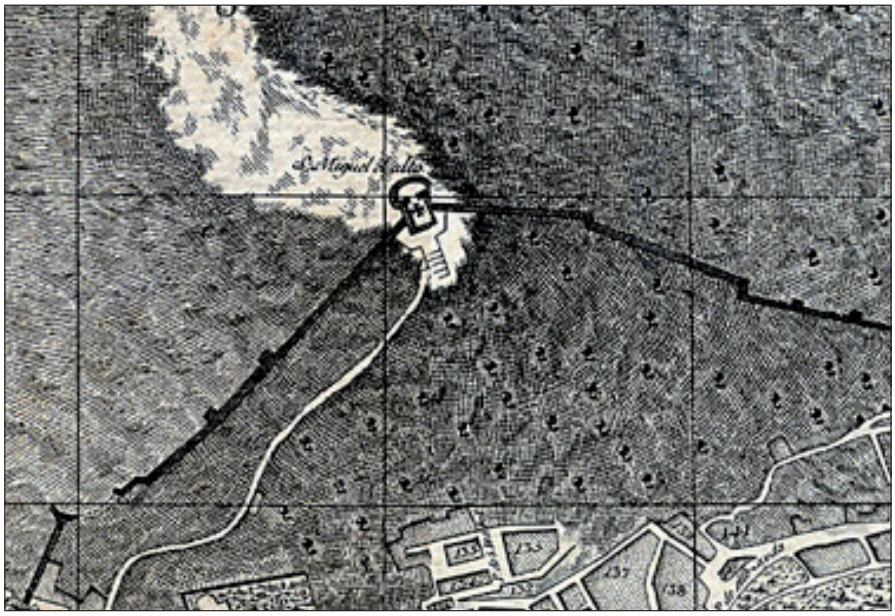


Lámina 3. *Detalle de la Plataforma de Granada de Francisco Dalmau (1795)*

El culto a San Miguel decaería tanto a finales del siglo XVIII que el templo fue casi abandonado, siendo parcial o totalmente demolido con la invasión francesa para colocar en su emplazamiento un fortín provisto de baterías. El 17 de septiembre de 1812, al abandonar la ciudad las tropas invasoras, hicieron detonar aquella inconclusa fortaleza, reduciéndola a escombros, con lo que desapareció toda huella histórica de la ermita barroca, sirviendo sus materiales para explanar la parte superior de la colina.

Pues bien, un ramillete de noticias inéditas, procedentes del Archivo Histórico de la Alhambra, nos permite conocer mejor el perfil visual de aquel templo, así como los usos y aspecto de su entorno inmediato durante la Edad Moderna, lo que nos posibilita reconstruir mejor la caracterización del paisaje histórico del Cerro del Aceituno de San Miguel.

El cerro del Aceituno era también conocido como Monte de los Ángeles (lo que explicaría en parte la elección del arcángel San Miguel como patrono de la ermita), diferente de las laderas y cerros ubicados a levante hacia el Sacromonte, denominados Monte Claros, una dehesa que pertenecía a la jurisdicción de la Alhambra y al patri-

monio real[7] «plantada de higueras, viñas, y otros árboles»[8]. La torre del Aceituno había estado bajo la jurisdicción de la Alhambra y sus capitanes generales, los marqueses de Mondéjar, quienes pusieron como alcaides de la misma a los descendientes del morisco Juan de Sotomayor Hoad o Chawad, el cual se había convertido al cristianismo justo después de la conquista y había conseguido tal gracia de los Reyes Católicos[9]. Una vez construida la ermita, ésta siguió incluida en terreno militar subordinado a la Alhambra y, por tanto, sujeta al fuero castrense. Al estar ubicada en una torre de la muralla, quedaba bajo la jurisdicción de la Alhambra, a la que pertenecían otros castillos y torres a ella subordinados, y estaba puesta bajo la autoridad de un alcaide que nombraba el Marqués de Mondéjar. A mediados del siglo XVIII, una vez reparada y restaurada se quiso *«poner en posesión de sus alcaides a un descendiente de moros»,* lo que el marqués de Mondéjar ordenó al corregidor impedir pues esta cuestión dependía de él Por otro lado, al estar contenida en terreno militar gozaba de fuero militar castrense[10].

Anexo a la ermita había un huerto que labraba el ermitaño, siendo de su obligación el *«cuidado y celo del olivar, plantío y demás árboles que se hallan en el recinto de la ermita que está en la Torre del Aceituno y Monte de los Ángeles extramuros de esta ciudad»*[11]. En el mes de septiembre, el día de la festividad de San Miguel, se celebraba feria de frutas. En el entorno de la ermita del Aceituno había, como en otras muchas partes de Granada (ej. Antequeruela), viviendas en cuevas[12]. Igualmente aquella zona se prestaba a establecer diversas manufacturas, entre ellas hay que citar la calera que Manuel Martín, vecino de la parroquia del Salvador, tenía *«en el sitio que llaman de las Barreras y barranco de Puente Quebrada»*[13].

---

7 Archivo Histórico la Alhambra de Granada [AHAG], Caja 126, L-110-40, 1780. «Castillo y fuerte que llaman del Aceituno que predomina el cerro que llaman de Montes Claros donde se halla establecida una ermita dedicada al soberano arcángel San Miguel en donde está la real dehesa con el dicho nombre de Montes Claros perteneciente a su majestad y su real patrimonio de la expresada Alhambra».

8 *AHAG,* Caja 81, L-70-3, 1769. En las inmediaciones estaban las «cuevas del Rabel», donde se iba a por barro. En 1797 estaba arrendada a la abadía del Sacromonte.

9 Juan A. Vilar Sánchez, *op. cit.,* pág. 222. *AHAG,* Caja 81, L-70-4, 1755. Este expediente recoge un auto del siglo XVI, donde se menciona: «Respecto de que en esa ciudad de Granada no puede haber fortaleza, puerta ni torre que no esté subordinada al excelentísimo señor Marques de Mondéjar como alcaide propietario de este Alhambra y de todos los demás castillos, torres y casas fuertes de dicha ciudad… mandó se despache requiera al señor corregidor de la ciudad de Granada o a otro cualquiera señor juez que lo pueda ser de lo contenido en este auto para que mande suspender dicha obra diligencias… por ser en perjuicio de la jurisdicción privativa de dicho señor marqués».

10 *AHAG,* Caja 82, L-71-6, 1797.

11 *AHAG,* Caja 130, 1760.

12 *AHAG,* Caja 182, L-164-19, 1799 Declaración de Francisco Abarca, «vecino de la jurisdicción territorial de dicha real Alhambra en la comprensión de la torre del aceituno hoy ermita del Arcángel san Miguel y bajo de juramento que de su voluntad hizo a Dios dijo que en la cueva de su habitación que linda a la muralla que va a la dicha torre del aceituno tiene plantadas diferentes higueras chumbas». Caja A 262, L-252, 1765: cueva pequeña por bajo de la fuentecilla de la Torre del Aceituno.

13 *AHAG,* Caja 188, L-171-8, 1796.

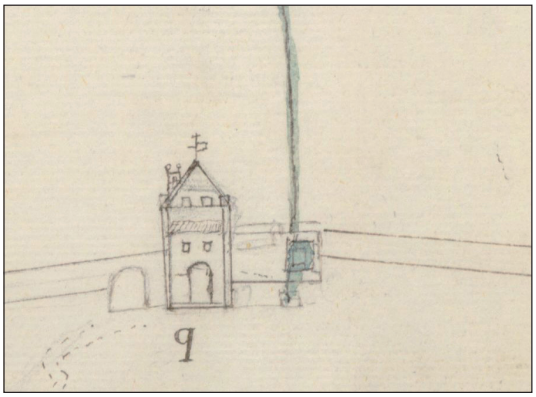


Lámina 4. *Detalle de la ermita de San Miguel. Plan de las fuentes y tierras del entorno de la ermita de San Miguel realizado por Julián Trujillo (1764)*

La construcción de la ermita, en realidad, no supuso, como queda dicho, la destrucción total de la torre del Aceituno, dado que durante el siglo XVII se le añadieron almenas y seguía bajo la jurisdicción militar de la Alhambra, siendo incluso plausible que existiera ya antes un pequeño espacio dedicado al santo arcángel. Sea como fuere, el arzobispo de Granada D. Diego Escolano y Ledesma antes de su fallecimiento en 1672 había iniciado las obras de un nuevo templo y, a su muerte, el licenciado Luis Luque, presbítero de las parroquiales de San Gregorio y San Luis, comisionado por el prelado a tal efecto, continuó los trabajos de su propio peculio: *«La he proseguido y la he puesto balcones, ventanas, y puertas, solerías, enlucidos y otras cosas precisas a la obra de la casa y ermita, y puse en ella la hechura del bienaventurado arcángel señor San Miguel que la fabricó Bernardo Francisco de Mora, vecino que fue de esta dicha ciudad, a quién pagué mil doscientos reales de vellón que se le restaban»*.

Además de realizar la obra, contratar la imagen de la advocación de la ermita y donar los ornamentos, adquirió unas tierras contiguas para formar un huerto: *«Procurando más conveniencia a la dicha casa y ermita, para lo cual he adquirido unas tierras calmas, linde con la dicha ermita, que eran propias de doña Francisca Faxardo*[14] *y en ellas he labrado y puesto viñas, olivos y otros árboles que al presente se están criando y traje agua así*

[14] *AHAG,* Caja 183, l-165-29, 1779. Escritura de venta de las dos hazas que le vendió Francisca Teresa Fajardo, vecina de Granada en 1682: «Dos hazas que tenía y poseía por detrás de la torre del señor san Miguel del Monte que antes se llamaba la Torre del Aceituno que tenían doce fanegas de tierra poco más o menos con todo lo que les perteneciese dentro de sus lindes, aguas, manantes y estantes y corrientes… las cuales tierras lindan con la muralla que está en dicha torre y con el camino que va a el Monte Santo dando la vuelta al redondo a la cañada donde está el arco del agua y otros linderos y las divide la vereda que va al cerro gordo y la cava de dicha torre».

para el servicio de dicho santuario como para el riego de las dichas plantas, haciendo cañerías, fuentes, alberca y todo lo demás que para su conducción ha sido necesario de forma que hoy está corriente …en todo lo cual he gastado de mis bienes más de cinco mil ducados»[15].

Queda pues bastante claro que aunque la paternidad del proyecto hay que atribuirla al arzobispo Escolano y Ledesma, fue el presbítero Luis Luque el auténtico alma mater de la ermita, al vincularle bienes para su subsistencia. Hacia 1687 surgieron problemas con la recién nacida hermandad que se servía en la ermita para dar culto a la venerada imagen realizada por Bernardo Francisco de Mora, cuando dicha institución hizo por su cuenta «*diferentes rótulos e inscripciones* y comenzó *a romper la muralla inmediata a las paredes y fábrica de aquélla con manifiesto daño de los plantíos y arbolados …y sin constar que hubiesen tenido licencia ni orden para ello …que el estar en dicha forma era de perjuicio, mediante a que por dicho sitio se entraba a lo arbolado y plantíos de la ermita sin tener puerta ni otra cosa alguna que lo embarazase […] Se había abierto el agujero en la muralla por unos albañiles, los cuales habían manifestado que aquello se hacía con orden de dicha hermandad …cuyo agujero, habiendo tapiado el dicho ermitaño, habían hecho romper segunda vez los susodichos, ultrajando a aquél de obra y de palabra, y haciéndole diferentes heridas en el rostro y otras partes»*.

En realidad gracias a la hermandad había ido *«aumentando el culto y ornato del santo arcángel y su capilla»*. Sin embargo el capellán Antonio Gadeo inició a finales del Setecientos un proceso contra la misma por no tener para ello licencia, y en efecto quedó suspendida por la autoridad castrense en todas sus funciones, comenzando así la decadencia del culto del arcángel, y deterioro de la capilla y sus pertenencias[16].

Empero, a mediados del siglo XVIII la ermita sería reconstruida y ampliada en su capilla mayor, como queda dicho más arriba. A esa época corresponden dos testimonios visuales de gran importancia para comprender el entorno del santuario, denominado en la época de *«San Miguel del Monte»*. Ambos forman parte de un largo pleito (1757-1764) sobre los derrames de la fuente que abastecía a la ermita, llamada la *«fuente del Moro»*, y ubicada a unos 700 metros de distancia con respecto a la misma,

---

[15] *Ibidem.* Por su testamento, de 23 de octubre de 1684, Luis Luque integró a la capellanía por él fundada en la ermita de «San Miguel del Monte», el 25 de noviembre de 1680, la que tenía impuesta sobre una casa alfarería de su propiedad, nombrando por capellán de ambas a su sobrino Gaspar del Río. Esta capellanía fue ratificada el 23 de agosto de 1694 por el arzobispo don Martín de Azcargorta.

[16] *AHAG,* Caja 82, L-71-6, 1797. Auto de Miguel Moreno, alcaide militar de la torre del Aceituno, sobre que el fuero castrense de la ermita no había sido demandado por ninguno de sus antecesores a causa de la existencia de una hermandad para su conservación y custodia; pero que él lo reclamaba atento a que, suspendida dicha hermandad por carecer de la licencia competente del Real Consejo de Castilla, «se empezó a sentir la descendencia del culto del santo arcángel, la cual ha ido graduándose cada día en conocido detrimento de la capitanía y sus pertenencias».

a la derecha del camino que iba desde Granada a las localidades del Fargue y Huétor Santillán[17].

La referida fuente del Moro debía ser al menos del siglo XVI, si no anterior a la conquista de Granada (como sugiere su propia toponimia), dado que hacia 1550 ya figuraba su nombre en documentos de compra de tierras por parte del monasterio de San Jerónimo, así como el de otras dos fuentes, una de ellas ciega, cuyo aprovechamiento era de carácter público. Conectada también a la fuente del Moro estaría, en el extremo de su red de cañerías y bocaminas, la propia fuente de la torre del Aceituno y ermita de San Miguel. De hecho, aún existe hoy, adosado a la cabecera del templo, un pilar dotado de agua corriente.

Pues bien, el pleito mencionado alude a los intereses del monasterio de San Jerónimo, por un lado, Francisco del Campo, como poseedor de huerto y tierras por otro, y la justicia militar de la Alhambra, por otro, para el aprovechamiento de los remanentes de las fuentes, actuando la jurisdicción castrense como mediadora y también en defensa de los intereses del vecindario público y caminantes que usaban de aquellas aguas. Además de su interés para el conocimiento de una antigua estructura hidráulica en la zona, que por su descripción con bocaminas parece remitir al modelo de *qanat* islámico (sistema de captación de aguas con un pozo madre, galería drenante y pozos de ventilación), proporciona cabal información sobre la presencia de huertos y cármenes en los alrededores de la ermita de San Miguel, en la zona extramuros y los declives septentrionales del cerro, hacia el entorno actual de los cármenes de Rolando y Cartuja.

Nos interesa destacar especialmente la presencia en ambos dibujos, aunque de una forma escueta, de la imagen visual de la antigua ermita de San Miguel del Monte o San Miguel el Alto. Uno de ellos viene titulado como *«Plan de las fuentes y tierras sobre que se está siguiendo litigio entre el convento de San Jerónimo y don Francisco del Campo hecho por don Julián Trujillo maestro de matemáticas del real cuerpo de la Maestranza de Granada»*, nombrado por la parte del monasterio de San Jerónimo. El otro es anónimo, aunque en su ángulo inferior izquierdo figura la firma de los peritos nombrados por Francisco del Campo: José Ballesteros, fontanero, Juan Guerrero, labrador, y Antonio Aguilar, albañil[18].

---

[17] *AHAG,* Caja 165, L-147-1, 1757. Dos declaraciones de este pleito se reproducen en el apéndice documental.

[18] De estos personajes tan sólo poseemos algunas referencias sobre el último, de ser un tal Francisco Antonio de Aguilar, alarife, que desde 1771 hasta su muerte en 1782 aparece como maestro mayor de las obras de la ciudad y que ese último año dio las condiciones para reparar «los dos arcos de Viznar» por los que en el término de dicha villa pasaba la acequia de Aynadamar, a cargo del fontanero Diego Rodríguez: Lázaro Gila Medina, *Maestros de cantería y albañilería en la Granada Moderna, según los escribanos de la ciudad,* Colegio Notarial, Granada, 2000, págs. 74-76.

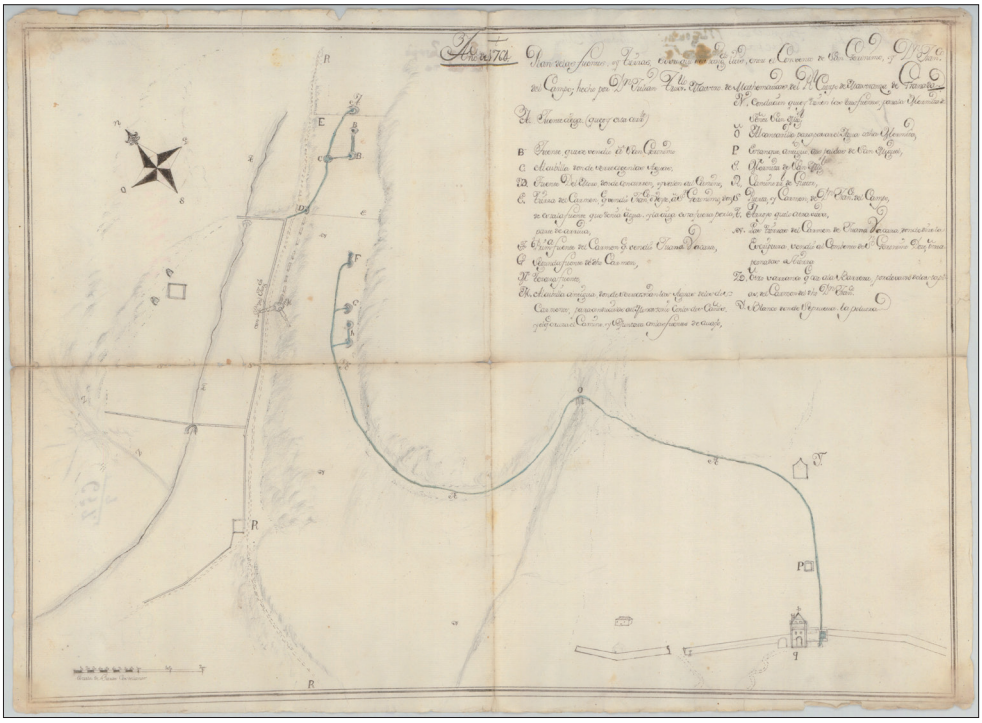


Lámina 5. *Plan de las fuentes y tierras del entorno de la ermita de San Miguel realizado por Julián Trujillo (1764)*

En el primero, sintético, pero muy certero en sus detalles, se aprecia la visión frontal de la primitiva ermita, con un arco de medio punto de entrada y dos ventanillas sobre el mismo, sobresaliendo por su mayor altura la capilla mayor cuadrada, con un pequeño campanario en su lado izquierdo. A la derecha de la ermita aparece un cuerpo de fábrica con un pequeño pilar o alberca en su centro, mientras que a la izquierda se perciben, en línea con la muralla, dos pequeñas cruces que formaban parte del ya citado *Via Crucis* o itinerario devocional, desaparecido, que comunicaba la ermita con el Albayzín. También se aprecia la rotura de un lienzo de muralla en su flanco izquierdo, justamente el mismo que ha estado presente históricamente hasta su reciente cierre con la polémica obra de restauración (intervención, en sentido estricto) diseñada por el arquitecto Antonio Jiménez Torrecillas en 2006.

El segundo dibujo, por su parte, es más pintoresco y cromático, con una ingenua forma de detallar los perfiles y la orografía escarpada del terreno. La ermita aparece, asimismo, en el extremo derecho del papel, y vista desde la cabecera, por lo que se define mejor la perspectiva de la torre, así como un volumen de fábrica en su perímetro y a un lado, lo que, en efecto, lleva a pensar que la ermita de San Miguel y las

estructuras castrenses de la torre del Aceituno convivieron en aquella época, hasta su desaparición definitiva en los sucesos napoleónicos de 1812.

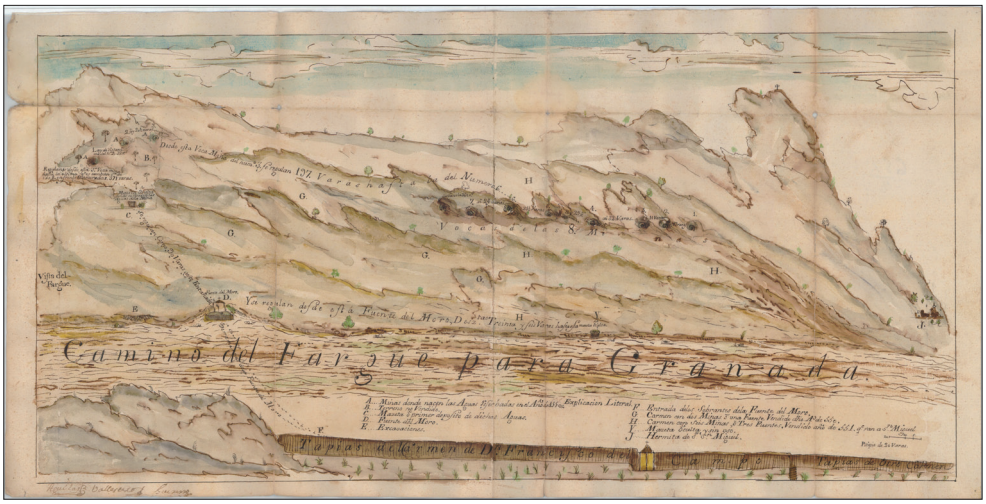


Lámina 6. *Dibujo del entorno de la Fuente del Moro, en el camino de Granada al Fargue y Huétor Santillán. Detalle de la Ermita de San Miguel [1764]*

LA ACTUAL ERMITA DE SAN MIGUEL ALTO

Esta ermita recibe el sugestivo nombre de San Miguel Alto para diferenciarse de otro templo bajo la misma advocación existente en el Albayzín, la antigua parroquial de San Miguel Bajo, y constituye uno de los miradores más completos y hermosos de los numerosos que posee la ciudad histórica de Granada, pues desde su emplazamiento se dominan la casi totalidad del Albayzín y ciudad baja, gran parte de la Vega, la Alhambra y Sierra Nevada. Su actual configuración deriva de su reconstrucción entre 1815 y 1828, a instancias del arzobispo don Blas Joaquín Álvarez de Palma y según trazas del maestro Diego Sánchez. Se le añadió el camarín en 1884, en tiempos del arzobispo don Bienvenido Monzón, época en la que se erigió en la ermita una congregación de ermitaños *«fundada por D.… Isuri»*[19] y luego una comunidad de padres de la orden de Mínimos de San Francisco de Paula, que en 1898 se trasladaron a la iglesia de los Hospitalicos. Ya en el siglo xx se erigió junto a la ermita un reformatorio de menores, regentado, desde 1950, por los Hermanos Obreros de María.

[19] Manuel Gómez-Moreno González, *op. cit.*, pág. 643: notas manuscritas del autor, editadas en el facsímil de 1982 por la Fundación Rodríguez-Acosta.

La mayor parte de los datos históricos sobre su construcción y posteriores reformas y reconstrucciones figuran en una lápida conmemorativa existente en la fachada de la iglesia, con el siguiente texto:

> *«Bajo la dominación sarracénica hubo en este sitio una iglesia cristiana y en su recinto una fuente y un olivo maravilloso muy celebrado por los autores árabes. Andando el tiempo los moros edificaron en su lugar una rábita que en memoria del mencionado olivo se llamó la Torre del Aceituno, cuyo nombre ha subsistido hasta hoy. Esta torre fue demolida en 1671 para erigir una ermita al glorioso arcángel San Miguel, cuya obra se terminó en 1673. Amplióse este santuario en 1753, mas como fuese arruinado por los franceses en 1812, fue nuevamente construido en 1828 a costa de Illmo. Sr. D. Blas Joaquín Álvarez de Palma, arzobispo de Granada, y engrandecido en 1884 por la devoción del Excmo. Sr. D. Bienvenido Monzón y Martín, arzobispo de esta Archidiócesis. Para perpetuar en lo posible tan interesantes y piadosos recuerdos, la Comisión de Monumentos Históricos y Artísticos de esta provincia puso esta lápida en el año de 1890».*

El nuevo templo de San Miguel Alto fue realizado, como se ha dicho, entre 1815 y 1828, según trazas del maestro Diego Sánchez. Se trata de una iglesia de perfil neoclásico, de una sola nave y planta de cruz latina, con unas dimensiones aproximadas de 25 metros de largo por 12 de anchura. La fachada, orientada hacia la ciudad histórica, se eleva sobre una terraza con gradas de acceso. Es muy sencilla, estructurada en dos cuerpos y tres calles molduradas por cuatro esbeltas pilastras de ladrillo, presentando en el piso inferior dos pequeños óculos laterales y la portada central, adintelada, mientras que el piso superior consta de dos ventanas laterales y balcón central que se corresponde con el coro alto del interior de la nave, sobre el que se ubica, volada ligeramente sobre la línea de fachada, una pequeña hornacina con la imagen del Arcángel San Miguel, y, sobre ella, una espadaña de ladrillo.



Lámina 7. *Ermita de San Miguel Alto en el Albaicín*

La nave de la iglesia se cubre con bóveda de cañón, dividida en tres tramos mediante arcos perpiaños que se elevan sobre las pilastras dóricas que molduran los muros perimetrales, alternando en sus tramos óculos y arcos de medio punto. El crucero de la iglesia, cuyos brazos se cubren también con bóvedas de cañón, presenta cúpula central sobre pechinas. A continuación, el presbiterio, también con bóveda de cañón, pero decorado con casetones, cuyo testero se articula en una estructura triunfal de dos calles adinteladas y arco central que alberga el camarín con la imagen titular de la ermita, rematado mediante una cupulilla de media naranja. El conjunto del interior de la iglesia, y especialmente el testero de la capilla mayor, que recuerda en su composición al retablo de la parroquial de San José, revela las dependencias estilísticas con el barroco clasicista romano, respondiendo la fachada a esquemas más avanzados dentro del neoclasicismo. Entre otras obras de arte, atesora la imagen en madera policromada del titular, realizada en 1675 por Bernardo Francisco de Mora con sentido procesional o de culto externo, así como el lienzo barroco de Cristo y la Samaritana, obra de José de Cieza. La iglesia es todavía hoy centro devocional de una tradicional romería, que tiene lugar cada 29 de septiembre, y cuyo origen estriba en las grandes fiestas y procesiones que la hermandad de San Miguel dedicaba a su santo titular durante el siglo XVIII, en las que además se decoraban las murallas de don Gonzalo con luminarias, se servían banquetes en grandes mesas con frutas y se tocaban instrumentos musicales en la explanada del santuario[20].

[20] Sobre la leyenda asociada a la torre y lugar del Azeytuno, y los festejos populares en su entorno, que desbordan las líneas de enfoque del presente trabajo, véanse: Antonio J. Afán de Ribera, *Las noches del Albaicín: tradiciones, leyendas y cuentos granadinos,* Tip. de los Huérfanos, Madrid, 1885; Antonio J. Afán de Ribera, *Cosas de Granada: leyendas y cuadros de antiguas y modernas costumbres,* La Lealtad, Granada, 1889; José L. Bouza Álvarez, *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del barroco,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1990; Pedro Castón Boyer, «Anotaciones interdisciplinares sobre la religiosidad popular andaluza», en *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza,* Universidad de Granada, Granada, 1992, págs. 119-140; Fidel Fernández Martínez, *Antiguallas y estampas granadinas,* Diputación Provincial de Granada, Granada, 1994; *Tradiciones granadinas,* Imprenta y librería de D. José María Zamora, Granada, 1857; Francisco de P. Villareal y Valdivia, *El libro de las tradiciones de Granada,* Imp. de La Lealtad, Granada, 1888.

APÉNDICE DOCUMENTAL

1.- Plan de las fuentes y tierras sobre que se está siguiendo litigio entre el convento de san Jerónimo y don Francisco del Campo hecho por don Julián Trujillo maestro de matemáticas del real cuerpo de Maestranza de Granada, 1764.

A. Fuente ciega que hoy está corriente/ B. Fuente que se vendió a San Jerónimo/ C. Alcubilla donde se recogen las aguas/ D. Fuente del Moro donde concurren y salen al campo/ E. Tierra del carmen que vendió Francisco Obeite a San Jerónimo, donde está la fuente que tenía agua y la ciega está fuera por la parte de arriba/ F. Primera fuente del carmen que vendió Juana Bacara/ G. Segunda fuente de dicho carmen/ H. Tercera fuente/ M. Alcubilla antigua donde se recogían las aguas de los dos cármenes para conducirlas al monasterio con los dos caños y el que cruza el camino y se juntaba con las fuentes de abajo/ N. Conducción que hoy tienen las tres fuentes para la ermita de señor San Miguel/ O. Alcantarilla para pasar el agua a dicha ermita/ P. Estanque antiguo a espaldas de señor San Miguel/ Q. Ermita de señor San Miguel/ R. Camino real de Huétor/ S. Puerta y carmen de don Francisco del Campo/ T. Arroyo que lo atraviesa/ V. Las tierras del carmen de Juana Bacara donde dice la señora vendió al convento de San Jerónimo doce o trece peonadas de tierra/ Z. Otro barranco que cae a la barrera por debajo de las tapias del carmen de dicho don Francisco/ Y. Blanco donde se prueba la pólvora

Y bajo el mismo juramento expresó el referido Julian Trujillo haber medido las tierras del carmen que vendió Francisco de Obeita al real monasterio, donde está la fuente expresada con la dicha letra B. Y señaladas las tierras con las letras E cuyos linderos en lo antiguo eran por una parte con carmen de Francisco de Torres por lo alto, con haza de los vendedores y al presente con los linderos que constan descriptos en la dicha diligencia de inspección, en cuyo carmen y tierra declara haber medido una fanega y medio celemín.

Igualmente ha medido las tierras del carmen de las tres fuentes señaladas en el dicho diseño con la letra V, que se expresan en la escritura del año de quinientos cincuenta y uno, tenían doce o trece peonadas, cuyos linderos al tiempo de la venta fueron el camino con la sierra y con la heredad del dicho real monasterio que compró al Francisco Obeite y al presente lindan por oriente con la antecedente por medio día con la sierra la alcantarilla letra O, y el barranco que baja de dicha alcantarilla y tierras de la ermita de San Miguel por poniente, con tierras del dicho Francisco del Campo, y por el monte con el camino real de Huétor, desde las peñuelas arriba, cuyas tierras tienen según dicha mensura diez fanegas y diez celemines.

También dice mensuró en la alcubilla antigua demostrada con la letra M y que dista de la puerta del carmen de don Francisco del Campo hacia levante noventa y una varas, los caños de la parte del oriente, que tiene de diámetro y cabida catorce reales de agua del marco de esta ciudad, y el que mira hacia el mediodía con cabida de algo más de dieciocho reales, estos son los de entrada, y también tiene otro de salida que atravesaba el camino para conducir las aguas que fluían a dicha maceta por los citados caños de entrada.

2.- Inspección de la fuente del Moro, en el camino de Granada al Fargue y Huétor Santillán, por parte de los peritos comisionados a tal efecto: José Ballesteros, fontanero, Juan Guerrero, labrador, y Antonio Aguilar, albañil, nombrados por la parte del labrador Francisco del Campo, 1764.

> A. Minas donde nacen las aguas refechadas en el año 1550/ Terreno no vendido/ Maceta o primer depósito de dichas aguas/ D. Fuente del Moro/ E. Excavaciones/ F. Entrada de los sobrantes de la Fuente del Moro/ G. Carmen con dos minas o una fuente vendida dicho año de 1550/ H. Carmen con seis minas o tres fuentes, vendido año de 1551, que van a San Miguel/ I. Maceta oculta y sin uso/ J. Ermita de San Miguel.
>
> Inspección de las once minas del cerro que están desde la entrada del camino del Fargue y Huétor a la derecha, hasta las tres inclusive del extremo hacia dicha alquería del Fargue, por donde baja el agua que cae al mismo camino y sitio derecho, esto es de la mano derecha como se va de Granada, el cual se nomina de la Fuente del Moro.
>
> En su declaración dijeron en primer lugar hallarse la dicha fuente en un recodo de la falda del mencionado cerro, que en parte superior al llano del camino como de vara y media está un caño por donde fluye porción de agua correspondiente a media ración a corta diferencia, y aunque para su recibo en el mismo sitio, que está al modo de pared, falta hoy la maceta que los dos declarantes Aguilar y Ballesteros pusieron mediante providencias de su señoría con asistencia del alguacil y escribano de este juzgado para aposesionar al dicho Francisco en los sobrantes, después de beber los pasajeros, como la tuvo su padre don Ignacio, quien los encañó a el carmen que tiene … se reconoció el dia primero de este mes, en que hubo dicha concurrencia, que después del común abasto continuaba el agua entrando por los demas caños para el expresado aprovechamiento.
>
> En segundo lugar declaran que, atento a lo referido, la fuente y sitio expresado de ella señalada con la letra D en el diseño que para manifestar la realidad acompaña a esta declaración para lo que lo han formado, existe al parecer en la misma forma y disposición que enuncia se hallaba el año de seiscientos catorce el testimonio presentado por dicho don Francisco, del pleito segundo contra el monasterio, por la usurpación que se le atribuyó hizo de sus aguas al común de vecinos y pasajeros, a cuya restitucion se le condenó por los señores del juzgado, pues en dicho tiempo había… muchos sobrantes que iban perdidos dicho camino abajo hacia esta ciudad.
>
> En tercer lugar no haber indicio en toda la distancia referida y falda del cerro en el camino, ni por más arriba de otro sitio con igual disposición, conducto o caño fuente a él, cuya antigüedad manifiesta lo mucho que ha estado gozándolo el público; así queda manifestado en la exposición anterior y comprobada su ninguna interrupción con la prueba de testigos de más de noventa años de edad hecha por el fiscal de esta fortaleza …Por lo tocante a los tres ya ve los otros peritos se desentienden de él y el anterior.
>
> En cuarto lugar, que unas socavaciones hechas en la falda del cerro junto al camino E más arriba de dicha fuente, como a doscientos pasos de distancia, de las que en

una se nota humedad, además de advertirse modernas no solo no indican haber sido acueducto, fuente ni depósito, sino que con su operación, por hallarse en sitio inferior a las minas donde nace el agua conducida a dicha fuente, con esta llamada poco a poco se le irá disminuyendo, en cuyo término pueden todavía regular el menoscabo que se pretende por dicho Francisco para repetirlo contra el Monasterio, a quien da por autor de dichas socavaciones como ejecutadas de su orden, bien que desde luego declaran hay ya perjuicio al público… pues cuanta agua mane por entre tierras a la socavación y vaya perdida, tanta faltara en la fuente.

En quinto lugar, que subiendo desde dicho caño de la fuente del Moro diagonalmente por el cerro hacia su cumbre una cañería sola y principal, de la misma antigüedad y como de noventa varas de longitud hasta una maceta C de las inspeccionadas, en que por dos conductos o caños se advirtió caía agua corriente y arrastrada en ella y ser la que sudaba y bajaba asimismo encañada de una mina con tres bocas A, situada en parte superior, que en semejante modo se reconoció por fuera y no su interioridad por los otros peritos, la cual está en el extremo como se va al Fargue, se halla que siendo toda el agua así esprendida [sic] por los relacionados conductos la única que cae al camino por dicha fuente, no les queda duda ser su propiedad del público.

En sexto lugar, que habiéndolo dado a dicho concepto de peritos contrarios de antemano invocados por el influjo de Cristóbal de Aibar, casero en hacienda del monasterio, y de Miguel Almagro su cañero, a quienes nombró como tales, pues desde ella vinieron juntos cerca de cuatro horas después de la citada para el acto y con el manifiesto solamente que se hizo por el presente escribano de cierta escritura de compra de un carmen por el monasterio G, en doce de junio de quinientos cincuenta, donde se refiere que siendo propio de Francisco Obeite, que lindaba por una parte con dicho camino por lo alto con haza de ellos, y por otra parte entendido lo bajo con carmen de Francisco de Torres, y que habiendo en él dos fuentes, una por entonces ciega y otra corriente, se lo vendían con ésta por precio de sesenta ducados, bajo de la explicación literal de no entrar en la venta la dicha fuente ciega, por quedar para el servicio suyo y de los caminantes, ni tampoco el pedazo de tierra y árboles que estaba junto al dicho carmen de aquel cabo de la fuente ciega, no obstante no aparecer distinguido cual es está ni cuál la reservada al público o caminantes, tampoco el lindero de dicho Torres, pues con la compra del dicho carmen de éste que hizo el monasterio en primero de agosto del siguiente año de quinientos cincuenta y uno por precio de treinta y un ducados, expresándose tenía tres fuentes, se confundió o quedo confundido, y menos en la licencia que se expresó había obtenido el monasterio para encañar ciertas aguas el dia diez y nueve del dicho mes de junio de quinientos y cincuenta, cuales eran de las dichas dos compras se pasaron de pronto a decir que dos de las tres bocaminas hacia Granada que constituían la Fuente del Moro era la fuente de la premier [sic] compra del monasterio y la otra de hacia el Fargue que se llamó ciega la reservada para los pasajeros, y que en virtud de dicha licencia para encañamiento lo hicieron de ella y de las compradas el año de quinientos cincuenta y uno hasta una maceta antigua Y que se descubrió frente de las tapias del carmen de don Francisco con dos caños, uno que dijeron dichos Aibar y Almagro iba con otros a la fuente del Moro, cuya agua que venía de ella caía en dicha

maceta, y el otro caño ser por donde bajaban las aguas de la segunda compra desde la sierra a caer en la misma maceta, a cuya conformidad, sin otro experimento ni mas instrumentos que los relacionados, don Julián de Trujillo, agrimensor, después de mencionar las mensuras que ha hecho de toda la tierra de las dos compras dibuja el terreno con el diseño que ha ejecutado poniendo una linde entre las dos y una de las citadas bocaminas de la primera venta, otra linde en la parte que le ha parecido de dicho terreno para diferenciar las dos compras… y en la situación que aplica a la compra segunda de el año de quinientos cincuenta y uno, señalando únicamente cinco minas que dicen componen las tres fuentes especificadas por de ellas, aunque expresa consistió realmente su territorio en doce o trece peonadas, hace una mensuración correlativa por otro que no consta sea del monasterio de hasta veinte fanegas, de forma que ni el diseño ni las declaraciones tienen conveniencia con los instrumentos presentados, como particularmente se advertirá pues es de reflejar en cuanto a esta mensuración su conocido exceso, por cuanto habiendo el presente escribano instruido a dicho agrimensor y a todos los peritos de que entre los pedazos de tierra que el monasterio vendió a censo a Juan Pajes el año de setecientos en el territorio inspeccionado de la ermita o torre del aceituno …fue uno como de veinte fanegas que por haber recaído éstas en el padre de don Francisco y denunciádoselas el fiscal de esta fortaleza, al mismo tiempo que es goce de los derrámenes de la fuente, requerido que fue el monasterio… para hacer ver la propiedad que tuvo, presentó dichas dos escrituras de compras relacionadas, comprobando la última la pertenencia solamente de doce o trece peonadas.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 87-105 ISSN: 2253-9263

Libros de Hernando Colón en Granada:
incunables y post-incunables en la Abadía del Sacro Monte

María Luisa García Valverde
Dpto. Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas (Granada)
marisagv@ugr.es

Recibido: 14 Junio 2011 • Revisado: 12 Septiembre 2011 • Aceptado: 02 Octubre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

Este trabajo dar a conocer el hallazgo, en la biblioteca de la Abadía del Sacro Monte, de un conjunto de obras —9 en total— pertenecientes a la biblioteca de Hernando Colón. Por su estudio sabemos que fueron adquiridas en 1522 y 1531 cuando acompañó a Carlos V en sus viajes de coronación

Las obras pertenecen a un periodo cronológico entre 1492, la más antigua, y 1527 la más reciente. Es decir, al periodo que los historiadores del libro han denominado de los incunables y post-incunables (libros raros o góticos).

Todas ellas comparten una misma temática: la «Passio Domini». Son obras dirigidas al pueblo llano con un fin didáctico que utilizan las ilustraciones xilográficas como instrumento para hacer más cercana la narración de los episodios más importantes de la Pasión de Cristo.

Las obras destacan por estar bellamente decoradas por algunos de los grabadores más importantes del siglo XVI alemán, como Urs Graf, así como porque los editores de estas «Passio» son miembros muy activos del humanismo germano, entre los que destacamos a Daniel Agricola o Jacobs Locher.

Finalmente, este grupo de pequeñas obras, casi folletos, son importantes si tenemos en cuenta que hasta el momento conocíamos su existencia sólo a través de los catálogos de la biblioteca de Hernando Colón y su identificación nos permite seguir profundizando en el conocimiento de esta colección de la que sólo se ha conservado un 20% del fondo original.

Palabras clave: Historia del libro; Hernando Colón; Incunables; Post-incunables; Abadía del Sacro Monte; Passio Domini.

ABSTRACT

The aim of this paper is to show the finding, in the library of Sacro Monte´s Abbey, some books — 9 in total, — belonging to the library of Ferdinand Columbus. For its study we know that were acquired in 1522 and 1531 when he accompanied Charles V on his coronation trip.

The books belong to a chronological period between 1492, the oldest, and 1527. the most recently. That is, the period that historians have called the book of incunabula and post-incunabula (rare and gothic books).

They all share the same theme: the *«Passio Domini»*. These works are leaded to the common people with a didactic purpose, because woodcut illustrations are used as a tool for nearest the narration of the most important events of the Passion of Christ.

The works are beautifully decorated by some of the most important engravers of the sixteenth century German, as Urs Graf, and because the editors of these *«Passio»* are very active members of German humanism, such as Daniel Agricola and Jacobs Locher, for example.

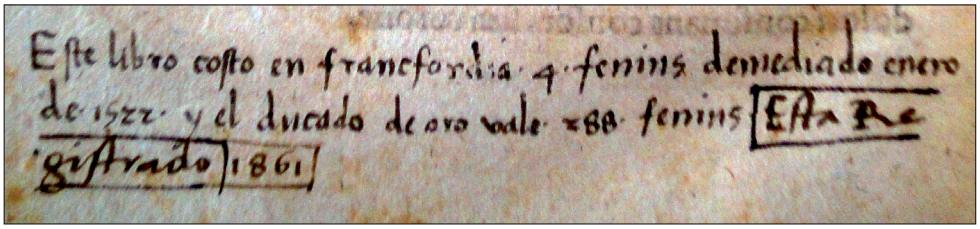
Finally, this group of small works, most brochures, are important if we consider that until now we knew its existence only through the library catalogs of Ferdinand Columbus and their identification allows us the study of this library which has retained only 20% of the original background.

Keywords: Hernando Colón; Incunnabula; Post-incunnabula; Sacro Monte´s Abbey; Passio Domini; Book´s History.

INTRODUCCIÓN

Hace algún tiempo cayó en nuestras manos un pequeño libro con un título formal abreviado impreso en el lomo: *Directorium in dominice passionis articulos* sin ningún tipo de anotación, *ex libris* o sello que nos indicara cual era su procedencia. Está depositado en la biblioteca de la Abadía del Sacro Monte, y desde un primer momento despertó nuestra curiosidad por varios motivos. El más llamativo, quizás, fue las numerosas xilografías que decoraban sus páginas, después que el volumen estaba formado por una colección de pequeñas obras —nueve en total— que compartían una misma temática aunque de autores diferentes; pero pasado ese primer momento de asombro nos llamó la atención otro dato que de forma continuada se incorporaba en la portada y en el colofón de cada una de ellas y que constituían unas pequeñas anotaciones manuscritas con tinta color sepia, con una letra cuidada y de pequeño módulo. Tras un estudio pormenorizado de las mismas hemos podido documentar que esta colección fue adquirida por Hernando Colón, uno de los bibliófilos más importantes del siglo XVI. Fruto de esta investigación es el presente trabajo que ahora presentamos.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 87-105


Este libro costo en francfordia 4 fenins demedio de enero de 1522 y el ducado de oro vale 288 fenins Esta Re gistrado 1861

EL COMPRADOR: HERNANDO COLÓN

De la vida, inquietudes, familia e importancia de Hernando Colón ya se ha escrito mucho y bueno por lo que no creemos necesario detenernos a hablar de un personaje sobradamente conocido por todos[1]. Lo que si vamos a hacer es referirnos al personaje en aquella parte de su historia que afectan a la biblioteca y ha quedado constancia en las anotaciones manuscritas de nuestra obra. Por ellas sabemos que fueron adquiridas en 1522 y en 1531 cuando acompañó al emperador Carlos V a la ciudad de Aquisgrán para su coronación. Sabemos que estuvo en esta ciudad el 23 de Octubre de 1520. De aquí viajó con la Corte a Colonia y a Worms. En 1521, comenzó un largo periplo del que dejará constancia en las anotaciones de sus libros. Está en Spira el 14 de Febrero, en Estrasburgo el 18 y 19, en Schlettsdad, en Basilea, los días 23 a 25; Marzo y Abril los pasó entre Milán, Pavía, Génova y Cremona. En el segundo semestre de 1521 recorre Italia y vuelve a Nürenberg en la Navidad de este año. Durante la primera mitad de 1522 se dedica, de nuevo, a visitar Alemania y los Países Bajos rastreándose su presencia en Maguncia, Frankfort, Lovaina y Bruselas. Antes de regresar a España, a finales de este año, aún tuvo tiempo de realizar un viaje relámpago a Inglaterra donde se aprecia su presencia en Londres[2]. Regresó a España acompañando al emperador y el 22 de julio de ese mismo año ya estaba en Valladolid.

---

[1] Para ampliar este tema puede consultarse: Juan Guillén, *Hernando Colón: humanismo y bibliofilia,* Fundación José Manuel Lara, Barcelona, 2004; *Hernando Colón y la Biblioteca Colombina. Una vida de libros,* Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2003; Tomás Marín Martínez, *Obras y libros de Hernando Colón,* Madrid, 1970; José Hernández Díaz y Antonio Muro Orejón, *El testamento de don Hernando Colón y otros documentos para su biografía,* Instituto hispano-cubano, Sevilla, 1941; Manuel Sánchez Mariana. *Bibliófilos españoles. Desde sus orígenes hasta los albores del siglo xx,* Madrid, 1993; Carmen Álvarez Márquez, «El Itinerario de adquisiciones de libros de mano de Hernando Colón», *Historia, Instituciones y Documentos,* 30 (2003), pág. 55 y Tomás Marín Martínez, *Memoria de las obras y libros de Hernando Colón, del bachiller Juan Pérez,* Madrid, 1970; Archer M. Huntington, *Catalogue of the library of Ferdinand Columbus,* New York, 1905; Jorge Bernales Ballesteros, «La biblioteca capitular y Colombina», en *La Catedral de Sevilla,* Guadalquivir, Sevilla, 1984; Francisco J. Juez y Gálvez, «Marviliana en la Biblioteca colombina de Sevilla», *Colloquia Maruliana,* XIII (2005), págs. 199-233.

[2] Carmen Álvarez Márquez, «El Itinerario…», art. cit., pág. 55 y Tomás Marín Martínez, *Memoria de las obras…, op. cit.,* pág. 50. María L. García Valverde (coord.), *La Virgen de las Angustias en la «Passio*

Cuadro 1. *Relación de libros comprados durante el viaje de 1522 que formaron parte del volumen que analizamos*

Mediado enero-1522	Frankfurt	Passionis dominice litteralis cum luculentissima
Mediado enero-1522	Frankfurt	Passio Domini Litteraliter et moraliter
Mediado enero-1522	Maguncia	Oratio de Passione Christi. Philomvsi
Finales enero-1522	Lovaina	In Passione Christi deupta meditacio
Mayo-1522	Brujas	Praeconium Sanctissimi

Hasta 1529 permaneció en España viajando por distintas ciudades como Piedrahita, Vitoria o Cigales del Valls y preparando un lugar para organizar su creciente biblioteca. A partir de este año vuelve a sus viajes por Europa para visitar Génova, Piacenza Módena y Bolonia y en 1530 vuelve a acompañar a Carlos V en su viaje para ser coronado como rey de Lombardía y emperador de los romanos por Clemente VII. Todo 1530 y parte de 1531 lo emplea en visitar Italia y Alemania comprando libros. En nuestra colección se han conservado tres referencias de este momento, concretamente en las compras realizadas entre los meses de febrero y junio de 1531[3].

Cuadro 2. *Obras compradas durante el viaje de 1531 incluidas en el volumen analizado*

5-febrero-1531	Milán	Recitate in ecclesia Maioris Mediolani
31-mayo-1531	Augusta	Textus Passionis Christi secundum quattuor…
21-junio-1531	Basilea	Directorium in dominice Passionis articulos

En 1532 regresa a España y hasta 1534 realizará pequeñas escapadas a Madrid, Alcalá y Valladolid. Entre 1535 y comienzos de 1536 emprenderá su último viaje por Europa. Regresará a Sevilla a comienzo de este año donde permanecerá hasta su muerte acaecida el 12 de julio de 1539.

Sabemos que desde muy joven Hernando tenía predilección por los libros, interés que bien pudo deberse a la influencia de su padre y de su tío que contaban con una selecta biblioteca o bien por influencia de sus años de estudio en la escuela creada en la Corte donde aprendió la importancia y el valor del libro como instrumento de difusión del humanismo.

Domini» de Hernando Colón: una obra desconocida en la Abadía del Sacro Monte, Proyecto Sur, Granada, 2010, págs. 9-33

[3] De la relación de libros que compró falta por incluir uno del que no se conoce el lugar ni la fecha de su compra, nos estamos refiriendo a: *Passio domini nostri Iesu Christi secumdum seriem quattuor euengelistarum: per quedam fratrem ordinis minorum de obseruantia: accuratissima opera deuotissimaque expositi one illustrata: magnorumque virorum sententiis compte adornata.* – In Florentissima Uenetiarum Urbe : ac imprensis domini luceantonii de Giunta. Florentini per magistrum Petrum de Quarengus, 1512

Tras su primer viaje a Italia en 1513, puso en marcha su gran proyecto bibliográfico. Personalmente, planificó el sistema de selección, adquisición y traslado de las obras que compraba por España y Europa; organiza el trabajo con criterios actuales, más que con la forma de trabajar en una biblioteca renacentista. Es el primero que utiliza el sistema de fichas móviles para el registro y descripción de las obras, pues defiende la facilidad y limpieza para organizar los registros frente al tradicional libro encuadernado donde el cambio de ubicación de las obras acarrea anulaciones, interlineados o llamadas de atención sobre las frecuentes alteraciones en la ordenación y clasificación de las obras y que, a la larga, convierten a estos registros en instrumentos farragosos y poco útiles para las bibliotecas y la localización de los títulos.

Idea una gran cantidad de libros registro para el control de la colección, registros topográficos (colocación de la obra en la estantería), alfabético de autores y obras anónimas, materias y epítomes donde hace verdaderas descripciones bibliográficas al incorporar los títulos, autor, lugar y fecha de impresión, *incipit* y *excipit* de la obra y comentarios sobre sus contenidos.

Para poner en orden toda la colección que llegó a tener 15.354 volúmenes, contó con un personal cualificado destinado a la adquisición, descripción y conservación de la obra. Este personal auxiliar ayudó a Hernando Colón a mantener íntegra la colección pero su labor no se circunscribió sólo a labores de carácter técnico (catalogación y descripción), sino que gracias a los informes elaborados por ellos, particularmente por Juan Pérez, es por lo que se ha podido conocer esta magna obra.

Las primeras noticias que nos han llegado sobre la organización de la biblioteca nos las proporciona el propio Hernando en su testamento. En él da las pautas necesarias, casi un auténtico reglamento, para la conservación y acrecentamiento de la colección, la elaboración, el mantenimiento de los catálogos, resúmenes y normas de consulta para todos aquellos interesados en conocer el saber del momento.

Pero no sólo se conforma con proporcionarnos un verdadero manual de biblioteconomía y catalogación sino que, además, establece pautas claras y concisas para desarrollar una buena política de adquisiciones, establece las rutas más idóneas para ir a las ciudades que destacaban por su industria tipográfica y el comercio del libro; establece la prioridad del pequeño proveedor sobre el gran librero con mucho volumen de ventas, pues señala que al gran comerciante no le interesan las *«obrillas»* pequeñas en las que Hernando estaba interesado, prefieren vender obras en ediciones príncipe o con autores de reconocido prestigio que tienen una difusión asegurada. Hernando prefiere al pequeño librero pues mostrará un mayor interés en el servicio al cliente que se interesa por cualquier obra publicada. De igual modo aconseja, para realizar las compras, desplazarse a las seis ciudades con una industria libraria de reconocido renombre como Roma, Venecia, Nürenberg, Amberes, París y Lyon[4].

[4] José Hernández Díaz y Antonio Muro Orejón. *El testamento de…, op. cit.*

Tenía una predilección por la obra impresa frente a la manuscrita que recomienda comprar, exclusivamente, en aquellos casos en que no hubiesen sido publicados y tuviesen un precio asequible. Pretendía reunir nada menos que todos los libros impresos hasta entonces, revelándose así como el representante por antonomasia de la corriente universalista que, posteriormente, fue preconizada por el médico humanista suizo Conrad Gesner en 1545[5].

Viajó por España y Europa comprando los títulos impresos y manuscritos que el mercado le ofrecía, entre los que se encuentran desde gruesos volúmenes a simples fascículos, algunos de los cuales no superan las diez hojas. Todos los temas le interesan; adquiere obras de autores clásicos, de literatura religiosa, Santos Padres, textos bíblicos, comentarios, obras de derecho, medicina, astronomía, cartografía y cosmología, incluso en un momento en que la Reforma está en pleno auge en Europa, no duda en adquirir las obras de los pensadores más importantes. Demostró un gran interés por las lenguas que en aquel momento buscaban un lugar en la historia y en la literatura. Interés que se pone de manifiesto en la cantidad de obras en español, italiano, francés, alemán, latín y griego. Cientos de obras en estas lenguas en unos años en que la imprenta se abría paso entre los grandes inventos del momento.

Hernando no sólo compra libros, sino que los mima y los cuida hasta el extremo de registrarlos y anotarlos de su propia mano. En ellos y en su portada, anota el registro y la materia a la que pertenece la obra y en numerosos casos, utilizando símbolos y signos, indica el idioma en que está escrito, si tiene índice, si es original o copia, si está comentado o no. En la misma portada pero en el ángulo inferior izquierdo o bien al final de la publicación anota un número que encierra en un rectángulo y que sirve tanto de número de registro como de signatura topográfica. Por último y en hoja independiente al final del texto incluye una anotación del tipo:

«Este libro costó 20 fenin en Basilea a 21 de junio de 1531 y un ducado de oro uale 450 fenin».

Se sabe que leyó la mayoría de los libros que compró por el tipo de comentarios que aparecen en la obra o en la multitud de registros que elaboró a lo largo de su vida para tenerlas localizadas y evitar la duplicidad en las adquisiciones. Así, por ejemplo, de la *«Passio Domini»* de Frimaria hace la siguiente anotación. En primer lugar lo identifica con un número de registro encerrado dentro de un rectángulo 1.861, a continuación incluye dos signos que aparecen juntos: +O, lo que nos indica que la obra es *«de ultrapica que es de más de un pliego y que no llega a çinco»*[6]. A continuación, dos referencias numéricas •408 y •553 que hacen referencia a sendas entradas en el Epítome o libro de materias y, a continuación, los datos esenciales de la obra para su identificación y descripción:

---

[5] Manuel Sánchez Mariana, *Bibliófilos…, op. cit.,* págs. 35-36.

[6] Tomás Marín Martínez. *Obras y libros…, op. cit.,* pág. 61.

«Passio domini literaliter et moraliter ab Enrrico de Frimaria explanata cum suis figuris in primus peribus deus in 4 euangelistis et suis distis prologus I in nihil utilis opus diuidorum in 6 epistolas I circa primum est notandum et de confirmarii quod nobis quarestas. Et in it nisi sunt quoddam additionibus I si christi lancea it hare de passionis I patribus sapientia io scribus suni corone. Et in 4º. Costó en Francfordia 4 fenin de mediado enero de 1522. Impreso Oppenheim»[7].

LA PRESENCIA DEL *«DIRECTORIUM IN DOMINICE PASSIONIS ARTICULOS»* EN LA ABADÍA DEL SACRO MONTE

Al día de hoy desconocemos quién pudo traer el libro a la Abadía. Podemos conjeturar que, posiblemente, viniera entre los libros de la biblioteca del Arzobispo don Pedro de Castro cuando fueron trasladados, tras su muerte en Sevilla en 1623, al Sacro Monte, o bien que Pedro de Ávila, primer abad electo o Cristóbal de Aybar, su secretario, lo trajeran en alguna de sus numerosas estancias en la ciudad del Guadalquivir. La obra no conserva ninguna anotación, nota marginal o *ex libris* que nos indique cómo pudo llegar a la Abadía. Lo único que conserva es la anotación de un año, 1640, que aparece en una gran cantidad de libros de esta colección y que hace referencia al año en que fueron expurgados. Su presencia nos indica, al menos, que ya en este momento el libro estaba en la biblioteca.

Otro dato que llama poderosamente la atención es que si perteneciera a la donación de Pedro de Ávila, debería llevar su *ex libris* al igual que ocurre con el resto de los libros que dejó al Sacro Monte.

Por ello, es decir, no mantener la pauta generalizada de incluir en la portada su marca como propietario, es lo que nos hace dudar si la obra pertenece a la donación del primer Abad electo del Sacro Monte. Otra posibilidad es la ya apuntada que la obra viniera incluida entre los libros pertenecientes a la biblioteca del Arzobispo Pedro de Castro. Pensamos que esta posibilidad es la más factible, aunque por el momento y tras una minuciosa consulta a los inventarios de su biblioteca, no hemos encontrado referencia alguna a la inclusión de la misma entre sus fondos. Lo único que nos queda constancia es que en 1640 la obra ya estaba en la Abadía formando parte de sus fondos bibliográficos, pero aparte de ello desconocemos el recorrido que siguió la misma.

LA «PASSIO DOMINI»

Como ya hemos indicado, el libro está formado por una colección de nueve obras adquiridas por Hernando Colón en 1522 y 1531 que se conservan encuadernadas juntas formando un solo volumen con un título formal abreviado que aparece grabado en el lomo de la encuadernación. Su mala conservación debido al paso del

[7] Archer M. Huntington. *Catalogue of the…* y María L. García Valverde, *La Virgen de…, op. cit.,* págs. 18-19.

tiempo, el uso y la aposición de un antiguo tejuelo que contiene la signatura topográfica de la obra dentro de la colección provocan que el mismo esté parcialmente oculto y sea difícil su identificación.

Por lo que se mantiene al descubierto podemos decir que a la obra se le puso el título de:



Que bien podría significas *«Directorium in dominice passionis articulos»,* es decir, la abreviatura del título de la primera obra que abre la serie de libros.

Todas las obras encuadernadas comparten una misma temática: la narración de la Pasión de Jesucristo desde el Jueves Santo hasta el Descendimiento de la Cruz. Estos pliegos sueltos, es decir, cuadernos de pocas hojas destinados a propagar textos literarios, históricos, religiosos o devocionales entre la gran masa lectora, principalmente popular, están imbuidos de las ciencias medievales o alimentados de las raíces crecientes del humanismo[8]. Aparte de su rareza bibliográfica se han de valorar por ser palpables testimonios de la cambiante sociedad donde se gestaron.

El origen de las *«Passio»* se remonta a la Edad Media y, en concreto, a la época de San Francisco de Asís cuando nos descubre a Jesús como verdadero hombre, semejante a nosotros en todo menos en el pecado, que nace, sufre, muere y puede ser condenado a una muerte crudelísima entre atroces tormentos. El descubrimiento de Jesús como verdadero y auténtico hombre, permitió que comenzara y se desarrollara una devoción a su Pasión y Muerte. Pero es más, este descubrimiento supuso el deslizamiento del centro de gravedad piadoso desde el Padre creador y juez hacia el Hijo hecho hombre; del Antiguo al Nuevo Testamento.

La presencia de esta devoción arraigó en diferentes autores y místicos durante los siglos XIII, XIV y XV, no sólo pertenecientes a la Orden franciscana, sino también a otras escuelas particulares. De esta manera, la piedad se decantó por el sufrimiento de Cristo en sus episodios y detalles más sangrientos. La Pasión se convirtió en el eje central de las representaciones artísticas y de la liturgia.

Místicos como San Francisco, que se identifica con Cristo doloroso hasta sufrir sus estigmas; Santa Clara de Asís (1193-1253), que medita sobre la oración de las cinco llagas, San Buenaventura (1221-1274), Pedro de Juan Olivi (h. 1247-1298), Santa Margarita de Cortona (1247-1297), Santa Clara de Montefalco (1268-1308) agustina, San Vicente Ferrer (1350-1419) dominico o el cartujo Lodulfo de Sajonia (1295-1377), son algunos de los autores que dedicaron sus obras a narrar la Pasión.

---

[8] Eva B. Carbaja. «La hagiografía en los pliegos sueltos poéticos españoles del siglo XVI», *Via Spiritus,* 10 (2003), págs. 81-111.

Junto a la devoción a la Pasión, en general, van apareciendo otras devociones puntuales dentro del mismo acontecimiento: la devoción a la Vera Cruz, ya no victoriosa sino pasional, no donde Jesús ha triunfado y vendrá al final de los tiempos, sino pasional, donde Jesús ha sufrido pasión y muerte; la devoción a las cinco llagas; a la Sangre de Cristo, especialmente derramada durante la Pasión; a las Siete Palabras pronunciadas por Jesús en la Cruz; a la Corona de Espinas y al Vía Crucis[9].

Estos movimientos se fueron desarrollando gracias a la predicación que se prefigura como un nuevo medio de difusión de la fe. Entre los sermones, los más cristocéntricos eran los populares en «misiones» o los de Semana Santa, más que los que tenían a las vidas de santos como centro de sus enseñanzas.

La Crucifixión se acabó convirtiendo en la representación más importante de la Pasión y de su mano se extendió la iconografía del entierro y la representación de una serie de objetos y personajes ligados a estos momentos como la Vera Cruz, la Santa Espina o los Sudarios, entre los primeros, y la Verónica, las tres Marías y san Juan, entre las segundas. Las imágenes se diversifican y adoptan un expresionismo patético que evoca dolor, recogimiento, soledad o ternura[10].

Hasta el siglo XII la narración de la Pasión o *«Pasión arcaica o Plenarium»* comienza con la entrada en Jerusalén y termina con la visita de las mujeres al sepulcro. En ella la presencia de María es inexistente. Será a partir de este siglo, el XII, cuando la figura de María a los pies de la Cruz cobre importancia, elevando su papel al de coprotagonista en la narración de la Pasión[11]. A partir de ahora la *«Passio»* será la representación de la Pasión desde la *in Coena Domini* hasta la Resurrección.

Parece indudable que, en todo el Occidente europeo, la devoción a Cristo en su Pasión fue una tendencia creciente en la religiosidad de lo siglos XIV y XV. Esta circunstancia, no obstante, se engloba en un periodo más amplio al ir aumentando su devoción hasta llegar a su auge durante los siglos XVI y XVII.

Por su parte, la aparición de la imprenta a mediados del siglo XV posibilitó la edición masiva de textos religiosos, sobre todo libros piadosos, de escritores místicos. Libros que como *«La imitación de Cristo», «La ciudad de Dios»* de San Agustín, los *«Soliloquios»,* las *«Conversiones del alma»,* las hagiografías o las *«Passio Christi»* o *«Passio Domini»,* iban destinados no a las altas jerarquías eclesiásticas y seglares, sino a los laicos piadosos y a los simples clérigos que, a través de un lenguaje llano y una gran profusión de imágenes, se acercaban al conocimiento de los grandes misterios

---

[9] José Sánchez Herrero, «Desde el cristianismo sabio a la religiosidad popular en la Edad Media», *Clio et Crimen,* 1 (2004), pág. 332 y Raquel Torres Jiménez. «Notas para una reflexión sobre el cristocentrismo y la devoción medieval a la Pasión y para su estudio en el medio rural castellano», *Hispania Sacra,* LVIII, 118 (julio-diciembre, 2006), págs. 449-487.

[10] Raquel Torres Jiménez, *Notas para una reflexión…, op. cit.,* pág. 468.

[11] Carla Bino, *Las lágrimas de María. De la Pasión evangélica a la Pasión compartida en el «teatro de la piedad» laico al inicio del Alta Edad Media…,* pág. 3.

redactados en latín o en lengua vernácula. Ediciones sencillas, de bajo costo pero de gran difusión en la Europa medieval y moderna que acabaron convirtiendo al libro en algo accesible a las clases populares incluso para aquellos que no sabían leer y que de esta manera podían seguir las explicaciones a través de unas imágenes ingenuas en su composición pero muy descriptivas que pretendía ser, más que obras de arte, explicación de una narración[12].

El grabado en madera, conocido y utilizado industrialmente desde antes incluso de la aparición de los primeros impresos, sirvió perfectamente para conseguir la educación del pueblo llano. Cuando apareció la imprenta la xilografía ya estaba disfrutando de un periodo de auge. Introducir en la forma un taco de madera grabado en medio de los caracteres de imprenta e imprimir simultáneamente el texto y la ilustración era una solución cómoda que no tardó en adaptarse para resolver los problemas que planteaba la ilustración de textos impresos.

Muy pronto esta nueva técnica de ilustrar con grabado en madera los textos impresos se implantó en Alemania, donde florecía, más que en ningún otro lugar, la industria xilográfica. Hasta bien entrado el siglo xv no se acostumbraba a firmar las obras. Es precisamente entonces cuando algunos artistas comienzan a incluir su anagrama en la obra, como lo podemos apreciar en nuestra obra con el anagrama de Urs Graf[13].



Anagrama de Urs Graf[14]

Antes de finalizar su período de aprendizaje como platero, Graf se instaló en Basilea y posteriormente, en 1503, en Estrasburgo, donde trabajó realizando las ilustraciones xilográficas de gran formato para la *«Pasión de Ringmann»*[15]. Urs Graf es

---

[12] Lucien Febvre. y Henri J. Martín, *La aparición del libro,* Unión tipográfica editorial hispano-americana, Méjico DF, 1962, pág. 39

[13] Hans Peter Landolt, «Graf, Urs», en *Neue Deutsche Biographie,* vol. 6, Duncker & Humblot, Berlín, 1964, págs. 726-ss.

[14] Véase en la obra que estamos comentando: Daniel Agrícola, (O.F.M.), *Passio domini nostri Iesu Christi secundum seriem quatuor euangelistarum*

[15] Hans Peter Laandolt, «Graf, Urs…», art. cit., pág. 726 y Ana María Pérez Galdeano, «El grabado xilográfico en la *Passio Domini* de Heinrich von Friemar: una imagen de devoción mariana en la edición de

uno de los más importantes ilustradores de libros de los grandes talleres de Basilea, que posee una gran producción artística entre las que podemos encontrar más de 400 xilografíaa, unas veinte obras calcográficas y uno 200 dibujos. Su diseño llegó a alcanzar gran soltura y libertad difícilmente igualable en su tiempo.

Urs Graf es el único que firma sus xilografías en nuestra obra[16]. Las restantes ilustraciones mantienen una estructura compositiva muy parecida a la utilizada por Graf compuesta por figuras amables, sencillas, sin artificios ni complicaciones en las que en numerosas escenas combinan dos momentos diferenciados temporalmente, pero que quedan encuadrados con una gran armonía.

LOS AUTORES

Excepto Henricus de Frimaria y Jordano de Quelimburg que vivieron durante buena parte de los siglos XIII y XIV, los demás autores lo hicieron durante la segunda mitad del siglo XV y buena parte del XVI. Casi todos fueron eclesiásticos alemanes y humanistas menos Jacob Locher que fue dramaturgo, filólogo y traductor y Marco Dandolo, que a diferencia de los anteriores era un político italiano de reconocido prestigio. Todos alcanzaron gran notoriedad en sus actividades profesionales y fueron reconocidos por su amplísima producción literaria.

Henricus de Frimaria[17]. Era religioso agustino. Nació en Friemar, pequeña ciudad alemana, cercana a Gotha en Turingia hacia 1245. Estudió Teología en Bolonia. Entre 1290 y 1299 ocupó el cargo de Provincial de toda la Provincia En 1305 pasó a desempeñar la dirección de la Universidad de París donde permaneció hasta 1315 momento en que regresó a su país natal, Alemania. Fue nombrado regente, examinador general de la Orden en Alemania y provincial en Turingia y Sajonia asistiendo, ya con edad avanzada, a los Capítulos Provinciales de Himmelspfoten y Münnerstard en 1323 y al General de París de 1329. Murió, probablemente, en Erfurt en torno a 1354.

Como escritor supera la treintena de obras entre tratados, sermones y comentarios a las obras de Aristóteles. Se le ha vinculado con el origen de la Teoría Económica pues a lo largo de sus escritos se interesó por el tema de la necesidad pero, a diferencia de Santo Tomás de Aquino, lo analizó como la necesidad común de algo que es escaso, concluyendo que si la necesidad determina el valor de lo que es escaso no hay razón para que el precio se incremente cuando hay abundancia[18].

Oppenheim», en María L. García Valverde (coord.), *La Virgen de…, op. cit.,* págs. 35-53.

[16] Rantz Brulliot, *Dictionnaire des monogrammes, marques figurées, lettres initiales, noms abrégés, etc.,* L'institut literaire artistique de la libraire de J.G.Cotta, Munich, 1832, ref. 2.226.

[17] Trascripción del apellido del autor que presenta distintas grafías y traducciones. Así nos podemos encontrar, entre otras opciones, con von Frieman, Firmaria, Vrimaria, de Alemania, etc.

[18] *Ensayos sobre Historia del pensamiento económico,* Michoacán, 2009, pág. 55.

Jordano de Quelinburg (1299-1365), también miembro de la Orden agustina y coetáneo de Frimaria y del Maestro Eckhart. Fue predicador, inquisidor, historiador, maestro de vida espiritual, administrador y autor de la influyente obra *Vitasfratrum.* Al final de su vida, Jordano produjo un número muy importante de colecciones de sermones: *Opus postillarum et Sermones de tempore, Opus or, Opus Dan* que contiene una interpretación del prólogo del Evangelio de san Juan.

De la Orden franciscana contamos con Daniel Agrícola († en 1540). Teólogo con tendencias humanistas, predicador y poeta. Fue elegido definidor de su Orden. Colaboró en la publicación de *Moralium Liber* de Gregorio el Grande, editado en Colonia y Basilea y reimpreso en Lyón en 1546 y en varias obras sobre el tema de la Inmaculada Concepción. En 1514 y por sugerencia del impresor Adam Petri, publica la primera edición del *Tractatus de Passione Domini Secundum Evangelistas Quatur,* obra que le dio una gran fama, tiene una motivación práctica y didáctica; destinada a los párrocos y seminaristas para hacer más comprensivos los acontecimientos narrados por los evangelistas en los momentos cumbres de la Pasión, por ello completa su narración con la incorporación de los textos de los Padres de la Iglesia.

Jacob Locher (o Lochner) o Jacobus Philomusus (1471-1528). Natural de Suabia, era humanista, dramaturgo, filólogo y traductor. No sabemos por qué utilizó el pseudónimo de Philomusus, es posible que fuera un nombre utilizado comúnmente por los poetas y oradores que habían conseguido alguna distinción. Estudia en Basilea con Sebastián Brant. Entre 1492 y 1493 viaja por Italia, regresando a Friburgo en 1495. En 1497 fue coronado poeta por el emperador Maximiliano I, publicando en este mismo año su *Opuscula: Panegyricus ad Maximilianum Tragoedia de Turcis et Soldano. Dialogus de heresiarchis.* En 1498 fue nombrado sucesor de Honrad Celtes como profesor de Poesía y Retórica en Ingolstadt puesto en el que permaneció hasta 1503 cuando publicó varios textos como su Apología *Vitiosa sterilis Mulae ad Musam roscida lepiditate praeditam comparatio* y *Tragedia de Thurcis et Sudlano*[19].

De Jacobus Magdalium, sabemos que perteneció a la Orden de Predicadores y que fue un gran teólogo[20].

Por último, Marco Dandolo, (1458-1535). Hijo de Andrea di Benedetto Giustiniani y de Bernard Knight, médico y abogado, nació en Venecia en 1458. Estudió en la Universidad de Padua, se doctoró en Filosofía y posteriormente en Derecho Civil y Canónico. Tenía un profundo conocimiento del griego y fue un autor erudito y elegante. Mantuvo una gran amistad con los principales humanistas italianos como Battista Guarini, Girolano Donà y Pablo Pisan. Obtuvo el cargo de embajador de

---

[19] Antonio Ruiz de Elvira, «Universitas y Encyclopaedia (II)», *Habis,* 29 (1998), págs. 349-369.

[20] Jeremiah Hackett, «The reception of Meister Eckhart: Mysticism, Philosophy and Theology in Henry of Friemar (the Elder) and Jordanus of Quedlinburg», en Andreas Speer y Lidya Wegener, *Meister Eckart in* Erfurt, Walter de Bruyer, Berlin, 2005, págs. 554-583.

Ludovico «El Moro», en 1495, siendo posteriormente nombrado embajador en Francia y a los pocos años embajador extraordinario en Nápoles. Entre 1511 y 1513 fue hecho prisionero por el ejercito del rey francés Luís XII. De regreso a Venecia fue elegido procurador y en 1519 formó parte del «Consejo de los Diez», permaneciendo en este puesto hasta su muerte acaecida en 1535.

LOS IMPRESORES

Las obras que forman esta colección fueron publicadas entre 1492 y 1527, situándose seis de ellas entre 1512 y 1518 en ciudades situadas en los Países Bajos, Alemania e Italia. En cuanto a los impresores que participaron en su edición destacan Adam Petri de Langendorff, Johann Amerbach y Jacob Pforzheim que desarrollan su labor, fundamentalmente en Basilea; Jodocus Badius y Giunta en Venecia y Henricus Duentell y Jakob Köbel en las ciudades de Colonia y Oppenheim, respectivamente. En líneas generales podemos decir que, todos forman parte de las grandes familias de impresores-libreros que coparon el mercado editorial en la Europa de comienzos del siglo XVI. Pertenecían a grandes familias con un gran poder adquisitivo, muy bien relacionados con los ambientes académicos y humanísticos y que crearon grandes redes clientelares con otros impresores menores a los que les encargaban la realización de trabajos de menor entidad o destinados a un público con escasa formación intelectual. Algunas de estas grandes familias de impresores-libreros como la familia Giunta consiguió expandir sus talleres por otras ciudades, creando, a su vez, nuevas redes con lo impresores locales. Así, y para no abandonar este ejemplo podemos señalar que la familia Giunta tuvo su origen en Florencia a comienzos del siglo XVI. El impresor que dio lugar a esta saga de impresores fue Felipe Giunta quien ayudado y aconsejado por un grupo de letrados y humanistas hizo imprimir un gran número de obras. Tras su muerte, el negocio pasó a su hijo Bernardo. Mientras tanto, su hermano Felipe y Lucas Antonio, también impresores emigraron a Venecia donde situaron su taller, permaneciendo tras su muerte en manos de sus hijos. Ambos talleres mantuvieron una estrecha colaboración. Apareciendo este vínculo en el colofón de numerosas de sus obras[21]

> «In Florentissima Uenetiarum Urbe : ac imprensis domini luceantonii de Giunta. Florentini per magistrum Petrum de Quarengus»[22]

La saga de los Giunta se extendió por otras ciudades como Lyon, donde Jacobo Giunta, hijo de Francisco, fundó una casa editorial con capital personal, publicando numerosas obras de Teología, Jurisprudencia y Medicina. Estos impresores contaban a la vez con librerías para canalizar la difusión de las obras impresas en sus talleres.

---

[21] Lucien Febvre y Henri J. Martín, *La aparición…, op. cit.,* pág. 130.

[22] Ver referencia completa en: Catálogo, núm. 5.

Así la familia Giunta aparece dirigiendo grandes compañías de libreros, sobre todo en Lyon y en Luca. Pero el caso de esta familia no es el único que encontramos, pues en esta misma situación se encuentra Antón Koberger, impresor de Nuremberg con relación a Johann Amerbach[23], que había trabajo en su taller antes de instalarse en Basilea y que continuó colaborando con él tras su independencia como impresor. Estos grandes libreros-impresores, para poder mantener un importante volumen editorial y unas líneas de comercialización fluidas y rentables, necesitaban contar con un numeroso grupo de agentes y representantes no sólo en las grandes ciudades alemanas: Francfort, Leipzig, Viena, Colonia, Basilea y Estrasburgo, sino también en las más importantes ciudades europeas como Varsovia, Amberes, Brujas, Leyden y naturalmente, París. Convirtiéndose así en los grandes intermediarios entre otros libreros más modestos y las extensas relaciones comerciales.

CONCLUSIONES

Por todo lo anteriormente expuesto podemos colegir que este descubrimiento es un motivo de satisfacción por varias razones:

a. En primer lugar, porque no es frecuente encontrar obras que de forma fehaciente hayan pertenecido a Hernando Colón. Baste recordar que él personalmente compró unos 15.500 libros de los que, tan sólo, se conservan algo menos de 4.000 en la Biblioteca Colombina (Sevilla).
b. En segundo lugar, por la cantidad que se han localizado, nueve en total, formando una colección que comparte una misma temática.
c. En tercer lugar, por las fechas de publicación de las mismas, todas en el primer cuarto del siglo XVI, excepto la última que es un incunable de 1492 y que contribuye a enriquecer la colección.
d. En cuarto lugar por las ciudades de edición y la rareza de los ejemplares. Todas son ediciones alemanas de autores relativamente desconocidos en España como Enrique de Frimaria, Daniel Agrícola, Jacobus Locher Philomusus y Jordanus de Quedlinburg.
e. En quinto lugar por la institución donde se han conservado durante todo este tiempo: la Biblioteca de la Abadía del Sacro Monte, centro que posee una gran tradición cultural en la sociedad granadina y que conserva profundos vínculos con Hispanoamérica pues no podemos perder de vista que don Cristóbal Vaca de Castro, padre del fundador de la Abadía don Pedro de Castro, fue gobernador del Perú y testigo directo de los enfrentamientos producidos entre Pizarro y Almagro a mediados de la centuria decimosexta.

[23] Ver referencia completa en: Catálogo, núm. 9.

FICHAS CATALOGRÁFICAS DE LOS LIBROS QUE COMPONEN LA *PASSIO DOMINI*[24]

1. Agrícola, Daniel (O.F.M.)

Passio domini nostri Iesu Christi secundum seriem quatuor euangelistarum / per fratrem Danielem Agricolam ordinis minorum de obseruantiam accuratissima opera deuotissima que expositione illustrata magnorumque virorum sententiis compte adornata. — Basileae : Opera quam Adae Petri de Langendorff, 1518. — 39 fol. : il. ; 4º.

Mención del impresor tomada del Colofón. Colofón con mes y año. — Sign.: Aa-Hh^{8}. Texto a dos columnas con apostillas marginales. Carece de reclamos. Tipografía gótica de 3 tamaños y humanística en colofón y dedicatorias. — Iniciales sin iluminar de módulo superior al resto del texto. — 20 xilografías con escenas de la Pasión diseminadas en el texto algunas firmadas por su autor Urs Graff, en fol. 3, 7, 21v. En portada xilografía con anagrama de Urs Graff con representación de Evangelistas, escenas de la vida de Cristo y Apóstoles. — Indice : *«In passionem domini quaternorum et foliorum ordinarius»*.

Contiene además, con portada propia, fechada en 1518: *Directorium dominice passionis articulos.*

Abecedarium B y Supplementum. Fol. 132v, col. 553., Huntington, BL, REBIUM (Biblioteca Universidad Sevilla), Biblioteca Palatina E162.

An. ms.: En la portada del *Directorium dominice,* en el margen izquierdo, número que indica la materia .7445., en el margen derecho, 1640, fecha del expurgo; margen inferior izquierdo, 11515, número de registro del libro en la biblioteca de Hernando Colón y que coincide con el asignado a este libro en el *Abecedarium B.* En la contraportada, anotación manuscrita de Hernando Colón: *«Este libro costó 20 fenin en Basilea a 21 de junio de 1531 y el ducado de oro uale 450 fenin»*.

Marcas: Sello de la Biblioteca de la Abadía del Sacro Monte.

---

[24] Los catálogos donde aparecen recogidas estas obras y que se indican en cada ficha con sus abreviaturas correspondientes son los siguientes: Robert Proctor, A*n Index of the early printed books in the British Meseum from the invention of printing to the year MD with notes of those in the Bodleian Library,* 2 v., Paul Kegan, Trench, Trübner and Company, London, 1898; Ludwig Hain, *Repertorium bibliographicum, in quo omnes libri ab arte typographicum inventa usque ad annum MD,* 2 v., J. G. Sumtibus Cottae Stutgartiae et Jul. Renouard Lutetiae Prisiorum, 1831; *BSB-Ink. Bayerische Staatsbibliothek Inkunabellkatalog,* Ed. Elmar Hertich, Wiesbadem, 1988; Paul Oskar KRristeller, *Iter Italicum : Australia to Germany,* vol. 2. Leiden, Netherland, 1983; Phiñipe Renouard, *Imprimeurs et libraries parisiens du XVIe siècle. Ouvrage publié d'apres les manuscrits de Ph. Renouard par la Bibliotheque Nationale,* fasc. «Cavellat, Mamef et Cavellat», Bibliotheque Nationale, París, 1986; Johann Georg Grásse, *Trésor de livres rares et precieux,* Rudolf Xuntze, Dresde, 1861.

2. Sangalo, Benedicto (O.F.M. conv)

Recitate in ecclesia Maioris Mediolani Die XXV Martii MCCCCCXXVII ; Oratio ad crucifixum / per contionatorem patrem Magistrum Benedictum Sangallum ordinis minorum conuentualium. — (s.l.) : [Iohannes] stampore lo impressa, adi XXX de marzo, 1527. — [2] h. ; 4º

Mención del impresor tomada del Colofón. Colofón con día mes y año. — Sign.: Carece. Oratio ad crucifixum con portada propia. Tipografía gótica. — Portada con xilografía que representa la Anunciación en Recitate in ecclesia… y con escena de la crucifixión en Oratio ad Crucifixum.

Abecedarium B y Supplementum. Fol 52v, col. 211.

An. ms.: En el ángulo superior izquierdo de la portada .7365. que indica la materia asignada por Hernando Colón a esta obra. Margen inferior izquierdo 9498 encerrado en un rectángulo representa el número de registro asignado en el *Abecedarium B.* En la contraportada *«Este libro costó medio quatrim en Milán a 5 de hebrero de 1531 y el ducado vale 440 quatrines».*

3. Magdalium, Jacobus (O.P.)

Passionis dominice textus litteralis cum luculentissima explanatone neminique non fructuosa / per fratrem Jacobus Magdalium Gaudensem ordinis predicatorii ex doctorum sententiis miro quodam artificio. Grece latine et hebraice collecta. — Colonie : in officina libraria ingenuorum liberorum Duentell, 1516 (Anno a natali christiano M.CCCCC.XV, XVI calendas Ianuarias ipso die beati Lazari fratris diue Maria Magdalene). — [28] h. ; 4º.

Colofón con día, mes y año de impresión. — Sig.: a^6, b^4, c-e^6. Tipografía gótica, griega y hebrea. — Portada con xilografía representando el momento en que Cristo crucificado es atravesado por la lanza. Contraportada xilografía que representa una alegoría de la Pasión. Sobre una cruz se inserta la corona de espinas y el corazón atravesado por la lanza; formando ángulo con la cruz pies y manos atravesados por los clavos; en la parte inferior tres representaciones de puntas de lanza. Enmarcando la xilografía textos en latín, griego y hebreo.

Abecedarium B y Supplementum. Fol. 104, col. 436, Proctor, 10383a., Huntington, 1.873.

An. ms.: En la portada un rectángulo con un círculo en la parte superior. .7365. como indicativo de la materia y 1640 año del expurgo. En la contraportada dos anotaciones *«Magdali Jacobi gandensis expositio passionis dominice»* y *«Este libro costó en francfordia 7 fennis de mediado enero de 1521 y el ducado de oro vale 288 fennis. Está registrado 1873».*

4. Dandolo, Marco

[Pr]ęconium Sanctissimae [Cru]cis / a Magnifico dominus Marco Dandalo edi[tu] m tunc quum elaboratum est Cussidii ca[p]tiuo: nunc vero apud Sacram christianissimi Regis Ludouici XII maiestatem Venetorum Oratore clarísimo. — Publici Venetiarum : Oratori meri[tisimus] Jodocus Badius Ascensius Felicitatem, 1514. [11] h. ; 4º.

Mención del impresor y fecha tomada del colofón. *«ex chalcographia nostra postridie kalendas augusti. MDXIIII»*. — Sign.: A^8, B^4. Letra humanística. — Iniciales grabadas.

Contiene además: *Magnifico viro Georgia de Auxiaco Regio gubernatori Cussidii praestantissimo /* Marcus Dandalus captiuus Venetus. — [s.l. : s.e.], pridie nonas augusti MDXIIII.

Moreau v. 2, 814, Iter Italicum, 185, Renouard, 243, Jorgensen, 357, Huntington, 1009.

An. ms**.:** En portada: 1640. En contraportada: *«Marci dandali preconium crucis»* y *«Este libro costo en Brujas 2 negmits por mayo de 1522 y el ducado de oro vale 320 negmits. Está registrado 1009»*.

5.

***Passio** domini nostri Iesu Christi secumdum seriem quattuor euengelistarum: per quedam fratrem ordinis minorum de obseruantia: accuratissima opera deuotissimaque expositi one illustrata: magnorumque virorum sententiis compte adornata.* — In Florentissima Uenetiarum Urbe : ac imprensis domini luceantonii de Giunta. Florentini per magistrum Petrum de Quarengus, 1512. — 31 h. : il. ; 4º.

Mención del impresor, editor y año tomado del colofón. — Sign.: a^4-h^4. Letra gótica. Apostillas marginales. — Portada con xilografía que representa a Cristo en la cruz siendo atravesado por la lanza; contraportada xilografía que representa el Calvario con Cristo, María y San Juan; 20 grabados sobre la Pasión de Cristo y la representación de los Evangelistas. Iniciales grabadas.

An. ms.: En portada: margen superior izquierdo .7365. para indicar la materia; margen superior derecho, 1640, fecha del expurgo; margen inferior izquierdo de la portada enmarcado por un rectángulo 7241 que se corresponde con el registro dentro del *Abecedarium B.*

6.

*In **passione christi** deuota meditacion et in optimus moribus pro paruulis instructio que si preceptores eos docuerint D quanta eis merita haud dubium deus dabit cum aureola.* — [s.l. : s.e., s.a.]. — [12] h. : il ; 4º.

Sign.: F-g^6. Letra gótica. Apostillas marginales. — Portada con xilografía alegórica de la Pasión de Cristo, representando los atributos pasionarios; en folio 5 xilogra-

fía que representa la Virgen del Rosario con niño en los brazos, alegorías de la Pasión y un orante a sus pies.

Abecedarium B y Supplementum. Fol. 310v, col. 1.269, Huntington, 1.115.

An. ms.: En la portada: en el ángulo superior izquierdo .7365. para indicar la materia a la que pertenece el libro; en el ángulo superior derecho, 1640, fecha del expurgo; en el ángulo inferior izquierdo: 1115 signatura asignada en el *Abecedarium B*. En la contraportada: *«Este libro costó en Lobayna 3 negmits al fin de hebrero de 1522 y el ducado de oro vale 320 negmits. Está registrado 1115»*.

7. Locher, Jacob

[*Cuatro tratados*]. — Augustae Vindelicorum (Augsburg) : Excusa in officina Millerana, 1517. — [18] h.; 4º.

Datos de impresión y fecha tomadas del colofón. — Sign.: Aa- Bb^{6}, Cc- Dd^{4}. Letra humanística. Apostillas marginales.

Contiene: *Oratio de passione christi ; Elegia Philomvsi patheti ; Jacobus Locher Philomvsvs, excellentissimo viro domino Thomae Rudolf, monaschiensi vtrusque iuris doctori et Ducali consiliario amico singulari ; Iacobvs Locher Philomvsvs Iacobo Rosenpucsch illustrissimi principis Ludouici Bauarie ducis Secretario etc ; Sermo de charitate christi in Coena Domini habitus Frisingę coiam reuerendissimo et illustrissimis Duce Baua et administre ecclesie et dominis canonicis vniuersisque presbyteris per Thomam Rosenpusch. Anno domini MDVII ; Oratio de mysteriis et divinitate sacramenti Eucharistiae, coram reuerendis dominus et patribus de Capitulo et reliquo clericorum coetu Frising per Thoman Rosenpusch in die Coenae domini. Anno MDX. Habita soeliciter incipit.*

Abecedarium B y Supplementum. Fol. 193r, col. 810 y fol. 430v, col 1.749, Huntington, 1.453.

An. ms.: En primera hoja: En el ángulo superior izquierdo, signo que representa un rectángulo con un círculo en la parte superior, seguido del número .7365. como indicativo de la materia; en la contraportada: *«Jacobi Locher Oratio de passione domini et elegia de eadem», «Thome Rosenpuch sermo de charitate Christi et oratio de humilitate eius dem cum alia de misteriis eucharistie», «Este libro costó en Maguntia 5 fenins de mediado enero de 1522 y el ducado de oro vale 288 fenins. Está registrado 1453»*.

8. Henricus de Frimaria (O.S.A.)

Passio domini litteraliter et moraliter / ab Henrico de Firmaria explanata. — Impressum Oppenheym: [Köbel, 1515]. — [16] h. : il ; 4º.

Sign.: A – D^{4}. Letra gótica para los comienzos de capítulo y texto y humanística para el resto. Apostillas marginales. — Portada con xilografía que representa una Dolorosa con Cristo en el regazo enmarcada por una greca con decoración vegetal. 20 xilografías diseminadas a lo largo del texto. Iniciales grabadas.

Abecedarium B y Supplementum Fol. 132v, col. 553, Gräesse, vol. 2, 584, Huntington, 1.861.

An. ms.: En la portada: en el margen superior izquierdo rectángulo con círculo en su parte superior y el número .7365. que hace referencia a la materia del libro. En el margen superior derecho: 1640 fecha del expurgo. En la contraportada: *«Este libro costó en Francfordia 4 fenins de mediado de enero de 1522 y el ducado de oro vale 288 fenins. Está registrado 1.861»*.

9. Jordano de Quedlinburg (O.S.A.)

Textus passionis Christi secundum quattuor evangelistas in vnam collectus historiam cum sermone dominico ; Item articuli passionis cum theorematibus et documentis / fratris Iordanis ordinis heremitarum Sancti Augustini. — [Basel : Jakob Wolff o Johann Amerbach, ca. 1492]. — [14] h. ; 4º.

Sign.: A^6, B^8. Texto en letra gótica. Apostillas marginales. Inicial grabada y calderones y título de la obra subrayado en tinta roja.

Haim, 9442, 9443, Proctor, 7625, BL, BSB-Ink A-76.

An. ms.: En portada: en el margen superior izquierdo .7365. indicativo de la materia del libro; margen superior derecho, 1640, fecha del expurgo; margen inferior izquierdo encerrado en un rectángulo 11.198, número que indica el registro en el *Abecedarium B*. En la contraportada: *«Este libro costó 4 fenin en Augusta postrero de mayo de 1531 y el ducado de oro uale 315 fenin»*.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128 ISSN: 2253-9263

Mando mi cuerpo a la tierra
La elección de sepultura en el Arzobispado de Granada en la Edad Moderna

María José Collado Ruiz
majocollado@gmail.com

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 07 Octubre 2011 • Aceptado: 12 Octubre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

La incorporación de los territorios del Antiguo Reino de Granada a las prácticas funerarias cristianas se retrasará hasta los primeros años del siglo XVI. Sin embargo, a partir de aquí toda la Edad Moderna se convertirá en una interesante lucha por conseguir una sepultura en alguno de sus templos más destacados.

Sustentado en un largo periodo de investigación en el Archivo del Arzobispado granadino se presenta este artículo sobre las piadosas, o quizás no tanto, preferencias de los fieles a la hora de hacerse con un digno espacio para su reposo eterno.

Palabras clave: Granada, Edad Moderna, sepultura, capilla funeraria, iglesia.

ABSTRACT

The incorporation of the territories of the Old Kingdom of Granada into the Christian funerary customs will be delayed until the first years of the sixteenth century. However, from that moment on, throughout the early modern age will become an interesting struggle to get a burial in some of the most distinguished temples.

This article on the pious, or maybe not so much, preferences of the faithful at the time of getting a decent place for their eternal rest is presented supported by a long period of research at Archbishopric of Granada Archive.

Keywords: Granada, Early Modern, grave, funeral chapel, church.

INTRODUCCIÓN. LA IMPORTANCIA DE SEPULTARSE EN SUELO SAGRADO

Mando mi cuerpo a la tierra. Es el inicio de una de las cláusulas que invariablemente contiene todo documento de última voluntad redactado por parte de los granadinos durante un periodo tan largo y complejo como fue el Antiguo Régimen. No es necesario realizar un estudio en profundidad de las muchas escrituras de testamento que se generaron en estas fechas para descubrir que esta manda, es la primera que dispone el fiel cristiano inmediatamente tras devolver *su alma a Dios*. Casi como si estuviéramos ante un documento mercantil, la persona que está cercana a la muerte, organiza lo que ha de ser una justa retribución de los bienes que ha gozado en su vida terrena. Por lo que no sólo reparte su herencia, salda deudas y distribuye limosnas, sino que aquello de lo que se ocupara en primer lugar será de esos dos entes que unidos en vida han de separarse irremediablemente en el momento de la muerte. Su ánima inmaterial a Dios que la creo y su cuerpo a la tierra de cuyo elemento fue formado. El destino de ambos le ha de preocupar. Especialmente si atendemos que según la escatología católica se asume que en el del Juicio Final, su cuerpo resucitará para unirse con su alma y recibir la sentencia definitiva para la vida eterna.

Ahora bien, antes de ese definitivo proceso se ha de producir otro justo en el momento de la muerte. Un primer juicio individual en que se decidirá el destino inmediato del alma. Pero, ¿y el cuerpo? Ese componente material y por tanto lastre imperfecto. ¿de él también había que ocuparse? Obviamente sí. Ya que en vida había sido participe de aquellos actos que determinarían su salvación o condena, igualmente y a pesar de no contar ya con el aliento vital que le proporcionaba el alma, debe ser considerado digno de muchas prevenciones.

Así en los testamentos, se vuelve a incidir en una segunda cláusula: el lugar en que el cuerpo será inhumado. Aspecto este en que los fieles se vuelven muy prácticos: la elección de un pequeño receptáculo en un ámbito consagrado, es decir; su sepultura.

La sepultura ha sido a lo largo del tiempo una de las imágenes que de un modo más patente y duradero han recordado al hombre su inevitable final como ser mortal. Instrumentalizada por la Iglesia se convirtió en arma eficacísima para conmover las conciencias de aquellos que desde su ingreso en un recinto sagrado iban caminando, y no en un sentido puramente simbólico, sobre las tumbas de sus antepasados.

Ha tenido siempre unas importantes connotaciones de dignidad espiritual, ya que de esa forma se reconoció como un derecho de los fieles a descansar eternamente en un terreno considerado como sagrado. Desde que los cadáveres de los santos y mártires entraran en los templos, se tomó al hecho de enterrarse entre los muros de las iglesias, un honor concedido por méritos espirituales. Poco después, las restricciones fueron cayendo a favor de personajes con una valía más material: familia

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

real, nobles promotores de construcciones monásticas, grandes benefactores… Y de este modo, lo que comenzó siendo una excepción acabó en norma[1].

La tardía incorporación del Reino de Granada a la corona Castellana hace que se encuentre con unos usos funerarios cristianos en un avanzado grado de evolución, y que un privilegio adquirido solo unos siglos atrás, se tuviera por derecho común. Por tanto las aspiraciones de los granadinos ya no serán el intentar franquear los muros sagrados sino el de conseguir el mejor lugar en el interior de las nuevas iglesias que comenzaban a construir.

LAS PREFERENCIAS DE LOS GRANADINOS EN LA ELECCIÓN DE SEPULTURA

Sin duda la capital granadina y los grandes templos que se proyectaban serían el espacio más atractivo para que desde un principio un pequeño grupo de potentados cristianos viejos escogiesen sus futuros enterramientos a la par que colmaban sus ansias de representatividad social. Estos muy pronto, verían como, promovido por las autoridades eclesiásticas, tenían que compartir ese derecho con una importante población de nuevos cristianos, los moriscos. A los que se insta a enterrarse no en los cementerios benditos, sino en el interior de las mismas iglesias. Todo ello con la intención de que se asemejaran también en este aspecto lo más posible a los cristianos viejos, que en rara ocasión solicitaban sepultura en los cementerios. Porque debemos de partir de un hecho incuestionable. Por mucho que las iglesias ofertaran sus cementerios, un terreno tan sagrado como el del interior del templo; este no solía estar entre los más demandados. Exceptuando el caso de un buen número de moriscos que se resistían a alejarse del tipo de inhumación que hasta muy pocos años atrás había sido para ellos obligada. Aunque estos no tardaran mucho en aceptar las sepulturas en las iglesias como un modo más de demostrar su perfecta integración en la sociedad en que debían vivir y morir, bajo un nuevo credo religioso[2].

Salvando la particularidad de este grupo de cristianos nuevos podemos tratar de analizar las pautas que determinaban la elección del lugar de enterramiento por los fieles granadinos. Entre los muchos factores que veremos condicionaran esta decisión se destaca: el intento de aproximarse lo más posible al altar mayor, ya que reunía todas las cualidades que un cristiano podría anhelar para su reposo eterno. A saber, la cercanía física al lugar en que se celebra el sacrificio eucarístico lo que le suponía

---

[1] Aún con la generalización de esta práctica, la Iglesia otorgó cierta distinción espiritual a todos a los que permitía recibir sepultura eclesiástica, ya que se prohibía en casos muy concretos: a los que profesaban otra fe, usureros manifiestos, excomulgados, pecadores públicos impenitentes, asesinos, temerarios que ponían en peligro su vida (en duelos o corridas de toros) y los suicidas.

[2] No pretende ser objeto de este artículo las preferencias de los moriscos en la elección de sepultura. Estos se ofrecen como uno de los grupos más interesantes, lo que les ha hecho merecedores de múltiples estudios y publicaciones en las últimas décadas, entre las que destaca la aportación de la tesis doctoral de Amalia García Pedraza.

una constante fuente de beneficios ultraterrenos y la perpetuación de su memoria en el espacio de mayor representatividad, en todos los sentidos. Espiritualmente, era el reservado para acoger los restos de santos o personajes de probada virtud. Económicamente, su posesión implicaba un importante desembolso que sólo podían asumir las clases más favorecidas (que contaban con el patrimonio suficiente para sufragar gastos de fábrica, ornato y servicios litúrgicos). Social, de un modo evidente ya que los signos distintivos del propietario se colocarían en los lugares más visibles; además de conseguir unos derechos añadidos, más allá del de sepultura.

No eran muchos los que podían costear la adquisición y mantenimiento de una capilla mayor. Algo que normalmente se vinculaba a un patronato familiar en las fundaciones monásticas de las órdenes que fueron asentándose durante el siglo XVI y XVII principalmente. De este modo y por reseñar algunos de los que pueden ser más conocidos, la capilla mayor del convento de San Francisco Casa Grande se ligo a los Fernández de Córdoba, también de esta rama familiar, concretamente del Gran Capitán fue la del convento de San Jerónimo, de los Marqueses de Camarasa la del desaparecido Convento del Ángel, la de D. Martín Jofre de Loaisa en el templo de las carmelitas calzadas o la de Santa Catalina de Sena que adquirió el tristemente olvidado D. Jerónimo de Montalvo para su descendencia. Esta situación no era habitual para los presbiterios de las iglesias parroquiales, aunque existen algunas excepciones reseñables, como en la iglesia de San José que quedará para los herederos de D. Pedro Carrillo y D.ª Leonor de Manrique. Lo normal era que la superficie de la capilla mayor diera cabida a distintas sepulturas, también muy estimadas dada su privilegiada situación[3].

Lo mejor era hacerse con una capilla propia, si no la mayor, se aumentaban las posibilidades con las laterales. Tanto en parroquias como en conventos se harán con importantes capillas privadas muchos personajes de la oligarquía local. Sirvan como ejemplo, las que adquirieron el contador Antonio de Terradas en la Merced, el licenciado Gómez de Herrera en San Matías, los Méndez de Salazar en San José, … entre muchos otros.

Con respecto a preferencias por la situación de la capilla a un lado u otro de la iglesia, no hemos encontrado una pauta clara, exceptuando, como ya dijimos, las más próximas al presbiterio. Por lo que las primeras capillas, en los brazos del crucero o las colaterales al propio altar mayor suelen ser las más cotizadas.

Cuando las aspiraciones de los fieles no pueden corresponderse con una capilla propia, la nave de la iglesia será su destino habitual. Subdividida toda su superficie

[3] Todos los datos y citas documentales de este artículo tienen su soporte en la prolongada investigación realizada para nuestra tesis doctoral *La cultura de la muerte en la Granada del Antiguo Régimen. La memoria última* leída en noviembre de 2007, a la que nos remitimos para cualquier consulta ya que intencionadamente se han omitido en este trabajo con la intención de agilizar su lectura y comprensión.

útil en trances cuyo precio se incrementaba a medida que se acercaban al altar mayor. Ya en estos, la inclinación de los fieles podía variar en función de factores como la cercanía al enterramiento de algún familiar, o a un altar dedicado a un santo…

Lo que parece deducirse del estudio de los testamentos de un buen número de granadinos que hemos tenido oportunidad de consultar es que esta cuestión era algo que les interesaba sobremanera. Será muy difícil, por no decir imposible, que encontremos uno en que no se declare al menos, la iglesia o monasterio en que desea recibir sepultura. Inclusive cuando expresan mayor confianza en terceras personas, delegando en familiares y albaceas, no olvidan este particular. Tomemos como ejemplo el testamento de un vecino de Loja, Pedro de Madrid que quiere ser enterrado «en la yglesya mayor de Santa Maria desta çibdad en una sepoltura que a mis albaçeas pareçiere». Podríamos utilizar muchos como este, en el que el testador no se resiste a elegir el templo, aunque el lugar concreto de su sepultura quede en manos de otros. Se daban casos como el de Catalina de Mora, que limita el margen de actuación de sus albaceas en una detallada demanda «en el convento de Señor San Geronimo de esta dicha Ciudad y en la Capilla que esta junto al altar de Nuestra Señora del Buen Suceso». Más curiosa resulta Catalina Pérez que entre las primeras cláusulas deja la decisión a sus albaceas y prácticamente al final de la escritura les pide «se me compre una sepultura en la capilla mayor donde pareciere a mis albaceas del arco toral a la dentro». Idéntica situación se produce entre aquellos que lo encargan a un familiar, como el tratante Nicolás de los Ríos que delega en su esposa, a condición de que sea en la iglesia de la Magdalena, de la que son feligreses.

Esta falta de confianza en los albaceas podría estar condicionada por las proclamas que la doctrina moral y teologal de la época había difundido[4]. Pero también podría señalar en otra dirección, al exceso de celo que muestran los fieles por su sepultura, y más concretamente al lugar en que se ha de realizar. Esta hipótesis se ve avalada por los altos porcentajes ofrecidos en estudios realizados para distintas áreas geográficas sobre este tema. En el caso de Granada, Amalia García, para el siglo XVI ha observado que el 99% de los testadores determinan la iglesia en que desean reci-

[4] Normalmente se habla peyorativamente de albaceas y familiares que pretenden hacer entierros con el menor costo posible para no mermar el patrimonio a heredar. La desconfianza en estos era un argumento utilizado para prescribir la necesidad de obrar virtuosamente y no dejar en manos de otros la salvación propia.

bir sepultura[5]. Nosotros en un arco cronológico más amplio no hemos encontrado ningún caso en que alguien se olvide de introducir esta cláusula en su testamento[6].

Ahondando algo más en esta cuestión resulta significativo el caso de aquellos que delegan en terceras personas su derecho de testar, mediante la concesión de un poder notarial. Esta circunstancia se repite en el caso de que el testador se encuentre aquejado de graves problemas de salud y se da entre esposos y familiares en un grado muy cercano; a los que suelen comunicar de forma oral previamente su voluntad en los aspectos más importantes. Pues aún con la demostración de confianza que este acto supone, en la carta de poder que otorgan, detallan el lugar en que quieren ser sepultados. Es lo que hace María Josefa González de Beltranilla en un poder que da a su marido. En dicha escritura nos informa «que le tiene comunicado» que la entierren «en la iglesia del Convento de Carmelitas Calzadas», en la bóveda o sepultura que este elija. También el canónigo del Sacromonte D. Andrés Rafael de Azcargorta delega en su tío el Arzobispo D. Martín de Azcargorta la facultad para hacer testamento. En el poder que le da explica que la gravedad de la enfermedad que tiene le impiden hacer testamento y que por eso le «tiene comunicada su voluntad y todas las cosas que tocan a su conziencia» y le pide sea sepultado «en la iglesia y bobeda que perteneze y esta señalada y toca al señor otorgante en la dicha Colegial del dicho Sacromonte», con la posibilidad que sea «en la parte sitio o lugar que fuere del agrado de su Señoria Ilustrisima».

El no delegar en otros, ni aún en los más cercanos, la elección del lugar de entierro y la constante que supone esta cláusula en cualquier testamento denotan una especial preocupación por el tema de la sepultura. Es posible que a esto se refiera Manuel José de Lara cuando dice observar en el modo de hablar de los testadores *algo de tensión aparente*. Estas apreciaciones resultan difíciles de evaluar tomando como

---

[5] Porcentajes muy pequeños de testadores olvidan señalar el templo en que pretenden ser inhumados. Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte en la Granada del siglo XVI. Los moriscos que quisieron salvarse,* Granada, 2002, pág. 605. Máximo García Fernández, *Los Castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen,* Valladolid, 1996, pág. 216, obtiene una variación entre el 6% y el 2%. Similares son los resultados de Francisco J. Lorenzo Pinar, *Muerte y Ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800),* Salamanca, 1991, pág. 203. Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias,* Madrid, 1993, pág. 522, para Toledo señala algo más de un 7%. María J. Pascua Sánchez, *Vivir la muerte en el Cádiz del setecientos (1675,1801),* Cádiz, 1990, pág. 363, encuentra el 2%. Manuel J. Lara Rodenas, *La muerte Barroca. Ceremonia y sociabilidad funeral en Huelva durante el siglo XVII,* Huelva, 1999, pág. 222, no llegan al 1% los que omiten esta cláusula.

[6] Sin la intención de realizar un estudio sociológico nuestra consulta de más de 500 testamentos otorgados en un arco de tres siglos nos da una muestra de la que sacar algunas conclusiones generales. En prácticamente todos se incluye la cláusula de elección de sepultura. Cuando no aparece una manda específica es porque el testador pertenece a un cuerpo eclesiástico, cofradía o entidad civil que tienen asignados como grupo un lugar. Además hay algunos casos en que aparece el templo o incluso la capilla escogida de una forma indirecta, como al fundar una capellanía de misas y concretar que es en ese lugar donde pretende sea su enterramiento.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

única fuente documental la de los testamentos, ya que es manda obligada en el protocolo seguido por los escribanos[7]. Pero aún así, será una cuestión a la que muchos dedican más que la cláusula prescrita de forma legal, lo que muestra su alto grado de interés por el tema.

Se encargarán de señalar perfectamente en el templo escogido la situación de su enterramiento, como Juan Fernández cuando manda que sea

> «sepultado en la yglesia mayor en el sagrario della en la sepoltura de mis padres questa en la nabe frontero de la capilla donde estaba el Cristo de la coluna que tiene una piedra quadrada con el nombre de mi padre Cristobal Fernandez y sus herederos».

Otros como el licenciado Luis Bernabé de Alférez intentan dejar previstos distintos sitios de depósito y entierro en función del lugar en que muera. En el caso de suceder en Jaén, donde se encontraba al testar «mando que mi cuerpo sea depositado en el Monasterio de Santa Catherina de la horden de los predicadores o en otra yglesia donde le pareçiere a Don Françisco Sarmiento de Mendoça obispo de Jaen mi señor». Si es en Baeza, su tierra natal «en una de las capillas y entierros a que tengo derecho en la iglesia mayor e San Joan o Santa Cruz e San Pablo». Si es en Granada, donde trabaja, «en la yglesia de Señora Santa Ana esta depositada mi señora Doña Juana de Navarrete mi hermana para que seamos trasladados a nuestro entierro juntos».

Miguel de Paredes, notario apostólico resulta especialmente escrupuloso y en principio se decide por el convento de las Capuchinas a las que pide «den sepultura en uno de los entierros que los que an hecho nuebos en la yglessia nueba de dicho convento». Ahora bien, como sabe que aún está sin consagrar, prevé su depósito en la que ya tienen hasta que se pueda llevar a la nueva. Sin embargo, parece sopesar los «muchos inconvenientes para su entierro, ruido y gastos por su traslacion» y finalmente elige el convento de San José de Carmelitas descalzas

> «por ser el sitio y lugar donde e acordado me e de enterrar pidiendoles a las dichas madres la bobeda donde se entierran los capellanes del dicho convento en el altar maior del dicho convento y se a de enterrar asi mesmo la dicha Doña Dorotea de Quenca mi mujer y los capellanes».

---

[7] Gabriel de Monterroso y Alvarado, *Practica civil, criminal, instrucción de escribanos,* Valladolid, 1566. En la forma en que se debe hacer el testamento señala «despues de la cabeza del testamento se ha de nombrar la iglesia donde se ha de sepultar». Juan de la Ripia, *Practica de testamentos y modos de suceder,* Madrid, 1718, pág. 114. Establece una escritura de testamento tipo y tras la encomendación del alma y el cuerpo inmediatamente coloca la elección de sepultura en una iglesia.

LA DISYUNTIVA: PARROQUIA O CONVENTO

La legalidad vigente señalaba, en función de unas relaciones básicas de proximidad, la propia parroquia como enterramiento de sus vecinos. De ahí que los que morían sin testamento, como era el caso de menores, esclavos, impedidos físicamente, los integrantes de las clases más bajas o aquellos a los que la muerte hubiera sorprendido de forma repentina, tuvieran asegurado un terreno sagrado en el que recibir sepultura. De este modo se intentaba mantener un control sobre la feligresía que completaba en su parroquia el círculo sacramental con sus oficios fúnebres y misas pro-ánima.

Las iglesias parroquiales y sus cementerios serían por tanto receptores de los cadáveres de un amplio segmento social durante el Antiguo Régimen. ¿Pero con esta simple asignación al ámbito parroquial se calmaba esa preocupación que antes referimos? ¿Quedaban satisfechas así las más altas aspiraciones de los granadinos? Pues a tenor de lo que solicitan en sus testamentos, parece que no. Los datos que nos ofrecen las demandas de sepultura en Granada[8], muy al contrario de lo que sucede en otras áreas geográficas no se decantan claramente por el ámbito parroquial[9], sino que muestran un reparto prácticamente equitativo entre estas y los conventos. Así en el siglo XVI tenemos a un 47´9% de fieles que prefieren sepultura en una iglesia parroquial frente a un 50´4% que optan por el convento. Este porcentaje aumenta ligeramente en el siglo XVII a un 50%, igualándose con los conventos y llega hasta el 58´3% en el siglo XVIII decayendo al 41´6% la demanda en los ámbitos monásticos[10].

En apoyo a estas cifras debemos referirnos a las obtenidas por Amalia García para el siglo XVI. La opción de la parroquia es mayoritaria entre los moriscos, sin embargo, los cristianos viejos ofrecen porcentajes similares a los nuestros; de 51%

---

[8] Las cifras que presentamos son las obtenidas sobre una muestra de más de 400 testamentos otorgados en la ciudad de Granada. Hemos considerado dejar a un lado los testamentos de los pueblos de la provincia, ya que no serían significativos al no contar muchos de ellos más que con la iglesia parroquial.

[9] Francisco J. Lorenzo Pinar, *Muerte y Ritual…, op. cit.,* pág. 203 peticiones de sepulturas en conventos desde el 17% en el siglo XVI hasta un 2´1% en el XVIII. Máximo García Fernández, *Los Castellanos y la muerte…, op. cit.,* pág. 217 en Valladolid la demanda asciende en la mitad del XVII al 26´4% y al final del XVIII baja al 9´9%. Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad…, op. cit.,* pág. 523 en Toledo la demanda en conventos es del 23´74% frente a la mayoritaria de las parroquiales. Manuel J. Lara Rodenas, *La muerte Barroca…, op. cit.,* pág. 236 cifra en un 17´6% las solicitudes de sepultura en conventos. José A. Rivas Álvarez, *Miedo y Piedad: testamentos sevillanos del siglo XVII,* Sevilla, 1986, pág. 151, da el dato del 10%. Curiosamente en el ámbito andaluz en el siglo XVIII se distingue como excepcional los datos obtenidos por María J. Pascua Sánchez, *Vivir la muerte en el Cádiz…, op. cit.,* pág. 129, con un 61% de peticiones en monasterios.

[10] La posibilidad de que al tener como apoyo documental básico los testamentos que pasaban por el Juzgado de testamentos y obras pías del Arzobispado cuyos otorgantes son de un sector social medio-alto los datos obtenidos pudieran haberse alterado a favor de los conventos como lugar de enterramiento se descartó al coincidir con los que obtuvimos de testamentos consultados en el Archivo de Protocolos Notariales, y ser refrendados por el estudio que Amalia García había efectuado para el siglo XVI.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

para la parroquia frente a un 48´5% que demandan los conventos. Dejando a un lado la excepcionalidad que representa la población recién convertida motivada por unas circunstancias muy concretas a todos los niveles[11]. Nos interesa especialmente contrastar con nuestros propios datos la paridad en la elección de los cristianos viejos. Ya que conforman un conjunto sobre el que no recae ninguna sospecha y se presenta como un grupo estándar a la hora de estudiar las razones que influyen en su solicitud de sepultura. Y que por otro lado se asimila más con los habitantes de Granada que tras la expulsión definitiva de los moriscos a principios del siglo XVII queda como una *masa homogénea* espiritualmente hablando.

La inhumación en la parroquia abarataba sensiblemente los costos totales del enterramiento ya que los aranceles del Arzobispado gravan negativamente el trasvase a otras parroquias, y muy especialmente a los monasterios de la ciudad[12]. Sin embargo, el factor económico no parece ser la clave para interpretar los datos obtenidos. Posiblemente el signo de distinción que desde la Edad Media había señalado a los enterramientos realizados en los sagrados recintos conventuales fue razón de peso en la elección. Inclusive el hecho que suponga un mayor desembolso reivindica la posición privilegiada del difunto y su familia y consecuentemente lo convierte en objetivo más atractivo que la propia parroquia.

El recibir sepultura bajo la protección de esos microespacios de perfección que suponían los monasterios, donde perpetuamente se recibirían las beneficiosas rogativas de los religiosos, se afianzó desde comienzos del XVI como signo de distinción social. Situación a la que debió contribuir el que una parte importante de cristianos viejos, los eligiera en sus testamentos. De este modo pretendían alejarse intencionadamente de los moriscos y de sus prácticas de inhumación, en las que todavía muchos encontraban resabios musulmanes. Segregándose de ellos, las afamadas fundaciones conventuales se convierten en la mejor opción para aquellos que pretenden arrogarse una posición superior, de mayor excelencia espiritual. Sus sepulturas debían estar en justa correspondencia a su papel ejemplar, como miembros más antiguos de la comunidad cristiana que estaba en esas fechas tomando forma en el antiguo Reino de Granada.

Pocos de los hidalgos caballeros llegados a Granada al calor de la contienda se resistieron a ubicar sus enterramientos entre los muros de los conventos que se levan-

---

[11] Amalia García Pedraza, *Actitudes ante la muerte…, op. cit.,* págs. 604-620. Advierte como la canalización de la vida religiosa de los moriscos a través de sus parroquias concluyó con la petición de sepultura en las mismas. Así reforzaban los lazos de solidaridad vecinal a la vez que se integraban en las prácticas rituales impuestas por su nueva religión.

[12] *Constituciones Sinodales del Arzobispado de Granada,* Granada, 1572.

taron en los inicios de la Edad Moderna[13]. Progresivamente las aspiraciones de una embrionaria oligarquía local que pretendía emular en sus comportamientos sociales a las clases aristocráticas se verían satisfechas en las numerosas fundaciones barrocas. En cierta forma el amplio abanico de posibilidades que se ofertaba en Granada contribuyó por un lado a consolidar la práctica de inhumación en los conventos y por otro a que progresivamente desapareciera la consideración elitista y exclusiva que había ostentado desde el Medievo.

En la elección de la iglesia parroquial debemos considerar una serie de motivaciones aparte de la estricta demarcación diocesana. La cercanía a estas no debemos medirla en términos puramente físicos, especialmente cuando encontramos peticiones como la de Juan Cebreros que se refiere a ella como *la iglesia mia*. Era obviamente, el espacio en torno al cual había transcurrido la vida religiosa del difunto y que de algún modo se había de prolongar tras su muerte, ya que a ella seguirían asistiendo seguramente su familia y convecinos manteniendo presente su recuerdo en las sucesivas misas que se oficiarían por su alma. Ordenando su entierro en su parroquia, como hace María Baca en San Andrés o el mercader Luís Fernández en Santos Justo y Pastor, compartirían sepultura con sus antepasados. Además algunos templos parroquiales se tenían en altísima estima, como los dos de la calle Elvira: San Andrés y Santiago, o las de San Matías o la Magdalena. Aunque siempre destacó entre todas, la Iglesia Mayor que contaba con una numerosa y variada feligresía que demanda sepultura bajo su solería. El objetivo de adquirir unos derechos de sepultura en la cristianizada mezquita mayor de la antigua medina nazarí será uno de los principales incentivos funerarios de los granadinos durante el siglo XVI y XVII.

Puestos ya en antecedentes en lo que respecta a esta singular y proporcionada distribución de las pretensiones funerarias de los granadinos, que han colocado prácticamente en un empate técnico al ámbito parroquial y al conventual, se hace obligado continuar ahondando entre las peticiones de sepultura para extraer las posibles motivaciones que determinan tan crucial elección.

Queremos comenzar tratando un caso que entendemos singular y que a la vez hace necesaria una aclaración por nuestra parte. A la hora de estudiar entre los fieles de la capital granadina la demanda del templo en que pretenden ser enterrados, hemos considerado entre las parroquias la de la Iglesia mayor o Santa María de la O. La Catedral de Granada tuvo asignados provisionalmente varios templos, hasta ocupar la fábrica de la mezquita mayor nazarí en el corazón de la antigua medina musulmana. Muchos de los que optaron por ella como lugar de entierro, llegando a adquirir una sepultura o incluso una capilla, no solo se hacían con un enterramiento

[13] Henríquez de Jorquera en sus *Anales de Granada* nos ofrece una interesante relación de familias que tuvieron sus sepulturas en los primeros monasterios fundados en Granada: San Jerónimo, Santa Cruz la Real, San Francisco Casa Grande.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

en el espacio religioso más importante de la ciudad, sino que albergaban la confianza de que cuando la definitiva obra de la nueva Catedral se acabase, se trasladarían también las propiedades funerarias y fundaciones ligadas a ellas. Algo que finalmente no sucedió originando larguísimos contenciones entre el Cabildo y algunas de las importantes familias que se sintieron agraviadas con esta decisión; como es el caso de los Granada-Venegas y los Utiel[14].

LOS LAZOS FAMILIARES MÁS ALLÁ DE LA MUERTE

El mantenimiento de los vínculos familiares se presenta como uno de los razonamientos más lógicos a la hora de solicitar el lugar de enterramiento si nos atenemos a las expresiones utilizadas en los testamentos. Muchos y de muy distintas fechas serían los casos que podríamos relacionar para avalar esta hipótesis. Como el de Ana de Marquina esposa del jurado Juan Alonso, que manda ser enterrada en la iglesia de Santa Ana en la sepultura donde ya están sus padres o el de Beatriz Espinosa, doncella que quiere estar en el Sagrario junto a sus padres. Quiteria Delgadillo, vecina de Monachil previene, que en caso de morir en este pequeño pueblo de la sierra, sean trasladados sus restos a la Magdalena, en la capital, donde están enterrados su madre y su segundo esposo.

Estos ejemplos son sólo una pequeña muestra del apego familiar que demuestran las mujeres granadinas; independientemente de su estado o clase social, muchas pretenden inhumarse junto a sus seres queridos. Algunas incluso harán prevalecer esta circunstancia y se encargarán de trasladar a sus antepasados hasta su previsible sepultura. Como hace D.ª Gabriela de Bazán con los restos mortales de su padre que llevará desde su tumba en San Pedro y San Pablo a la capilla mayor del convento de las Carmelitas calzadas, de su esposo, el veinticuatro D. Martín Jofre de Loaisa. Pero este comportamiento no es exclusivamente femenino, ya que también son muchos los varones que previenen su enterramiento junto a sus padres. Así lo hizo Alonso Cajal cuando pidió sepultura en la de sus padres en el convento de Santa Cruz la Real, Francisco Ruiz de Santoeufemia vecino de Montefrío que manda sepultarse en la iglesia mayor de la villa donde estaban sus padres y abuelos o el canónigo de la Colegial de Ugíjar, Juan Díaz cuya voluntad es descansar junto a su padre «en la sepultura más inmediata al lado derecho».

Numerosos serían los ejemplos de hijos que al hacerse con un *mejor lugar de sepultura* que el que ocupaban sus padres optan por su traslado. Esto es lo que hizo el canónigo Francisco Salinas, desde San Gil hasta su capilla en San Francisco Casa

[14] Ambas se enzarzaron en largas demandas con las autoridades catedralicias, para lograr que se les asignara una capilla de enterramiento en la nueva sede de la Iglesia mayor, y que además estas ocuparan lugares tan privilegiados como los habían tenido en la antigua fábrica, que fue demolida y ocupada por el Sagrario.

Grande o el capitán Francisco de Trillo que dispone el traslado de los restos mortales de sus padres desde el convento franciscano de la Alhambra hasta el de San Jerónimo donde ha comprado una capilla. Loable es la actuación de D. Jerónimo de Montalvo cuando se erige como patrón de la capilla mayor del convento de Santa Catalina de Sena y reúne en su bóveda de enterramiento los cuerpos de sus padres y hermanos.

Parece que los lazos de sangre que ligaban a las familias se continuaban de algún modo tras la muerte gracias a esa proximidad física que se procuraba con la elección de sepultura. A este sentimiento tan visceral es al que parece apelar el mismísimo Arzobispo D. Francisco Roíz de Mendoza cuando en su testamento pide que su cuerpo pase del lugar señalado para los prelados en la Catedral hasta el Monasterio de Valparaíso, en Zamora, donde están sus padres y hermanos, para que no «queden los cuerpos debididos de padres y hixos».

En las peticiones de sepultura los vínculos familiares no se reducen al estrecho marco paterno-filial, extendiéndose también entre tíos y sobrinos. Como le ocurre a María Ortega, doncella vecina de Loja que pide sepultura en la iglesia mayor donde está su tío. También en Loja, Felipe Ramos pide ser enterrado en la sepultura de su prima Leonor de Campos en la iglesia mayor, aunque ante la negativa de esta señala una alternativa en el mismo templo, la de sus abuelos. Sírvanos como ejemplo el de Baltasar de Aranda que manda sepultarse en la capilla de su tía María de Cuéllar en el convento de San Francisco o el de Andrés Monte en la de sus suegros en el Sagrario. El deseo de este fiel granadino de yacer eternamente en el enterramiento de su familia política nos señala una de las relaciones de parentesco, la del matrimonio, más significativas en tan importante elección. Cuando los esposos otorgaban testamento mancomunado solía optar por un mismo lugar. Y aún por separado se hizo muy frecuente esta demanda para que aquellos que *ayuntaron* en vida lo sigan haciendo tras la muerte. Como explicaba la propia reina Isabel la Católica en su testamento, respetando así la voluntad de su esposo en caso de que se decidiese por un panteón diferente al que ella estuviera ocupando. Muchas serán las cumplidas esposas que lo pidan, como la viuda Magdalena de Lucena que quiere sepultarse junto a su marido en San Agustín o Leocadia María de Carvajal en la capilla que tenía el suyo en San Matías.

No demuestra un interés particular por el sitio de su depósito en Madrid, donde testó, Catalina de Heredia, ya que desde allí ha de llevarse a Granada, a su capilla de la iglesia de Santos Justo y Pastor. Sin embargo previene cuidadosamente, apartando una importante suma de dinero, el traslado de sus restos y los de su marido, al que encarecidamente ruega «se mande enterrar juntamente conmigo por el mucho amor que le tengo».

El que en una sociedad como la del Antiguo Régimen la situación económica de la mujer, estuviese prácticamente supeditada de por vida a un hombre, explica que muchas de ellas no prestaran una especial atención al destino de su cadáver, ya que son conscientes de que sería junto a sus padres o esposo. Precisamente será su dependencia la que les lleva a contraer sucesivos matrimonios, lo que paradójicamente se

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

traduce en una mayor libertad para ellas a la hora de escoger sepultura. Por ejemplo Beatriz de Mesa que otorga testamento estando casada pero ordena la entierren en la sepultura de su primer marido o Luisa de Valenzuela que tras enviudar por dos veces se decide por su parroquia, y la sepultura que había comprado junto a su último marido. Porque todo no van a ser penurias para las mujeres durante este tiempo y siempre podremos encontrar algunas que orgullosamente proclamen la posesión de capillas o sepulturas.

También en sentido contrario, algunos amantes esposos optaron por permanecer a la espera de la vida eterna junto a sus cónyuges. Así, el piadoso Alonso de Zurita, pide ser enterrado en San Agustín «en la sepultura donde esta enterrado y depositado el cuerpo de doña Catalina de Cardenas mi muy buena y muy amada muger». O el Regidor de Almuñécar D. Francisco de Figueroa, en la iglesia mayor donde está su mujer. Lo mismo que vimos en el párrafo anterior Martín de Aguilar, un mercader de sedas que había gozado por dos veces de las mieles del matrimonio, quiere ser enterrado en su parroquia en la capilla de N.ª S.ª de la Salud, donde esta su primera esposa.

No podemos pensar que todas estas demandas en que el testador expresa su deseo de sepultarse junto a su familia responden simplemente a cuestiones de afinidad sanguínea o afectiva; en ellas se pueden rastrear otro tipo de motivaciones de muy distinto calado. En primer lugar es obligado mencionar el argumento el económico, que sin lugar a dudas condicionaba muchas de estas elecciones. Ya que utilizando una sepultura sobre la que se tenían derechos adquiridos se rebajaba una parte de los previsibles gastos de entierro. Las peticiones de entierro en la «sepultura de sus padres y abuelos» como la que hace Ana de Flores o Gabriela de Castro cuando ordena enterrarse en la capilla del Santo Cristo del Sagrario y añade que es «entierro de mis abuelos» no suponen más que una reclamación de los derechos hereditarios sobre una propiedad. Muy segura de ellos los exigirá María de Jesús, viuda de Pedro López Peón, cuando en su testamento ordena enterrarse en el Convento de la Trinidad «en una de las sepulturas a que tengo derecho que es de mi padre o la de Juan Lopez mi cuñado», donde ya estaba su marido.

Amparándose en estas prerrogativas serán muchos los que demanden la utilización no sólo de las sepulturas que les corresponden por ascendencia directa sino las de sus tíos: caso Martín Ruiz con la que tiene el canónigo Francisco de Mazuelos en Santos Justo y Pastor o María de Ortega con la de su tío en Santa Cruz la Real. O en Loja, María del Rosal que aspira a enterrarse en la bóveda de la capilla mayor del Convento de Santa Cruz la Real del que es fundador y patrón su sobrino Pedro del Rosal y Rojas. Los excesos cometidos en estas concurridas sepulturas familiares serán los que pongan sobre aviso al Arzobispado granadino que requerirá tanto los títulos de propiedad como la prueba de ascendencia que hacía posible el enterramiento sin pagar derechos a las fabricas.

Claro que, ¿cómo renunciar al magnífico entierro que brindaba una buena capilla mayor? Las solicitudes de sepultura en las bóvedas de los presbiterios corrían pare-

jas a la extensión de la familia. Así sucede con la descendencia de los Jaramillo y su panteón en la capilla mayor del Convento de la Victoria donde todos los herederos van solicitando sepultura. Así lo hace Jerónimo Suárez de Jaramillo en 1590 reivindicando que se trata de «su entierro y el entierro de sus abuelos», pocos años más tarde lo repetirá María de Jaramillo. Una situación muy similar encontramos con la capilla mayor del Colegio de la Compañía de Jesús cuyo patronato recaerá en los sobrinos del rico genovés Bartolomé Veneroso, tanto estos como sus esposas la reclamarán en sus testamentos.

Otras capillas familiares tuvieron también un importante movimiento funerario. Como le ocurrió a la que tenía los Padilla en la parroquia de San José, situada bajo el coro de la iglesia. En ella mandan sepultarse Mencía de Molina viuda de Diego de Padilla, María de Padilla esposa del veinticuatro Rodrigo Monte que igualmente pide la entierren en esta capilla a la que se refiere como «de los Padilla». Muy similares son las circunstancias del enterramiento de los Gadea en San Miguel en la que Gonzalo, hermano del veinticuatro Melchor de Gadea, pide sepultura en la capilla «que ally tenemos yo y mis hermanos». Una capilla bien situada, colateral al presbiterio, en San Andrés será a la que opte Catalina de Baeza como esposa del veinticuatro Martín de Caicedo.

El aprovechamiento de la sepultura familiar no fue siempre posible ya que algunos de sus poseedores restringieron el uso y disfrute de las mismas a un estrecho círculo. Como hizo con su capilla de San Andrés, Mateo de Sevilla, quien sólo dio permiso a su esposa, a su hermano Juan y a sus hijos «y no otra ninguna persona de ninguna calidad ni condizion que sean». Algo parecido dispuso Gabriel López, beneficiado de las iglesias de Otura y Alhendín, con respecto al sitio donde quiere ser enterrado frente al altar de Nuestra Señora de los Remedios en la parroquia de Otura «mando que en esta sepoltura donde dexo hordenado que mi cuerpo sea sepultado no quiero ni es mi boluntad que otro cuerpo sea en ella sepultado agora ni en ningun tiempo». Aunque finalmente esta actitud tan poco caritativa se torna en gesto generoso, considerando que tenía tres sepulturas, y permite que en ellas se entierren tanto los beneficiados y sacerdotes de la iglesia como algunos de los criados que tenía en su casa.

LA ADQUISICIÓN DE UNA SEPULTURA EN PROPIEDAD. FACTORES DE ELECCIÓN

Habida cuenta de las dificultades que se podían presentar en el intento de aprovechar la sepultura familiar, el modo más eficaz con el que asegurarse el enterramiento en la iglesia o monasterio deseado era el de haber adquirido en vida una sepultura. Circunstancia esta que tuvieron en cuenta los que ordenan su entierro aludiendo al aval del título de propiedad. Sírvanos como ejemplo el beneficiado Gabriel López, cuya arrogante postura sólo se justifica como el intento de reivindicar unos derechos adquiridos: «esta sepoltura tiene una losa grande con el titulo de mi nom-

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

bre y declaro que las dos sepolturas deste altar colatelares todas tres son mias y las e pagado a la yglesia y de todas tres tengo titulos». No será el único que aproveche el testamento para hacer valer la propiedad de un enterramiento. Como el Vicario de Loja D. Luis de Montenegro al referirse a la capilla que tiene en Béznar «que a mi se me hiço graçia de la capilla primera en el lado de la hepistola de la iglesia de Beznar como consta por el titulo dello».

A pesar de estos y otros ejemplos los fieles granadinos son muy dados a referirse a la sepultura con términos no del todo precisos, pero pretenciosos, intentando de este modo caracterizarlas como una posesión. Por lo que mandan enterrarse en *sepultura propia,* en la capilla que *es mia* o en *mi capilla y entierro.* El presbítero Luís de la Cueva quiere que le entierren en la iglesia de N.ª S.ª de las Angustias en «sepoltura mercada» adelantando su intención de que se adquiera en propiedad. Más detalles nos da el beneficiado de Lanjarón Francisco Pareja que ordena su entierro en el altar de Cristo «por ser sepultura mia comprada como consta por el titulo que tengo». De un modo similar, el racionero de la Catedral Fernando de Viana dice:

> «mando que mi cuerpo sea sepultado en la yglesia mayor desta dicha ciudad en una capilla que yo hice hacer questa yntitulada de la rresurecion questa junto a la puerta principal que sale a la yglesia que aora nuebamente se hace la qual hice a mi costa con licencia del reberendisimo Don Antonio de Roxas Patriarca arçobispo que fue en esta dicha santa yglesia».

Tampoco quieren dejar nada al azar, el matrimonio formado por el jurado Pedro Martínez y Beatriz de Alegro que ordenan su sepultura:

> «en la capilla que tenemos en la iglesia de Señor San Elifonso desta ciudad de Granada que llaman de Nuestra Señora del Socorro que la ubimos de su Señoria Ilustrisima Don Phelipe de Tarsis Arzobispo desta ciudad de Granada por escritura de venta que della se nos hizo por ante Juan Carrillo escribano de su contaduria su fecha en esta ciudad de Granada a veinte y un dias del mes de hebrero de seiscientos y veinte años, en la boveda que en la dicha capilla tenemos fecha».

Algunos serán los que se encuentren en la tesitura de que les llegue el momento de hacer testamento sin tener sepultura. Y precisamente, la posesión de un lugar de enterramiento, ha de ser uno de los principales anhelos que se descubren en la lectura de los testamentos. Gran parte de los desvelos que se reflejan en estas escrituras vienen condicionados por el intento de hacerse con una simple sepultura o una capilla en alguna de las muchas iglesias que tenía Granada en la Edad Moderna. Encontraremos el caso de fieles como el del médico Pedro de Mercado que ordena su enterramiento en la sepultura que tiene en su parroquia, donde yacen los restos mortales de sus antepasados. Sin embargo, no contento con eso deja el encargo a sus albaceas de comprar una capilla, preferiblemente en ese templo, pero si no es posible en otro, donde se puedan trasladar sus huesos y los de sus padres y hermanos. La pretensión de adquirir un pedacito de suelo sagrado en que ubicar su sepultura fue una constante entre los granadinos. Ya sea en su propia parroquia, como declaran

el tesorero de rentas reales D. Alonso Valer y su esposa en San Matías donde tienen intención de comprar una capilla. O bien en un convento, como el de N.ª S.ª de Gracia donde el veinticuatro Pedro de los Reyes quiere que le compren una capilla «en moderado preçio» cuando este se traslade a la obra nueva. Mientras tanto se quedará en la sepultura en que esta su hija «que es junto a la plana del altar mayor a el lado de la sacristia».

Las falta de diligencia de los albaceas o los problemas que puedan surgir en la transacción son los que llevan a los más precavidos a señalar el enterramiento familiar como alternativa segura. Sirva como ejemplo el de Hernando de Quesada que quiere le compren sepultura en el Sagrario, templo de los más demandados en el siglo XVI, pero en caso de que no se pueda llevar a efecto lo hagan en la que ocupan sus padres. Habrá excepciones, como la de Cristóbal de Balderas que en 1603 pide le compren una sepultura en el Convento de la Trinidad y seis años más tarde, su viuda Polonia de Zarate formaliza la compra con los religiosos; serán las menos. Aunque la voluntad y aspiraciones de Cristóbal eran que su tumba estuviera en un lugar muy concreto «junto al altar de Nuestra Señora de los Desamparados en la yglesia de la Santisima Trinidad y se compre para mi y para mis herederos y suzesores». Algo que finalmente quedó reducido a «una sepultura que esta en el claustro deste dicho conbento».

El deseo de poseer una capilla propia se transmitirá de una generación a otra, siendo los hijos depositarios de las esperanzas paternas. Así es como lo ordena en su testamento D.ª Jerónima de Verdugo que pretende se compre como capilla familiar, la del Cristo, en la iglesia de San Andrés. Conocedora de los problemas que podría surgir ante la negativa de la parroquia o que fuese de otra persona, señala al cercano convento de la Merced como segunda opción, permaneciendo mientras tanto su cuerpo en depósito junto a su marido. Años más tarde su única hija y albacea D.ª Leonor de Cañaveral esposa del veinticuatro Francisco Maldonado de Ayala, no habiendo podido cumplir los deseos de su madre se expresa en unos términos similares y dejan en otras manos el llevar a cabo, lo que se ha convertido en voluntad familiar

> «que se conpre en la iglessia de santo andres una capilla y si fuere posible sea la del cristo en la qual mi cuerpo e los de Juan Gonzalez de Cañaveral vezino e ventiquatro que fue de Granada i Doña Geronima Verdugo mis padres sean trasladados con el cuerpo de Don Pedro de Puga mi primero marido la qual se conpre por el precio que justo fuere (…) e si no huviese capilla en la iglesia por no querer dar la que esta dicha en tal caso se conpre otra capilla en el monasterio de la merced dentro de la capilla mayor e sean trasladados en ella los dichos cuerpos que estan dichos».

Muchos años tuvieron que pasar para que la ambición de Gaspar Monte de hacerse con la capilla mayor de la Trinidad pudiera llevarse a término. Este otorga testamento en 1586 en unas condiciones de salud muy precarias y ordena su sepultura en este privilegiado espacio, de cuya compra se encargaran sus albaceas, tras librar una dura pugna con los trinitarios.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

La importante tarea que llevan a cabo las distintas cofradías de Granada en lo que toca a servicios funerarios sería uno de los principales activos que movían a los fieles a engrosar sus filas. Con respecto a las sepulturas, la pertenencia a una de estas asociaciones podía asegurar a sus integrantes un beneficioso lugar de enterramiento comunal, en la medida en que fueron adquiriendo sepulturas y bóvedas para sus hermanos en la mayoría de los templos en que se ubicaban.

Aspiración de todo fiel era el estar sepultado lo más cerca posible del altar mayor o en su defecto del de una capilla secundaria, pero al fin y al cabo, el yacer hasta el fin de los días en un lugar donde les llegará de un modo más directo el infinito valor del sufragio de las misas. Por lo que peticiones del tipo de: «en una sepultura cerca de las gradas del altar mayor» que es lo que quiere Juana de Aguilera en la Magdalena o Miguel García y su esposa vecinos de Pulianas que pretenden estar en su parroquia «junto al altar de Nuestra Señora», se repiten con mucha frecuencia. Parece como si el estar lo más cerca posible del presbiterio se hubiera convertido en una obsesión, o al menos así lo muestran las mandas de sus testamentos: «junto al altar mayor al pie de las gradas de primero trançe», «junto a la capilla mayor», «en la sepultura mas cercana al altar de San Francisco».

El que el cadáver consiguiera franquear la reja que guardaba una capilla se convierte en objetivo de muchos que ordenarán su entierro en el interior de las mismas. La posesión de una sepultura en una de las capillas laterales de las iglesias de Granada será un lujo que se pregonará en los testamentos. Así lo hacen Cosme de Prado y su mujer cuando mandan su entierro en Santa Cruz la Real en la sepulturas «que esta en la entrada de la capilla de San Pedro Mártir junto al pilar de la dicha capilla y dentro de la capilla» o en Illora, Catalina Hernández en «la iglesia en mi capilla que tengo en la primera sepultura junto a la entrada della».

La posibilidad de ser enterrado en una capilla será un privilegio al que pocos querrán renunciar, como Pedro Pérez el Rico que quiere le entierren en la iglesia de Colomera, «en la capilla de la nave lateral de la dicha iglesia, la que esta a mano derecha al entrar por la puerta que esta frontera con la casa de Antón Aguado» ya que, se la concedió el Arzobispo en recompensa por el servicio de mayordomo. Ahora bien explica que «si por el presente no ubiere dispusiçion de me enterrar en ella mando que mi cuerpo se ponga en deposito en otra sepoltura mya que yo tengo en la dicha yglesia».

En esta línea debemos reseñar algunos casos extremos de peticiones como la de María de Jesús que quiere estar «debajo de la peana del Santo Cristo Crucificado» en la iglesia de las Angustias. La voluntad de muchos fieles no se conforma con la proximidad a un altar o a una imagen de su devoción, sino que procuran establecer una íntima conexión física con la misma. De ahí que la solicitud de quedar bajo las peanas de los altares será una de las que podamos encontrar entre las mandas de los testamentos granadinos. Debemos aclarar que para obtener esta sepultura se necesita una licencia que concede directamente el Arzobispado. Además de que debían ser muchos y cualificados los avales que el pretendiente debía reunir, como le ocurre al

beneficiado de la iglesia de Santos Justo y Pastor D. Martín de Valcárcel. Este solicita para «despues de sus dias quedar sepultado a los pies de dicho altar (el de los Santos Mártires Justo y Pastor), donde sea de los sacerdotes pisado, cuando en el zelebraren». Gracia que le fue finalmente concedida quedando su sepultura, al menos una tercera parte de su longitud incorporada al referido altar. Desconocemos las circunstancias de su concesión, pero una posición similar es la que ocuparía el cadáver de D. Bernardo de Aguayo con respecto al altar que tenía la capilla de N.ª S.ª de Belén en Santa Ana, ya que hubo de romperse y repararse para su enterramiento, como consta una de las partidas de los gastos del mismo.

Esa íntima relación física entre tumba y altar sería un honor del que disfrutarían un número muy limitado de fieles. Por lo que no es de extrañar que haya quienes dejen perfectamente prevenida la ubicación de su sepultura con el fin de asegurarse esa anhelada proximidad. Esto es lo que describe D.ª Marina de Leyva cuando ordena su entierro en el monasterio de San Francisco Casa Grande en la capilla de N.ª S.ª de la Limpia Concepción concretando que ha de ser «frontero del altar de la dicha imagen entrando por la puerta de la dicha capilla que asi lo tiene concertado».

Hay peticiones muy singulares a la hora de ordenar el propio entierro. Así el capellán de coro de la Catedral D. Alonso Núñez a pesar de tener el derecho de enterrarse en una de las bóvedas de la iglesia mayor prefiere la capilla mayor del templo de las carmelitas calzadas. Ahora bien «en la parte que alli señalare Don Martin Jofre de Loaisa» patrón de la misma, pero al que pone unas interesadas condiciones

> «con que mi cuerpo este puesto en esta sepoltura al derecho la cara hazia el altar maior y no travesado ni en otra manera y si no consintieren que se entierre desta forma mi cuerpo sea llevado en la capilla maior de Santa Ana en la sepoltura que mis albazeas compraren».

Además del ámbito del presbiterio y de las capillas hay algunos espacios concretos en el interior de las iglesias que funcionarán como auténticos focos de atracción para las tumbas. Nos referimos a las inmediaciones de las puertas y las de las pilas de agua bendita. La caracterización de ambos como espacios de un alto contenido simbólico influirá decisivamente en las preferencias de los fieles. Ambos se consideran zonas de constante tránsito tanto en el acceso a la iglesia como en el preceptivo acto de santiguarse que se realiza tras entrar o antes de salir. Normalmente situados lejos del altar mayor, especialmente cuando se trata de una puerta que queda a los pies del templo y de la pila inmediata a la misma, y por tanto en el último trance del cuerpo de la iglesia, era el espacio reservado para enterramiento de los más pobres de la parroquia. De ahí que las sepulturas que se ubicaban en esta zona hubieran adquirido un valor añadido para aquellos que las demandaban: el de la humildad y la pobreza que se les suponía a sus ocupantes.

Junto a la pila del agua bendita quiere estar el cura de Güejar la Alta, D. Francisco Martínez, también María de los Ríos vecina de Santa Ana que manda la entierren en la sepultura «que linda con la pila del agua bendita» o María de Zúñiga en

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

San Antón «debaxo de la pila del agua vendita que esta junto a la capilla de Nuestra Señora de los Remedios».

Más empeño en señalar perfectamente el lugar ponen algunos como el vicario de Motril, Laurencio del Valle quien manda sea en la Iglesia mayor de esta ciudad:

> «a la entrada de qualquiera de las dos puertas prizipales della haciendo la sepoltura arrimada a el unbral para que todos los fieles que entraren en ella me pisen por conozer mi miseria y lo yndigno que soy».

El deseo de que sus sepulturas sean pisadas por todos los que entren en la iglesia o en alguna de sus capillas es manifestado abiertamente. El abogado Hernando Díaz manda enterrarse en San José «en la capilla que alli tengo de señor Santiago, sin levantar losa en la capilla sino atravesando el cuerpo a la entrada de la puerta para que alli lo pisen todos los que entraren». De forma muy parecida pretende que su tumba sea hollada por todos sus vecinos, el sacerdote de Paterna, Diego de Alcarria al aclarar «a de ser dentro del templo entre la dicha puerta y la pila del agua bendita de tal manera que las personas que entraren pisen dicha sepultura».

En sus mandas testamentarias proclaman lo indigno de su naturaleza y su condición mortal, y se dicen no merecer el descanso eterno en los espacios más sagrados de la iglesia. Se muestran ante los demás humildes, divulgando su propia miseria, en una alejada sepultura que será hollada por todos los fieles, a los que pretenden mover en sus afectos y conseguir, tal vez, una oración por su alma. Pero entre estas exageradas solicitudes de sepultura, supuestamente henchidas por el fervor religioso, ¿por qué no encontramos nadie que pida ser enterrado en el cementerio? ¿por qué ese interés denodado por cerciorarse de estar donde todos les han de pisar? Provenientes estas demandas, en su totalidad de personajes que por su posición económica pueden permitirse un *lugar mejor*, y que sin embargo prefieren estar en las puertas de las iglesias o junto a las pilas de agua bendita, ¿no podríamos hacer una lectura diferente? Tal vez la intencionalidad que subyace en las mismas sea no la de que *todos les pisen* sino más bien la de que *todos les vean*. Porque en una sociedad como la granadina del Antiguo Régimen tan importante o más que el ser era el parecer. Toda actitud quedaría reflejada a la luz pública en un gesto, portador de unos significados muy concretos que estaban perfectamente estipulados por un código de apariencias. La imagen que se pretende mostrar y fijar en la memoria de la comunidad, en este caso, una comunidad sacralizada, es la que dejará su sepultura a la entrada de la iglesia y a la vista de todos.

Los casos que hemos reseñado no son los únicos en que los fieles granadinos piden ser enterrados muy cerca de las puertas de las iglesias. Por ejemplo, el mercader Álvaro Hernández, dispone su entierro en la Colegiata del Salvador donde están sus antepasados en una sepultura cubierta por una losa blanca «en el umbral de la puerta que sale al claustro de los naranjos» o Catalina Moreno, en el convento de San Francisco el Antiguo de Loja «en la sepoltura de la losa blanca o en la continua a ella que esta a la mano derecha como entramos en la yglesia anbas sepolturas son mias».

Estas últimas elecciones parecen responder al intento de aprovechar las sepulturas familiares, aunque su ubicación en las inmediaciones del acceso al claustro de un lado y a la iglesia por otro, y su señalización con una lápida blanca las haría ostentosamente visibles.

Lejos de la pura formalidad y de los gestos superficiales tenemos la humilde petición de D.ª Ana de Mesía. Quién prescindiendo de toda pompa funeral, opta por el convento de Santa Catalina de Sena donde tiene una hija religiosa, imponiéndole la condición de que «sea alli fuera de la capilla maior (…) en medio del cuerpo de la yglesia sin poner lauden ni letrero ni otra señal alguna». O la de Juan de Baeza, que también había ordenado un entierro muy llano para su posición, en San Jerónimo, en la primera sepultura «como entraren por la puerta prençipal del dicho monesterio. E que no sea puesta en la dicha sepultura laude ni otro conosçimiento de sepultura».

Ya señalamos anteriormente como esa íntima preocupación por el destino del cuerpo parecía superada para aquellos que en función de su cargo tenían asignado un relevante lugar en las parroquias y conventos de Granada. Lo más normal para ellos era reclamar su enterramiento en la bóveda o sepultura que ocuparan sus iguales. Por ejemplo Diego de Chinchilla beneficiado de Almuñécar en N.ª S.ª de la Antigua «en la sepultura de los beneficiados». Benito Ramírez y Miguel Muñoz de Ahumada, racionero y tesorero de la Catedral en la bóveda de la capilla de N.ª S.ª de la Antigua en la sede catedralicia. Francisco de Barahona canónigo del Sacromonte manda «sea enterrado en esta iglesia en la bobeda y entierro señalado para los señores abad y canónigos». El capellán de las capuchinas Manuel de Nieva en el «sepulcro de los capellanes que hay en dicha iglesia». Más curiosa nos ha parecido la petición de María Antonia García Vivas quien quiere recibir sepultura en la bóveda de la capilla mayor del convento de los franciscanos observantes de Loja «respecto de ser y aber sido sindica de dichos padres de muchos años a esta parte». Desconocíamos que el puesto del síndico recayera en manos de una mujer, y aún menos, tratándose de un convento masculino, pero es posible que esta dama adopte la denominación en femenino *sindica* por un vínculo familiar, es decir que lo hubiera sido su padre o su esposo.

Aún con la situación que hemos descrito, la libertad de elección del lugar de enterramiento hace que muchos renuncien a la sepultura asignada en función a su cargo o pertenencia a una corporación determinada por otra distinta. A lo que les inclinaba habitualmente la cercanía a sus seres queridos, sobre todo si tenían una buena capilla; como Ignacio Vázquez presbítero de la Magdalena que prefiere la capilla familiar de San Lorenzo en el Convento de Gracia o el beneficiado de Alhama, Juan Ramírez que manda sepultarse en su propia capilla en lugar de en el trance reservado a los sacerdotes. En el caso del chantre de la Catedral, D. Mateo de Salas, el afecto y cercanía que le unían al convento de las capuchinas le llevan a señalar su templo, renunciando al enterramiento que le correspondía en la iglesia metropolitana e incluso la posibilidad de ser trasladado a Toro, su tierra de origen donde habría tenido un sitio en la capilla familiar de la Colegiata.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

Los cambios de opinión con respecto al templo elegido se observan con bastante frecuencia entre los testadores granadinos. Muchos de ellos previsiblemente alteran su decisión inicial en el intento de prevenir todas las circunstancias que concurran en el momento de su muerte o de evitar problemas. En la misma escritura incluyen una manda señalando su entierro, como hace Juan Ochoa en su testamento cerrado cuando pide el Convento de San Francisco. Sin embargo, prácticamente al final del mismo cambia de parecer y elige el de N.ª S.ª de la Cabeza. Lo más normal en estos casos es utilizar un codicilo como, Beatriz de Medina meses después de haber dispuesto en el testamento su entierro en el Sagrario se decide por su parroquia o Isabel de Barradas que en principio señala dos conventos, el de Capuchinos y el de la Merced, según hubiese disposición, pero solo días después resuelve que sea el primero de ellos donde tiene un hijo religioso. Algunos otorgaron sucesivos testamentos. Así el mercader Juan de la Blanca redacta uno mancomunado con su primera mujer en 1648 eligiendo la parroquia donde mueran. Sin embargo, en 1655 casado en segundas vuelve a testar, de forma conjunta, señalando a las Comendadoras de Santiago y más concretamente la capilla de N.ª S.ª de la Concepción «que esta enfrente de la puerta de la iglesia».

El extremo cuidado que se trata todo lo relacionado con la sepultura abarca no sólo al lugar que ha de ser entierro definitivo sino también al que previsiblemente pueda ser provisional. Sancho Méndez de Salazar, contador mayor de Castilla residente en la corte madrileña prevé el depósito de su cuerpo en el monasterio de Carmelitas descalzos hasta que lo lleven a la capilla familiar de Granada. También sus obligaciones laborales hacen que Antonio Hoces de Ribera, abogado en la Chancillería de Valladolid elija en esa ciudad su parroquia hasta «que mis herederos me trasladen y lleven a la capilla y entierro que tengo en el Convento de Señor San Agustin de la ciudad de Granada donde estan sepultados mis padres y aguelos». Se podía dar el caso que la capilla estuviera por hacer, como le ocurre a Luis López, por lo que señala la sepultura de su padre hasta que concluida la suya en su parroquia de Santa María de la Alhambra se trasladen sus restos y los de su progenitor.

EL FIN DE UN CICLO. ENTERRAMIENTOS EXTRAMUROS

El espacio parroquial irá adquiriendo un creciente protagonismo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII convirtiéndose en el lugar en que los fieles cierran su ciclo litúrgico. Por lo que nos vamos a encontrar muchos testamentos como el de Ana García del Viso que pide sepultura en la parroquia donde muera. Este ascenso en la demanda no significa sin embargo una despreocupación por un tema que sólo unas décadas antes parecía crucial para los fieles granadinos. La adscripción a la jurisdicción religiosa que significa la parroquia debía ser muy fuerte. El ritual católico afianzado en una práctica devocional de marcado carácter público seguía dirigiendo la vida de Granada y sus pueblos. Sin embargo, las disposiciones legales y las sucesivas enfermedades fueron apartando del interior de las iglesias y de sus cementerios los

cadáveres de sus feligreses. El cambio de siglo será definitivo en este proceso y a partir de los primeros años del XIX incluso se adopta una nueva terminología por parte de los testadores a la hora de referirse a su entierro.

Aunque si observamos algunas peticiones, como la de Felipa Juan de Teruel en 1798, bien pudiera parecer que no hay gran novedad en las mandas que disponen el entierro, debemos observar pequeños detalles como: «Y a dichos estudiantes que me conduzcan a la boveda y nicho se les daran otros quatro reales de vellon a cada uno». La palabra nicho que a partir de estas fechas se hará habitual en las referencias al lugar de sepultura nunca antes había aparecido. Pero hay otros testimonios más clarificadores como el de Salvadora Ballesteros ya en 1808 que pide sepultura «en el sitio y paraje que esta destinado por el Govierno» o el de Juan José de Morales en 1815 que tras solicitar que su cuerpo esté en su parroquia durante el oficio litúrgico, manda le lleven «a sepultar al enterramiento nuebamente establecido en la Haza de las Escaramuzas, extramuros de esta dicha ciudad».

Ahora bien, el acatar la legalidad vigente será algo a lo que tardarán en acostumbrarse los fieles granadinos y muchos seguirán mostrando ciertas reticencias a este tipo de entierros, alejados de sus templos y del centro urbano. De ahí que algunos reclamen se les haga «entierro decente» como pide un vecino de Béznar o María Feliciana Pineda, esposa de un regidor de Motril que en 1815 quiere que su cuerpo «sea enterrado en caja propia en la tierra y no en nicho del campo santo o panteon de esta ciudad». Pero por mucho que algunos se resistan otra norma y costumbre acabarían por imponerse, como demuestran las cada vez más frecuentes peticiones de entierros en los lugares en campo abierto señalados por las autoridades civiles para tal fin. En 1818 en Salobreña Andrés Rentero y Bernarda García solicitan sepultura en «el panteon de la villa». En la capital, Manuel Fernández, pide que su «cuerpo cadaver sea sepultado en el enterramiento donde corresponde» y poco tiempo después Margarita de San Gabriel nos habla de lo que ya es una nueva realidad en la práctica funeraria, cuando determina que se actúe «sepultandose mi cadaver en el sitio de costumbre».

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 107-128

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 129-143 ISSN: 2253-9263

El papel de la fiesta política en el cambio de dinastía durante el primer reinado de Felipe V: el caso de Granada

Antonio Martínez Ramos
a.m.r.1969@hotmail.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 15 Septiembre 2011 • Aceptado: 28 Septiembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

El presente artículo se extrae de una tesis doctoral que se presentará a principios del año 2012, con el tema de las celebraciones reales en la Granada del s. XVIII. En ella estudia la utilización política de la fiesta como mecanismo de publicitación y comunicación del rey con su pueblo. Como cada una de las etapas vitales del monarca (nacimiento, proclamación, boda, victorias militares o muerte) era una forma de contactar con sus súbditos y hacerse presente, con un mensaje que resultara claro y aprehensible. En el caso de Felipe V vemos como la fiesta barroca en su encarnación política en torno a la corona alcanza su madurez y será una de las herramientas principales utilizadas para asentar al nuevo monarca y su nueva dinastía en unos momentos de gran dificultad. En el marco espacial de la ciudad de Granada hacemos un repaso de la primera mitad del reinado del que quizás sea el monarca más celebrado de nuestra historia.

Palabras clave: Felipe V. Borbones. Guerra de Sucesión. Granada. Proclamación. Celebraciones. Propaganda.

ABSTRACT

This article is part of a doctoral Thesis which will be submitted at the beginning of 2012, being the topic the royal celebrations in Granada in the XVIII century. The political use of the celebration made by the king as a means of communication with his people. As any other life stages of the monarch (birth, marriage, military victory, and death) this one was a way of connecting with his subjects and make himself present in their lifes in a clear and understandable way. In the case of Philip V, we see how this political baroque celebration around the crown reaches its maturity and becomes one of the main tools in order to consolidate the king and his dinasty in a period of great difficulties. In the spatial framework of the city of Granada we make a review of the first half of the life of perhaps the most celebrated monarch of our history.

Keywords: Felipe V, Bourbons, War of Spanish Succession, Granada, Proclamation. Celebrations. Propaganda.

Desde la llegada al poder de Felipe V y por lo menos hasta su abdicación en Luis I, la propaganda borbónica recoge y fija en unos claros esquemas iconográficos la forma en que deberá ser visto el monarca. En un primer momento se trató de una necesidad inmediata debido a la guerra. La presentación del nuevo monarca bajo apelativos como «animoso» o «legítimo», pasaba por la creación de una imagen autocomplaciente que resultara sugerente y atractiva para sus vasallos, además de presentar un claro contrapunto con la imagen que se reservaba al aspirante austriaco. Estas dos formas de presentación opuestas de los pretendientes al trono se estructuraban conforme a coordenadas muy simples: religión (defensa de la religión o herejía) y política (legitimidad o usurpación) pero que representan perfectamente en lo que se va a convertir el eje vertebrador del mensaje de la monarquía borbónica en la España de la primera mitad del s. XVIII. A comienzos de este siglo, y desde la misma muerte de Carlos II se multiplica la literatura más o menos panfletaria, como propaganda panegírica, dirigida a establecer a Felipe V en el trono de España.

El éxito de esta publicidad se apuntala, no sólo en el mensaje, sus canales de distribución y la reiteración suficiente, sino también en lo acostumbrado que estaba el pueblo a la institución monárquica y su asociación al bienestar económico, el buen gobierno y la defensa del cristianismo. Pero para el caso de Felipe V nos encontramos con dos problemas iniciales que hicieron necesario un esfuerzo suplementario[1].

El nuevo monarca se enfrento al problema de la legitimidad. Si el testamento de Carlos II le daba una base de legalidad no discutible, a ojos de muchos de sus vasallos la legitimidad era otro asunto. La renuncia de su abuela María Teresa y el testamento de Felipe IV lo alejaban como candidato al trono. Además el archiduque Carlos, también aspirante al trono, pertenecía a la Casa de Austria, la reinante en España desde hacía casi doscientos años. No es de extrañar que uno de sus primeros actos en España fuera convocar Cortes para hacerse jurar como monarca por los representantes de las ciudades con voto y los grandes del reino.

También estaba su condición de extranjero, para más señas, francés. Provenía de uno de los enemigos tradicionales de España, rodeado de ministros franceses y bajo continua sospecha de ser una marioneta en manos de su abuelo Luis XIV. Sería necesaria la creación de un discurso coherente sobre la unión de Francia y España como aliadas naturales, la desacreditación del aspirante Carlos como amigo y defensor de herejes y el mito de la recuperación económica favorecida por el nuevo monarca para hacer olvidar este asunto.

La publicitación del nuevo monarca va a ser una herramienta fundamental para la consecución de los objetivos fundamentales que se le presentan al primero de los borbones españoles desde el mismo momento en que su abuelo aceptó el testamento

[1] Juan L. Castellano Castellano, «La exaltación dinástica», en Eliseo Serrano Martín (ed.), *Congreso internacional Felipe V y su tiempo,* Ed. Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 2004, págs. 933-946.

de Carlos II[2]. El primero de ellos es ganar la guerra, lo que se consigue entre 1702 y 1712 uniendo esfuerzos, para lo que la construcción de una imagen positiva del rey es fundamental. Después vendrá el control del territorio, que se ejecutará con los Decretos de Nueva Planta y la suplantación de instituciones, especialmente las militares y administrativas[3]. Por último el sometimiento de todo el reino mediante medidas represoras y la presencia constante del rey.

Será, ante todo, una propaganda dinástica, de corte real, y promovida desde las altas esferas, cuyos objetivos se centraron en la consolidación y exaltación de la dinastía borbónica y con canales de difusión muy variados. En un principio los escritos se centraban en dar todo tipo de justificaciones al testamento de Carlos II y la llegada de Felipe.

Algunos de ellos tuvieron su origen en la propia Granada, como el *«Francia y España unidas (…)»*[4]. *El documento, publicado en los primeros años de la guerra, es una llamada en apoyo del nuevo rey. ejemplo más tardío sería el «Crisol de la Española Lealtad (…)»*[5]. A pesar de situarse en 1708 responde a todas las premisas de exaltación y promoción del nuevo monarca.

Cuando Carlos II designó a Felipe, Duque de Anjou, como su heredero se pudo justificar por la legitimidad del candidato, que como hemos señalado, se convirtió en la prioridad de la publicitación del nuevo rey por no ser un concepto universalmente aceptado. Al margen de esa posible justificación primaba la idea central de mantener íntegra la herencia, para lo que se elegía al candidato aparentemente más

---

[2] Enrique Martínez Ruíz, «Felipe V y la consolidación de la Monarquía», en Eliseo Serrano Martín (ed.), *Congreso…, op. cit.,* págs. 1013-1027.

[3] Juan L. Castellano Castellano, «Andalucía y el Estado en el siglo XVIII», *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada,* 14 (1984-1985), págs. 71-92, y «Andalucía en la monarquía: de la rebelión a las reformas borbónicas», en *Historia de Andalucía,* vol. VII, Planeta, 2006, págs. 94-115. Como deja claro estos estudios, quizás Andalucía no fue sometida a los Decretos de Nueva Planta, como la Corona de Aragón, pero no por ello se vio menos afectada por el reformismo del primer Borbón, y Granada sería un ejemplo claro de lo mucho que cambiaron las cosas.

[4] Antonio de Torrubia, *Francia y España hermanas unidas por sus Reyes Naturales, divididas por sus Reyes Estrageros, y reunidas por su Rey natural D. Felipe Quinto (que Dios guarde),* Imprenta de la Santisima Trinidad, Granada, s.a. El autor, hace gala de una gran erudición, apoyada en la Antigüedad Clásica y la Biblia. En cuarenta puntos llenos de acotaciones hace un repaso de la historia mítica y real de las dos naciones. Sirve para justificar como ambas deben permanecer unidas como hermanas, con un origen y un destino común. Sólo la llegada de la dinastía austriaca rompió este orden natural de cosas, provocando el doloroso enfrentamiento, del que España fue causante, al alinearse con el Imperio dañando gravemente los intereses de Francia. La llegada de Felipe sólo sería el retorno a la situación originaria de unidad y amistad de ambas naciones. Los últimos apartados se dedican a justificar la legitimidad del rey y las grandes esperanzas que con su llegada se abren para la nación.

[5] Tomás de Puga y Rojas, *Crisol de la española lealtad, por la religion, por la ley, por el rey, y por la patria,* Imprenta de Francisco Ochoa, Granada, 1708. El autor recuerda porque en el momento álgido de la guerra, no en la Península pero sí en su desarrollo europeo, es necesario comprender qué sentido ha tenido tanto sacrificio y por qué no hay que relajar el esfuerzo.

fuerte, como queda claro en la clausula 13 de su testamento. Pero la situación internacional era altamente volátil. Francia seguía pugnando por mantener su primacía continental frente a una resistencia cada vez más enconada de sus adversarios. Ante este panorama el cambio de dinastía podía ser el detonante de una nueva guerra. La presencia física del rey era necesaria para aumentar sus posibilidades como nuevo monarca, frente a posibles aspirantes rivales. No es de extrañar que la proclamación no se hiciera esperar y se realizara en el propio Versalles, repitiéndose a su llegada a Madrid.

Si una idea era común en todos los españoles, era el poco entusiasmo por la guerra. Dentro de nuestras fronteras los sentimientos antifranceses estaban más arraigados en la Corona de Aragón. El decidido apoyo de la Corona de Castilla a Felipe produjo cierto rechazo recíproco entre los súbditos de la corona castellana y los de la aragonesa, aunque conviene señalar que también hubo colectivos —determinadas comunidades religiosas o ciertas poblaciones—, que se mostraron decididos partidarios de Felipe V en la Corona de Aragón mientras en tierras castellanas se producían manifestaciones a favor del archiduque Carlos, si bien era cierto que por motivos distintos.

De lo confuso de la situación y de las fuerzas en juego es muestra la proclamación del nuevo monarca en la ciudad de Granada. La notificación de la muerte de Carlos II llegó mediante carta del Presidente del Consejo de Castilla en el Cabildo de 8 de noviembre[6], frente a casos anteriores no existía heredero reconocido. Hay que esperar hasta el 23 de noviembre para tener una noticia fiable sobre el contenido del Testamento del difunto rey. El 27 del mismo mes, a través del Presidente de la Real Chancillería (Don García Fernando Bazán) se conoce la aceptación del Duque de Anjou al trono español. Pero la posible iniciativa de la ciudad de cara a dar la buena nueva, mediante las luminarias acostumbradas por tres noches, queda truncada por la orden directa de la Reina Gobernadora María Ana del Palatinado-Neoburgo de suspender cualquier manifestación pública de alegría que pueda alterar al pueblo y afectar el desarrollo de los lutos y debidas exequias de Carlos II. A pesar de que iba contra la tradición establecida, la ciudad acordó suspender las tres noches de luminarias y no crear la debida junta de proclamación. Además, se tuvo que hacer frente a las pretensiones del Presidente de la Audiencia, decidido partidario del candidato francés, que amenazaba con anunciar él mismo la noticia a la ciudad, lo que le valió

[6] *AHMG,* Libro de Actas del Cabildo 1700. L-00043. Cabildos de: 8 nov. Fols. 312-314. 23 nov. Fols. 333-334. 27 nov. Fols. 336-341. 29 nov. Fols. 342-344. 30 nov. 345-346. Las sesiones del mes de noviembre de 1700 dan fe del nivel de incertidumbre que la ruptura del orden «natural» de las cosas provocó en los miembros del cabildo y la parálisis subsiguiente nos muestran la incapacidad del Ayuntamiento para asumir iniciativas que excedieran el ámbito de los asuntos locales. Las presiones para forzar la Proclamación o demorarla lo máximo posible muestran la importancia que este tipo de celebraciones tenían como acto legitimador, medio de comunicación y reflejo del nivel de apoyo del nuevo monarca.

la airada protesta del cabildo, que escribió a Madrid para poner en conocimiento de las autoridades esta desobediencia, más que nada en defensa de lo que se tenían por competencias exclusivas.

Esta forma de actuar por parte de la Reina podía constituir una táctica dilatoria para influir en la sucesión. Si continuó, incluso tras hacerse público el testamento, pudo ser para dificultar al máximo la transición con el nuevo soberano a la espera de acontecimientos. Los antecedentes de su comportamiento apuntan en esta dirección. En las disputas por la sucesión de la corona española, Mariana siempre apoyó las pretensiones de su sobrino, el archiduque Carlos de Austria, hijo de su hermana mayor, Leonor de Neoburgo, y del emperador Leopoldo I. Sea como sea, la consecuencia fue que Felipe V expresó su deseo de que abandonara la capital antes de su llegada, viéndose obligada a residir en Toledo[7]. Cuando participó en las celebraciones por la llegada de su sobrino Carlos a Madrid, Felipe V decidió exiliarla a Bayona.

El 29 de noviembre, ante el conocimiento de la aceptación oficial del testamento por Luis XIV en nombre de su nieto, hay una tímida reacción. La ciudad sigue sin atreverse a desobedecer a la Reina, aunque decide ponerse en contacto con el Conde de Luque, Alférez Mayor, y ordena que se traigan los ejemplares de las proclamaciones anteriores. Por fin, el 30 de noviembre se recibe Real Providencia de la Reina en que se manda levantar el pendón por el nuevo monarca y que se le tenga por rey desde este mismo momento. La «táctica dilatoria» no resultó ser efectiva, pues la proclamación se realizó el 14 de diciembre[8], lo que supone un tiempo asombrosamente breve para la ciudad de Granada. De la misma manera que muestra como una mayoría de la clase dirigente era partidaria de Felipe V y arrastra al resto al ligar su suerte al nuevo monarca.

En aquellas ciudades que se habían adherido a su causa, como Granada, la llegada del rey a Madrid fue necesariamente celebrada por sus partidarios. La intención, como en todo este tipo de celebraciones, era doble. Por un lado era obligado demostrar la lealtad de las élites locales, los intermediarios naturales entre el nuevo monarca y su pueblo. Lógico para aquellos cuya promoción natural pasaba por ascender desde la administración local hasta el servicio a la Corona, formando parte de la corte o aspirando a entrar o mejorar su posición en la administración local por

---

[7] Para la reconstrucción de los acontecimientos en los primeros años del reinado de Felipe V me he guiado por los trabajos de Henry Kamen, *Felipe V: el rey que reinó dos veces,* Ed. Temas de Hoy, Madrid, 2000; Carlos Martínez Shaw y Marina Alonso Mola, *Felipe V,* Ed. Arlanza, Madrid, 2001; Ricardo García Cárcel (ed.), *De los elogios a Felipe V,* Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, y *Felipe V y los españoles,* Ed. Random House Mondadori, Barcelona, 2003; Agustín González Enciso, *Felipe V, la renovación de España: sociedad y economía en el reinado del primer Borbón,* Ed. EUNSA, Pamplona, 2003; José Calvo Poyato, *Felipe V,* Ed. Sarriá, Málaga, 2004. Todas las cuales surgen al abrigo del aniversario que supuso el año 2000 y que permitieron una redefinición de la figura del monarca y su tiempo.

[8] *AHMG,* Libro de Actas del Cabildo 1700. L-00043. Fols. 360-362. Donde se nos ha dejado una completa descripción del Acto de Proclamación y de la participación masiva de las élites locales.

intermediación de la Corona[9]. Por otro lado, en el esquema de la Monarquía Absoluta, la Corona es la única fuente de poder, y la élite local participa de él, y el pueblo debe ser consciente de que la obediencia a los poderes locales es obediencia al rey. Un segundo aspecto de esta fiesta es la presentación al pueblo de un rey, cuya proclamación se produjo en Versalles, y que a pesar del acto de proclamación en Granada, seguía siendo una figura lejana, que debe ser naturalizada para sus súbditos de acuerdo a unas características que, como hemos señalado, estaban bien estudiadas y delimitadas.

No en vano Martín de Ascagorta, Arzobispo de Granada, recordaba que:

> «Preguntado el filosofo Nilogeno, que cosa es la mas util á los hombres? Respondió, que el Rey. Y con razón, porque constituyendose en la Monarquía, como la cabeça del cuerpo, que mayor importancia para el cuerpo, que su cabeza?»[10].

Era obligado celebrar que España recuperaba su cabeza, porque como no hay mayor bien que ese, mostrar gratitud es obligación de todos los que se reconozcan fieles súbditos del monarca. Por ello Felipe V se va a convertir en uno de los monarcas más celebrados de la historia de nuestro país. Acciones militares victoriosas y no tan victoriosas, nacimiento de sus hijos, visitas, cumpleaños… son motivos más que sobrados para recordar a sus súbditos quién es su monarca.

Las proclamaciones, como la de Granada, se realizaron con prontitud, dejando poco espacio para los preparativos. Se llevaron a cabo de forma totalmente ajena al panorama internacional, presentando a un monarca cuyo derecho estaba por encima de las injerencias de otras naciones. La proclamación sólo sería el pistoletazo de salida para toda una batería de celebraciones que se sucederían de forma continuada a lo largo de toda la guerra. La prontitud con la que hemos visto que se realizó la de Granada denotaba no sólo el deseo de una demostración de lealtad y adhesión, sino también de dar el menos tiempo de reacción a las posibles voces disonantes.

A tal fin se dirigía la celebración de una solemne Acción de Gracias por el deseado arribo del monarca a Madrid. El 26 de marzo de 1701 (Sábado Santo), se colocó en el pavimento de la Capilla Mayor de la Catedral la imagen de la Virgen de la Antigua y se exhibió el Santo Sacramento hasta la realización del la Misa el 29 martes, tercer día de la Pascua, tras la cual se celebró una procesión hasta el Convento de San Jerónimo, uno de los ejes rituales de la ciudad y vertebrador del nuevo barrio de la Duquesa[11], en el que se portaba la imagen de la Virgen para su veneración pública.

---

[9] Juan L. Castellano Castellano, «Andalucía y el Estado…», art. cit.

[10] *Solemne Accion de Gracias, que por el feliz arribo a su corte del Catholico Rey de las Españas, D. Felipe V.N.S^R^ Celebraron, Patente el Divino Rey de Reyes en el SS^MO^ Sacramento y (…) En los tres días de la Pasqua de Resurreccion de este años de 1701 y dedican a su Catholica Magestad. (…).* Imprenta de la Santisima Trinidad, Granada, 1701.

[11] Fernando Acale Sánchez, *Plazas y paseos de Granada; de la remodelación cristiana de los espacios musulmanes a los proyectos de jardines en el ochocientos,* Ed. Universidad, Granada, 2005, págs. 36-38.

Tras ello se celebró misa en todas las iglesias y parroquias de la ciudad, con la idea de comunicar a la población la llegada del Rey, que debía significar para el reino lo que para la cristiandad supone la resurrección de Cristo, lo cual explica claramente el porqué se eligió el final de la cuaresma.

La idea de normalidad y continuidad, basadas en el principio de legitimidad, estaba presente en todas las actuaciones que se llevan a cabo, y en las que el Cabildo de la Catedral tiene la iniciativa, dejando claro el apoyo incondicional de la iglesia castellana al nuevo monarca que había unido su persona a la defensa de la religión. En todo momento la imagen que se transmite al exterior es de importancia capital, marcando todas y cada una de las virtudes, para crear un retrato positivo. En sentido contrario se respondía con el mensaje de adhesión y fidelidad que se enviaba al nuevo monarca.

El Sermón predicado por el Dr. D. Rodrígo Marìn[12] es toda una declaración de intenciones sobre las ideas que se pretenden enviar a los asistentes. El Rey es, por su naturaleza, copia de Cristo, y como tal es retratado en su presentación ante sus súbditos, al igual que a los discípulos en Emaus[13], mostrándose tras la resurrección. *Pax vobis, ego sum y nihilite timere.* Como Cristo, Felipe V trae la paz, preservando la unidad de los reinos y gracias a la mediación de Dios cuenta con la herramienta fundamental para lograrlo, el amor de sus súbditos, porque aunque heredero legítimo, es por la intermediación divina que ejerce como soberano sobre su pueblo. Y es rey legítimo, en tanto y cuanto que sobrino de Carlos II y nieto de Felipe IV. Sin perder nunca de vista que es el nieto del poderoso monarca francés Luis XIV.

Su imagen real acompaña perfectamente a la construida, se trata de un joven de 17 años, sano, bien parecido y de carácter emprendedor, por lo que reúne las condiciones para ejercer su papel. Destierra el temor, pues bajo él se une el poder de España y Francia, lo que da tranquilidad al infundir temor a sus enemigos. Frente a este discurso se creará el contrario para el archiduque, aquél que para hacerse con el trono pacta la ruptura del reino y su reparto entre los enemigos naturales de la monarquía española, sin dudar en aliarse con los herejes. Cuando el papel natural del monarca español es la defensa de la fe verdadera, esta imagen es contrapunto de la que se construye para Felipe V, rey guerrero, cargado de virtudes y unido a la iglesia. La de un rey guerrero era una idea especialmente sugerente, por el contraste que ofrecía con su antecesor Carlos II.

Sus victorias serán aclamadas de forma unánime, y de ello se encargará la presión de la Corona, que no deja de recordar las obligaciones que como leales súbditos deben cumplir.

---

[12] *Solemne Accion de Gracias…, op. cit.,* pág. 5.

[13] Lucas, cap. 24, 36-49.

En esta línea de adhesión al Rey se enmarca la celebración de su 21 cumpleaños el 19 de diciembre de 1704[14]. Para esta ocasión participaron tanto el Cabildo Eclesiástico como el Seglar. Se celebraba misa solemne de acción de gracias con sus coros, oraciones, súplicas y repiques de campanas.

El momento estaba elegido de forma muy consciente. La guerra era un hecho[15], que se había vuelto real en Granada. Pocos meses antes había tenido lugar el primer episodio bélico cuando la amenaza de invasión, en la forma de una flota anglo-holandesa que se había paseado por el litoral Mediterráneo de Andalucía. Su desenlace había sido desastroso para los intereses hispanos, terminando con la captura de Gibraltar, un mazazo para los ánimos de la región. Por ello, era importante recordar a la población que el rey, cabeza de la Monarquía Hispánica, seguía siendo garante de la unidad y la seguridad del reino, y ahora más que nunca debía contar con la lealtad de su pueblo.

De forma paralela a los actos religiosos, la Real Maestranza, con Don Blas Manuel de Paz Guzmán a la cabeza, como hermano mayor[16], acordó celebrar un juego de cañas, que se desarrollarían en el Campo del Triunfo, por lo motivos ya expuestos. Teniendo como eje las rejas del Triunfo, donde se levantó un trono para que sirviera de asiento al retrato del rey, cuya presencia, aunque simbólica, era necesaria. Tras la celebración de la misa se organizó un desfile hasta el campo. Dicho desfile tuvo un marcado carácter militar, con compañías de caballería e infantería (milicias de la ciudad) en un intento de alentar y tranquilizar a la población. Continuó la jornada con un sentido más lúdico tras el juego de cañas, castillo de fuegos y colocación de luminarias.

Era normal que se hubiera dado especial importancia a la celebración del veintiún cumpleaños del rey para reafirmar su imagen ante los graves acontecimientos internacionales y nacionales. Demostración de lealtad y de disposición ante una guerra que, paradójicamente, su llegada debía haber evitado. Fue una buena preparación para los difíciles momentos que quedaban por vivir a la causa borbónica.

---

[14] *Relación de las demostraciones de celebridad, que la (…) Ciudad de Granada y la (…) Maestraça hizieron a los Años que cumplió el rey nuestro Señor D. Felipe Quinto el día 19 de Diziembre de 1704.* Una escueta relación en cuatro folios, a mayor gloria de la Maestranza, y que a partir de aquí seguiremos para la descripción de festejos.

[15] Para el desarrollo del conflicto me he servido del clásico trabajo trabajo de Henry Kamen, *La guerra de Sucesión en España, 1700-1715*, Ediciones Grijalbo, Barcelona,1974. Más reciente, he utilizado Francisco García González (coord.), *La guerra de sucesión en España y la batalla de Almansa: Europa en la encrucijada,* Ed. Silex, Madrid, 2009. En especial la visión que Ricardo García Cárcel sobre el desarrollo general del conflicto, aunque dentro de esta de conjunto también encontramos referencias a la visión del conflicto en Inglaterra, Francia, Portugal o Italia.

[16] Recordemos que hasta la Real Cédula de 1741 no contaban con el honor de tener un miembro de la familia real como hermano mayor.

No menos se celebró su veinticuatro cumpleaños en 1707[17]. En este caso se trataba de una situación menos dramática. Aunque la guerra aún estaba lejos de terminar, atrás quedaban los desastrosos años de 1705 y 1706, en que el propio monarca se vio obligado a abandonar Madrid[18] (julio 1706) en manos del Archiduque Carlos, mientras que en Europa las armas francesas sufrían importantes reveses. En el plano local, la ciudad había vivido un intento de conjura a favor del Archiduque Carlos, que la dejaba en la necesidad de reiterar su lealtad a Felipe. Este incidente se había intentado compensar con el decidido apoyo de la ciudad a las operaciones militares en Murcia, para frenar el avance enemigo hacia Andalucía. Para lavar la imagen era necesario un esfuerzo más continuo y lucido.

Pero ahora, como ya hemos dicho, la situación es otra. La llegada de un ejército al mando del Duque de Orleáns, había vuelto a dar ventaja a Felipe V, que de nuevo se encontraba en Madrid (agosto de 1706). Todo el teatro bélico de la península cambiaría el 25 de abril, tras la vuelta del rey a Madrid; sus ejércitos dirigidos por el Duque de Berwik habían obtenido la decisiva victoria de Almansa[19]. Las noticias sobre los éxitos de las armas reales no dejaron de sucederse en los días siguientes[20]. A pesar de todo, la situación no invitaba a confiarse, lo ganado por las armas en el

---

17 *AHMG,* Luminarias por los años del Rey Nuestro Señor C.00907.011. 1707.

18 *Copia de carta que escrive el Rey nuestro Señor (Dios le guarde) desde su Campo Real de Fadraque, con fecha de 7 de Julio de este presente año de 1706. Al señor Presidente de esta Real Chancillería. Y otra escrita a dicho Señor Presidente por el Señor D. Joseph Grimaldo, Secretario del Despacho Universal, por lo tocante a Guerra, su fecha de 8 de este mes, que una y otra se han recibido oy 19 de Julio. Imprenta Real de Francisco Ochoa, Granada, 1706.* Cartas enviadas por el monarca a las principales ciudades. En la primera se intenta tranquilizar a la ciudad sobre las noticias del abandono de Madrid. Se presenta como una decisión estratégica, motivada por la unión de armas de portugueses, holandeses, ingleses y austriacos, que ha dejado en desventaja las armas del rey. Ante la imposibilidad de defender la ciudad, con garantías de victoria, prefiere retirarse, no por abandonar a sus legítimos derechos al trono (como pretendía la publicidad del Archiduque) sino para evitar los males de la guerra. Mejor dejar a sus súbditos bajo el indigno yugo del enemigo, que ver las iglesias mancilladas por las armas de los herejes (holandeses e ingleses que participaban como auxiliares del Príncipe de Braganza). Aclara que se dirige al norte, para reunirse con las tropas que se aprestan desde distintos puntos del reino y el ejército que le envía Luis XIV, su abuelo. En la segunda se incide en la necesidad de un mayor esfuerzo ante el enemigo mediante las contribuciones que la ciudad pueda hacer.

19 *Copia de carta, escrita à el señor Presidente desta Real Chancilleria, de orden de su Magestad / por el señor D. Joseph de Grimaldo … que llegò con Extraordinario oy lunes 2 de mayo de 1707,* 1707. Donde se da noticia de la batalla de Almansa, y del alcance de la victoria, que aún por confirmar en sus detalles, suponía la efectiva destrucción del ejército enemigo.

20 *AHMG,* Actas del Cabildo Municipal L.00049, 1707. En el Cabildo de 7 de mayo de 1707 (M 00126-29) se recibe carta del Rey con la noticia de la victoria. Se ordenan públicas rogativas en todas las ciudades. En el Cabildo de 24 de mayo de 1707 (M 00134-6) se recibe la notificación oficial sobre la victoria en carta de su Majestad con fecha de Madrid de 17 de mayo. Con un coste mínimo se habrían inflingido al enemigo 16.000 bajas, entre los 6.000 muertos y 10.000 prisioneros, entre los que figuraban más de 800 oficiales. Entre ellos 5 generales. También se anuncia la entrega de la Ciudad de Valencia el día 8 de mayo. Se reitera la orden de celebrar públicas rogativas por las armas reales. En Cabildo de 7 de

interior se podía perder de forma irreversible en Europa. Se imponía además buscar la adhesión de los vecinos de la ciudad, tranquilizar y levantar los ánimos.

Para ello la celebración del cumpleaños del rey tuvo ahora un tono mucho más festivo y lúdico, frente al más marcial de las anteriores. Los partidarios del monarca comparten con él esta nueva situación mucho más segura y estable. A ello contribuye también el encontrarse con un príncipe heredero recién nacido, que por muchos motivos también había sido ampliamente celebrado[21]. En el cabildo del 18 de diciembre de 1707, la ciudad recibía la noticia de la intención del Señor Capitán General de la Costa de disparar los cañones de La Alhambra en la mañana del 19 de ese mes, sin previo aviso. Se planteaba como algo no hecho nunca hasta entonces. Se había pensado con la intención de sorprender a los vecinos de la ciudad. Se pedía a la ciudad que en este mismo día 18 hiciera la publicación de luminarias por el cumpleaños del rey, para que los vecinos supieran de ese modo el motivo de los disparos con el que se pretendía despertarlos a la mañana siguiente. Se ordenaba a todos los vecinos de la ciudad que pusieran luminarias en las ventanas, bajo pena de cuatro ducados y diez días de cárcel, por el cumpleaños del Rey.

Mención aparte, por excepcional, merece el conato de conjura de 1705[22], que buscaba la proclamación del candidato austriaco en una importante ciudad de Andalucía, para abrir brecha en la Corona de Castilla y dar fuerza al levantamiento iniciado en la Corona de Aragón. Siguen existiendo dudas sobre la auténtica naturaleza de la intentona. En opinión de algún contemporáneo podría relacionarse con un círculo de personas próximas al Gran Almirante de Castilla, que había protagonizado dos años antes una sonada defección de la causa borbónica. Las pesquisas realizadas en la ciudad dejaron claro que no hubo implicación nobiliaria en la conjura, más allá de las sospechas sobre algunas personas concretas como el Conde de Luque, Alférez Mayor de la Ciudad, sin que pudiera demostrarse nada. Más clara es la implicación del estamento eclesiástico, dando por segura la participación de algunos canónigos de la Catedral. Pero examinadas las actividades a las que se dedicaban los conjurados (panaderos, calderos, alpargateros, sastres, albañiles, plateros o carpinteros), podemos llegar a la conclusión de una conjura popular. Sin descartarse la posible participación de personas de más «calidad».

---

junio de 1707 (M 00148-50) se anuncia la entrada, el 25 de mayo, del Duque de Orleans en Zaragoza. Todo buenas noticas, en un momento en que la ciudad, cargada de nuevos impuestas, las necesitaba.

[21] *AHMG,* Actas del Cabildo Municipal, L.00049, 1707. En el Cabildo de 7 de mayo de 1707 (M 00243-4). El ayuntamiento, tras recibir la notificación oficial del nacimiento del príncipe heredero y de la buena salud madre e hijo se decide a escribir una carta de felicitación al monarca. Dicha carta sirvió de excusa para hacer una escueta descripción de todos los actos festivos que la ciudad llevó a cabo en honor del nuevo miembro de la familia real.

[22] Para el desarrollo de la misma he segido Sobre la conjura granadina, José M. Rabasco Valdés, «Actitud de la ciudad de Granada en la sucesión de Felipe V, 1700-1706», *Anuario de Historia Moderna y Contemporánea,* 1 (1974), págs. 53-61.

Ni la presencia de conjurados originarios de levante, ni la elección de Granada eran fruto de la casualidad. El inicio de la guerra suponía la pérdida de uno de los principales atractivos del nuevo monarca; el de garante de la paz. La pérdida de Gibraltar había afectado mucho a la moral de Andalucía, que además veía como se desguarnecían de tropas las principales ciudades para concentrar los efectivos en el asedio al Peñón. El intento de sublevación se enmarcaría en los sucedidos en la Corona de Aragón contra Felipe V y a favor del Archiduque. La defección de Granada habría arrastrado a Andalucía oriental y dejado en grave peligro a ciudades de la importancia de Cádiz o Sevilla. Desestabilizar Andalucía perjudicaba una de las principales fuentes de recursos del partido borbónico. Los conjurados contaban con el apoyo anglo-holandés, que llegado el momento se traduciría en el desembarco de tropas para controlar la costa del Reino de Granada, que se acompañaría con la detención de los principales partidarios de Felipe en la ciudad.

La conjura, lejos de ser un incidente aislado, se visualiza como un episodio más de una guerra con fuertes componentes de conflicto civil. Existieron otras, como la de Jaén, que no llegaron a la madurez de desarrollo de la granadina, pero que dejaban claro lo volátil de la situación. Algunos de los implicados fueron ajusticiados públicamente el 19 de julio en Plaza Nueva, en lo que también constituyó un evento público y sirvió de advertencia a la facción del Archiduque.

En la ciudad se celebró una solemne acción de gracias, en cuyo sermón[23] observamos la aparición de esas ideas recurrentes creadas en torno al monarca. La analogía entre Felipe V y el rey David (figura que luego sería utilizada una y otra vez para su hijo a Carlos III), hace coincidir los principales acontecimientos de sus vidas; al igual que David, Felipe V tiene un pacto con Dios, que le hace su elegido para ejercer el poder. El pueblo de Granada toma el papel de Esther, para los que la lealtad al rey no sólo es compatible con el sometimiento a la voluntad de Dios y sus propios sentimientos, sino que son una misma cosa.

Todo lo expuesto nos lleva a no olvidar que se trató de un toque de atención, tanto para las autoridades de la ciudad, como para el propio monarca. Por ello las manifestaciones de la ciudad en apoyo del rey se multiplican y se intenta que las mismas lleguen al rey en forma de relaciones o escritos. Presentamos aquí uno de los ejemplos conservados, un largo poema, obra de Don Antonio López de Mendoza[24], que con la excusa de las victorias obtenidas, se convierte en exaltación de lealtad y cuyos primeros versos dan muestra del tono que tiene toda la obra. El poema es una

---

[23] Gregorio Baca de Haro, *«Sermon en accion de gracias, por auerse descubierto la intentada subleuacion de la ciudad de Granada / su autor el doctor don Gregorio Baca de Haro (…); dedicale don Juan Ordoño Beltran(…)»*, Imprenta de Antonio Gonçalez de Reyes, Madrid, 1705.

[24] Antonio López de Mendoza, *Enhorabuena, que da al rey nuestro señor la muy Noble, Leal, y gran ciudad de Granada, por las victorias que han conseguido sus armas / y la escrivia el afecto de Don Antonio Lopez de Mendoza,* en la Imprenta Real de Francisco Ochoa, Granada, sf.

sucesión de imágenes, en las que se resalta la lealtad de la ciudad, su contribución al esfuerzo bélico y las muchas virtudes del Rey y su esposa. Frente a esto la indignidad y maldad de sus enemigos. La ciudad busca lavar su imagen ante el monarca, a la vez que pretende reivindicarse en el nada desdeñable esfuerzo bélico que está realizando.

La comunicación entre la ciudad y su monarca no se detiene. La propaganda seguía siendo necesaria, pues la guerra no había terminado. Aunque en la península la situación era bastante buena, en Europa el escenario era mucho más complejo. La monarquía no deja de enviar y recabar información a través de las distintas celebraciones que se suceden estos años y por ello continúan afluyendo cartas desde la corte. Cartas que luego se imprimían y distribuían. Hasta este momento queda clara la importancia de las fiestas como mecanismo de comunicación. Se pretende un bombardeo de saturación para convertir al monarca en una presencia constante para sus súbditos. Para ello nada mejor que buscar motivos para celebrar, puesto que la situación del monarca seguía siendo delicada, y todos los miembros del partido borbónico los percibían así, siendo conscientes del origen del peligro.

En los últimos años de la contienda, la atención se centrará, de forma necesaria, en la evolución internacional del conflicto y en las maniobras de las potencias enemigas para imponer sus aspiraciones en perjuicio de los intereses de España[25]. En este momento se vuelve importante que Felipe sea visto como la única fuerza que lucha por mantener íntegra la unidad de la monarquía y defender los intereses de sus súbditos. Una labor comprometida cuando es un hecho la pérdida de casi todas las posesiones europeas y la incapacidad de Francia para garantizar la integridad de

---

[25] Ejemplo de ello es la *Copia de Real Carta, escrita à la muy Noble y muy Leal ciudad de Granada, en que el Rey nuestro señor se sirve difundir los irregulares Tratados con que la ambicion de los enemigos fomenta la paz*, Granada, 1709. En la que se difunde la mala fe del enemigo en sus contactos para lograr la paz. Fechada el 4 de julio de 1709, en ella se difunde el avance de las conversaciones de paz, destinadas a poner fin a la guerra, ante el agotamiento de los contendientes. No se ahorran adjetivos a la hora de describir la perfidia de los muchos enemigos de la Monarquía Española, de la que todos buscan sacar tajada. Holanda pretende que Francia entregue la red de fortalezas que la separaban los Países Bajos españoles, conocidas como la Barrera. Portugal aspira a que se cumplan las promesas de sus aliados referentes a la entrega de territorios de Castilla, Galicia y América. El Duque de Saboya que se le reconozca la ocupación del Ducado de Milán. Por último Austria, de la mano del Emperador y de su hijo el Archiduque, superan a todos en su deslealtad y aspiraciones. Pretenden hacerse con los Países Bajos españoles, todas las posesiones de Italia. Además, alegando su primacía frente al resto de príncipes, esgrimen sus derechos a ocupar y adueñarse de toda aquella tierra a que aspiren. Por si todo esto no fuera suficiente, han difundido el falso rumor de que las conversaciones se harán sin la participación de España. Ante todo esto, se busca tranquilizar a la nación anunciando el envío de un plenipotenciario, con la misión de defender los derechos del país, pero sin olvidar la necesidad de terminar con la guerra para aliviar los muchos sufrimientos que genera. Además se recuerda que se sigue contando con el apoyo de Francia. Resulta curioso cómo se presenta un escenario que luego se terminará ratificando casi enteramente. Al final el objetivo principal de la elección de Felipe de Borbón, como monarca, no surtió los efectos deseados.

la herencia de Felipe. Francia había iniciado negociaciones que se tradujeron en la Conciliación de la Haya, por la que abandonaba a Felipe V a su suerte, si bien terminaron fracasando, en primera instancia por la exigencia de que se prestara ayuda militar a la coalición. Ahora se empieza a ver más importante una rápida finalización del conflicto que variar una situación, que de hecho es una realidad consumada. El propio Felipe es consciente de que debía plegarse a las exigencias de sus enemigos para asegurar su situación dentro de la península.

Los momentos finales del conflicto trajeron pocos episodios bélicos, lo que fue devolviendo la calma de forma paulatina. La propaganda se centro ahora tanto en el Monarca como en la nueva dinastía. En 1712 se celebrarían las exequias por el Gran Delfín de Francia[26], hijo de Luis XIV y padre Felipe. En momentos tan luctuosos debían quedar patentes las manifestaciones de amor y apoyo al monarca. El tratamiento dado fue el de un miembro más de la familia real, sin reparar en gastos ni esfuerzos. De forma casi inmediata se sucedería la muerte del nuevo delfín[27] y su esposa, siendo necesaria la celebración de exequias en cumplimiento de lo ordenado por el rey[28]. Esta muerte y la mala salud del futuro heredero complicaron la situación internacional, al aumentar las posibilidades de Felipe como heredero de la corona francesa. Pero fueron una buena excusa para otra demostración de adhesión al monarca. Las oportunidades no dejaban de producirse, y así poco después vendrían las exequias de la primera esposa del rey María Luisa Grabriela de Saboya[29]. Como si se tratara de un monarca más de España, se celebrarían un año más tarde, ya concluida la guerra con los resultados conocidos, las del propio Luis XIV.

Tras el final de la guerra, y con la llegada de la nueva esposa del rey, la situación pareció tranquilizarse por un tiempo. Era sólo un espejismo. Las aspiraciones personales de la nueva reina y un desacertado análisis del teatro internacional europeo embarcaron a España en un nuevo conflicto armado. Aunque de cara a sus súbditos fue presentado como una manifestación del deseo de revancha por la Paz de Utrech.

---

[26] *Al Rey N. Señor, y por su Real Mano al Señor Luis dezimoquarto el grande ofrece la Muy Nombrada, Muy Leal, y muy Gran Ciudad de Granada, la Descripcion de las Funerales Demostraciones, que celebro por el Serenissimo Señor Luis vigessimo Delphin de Francia […] en los días 6 y 7 del mes de Julio del años pasado de 1711. Siendo Comissarios […],* Imprenta Real, Granada, 1712.

[27] José Pantoja y Rivas, *Aparato real y pompa fúnebre en las honras del serenísimo señor Luis de Borbón y Austria y la serenísima señora doña María Adelaida de Saboya…,* Imprenta de Nicolás Prieto, Granada, 1712.

[28] *AHMG,* Honras fúnebres que realizó la Ciudad con motivo del fallecimiento de los Delfines de Francia, C.00907.010. Como es habitual se recibe la notificación oficial del fallecimiento, en este caso, la falta de interés directo explica la falta de notificaciones privadas previas. Junto con la notificación llega la orden de la realización de exequias, lo que motiva la puesta en marcha de todos los recursos necesarios.

[29] Martín de Zelayeta, *Pirámide que erigió la lealtad para índice eterno de su dolor… en las fúnebres exequias que en la muerte de la serenísima señora doña María Luisa Gabriela de Saboya celebró… la Santa Iglesia Apostólica Metropolitana de Granada,* Imprenta de la Santísima Trinidad, Granada, 1714.

El escenario sería Italia y el oponente el Imperio. Se buscaba la recuperación de las posesiones españolas en la Península Itálica, dirigiéndose la atención primeramente a Cerdeña. El fácil éxito de la armada española animó a continuar con las operaciones y aumentó las expectativas de las mismas. Se partía de dos presupuestos falsos, el apoyo de Francia (que terminó formando parte de la Cuádruple Alianza contra España e interviniendo militarmente a través de los Pirineos) y la no intervención de Inglaterra. La toma de Sicilia haría reaccionar a los ingleses, que cortarían de raíz este primer intento expansionista hundiendo la flota española en el cabo de Pesaro (agosto de 1719).

En este marco se situarían las celebraciones por la conquista de Cerdeña, a las que se sumaría la ciudad de Granada[30]. En el cabildo celebrado el 25 de octubre de 1717 se hizo pública la orden que el monarca había dado de dos días de luminarias en la corte por la reciente victoria. La ciudad juzgó conveniente no quedar al margen. Se decretó un día de luminarias para el día siguiente y se mandó aviso al Señor Presidente de la Real Chancillería. Pero la decisión no debió parecer suficiente. Porque en el cabildo del día siguiente se varió el acuerdo anterior, aumentando a dos los días de luminarias, para que coincidieran con los decretados en Madrid. Completado el acuerdo se hizo su publicación en la forma que la ciudad tenía acostumbrada y que ya hemos descrito más arriba.

Tras otro breve paréntesis de tranquilidad, la maquinaria de propaganda tuvo que ponerse en marcha otra vez. El motivo fue la renuncia del monarca con fecha de 10 de enero de 1724. La notificación a todas las ciudades y lugares se hizo mediante decreto:

> «Aviendo considerado de quatro años a esta parte, con alguna particular reflexion, y madurez, las miserias de esta vida, por las enfermedades, guerras, y turbulencias, que Dios se ha servido embiarme en los 23 años de mi Reynado; y considerando también, que mi Hijo Primogenito Don Luis, Principe jurado de España, se halla en edad suficiente ya casado, y con capacidad, juicio, y prendas bastantes para regir, y governar con acierto, y en justicia esta Monarquia: he deliberado apartarme absolutamente del gobierno, y manejo de ella, renunciandola con todos sus Estados, Reynos, y Señorios en el referido Principe Don Luis mi Hijo Primogenito, y retirarme con la Reyna (en quien he hallado un prompto animo y voluntad à acompañarme gustosa) à este Palacio, y sitio de San Ildephonso, para servir á Dios, desembarazado de otros cuidados, pensar en la muerte, y solicitar mi salvación. Participolo al Consejo de Estado, para que lo tenga entendido. En San Ildephonso à 10 de Enero de 1724»[31].

---

[30] *AHMG,* Luminarias por la Toma de los Castillos, casas y alberges de la Isla de Cerdeña, C.00896.043, 1717.

[31] Aparece recogido en Antonio J. Guerra, *Proclamación afectuosa y leal a la gloriosa y heroyca resolución del señor Don Phelipe Quinto renunciando a la corona de los dos mundos en nuestro Rey y Señor Don Lvis Primero…*, Imprenta de la Santísima Trinidad, Granada, 1724.

Era de suma importancia explicar de forma coherente la decisión del rey. Dar la sensación de total normalidad y de continuidad sin sobresaltos. En Granada se publicó a este respecto la *«Proclamación Afectuosa y Leal»*[32].

En ella, sobre las cuatro partes en que se dividía el resto del decreto, se desarrollaba un discurso erudito para justificar la decisión del monarca. En la primera parte se hace repaso de los veintitrés años de reinado de Felipe V, de sus muchas vicisitudes y quebrantos. Todos ellos justificarían el deseo del monarca de abandonar este mundo en vida. En la segunda parte se presenta a Luis como la persona idónea para suceder a su padre. La tercera parte es un catálogo de todos aquellos monarcas que a lo largo de la historia dejaron el gobierno, cansados del mundo y en busca de paz. Por último, en la cuarta parte, se resalta la conformidad y constancia de la Reina.

Si alguna conclusión podemos sacar de este último suceso es del estado de normalidad con que se vivió la transición, superado el desconcierto inicial y acallada cualquier voz discordante. El trabajo realizado en estos 24 años para fijar la imagen del monarca y naturalizar el cambio de dinastía entre sus súbditos daba ahora sus réditos. El retorno de Felipe V un año después vendría a ratificar lo dicho. Por ello fijo aquí el límite temporal del presente trabajo en el que mi otra conclusión es la importancia de la fiesta, que no sólo sirve para construir esa imagen de un rey que hemos dibujado, además de espacio comunicativo en ambas direcciones, sino que también nos permite reconstruir el propio reinado.

[32] Antonio J. Guerra, *Proclamación…, op. cit.*

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 145-171 ISSN: 2253-9263

Universos circulares
Percepción del territorio local en el siglo XVIII

María José Ortega Chinchilla
Universidad de Granada
chinchilla@ugr.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 16 Septiembre 2011 • Aceptado: 28 Septiembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

En este artículo ponemos en valor los croquis remitidos al cartógrafo Tomás López como fuente para el estudio de la percepción y representación del territorio local en el siglo XVIII. Frente a la cartografía científica que trata de reproducir el espacio abstracto, este tipo de imágenes nos trasladan a ese lugar cargado de valores y significados que es el paisaje, así como a un tipo de aprehensión del entorno basado en el *cuerpo* como punto de referencia.

Palabras clave: siglo XVIII, Tomás López, percepción, paisaje, espacio vivido.

ABSTRACT

In this article we put in value the sketches sent to the cartographer Tomás López as source for the study of the perception and representation of the local territory in the 18th century. Faced with scientific cartography that tries to reproduce the abstract space, this type of images move us to this place loaded with values and meanings: the landscape; as well as to a type of apprehension of the environment based on the *body* like point of reference.

Keywords: eighteen century, cartographer Tomás López, perception, landscape, lived space.

INTRODUCCIÓN

> Cuando contemplo el paisaje abierto delante de mí, mi yo se extiende hasta el horizonte, que separa el lago del cielo. Si me vuelvo, veo a menor distancia el bosque y la casa, y más cerca todavía el suelo que tengo bajo los pies. Todo ello se experimenta como algo visto desde la situación de mi yo, y agrupado en torno suyo en todas direcciones[1].

Siguiendo la experiencia descrita por R. Arnheim, me sitúo en el centro del paisaje que me rodea y observo cómo éste se extiende en derredor mío, cómo el horizonte se curva para adaptarse a la trayectoria circular de mi mirada, a una visión panorámica. Los elementos del paisaje natural o construido que se me descubren en ese segmento de espacio que abarca mi vista, se localizan y se presentan visualmente en función del centro que yo mismo constituyo.

Si decidiese dibujar sobre un papel la imagen del paisaje así compuesta, ¿diríamos que se trata de un método *pre-científico* de representación del espacio? Más bien deberíamos decir que es un modo claramente *ego-céntrico*. La forma más primaria y elemental de representar el entorno percibido.

Precisamente ésta es una de las estrategias de representación adoptadas por los autores de los dibujos que se insertan entre las respuestas al interrogatorio que el geógrafo Tomás López envió en el último tercio del siglo XVIII a los curas párrocos de buena parte de la geografía española con el fin de recabar información sobre la misma.

Las visiones del territorio que aportan estos documentos han sido calificadas de precientíficas asimilándolas a aquellas representaciones espaciales realizadas con anterioridad al siglo XVI en las que el centro político o étnico coincidía con el centro geométrico de la imagen. Como éstas, los croquis muestran un mundo articulado en torno a una perspectiva específica, subjetiva, la adoptada por el autor del dibujo. Frente a esta forma de concebir la representación del territorio nos encontramos aquella que surge a partir de la revolución cartográfica del Renacimiento en la que la perspectiva, entendida como punto de vista fijo, desaparece; donde el lugar de observación no se explicita sino que se hace invisible. En oposición a una mirada personal, me atrevería a decir, *corporal,* nos encontramos con esa mirada universal, soberana, sobre el espacio propia de la cartografía científica. Una mirada que se proyecta sin que el sujeto/lugar de la observación se descubra —al menos de forma evidente—. Es precisamente esa ausencia de punto de vista basada en la separación entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido, el principio fundamental del pensamiento científico occidental. Y consecuentemente, es ese principio de la objetividad —siempre supuesta y aparente, nunca real— el que destierra al resto de miradas o formas de

[1] Rudolf Arnheim, *El poder del centro: estudio sobre la composición en las artes visuales,* Madrid, 2001.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 145-171

conocer la realidad que nos rodea, el que arroja a la visión subjetiva al universo de lo pre-racional cuando no a la esfera de lo mágico y lo supersticioso, lo folklórico y costumbrista[2].

Este es el saco en el que tradicionalmente se han incluido estos croquis remitidos a Tomás López. En no pocas ocasiones se les ha considerado de escaso valor geográfico, por su simplicidad e inexactitud. Sin embargo, como representaciones subjetivas que descubren miradas particulares sobre el territorio en el siglo XVIII, como manifestaciones gráficas de una percepción personal/corporal del entorno local, ¿debemos de seguir ignorándolas?

DEL ESPACIO ABSTRACTO AL PAISAJE

Espacio, territorio y paisaje son tres conceptos usados muchas veces como sinónimos cuando lo cierto es que aluden a diferentes realidades. Una de sus principales diferencias estriba, de hecho, en la concreción de la mirada. Esa porción del espacio originalmente abstracto, infinito y vacío de contenido se transfigura en paisaje en el instante en que nuestros ojos delimitan un horizonte y se posicionan frente a él acotando unas dimensiones inabarcables unos segundos antes, fijando una orientación en la incertidumbre de lo infinito, intuyendo una configuración entre el caos de las formas. Una experiencia que culmina —¿o que comienza?— con el reconocimiento de sensaciones y la asignación de significados. Paisajes de la mirada, pero también de la experiencia que colorea con los pigmentos de la memoria y el sentido.

Más que un acto de aprehensión es un proceso de apropiación de esa sección de la realidad observada, ahora convertida en *imagen*. De ella se nutrirán nuestras percepciones futuras, fusionando las nuevas realidades paisajísticas que se presenten ante nuestros ojos con los registros visuales del pasado dando lugar a una imagen nueva, a nuevos paisajes. Pero esa representación mental del paisaje o *Vorstellung*[3] no sólo engrosará nuestro registro visual determinando nuestras percepciones paisajísticas, sino que, más importante aún, será el referente al que recurramos de forma inconsciente a la hora de experimentar o intervenir en el espacio.

Podemos utilizar la ilustrativa oposición *país/paisaje* de Alain Roger[4] para evocar la transformación de esa porción del *país,* entendido como espacio yermo en contenidos y significaciones simbólicas, en un *paisaje* de formas y contenidos subjetivos. Lo

---

[2] Vladimir Montoya Arango, «El mapa de lo invisible. Silencios y gramática del Poder en la Cartografía», *Universitas Humanística,* 63 (2007).

[3] El término *Vorstellung* es utilizado por el catedrático de Estética y Teoría de las Artes Simón Marchán Fiz para referirse a «esa representación interna o idea que nos formamos cuando percibimos un recorte seleccionado en la superficie terrestre, en la realidad natural». Simón Marchán Fiz, «La experiencia estética de la naturaleza y la construcción del paisaje», en Javier Maderuelo (dir.), *Paisaje y pensamiento,* Madrid, 2006.

[4] Alain Roger, *Breve tratado del paisaje,* Madrid, 2007.

que existe como materia tangible e incondicional —espacio— se deviene en materia pensada y sentida —paisaje—.

¿Cuál es el genio hacedor de este milagro de la transfiguración? La mirada. El paisaje aparece, por tanto, como la concreción del espacio mediante la mirada. Es la que modela las formas de la naturaleza para esculpir paisajes no sólo en nuestra mente, sino también a ras del suelo.

> Sin mirada cultural no hay imagen, sentidos ni valores, no hay paisaje en el territorio, aunque tal mirada radica en éste, pues es en él donde adquiere forma y semblante[5].

Delimitadora, selectiva y culturalmente mediatizada, nuestra mirada sobre la realidad espacial provoca una transformación o, mejor dicho, un desplazamiento de lo inabarcable a lo concreto, de lo material a lo inmaterial, de lo objetivo a lo subjetivo. Es mediante la mirada que la unicidad de la naturaleza queda fragmentada dando lugar a *algo* que será esencialmente diferente a ella por contemplar desde su origen la individualidad. Ese *algo* es el paisaje, de formas precisas pero de significados polisémicos que se desgaja de la naturaleza totalizadora.

A la vez que delimita y selecciona unidades aisladas de esa entidad global, nuestra mirada revela significados en unas formas ahora fácilmente aprehensibles por los sentidos y el intelecto. Es la que marca una trayectoria que partiendo de la materialidad de la realidad tangible nos conduce al universo inmaterial de las emociones, valores, sentidos y significados. Una mirada que es capaz de conjugar los estímulos externos del entorno con esa representación mental que albergamos en nuestro interior, dibujada a base de experiencias, recuerdos y expectativas.

Pero si espacio, territorio y paisaje se diferencian en los términos en los que hemos apuntado, existe sin embargo un aspecto que los vincula: la fisicidad. Además de imagen, representación o constructo mental, el paisaje es también objeto físico.

> Sólo es viable el mantenimiento de los paisajes con su sentido territorial claro y en su pertenencia a redes funcionales […]. El paisaje es donde se vive y sobrevive y ello conlleva tanto la utilidad como la calidad[6].

Desde la Geografía, el paisaje se define como la configuración, el rostro o apariencia de los espacios geográficos. Unas configuraciones que recogen, no obstante, no sólo la morfología del espacio sino también la huella de «las experiencias, los hábitos y las prácticas que un grupo humano ha desarrollado en ese lugar»[7].

En este sentido, el paisaje debe ser comprendido por el historiador como una *representación cultural* en un doble sentido: primero, como imagen mental, subjetiva,

---

[5] Eduardo Martínez de Pisón, *Miradas sobre el paisaje,* Madrid, 2009, pág. 48.

[6] Eduardo Martínez de Pisón, *Miradas…, op. cit.,* pág. 48.

[7] Jean Marc Besse, «Las cinco puertas del paisaje. Ensayo de una cartografía de las problemáticas paisajeras contemporáneas», en Javier Maderuelo (dir.), *Paisaje…, op. cit.,* pág. 151.

mediatizada por la experiencia estética pero también por el juego de identidades, por los fenómenos de pertenencia y posesión, en definitiva, por la experiencia espacial que engloba todos los aspectos de la subjetividad del espacio. Y segundo, representación cultural en tanto que los paisajes se nos muestran además como porciones de espacio configurado y organizado por el hombre a partir de sus prácticas culturales (políticas, económicas, religiosas, ideológicas, etc.).

En definitiva, el paisaje surge de la comunión de dos dimensiones: la física, material y objetiva con la de los significados, los sentidos y las representaciones. Nace de la intersección de esas dos esferas, de tal manera que en el paisaje nada es puramente objetivo ni estrictamente subjetivo. Es una creación híbrida, entre lo real y lo inventado, imaginado, sentido o esperado.

Nos encontramos, de nuevo, al principio de nuestro planteamiento. Para entender la vinculación entre los elementos objetivos y aspectos subjetivos de los que surge el paisaje, hemos de remitir de nuevo al papel de la mirada. La clave del paisaje no sólo como objeto de representación sino también como fenómeno social y cultural, reside en la influencia que ejerce la mirada, esto es, en el papel de la percepción. La Geografía de la Percepción lo formula de manera muy clara: actuamos e intervenimos en el paisaje en función de la imagen que poseemos de él. Es la percepción de la realidad la que nos permite conocer y a la vez interpretar el mundo que nos rodea. También la que determina nuestras conductas espaciales.

De ahí que afirmemos que el paisaje es un fenómeno marcado por el dinamismo y el cambio, no sólo de sus perfiles y contenidos físicos, sino, además, de los significados que se le otorgan. Porque las percepciones del paisaje también son mutables. Las representaciones y concepciones mentales no permanecen constantes ni en el tiempo ni en el espacio. Aunque sea posible detectar ciertas categorías espaciales que se repiten en el proceso de percepción —límites, sendas, nodos, hitos, barrios—, ni el peso ni los significados de éstas permanecen estáticos. De ahí que sea posible elaborar un discurso histórico sobre la percepción del paisaje. Nos hacemos eco de las palabras de Eduardo Martínez de Pisón para quien la verdadera Historia del Paisaje debería ocuparse del estudio sobre las diferentes maneras en que las sociedades lo han percibido.

Las percepciones son distintas porque los observadores también lo son. Los sujetos, como actores territorializados[8], han establecido y establecen relaciones distintas

[8] Alicia Lindón nos recuerda en el capítulo que dedica a las «Geografías de la vida cotidiana» en el libro que coordina junto a Daniel Hiernaux, *Tratado de Geografía Humana,* Barcelona, 2006, cómo el sociólogo Erving Goffman propuso la metáfora dramatúrgica como método para comprender la sociedad. De ahí que conceptos como rol, escenario, decorado, máscaras, actor, etc., se integren en la teoría geográfica como un medio para entender los grupos humanos a través del teatro. El libro donde Goffman expone por primera vez esta perspectiva fue *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* editado en castellano en 1981.

y variables con el medio influidas, por una parte, por las propias características físicas del entorno y, por otra, por los condicionamientos políticos, económicos, ideológicos, etc. fijados por su propia cultura. Es una relación hombre/territorio marcada sustancialmente por las diferencias culturales que se trazan no sólo a través del espacio sino también del tiempo. Los criterios, necesidades e intereses que determinan las organizaciones del territorio, su ocupación y aprovechamiento, así como sus significados son distintos de un lugar a otro y de una época a otra.

El tiempo, pues, resulta un factor clave en la comprensión e interpretación del paisaje. Mas, no únicamente como la magnitud física que determina el devenir histórico, sino entendido también como ese tiempo vital ligado a la propia experiencia del sujeto. Los paisajes difieren en función de este *tiempo de experiencia espacial*. La fugacidad de la experiencia perceptiva del turista que recorre el pueblo o la ciudad en unos días, o incluso en pocas horas, la del fotógrafo que lo captura con su cámara antes de seguir su periplo visual, la del viajero o el explorador, poco tiene que ver con la experiencia prolongada del *lugar* que posee el *habitante*.

El paisaje como *espacio de vida* —como el que representan estos croquis—, es algo que escapa al tiempo efímero del recorrido fugaz, de la ojeada pasajera del espectador. Asimismo, difiere de la mirada, fundamentalmente estética del viajero. Mathieu Kessler, al definir la relación del viajero con el paisaje —una relación marcada por la interpretación estética—, aporta algunas claves sobre ese otro vínculo, más complejo y profundo, que une al habitante con el lugar:

> No conviene observarlo [al paisaje] en calidad de espectador abstracto, alejado de su realidad física. Tampoco conviene habitarlo mediante el propio cuerpo con una relación de total dependencia. En este momento, ni la sumisión al espacio geográfico ni la dominación del lugar interesan al viajero […]. Como enamorado del espacio geográfico, desea hacer estancia en él, pero su habitación es más una conversión, una integración, que una instalación. El viajero hace estancia, no se instala (como hace el turista); tampoco reside, pues su compromiso sería entonces definitivo[9].

Dependencia, sumisión, dominación, pero sobre todo *compromiso,* son los términos que delimitan, aunque sólo en parte, la relación del habitante con su entorno. Decimos que la definen sólo parcialmente, porque no podemos obviar la trascendencia del fenómeno de la habitación El hecho de *residir* o *habitar* el territorio proporciona una perspectiva perceptiva distinta a la del mero espectador que se posiciona pasivamente ante él para contemplarlo en la distancia. Conlleva una comprensión

[9] Mathieu Kessler, *El paisaje y su sombra,* Barcelona, 2000, págs. 33-37. Kessler, aunque es fiel defensor de la idea —para nosotros reduccionista— de vincular necesariamente los conceptos de paisaje y estética, diferencia, sin embargo, entre la estética de la representación artística y la estética del viajero que recorre los paisajes. Para él, la mirada del viajero, antes que la del pintor, sería la descubridora o reveladora del paisaje como fenómeno estético.

del paisaje, una interpretación que, inevitablemente, será diferente a la del viajero que asiste al espectáculo de sus formas, colores, sonidos y olores. El sentimiento de pertenencia, posesión y apropiación, de identificación con el paisaje que habitan, el reconocimiento de unas peculiaridades que son las de ellos mismos, son experiencias sensibles ante la naturaleza que nos trasladan a la dimensión de ese lugar de contenidos y referencias simbólicas que llamamos paisaje.

El *espacio vivido,* tal y como lo definió en los años 70 el francés Jacques Chevalier siguiendo la senda de Armand Frémont[10], es «reivindicado como un espacio cargado de valores»[11]. Si por *espacio de vida* se entienden los escenarios de desenvolvimiento cotidiano, esto es, donde el individuo desempeña sus prácticas cotidianas, el *espacio vivido* «es el más completo, el más denso, el que integra todas las distancias y todas las complejidades»[12].

En estrecha relación con los conceptos de espacio de vida y espacio vivido, nos encontramos con el de *sentido del lugar.* Esta noción teórica, como las anteriores, son claves para comprender el alcance de los dibujos que constituyen nuestro material. No en vano, como representaciones subjetivas del espacio percibido que son, ponen de manifiesto de forma visual lo que la Geografía de la Percepción, la Psicología Social y Ambiental y, sobre todo, las Geografías de la Vida Cotidiana afirman desde la teoría:

> El sentido del lugar implica el reconocimiento de que los lugares no sólo tienen una realidad material, sino que son construidos socioculturalmente a través de procesos sociales que los cargan con sentidos, significados y memoria en la vida práctica. Por ello los sentidos y significados espaciales, así como la memoria espacial, no sólo se refieren al individuo, sino que son colectivamente reconocidos, están socialmente consensuados aun cuando lo sean dentro de pequeños grupos sociales[13].

Habitar un lugar supone un vínculo relacional en el que la respuesta emotiva hacia el entorno percibido se torna aún más intensa. La razón de esta relación

---

[10] Según la información proporcionada por Alicia Lindón en el libro citado en la nota 8, *Tratado de Geografía Humana,* Armand Frémont fue quien propuso por primera vez el concepto de *espacio vivido* en un artículo de 1976 titulado «Recherches sur léspace vécu», *L'Espace Géographique,* 3 (1974), aunque es en su libro *La región: espace vécu,* París, 1999, donde lo desarrolla extensamente. Alicia Lindón también rescata una cita interesante de otro geógrafo francés atraído por los mismos aspectos, Guy di Meo, en la que establece la relación entre espacio vivido y espacio de vida: «El edificio construido sobre las bases de la materialidad y sus prácticas (el espacio de vida) se enriquece de la pulpa de los intercambios sociales (el espacio social), de las cargas emotivas, de las imágenes y de los conceptos individuales, aunque de esencia social, que forjan nuestra representación del mundo sensible y contribuyen a conferirle sentido (espacio vivido)», Guy di Meo, *L'Homme, la société, l'espace,* París, 1991.

[11] Jacques Chevalier, «Espace de vie ou espace vécu?, *L'Espace Géographique,* 1 (1974).

[12] Armand Frémont, *Aimez-vous la géographie?,* París, 2005.

[13] Alicia Lindón, «Las Geografías…», art. cit., pág. 379.

extraordinaria entre hombre/habitante y naturaleza reside, según Martín Heidegger, en que el habitar abarcaría la totalidad de nuestra experiencia espacial (terrenal):

> El habitar es la manera en que los mortales son en la tierra […]. El ser del hombre descansa en al habitar, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra […]. El rasgo fundamental del hombre es el cuidar (velar por)[14].

Esta forma de comprender el paisaje es ajena a la *distancia* que Kant afirma debe existir entre el observador y la naturaleza para que ésta se torne en paisaje. Para este filósofo, sólo la mirada desinteresada del espectador pasivo puede descubrir el paisaje[15]. Pero, ¿qué paisaje? Desde luego no el paisaje de la acción y la transformación, de la habitación o la experiencia. Kant aludía exclusivamente a los paisajes estéticos. Nosotros ampliamos el concepto de paisaje al considerarlo como el producto de las múltiples relaciones que el hombre establece con el medio y que son las que determinan su significación. Unas relaciones no sólo estéticas, místicas o reflexivas, sino también las que se derivan de la experiencia del habitar, transformar, construir, producir… incluso de caminar, pasear, recorrer el paisaje. Precisamente es en la relación directa, fundamentada en la actividad o en la práctica, que estos paisajes cobran sentido. La mirada y el espíritu descienden par involucrarse en la vivencia más tangible de la tierra, el agua, la vegetación, la trama urbana. Aquí no hay distancia sino contacto. Íntimo, personal. Subjetivo.

Por todo lo que acabamos de decir, resulta interesante esta fuente para el estudio de las percepciones del paisaje rural. No olvidemos que estos dibujos son elaborados, salvo poquísimas excepciones, por los párrocos del lugar. Tengamos en cuenta, además, que el bajo clero rural en el siglo XVIII es un colectivo que mantiene una relación muy directa y estrecha con el resto de grupos sociales de la comunidad en la que reside. Se trata del sector del clero «que más en contacto está con la realidad de su entorno, con el siglo, con los vecinos y parroquianos con los que comparte su vida»[16]. Su situación, hasta cierto punto privilegiada, no les impide compartir las mismas preocupaciones e inquietudes con sus convecinos, mostrar cierta complicidad y solidaridad con ellos. «Son el estrato del estamento más popular, más difícilmente diferenciable, a veces, porque en un mundo ruralizado todos viven a un mismo nivel»[17], donde la cotidianidad cobra importancia como referente de percepciones, valores y significados.

---

[14] Conferencia impartida por Martin Heidegger en Darmstadt en el año 1951 bajo el título «Construir, habitar, pensar» y disponible en la dirección web: http://laeditorialvirtual.com.ar

[15] Immanuel Kant, *Crítica del juicio*, Madrid, 2001.

[16] Avelina Benítez Barea, *El bajo clero rural en el Antiguo Régimen (Medina Sidonia, siglo XVII)*, Cádiz, 2001, pág. 7.

[17] Avelina Benítez Barea, *El bajo clero…, op. cit.*, pág. 8.

DE LA REALIDAD AL PAPEL

Los signos icónicos y plásticos que componen estas imágenes vienen determinados en gran medida por su contexto de producción así como por la propia naturaleza de las fuentes. Estos dos aspectos ya lo dicen casi todo «sobre el sentido que hay que atribuirles, sobre el camino a seguir en la interpretación»[18]. El contexto y la naturaleza del documento son, por tanto, dos campos muy activos en el proceso de comprensión e interpretación de los mensajes visuales. De ahí que dediquemos estas líneas a su explicitación para el caso de los croquis o planos que nos ocupan.

Fue una escueta nota añadida por el geógrafo Tomás López y Vargas Machuca al final de un escrupuloso interrogatorio compuesto por 15 cuestiones la responsable de que hoy podamos disponer de este material gráfico:

> Procurarán los señores formar unas especies de mapas o planos de sus respectivos territorios, de dos o tres leguas en contorno de su pueblo, donde pondrán las ciudades, villas, lugares, aldeas, granjas, caserías, ermitas, ventas, molinos, despoblados, ríos, arroyos, sierras, montes, bosques, caminos, etc. que aunque no esté hecho como de mano de un profesor, nos contentamos con sólo una idea o borrón del terreno, porque la arreglaremos dándole la última mano. Nos consta que muchos son aficionados a la geografía y cada uno de estos puede demostrar muy bien lo que hay al contorno[19].

Tanto los croquis como las descripciones de los respectivos lugares remitidas por sus informantes serían utilizados por Tomás López en la producción de sus mapas, sobre todo en la elaboración de segundas ediciones, correcciones y añadidos[20]. Pero además, debió abrigar la intención desde un principio de utilizar estas informaciones para la realización de un Diccionario Histórico-Geográfico que, por otra parte, nunca llegó a redactar[21].

Consciente de la dificultad que entrañaría dar cierta homogeneidad a las informaciones si se les hubiera dado plena libertad a los informantes, Tomás López decide idear un interrogatorio con el que dirigir las respuestas en función de sus intereses. Éste iría destinado a los prelados eclesiásticos, quienes a su vez deberían remitirlos a los curas de sus respectivas parroquias. El por qué decide recurrir a los párrocos de las

---

[18] Martine Joly, *La interpretación de la imagen: entre memoria, estereotipo y seducción,* Barcelona, 2003, pág. 99.

[19] Tanto el interrogatorio de Tomás López como la carta que lo acompañaba aparecen publicados en la obra de Cristina Segura Graíño y Juan C. de Miguel (eds.), *Diccionario Geográfico de Andalucía: Tomás López,* Granada, 1990.

[20] Esta es la tesis fundamental defendida por Antonio López Gómez en varios de sus trabajos y especialmente en el artículo publicado post mortem: «El método cartográfico de Tomás López. El interrogatorio de Albacete», *Cuadernos de Geografía,* 71 (2002).

[21] Como señala Cristina Segura: «La muerte impidió a Tomás López su redacción y sus hijos Juan y Tomás Mauricio fueron incapaces de llevarla a cabo». Cristina Segura Graíño y Juan C. de Miguel (eds.), *Diccionario…, op. cit.,* pág. 5.

villas para conseguir la información parece tener fácil respuesta si tenemos en cuenta el mayor nivel de instrucción y bagaje cultural de éstos con respecto al resto de la población. Pero también podemos suponer que Tomás López conociera otros métodos utilizados por los cartógrafos franceses que le pudieron servir de inspiración. Nos referimos concretamente al sistema ideado por el cartógrafo francés Chevalier bajo el nombre de «Método de las amplitudes», aunque es más conocido como método de la «Topografía eclesiástica». Según el reciente estudio realizado por los hermanos Manzano Aguliaro y Carlos de San Antonio Gómez, este método se basaba en:

> La realización, por parte del párroco, de un croquis de la zona que abarcaba el ámbito geográfico de la parroquia y tomando por definición, como origen del sistema de referencia, la torre del campanario de la misma[22].

El proceso —siempre según los autores— consistía en dotar al párroco de una plantilla o châsis orenté que, desde lo alto del campanario de la iglesia, debía de orientar según la posición del sol. Una vez orientada, se situaba sobre una plancha en la que, pivotando alrededor del punto central, se señalaban los distintos elementos del entorno que se pretendían destacar. Después de esto, ya sólo faltaba que la mano del cartógrafo ajustara las diversas piezas para elaborar un borrador de lo que sería el levantamiento definitivo, el cual sería de nuevo enviado a los párrocos para que le diesen su última aprobación.

Parece ser que Chevalier tan sólo hizo la propuesta del método y que fue el geógrafo D'Anville quien la puso en práctica. Siendo éste el maestro de Tomás López, no resulta extraño que se valiera de este antecedente para sus trabajos de recopilación, para homogeneizar datos y trabajar con información más o menos uniforme. No obstante, sólo podemos suponer que, efectivamente, tuviera conocimiento de este método.

---

[22] Francisco Manzano Aguliaro, Gil Manzano Aguliaro y Carlos de San Antonio Gómez, «El levantamiento topográfico y la cartografía en el siglo XVIII: el método de la topografía eclesiástica», en *Actas del Congreso Internacional de Ingeniería Gráfica,* Sevilla, 2005.

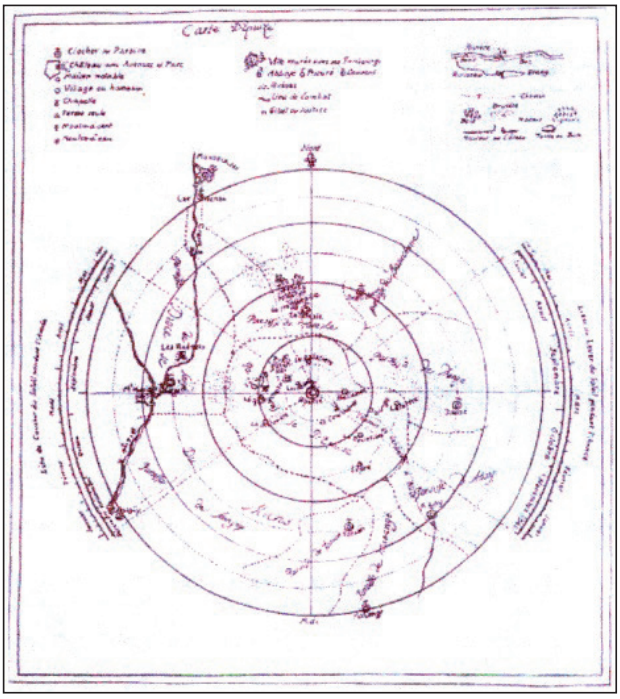


Lámina 1. *Levantamiento según método de Chevalier*[23]

De lo que no podemos dudar es de la extraordinaria variedad de representaciones locales con la que nos encontramos al consultar esta fuente. La libre interpretación de la nota emitida por Tomás López, la buena o no tan buena predisposición a la hora de responder diligentemente al cartógrafo, así como la pericia del dibujante, su capacidad o habilidades geográficas y topográficas, son algunos de los factores que debieron influir en el resultado. Sobre este último punto podemos referirnos al reconocimiento por parte de algunos párrocos de las deficiencias e inexactitudes de que adolecían sus diseños. En este sentido se disculpa el capellán de la villa de Alhendín (Granada), D. José Marín, en los siguientes términos:

> Muy señor mío: no menos que usted desearía hallarme con una perfecta instrucción en la geografía para remitirle una respuesta a la suya que llenara su satisfacción y pudiera darle margen suficiente para el completo de su obra. Pero su insuficiencia no da lugar a dispensarme este gusto y sólo me reducirá a darle una sucinta y sencilla

[23] Imagen tomada del artículo citado en la nota anterior.

> relación, que lo que desmerezca en su aceptación por tosca, lo alcance por ingenua y sincera[24].

Son bastantes los ejemplos que podemos encontrar en esta línea. Citemos, como una muestra más, las palabras del capellán de la villa de Moclín (Granada), D. Juan Antonio de Vargas y Quintanilla, quien reconoce que:

> Quisiera hacer una descripción más completa, pero no teniendo la mayor inteligencia en la geografía y topografía, y hallando variedad en los mapas, no puedo dar el punto fijo y grados de altura de polo que corresponde a dicha villa[25].

O las del cura párroco de Bayárcal (Almería), quien se muestra aún más modesto con la realización de su diseño:

> Yo quisiera ser un buen geógrafo para habérselo delineado con claridad y distinción, pero sólo he podido, según las luces que Dios me ha depositado, hacer un borrón en mapa y manchar los pliegos de papel confusamente[26].

Merece la pena recoger, por último, las disculpas que ofrece el capellán de Fregenite (Granada) Diego Martín de Silva y Muñoz, sobre las posibles *distorsiones* que puede provocar «el afecto de los apasionados a sus países». Se admite, en la línea argumental que venimos construyendo, la influencia que ejerce la subjetividad, el afecto o la pasión, sobre la descripción del propio entorno:

> No hay duda que se verá afanado en discernir lo verdadero de lo falso, que suele mesclar el afecto de los apasionados a sus países, pretendiendo cada cual tanto el hacerse memorable por sus dichos, cuanto por conciliar afecto y honor a su patria; este es un escollo que por no precaverlo algunos escritores han incurrido en la pena de apasionados cuando por semejante precisión nos consta han escrito imparciales[27].

No obstante, a pesar de las inexactitudes y los errores en las localizaciones, y al margen de la diversidad en su factura, no podemos negarle a estos dibujos un valor fundamental en tanto que constituyen la exteriorización de imágenes subjetivas elaboradas a partir de la percepción del entorno. Dicho de otro modo, podríamos referirnos a ellos como las representaciones de mapas cognitivos individuales. Estas imágenes mentales llevadas al papel mediante el dibujo son la expresión visual de la percepción subjetiva del individuo. Pero, a la vez, transcienden la visión meramente

---

[24] Respuesta de D. José Marín, 5 de mayo de 1795, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. Biblioteca Nacional [BN].

[25] Respuesta de D. Juan Antonio de Vargas y Quintanilla, 2 de junio de 1780, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

[26] Respuesta de D. Carlos Fernando Romera, 1 de marzo de 1791, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7294. Volumen Almería. *BN.*

[27] Respuesta de D. Diego Martín de Silva y Muñoz, 14 de mayo de 1795, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

individual o singular. Es decir, la influencia de la sociedad y la cultura sobre el individuo en forma de representaciones mentales colectivas es la clave que nos permite encontrar en las cogniciones espaciales caracteres comunes a partir de los cuales realizar agregaciones y/o generalizaciones[28].

Aunque reconozcamos particularidades perceptivas derivadas de factores tales como la edad, el sexo, la extracción social del individuo, etc., se afirma, por otra parte, que en los procesos de cognición ambiental experimentados por un grupo de individuos que comparten un mismo contexto espacial, existen semejanzas subyacentes de carácter general en lo que respecta a la percepción del paisaje circundante.

En este sentido, podemos establecer un criterio que nos permite realizar agregaciones o generalizaciones a partir de la referencia de un grupo de individuos concretos: el criterio de familiaridad y accesibilidad al territorio. El sentido del lugar, el arraigo o la territorialidad[29], son conceptos que entran en juego de forma poderosa a la hora de asignar valores y significados espaciales —los cuales se sitúan en la base de la percepción subjetiva del espacio—. Es en función de este criterio generalizador, fundamentado en mecanismos de pertenencia y posesión espacial, de reconocimiento e identidad con el lugar y de accesibilidad al espacio cotidiano, que los individuos de un grupo insertos en un mismo contexto territorial construyen sus percepciones ambientales, espaciales o paisajísticas, en oposición a las de aquellos que lo consideran desde la distancia o *desde fuera*.

En conclusión, los fenómenos que acabamos de enumerar, además de contribuir a la construcción de representaciones colectivas de un grupo, sancionan las diferencias perceptivas de dicho grupo con respecto a aquellos otros que permanecen ajenos a dichos fenómenos. De ahí que opongamos estas representaciones elaboradas *desde dentro* a las construidas por la cartografía científica que reproducen miradas por encargo.

PAISAJES DE LA MIRADA Y LA EXPERIENCIA

En palabras del geógrafo humanista Edward Relph, el sentido del lugar sería el «mejor antídoto contra el conocimiento abstracto y generalizado»[30], es decir, frente al espacio deshumanizado que nos presenta la cartografía oficial elaborada a instan-

---

[28] Lucipinio Íñiguez y Enric Pol (coord.), *Cognición, representación y apropiación del espacio,* Barcelona, 1996.

[29] Siguiendo una vez más a Alicia Lindón, podemos definir la *territorialidad* como el conjunto de relaciones tejidas por el individuo con su entorno; es lo que une al sujeto con el lugar, incluyendo el vínculo emocional. En cuanto al término *arraigo,* Yi Fu Tuan aparece como uno de los geógrafos que más ha trabajado en este concepto, definiéndolo como un estado irreflexivo del ser en el cual la personalidad se une con el medio.

[30] Edward Relph, *Place and placelessness,* Londres, 1976. Para conocer más sobre la teoría de este geógrafo, consúltese la obra dirigida por Phil Hubbard, Rob Kitchin y Gill Valentine, *Key texts in Human Geography,* Londres, 2008.

cias del poder institucionalizado. Un sentido del lugar que se vincula, como venimos diciendo, con la *experiencia,* con el conocimiento espacial personal, subjetivo.

> El conocimiento de los lugares por experiencia es diferente de los cúmulos de información que se pueden almacenar y poseer de los más diversos lugares. El conocimiento experiencial es singular, también muy localizado en el espacio y el tiempo y está asociado a qué representan para las personas los encuentros, las situaciones allí vividas o las experiencias del lugar[31].

El conocimiento de primera mano del lugar por el que se interroga es una de las principales bazas con las que contamos para justificar la utilización de esta fuente para el estudio del espacio subjetivo. Es posible conocer la autoría del dibujo en la mayor parte de los casos porque el que firma las respuestas al interrogatorio suele ser el mismo que afirma haber realizado el plan o borrón del pueblo. Los autores son, por tanto, los propios curas del lugar, quienes, no en pocos casos, apuntan conocer muy bien los parajes que acaban de describir. Y cuando no es así, reconocen haber recurrido a personas instruidas, «naturales del lugar» con la experiencia suficiente como para dar buena noticia sobre aquello por lo que se les pregunta. Así lo atestigua el cura de la villa de Huétor Santillán (Granada), D. Antonio Garrido: «habiéndome valido de las personas más instruidas de este pueblo, noticias y auxilios más oportunos, respondo lo siguiente…»[32]. Asimismo, el cura de Jubiles (Granada), D. Julián Jiménez, comunicará a Tomás López haber solicitado la ayuda de D. José del Ros para la ejecución del borrador por ser éste especialmente aficionado a geografía[33]. Por citar algún ejemplo más, reproducimos las palabras de D. Francisco Pérez, cura de la villa de Dólar (Granada), quien también confiesa haberse valido de «persona apta para su formación, respecto a estar versado, en los parajes que en este escrito de cuatro hojas se expresan, y bien instruido en cuanto exponen»[34].

Queda patente, pues, la colaboración de los naturales del lugar en lo que respecta a la recogida de información tanto para las descripciones como en la realización de los borrones. Y no sólo de individuos versados en geografía, sino también de gentes sencillas, de «prácticos en caminos y conocimiento de estas montañas», personas que en su deambular cotidiano retratan los perfiles, las formas, los accidentes del terreno…, en definitiva, la diversidad paisajística de sus lugares.

---

[31] Alicia Lindón, «La construcción social de los paisajes invisibles del miedo», en Joan Nogué (ed.), *La construcción social del paisaje,* Madrid, 2007, pág. 220.

[32] Respuesta de D. Antonio Garrido, 29 de abril de 1795, en *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

[33] Respuesta de D. Julián Jiménez, 3 de enero de 1791, en *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

[34] Respuesta de D. Francisco Pérez, 18 de octubre de 1794, en *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

También sus distancias. A este respecto, resulta muy significativo que en bastantes ocasiones éstas se formulan mediante la duración del recorrido. No traemos aquí más que un ejemplo, pero muy ilustrativo: el párroco de Darrical, D. Josef del Moral, al tratar de describir la ubicación de la villa dirá que «está situada en la falda de un cerro sumamente áspero que de altitud tendrá como una hora de camino»[35].

El tiempo como medida para expresar la distancia de un lugar a otro pone de manifiesto la trascendencia de la dimensión corporal en la experiencia del paisaje. No se trata de un territorio ajeno o extraño, todo lo contrario, es un espacio que se conoce porque se ha recorrido, se ha experimentado, practicado. Kessler advierte del hecho de que «en última instancia, el hombre, en su cuerpo, es la medida concreta de un paisaje de tamaño natural»[36].

Los paisajes cobran una nueva dimensión —también una representación diferente—, cuando se transitan. Esta aseveración encuentra un buen ejemplo en las representaciones de Cortes de la Frontera y Benalauría. Sus croquis nos muestran dos visiones muy diferentes —tanto en el contenido como en la forma— de un espacio que abarca, prácticamente, el mismo territorio. Separados ambos municipios tan sólo por dos leguas, se presentan a sí mismos y a su entorno como dos micro-mundos muy distintos. El punto de vista del observador se desplaza —de Cortes de la Frontera a Benalauría— y a partir de ahí, la visión del paisaje no sólo se traslada sino que se expande.

---

[35] Respuesta de D. Josef del Moral sobre Darrícal, en *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7294. Volumen Almería. *BN.*

[36] Mathieu Kessler, *El paisaje…, op. cit.,* pág. 37.

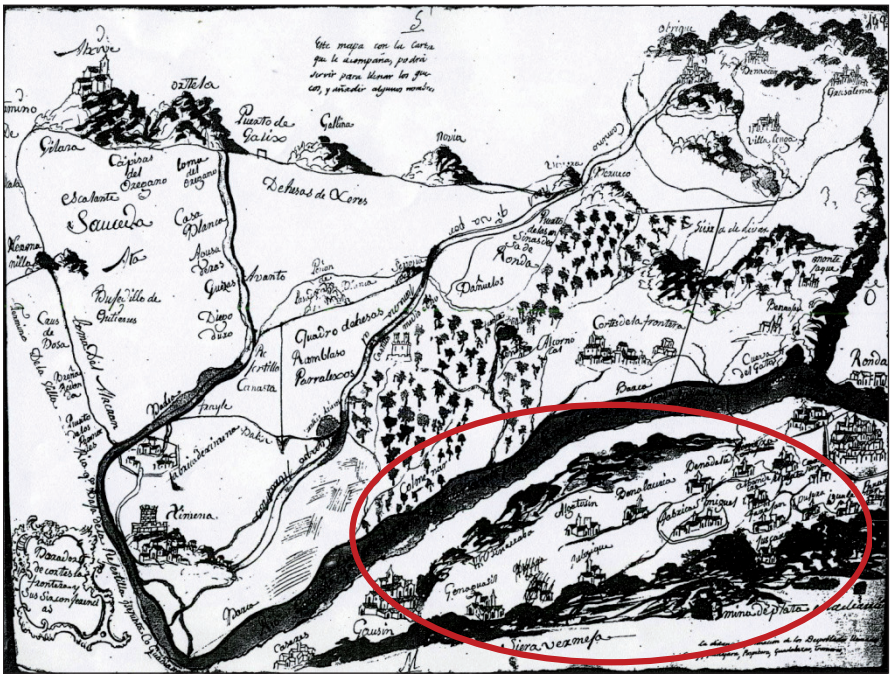


Lámina 2. *Cortes de la Frontera (Málaga)*

En el dibujo de Benalauría el espacio —correspondiente a la zona delimitada en rojo en el croquis de Cortes— se dilata haciendo surgir del blanco nuevos trazos. Lo que era invisible e incluso inimaginable en el croquis de Cortes de la Frontera, se torna ahora en un nuevo paisaje atravesado por realidades contundentes: el río Genal con sus múltiples ramificaciones; a sus orillas, molinos, y en torno a él las viñas. Las sierras adquieren nueva magnitud y los municipios parecen haber encontrado un emplazamiento más preciso. Las distancias ganan en longitud por la experiencia de un espacio que se conoce porque se ha recorrido. El recorrido es una práctica que permite no sólo reconocer sino *conocer* las dificultades, obstáculos, quiebros y la auténtica dimensión espacial de las distancias. Basta con observar en ambas representaciones, por ejemplo, la distancia que media entre Algatosín y Jubrique —en el centro del círculo en el dibujo de Cortes—.



Lámina 3. *Benalauría (Málaga)*

Para Cortes de la Frontera, en cambio, este es un espacio homogéneo e indeterminado; de hecho, el desconocimiento espacial del autor conduce al titubeo a la hora de emplazar el lugar de Benarrabá, y como consecuencia de la duda, el tachón. Lo que para el autor de Cortes de la Frontera es sólo un hueco entre dos sierras, terreno de *moros,* para el de Benalauría constituye su espacio de vida y como tal, lo abarrota con los elementos que fundamentan ese espacio vivido.

Sobre esta importancia del recorrido o el paseo para el conocimiento del territorio, contamos con algunos testimonios de los propios párrocos, como el de Güéjar de la Sierra (Granada), quien expone lo siguiente:

> Es cuanto puedo hacer presente y demuestra el plan a este fin formado, que acompaña. Todo ello con arreglo al conocimiento que tengo de este terreno en más de

> setenta y un años que tengo de edad, en cuyo tiempo he paseado muchas veces toda la Sierra Nevada y por ello he podido manifestar lo que expongo en este escrito[37].

Aunque la villa de Tocina no pertenezca al Reino de Granada —sino a Sevilla—, no nos resistimos a traer también aquí las palabras que el prior y vicario D. Alonso de Lerena Martínez le dedica, por lo oportunas que resultan a nuestro planteamiento:

> Para que nada falte en cuanto puedo, remito a vuestra señoría la especie de mapa o plano del término de esta villa de Tocina que podrá darle una idea o borrón del terreno de ella y su circunvalación. Él está hecho sin los auxilios necesarios, una mala brújula, desde la torre de la iglesia la medida tomada desde ella al río con exactitud, y las muchas veces que he paseado las orillas del río desde Lora hasta Cantillana, mirando con reflexión y disputando sobre las distancias de lugar a lugar de los que señalo y sobre su figura, dan motivo a creer que guardará algún orden y que efectivamente están bien demarcados en lo posible […]. En lo demás que se demuestra en el plano, no tengo tanto conocimiento por no haberlo visto tantas veces, ni descrito con reflexión[38].

Con estos ejemplos, apoyamos la reflexión de Joan Nogué, director del Observatorio del paisaje de Cataluña, sobre la necesidad de reivindicar un lugar en la historiografía para los estudios sobre la historia del paseo. Nogué denuncia el desinterés que muestran los investigadores acerca del fenómeno del paseo, contraponiéndolo al entusiasmo, no siempre bien entendido, que les suscitan la historia del viaje y los viajeros.

> Nadie discute a estas alturas la enorme relevancia del viaje en el proceso de adquisición de una conciencia geográfica del mundo. Sin embargo, esta preeminencia del viaje, imbuido aún hoy de una cierta aureola mítico-legendaria, ha dejado el paseo y su historia en un segundo nivel, olvidando demasiado a menudo que la experiencia geográfica —y *paisajera*— de la modernidad está también estrechamente ligada al paseo […]. A finales del siglo XVIII aparecen los primeros intentos de establecer una relación teórica y práctica entre el paseo y el territorio y sus paisajes o, dicho de otra manera, entre el acto de pasear y el complejo proceso de aprehensión del entorno por parte del individuo[39].

---

[37] Respuesta de D. Antonio Rodríguez Castillo y Porcel, 30 de agosto de 1795, en *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Manuscrito 7303. Volumen Granada-Málaga. *BN.*

[38] Respuesta de D. Alonso de Lerena Martínez, prior y vicario de Tocina, año 1797. Manuscrito 7306, volumen Sevilla. *BN.*

[39] Artículo publicado en el suplemento de Cultura del diario La Vanguardia, el 30 de enero de 2008, disponible en la dirección web http://blocs.xtec.cat/geografia/files/2009/05/el-arte-de-pasear.pdf. En este espacio de reflexión, además de reivindicar la importancia de la historia del paseo, nos remite a la lectura de las obras de *Las ensoñaciones del paseante solitario,* de J. J. Rousseau, escrita entre 1776-1778, al libro que Goethe escribió en 1802 titulado *Werther,* y sobre todo a la obra de Karl Gottlob Schelle, *El arte de pasear,* también de 1802. En estos trabajos podremos encontrar un interés por el paseo en tanto que práctica de apropiación paisajística, «una perspectiva, sin duda, singular para la época».

Nos sumamos, pues, a esta demanda de tomar en consideración desde la óptica histórica, la práctica del recorrido como fenómeno que permite al sujeto un conocimiento particular de la realidad, una experimentación del espacio privilegiada basada en el encuentro y en el reconocimiento no sólo de aquello que les rodea, sino de ellos mismos. El *caminar* se concibe como el acto mediante el cual se hace efectivo el intercambio vital —y no sólo estético, como ocurre con el viajero— que caracteriza la relación del habitante con su entorno. Supone el instante en el que se reconoce su dependencia simbiótica con el medio. Mas, no sólo eso. Para el habitante, el recorrido cotidiano de sus lugares le permite, si no una vivencia estética en el sentido más plástico del término, sí la constatación de un *encuentro,* de una relación íntima del cuerpo con la tierra, donde la categoría de lo pintoresco se traduciría en el asombro natural ante lo particular, y donde lo sublime se transfigura en la conciencia de lo extremo.

Volviendo a nuestra línea argumental, el espacio que se representa en estos planos es aquel que toma como referente para su percepción el propio cuerpo del observador. Si Jacques Aumont asegura que «la idea del espacio está fundamentalmente ligada al cuerpo y a su desplazamiento»[40], nosotros añadimos que esta idea se vincula, además, con la ubicación o anclaje del cuerpo en el espacio.

A pesar de los esfuerzos de grandes eruditos como Rudolf Arnheim y, antes que él, Wolfgang Köhler, por tratar de huir del relativismo subjetivo y determinar los aspectos más objetivos de la percepción visual, pocas de sus formulaciones a propósito de este fenómeno escapan a los condicionantes intelectuales, afectivos y sociales del individuo. En este sentido, se ha hecho muy popular la expresión de Gombrich de «no hay ojo inocente». Esta máxima resume una de las principales tesis defendidas en su obra *Arte e ilusión,* en contraposición al mito del «ojo inocente» proclamado por Ruskin a mediados del siglo XIX en su obra *Elements of drawing:* «Ruskin […] afirma que, si se quiere dibujar, hay que olvidarse de lo que se sabe para limitarse a mirar. Y yo digo: no es posible olvidar»[41].

Lo que en principio puede parecer únicamente un problema de la representación en el arte, se convierte en realidad en uno de los fundamentos básicos de la teoría de la percepción visual: ver no significa solamente registrar estímulos, sino poner en relación las estructuras percibidas con nuestros conceptos mentales.

Por tanto, existe una relación directa entre visión y conocimiento/experiencia. Pero también entre conocimiento/experiencia y corporalidad. Los paisajes que recogen los corresponsales de Tomás López son paisajes que se alargan, se comprimen,

---

[40] Jacques Aumont, *La imagen,* Barcelona, 2002, pág. 38.

[41] Ernst Gombrich y Didier Eribon, *Lo que nos cuentan las imágenes: charlas sobre el arte y la ciencia,* Madrid, 1992.

incluso se invierten o se curvan, para adaptarse a la conciencia del cuerpo como punto de anclaje en el espacio.

UNIVERSOS CIRCULARES

Así llegamos a los universos circulares que aparecen en la documentación figurativa. En ellos, el punto de vista del dibujante se sitúa en un centro elegido por él: en unos casos la villa o aldea por la que se interroga, en otros, un elemento significativo de la misma, casi siempre la Iglesia, o bien una unidad distintiva del paisaje. No se trata un centro *real* sino *construido* por el sujeto al fragmentar y centralizar la visión de un espacio que se le muestra continuo e infinito. Esta primera *manipulación* de la realidad como consecuencia de la fragmentación de la naturaleza, de la elección de un encuadre, nos traslada del espacio abstracto al paisaje. La esencia de este anclaje en el espacio es bien distinta a la del punto de vista pictórico. Aquél se fundamenta en la corporalidad, en la experimentación del paisaje por parte del sujeto. Un reconocimiento del lugar que le lleva a *identificarse* con uno de los elementos particulares de su paisaje, dando lugar a veces a sorprendentes paisajes invertidos —como el de Notáez o Colomera—.

O a universos circulares, cuando el elemento en el que ubica su mirada —su cuerpo—, es situado en el eje geométrico de la representación a partir del cual pivotan las demás unidades del paisaje.

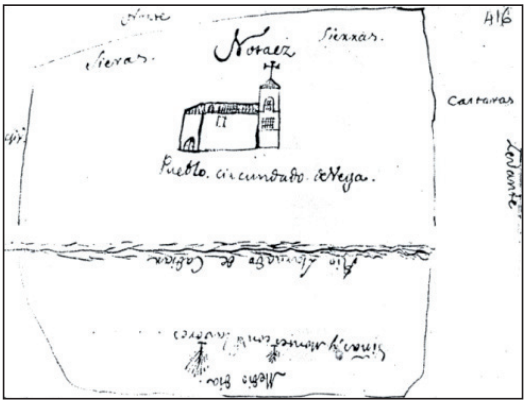


Lámina 4. *Notáez (Granada)*



Lámina 5. *Colomera (Granada)*

En la percepción paisajística del sujeto que se dispone a representar su espacio de vida, el *topos* o «fuerza telúrica matriz» se confunde con el *locus,* «el espacio del ser y del estar, el espacio del habitar»[42]. Su conciencia como sujeto que *está,* que *es,* en su escenario vital, le lleva a situarse en el centro del mismo, en el eje de un espacio que ya no es abstracto, geométrico ni infinito, sino un espacio a su medida, controlado, finito, ordenado. En esta *visión paisajística* opuesta a la *visión territorial* que nos proporciona la cartografía científica u oficial (en la que se imponen las líneas de frontera en detrimento de los puntos o centros, y donde desaparece, supuestamente, la perspectiva etnocéntrica), el territorio percibido o recordado se dispone adoptando una configuración concéntrica.

[42] Aurora Carapinha, «Los tiempos del paisaje», en Javier Maderuelo (dir.), *Paisaje e historia,* Madrid, 2009, pág. 120.



Lámina 6. *Torvizcón (Granada)*

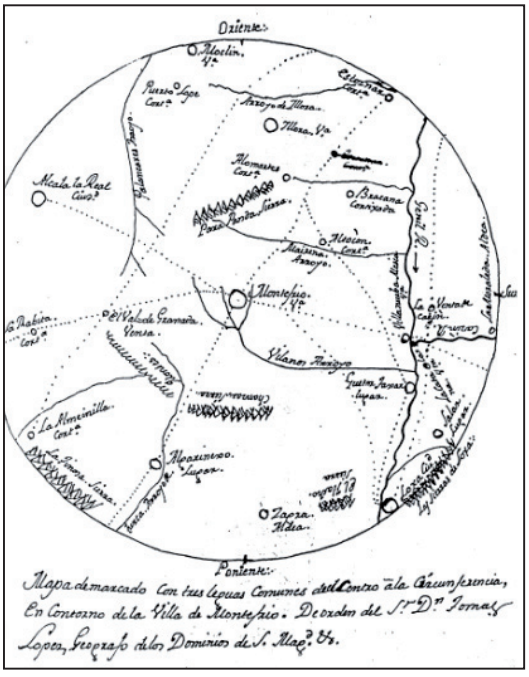


Lámina 7. *Montefrío (Granada)*

Esta configuración es producto, por tanto, de esa experiencia fenomenológica de la percepción del paisaje, pero también se corresponde con la representación básica o primaria del orden espacial percibido por cualquier individuo. Se trata, en consecuencia, de una imagen mucho más compleja, de un calado bastante más profundo del que en un principio se podría sospechar. En su libro *El poder del centro,* Arnheim defiende como idea principal que «nuestra visión del mundo se basa en la interacción de dos sistemas espaciales. A uno de estos sistemas se le puede llamar cósmico, al otro local»[43]. En el orden cósmico, el espacio aparece organizado en torno a unos centros. En el orden local, se imponen las líneas verticales y horizontales, las paralelas y perpendiculares que aportan las dimensiones del arriba y el abajo, la izquierda y la derecha. La interacción de los dos sistemas da lugar a una representación básica o primaria del orden espacial percibido por cualquier individuo, puesto que facilita la expresión de las distancias y de la orientación N-S, E-O.

El ejemplo de Lubrín (Almería), ilustra muy bien esta forma de representación espacial. En él nos detendremos para comprobar en una imagen concreta lo que hemos venido argumentando en nuestro desarrollo teórico

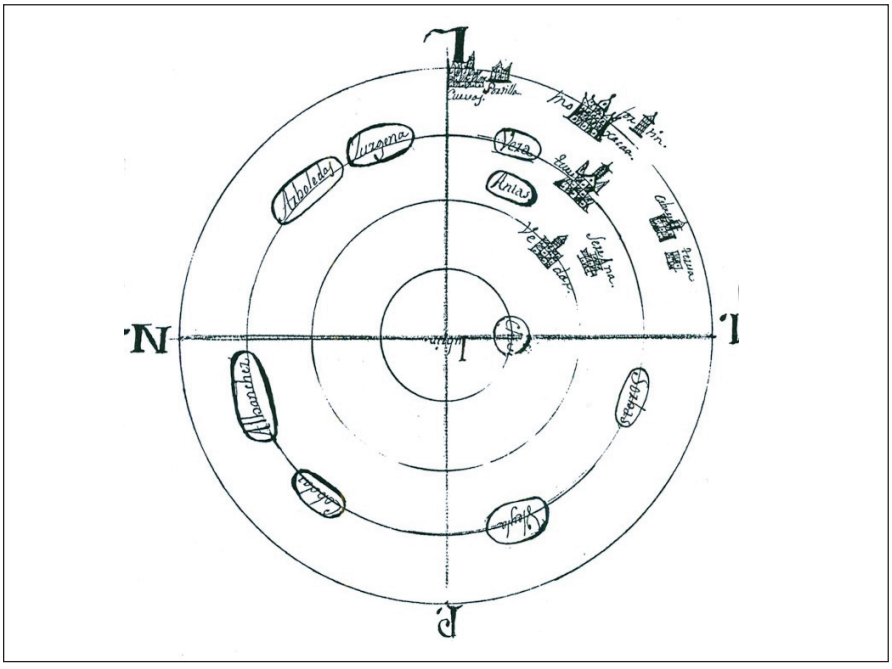


Lámina 8. *Lubrín (Almería)*

[43] Rudolf Arnheim, *El poder…, op. cit.*

Tomando como centro el pueblo de Lubrín, su párroco, Juan Ignacio Gallardo, realiza en 1774 este croquis en el que localiza los lugares que confinan con la villa en un radio de tres leguas: Bédar, Antas, Vera, Zurgena, Arboledas, Albanchez, Cóbdar, Uleila del Campo y Sorbas. Asimismo añade los despoblados de Cabrera y Teresa, distantes de Turre legua y media; el de Serena, perteneciente a Bédar del que dista media legua corta hacia el sur; y el de Portilla, anejo de Cuevas. Juan Ignacio Gallardo da noticia de dichos despoblados, reseñados en el mapa a un tamaño notablemente más pequeño que el resto de poblaciones; de este modo hace corresponder su representación visual con su categoría poblacional. No obstante, se destaca el icono de Cabrera.

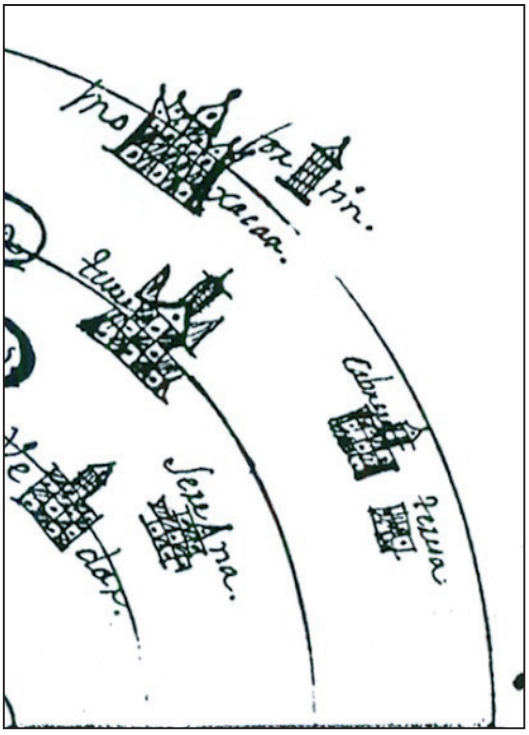


Lámina 9. *Fragmento del croquis de Lubrín*

No en vano en este lugar se siguen practicando oficios religiosos dirigidos a los habitantes de la Sierra de Cabrera. A pesar de su poca entidad poblacional, que pasaría desapercibida en una representación realizada a mayor escala, el párroco la dota de cierta dignidad figurativa en correspondencia con la función religiosa y socializadora que cumple para los residentes de este paisaje tan agreste:

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 145-171

> En la dicha Teresa sólo se encuentran vestigios de cimientos y algunas paredes. En cabrera no sólo esto, sino algunas casas habitadas en calidad de cortijos por aquellos labradores. Se conserva la iglesia antigua en donde se hace el cumplimiento de los preceptos anuales por el párroco de dicho Turre y se venera no sé qué imagen con su fiesta cada año. Aquí concurren a oír misa todos los dueños habitadores de dicha sierra, siendo de cargo de su beneficiado, cada día dispuesto, el subir a decirla[44].

En este particular universo circular se localizan además otros hitos espaciales significativos para los habitantes de Lubrín, como la Garganta del Ciervo, paso obligado entre Lubrín y Sorbas: «Se pasa para ir a ella un estrecho que forman dos sierras muy encumbradas que llaman la garganta del Ciervo, que traviesa el camino que llevo referido»[45].

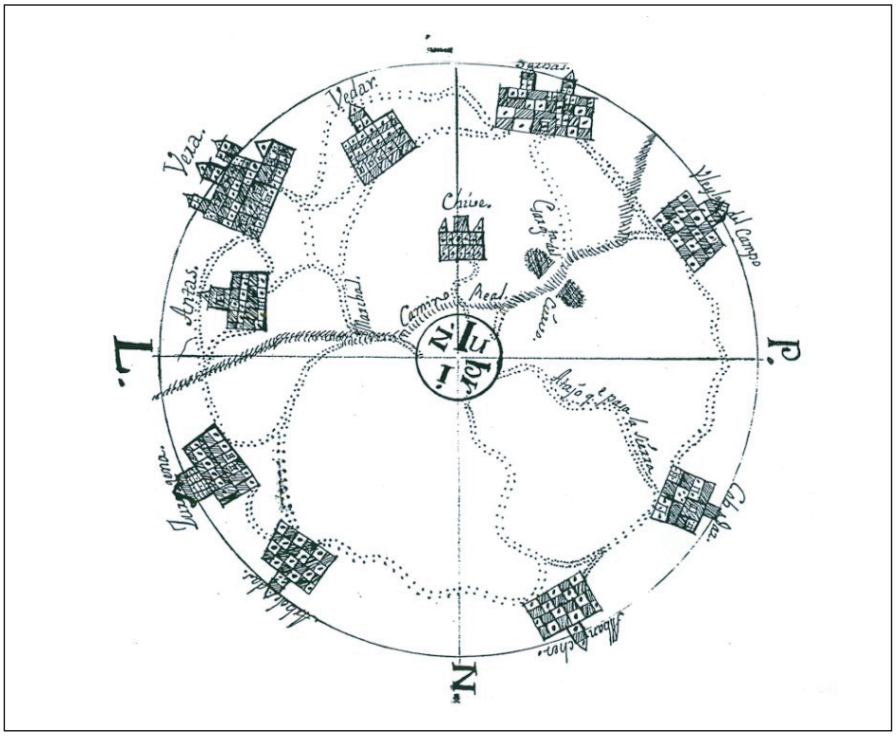


Lámina 10. *Lubrín (Almería)*

[44] Respuesta al interrogatorio sobre la villa de Lubrín, por Juan Ignacio Gallardo, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Almería, Ms. 7294, *BN.*

[45] Respuesta al interrogatorio sobre la villa de Sorbas, por Don José Contreras de la Cruz, 1774, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Almería, Mss. 7294, *BN.*

O el pago llamado El Marchal Grande, en el camino que va de Lubrín hacia Levante. Este pago es reseñado en el croquis por ser el lugar donde «se ha hecho el descubrimiento del célebre amianto»[46] del que parecen sentirse bastante orgullosos según se desprende de las palabras de Don Diego de Fuentes remitidas al cura de Lubrín en una carta que luego éste adjuntaría a la suya para dar noticia de tal «prodigio de la naturaleza» al geógrafo Tomás López:

> Muy señor mío y verdadero dueño: ya podemos lisonjearnos, sin género de vanidad, que nuestra amada patria haya logrado salir de la oscuridad habiéndose hecho célebre con el amianto que se ha encontrado en sus montes. Nunca hubiera yo discurrido que el nombre de Lubrín hubiese hecho tanto ruido en la mayor parte de las universidades; ni cómo habría yo de creer que, con tanta particularidad, había de haber sido anotado en los más famosos gabinetes de nuestra España[47].

En uno de los croquis, entre las poblaciones que rodean a Lubrín, se hace referencia explícita a un hito arquitectónico de valor defensivo como es el fortín o atalaya de Mojácar (ver lámina 7):

> Por la parte del Mediodía, al par de dicha ciudad, hay un fortín o atalaya en el final de dicha sierra Cabrera que se frecuenta y custodia por dichos soldados, cuya distancia será de media legua muy corta[48].

Resulta significativo que se incluya en este escueto croquis de las poblaciones que circundan a Lubrín un hito tan singular como es el fortín o atalaya de Mojácar, a pesar de encontrarse fuera del radio de circunferencia de tres leguas. En realidad, su representación es algo más que una simple referencia espacial: pone en evidencia lo que algunos geógrafos denominan los espacios o geografías del miedo. Recordemos que aún en esta segunda mitad del siglo XVIII seguían produciéndose ataques de piratas berberiscos. Por su situación estratégica, en la costa de Almería —como el resto de la costa del Reino de Granada— se instalaron numerosos enclaves defensivos. Castillos y atalayas constituían elementos urbanísticos fundamentales en un entorno amenazado por la piratería. No es de extrañar, por tanto, que estas construcciones se perciban inevitablemente como *hitos* espaciales en el horizonte visual cotidiano de los habitantes de estas localidades costeras. Además de funcionar como objetos de referencia espacial por su visibilidad, su significado simbólico —miedo, incertidumbre, recelo, amenaza— les reserva un lugar privilegiado en su imaginario colectivo.

---

[46] Respuesta al interrogatorio sobre la villa de Lubrín, por Juan Ignacio Gallardo, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Almería, Ms. 7294, *BN.*

[47] Carta de Don Diego de Fuentes al cura de Lubrín, respuesta al interrogatorio de la villa de Lubrín, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Almería, Ms. 7294, *BN.*

[48] Respuesta al interrogatorio sobre la villa de Lubrín, por Juan Ignacio Gallardo, *Diccionario Geográfico de Tomás López,* Almería, Ms. 7294, *BN.*

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 145-171

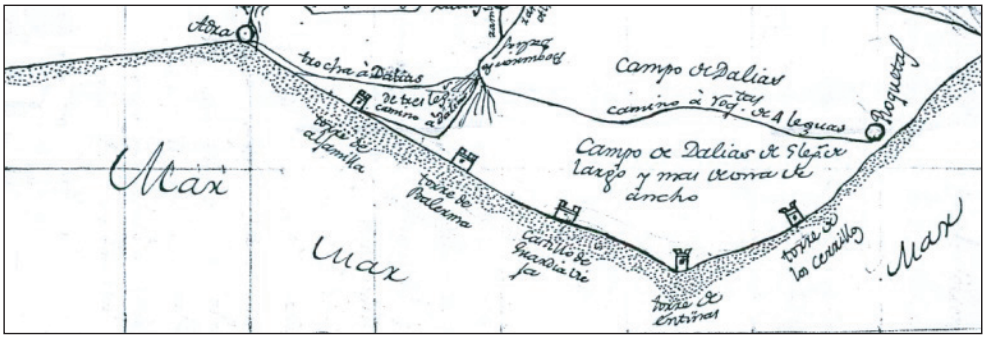


Lámina 11. *Fragmento del croquis de Dalías (Almería)*

En estos universos circulares en los que se funden percepciones individuales y colectivas se recogen, además de puntos geográficos, experiencias espaciales de diversa índole: la conexión o vínculo entre dos localidades (Lubrín y Sorbas) aunque sea a través de la estrechez que conforman «dos sierras encumbradas» —la Garganta del Ciervo—, el orgullo local o la vanagloria de contar entre sus recursos minerales con un «prodigio de la naturaleza» como es el amianto, o la experiencia del miedo o la inseguridad que viene representada por hitos de carácter defensivo cuya inclusión en una representación tan escueta no puede ser gratuita.

Puesto que el paisaje es la interpretación del territorio, la materialización de una determinada manera de entender y construir el espacio desde parámetros culturales, nos debe interesar como historiadores. La investigación sobre el paisaje, ya sea el real o el representado, puede entenderse como un medio perfectamente válido para responder a interrogantes más generales sobre la sociedad y la cultura. El estudio del paisaje para el historiador debe pasar por el intento de acercarse al modo en que es aprehendido por los grupos humanos, de tratar de identificar los discursos o construcciones filosóficas y desentrañar el juego de relaciones económicas, religiosas y políticas que están detrás de las configuraciones estructurales, de la disposición de sus elementos y de la especificidad de sus funciones.

El paisaje se manifiesta a los individuos en multitud de experiencias, pero todas garantes de significación. Desde las prácticas y usos más cotidianos desarrollados en el paisaje con tintes productivos, o con una finalidad religiosa, de socialización, intercambio, etc., hasta esas otras experiencias momentáneas, fugaces, de encuentro íntimo con la sensualidad del paisaje.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 173-192 ISSN: 2253-9263

Estudio y cronología de la colección de cantorales de la Colegiata de Santa Fe (siglos XVI al XIX)

Gonzalo Roldán Herencia
groldanuma@gmail.com

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 20 Septiembre 2011 • Aceptado: 29 Octubre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

El presente trabajo se centra en la colección de libros cantorales pertenecientes a la Colegiata de Santa Fe que se conserva en el Archivo Parroquial de la iglesia de la Encarnación, sede histórica de la citada colegiata. La colección incluye veinticinco libros de canto llano que se utilizaban en la celebración del oficio divino en la Colegiata de Santa Fe, y supone una colección de inestimable valor dentro del contexto musical de la Granada moderna.

Palabras clave: Granada, Santa Fe, Colegiata, canto llano, libros corales.

ABSTRACT

This article is focused on the collection of choir books that has survived in the historical archive of the Collegial Church of Santa Fe (Granada). The collection includes twenty-five choir books which were copied to cover the need to dignify worship with music in the main celebrations and the daily mass. This collection has been preserved as a corpus itself, which gives to it an inestimable value in order to study musical uses in institutions similar to this Collegial Church.

Keywords: Granada, Santa Fe, Collegial Church, plainchant, choir books.

INTRODUCCIÓN

La Colegiata de Santa Fe se erigió en la misma bula de erección que la Catedral de Granada, fechada el 21 de mayo de 1492 y firmada por el arzobispo de Toledo Don Pedro de Mendoza. Esta erección sería completada por la bula de 15 de octubre de 1501 del arzobispo de Sevilla Don Diego Hurtado de Mendoza. El texto de erección indicaba el número de dignidades de la Colegiata y las rentas que percibirían, además de los cargos que regirían la institución, todo bajo el control del

Patronato Real[1]. Al frente de la Colegiata estaría un abad, y bajo su mando tendría doce canónigos; además, el abad de Santa Fe sería cuarta dignidad en el coro de la Catedral de Granada:

> Erigimos también a petición e instancia de los dichos Rey y Reyna mis señores como dicho es e instituimos con la misma autoridad una Iglesia Colegial en el lugar de Santa Fee, en la qual Iglesia habrá perpetuamente doze Canónigos Prevendados, de los quales uno será Prior o Sub-Deán […]. Otro de los dichos canónigos será Maestre de Escuela, otro será Chantre y otro Thesorero, custodio o Sacristán […]. Abrá también seis acólitos, cada uno de los quales tendrá cinco mil maravedís de salario y uno dellos o muchos podrán servir al Thesorero en tocar las campanas y en las otras cosas que pertenecen a su oficio y tendrán por razón de su trabajo 6.000 maravedís demás de los 5.000 que a cada uno dellos le pertenecen por razón del Oficio de Acólito. Y el que tocare los Órganos 3.000 maravedís […]. Estarán obligados a celebrar cada día dos misas solamente, la primera se dirá antes de prima y la segunda será la mayor, y todos los viernes tendrán Cabildo […][2].

El principal problema de la Colegiata de Santa Fe a lo largo de su historia fue la escasez de rentas, en parte por lo limitado de sus bienes en los primeros años de su existencia y en parte por haber subsistido desde su fundación a la sombra de una institución tan poderosa como la Catedral de Granada. Debido precisamente a dicha escasez nunca llegaron a dotarse las doce plazas de canónigo. En su lugar, además del abad, se dotaron en un principio tan sólo tres canonjías. En el año 1678 el Rey Carlos II concedió otras dos canonjías, aunque nunca se llegó a la dotación prevista inicialmente en la bula fundacional[3]. Además de las dignidades y canonjías, la Colegiata

---

[1] El Patronato Real había sido una pretensión de varios monarcas españoles. Urbano II concedió a Pedro I de Aragón en 1095 el derecho de suplicación, un primer paso hacia el Patronato. Por su parte, Eugenio IV ratificó la bula *Sedis Apostolicae,* dada por Martín V en 1421, que concedía a Juan II de Castilla el derecho a ser consultado por los cabildos para proponer candidatos en las sedes episcopales. Finalmente, Inocencio VIII concedió el Patronato Regio a los reyes de Castilla por bula de 4 de agosto de 1486, ratificado en la bula *Orthodoxae fidei* de 13 de diciembre de ese año, por la cual se aplicaba dicho patronato a los territorios de las Islas Canarias, Puerto Real en Cádiz y al Reino de Granada, concediendo así mismo la distribución de los diezmos para su mantenimiento. Ver: Jesús Suberbiola Martínez, *Real Patronato de Granada. El Arzobispo Talavera, Iglesia y el Estado Moderno (1486-1516),* Caja General, Granada, 1985.

[2] *Erección de la Yglesia Metropolitana de la Ciudad de Granada, dignidades y prebendas della, y de todas las demás Yglesias Colegiales y Parroquiales de su Arzobispado, Abadías, Beneficios y Sacristías del. Hecha en virtud de Bulas de Santidad de Innocencio Octavo,* Imprenta Real, Granada, 1661.

[3] El hecho de que el Abad de Santa Fe fuera una dignidad de la Catedral de Granada hizo que sus ocupantes estuviesen alejados de su sede, en la que apenas residieron, dejando los intereses de la Colegiata en manos del exiguo cabildo. El nombramiento de un Prior en 1700 a a la cabeza de la institución supuso un cambio en la administración de los bienes de la Colegiata, que fueron inventariados y revisados; de hecho, se detectó cierta anomalía en el cobro de los diezmos que en la década de 1740 daría lugar a un pleito entre el cabildo de Santa Fe y el metropolitano de Granada y que tardaría más de una década en resolverse. La situación económica de la Colegiata de Santa Fe ha sido citada por los

contaba con cuatro capellanes mayores y dos menores, un sochantre, dos salmistas y otras plazas de sirvientes. Entre los oficios mencionados en la bula de erección se incluye una plaza de organista, puesto que regentó, por norma general, uno de los capellanes.

El ceremonial que se seguía en la Colegiata de Santa Fe estuvo en un principio regido por el de la Catedral de Granada, con la que estaba estrechamente vinculada tanto por su fundación como por ser el abad de Santa Fe dignidad en dicha institución. Uno de los primeros testimonios que se conservan de la actividad del cabildo colegial se refiere precisamente a esta cuestión; en el acta de la reunión de cabildo realizada el 27 de abril de 1548 se pide a la Catedral un traslado de la bula de erección, así como una copia de los títulos de su *Consueta*[4]. La música que acompañaba la celebración del oficio divino debió ser casi exclusivamente de canto llano, y su interpretación estaría a cargo de los canónigos, capellanes y demás sirvientes de la Colegiata[5]. El escaso número de prebendados que en un principio tuvo la institución

principales autores que han estudiado esta institución; a este respecto, ver: Salvador Ariztondo Akarregui, *El catastro de Ensenada en Santa Fe,* Ayuntamiento de Santa Fe, Santa Fe, 2002; Ángel Espinosa Cabezas, *Santa Fe. Aproximaciones geográfico-históricas,* Ayuntamiento de Santa Fe, Santa Fe, 1995; Pedro Gan Giménez, «Los prebendados de la iglesia granadina: una bio-bibliografía», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 4 (1990), págs. 139-212; Juan J. Gómez Torres, *El neoclasicismo y la Iglesia de Santa Fe,* Caja Rural, Granada, 1985; Esperanza Guillén Marcos, *La iglesia parroquial de Santa Fe,* Diputación de Granada, Granada, 1986; Esperanza Guillén Marcos, *De la Ilustración al Historicismo. Arquitectura religiosa en el Arzobispado de Granada (1773-1868),* Diputación de Granada, Granada, 1990; Esperanza Guillén Marcos, *Santa Fe,* Diputación de Granada, Granada, 2003; Eladio Lapresa Molina, *Santa Fe: Historia de una ciudad del siglo XV,* Universidad de Granada, Granada, 1979; María A. Moreno Trujillo, *La ciudad de Santa Fe en el siglo XVI. Documentos para su historia,* Universidad de Granada, Granada, 1993; Rafael G. Peinado Santaella, *La fundación de Santa Fe: Estudio y documentos (1491-1520),* Universidad de Granada, Granada, 1995.

[4] Fuente: *APSF,* Libros de Cabildo 32, fol. 2v.º No se conservan ni el traslado de la erección ni la copia de la *Consueta* a las que se hace referencia. La primera copia de la bula de erección conservada es una copia manuscrita que se contiene en los últimos folios del citado libro de cabildo (folios 182r.º-211v.º). La segunda en orden cronológico es la copia impresa citada en la nota número 2; junto con la bula de erección impresa se encuentra encuadernada una copia, también impresa, sin datar de la *Consueta* de la Catedral de Granada bajo el nombre «Las buenas, e loables costumbres, y ceremonias que se guardan en la Santa Iglesia de Granada, y en el Coro de ella». Ambos impresos forman parte de un volumen de memoriales y documentación diversa. Ver: *APSF,* Memoriales 1, s/n. Sobre la difusión de la *Consueta* de la Catedral de Granada, ver: Milagros de Torres Fernández, *El ceremonial de Granada y Guadix y los espectáculos religiosos en Castilla a finales del medievo,* Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006.

[5] No existen indicios de que la Colegiata de Santa Fe tuvieran una capilla musical asociada que le permitiera incluir la interpretación de música polifónica en su ceremonial. Las pocas noticias que se tienen de la presencia de músicos en la Colegiata provienen de testimonios de fiestas especiales en las que se llamaba a alguna de las capillas existentes en la ciudad de Granada. Ver: Gonzalo Roldán Herencia, *La música y ceremonial de la Iglesia Colegial y Parroquial de Santa Fe (Granada)* [Trabajo de Investigación para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados], Granada, 2003.

obligó a una adaptación del ceremonial, cuestión que fue tenida en cuenta por el arzobispo Pedro Guerrero cuando redactó las *Constituciones sinodales* de 1572:

> En las yglesias de las cibdades de Alhama, Almuñecar, y Sancta Fee, y villa de Motril, y de Sancta María de Alhambra desta ciudad, se dirá la missa mayor y vísperas cantadas cada día, y las tres Pascuas del año, y fiestas de nuestra Señora de guardar, y los tres días de la Semana Sancta se dirán los Maytines cantados, y en todas las fiestas de guardar, y domingos, la Sexta antes de missa mayor se dirá cantada, y las Completas en quaresma.
>
> Item luego por la mañana en estas yglesias se dirá una missa rezada que sirva por missa del alva, porque la puedan oyr los caminantes y trabajadores y personas que han de yr a sus negocios, y será de quién, y por quién quisiere, el que la dixere.
>
> Y si en la yglesia de Sancta Fee no se pudiere dezir de contino por los lugares anexos que han de servir, mandamos se diga alomenos los lunes de defunctos o de quien quisieren, y los sabbados la missa de nuestra Señora luego por la mañana, la qual mandamos se diga cantada en todas las yglesias de nuestro Arçobispado do quiera que sirvieren dos beneficiados o más.[6]

Para la celebración del culto divino se hizo necesario dotar el coro de la Colegiata de libros de canto llano con los oficios y misas, según los usos litúrgicos de la iglesia metropolitana. Así, durante los primeros años de existencia de la institución se fueron adquiriendo varios libros de coro, que contenían el ceremonial propio de las distintas festividades. Con el tiempo, este ceremonial se fue ampliando, añadiendo ritos nuevos y adaptando los existentes a los decretos del Concilio de Trento. El resultado de este proceso fue la colección de cantorales objeto de estudio en este artículo.

1. DESCRIPCIÓN DE LA SERIE DE CANTORALES EN EL ARCHIVO DE LA COLEGIATA DE SANTA FE

La Iglesia Colegial y Parroquial de Santa Fe conserva veinticinco libros cantorales manuscritos. Estos libros forman parte hoy en día del Archivo Parroquial de Santa Fe[7], donde han permanecido, junto a otros muchos documentos, tras la supresión de la Colegiata como tal en el año 1851 por efecto del Concordato con la Santa Sede. El hecho de que la misma iglesia funcionara como colegiata y como parroquia, así

---

[6] En la transcripción de fuentes antiguas, tanto impresas como manuscritas, he respetado la ortografía y puntuación original; tan sólo se normaliza la acentuación para evitar ambigüedades y se resuelven las abreviaturas. Fuente: *Constituciones synodales del Arçobispado de Granada, hechas por el Illustrísimo Reverendísimo Señor Don Pedro Guerrero, Arçobispo de la Sancta Yglesia de Granada,* Granada, 1572, fol. 89v.º-90r.º En la segunda edición de las constituciones (Granada, Imprenta de Sancha, 1805), el texto citado aparece en las páginas 167 y 168, aunque con la ortografía normalizada según los criterios de la época.

[7] El Archivo Parroquial de Santa Fe fue inventariado entre los años 2002 y 2005, labor en la que colaboré realizando el catálogo de los libros cantorales.

como el mantenimiento de plazas de beneficiados tras la supresión de la primera por la aplicación de dicho concordato, han posibilitado que se conserve casi toda la documentación generada por esta institución, incluyendo la colección de libros cantorales objeto de este estudio[8].

Los veinticinco libros se pueden considerar en sí como una colección unitaria, razón por la que se ha catalogado dentro del Archivo Parroquial de Santa Fe como una serie facticia perteneciente al archivo histórico de la Colegiata; es decir, que se consideran una colección independiente dentro de la documentación del archivo, tanto por su naturaleza como por la función específica para la que fueron creados. Por este motivo, en la catalogación actual la signatura que se ha dado a cada libro va precedida por la palabra «Cantorales», que denomina la serie facticia[9].



Lámina 1: *Colección de cantorales de Santa Fe. [Foto tomada en octubre de 2002]*

[8] La aplicación del artículo 21 del *Concordato de la Santa Sede* de 1851 contemplaba la conversión de instituciones como las colegiatas en parroquias mayores, manteniendo a sus miembros como beneficiados de distinto rango. En el caso de Santa Fe se mantuvieron dos beneficiados presbiterales, dos diaconales y dos subdiaconales, tal como consta en el último libro de cabildos de la Colegiata. Fuente: *APSF,* Libros de Cabildo 38, fol. 13r.º-14r.º

[9] Esta colección de cantorales ha permanecido sin estudiar hasta que en el año 2002 el autor de este artículo procediera a su catalogación. Su contenido está siendo estudiado. Además de los estudios del autor de este artículo, la única aportación que se ha hecho a su estudio fue realizada por Pilar Ramos López, que estudió el oficio de la Toma de Granada: Pilar Ramos López y otros, *Oficio de la Toma de Granada,* Diputación de Granada, Granada, 2003.

Cada cantoral tiene asignado un número de orden, desde el número 1 hasta el número 25. Este número se le ha asignado en función de la última numeración que había tenido la colección en el archivo de la Colegiata; todos los libros excepto uno conservaban dicha numeración. Por otra parte, no se han encontrado evidencias documentales de la existencia de más libros, además de los 25 conservados. El único cantoral que no conservaba número es un volumen bastante deteriorado con repertorio del ordinario de la misa cuya lectura resulta dificultosa. A este libro se le ha asignado el número 17 dentro de la serie facticia, el único que quedaba libre entre el 1 y el 25 en la numeración conservada.

Se tiene constancia de al menos un caso en el que un volumen de gran tamaño fue partido en dos y encuadernado como dos libros. Los libros 20 y 23 de la colección, que han llegado a nuestros días como dos volúmenes independientes, en su día fueron un único libro. Esto se puede comprobar a partir de varias evidencias:

1. Ambos libros tienen el mismo estilo de copia y similar morfología: mismo tamaño de caja, mismo trazo de texto y música, y mismo diseño en las capitales y estilo de la numeración.
2. La foliación de ambos volúmenes es correlativa. El libro 23 termina en el folio 118 y el libro 20 comienza con el folio 119.
3. En el folio 45v.º del libro 23 se incluye la siguiente inscripción: «In festo deditionis urbis garnate: quod celebratur prima dominica post circuncisionem domini; que si ipsa die fuerit epiphania: celebratur in dominica sequnti: et octava epiphanie celebratur in sabbato precedenti. Requiere folio cxcix. In sanctorum martirum fabiani et sebastiani. Ad Missam: Introitus»[10]. Dicha misa de los santos mártires Fabián y Sebastián no se encuentra en el libro 23, sino en el libro 20, comenzando precisamente en el folio 199v.º
4. En el folio 207v.º del libro 20 se encuentra la siguiente anotación: «Tiene este oficerio propio desde el día de Santo Andrés hasta la fiesta de la toma de Granada. Doscientas y siete fojas»[11]. Ésta, como se demostrará más adelante, se realizó con el fin de comprobar la foliación del libro tras su re-encuadernación en el año 1703. En ella se indica que el libro tenía 207 hojas, y que comenzaba con el oficio de san Andrés; sin embargo, el libro 20 sólo tiene 88 hojas y comienza con el oficio del Ángel Custodio. Sumando las hojas del libro 23 se llega a la cifra de 207

[10] «Para la fiesta de la dedicación de la ciudad de Granada: la cual se celebrará el primer domingo tras la circuncisión del Señor; si fuera Epifanía, se celebrará el domingo siguiente, y la octava de la Epifanía se celebrará el sábado precedente. Remitirse al folio 199. En la fiesta de los santos mártires Fabián y Sebastián, Introito de la Misa», *APSF,* Cantorales, libro núm. 23, fol. 45v.º

[11] *APSF,* Cantorales, libro núm. 20, fol. 207v.º

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 173-192

indicada en la anotación; por otra parte, en el libro 23 las primeras misas que se incluyen son precisamente las de la vigilia y día de san Andrés[12].

La ubicación del archivo musical de la Colegiata, dentro del que se encontraba la colección de cantorales, fue el coro de la Iglesia. Aunque no se tienen noticias fidedignas sobre la ubicación de los cantorales en el edificio anterior a la iglesia neoclásica actual, se sabe que ésta tenía diferenciado un espacio como coro, por lo que debieron estar allí, en donde eran usados. La actual edificación data del último tercio del siglo XVIII, siendo un edificio neoclásico de buena factura y grandes dimensiones, construido en el mismo lugar donde se encontraba la anterior sede de la Colegiata. En este edificio el coro se sitúa formando una U tras el altar mayor, con un facistol en el centro. Bajo el facistol, y a ambos lados de la sillería se conservan varios armarios, en los cuales se guardaban los cantorales. Allí permanecieron hasta que, tras la supresión de la Colegiata en 1851, fueron trasladados a una habitación sobre la sacristía como parte del archivo histórico.

2. DATACIÓN DE LOS CANTORALES

La cronología de origen que ofrecen los libros cantorales de la Colegiata de Santa Fe abarca los más de tres siglos de su existencia. En algunos casos, la datación de los libros se ha establecido a partir de inscripciones contenidas en los libros relativas a su copia, su corrección o a las diversas encuadernaciones realizadas a lo largo de la existencias de este corpus documental. En otros ejemplares se establece una datación aproximada tomando como criterio para ello el análisis del estilo de copia y del contenido.

Los volúmenes más antiguos datan de los primeros años de existencia de la Colegiata. Su adquisición se debió posiblemente a un encargo de libros de coro con el fin de cubrir las necesidades del culto divino que se celebraba en esta institución[13].

---

[12] En realidad, el libro 23 comienza con los cantos *Asperges me* y *Vidi aqua,* que debieron ser añadidos en un momento posterior a la composición inicial del libro. En el folio 5r.º se incluye la *Misa para la vigilia de San Andrés,* y en el folio 11v.º la *Misa del día de San Andrés.*

[13] Ver nota 4 *ut supra.* Aparte de este dato sobre el encargo de una copia del ceremonial a la Catedral de Granada, poco más sabemos del primer siglo de existencia de la institución. El primer libro de cabildo conservado se inicia el 20 de abril de 1548, y contiene información muy sesgada de la actividad de la institución hasta 1550. Se han perdido las actas de cabildo entre los años 1550 y 1654; éstas se encontraban en otro libro de actas que desapareció en el siglo XVII, tal como se indica en la siguiente anotación: «Este dicho día [13 de julio de 1654] y en este mismo cabildo los dichos señores dijeron que por quanto se a perdido el libro moderno de los cabildos, que todos los que de nuebo se hicieren se prosigan y escriban en este libro inmediatamente a los cabildos que en él están escritos y ansí lo acordaron y firmaron». Ver: *APSF,* Libros de Cabildo 32, fol. 7r.º

Cuadro 1. *Inscripciones del cantor Juan Ramos en los cantorales de la Colegiata de Santa Fe*

Libro	*Folio*	*Texto*
1	95v.º	Digo yo Juan Ramos beneficiado de cantar que este libro va corregido de punto y letra y por ser ansí lo firme que es facto. En doce de diciembre de 1567 años.
2	115v.º	Digo yo Juan Ramos beneficiado de cantar que este cuerpo va corregido de punto y letra y por ser ansí lo firme que es facto. En doce de diciembre de 1567 años.
3	121v.º	Digo yo Juan Ramos beneficiado de cantar que este libro va corregido de punto y letra y por ser ansí lo firme que es facto. En treinta de julio de 1568 años.
4	140v.º	Digo yo Juan Ramos beneficiado de cantar que este libro va corregido y enmendado de punto y letra y por ser ansí lo firme que es facto. En treinta de julio de 1568 años.
5	125v.º	Digo yo Juan Ramos beneficiado de cantar que esta quinta parte del dominical officerio va corregida y enmendada de punto y letra y por ser verdad lo firme que es facto. En veinte y seis de agosto de 1569 años. [Rubricado]
7	187v.º	Corregí yo Juan Ramos este cuerpo de este libro de común; va enmendado por los libros de la iglesia mayor de esta ciudad de Granada el cual escribió Francisco Eredia escritor de libros vecino de esta ciudad de Granada. Fecho en dieciocho de diciembre de 1547 años.
20/23	207v.º	Corregí yo Juan Ramos este cuerpo de libro santoral va enmendado po[r] los libros [de la] yglesia mayor de esta ciudad de Granada […] escri[b]i[o] [F]rancisco de [He]redia escritor de libros vesi[no] de esta ciudad de Grana[da]. [En] <Granada>, a deciocho días del mes de diziembre de 1547 Años

En concreto, hay siete volúmenes que están fechados entre 1547 y 1569. Estos libros conservan anotaciones manuscritas que dan información diversa y permiten su datación. Se trata de la rúbrica del corrector que revisó los libros tras su copia, un cantor de la Catedral de Granada llamado Juan Ramos[14]. Gracias a estas inscripciones

[14] Poco sabemos sobre Juan Ramos. Él mismo se identifica como «beneficiado de cantar», y la referencia a la Catedral de Granada como base para su labor como corrector nos hace pensar que fuera beneficiado de dicha iglesia en el momento de corregir los libros. Además de las referencias conservadas en Santa Fe, tenemos también noticias de Juan Ramos en la Abadía del Sacromonte; en esta institución se conserva un cantoral con una anotación similar, firmada por Juan Ramos el 6 de mayo del año 1558 (Abadía del Sacromonte: Catálogo de bienes muebles núm. 299, olim 1, 1r.º). Para más información, ver: Mercedes del Castillo Ferreira, «Los libros de coro de la Abadía del Sacromonte de Granada», *Música y ceremonia en la Abadía del Sacromonte de Granada (siglos XVII-XIX)* [Tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 2009, págs. 323-367 y pág. 391 (Catálogo).

sabemos que estos siete libros fueron copiados hacia la mitad del siglo XVI tomando como modelo los libros conservados en la Catedral de Granada[15]. Los libros 7 y 20/23 son los dos más tempranos, que datan de 1547; según consta en la anotación de estos libros el copista fue Francisco Heredia, vecino de Granada.

Un dato interesante es el que aporta la anotación del libro núm. 5, al que Juan Ramos se refiere como «quinta parte del oficerio dominical»; esto apoya la idea de que, tal como habíamos apuntado, la creación de estos libros responde a un mismo encargo realizado por la Colegiata para nutrir de repertorio de canto llano el coro de la institución. La hipótesis se ve reforzada al analizar el repertorio de estos libros, ya que contienen las misas del propio, ordenadas según el calendario litúrgico utilizado en el siglo XVI desde el primer domingo de Adviento, primera misa contenida en el libro 1, hasta la misa para el domingo de la Santísima Trinidad, última de las contenidas en el libro 5.

Aunque no se especifica el nombre del copista en las anotaciones de los cinco libros realizados entre 1567 y 1569, éstos presentan un diseño muy similar al de Francisco de Heredia. Analizando las características de los distintos cantorales se comprueba que todos ellos guardan semejanzas en lo que al estilo de escritura se refiere. Las dimensiones de la caja es igual en los números 1 al 5, y ligeramente superior a la de los libros 7 y 20/23. El trazo de la música y el estilo del texto también son similares, utilizando en todos ellos letras de tipo gótico para el texto. En cuanto a las letras capitales, tanto las iniciales como las intermedias son similares en todos los libros. Las letras capitales iniciales de una pieza musical miden entre tres y cinco centímetros, excediendo el tamaño del pentagrama y el texto; están rotuladas en rojo, en azul o en ambos colores y se adornan con dibujos geométricos en tinta roja. En cuanto a las capitales intermedias, éstas son de menor tamaño (ninguna excede los cuatro centímetros) y suelen rotularse en un sólo color, con una grafía similar en todos ellos.

La numeración, por otra parte, es también similar en todos ellos, cambiando tan sólo la ubicación en el folio, que en los libros 1 al 5 se encuentra centrada en la parte superior del folio, mientras que en los libros 7 y 20/23 está alineada en la esquina superior derecha. Todas estas semejanzas emparentan entre sí a los siete libros, que pudieron ser escritos por una misma mano. En cualquier caso, si todos los libros no pertenecen del mismo copista, al menos sí debieron de haber sido realizados en el mismo taller.

---

[15] Sobre los libros corales de la Catedral de Granada, ver: M.ª Angustias Álvarez del Castillo, *La miniatura en los libros corales de la Catedral de Granada* [Tesis doctoral], Universidad de Granada, Granada, 1979; M.ª Angustias Álvarez del Castillo, «Los escritores de libros de coro de la Catedral de Granada», *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas,* 20 (1995), págs. 29-40; M.ª Angustias Álvarez del Castillo, «Los libros litúrgicos: los Corales», en Lázaro Gila Medina (ed.), *El libro de la Catedral de Granada,* 2 vols., Catedral de Granada, Granada, 2005, II, págs. 883-961.

Además de los siete libros ya datados, otros tres ejemplares contienen anotaciones referidas al momento de su composición. Éstos son los libros 10, 11 y 14. Su datación es bastante posterior, perteneciendo al último cuarto del siglo XVIII. Su estilo, similar entre ellos, es bastante diferente al del resto de la colección. La escritura es menos abigarrada, y deja más distancia entre los pentagramas. La caja de escritura es más estrecha que en los cantorales del siglo XVI. Las letras capitales se decoran con motivos florales y vegetales; a menudo estas letras se enmarcan con una greca alrededor, y se colorea el fondo con un color plano, utilizando para ello una amplia gama cromática. Por otro lado, el estilo de escritura del texto está más romanizado, con trazos más redondos que se alejan del estilo de escritura gótica propio de los cantorales del siglo XVI.

Conocemos el autor de la copia en los libros 10 y 14 gracias a las inscripciones manuscritas localizada en ellos, que sitúan su creación en el siglo XVIII. El primero fue copiado por Ludovico de Granada en 1798[16], mientras que el segundo se debe a la pluma de José Covo y data de 1805[17].

Tanto en el libro 10 como en el libro 14 se menciona que pertenecieron a la Colegiata de Santa Fe; su realización se debió posiblemente a un encargo del cabildo con la intención de ampliar el repertorio de ritos del archivo musical, renovando algunos ya existentes o incorporando otros de nueva creación. De hecho, entre el repertorio de estos ritos figuran las misas para festividades como la Virgen del Carmen, San Felipe Neri, San José de Calasanz, San Luis Gonzaga o San Ignacio de Loyola, que se incorporaron al calendario litúrgico durante los siglos XVII y XVIII.

En cuanto a la fecha de copia del libro 11, el año de copia que figura en él parece ser erróneo. En la contraportada interior se encuentra una anotación a lápiz que dice «Juan Rodríguez García salmista de esta Iglesia lo escribió. Año 1896»[18]; es bastante improbable que ésta fuera la fecha de copia del libro, sobre todo si tenemos en cuenta que en ese año la Colegiata no funcionaba ya como tal. Por otra parte, en un *Índice de los libros de coro* del año 1806 que se conserva en el archivo de la Colegiata ya se hace referencia a este libro y a su contenido. Por tanto, en esa fecha el libro ya formaba parte de la colección de cantorales. Juan Rodríguez, al escribir en el libro, pudo cometer un error en la cifra de las centenas, atrasando un siglo la escritura; de ese modo, la fecha de 1796 sería mucho más coherente.

Otra hipótesis nos llevaría a considerar que Juan Rodríguez García fechase la escritura de su anotación, sin que ésta tenga relación alguna con el libro ni con su

---

16 «Missae propiae Sancti ad ussum regalis Collegiatae S. Fidei. Anno 1798. P. F. Ludovicus de Granada, scribebat». Ver: *APSF,* Cantorales, libro núm. 10, fol. 1r.º

17 «Laus Deo. Escribió este Libro el P. F. Josef Covo, psalmista de esta Santa Yglesia Colegial, y Parroquia de Santa Fé. Siendo Prior el P. D. Francisco Muñoz Cobo. Año de 1803». Ver: *APSF,* Cantorales, libro núm. 14, fol. 67v.º

18 *APSF,* Cantorales, libro núm. 11, contraportada.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 173-192

copia. En cualquier caso, el estilo de copia del libro 11 es cercano al de los libros 10 y 14, por lo que su fecha de copia debe situarse en torno al último cuarto del siglo XVIII. El repertorio contenido en el libro 11 se inicia con una colección de ritos marianos, e incluye los oficios comunes de la Virgen María y los oficios propios para la festividad de la Casa de Loreto. También contiene el oficio para las fiestas del Ángel Custodio, San Frutos y de San Pantaleón, fiestas de devoción local en las pedanías de Santa Fe que se incluyeron en el calendario litúrgico de la Colegiata a lo largo del siglo XVIII[19].

Los demás libros de la colección no presentan inscripciones como las anteriormente descritas que fechen su copia. Sin embargo, pueden ser datados de forma aproximada teniendo en cuenta las relaciones de estilo entre ellos y aquellos que sí están fechados. Además, se puede establecer un límite temporal para la copia de los mismos gracias a la información que se posee sobre las diversas encuadernaciones que tuvieron los libros, y que se analizarán más adelante.

Cuadro 2. *Datación de los libros corales según su estilo de escritura y su encuadernación*

Libro	*Datación del libro*	*Copista*	*Encuadernaciones posteriores*	*Relaciones de estilo con otros libros*
1	1567 (Juan Ramos)	¿Francisco Heredia?	1703 (índice f. 1r.º)	2, 3, 4, 5, 7, 13, 19, 20, 23, 24
2	1567 (Juan Ramos)	¿Francisco Heredia?	1703 (índice f. 1r.º)	1, 3, 4, 5, 7, 13, 19, 20, 23, 24
3	1568 (Juan Ramos)	¿Francisco Heredia?	1703 (anotación f. 1r.º)	1, 2, 4, 5, 7, 13, 19, 20, 23, 24
4	1568 (Juan Ramos)	¿Francisco Heredia?	1703 (índice f. 1r.º)	1, 2, 3, 5, 7, 13, 19, 20, 23, 24
5	1569 (Juan Ramos)	¿Francisco Heredia?	1704 (anotación f. 125r.º)	1, 2, 3, 4, 7, 13, 19, 20, 23, 24
6		¿Gaspar de Quirós?		8, 12, 15, 22
7	1547 (Juan Ramos)	Francisco Heredia	1703 (anotación f. 187v.º) 1748 (anotación en índice)	1, 2, 3, 4, 5, 13, 19, 20, 23, 24
8		Gaspar de Quirós	1702 (anotación f. 140v.º)	6, 12, 15, 22
9		Anónimo 3		17, 21, 25
10	1798 (anotación f. 1v)	Ludovico de Granada	Ca. 1798	11, 14

[19] *APSF,* Inventarios 10: *INDICE De los Libros que se hallan en la Canturia de esta Insigne Colegial de Santafé. Lo hizo el R.P.F. Miguel María Gutiérrez, Psalmista de ella. Año de 1806,* fol. 8r.º y siguientes.

Libro	*Datación del libro*	*Copista*	*Encuadernaciones posteriores*	*Relaciones de estilo con otros libros*
11	¿1896?			10, 14
12	(Francisco de scobar)	Gaspar de Quirós	¿1703? (anotación f. 150v.º)	6, 8, 15, 22
13		¿Francisco Heredia?	1704 (anotación f. 115v.º, Fco. Gómez Martínez)	1, 2, 3, 4, 5, 7, 19, 20, 23, 24
14	1803 (anotación p. 135)	José Covo	Ca. 1803	10, 11
15			¿1703? (firma f. 116v.º)	6, 8, 12, 22
16			1703 (anotación f. 86r.º, Fco. Gómez [Martínez])	
17		Anónimo 3	1703 (anotación f. 76r.º)	9, 21, 25
18		¿Ruiz Aguera?		
19		¿Francisco Heredia?	¿1703? (anotación f. 127v.º)	1, 2, 3, 4, 5, 7, 13, 20, 23, 24
20	1547 (Juan Ramos)	Francisco Heredia	¿1703? (anotación f. 207)	1, 2, 3, 4, 5, 7, 13, 19, 23, 24
21			1704 (anotación f. 166r.º)	9, 17, 25
22			1703 (anotación f. 209r.º) 1751 (anotación en tabla)	6, 8, 12, 15
23	1547 (Juan Ramos)	Francisco Heredia	¿1703? (anotación f. 207v.º del libro 20)	1, 2, 3, 4, 5, 7, 13, 19, 20, 24
24		¿Francisco Heredia?		1, 2, 3, 4, 5, 7, 13, 19, 20, 23
25		Anónimo 3		9, 17, 21

Podemos atribuir la procedencia de al menos otros tres libros al taller de Francisco de Heredia, además de los cantorales ya comentados. Estos libros son el 13, el 19 y el 24. La caligrafía del texto, la forma de decorar las iniciales y el tamaño de las cajas de texto y música coinciden en estos tres casos con los rasgos observados en los libros 7 y 20/23. Por tanto, se puede establecer una fecha aproximada de los libros 13, 19 y 24 en torno a la mitad del siglo XVI.

Otro copista, Gaspar de Quirós, firma algunos libros de la colección no datados; en concreto, nos referimos a los libros 8 y 12. Este copista incluye la inscripción «Gaspar de Quirós me facit» en una lacería que adorna una letra capital, entrelazándose en ella; en ambos casos se trata de letras capitales que aparecen en mitad de un rito, no al comienzo del mismo. También pueden atribuirse a este copista los libros 6, 15 y 22 atendiendo a las similitudes de diseño y estilo entre ellos.

Ninguno de estos libros atribuidos a Gaspar de Quirós está fechado, aunque hay indicios para pensar que pertenecen a la segunda mitad del siglo XVI. Por un lado, si comparamos el estilo de Gaspar de Quirós con el de Francisco de Heredia vemos que son muy parecidos. Utilizan patrones similares tanto en la parte musical como en el

texto, aunque Quirós es más austero en la decoración de las letras capitales al inicio de un canto. Por otro lado, el diseño de las capitales intermedias es semejante entre los libros pertenecientes a Heredia y los de Quirós, si bien Gaspar de Quirós tiende al uso de un sólo color por capital mientras que Francisco de Heredia utiliza en varias ocasiones un diseño dicromático que combina el rojo con el azul. Además, algunas capitales de Quirós presentan diseños de lacería cercanos a los diseños plateresco, algo que también aparecía en las capitales de Francisco de Heredia. Todas estas similitudes nos hacen pensar que ambos copistas debieron de trabajar en la misma época o en épocas cercanas.

Distinto estilo de copia es el que tienen los libros 9, 17, 21 y 25. En el cuadro 2 se mencionan como atribuidos a un copista no conocido, que se ha denominado Anónimo 3 por ser el tercer copista en aparecer en la colección. Es difícil datar estos cantorales por su estilo. Aunque existen semejanzas en el estilo del texto con los cantorales del siglo XVI ya datados, tanto el trazo de las iniciales como el estilo de la música son diferentes; los pentagramas se escriben con menos separación, uniéndose unos a otros por la línea de texto. Además, el copista utiliza un mayor número de abreviaturas en el texto y en los títulos que identifican los ritos. Podría tratarse de un tercer copista del siglo XVI, aunque es más difícil contrastar esta datación. Por otra parte, el repertorio que se contiene en estos libros no es revelador a la hora de datar su copia. El libro núm. 17 contiene las partes del ordinario de la misa, y los libros 9 y 25 contienen el oficio propio del tiempo litúrgico de los domingos y ferias intermedias, por lo que no se hace referencia a festividades propias de santos que ayudasen a su datación. En cualquier caso, el libro núm. 17 tiene una anotación donde se dice que éste, junto con todos los demás libros del coro de la Colegiata, fue encuadernado en 1703[20]; por tanto, en esa fecha los libros ya pertenecían a esta institución. Considerando estos datos, podemos deducir que los libros atribuidos al copista identificado como Anónimo 3 fueron copiados a finales del siglo XVI o durante el XVII.

Por último, quedarían por datar los libros 16 y 18. El libro 16 guarda relación con los estilos descritos de los volúmenes del siglo XVI, aunque con variaciones en las letras capitales al inicio de los cantos, que se encuentran inscritas en una greca cuadrangular. Al igual que otros muchos volúmenes, fue encuadernado en 1703, por lo que se deduce que debió ser copiado en la segunda mitad del siglo XVI o en el siglo XVII.

El libro 18, sin embargo, es más complejo de estudiar. Incluye tres secciones diferentes encuadernadas juntas. Cada una pertenece a una mano distinta, y existen diferencias considerables de estilo entre ellas:

[20] *APSF,* Cantorales, libro núm. 17, fol. 76r.º

1. La primera sección, que va del folio 1r.º al 47v.º, tiene una escritura bastante clara; el pergamino es de mejor calidad que en los otros cuadernos, y la caja de texto es más pequeña. Presenta una numeración con números arábigos en rojo en el centro del margen derecho. Las letras capitales iniciales se dibujan en rojo, enmarcadas en un cuadrado con escasa decoración; las capitales intermedias se dibujan en negro con estilo de lacería. El texto utiliza una grafía similar a la de los cantorales del siglo XVI, pero más clara y con menos abreviaturas.
2. La segunda sección son varios cuadernos que van desde el folio 48r.º al 79v.º Estos cuadernos pertenecerían a un libro de mayor formato y más antigüedad; han sido cortados en tres de sus márgenes para adaptarlos al volumen en el que se han conservado, presentando muestras de tal corte en los contornos irregulares de cada folio. Esta sección contiene el oficio y misa de Santiago, aunque hay indicios para pensar que este oficio y su misa son antiguos y que se sustituyeron por los contenidos en otros libros de la colección; de hecho, en el *Índice* de 1806 el oficio de Santiago que se cita es el contenido en el libro 15, mientras que la misa referida está en el libro 10. El estilo de copia es similar al de los cantorales del siglo XVI corregidos por Juan Ramos, tanto en la música como en el texto y las capitales; la caja del texto, mayor a la de las otras dos secciones, se aproxima así mismo a las dimensiones de los primeros libros de la colección. La numeración es correlativa, continuando en donde terminaba la primera sección. Sin embargo, conserva restos de una numeración anterior en números romanos con tinta roja en la esquina superior derecha de cada folio recto; parte de esa numeración ha sido cortada en el proceso de adaptación a las nuevas dimensiones del volumen. También presenta una numeración con números arábigos en negro junto a la antigua numeración romana; según esta numeración, el folio 48 sería el 125, y el 79 sería el 156. Este oficio funcionaría como un oficio individual, ya que tiene portada propia; la letra capital que lo inicia representa al apóstol Santiago como peregrino. Su estado de conservación es considerablemente peor al de las otras dos secciones del libro 18.
3. La última sección es un cuaderno incluido al final del libro. Son once folios sin numerar, que contienen el oficio del Sagrado Corazón de Jesús[21]. El estilo de la copia es muy diferente. Las letras capitales son de menor tamaño; todas ellas están enmarcadas en un cuadrado con greca, y representan imágenes y paisajes de inspiración natural. El texto también es diferente. Presenta un estilo más romanizado, alejándose de los trazos góticos que caracterizan los cantorales del

[21] Para datar este cuaderno es interesante estudiar el oficio que contiene. El oficio del Sagrado Corazón de Jesús comenzó a celebrarse a raíz de que el Papa Clemente XII lo aprobase en la segunda mitad del siglo XVIII; sin embargo, fue el Papa Pío IX quien hizo extensiva su celebración en toda la Iglesia Católica en el año 1856. Por tanto, el oficio contenido en este cuaderno es quizás uno de los más modernos de entre los conservados en la colección de Santa Fe.

siglo XVI. Aunque no hay referencia alguna a su copia, la cercanía al estilo de los libros 10 y 11 apuntaría hacia una fecha de copia entorno al último cuarto del siglo XVIII o primeros años del XIX, ya que este oficio se cita en el *Índice* de 1806[22].

Las diferencias de estilo y formato de las tres secciones indican que tienen distintas procedencias. Tal vez eran restos de otros libros, o bien cuadernos sueltos que se encuadernaron juntos a partir del último cuarto del siglo XVIII o primeros años del siglo XIX; en cualquier caso, el contenido del libro 18 aparece referido casi en su totalidad en el *Índice* de 1806, exceptuando el rito del Apóstol Santiago de la segunda sección[23].

3. ENCUADERNACIÓN DE LOS CANTORALES

Las noticias relativas a las encuadernaciones de los cantorales de Santa Fe dan información de interés sobre su utilización y su cuidado, a la vez que ayudan a fijar límites cronológicos para la datación de algunos volúmenes.

No existen noticias de que se realizase ningún trabajo de encuadernación de la colección de libros cantorales durante los siglos XVI o XVII. Ningún volumen conserva noticias al respecto, y los libros de cabildo tampoco lo mencionan. Es de suponer que los libros se compondrían y repararían cuando el deterioro por el uso obligara a ello. De hecho, existen diversas anotaciones bajo el epígrafe «aderezo de libros» en los libros de fábrica mayor que podrían referirse a estos arreglos, aunque no se especifica si los libros eran de música o de otra naturaleza[24]. Aún así, no se conoce ningún proyecto de aderezo o encuadernación que afectase a toda la colección con anterioridad al siglo XVIII.

La primera encuadernación conocida de los cantorales estudiados se realizó en 1703. Por la cuantía de la encuadernación y por las referencias que a ella hay en varios libros se conoce que fue un trabajo que afectó al total de los libros conservados en la Colegiata en esa fecha. Una anotación manuscrita en el libro 17 nos describe este trabajo:

> Se enquadernaron todos los libros del coro de esta Yglesia Colegial de Santa Fe el mes de octubre de mil setecientos y tres, siendo distribuidores de fábrica mayor de dicha yglesia los señores Lizenciado D. Juan de Arroyo Guerrero, Prior dignidad de dicha yglesia y cura propio de ella y sus anejos, lizenciado D. Miguel Vallejo del Burgo, lizenciado D. Antonio Ruiz de Otazu, canónigos de dicha yglesia, D. Juan de

---

[22] *APSF,* Inventarios, 10, fol. 10r.º

[23] *APSF,* Inventarios, 10, fol. 10r.º y siguientes.

[24] Los libros de fábrica mayor de la Colegiata de Santa Fe se remontan a mediados del siglo XVI, aunque este tipo de anotaciones son más frecuentes en el siglo XVII. Es muy probable que se refieran a los libros cantorales, pese a que no se especifique nada al respecto. Las cantidades son pequeñas, entre los 100 y los 400 maravedís, por lo que hemos de suponer que no se tratarían de trabajos de encuadernación, sino más bien de reparaciones. Ver: *APSF,* Libros de Fábrica Mayor 39 al 42.

> Cardeñosa J[amil]ena y D. Andrés de Mendoza, capellanes vecinos de esta ciudad. Costaron a cuarenta reales cada libro.[25]

Como se puede observar en el cuadro 3, la encuadernación de 1703 se encuentra también documentada en varias anotaciones conservadas en otros cantorales. La letra y las firmas son similares en todas ellas, como también lo es el color de la tinta negra con la que se escribieron. No todas ellas dan la misma información. La mayoría nos aportan el dato del precio de la encuadernación; en todos los casos se fija en 40 reales por libro. Además, en los libros 16, 17 y 22 se indica el nombre del Prior en aquella época, D. Juan de Arroyo Guerrero. Por otra parte, en el libro 16 se menciona el nombre del encuadernador: Francisco Gómez, vecino de Granada. Este nombre aparece también en una anotación del libro núm. 13 como Francisco Gómez Martínez, autor de la escritura y encuadernación del rezo de San Martín.

En cuanto a los libros 5, 12, 19 y 20/23, aunque en ellos no se menciona la fecha de encuadernación, la anotación de todos ellos es similar a la de los libros datados con seguridad; coincide la letra, el color de la tinta y el estilo de redacción. Por su parte, el libro 15 no presenta anotación alguna, pero tiene en su última hoja una firma, junto con la abreviatura «fto» (facto); esa firma coincide con la que presentan los libros 7 y 22 en relación con las respectivas anotaciones de revisión, por lo que también podemos incluir este volumen en la encuadernación de 1703. Finalmente, el libro 21 fecha su encuadernación en 1704, pudiendo deberse a un retraso en la entrega del trabajo o bien a un trabajo puntual desvinculado del proyecto descrito.

Cuadro 3. *Libros encuadernados en 1703 pertenecientes a la Colegiata de Santa Fe*

Libro	*Folio*	*Texto*
1	1r.º	Tiene este libro, noventa y cinco foxas. Año de 1703.
	95r.º	Tiene este oficerio desde el primer domingo de adviento hasta epiphanía. Noventa y cinco hojas.
2	1r.º	Se encuadernó este libro año de 1703.
	115v.º	Tiene este oficerio dominicas desde la Epifanía hasta la segunda dominica de Cuaresma. Ciento y quince f[ojas].
3	1r.º	Se encuadernó año de 1703.
	121v.º	Tiene este libro desde el segundo domingo de cuaresma, hasta la […]. Tiene ciento y ventiún folios.
4	1r.º	Se enquadernó este libro año de 1703.
	140v.º	Tiene este oficerio dominical desde la dominica in pasione hasta la pascua de Resurrección. Ciento y cuarenta hojas.

[25] *APSF,* Cantorales, libro núm. 17, fol. 76r.º

Libro	*Folio*	*Texto*
5	125v.º	Tiene este oficerio dominical desde la dominica de la resurrección hasta la Trinidad. Ciento y veinte y [cinco hojas].
7	187v.º	Tiene este oficerio común desde los apóstoles hasta muchos mártires.
	187v.º	Ciento y ochenta y siete hojas. Más trece foxas que todas son doscientas. [Rúbrica en la esquina inferior derecha]
		Se encuadernaron todos los libros del mes de octubre de mis y setecientos y tres años, a quarenta reales.
12	150v.º	Tiene este oficerio de pro[pio] Santos desde el día de S[an]to [D]omingo hasta el día de Santa Cat[ali]na. Ciento y nueve foj[as].
15	116v.º	[Rúbrica en la esquina inferior derecha][26].
16	86r.º	Tiene este libro ochenta y seis foxas. Se enquadernó el mes de octubre de mill setecientos y tres años. Costó quarenta Reales, lo enquadernó Francisco Gómez, vecino de Granada. Siendo Prior de esta Iglesia Collegial el Señor Lizenciado Don Juán de Arroyo Guerrero.
17	76r.º	Se enquadernaron todos los libros del coro de esta Yglesia Colegial de Santa Fe el mes de octubre de mil setecientos y tres, siendo distribuidores de fábrica mayor de dicha yglesia los señores Lizenciado D. Juan de Arroyo Guerrero, prior dignidad de dicha yglesia y cura propio de ella y sus anejos, lizenciado D. Miguel Vallejo del Burgo, Lizenciado D. Antonio Ruiz de Otazu, canónigos de dicha yglesia, D. Juan de Cardeñosa J[amil]ena, D. Andrés de Mendoza capellanes vecinos de esta ciudad. Costaron a cuarenta reales cada libro. […] fábrica José de Lucena de los Cobos, sacristán de dicha yglesia Inst. Stppco. Appco.
19	127v.º	Tiene este responsorio desde Sant Andrés hasta el ángel de la guarda. Ciento y veinte y seis fojas.
20/23	207v.º	Tiene este oficerio propio desde el día de Santo Andrés hasta la fiesta de la toma de granada. Doscientas y siete fojas.
22	209r.º	Para la Dominica sexta post Epiphania. La Antifona de 2 visperas Simile est Regnum Celorum se hallará en la primera oja de este Libro a la buelta. Se enquadernó este Libro a 20 de Diciembre de 1703. Tiene 209 foxas. Costó 40 Reales siendo Prior de esta Yglesia Collegial de Santa Fe D. Juan de Arroyo. [Rubricado]

[26] Esta firma se identifica como la del autor de revisión de la encuadernación de 1703; aparece en otras anotaciones del mismo modo, por lo que no hay dudas sobre su datación.

La fecha dada en estas anotaciones debe referirse a la fecha en que se entregó el trabajo terminado. Conocemos también la fecha del libramiento para este trabajo, que se realizó en el mes de marzo de 1703, según consta en los libramientos del libro de fábrica mayor de ese año:

> Ytem, quarenta y cinco mil setezientos y sesenta y quatro maravedís que por esta libranza de dichos señores distributores, su fecha a beinte y nuebe de marzo de este año [1703]; se gastaron y costó el aderezo de los libros de el coro de esta yglesia. Consta de la dicha libranza, que con rezibo queda con los recados de esta quenta número 14.[27]

Además de responder a las necesidades de conservación propias de este tipo de libros, el hecho de que se realizase un trabajo de tan alto presupuesto y envergadura es sintomático del buen momento institucional y económico que la Colegiata experimentó en las primeras décadas del siglo XVIII[28]. Los cantorales, debido al uso y al paso del tiempo, debían de encontrarse en mal estado, por lo que el cabildo se planteó encuadernarlos de nuevo y dotarles de un aspecto y orden homogéneos. De hecho, tras encuadernarse, se ordenaron con una disposición de la que se conservan testimonios en los índices que varios de estos libros todavía conservan.

Aunque no sabemos cuántos libros fueron los encuadernados, sabemos que fueron todos los del archivo en aquel año. Debieron de ser al menos 21 libros, ya que ese es el número de orden que se da al libro 4 (numeración actual) en la tabla de contenidos de su primera página[29].

Además de la encuadernación de 1703, se tiene constancia de otros trabajos de encuadernación posteriores, realizados a mediados del siglo XVIII, que afectaron sólo a un par de volúmenes. En 1748 se encuadernó de nuevo el libro 7, que ya se había encuadernado en 1703, incluyendo una tabla en folio aparte al final con el contenido del libro. En dicha tabla es donde se indica la nueva fecha de encuadernación. El otro volumen re-encuadernado fue el libro 22 en el año 1751, que también había sido encuadernado en 1703; éste conserva la siguiente anotación al final de la tabla

---

[27] *APSF,* Libros de Fábrica Mayor 42, fol. 168v.º-169r.º

[28] El 4 de julio de 1700, tras varios años de ausencia del abad, el Rey Carlos II puso al frente de la institución a un prior, cargo que recayó en el Licenciado Juan de Arroyo Guerrero, abogado de la Chancillería de Granada. Éste, dotado de nuevas competencias y privilegios, llevó a cabo una revisión de la gestión y administración de la Colegiata, que en el año 1703 afectó al coro y a sus libros. Ver: *APSF,* Libros de Cabildo 32, fol. 45v.º-60r.º

[29] Esta numeración correspondiente a la encuadernación de 1703 no es la que más adelante servirá para realizar el *Índice* de 1806. De hecho, en dicho índice se citan veinticinco libros de coro, que serían los veintiun libros encuadernados en 1703, los tres libros copiados en el último cuarto del siglo XVIII y el volumen 18, que como vimos fue el resultado de encuadernar juntos varias partes procedentes de otros libros en fechas próximas a la elaboración de tal índice.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 173-192

de contenidos: «Se enquadernó este libro, año de 1751, siendo Prior de esta Yglesia el Señor Don Manuel Fernando de Carrión y Pimentel»[30].

Tan sólo cinco volúmenes de la colección de cantorales de Santa Fe no tienen ninguna evidencia ni de su composición ni de posibles re-encuadernaciones que indiquen su presencia en el archivo antes de 1806, ya que en el inventario de dicho año sí están citados. Estos libros son el núm. 6, el 9, el 18 el 24 y el 25. Como hemos comentado en el capítulo de datación, todos ellos menos el libro núm. 18 están relacionados con otros cantorales de la colección por el estilo de escritura, que los dataría en cualquier caso con anterioridad al siglo XVIII, por lo que suponemos que se vieron igualmente afectados por los trabajos de encuadernación de 1703. Además, el repertorio de estos libros es complementario al de los demás.

Todavía se reordenaría una vez más la biblioteca musical de la Colegiata a finales del siglo XVIII, con la incursión de los nuevos volúmenes copiados en esa fecha. Esta última numeración de orden es a la que se hace referencia en el *Índice de los libros de coro* de 1806, y es la que se ha conservado hasta la actualidad.

CONCLUSIONES

La serie de cantorales perteneciente a la Colegiata de Santa Fe representa un corpus singular tanto por su estado de conservación como por reflejar, a través de su historia, un ejemplo de su uso para el cumplimiento de las costumbres litúrgicas de la institución. Pese a su modestia tanto en número como en la posesión de miniaturas ricamente decoradas, esta colección contiene el rezo cantado de los oficios y misas habituales en el año litúrgico, además de aquellos de uso más particular en Santa Fe y sus pedanías.

La composición de esta colección fue el resultado de la adquisición paulatina de volúmenes, tomando como referencia el ceremonial de la Catedral de Granada, con la que la Colegiata de Santa Fe mantuvo lazos institucionales y económicos. El grueso de la colección se compuso en el siglo XVI, y se fue completando en los siglos posteriores con la adquisición de volúmenes en los que figurasen los rezos que se incorporaban al calendario.

La datación que en este artículo se hace de los cantorales parte de las evidencias documentales que se contienen tanto en los propios libros como en otras fuentes de la Colegiata. El trabajo a partir de estos datos y el estudio de las características morfológicas de los libros, así como del estilo en la caligrafía de texto y música, revelan información de gran utilidad para poder aventurar una datación aproximada de cada volumen, y completar su estudio con atribuciones a los copistas conocidos dentro de la colección. Por último, se han considerado otros aspectos de utilidad para el inves-

[30] *APSF,* Cantorales, libro núm. 22, tabla en contraportada.

tigador que desee aproximarse a esta colección, tales como las encuadernaciones y diferentes ordenaciones que ha experimentado la colección.

En cuanto al repertorio de esta colección, este aspecto merecerá un futuro estudio en profundidad. La colección de cantorales de la Colegiata de Santa Fe contiene todos los rezos que se cantaban dentro del año litúrgico: las fiestas comunes a toda la Iglesia Católica, y las propias de la celebración de fiestas nacionales y locales. Los cantos se agrupan según pertenezcan a los oficios o a la celebración eucarística; de este modo, los libros cantorales están clasificados como «Libro de Oficios» o «Misal» en función del repertorio que contienen. Aunque en su mayoría se trata del repertorio habitual que pudiera cantarse en cualquier institución de similares características, la presencia de algunos ritos propios, tales como el de la Toma de Granada, o la paulatina incorporación de ritos nuevos lo dotan de considerable interés.

En definitiva, nos encontramos ante una colección documental singular tanto por su naturaleza como por la pertenencia a una institución menor que responde a una tipología todavía poco estudiada desde la óptica de su actividad musical. Este artículo pretende convertirse en una primera aportación hacia el análisis de las fuentes musicales conservadas en Santa Fe, y así contribuir al conocimiento tanto del ceremonial propio de su colegiata como del repertorio que debió sonar en ella durante los tres siglos y medio de existencia de dicha institución.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 173-192

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 193-206 ISSN: 2253-9263

El largo camino hacia el franquismo: Antonio Gallego Burín (1915-1939)

Claudio Hernández Burgos
Universidad de Granada
chb@ugr.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 07 Noviembre 2011 • Aceptado: 11 Noviembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

En este artículo pretendemos analizar la larga trayectoria ideológica de Antonio Gallego Burín durante el convulso periodo de entreguerras. De este modo, veremos la importancia que la familia, la posición social, el entorno y su formación intelectual tuvieron en la evolución de su pensamiento. La actitud de Antonio Gallego, como la de otros muchos españoles del periodo, no fue estática ni siempre predecible sino que, por el contrario, resultó enormemente variada y cambiante como consecuencia de las experiencias vividas y las diferentes maneras de percibir la realidad en cada momento. Por ello, no resulta extraño que sus contactos con el mundo intelectual liberal compartieran protagonismo con su admiración por el maurismo o por el regionalismo catalán. El miedo al avance del sindicalismo, su profundo catolicismo, la confianza en la Monarquía o sus fracasos en la política local fueron elementos decisivos en la configuración de su trayectoria política hasta la llegada del franquismo. Cuando durante el verano de 1936 estalló la guerra en España, Antonio Gallego se puso decididamente del lado de los sublevados, colaboró desde distintos puestos en la retaguardia y logró lo que las urnas le habían negado: un cargo político desde el cual contribuir a la construcción del franquismo.

Palabras clave: franquismo, Granada, catolicismo, Guerra Civil, Europa de entreguerras, nacionalismo.

ABSTRACT

This article aims to analyze their long-standing ideological during the Interwar period. Thus, we see the importance of family, social position, environment and their intellectual background, had in the evolution of his thinking. The attitude of Antonio Gallego, like many other Spaniards in that period, was not static and always predictable, but on the contrary, was extremely varied and changing as a result of the experiences and different ways of perceiving reality in every moment. Therefore, it is not surprising that his contacts with the liberal intellectual world shared space with his admiration for the "maurismo" or Catalan regionalism. Fear of trade

unionism advance, deep Catholicism, the faith in the monarchy or his failures in local politics, would be decisive elements in shaping his political career until the arrival of Franco's regime. When in summer of 1936 the war started in Spain, Antonio Gallego was decidedly on the side of the rebels, collaborated from different positions in the rear and obtained what the polls had been denied: a political position in his hometown from which to work in the construction of the Franco's Regime.

Keywords: Franco's regime, Granada, Catholicism, Civil War, Interwar Europe, nationalism.

Si tuviéramos que reducir a dos los pilares sobre los que se asentó el régimen franquista, diríamos que estos fueron la patria y la religión. En el seno del franquismo confluyeron y lucharon por imponerse dos proyectos de nación diferenciados. De una parte, el nacionalcatólico, que defendía el catolicismo como algo consustancial a España y se apoyaba en las ideas de Menéndez Pelayo; y, de otra, el ultranacionalismo falangista, que postulaba el regeneracionismo de la nación española y compartía las ideas de los fascismos europeos[1]. Estos proyectos de nación se cimentaban, en buena medida, en planteamientos ya presentes desde el último tercio del siglo XIX, a los que se añadirían nuevos elementos en las primeras décadas de la siguiente centuria. Al proyecto de la derecha tradicional y autoritaria se le sumarían en los años treinta los componentes del incipiente «fascismo español» representado primero por las JONS y luego por Falange Española. Ambos, sin embargo, encontraron numerosos puntos de conexión en aquello que no querían —la democracia, el liberalismo o el comunismo— y en lo que era, en mayor o menor medida, innegociable —el nacionalismo español y la religión católica—.

Parece por tanto necesario, volver la mirada a las primeras décadas del siglo XX para entender por qué una buena parte de los españoles ayudó al triunfo del bando franquista en la Guerra Civil y a la implantación de una larguísima dictadura. Y más aun si tenemos en cuenta que estos decenios estuvieron marcados por un panorama sociopolítico verdaderamente convulso. En este sentido, atender a cómo individuos y grupos sociales enteros percibieron la realidad que les rodeó y forjaron su visión de los acontecimientos vividos resulta esencial para rastrear la trayectoria vital e ideológica de los mismos[2]. Entrar en el terreno de las actitudes sociales y de las percepciones individuales es, evidentemente, una tarea compleja. Pero no por ello debemos dejar de intentar constatar cambios y permanencias en el pensamiento y en las visiones del mundo que presentan los seres humanos. Resulta fundamental analizar qué razones

[1] Ismael Saz Campos, *España contra España. Los nacionalismos franquistas,* Marcial Pons, Madrid, 2003, págs. 48-49.

[2] Roque Moreno Fonseret y Francisco Sevillano Calero, «Los orígenes sociales del franquismo», *Hispania,* 205 (2000), págs. 703-724; Geoff Eley, *Una línea torcida: de la historia cultural a la historia de la sociedad,* Valencia, 2008, págs. 267-269.

llevaron a muchos españoles a abjurar de las ideas democráticas y a decantarse por una solución de fuerza el 18 de julio de 1936. Para ello, hemos de preguntarnos por cómo los ciudadanos «vivieron» la nación española y la religión católica durante estos años.[3] Fueron muchos los que pudieron sentirse atacados en lo más íntimo de su ser por «fantasmas» tales como los separatismos, las medidas laicizadoras o los postulados revolucionarios que amenazaban con «poner del revés» su ordenada visión de la realidad.

De muchos de ellos se nutrió el franquismo, logrando concitar en su seno una heterogénea variedad de apoyos sociales[4]. Entre éstos se encontraban, básicamente, aquellos para los que la indisolubilidad de España y su esencialidad católica eran algo absolutamente sagrado. Y a este variable conglomerado perteneció Antonio Gallego Burín. Analizar la vivencia individualizada y la evolución ideológica que éste experimentó a lo largo de una etapa marcada por vertiginosos cambios puede servir para comprender lo que debieron sentir muchos de sus contemporáneos. Gallego Burín se movió por buena parte del arco político de la derecha española y obtuvo una cátedra en la Universidad y un gran prestigio académico. Pero también dejó claras sus ideas sobre la nación española, el catolicismo, los partidos políticos o la realidad doméstica y europea de su tiempo. Atendiendo a sus deseos, a sus proyectos para Granada y para España, a las políticas por él emprendidas y a los miedos y enemigos a los que se enfrentó, podemos acercarnos a la realidad del periodo y entender cómo, al igual que otros muchos españoles, llegó a convertirse en un franquista más, contribuyendo a la consolidación de la dictadura.

1. EN BUSCA DE UN MODELO A SEGUIR: ANTONIO GALLEGO ENTRE MAURA Y CAMBÓ (1915-1931)

En 1915, con tan solo veinte años, Antonio Gallego Burín se afilió a las juventudes mauristas granadinas. Su decisión de entrar en política respondía a variadas razones que van desde su formación intelectual a la situación nacional, pasando por el turbulento contexto europeo. Nacido en 1894 en el seno de una familia burguesa de Granada, desarrolló desde su infancia una viva actitud intelectual, mostrando una especial simpatía por la obra del también granadino Ganivet[5]. La lectura de ésta y la

---

[3] Vid. Xosé M. Núñez Seixas, «La nación contra sí misma. Nacionalismos españoles durante la Guerra Civil, (1936-1939)», en Carlos Taibo (dir.), *Nacionalismo español. Esencias, memorias e instituciones,* Los Libros de la Catarata, Madrid, 2007, págs. 75-111.

[4] Carme Molinero y Pere Ysàs, *El régim franquista: feixisme, modernització i consens,* Vic, 1992; Francisco Cobo Romero y Teresa Ortega López, «No solo Franco. La heterogeneidad de los apoyos sociales al régimen y la composición de los poderes locales, Andalucía, 1936-1948», *Historia Social,* 51 (2005), págs. 49-71.

[5] Antonio Gallego Morell, *Antonio Gallego Burín,* Madrid, 1973, págs. 13-18; y Cristina Viñes Millet, *Antonio Gallego Burín,* Granada, 2003, págs. 15-18.

inestable situación política y social de España en la segunda década del siglo xx le llevaron a abrazar las teorías del regeneracionismo, que plasmó mediante su colaboración en la publicación universitaria *Granada Escolar*[6].

El 30 de junio de 1914 se licenciaba en Letras por la Universidad de Granada. Un mes más tarde comenzó la Primera Guerra Mundial. El impacto de la contienda y sus consecuencias fueron enormes para las sociedades europeas del periodo. Desde principios del siglo xx, Europa experimentaba un profundo proceso de industrialización y urbanización, considerables transformaciones en la agricultura, una secularización de la sociedad y una honda modernización cultural[7]. Pero la Gran Guerra actúo como catalizador de los cambios y aceleró o hizo irreversibles algunos procesos en marcha. Por una parte, la guerra avivó el sentimiento de identidad nacional que se había forjado entre las clases populares desde finales del siglo xix. La «fiebre nacionalista», creada al calor del verano de 1914, llevó a muchos hombres a las trincheras en donde, al mismo tiempo que descubrieron los horrores de la guerra, fraguaron un conglomerado de sentimientos de hermandad y camaradería que fomentaron la cohesión nacional en torno a la sangre derramada[8]. La «comunidad del frente» se encontró a la vuelta de los campos de batalla con una sociedad que le era extraña. La sacralización de la contienda, la ausencia de respuestas al «problema de la modernidad» y la incapacidad de los regímenes parlamentarios para gestionar tanto la derrota como la victoria generaron una desconfianza en los sistemas democráticos europeos y un crecimiento de la conflictividad[9]. Paralelamente, el extraordinario desarrollo de la política de masas durante la Gran Guerra liberó de su apatía a numerosos sectores sociales que hasta ese momento habían permanecido pasivos. Esta agitación social se vio más acrecentada si cabe por el triunfo de la Revolución Rusa en 1917, generando esperanzas entre las clases obreras y provocando auténtico pánico entre aquellos grupos sociales que querían conservar intacto el orden político y económico existente. La suma de estos fenómenos fue el caldo de cultivo idóneo para el éxito de movimientos antidemocráticos de masas como el comunismo y el fascismo, y para que los sectores más conservadores demandaran soluciones autoritarias que les permitiesen mantener el status alcanzado[10].

---

6 Cristina Viñes Millet, *La Granada de Antonio Gallego Burín. Antología,* Granada, 2005, pág. 20.

7 Martin Blikhorn, «Introduction. Allies, rivals or antagonists? Fascists and conservatives in Modern Europe», en *id., Fascists and conservatives. The radical right and the establishment in twentieth-century Europe,* Londres, 1990, págs. 3-4.

8 Enzo Traverso, *A sangre y fuego. De la guerra civil europea, 1914-1945,* Buenos Aires, 2009, págs. 50 y 163 y ss.; George L. Mosse, *Fallen soldiers: reshaping the memory of the World Wars,* Nueva York, 1990, págs. 23-25.

9 Eric J. Leed, *No Man's land. Combat and identity in World War I,* Nueva York, 1979, págs. 193-213.

10 Mark Mazower, *La Europa Negra: desde la Gran Guerra hasta la caída del comunismo,* Madrid, 2001, págs. 24-26.

A pesar de que España no intervino en la Primera Guerra Mundial, su impacto político, económico y cultural fue también aquí considerable. La contienda posibilitó el despegue industrial y una rápida acumulación de capital en ciertas regiones españolas, creó un ambiente de cierta efervescencia política en torno a la toma de partido por uno u otro bando y asestó la puntilla definitiva al sistema político de la Restauración[11]. La percepción de que el *turnismo* estaba agotado venía de antes y, en buena medida, los postulados de «revolución desde arriba», «descuaje del caciquismo» o «fomentar la ciudadanía» defendidos por Antonio Maura, apuntaban en esta dirección[12]. Octubre de 1913 veía nacer, tras el discurso de Ossorio y Gallardo en Zaragoza pidiendo la cohesión en torno al político mallorquín, el maurismo callejero[13]. Se trataba del movimiento más característico de la derecha radical en este momento y de la primera ocasión en que un partido de la derecha dinástica se propuso movilizar a su base social. Bajo su órbita se agruparon jóvenes de la clase media y alta, católicos, muchos de ellos universitarios, que, aun defendiendo a ultranza la Monarquía española, solicitaban la reforma del sistema imperante y la entrada de savia nueva en la esfera política[14].

Los vientos de cambio que parecía traer la política de Maura y los valores representados por el maurismo, unidos a los acontecimientos internacionales y la amistad con Melchor Fernández Almagro —impulsor del juventud maurista en la capital granadina—, fueron determinantes para que Antonio Gallego fuese uno de esos jóvenes universitarios de la clase media urbana que engrosasen las filas del maurismo. El regeneracionismo defendido por Maura, el ataque frontal al caciquismo y al sistema de turnos, el deseo de acabar con el aletargamiento político del pueblo y «despertar las conciencias ciudadanas» o la centralidad del municipio como foco fundamental para el comienzo de esa labor regeneradora fueron postulados completamente compartidos por él[15]. El poder movilizador del maurismo pudo parecerle la forma de acabar con «un peculiar matiz de los españoles: la quietud», puesto que, a su juicio, en España «contra cualquier novedad que surge, de la especie que sea, se levantan las iras y se desencadenan los odios» debido a la permanencia de «la vieja política que

---

[11] Francisco Romero Salvadó, *The Foundations of Civil War. Revolution, Social Conflict and Reaction in Liberal Spain, 1916-1923,* Londres, 2007, pág. 27-38.

[12] José L. Rodríguez Jiménez, *La extrema derecha española en el siglo XX,* Madrid, 1995, págs. 52-54; y Francisco Romero Salvadó, «Antonio Maura: 'El gran incomprendido'», en Alejandro Quiroga y Miguel Á. del Arco (eds.), *Soldados de Dios y apóstoles de la Patria. Las derechas españolas en la Europa de entreguerras,* Granada, 2010, págs. 1-28.

[13] El discurso en *El Imparcial,* 29-10-1913.

[14] Pedro C. González Cuevas, *Historia de las derechas españolas,* Madrid, 2000, págs. 232-244.

[15] Algunos de los ideales de Gallego mencionados pueden verse en Cristina Viñes Millet, *Antonio Gallego Burín…, op. cit.,* págs. 53-55.

juega su última carta»[16]. Pero el regeneracionismo que ambicionaba Gallego, al igual que el de Maura, se fundamentaba en un miedo a las masas y a la movilización de la clase obrera, por lo que no debería extrañar que buscara en el maurismo un parapeto con el que contener la hipotética reproducción de una revolución comunista en España. En su opinión, los partidos dinásticos no tenían capacidad para detener el enorme poder del «dictatorial y absolutista sindicalismo que ha prendido en España como un incendio»[17].

Hacia 1917, Antonio Gallego Burín se apartó de un maurismo, dividido y sin caudillo que lo dirigiese, y encaminó sus pasos hacia el regionalismo encarnado por Francesc Cambó. Su decisión no fue impulsiva. Había mostrado su admiración por el líder catalán, al menos desde un discurso de este en el Teatro Tívoli de Barcelona en 1913 en el que había puesto de manifiesto «la honda crisis de descomposición» que estaban atravesando los partidos gubernamentales[18]. Los sucesos de 1917 desencadenaron su decisión de abandonar el movimiento maurista. Con un continente europeo estremecido por la guerra y por el rotundo triunfo de la revolución soviética y con una situación de crisis desmedida en el sistema político interior, Cambó resultaba ser una figura mucho más poderosa a la que aferrarse que la del ensombrecido Antonio Maura. Añadamos el hecho de que la pujante burguesía industrial catalana había experimentado un crecimiento económico sin precedentes durante la guerra que le situaba en una situación privilegiada de poder en la que Cambó era el foco de atención[19]. Además, la heterogeneidad de pensamientos y hombres que había caracterizado al movimiento maurista favoreció el paso de Gallego Burín a las filas del regionalismo. Había encontrado un nuevo líder a seguir[20].

El primer escrito regionalista de Antonio Gallego aparece en la prensa granadina en febrero de 1918, poco antes de las elecciones legislativas. El texto surge a propósito de una conferencia pronunciada días atrás por el miembro de la *Lliga Regionalista,* Felipe Rodés, como parte de la campaña *Per Catalunya i l'Espanya gran* que, dirigida por Cambó, trataba de generar regionalismo por doquier. Gallego Burín lanzaba un grito desesperado por el hecho de que tuviera «que venir alguien de fuera a decirnos cómo debemos ser». Al igual que Cambó, Gallego acallaba las voces de aquellos que los tildaban de separatistas «echando mano del desacreditado tema de la unidad nacional». El imperio de naciones que anhelaba Cambó para España lo pedía Antonio Gallego al presentar el empeño de fortalecer las regiones como la mejor manera

---

16 «Regionalismo y uniformismo nacional», Conferencia pronunciada el 6 de febrero de 1919 en la Asociación de Dependientes de Comercio de Granada, recogida en *Renovación,* 19-2-1919.

17 *Renovación,* 21-3-1919.

18 *La Vanguardia,* 7-4-1913.

19 Francisco Romero Salvadó, *The Foundations of Civil War…, op. cit.,* págs. 38-41.

20 Vid. al respecto Enric Ucelay Da-Cal, «Francesc Cambó. La mala suerte de un ganador», en Alejandro Quiroga y Miguel Á. del Arco (eds.), *Soldados de Dios…, op. cit.,* págs. 121-150.

«de laborar por la unidad de la España madre»[21]. Su creciente interés por las ideas regionalistas le llevó a fundar un periódico a finales de 1918. *Renovación* —nombre con ciertas reminiscencias mauristas— abría su primer número con una explícita declaración de intenciones, al entender la conciencia regional como la única vía para «despertar el cuerpo dormido de Andalucía» y alcanzar su regeneración[22].

Durante la primera mitad de 1919, sus artículos se sucederán en las páginas de *Renovación*. Aunque los escribía bajo la bandera del regionalismo, en ellos se muestran algunas ideas claves defendidas por él desde su etapa maurista. Acabar con la apatía de los ciudadanos era una premisa necesaria, de ahí que llamara especialmente a las derechas «en cuya abulia e indolencia se apoyan estos fatales sistemas». Un llamamiento coherente con otra de sus grandes preocupaciones: el extraordinario desarrollo alcanzado por el movimiento obrero y su cada vez mejor nivel organizativo. Si tenemos en cuenta que la agitación del llamado trienio bolchevique (1918-1921) tuvo especiales consecuencias en el campo andaluz, podemos entender el auténtico pánico moral que la «gente de orden» como Gallego Burín sintió ante la efervescencia del mundo obrero y la creciente violencia que impregnó sus discursos[23]. Antonio Gallego se alarmaba ante la idea de que la revolución «tomara carne y como un fantasma clavara sus garras en nosotros», decía sentir verdadero pavor «ante la idea de vivir en una sociedad dominada por la atroz y salvaje barbarie de nuestro obrerismo» y le aterraba el solo hecho de pensar en que a los viejos caciques les sucedieran «los judas cínicos, ignorantes y desvergonzados»[24].

Lo dicho quizá nos ayude a entender mejor sus reservas hacia al pujante andalucismo que, por aquel entonces, encarnaba Blas Infante. La radicalidad del líder andalucista chocaba con la mentalidad de un Gallego que creía que Andalucía necesitaba un «periodo de educación política necesario», pues la concesión de la autonomía a una región no preparada como la andaluza «acarrearía males infinitos»[25]. No dudó en apodar como «Tolstoi rondeño» al socialista Fernando de los Ríos, cuando este apostaba por una solución diferente al problema agrario andaluz. Y tampoco titubeó, junto con los regionalistas de Andalucía Oriental, en levantarse de la Asamblea

---

[21] Enric Ucelay Da-Cal, «Francesc Cambó…», art. cit., pág. 126. Las citas de artículos de Gallego Burín en *Noticiero granadino,* 16-2-1938 y 1-12-1918.

[22] Cristina Viñes Millet, *La Granada de Antonio…, op. cit.,* págs. 68-69.

[23] El concepto de pánico moral lo tomo de Chris Ealham, *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937,* Barcelona, 2005.

[24] La primera cita en *Renovación,* 21-3-1919. Las otras dos pertenecen a sendas cartas enviadas por Antonio Gallego a Melchor Fernández Almagro en marzo y mayo de 1919 y recogidas en Antonio Callego Morell y Cristina Viñes Millet, *Literatura y Política. Epistolario, 1919-1940,* Granada, 1986. (Hasta que se indique lo contrario, las cartas citadas están recogidas en esta obra).

[25] *Noticiero Granadino,* 1-12-1918.

Regionalista de Córdoba celebrada en enero de 1919, al ver que sus pensamientos diferían considerablemente de los sostenidos por los seguidores de Infante[26].

La explosión de la ciudadanía granadina contra el caciquismo local en febrero de 1919 le hizo pensar que se avecinaban nuevos tiempos. Pero las elecciones generales del mes de junio siguiente confirmaron que la vida municipal iba a permanecer inalterable. Ver cómo la protesta popular contra la «vieja política» había resultado estéril y que la ansiada regeneración local no se producía pudieron ser motivos suficientes para que decidiera presentar su candidatura a las elecciones municipales de febrero de 1920[27]. Enemigo de programas, Antonio Gallego Burín jugaba de nuevo la baza de despertar a la «masa adormecida», «cruzada de brazos», para crear «municipios vigorosos, inexpugnables fortalezas que, al establecer contacto entre sí originen un Estado fuerte», dirigidos por «nuevos hombres, apartando del camino a los perros que, muy cucamente se aderezan los collares nuevos, para dar la sensación de pertenecer a una nueva jauría»[28]. No por presagiada fue menos aplastante la derrota. Gallego Burín solo podía lamentarse: «es algo desconsolador esta vida política española. No cabe moverse. No es posible otra cosa que la sumisión. […] Hay que apartarse de la política como algo embrutecedor e idiotizante»[29].

En efecto, la derrota electoral le aparta de la política activa durante una década. La llegada de Primo de Rivera al poder en 1923 pudo suponer un halo de esperanza para alguien como él, que compartía principios como la regeneración nacional, la esencialidad católica de España o la concepción de los municipios como «células primarias» de cuyo vigor dependía la salud de la nación. Pero a pesar de que su tío —Diego Benjumea Burín— juega un papel importante en la dictadura como Ministro de Fomento y de que algunos autores afirman que perteneció a la Unión Patriótica[30], lo cierto es que sigue manteniendo contacto con los regionalistas catalanes mediante la estrecha amistad que le unía a Joan Esterlich. Es cierto que durante estos años se ocupa de asuntos académicos y culturales, pero en absoluto se desconecta de la realidad política del país. Sus ideas regionalistas le llevan a trabajar por el crecimiento cultural de Granada como vía para el engrandecimiento de la Patria. Así, podemos entender su presencia en el Ateneo granadino, su apoyo a la literatura de la ciudad o el impulso cultural que dio a la Casa de los Tiros, concebida por él como

---

[26] La calificación a De los Ríos en carta dirigida a Melchor Fernández Almagro en enero de 1919; la Asamblea Regionalista en Córdoba en *Renovación,* 6-4-1919.

[27] Cristina Viñes Millet, *Antonio Gallego…, op. cit.*, págs. 72-73.

[28] *Noticiero Granadino,* 1. 4 y 7 de febrero de 1920.

[29] Carta a Melchor Fernández Almagro, 1921.

[30] Mario López Martínez y Rafael Gil Bracero, *Caciques contra socialistas: poder y conflictos en los ayuntamientos de la República, Granada 1931-1936,* Granada, 1997, Apéndice.

modelo de su proyecto ideal de ciudad[31]. A la altura de 1929, cuando la Dictadura agoniza, Gallego Burín seguía fascinado con Cambó y consideraba que Cataluña «es el único pulmón español que respira con el aire de Europa», «un país modelo del que el resto de España tiene mucho que aprender»[32]. El desplome del régimen primorriverista, los continuos contactos con los hombres de la *Lliga,* y la trascendental coyuntura en la que se encontraba España iban a resultar cruciales: Antonio Gallego Burín volvía a la arena política.

2. DEL CAOS A LA ESPERANZA: ESPERANDO LA SALVACIÓN DE ESPAÑA (1931-1938)

Las elecciones de abril de 1931 se convirtieron en un auténtico plebiscito entre Monarquía y República. Los regionalistas catalanes, liderados por Cambó, trataron de poner en contacto a los sectores más activos de la derecha, acercándose al maurismo con el fin de crear un grupo fuerte para asegurar la supervivencia de la Corona y la derrota de las izquierdas. Gallego Burín se adhirió a la política de Cambó, liderando en Granada el *Partido Centrista,* una vez se habían trazado las líneas maestras del *Centro Constitucional* en el Hotel Ritz de Madrid. La garantía del orden y la seguridad, la defensa de los valores tradicionales y cristianos y la amenaza del comunismo y la «sovietización» de España fueron los pilares básicos de la propaganda elaborada por las derechas de cara a las elecciones municipales[33]. El 12 de abril, la conjunción republicano-socialista resultaba victoriosa en las elecciones. El día 13, Antonio Gallego viajaba a Madrid donde, de nuevo en el Hotel Ritz, se reunía con Cambó para analizar los resultados e intentar formar un nuevo Gobierno que evitase la caída de la Monarquía. Sus intentos fueron en vano. El 14 de abril se proclamaba la II República.

Como había ocurrido en 1920, la derrota de 1931 provocó que Gallego Burín se refugiase en su labor académica. No obstante, a pesar de que no son muchas las noticias de su actitud política durante la etapa republicana, durante estos años tampoco abandonó el contacto con los hombres fuertes de la *Lliga* como Esterlich, Ventosa y, por supuesto, el propio Cambó. A sus manos llegaron cartas del también estudioso del arte Juan Temboury o del propio Melchor Fernández Almagro, que le expresaban cómo la desconfianza sentida ante la proclamación de la República se había conver-

---

[31] Un modelo que pudo poner en práctica cuando llegó a la Alcaldía en 1938 y «hacer de la ciudad una enorme Casa de los Tiros», Antonio Gallego Morell, *Antonio Gallego…, op. cit.,* pág. 85.

[32] Carta a Melchor Fernández Almagro, agosto de 1929.

[33] Enric Ucelay Da-Cal, «Francesc Cambó…», art. cit., pág. 137; Las imágenes ofrecidas de las izquierdas en Rafael Cruz, «¡Luzbel vuelve al mundo! Las imágenes en la Rusia soviética y la acción colectiva en España», en *id.* y Manuel Pérez Ledesma (coords.), *Cultura y movilización en la España Contemporánea,* Madrid, 1997, págs. 273-303.

tido en malestar y aversión al régimen[34]. Las expresiones iconoclastas, la conflictividad obrera y social, las reivindicaciones autonomistas y el «miedo a la revolución» tras la victoria del Frente Popular en febrero de 1936 constituyeron elementos esenciales para que un monárquico y católico convencido, como él, desease la caída de la República. El 18 de julio de 1936 se iniciaba el proceso.

El estallido de la Guerra Civil supuso una fractura en la vida de Antonio Gallego y en la de todos los españoles. El golpe de Estado fue concebido como un levantamiento necesario frente a una situación calificada de insostenible por los sublevados y como un movimiento preventivo ante la creencia en un inminente triunfo de una revolución amenazadora de los valores «tradicionalmente españoles». Ambos bandos confeccionaron discursos movilizadores, urdidos con numerosos elementos de carácter mítico e imágenes deformadas de la contienda y del enemigo, a través de los cuales trataron de definir la guerra y la manera de ganarla[35]. La inevitabilidad del «Alzamiento Nacional», la deshumanización del enemigo, los relatos sobre el «terror rojo» o la concepción de la batalla como una empresa en la que la vida de la Patria estaba en juego dotaron de legitimidad a la contienda y contribuyeron a la movilización bélica de muchos ciudadanos españoles[36]. Pero, por sí solos, estos discursos no resultaron suficientes para la movilización ciudadana, sino que existían factores sociales, políticos, económicos o religiosos que habían contribuido a engendrar ideas de carácter antidemocrático y antizquiedista en considerables sectores de la sociedad española. A pesar de que la Guerra Civil pudo marcar un «giro antropológico» entre el periodo precedente y el siguiente, abriendo una fractura en la historia de España, los repertorios de violencia practicados a partir del verano de 1936 no supusieron una ruptura radical con los ensayados durante la Segunda República, en medio de un clima de «brutalización» y radicalización de la política y la sociedad españolas[37]. En consecuencia, la lucha armada resultaba un campo de verificación idóneo para la resolución de ese conjunto de tensiones desarrolladas durante los años anteriores y el

---

[34] Antonio Gallego Morell, *Antonio Gallego…, op. cit.,* pág. 77; Las opiniones de Melchor Fernández Almagro son expuestas en varias cartas: por ejemplo 29-5-1931, 11-5-1932 y 18-1-1935.

[35] Rafael Cruz, *En el nombre del pueblo. República, rebelión y guerra en la España de 1936,* Siglo XXI, Madrid, 2006, págs. 261-264; Xosé M. Núñez Seixas, "'Nations in arms against the invader': on nationalism discourse during the Spanish civil war", en Chris Ealham y Michael Richards (eds.), *The Splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War,* Nueva York, 2005, págs. 45-67. Francisco Cobo Romero y Teresa Ortega López, «Pensamiento mítico y energías movilizadoras. La violencia alegórica y ritualizada de la Guerra Civil en la retaguardia rebelde andaluza, 1936-1939», *Historia y Política,* 16 (2006), págs. 131-158.

[36] Francisco Sevillano Calero, *Rojos: La representación del enemigo en la Guerra civil,* Madrid, 2007.

[37] Eduardo González Calleja, «Experiencias de combate. Continuidad y cambios en la violencia represiva (1931-1939)», *Ayer,* 78 (2009), págs. 37-64.

reavivamiento de una serie de pulsiones y sentimientos candentes tanto en el frente de combate como en la retaguardia[38].

Mientras en los campos de batalla tronaban los disparos de los fusiles lejos del frente, la ciudadanía también se movilizaba para ganar la guerra. Azuzados por el miedo, por las «arengas patrióticas» o por la muerte de un familiar en el campo de combate o en la tapia de un cementerio, eran muchos los que ofrecían su sangre y trabajo para la consecución de la victoria. La retaguardia nacionalista iba a asistir al encuadramiento de los ciudadanos en las milicias voluntarias formadas a los pocos días del golpe de Estado con funciones de asistencia, vigilancia o represión[39]. En Granada «era ya muy raro observar a algún ciudadano que no llevara ningún distintivo, insignia o uniforme demostrativo de prestar sus servicios a la causa»[40].

A mediados del mes de septiembre de 1936, el distintivo verde de «Defensa Armada de Granada» lucía en el brazo de Antonio Gallego Burín. Presuntamente, el golpe de Estado le había «sorprendido» guardando cama en casa, pero había estado al tanto de todo cuanto sucedía en Granada y no había noche que dejara de escuchar las charlas de Queipo de Llano desde Sevilla. Además estaba en contacto permanente con el derechista José Antonio Sangróniz y con el falangista monárquico Alfonso García Valdecasas[41]. La amistad con Julio Ruiz de Alda y con el propio García Valdecasas —cofundadores de Falange Española— pudo ser determinante para su ingreso en Falange en 1937. No sería hasta el verano de ese año cuando apareciera en un acontecimiento político de cierto relieve. Pero, desde el recogimiento de su hogar, su colaboración con los sublevados sería estrecha. En agosto de 1936 aparece, junto a otros conservadores granadinos, entre los suscriptores de una rifa organizada por el Centro Artístico de la ciudad y, a partir de ese momento, su nombre figuraría frecuentemente entre los donantes de dinero u objetos destinados a subvencionar el Ejército franquista[42].

Las primeras prestaciones al bando franquista las hizo desde la Cátedra de Arte que ocupaba en la Universidad de Granada desde 1926. A principios de octubre de 1936 fue nombrado vocal de la Junta Conservadora del Tesoro Artístico de Granada y, al año siguiente, fue nombrado jefe del Servicio Artístico de Vanguardia, realizando un detallado informe de daños sufridos por el patrimonio artístico granadino

---

[38] Enzo Traverso, *A sangre y fuego…, op. cit.,* pág. 90; José L. Ledesma, «Qué violencia para qué retaguardia o la República en guerra de 1936», *Ayer,* 76 (2009), págs. 89-90.

[39] Rafael Casas de la Vega, *Las milicias nacionales,* Madrid, 1977; Francisco Sevillano Calero, *Exterminio: el terror con Franco,* Madrid, 2004, capítulo 3.

[40] Ángel Gollonet y José Morales, *Rojo y azul en Granada,* Granada, 1937, págs. 167-168. Para un análisis de las milicias voluntarias en Granada *vid.* Claudio Hernández Burgos, «Dinero y brazos. El apoyo de los sublevados granadinos al bando sublevado en el verano de 1936», *II Encuentro de Jóvenes Investigadores de la AHC,* Granada, 2010.

[41] Antonio Gallego Morell, *Antonio Gallego…, op. cit.,* pág. 83.

[42] *Ideal,* 2-8-1936, 5-11-1936 y 24-11-1936.

durante la etapa republicana[43]. Este trabajo se vería completado con una nueva obra publicada en 1938 sobre la destrucción del tesoro artístico a nivel nacional, de la que él fue el principal impulsor. Ilustrado con numerosas fotografías de la «furia iconoclasta roja», el informe trataba de explicar a los españoles «lo que ha sido y es la revolución marxista», que «a golpes de hoz y martillo han despojado a España de su patrimonio artístico»[44]. El colofón a sus empeños se produjo el 2 de enero de 1938 con la inauguración de una exposición de los objetos artísticos destruidos por los «rojos». No había mejor fecha —el día conmemorativo de la Toma de Granada por los Reyes Católicos—, ni lugar —a pocos metros de los sepulcros de Isabel y Fernando— para mostrar a los granadinos «aquellos bellísimos rostros, ennegrecidos por el humo, corroídos por las llamas, martirizados por el hierro»[45].

Aunque su cooperación desde el mundo del arte no cesaría, desde el verano de 1937, Antonio Gallego Burín empezó a tener una notable presencia en la política granadina. Con motivo del primer aniversario del «Alzamiento Nacional» intervino en el acto organizado por las mujeres de Falange en el Palacio de Carlos V. En su discurso convivían algunas constantes en su pensamiento, junto con ideas auténticamente falangistas. Retazos de su pasado maurista parecían emerger cuando llamaba a una «revolución desde arriba hecha con espíritu cristiano». Un llamamiento que unía a la Tradición encarnada por el «inigualable escenario hecho con piedras del Renacimiento y con anhelos de victoria», y por los «símbolos de siempre», el yugo y las flechas que habían utilizado los Reyes Católicos[46]. El carácter misional de España como defensora de la civilización cristiana, la creencia en que la patria había perdido el rumbo de su tradición desde finales del siglo XVIII y el desprecio por «el escenario de luchas políticas» sembrado por los partidos de la República constituyeron los puntos principales de sus dos siguientes intervenciones públicas. Era ésta la contribución de Antonio Gallego Burín a la conformación de un discurso plagado de mitos convenientemente seleccionados en la historia patria.

Es en estos años de guerra cuando vamos a encontrar a un Gallego Burín más «fascistizado». Ciertos postulados defendidos por los falangistas encajaban a la perfección con sus deseos para España. Los anhelos imperialistas del fascismo español o la necesidad de un líder carismático eran elementos para él necesarios. Además, la

---

43 Antonio Gallego Burín *et al., Informe sobre las pérdidas y daños sufridos por el tesoro artístico de Granada de 1931 a 1936 e indicación de las obras salvadas de la destrucción marxista,* Granada, 1937.

44 Antonio Gallego Burín *et al.,* «La destrucción del Tesoro Artístico de España desde 1931 a 1937. Informe de las Comisiones provinciales de Monumentos», *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada,* (1937).

45 *Ideal,* 4-1-1938 e *Ideal,* 19-1-1938.

46 Antonio Gallego Burín, «Discurso pronunciado en el Palacio de Carlos V, ante la Falange femenina de Granada, en la conmemoración del Alzamiento Nacional el día 18 de julio de 1937», *Seis discursos y una conferencia,* Granada, 1938, págs. 9-20.

imagen elitista y aristocratizante a la que José Antonio nunca renunció y su papel de intelectual incomprendido, constituían rasgos admirables para él y elementos con los que sentirse identificado. La presencia en Granada del influyente falangista Alfonso García Valdecasas en septiembre de 1937 fue clave en su nombramiento como Delegado Provincial de Prensa y Propaganda en octubre de 1937[47]. Poco después del mismo, escribía su artículo «más falangista». Con motivo del Día de los Caídos, lanzaba un grito de exaltación a la juventud, mostraba su admiración por la «profecía anunciada por José Antonio» y reafirmaba su confianza en «la figura de Franco —césar joven y fuerte de la Patria—»[48]. Durante los siete meses que permanecería a cargo de la Propaganda de la capital pondría sus mayores esfuerzos en las campañas de difusión del Fuero del Trabajo, mediante la organización de una serie de charlas por los pueblos de la provincia[49]. El envío de Narciso Perales, como Delegado Extraordinario de FET de las JONS, para reestructurar el Partido y poner orden en la organización granadina, desembocaba en el cese de Antonio Gallego en mayo de 1938. A pesar de ello, Perales, buen conocedor de los deseos de Gallego Burín, le tenía reservado un nuevo puesto desde el que colaborar con el «Nuevo Estado»: la Alcaldía de la ciudad[50].

3. CONCLUSIONES

Cuando el 3 de junio de 1938 Gallego Burín tomaba posesión de la Alcaldía, fijaba los ejes en torno a los que giraría la política local de la capital granadina. Entre ellos se encontraban elementos que habían estado siempre presentes en su pensamiento, como la recuperación de la tradición o la necesidad de «dotar de estilo» a la ciudad. Pero a estos se sumaban otras ideas nuevas maceradas a lo largo de cinco años de República y tres de Guerra Civil: el desprecio por los programas políticos o el deseo de que su mandato se iniciase, según sus propias palabras, con la construcción de la Cruz de los Caídos al amparo «de la voz de nuestros muertos»[51]. Durante los trece años que permaneció al frente del municipio, encontró un espacio desde el que solucionar los problemas de la ciudad, resarcirse de derrotas pasadas y transformar la incomprensión sufrida en ferviente admiración y, especialmente, desde donde llevar

---

47 *Patria,* 13-10-1937.

48 *Patria,* 29-10-1937.

49 Francisco Cobo Romero y Teresa Ortega López, *Franquismo y posguerra en Andalucía Oriental. Represión, castigo a los vencidos y apoyos sociales al régimen franquista, 1936-1950,* Granada, 2005, págs. 176-177.

50 Las disputas en Rafael Gil Bracero, *Guerra Civil en Granada, 1936-1939* [tesis doctoral], vol. 5, Granada, 1995, págs. 1490-1491; La labor de Narciso Perales a Granada puede verse en *Patria* e *Ideal,* 12-4-1938. La relación de Perales con Gallego en *Patria,* 14-1-1961.

51 Archivo Histórico Municipal de Granada, Actas de Plenos del Ayuntamiento, 3 de Junio de 1938.

a cabo la ansiada regeneración de España y apuntalar la emergente «Cultura de la Victoria» franquista.[52]

Pero el Gallego Burín que asumía el bastón de mando de la ciudad en 1938 se había ido forjando a lo largo de los años anteriores. Sus experiencias, sus miedos y las representaciones que él mismo construyó de los convulsos acontecimientos que le rodearon durante el periodo de entreguerras y la II República resultan cruciales para entender la actitud y las decisiones tomadas por Antonio Gallego durante su mandato. Su admiración por Maura y la «revolución desde arriba» ayudan a comprender su deseo de erigirse en adalid de la renovación cultural y social de Granada controlando hasta el más mínimo detalle. Sus ideas regionalistas encajaron a la perfección con su pretensión de reformar urbanísticamente la ciudad, «dotarla de estilo» y recuperar las «esencias granadinas» a través de la tradición, la religión y el folklore. Su miedo al obrerismo y su percepción de las medidas tomadas por la II República explican por qué se convenció paulatinamente de la necesidad de acabar con la democracia. Finalmente, la experiencia durante la Guerra Civil y su sintonía con la mayor parte de los postulados defendidos por los sublevados aclaran su indudable alineamiento con éstos y su participación activa en la construcción del «Nuevo Estado». Como Delegado provincial de Prensa y Propaganda, como Gobernador Civil, como Alcalde y como Director general de Bellas Artes, Gallego Burín sirvió al régimen hasta el fin de sus días. Al fin y al cabo Franco le había dado lo que las urnas le habían negado: la oportunidad de estar al frente de Granada.

---

[52] Miguel Á. del Arco Blanco, «El secreto del consenso en el régimen franquista: cultura de la victoria, represión y hambre», *Ayer,* 76 (2009), págs. 245-268; y Claudio Hernández Burgos, *Granada azul. La construcción de la «Cultura de la Victoria» en el primer franquismo,* Comares, Granada, 2011.

Documentos

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 207-227

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 209-227 ISSN: 2253-9263

«Mueran los perros cristianos» Textos sobre el Marquesado del Cenete en la década de 1520*

Julián Pablo Díaz López
Universidad de Almería
padilo@ual.es

Recibido: 12 Mayo 2011 • Revisado: 05 Septiembre 2011 • Aceptado: 29 Septiembre 2011 • Publicación Online: 15 Diciembre 2011

RESUMEN

El trabajo aporta textos procedentes del Archivo Nacional de Cataluña. Nos ponen de relieve los juegos de poder entre los grupos sociales del marquesado del Cenete en los años veinte del siglo XVI: los moriscos colaboracionistas, los que se oponían a la gestión del gobernador y sus ayudantes, los representantes de la autoridad de los señores. Permiten también acercarse a uno de los primeros señoríos creados en el Reino de Granada tras la conquista cristiana. Además, los documentos son un ejemplo más que abunda en la idea de los señoríos como entidades generadoras de ingresos para sus propietarios y una muestra de que se puede leer de manera diferente la fiscalidad del Reino de Granada en esta época. En fin, también se trata de un territorio en el que el pacto por la renta está presente desde su constitución. Un pacto que interesaba a los marqueses para mantener sus ingresos y a los moriscos para conseguir la permisividad de sus costumbres.

Palabras clave: Reino de Granada, Cenete, Mencía de Mendoza, fiscalidad, renta.

ABSTRACT

This researh about Cenete marquisate comes from some texts in Catalonia National file. It points the power of some social groups in this area in the twenties of the 16th century. We can get information about the Moorish, those who were against the power noblemen and governors. It also allows us to know one of the first dominions in Granada reign after the Christian conquest. Moreover these papers are one of the examples to show dominions bring

* Este trabajo se ha efectuado en el marco del Proyecto de Excelencia PO7-HUM-02542 de la Consejería de Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía, bajo el título de «Granada y la Corona de Castilla: hacienda y fiscalidad». Este proyecto es integrante de la red temática de investigación cooperativa sobre hacienda y fiscalidad Arca Comunis (http://www.arcacomunis.uma.es).

about income for their owners but also a different way to study Granada reign taxation at this time. It is also a way to deal the Marquess and the Moorish, the first one to get income and the second to preserve their costumes.

Keywords: Granada reign, Cenete, Mencía de Mendoza, taxation, income.

El marquesado del Cenete, ubicado en el Reino de Granada, en las comarcas orientales de Sierra Nevada, se constituyó antes de la culminación de la guerra de conquista. La cesión en señorío de los territorios que lo conformaban al cardenal D. Pedro González de Mendoza comenzó en 1490, cuando los Reyes Católicos le entregaron las villas de Aldeire, la Calahorra, Ferreira y Dólar. Pocos días después cedieron Xérez con su barrio de Alcázar, Lanteira y Alquife a su hijo D. Rodrigo Mendoza[1]. Se trataba de recompensarles la ayuda prestada en la guerra de Granada y los gastos derivados de ella. Culminaban también las aspiraciones del cardenal en cuanto a legitimación de los tres hijos que había tenido, ya conseguida años antes, y a la constitución de mayorazgos en su favor. El territorio del señorío se completó en 1492 cuando la Corona vendió Huéneja a D. Rodrigo, el hijo mayor, ya primer marqués[2], con objeto de saldar las deudas contraídas durante la guerra. Estas villas se añadieron a otras que ya poseía el cardenal en Guadalajara y Valencia[3].

Desde los primeros momentos de su posesión del territorio del marquesado tanto el cardenal Mendoza como D. Rodrigo se preocuparon de allegar en su beneficio cuantos ingresos se pusieron a su alcance. Procuraron ir incorporando a su hacienda todas las rentas posibles, incluidas las eclesiásticas, aprovechándose de la debilidad de la Corona y del interés de los monarcas por buscar el apoyo de las casas nobiliarias a su gestión[4], limitando al tiempo el poder de la Iglesia y construyendo un fisco propio. En resumen, D. Rodrigo Mendoza mantuvo la fiscalidad mudéjar de forma directa o disfrazada. Usurpó las alcabalas con la benevolencia de la Corona[5]. Consiguió la cesión de las tercias reales de los escasos cristianos viejos que poblaban

---

1 Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional [SNAHN], Osuna, leg.1887, d.2.

2 *SNAHN,* Osuna, leg.1896, d.3.

3 La construcción del patrimonio del cardenal puede seguirse de forma minuciosa en Alfonso Franco Silva, «La herencia patrimonial del gran cardenal de España D. Pedro González de Mendoza», *Historia, instituciones, documentos,* 9 (1982), págs. 453-490. La época del primer marqués D. Rodrigo ha sido estudiada de forma minuciosa en Manuel Gómez Lorente, *El marquesado del Cenete (1490-1523),* Granada, 1990 (tesis doctoral inédita).

4 Ángel Galán Sánchez, «Ser noble o llegar a serlo: el dinero del rey, el estado y la condición nobiliaria en el reino de Granada», en Julián Pablo Díaz López, Francisco Andújar Castillo y Ángel Galán Sánchez (eds.), *Casas, familias y rentas. La nobleza del reino de Granada entre los siglos XV-XVIII,* Granada, 2010, pág. 427.

5 Luis Salas Almela, «La fiscalidad, el estado moderno y la historiografía nobiliaria: estados fiscales y nobleza castellana (siglos XVI y XVII)», *Tiempos Modernos,* 8 (2003), pág. 2.

las tierras y cobró los dos tercios de los cristianos nuevos después de la conversión. Obtuvo la percepción de otras rentas pertenecientes a la Iglesia como la totalidad de los diezmos al haber conseguido su disfrute mediante una bula del papa Julio II en 1505[6]. Disfrutó de las procedentes de regalías reales como las carnicerías, tiendas, mesones, panaderías y otras. Completó el panorama apropiándose de todos los bienes habices y cobrando sus rentas[7]. Incluso aplicó otros impuestos propios como la cebada del baño, pagada por todos los moriscos por la utilización de esas instalaciones, de las que se había apropiado. Una fiscalidad abusiva que se justificaba al tiempo con una gran permisividad en las costumbres, una elevada tolerancia del señor con sus vasallos moriscos. En este aspecto también es singular el Cenete respecto a otros territorios del reino granadino. D. Rodrigo era, además, uno de los nobles más indisciplinados y de los menos proclives a seguir los dictados de la Corona en cuanto a la aculturación de la minoría (mayoría aplastante en su marquesado) morisca[8].

El 22 de febrero de 1523 murió en Valencia el primer marqués. Le sucedió su hija D.ª Mencía de Mendoza. En ese momento tenía solo 15 años. Se casaría al año siguiente con D. Enrique de Nassau, conde de Nassau, un hombre muy cercano a Carlos V. Las tensiones que había controlado D. Rodrigo durante años afloraron de nuevo en el territorio del Cenete. La red de alianzas hábilmente tejida con los poderes intermedios del marquesado, con los alguaciles, mayordomos, jurados de los nuevos concejos e incluso algunos alfaquíes se resquebrajaba[9]. En la década de los años veinte tenemos unas cuantas muestras documentales de cómo se desarrollaron esas tensiones y cómo fueron solucionadas por la casa de los marqueses o por la justicia real. Ese es, precisamente, el hilo conductor de los textos que motivan este trabajo y que se recogen al final del mismo.

Los documentos, junto a un importante conjunto que supera el medio centenar de legajos sobre el marquesado del Cenete, han tenido un recorrido sorprendente. Custodiados originalmente en el archivo de la familia Mendoza en su palacio

---

[6] *SNAHN,* Osuna, leg.1897, d.6.

[7] Julián P. Díaz López, «Usurpar, rentabilizar y encubrir: la gestión de los habices del marquesado del Cenete en la época morisca», en D. Menjot, M. Sánchez Martínez, *El dinero de Dios. Iglesia y fiscalidad en el occidente medieval (ss. XIII-XV),* Madrid, 2011, págs. 207-222.

[8] Ángel Galán Sánchez, «El reino de Granada y los reyes de Castilla en unos años decisivos. Del conflicto a la estabilización (1511-1514)», en P. J. Arroyal Espigares, E. Cruces Blanco y M. T. Martín Palma, *Cedulario del reino de Granada (1511-1514),* Málaga, 2008, pág. 28. Los pactos en los que se fueron basando las diferentes etapas de permisividad se pueden seguir de forma precisa en mi trabajo: J. P. Díaz López, «El precio de la permisividad. Tensiones y pactos por la renta en el marquesado del Cenete en la época morisca», en prensa.

[9] El papel de estos hombres ha sido puesto de relieve en el trabajo de Ángel Galán Sánchez, «'Fuqaha' y musulmanes vencidos en el reino de Granada (1485-1520)», en A. Echevarría Arsuaga (ed.), *Biografías mudéjares o la experiencia de ser minoría: biografías islámicas en la España cristiana,* Madrid, 2008, págs. 329-383.

de Valencia, al enlazar ésta con los Requesens fueron trasladados a Barcelona, a su mansión del barrio gótico. Al ser derruida en 1921, fueron donados a la Compañía de Jesús. Desde entonces hasta este mismo año 2011 han sido custodiados en el Centro Borja de Sant Cugat del Vallés. Fruto de un convenio entre este centro y el Archivo Nacional de Cataluña, se han depositado en este archivo[10]. En concreto, el fondo del marquesado del Cenete recoge importantes documentos sobre la hacienda señorial en los siglos XVI y XVII; correspondencia entre las autoridades de las villas, los empleados del señorío, administradores, tesoreros y los señores; disposiciones testamentarias, etc.

El contexto concreto en el que se enmarcan es el siguiente. Por un lado, los sectores más radicales entre los cristianos nuevos del Cenete, los más opuestos a la política fiscal desarrollada años atrás por el primer marqués, pensaron sacar partido de la nueva situación creada a la muerte de D. Rodrigo. Varios factores les animaban: las noticias de revueltas antiseñoriales desarrolladas en otros territorios de la Corona de Castilla e incluso en comarcas cercanas[11]; el relativo vacío de poder dejado por la figura omnipresente del primer marqués; y la juventud e inexperiencia de su hija. Así, pocos meses después de acceder ésta al marquesado se produjo la denuncia contra un exaltado, Rubaqueyle, «revolvedor e alborotador de pueblos e personas». Un grupo de moriscos colaboracionistas le acusaba de andar «sizañando y alborotando a los vezinos deste dicho marquesado diziendoles que estaban avasallados de los perros cristianos, que se alçen y alçados que mataran a todos los cristianos» (documento 1). Algún tiempo después, otros vasallos más moderados, apoyados por grupos de vecinos del lugar de Aldeire, denunciaban al gobernador Francisco de Molina y al alcaide de la Calahorra, Alonso Negrete. Les acusaban de perjudicar a los vecinos en la valoración y en el cobro de determinadas rentas, habiendo encarcelado a algunos de ellos sin ningún motivo real (texto 4). Los colaboracionistas hicieron piña con las autoridades, con el poder derivado directamente de los señores.

Por otro lado, los otros dos textos (2 y 3 de la relación) nos muestran las actuaciones de los marqueses para frenar descontentos y *favorecer* a sus vasallos. Poco tiempo después de su boda, en 1526, la marquesa D.ª Mencía y su marido viajaban al Cenete con el objetivo de mejorar el gobierno y acrecentar las rentas. Para ello analizaron

---

[10] La documentación depositada en el Archivo Nacional de Cataluña prácticamente ha conservado las referencias que tenía en su anterior ubicación. Las actuales referencias de los textos que se incluyen al final son las siguientes: *ANC1-960-T*, leg. 119, doc. 66 (texto 1); leg. 136, doc. 2 (textos 2 y 3); leg. 117, doc. 5 (texto 4). El Archivo del Palau Requesens fue utilizado de forma pionera por Manuel Gómez Lorente en su espléndida tesis titulada *El marquesado del Cenete (1490-1523)*, Granada, 1990, sorprendentemente aún inédita.

[11] Javier Castillo Fernández, «Conflictos y protestas populares en el reino de Granada (1504-1521)», en Francisco Sánchez-Montes González, Juan L. Castellano Castellano (eds.), *Carlos V europeísmo y universalidad*, Granada, 2001, vol. 4, págs. 175-210.

todas las cuestiones problemáticas y dictaron nuevas instrucciones al gobernador. Ordenaban a Francisco de Molina y al mayordomo mayor, Lope de Barzena, denominado *reçeptor* en el documento, que pusieran en práctica una serie de disposiciones. Se recogen en los textos las más interesantes. En cuanto al adoctrinamiento obligatorio de los conversos, ordenado por las provisiones reales de 1511-12[12], se determinaba que en el Cenete se llevase a cabo por los clérigos de las parroquias «con mucha templança e moderaçion». Una apreciación en línea con la filosofía desarrollada por el primer marqués durante todo su mandato. En cuanto al cobro de las rentas de la seda y el lino, a consecuencia de protestas de algunos vecinos, recriminaban los marqueses a los cobradores que se aprovechasen poniendo ellos los precios a su favor. Mandaban al gobernador que controlase el cobro y procurase que los precios favoreciesen siempre a los productores. Ordenaban también que se revisasen los arrendamientos de las haciendas de habices, que «son nuestras e perteneçen a nuestro mayorazgo» para controlar el pago de sus importes y que ningún arrendatario pudiese esquivarlos[13]. También decretaron que las autoridades controlasen de forma minuciosa el pago de impuestos como los derechos de las pregonerías (destinado a cubrir los sueldos de los pregoneros del Cenete) y de los baños (como una gabela personal por su utilización, puesto que su propiedad era de los marqueses). En el mismo día determinaron que se construyesen iglesias en los pueblos que aún no las tenían, que se reparasen otras y que se instalasen campanas en las que faltasen. Y que se hiciese lo mismo con los baños, construyendo uno en Aldeire, otro en Lanteira y reparando todos los demás (texto 4). Ambas disposiciones tenían una doble finalidad inequívoca: mantener las costumbres propias de los moriscos pero a cambio de un impuesto inventado años antes por D. Rodrigo (el pan del baño); contentar a la Iglesia pero controlando el cobro de todos los diezmos eclesiásticos y el arrendamiento de los antiguos habices de las mezquitas.

El trasfondo de todos los textos tiene un *leit motiv* concreto que los conduce: la renta. Desde un doble punto de vista: por parte de los marqueses, mantener su control e intentar acrecentarla; por la comunidad de los vencidos, procurar aminorarla y sacar los máximos beneficios posibles por su pago. Pero, como la estructura social del Cenete no era monolítica, las posturas se pueden concretar de forma esquemática del siguiente modo. Los sectores más enfrentados al poder señorial se oponían fron-

---

[12] Todas las medidas están recogidas en P. J. Arroyal Espigares, E. Cruces Blanco y M. T. Martín Palma, *Cedulario del Reino de Granada (1511-1514)*, Málaga, 2008, págs. 71-82. Su comentario y estudio crítico en Á. Galán Sánchez, «El reino de Granada y los reyes de Castilla…», págs. 20-23, así como en *idem, Una sociedad en transición…*, págs. 96-98.

[13] Sobre la apropiación y el control que los marqueses desarrollaron sobre las haciendas de habices, véase J. P. Díaz López, «Usurpar, rentabilizar y encubrir: la gestión de los habices del marquesado del Cenete en la época morisca», en D. Menjot y M. Sánchez Martínez, *El dinero de Dios. Iglesia y fiscalidad en el occidente medieval (ss. XIII-XV)*, Madrid, 2011, págs. 207-222.

talmente al pago de algunas de las rentas y las denunciaban como injustas e ilegales, caso del denominado magrán, por ejemplo[14]. Los grupos más moderados se querellaban por la vía judicial para conseguir la eliminación de los abusos de las autoridades. Los cobradores de las rentas se aprovechaban de su poder para sacar el mejor partido de ellas. En este contexto, los marqueses van a procurar aparecer siempre como entes desvinculados de sus autoridades. Así procuraban que los ataques legales de los moderados se dirigieran contra el gobernador y no contra ellos. Que todos los viesen como favorecedores de sus vasallos, puesto que en las ordenanzas dirigidas a sus poderes locales dictaban normas que impedían los abusos de gobernadores y alguaciles. En definitiva, presentarse siempre como protectores de los vecinos del marquesado, interesados por su bienestar.

Los documentos nos ponen de relieve ejemplos de las diversas actuaciones de grupos de personas del Cenete, de sus alianzas y de las tensiones que se desarrollaban entre ellos. El grupo de los colaboracionistas, integrado por los Abenchapela, el padre, cadí, y su hijo, vecinos de Aldeire; Hernando el Dodax, vecino de la villa de Lanteira; Zebrián Çamar, vecino de Aldeire; Hernando el Basa, vecino de Lanteira; Gil Algiliení, vecino de Xérez; Juan Aduladín, intérprete, miembro de una de las familias más influyentes del marquesado y de otras comarcas del Reino de Granada, como los Vélez, el valle del Almanzora o la Hoya de Baza. El sector de los opuestos al poder de los marqueses, pero moderados en sus actuaciones, en el que encontramos a Garçia Beçetin, Diego el Maleh (que serán años después los firmantes del acuerdo de 1546 entre los vasallos y los marqueses) y otros vecinos de Aldeire. Además hallamos opositores radicales, como el ya nombrado Alonso Rubaqueyle. Frente a él, autoridades y servidores directos de la marquesa, como Francisco de Molina, que ya era gobernador con D. Rodrigo; Alonso Negrete, alcaide de la Calahorra; Juan Delgadillo y Cristóbal de Argote, alguaciles del marquesado.

Los textos son, en resumen, un ejemplo más que abunda en la idea de los señoríos como entidades generadoras de ingresos para sus propietarios y una muestra de que se puede leer de manera diferente la fiscalidad del Reino de Granada en esta época. Los territorios eran una forma más, fundamental eso sí, de allegar recursos para que sus titulares siguiesen manteniendo la opulencia como signo primordial de su estilo de vida. Con dos particularidades propias del Cenete. Aquí los marqueses contaban con una mayoría de población vencida sobre la que, ya en los primeros años del siglo, el marqués D. Rodrigo había establecido una fiscalidad claramente diferenciada respecto a la de los cristianos viejos. Una comunidad neoconversa con la que se podía negociar porque estaban dispuestos a pagar un precio por el mantenimiento de sus costumbres y de su *modus vivendi*. Por otro lado, para la investigación

[14] Julián P. Díaz López, «El precio de la permisividad. Tensiones y pactos por la renta en el marquesado del Cenete en la época morisca», (en prensa).

sobre fiscalidad son también textos novedosos. Nos permiten observar las punciones fiscales desde una nueva perspectiva. Como un factor en permanente dinámica. Ni los conceptos hacendísticos ni las actuaciones de las personas permanecían fijos en el tiempo. Los parámetros de los impuestos, lo que integraban y lo que se pagaba cambiaban según los intereses de los marqueses. Cómo éstos intentaban rehacer el pacto por la renta y mantenerlo de la forma más beneficiosa posible para sus intereses, ampliando la permisividad de los conversos. Cómo los representantes de la comunidad conversa, el gobernador, los mayordomos, los opositores establecían permanentemente diferentes juegos de poder, alianzas o enfrentamientos entre ellos. En definitiva, una forma de análisis diferente que puede enmarcarse en la denominada nueva historia de la fiscalidad.

Textos

1. 1523, SEPTIEMBRE, 13. LA CALAHORRA

Averiguaciones realizadas por don Francisco de Molina, gobernador del marquesado y Juan Delgadillo, alguacil, entre diversos vecinos por la denuncia contra Rubaqueyle, vecino de Xérez por soliviantar los ánimos de algunos para que no paguen rentas al marquesado y se subleven.

ANC1-960-T, leg. 119, d. 66.

Muy noble señor Françisco de Molina, alcaide y gobernador del marquesado del Çenete, etc. Juan Delgadillo, alguaçil deste marquesado, paresço ante vuestra merçed e acuso criminalmente a Alonso Rubaqueyle, vezino de la villa de Xérez e digo que hansi es quel susodicho, con poco temor de Dios e de la justicia de su señoria, el dicho Rubaqueyle a andado y anda sizañando y alborotando a los vezinos deste dicho marquesado diziendoles que estaban avasallados de los perros cristianos, que se alçen y alçados que mataran a todos los cristianos questan en el dicho marquesado […] e asimismo el susodicho anda ocupando las rentas de su señoría diciendo a los vasallos del dicho marquesado que no paguen derechos ningunos, de lo qual las rentas de su señoría y sus tierras e vasallos reçiben mucho daño e perjuzio. Por ende a vuestra merçed pido y suplico mande aver información de lo susudicho e veida e sabida la verdad le condene al dicho Alonso Rubaqueyle a las mayores e mas grabes penas en derecho estableçidas como asyzañador y alborotador de pueblos y sobre todo pido cumplimiento de justiçia.

El dicho señor gobernador dixo que avía e ovo por presentada la dicha acusaçion e que diese información bastante de lo susodicho e quel estaba presto de hazer justiçia.

Por después de lo susodicho en la dicha villa de la Calahorra en treze días del mes de setiembre de mill e quinientos e veynte e tres años el dicho señor gobernador

mando a mi el dicho escrivano la notifique al dicho Alonso Rubaqueyle e que responda dentro tres días primeros siguientes.

Este dicho día yo el dicho escrivano ley e notifiqué la dicha acusaçion al dicho Alonso Rubaqueyle, el qual dixo que la niega. Testigos Juan Aduladín e José de Molina, vezinos de la dicha villa de la Calahorra.

E después de lo susodicho en la dicha villa a catorze días del dicho mes del dicho año paresçio el dicho Juan Delgadillo e presentó por testigos para en prueba de su acusaçion a Hernando el Dodax, vezino de la villa de Lanteyra, y a Zebrián Çamar, e a Cristoval de Argote, a Rafael Abenchapela, cadí, e [hueco] Abenchapela, su hijo, vezinos de la villa de Aldeyra. De los quales el dicho señor gobernador tomó y reçibió juramento en forma de derecho que digan e declaren lo que supieren de lo que fueren preguntados e a la confesión e conclusión del dicho juramento dixeron sí juro e amén.

El dicho Zebrián Çamar, testigo presentado por el dicho Juan Delgadillo, aviendo jurado, siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo que puede aver çinco días poco mas o menos questando este testigo hablando con Hernando el Dodax en la villa de Aldeyra, el dicho Hernando el Dodax dixo a este testigo: Rubaqueyle me dixo que tenían conçertado el esçrevir a la marquesa my señora que les quitase el quarto que pagan los cristianos nuevos del marquesado del Çenete e sy ella no lo quisiese quitar que la avian de poner a pleito; e asimismo que podrá aver doze años poco mas o menos queste testigo oyó decir a Juan Almodaguar, hermano del dicho Alonso Rubaqueyle, que deçia a Rubaqueyle, su hermano, tras de echar a perder todo este marquesado eran los vezinos del e sy me creyesen a mi se avian de levantar, e después destar todos muertos estaría toda la tierra en paz. Fue preguntado este testigo si el dicho Alonso Rubaqueyle es o fue revolvedor de pueblos. Dixo que sabe quel dicho Rubaqueyle es hombre muy revolvedor e alborotador de pueblos e personas que si los vezinos del dicho marquesado le oviesen escuchado sería ya perdido el Çenete e todos los vezinos del y esto sabe porque vido este testigo puede aver doze años poco mas o menos estando en la villa de Alquife como entró en el dicho lugar del Alquife el dicho Alonso Rubaqueyle dando bozes, una capa de vuelta al braço y piedras en las manos, diciendo: mueran los perros cristianos, quedémonos con este Çenete. Y esto lo oyó este testigo decir muchas vezes al dicho Rubaqueyle en la dicha villa de Alquife e lo qual es publico en el dicho marquesado y este testigo tiene por çierto quel dicho Rubaqueyle es hombre muy revolvedor y alborotador de pueblos y muy perjudiçial a las rentas de su señoria y estaría muy mejor fuera del dicho marquesado que dentro, en lo qual sabe por lo que tiene dicho e questa es la verdad e lo que sabe para el juramento que fizo.

El dicho Rafael Abenchapela testigo presentado, aviendo jurado, siendo preguntado dixo que lo que sabe es que puede aver doze años poco mas o menos estando este testigo en la villa de Aldeira donde este testigo es vezino vido como el dicho Alonso Rubaqueyle entró en la dicha villa de Aldeira dando bozes con una capa en el braço e piedras en las manos, diciendo: alçaos todos los moros y alçemonos en

este Çenete e matemos a todos los cristianos. Y asimismo este testigo sabe quel dicho Rubaqueyle fue a todas las villas del dicho marquesado e ynduzió a todos los nuevos cristianos diziéndoles que se alçasen en el Çenete e que no pagasen magrán ninguno lo qual oyó decir este testigo a muchas personas vezinos del dicho marquesado. E viendo este testigo questaba toda la tierra por se perder e que viniera gran daño a la tierra de su señoría sy los vezinos del dicho marquesado fizieran lo quel dicho Alonso Rubaqueyle les dezia. Y aunque este testigo que se perdiera, fue a los dichos vezinos de los dichos lugares e habló a los prinçipales dellos diziendoles que no fiziesen tal cosa que se perderían ellos y sus hijos y desta manera este testigo lo apaziguó todo. Y asimismo sabe quel dicho Alonso Rubaqueyle es hombre muy perjudiçial al dicho marquesado e sy el dicho Rubaqueyle está en él cree este testigo que se perderá; e asimismo a oydo decir este testigo a la gente del dicho marquesado quel dicho Rubaqueyle es muy perjudiçial a las rentas e vasallos de su señoria y sy al dicho Rubaqueyle le echasen fuera del dicho marquesado estará toda la tierra en paz y esto es lo que sabe e pasa para el juramento que fizo.

Hernando el Dodux, vezino de Lanteyra, testigo presentado aviendo jurado siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo que lo que sabe es que puede aver seys dias poco más o menos questando este testigo en la dicha villa de Lanteyra, donde este testigo es vezino, entro el dicho Alonso Rubaqueyle e le dixo a este testigo: todos los jurados nos avemos de juntar en la villa de Aldeyra e después questemos juntos avemos descrevir a la marquesa mi señora para que nos quite el quarto e sy no lo fiziere ay está la justicia; e asimismo sabe este testigo quel dicho Rubaqueyle es hombre alborotador de pueblos e syzañador y es muy perjudiçial al dicho marquesado. Preguntado como lo sabe dixo que porque lo a oydo a la gente y este testigo lo tiene por hombre de mal vivir y este testigo cree que no estando el dicho Rubaqueyle en la tierra estarían todos los vasallos en paz. Y que todo es lo que sabe e cree e no otra cosa por el juramento que fizo, lo qual todo dixo por su lengua porques aljamiado Ernando el Dodux.

El dicho Hernando el Basa, cristiano nuevo vezino de la villa de Lantheyra, testigo presentado, aviendo jurado, siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo por lengua de Juan Aduladín, que lo que sabe es que puede aver seys o siete días poco mas o menos questando este testigo en la casa de Hernando el Dodux ques en la villa de Lantheyra topó este testigo a la puerta de la dicha casa con Alonso Rubaqueyle y este testigo le preguntó, qué quieres Rubaqueyle, y el dicho Rubaqueyle le respondió: vengo a Hernando el Dodux, que se junte con diez o doze ombres e vaya a la villa de Aldeyra, porquestá ay el señor gobernador y lo manda, y allí avemos de conçertar entre los cristianos nuevos y la gente quescrivamos a la marquesa mi señora que nos quite el quarto e sy no lo quisyere fazer ponella emos en pleito, que pues traximos pleito con su padre muy mejor lo queremos con ella. E asimismo sabe este testigo quel dicho Rubaqueyle es hombre alborotador de pueblos y muy perjudiçial al dicho marquesado y a las rentas de la marquesa mi señora e por todo alborotado a estado absentado mucho por fuera del dicho marquesado. Preguntado

como lo sabe dixo que porque lo a oydo decir a muchas personas vezinos del dicho marquesado e asimismo cree este testigo que si el dicho Rubaqueyle estoviese fuera del Çenete todos los vezinos del estarían en paz e ques todo lo que sabe e no otra cosa por el juramento que fizo, lo qual dixo por su lengua.

El dicho Pedro Conça, cristiano nuevo, vezino de la villa de Xeres, testigo presentado, aviendo jurado siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo, por lengua de Juan Aduladín, que puede aver doze años poco mas o menos tiempo queste testigo oyo decir a muchos vezinos de la villa de Xeres quel dicho Alonso Rubaqueyle es muy mal hombre y alborotador e asimismo sabe que puede aver el dicho tiempo que siendo el bachiller Galán por gobernador deste marquesado e yendo el dicho bachiller a la villa de Xeres a çiertos negocios, el dicho Rubaqueyle junto çierta gente de la dicha villa e se fue para el dicho bachiller e gobernador con piedras en las manos e la capa al braço diciendo el dicho Rubaqueyle: muera el bachiller Galán e todos los cristianos, esto dando muchas bozes y alborotando la gente. Preguntado como lo sabe dixo que porque lo oyo decir a muchos vezinos de la dicha villa de Xeres y es publico e notorio en todo el dicho marquesado. E lo demás contenido en la dicha acusaçion dixo que non lo sabe, lo qual todo dixo por lengua de Juan Aduladin, interprete.

El dicho Rafael Abenchapela, fijo de Rafael Abenchapela, cadí, vezino de la villa de Aldeyra, testigo presentado, aviendo jurado, siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo por su propia lengua que lo que sabe es que puede aver diez o honze años poco mas o menos questando este testigo en la dicha villa de Aldeyra en la plaça, vido venir al dicho Alonso Rubaqueyle dando bozes e diciendo: alçemonos todos los moros e vezinos deste Çenete con el Çenete e mathemos a todos los perros cristianos, y asimismo puede aver el dicho tiempo queste testigo oyo decir a çiertas personas vezinos del dicho marquesado quel dicho Alonso Rubaqueyle fue a la villa de Xeres y entró en la plaça alborotando a los cristianos nuevos diziendo a bozes: alçaos todos los moros en este Çenete e matemos a quantos cristianos están en el; e asimismo sabe este testigo quel dicho Alonso Rubaqueyle es muy mal ombre y muy revoltoso y cree este testigo que si el no se va del marquesado que a su causa verna algun daño al señorio de la marquesado mi señora. Preguntado como lo sabe dixo porque muchas vezes a oydo decir algunos viejos honrrados vezinos del dicho marquesado quel dicho Rubaqueyle avia dezido a los vezinos deste dicho marquesado que no paguen el quarto que pagan a su señoria e que sy en algo se opusiere la marquesa mi señora que se quexaran en Chançillería. E questo es lo que sabe e pasa por el juramento que fizo.

El dicho Gil Algilení, vezino de la villa de Xeres, testigo presentado, aviendo jurado, siendo preguntado por el thenor de la dicha acusaçion dixo que lo que sabe es que puede aver tres meses poco mas o menos que yendo este testigo a cobrar los derechos de la marquesa mi señora de Alonso Rubaqueyle, este testigo dixo al dicho Rubaqueyle: dame los derechos que deves a su señoría, y el dicho Rabaqueyle se puso en no dárselos y le desya claramente que no se los quería dar; y asimismo el

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 209-227

dicho Rubaqueyle dixo a este testigo: yo le juro a dios que quando el tiempo venga y yo tenga algún señorio en el marquesado del Çenete que yo he hazer que te acuerdes de my, y esto en su prosperidad, y se avia de ver el dicho Rubaqueyle con algún mando en la tierra; y asimismo sabe este testigo quel dicho Rubaqueyle es mal hombre, segund todo como lo sabe, dixo que porque lo a oydo deçir a mucha gente de la dicha villa de Xeres quel dicho Rubaqueyle anda revolviendo los pueblos y si el esta en el marquesado cree este testigo que alborotara todo este dicho marquesado e vezinos del e seria muy mejor quel dicho Rubaqueyle estoviere fuera deste dicho marquesado que no dentro en el. E questo es lo que sabe e cree e no otra cosa por el juramento que fizo e firmolo de su nombre.

E después de lo susodicho en la dicha villa de la Calahorra quinze días del mes de otubre del dicho año vista la dicha informaçión hecha contra el dicho Alonso Rubaqueyle e por ella dio su mandamiento a Cristoval d'Argote para le prender el qual dicho mandamiento es este que se sigue:

Cristoval d'Argote, alguaçil deste marquesado, prended del cuerpo a Alonso Rubaqueyle, vezino de la villa de Xeres, e preso ponedlo en la carçel desta villa, porque asi conviene al serviçio de su señoria en la esecuçion de sentençia. Hecho en la Calahorra a quinze días del mes de otubre. Françisco de Molina. Sotomayor, escribano.

E después de lo susodicho el dicho dia mes y año susodicho, en cumplimiento del dicho mandamiento, el dicho Cristoval d'Argote, alguaçil, prendió al dicho Rubaqueyle e preso le puso en la carçel de la dicha villa.

E después de lo susodicho en la dicha villa de la Calahorra a veynte e dos días del mes de otubre del dicho año el dicho señor gobernador estando en abdiençia de la carçel fizo pareçer ante si al dicho Alonso Rubaqueyle, al qual hizo las preguntas siguientes. Preguntado quantos años, dixo que avia çinquenta años. Preguntado donde vide, dixo que en la villa de Xeres. Preguntado que que es lo que pasa a cabsa del conçierto que thenia hecho con toda la gente e vezinos del marquesado del Çenete e para qué los fue a unir e juntar por el dicho marquesado, dixo que la verdad es que puede aver quinze o veynte días quel fue a llamar a Hernando el Dodux y al Xarafí, y a todos los mas honrrados del dicho marquesado para que se juntasen en la villa de Aldeyra para hablar al señor gobernador e no mas. Preguntado si ynduzió a los dichos vezinos del dicho marquesado diziendoles a todos que se juntasen y escreviesen a la marquesa mi señora para que quitase el quarto que pagan los nuevos cristianos vezinos del dicho marquesado a su señoria, dixo que la verdad quel lo dixo. Preguntado si dixo que si su señoria no lo quitase que se avian de quexar en Chançillería, e traer pelito a ella, dixo que no dixo tal. Preguntado que si quando los cobradores yvan a cobrar los derechos de la marquesa mi señora de sus vasallos sy ynduzió a la gente diziendoles que no pagasen derechos ni granos, dixo que no dixo el tal cosa. Preguntado sy alguna vez alboroto las villas deste marquesado tomando una capa en el braço y piedras en las manos dando bozes e diçiendo: alçaos todos los moros y alçemonos en el marquesado e matemos a todos los perros cristianos, dixo

que no dixo ni fizo cosa ninguna ni alboroto la gente ni sabe otra cosa ninguna de lo que le es preguntado para el juramento que fizo, lo qual todo dixo por lengua de Juan Aduladin.

E después de lo susodicho dicho dia mes y año susodichos el dicho señor Françisco de Molina, gobernador, pidió a mi el escrivano yusoescripto e dixo que por quanto el quiere enviar a la villa de Ayora esta provança que fue hecha contra el dicho Rubaqueyle, para que la marquesa mi señora la vea e sobre ello su señoría provea lo que fuese servida. Por tanto dixo que me pedia e pidió a mi el dicho escrivano que la de en publica forma para la enviar. La qual yo el dicho escrivano le di firmado de mi nombre e signada con mi sino. E yo Alonso de Sotomayor, escrivano de sus majestades y escrivano publico deste marquesado del Çenete por la ylustrisima y muy magnifica señora mi señora doña Mençia de Mendoça marquesa del dicho marquesado…

2. 1526, SEPTIEMBRE, 5. LA CALAHORRA

Instrucción de los marqueses al gobernador y receptor sobre los arrendamientos de las rentas y el gobierno del Cenete.

ANC1-960-T, leg. 136, d. 2.

Instruçion de lo que han de hazer el gobernador e reçeptor del marquesado del Çenete sobre los arrendamientos de las rentas e governaçion de la tierra.

Don Enrique de Nassau e doña Mençía de Mendoça marqueses del Çenete, condes de Nassau, señores de las villas de Coca e Alaejos, etc., a vos Françisco de Molina, nuestro alcaide de la Calahorra y gobernador del marquesado del Çenete, e a vos Lope de Barzena, alguasyl de Dólar, nuestro reçeptor general de las rentas del nuestro marquesado del Çenete, e a otro qualquier gobernador e reçeptor que fuere de aquí adelante, e a cada uno de vos, sabed: que nos, viendo que así cumple a serviçio de Dios nuestro señor e nuestro e al buen recabdo de nuestras rentas e fazienda e al bien e procomún de nuestros vasallos, queremos e mandamos que se guarde e cumpla e hagays guardar e cumplir las cosas siguientes:

Primeramente, que vos el dicho nuestro gobernador tengays espeçial cuidado que los veçinos deste nuestro marquesado cristianos nuevos e sus hijos sean por los clérigos e benefiçiados del muy informados e dottrinados en nuestra santa fee católica, como deben y son obligados, e hagays que se guarden los establecimientos hordenados por la santa yglesia de Granada e Guadix, lo qual se haga con mucha templança e moderaçion y que los dichos clérigos los traten bien porque no es nuestra voluntad que sean maltratados porques de creer que harán muy mejor lo que deven por via de templança que de rigor.

Ytem, por quanto somos informados que los cobradores de los lugares deste marquesado haçen algunos agravios a nuestros vasallos diziendo que al tiempo que los dichos nuestros vasallos tienen su seda e lino majado e otras cosas aparejadas y en estando de lo poder vender, antes que lo vendan, los dichos cobradores los echan presos para cobrar ellos los derechos que nos deben de nuestras rentas y que en pago

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 209-227

dellas toman en presçio de lo que nos es devido el dicho lino y seda y otras cosas, en los preçios que los dichos cobradores quieren; de que nuestros vasallos reçiben mucho agravio e daño, no pudiendo faser otra cosa por estar presos, y los dichos cobradores mucho provecho porque después venden el dicho lino e seda e las otras cosas en mayor preçio de lo que las toman. E nos, queriendo remediar e proveer en lo susodicho vos mandamos a vos el dicho nuestro gobernador e reçeptor que quando acaeçiere lo semejante y el dicho nuestro vasallo fuere preso por los derechos de nuestras rentas que si toviere lino e seda e otra qualquier cosa con que lo pueda pagar, que aquello se tome a venda como mejor se pueda fazer y syn menos daño de los vasallos y a los mayores preçios, e sobrando algo que se dé para el dicho nuestro vasallo; e no consyntays ny deys lugar a que los dichos cobradores hagan semejantes baratos, ny tomen las dichas cosas en pago de lo que se nos debe salvo sy el preçio dello fuere dicho por vosotros y a mucho contentamiento de nuestros vasallos y no de otra manera, so pena que sy el tal cobrador lo hiziere o tentare de fazer sea privado de dicho ofiçio y puesto otro en su lugar.

[…]

Ytem, por quanto avemos sido informados que algunas personas en el dicho marquesado tienen faziendas de habizes y asimismo de la fasyenda que tenemos en la çibdad de Guadix tienen e posehen algunas heredades, e que syn tener merçed o título sufiçiente para las gosar las posehen, e que porquestas fasyendas de los habizes e lo de Guadix son nuestras e pertenecen a nuestros mayorazgo, vos mandamos que dello ayays informaçion e sepays que derecho tienen las tales personas en quien fallaredes algunas de las tales fasyendas, e de los tytulos que tienen a ellas porque sy alguna merçed tovieren del marqués don Rodrigo de Mendoça, nuestro señor e padre que sea en gloria, aquella a vuestra espresado por ser las dichas fasyendas de nuestro mayorazgo según dicho es. Y con vuestro pareçer de lo ques e deva proveer en esto nos hagays relaçion de todo para que visto se provea como convenga.

[…]

Ytem, vos mandamos que cada año se haga tazmía del pan que nuestros vasallos nos han de dar de los derechos de las pregonerías que nos perteneçen en este marquesado, la qual tazmía se ha de fazer antel nuestro escrivano, y hase de nombrar en ella cada persona y el trigo e çebada que da, porque no aya fraude en el dicho pan y porque líquidamente se pueda faser cargo al dicho nuestro reçeptor.

Otrosy, en los lugares que ay baños se ha de faser y faga cada año otra tazmía, por antel dicho nuestro escivano, de las personas que ay en el tal lugar que pertenece dicho baño, porque a respetto de media fanega de cebada por cada una se pueda faser cargo al dicho nuestro reçeptor.

[…]

Otrosy, mandamos a vos el dicho nuestro reçeptor que agora soys o fueredes de aquí adelante de las dichas rentas del dicho nuestro marquesado, que todo el dinero que cobraredes de las dichas nuestras rentas lo traygays a la nuestra fortaleza de la Calahorra, y lo pongays en un cubo della en un arca de la qual vos el dicho nuestro

reçeptor tengays la llave; y el cubo tenga dos llaves, la una al dicho nuestro gobernador y la otra vos el dicho nuestro reçeptor; y quel dicho nuestro gobernador tenga un libro en que asyente él y el dicho reçeptor todo el dinero que se metiere en el dicho cubo, y lo firmen de sus nombres, y lo que dello se sacare para para que aya entero recabdo e raçón de todo.

[…]

Los quales dichos capítulos de suso nombrados e declarados vos mandamos que los guardedes e cumplades e los fagays guardar e cumplir segund que en ellos e en cada uno dellos se contiene, e contra el tenor e forma dellos no vades ny pasedes agora ny en ningún tiempo, e mandamos al nuestro procurador mayor que los asiente en los libros de nuestra fazienda para que nos sepamos como se faze e cumple en cada año lo en ellos contenido. Fecha en la nuestra casa e fortaleza de la Calahorra a cinco de setiembre de mill e quinientos e veynte e seys años.

El marqués e conde, la marquesa doña Mençia.

3. 1526, SEPTIEMBRE, 5. LA CALAHORRA

Mandamiento de los marqueses para que se hagan iglesias y baños y se acometan diversas reparaciones en los pueblos del marquesado.

ANC1-960-T, leg. 136, d. 2.

Mandamiento de sus señorías para que se hagan iglesias y baños y çiertos reparos en çiertas villas del marquesado.

Don Enrique de Nassau e doña Mençía de Mendoça marqueses del Çenete, condes de Nassau, señores de las villas de Coca e Alaejos, etc., por quanto nos venimos a visytar este nuestro marquesado del Çenete, asy por ver nuestros vasallos como algunas cosas que tenía neçesidad, que no se podían proveer sin nuestra presençia, como quiera que dellas teníamos entera relaçion por Françisco de Molina, nuestro gobernador del dicho nuestro marquesado, y por algunos de nuestros oficiales que en el resyden, y no las quesymos proveer ny remediar syn primero, como dicho es, vellas y sabellas, nos mismos y lo que mandamos que se haga es lo que adelante dira en esta guisa:

Primeramente, mandamos que porque en las villas de Alquefe y Dólar y en el barrio de Alcaçar, que son deste nuestro marquesado, no ay yglesia en que se çelebre el culto divino y se administren los santos sacramentos; se haga en cada uno dello una iglesia, por manera que sean tres yglesias; los çimientos de las quales se hagan todos en un año y que después en cada año se acabe su iglesia. Las quales se hagan en lugares convenientes y nesçesarios y como pareçiere al dicho nuestro gobernador, y que sean sufiçientes para cada uno de los dicho lugares; y que las dichas yglesias se provean de ornamentos y campanas y de todo lo que fuere nesçesario para el buen serviçio de las dichas yglesias.

Otrosy, mandamos que todas las otras yglesias del dicho marquesado que tuvieren nesçesidad de repararse, se reparen como mejor pareçiere al dicho gobernador,

por manera que siempre estén bien reparadas y por falta de reparo no se puedan caer ni vinir en desmenuymiento.

Ytem, mandamos que las yglesias que no tuvieren campanas sean proveydas dellas.

Otrosy, por quanto somos informados que a causa de aver en el dicho marquesado muchas casas mal tratadas y caydas ay muchas hazyendas vacas, y en aquello reçebimos daño y perjuyçio por la quiebra que ay en el encabeçamiento de nuestras rentas, y por no aver personas que moren en ellas se reçibe el daño, mandamos que todas las personas que tuvieren haziendas gruesas y las que no las tuvieren se adereçen y reparen por la orden que se ha de tener en el hazer de las dichas yglesias; y que las casas que tuvieren haziendas gruesas como dicho es, se reparen y labren primero que las otras y después de fechas y reparadas aquellas se podrán hazer y reparar las otras, por manera que sy ser pudiere siempre aya moradores en ellas y no aya quiebra en el dicho encabeçamiento.

Otrsy, mandamos que se reparen los mesones y vaños y tiendas y hornos y las otras posesiones que tenemos en el dicho marquesado de los reparos de que mas neçesidad tuvieren.

[…]

Otrosy, por quanto en las nuestras villas de Lanteyra y Aldeyre ay falta de vaños, y que haziendose seria en recreçimiento de nuestras rentas, mandamos que se haga en cada una de las dichas villas un vaño que sea bueno y bien claro, los quales se hagan por la horden que mandamos hazer las yglesias.

[…]

Lo qual todo que dicho es mandamos que se haga e cumpla por la horden susodicha, y que Lope de Barzena, nuestro reçeptor del dicho marquesado, pague todos los maravedís que para ello fuere menester de los maravedís de su cargo de cada uno de los años en que asy se labrare y hiziere lo susodicho, lo qual comiençe desde el año venidero de quinientos e veynte e syete años, por nomynas y libramientos firmados del dicho nuestro gobernador y no de otra manera. Con los quales recaudos y con cartas de pago de las partes y el traslado desta nuestra carta, mandamos que sean reçebidos en cuenta al dicho Lope de Barzena todo lo que asy diere e pagare como dicho es. E mandamos al dicho nuestro gobernador que dello tenga mucho cuidado y de que no se gaste cosa que no sea muy convinyente e neçesaria, y que tenga libro en que se asiente todo lo que librare para las dichas obras y reparos por manera que cada y quando quesieremos ser ynformados de lo que asi se oviere gastado y gastare en ello, lo sepamos del dicho nuestro gobernador; y mandamos que se asyente el traslado desta nuestra provysion en los nuestros libros y que esta original se entregue al dicho nuestro gobernador para que haga hazer e cumplir todo lo en ella contenido. Fecha en la nuestra casa e fortaleça de la Calahorra a çinco dias de setiembre de quynientos e veynte e seys años.

El marques y conde, la marquesa doña Mençia.

4. 1532, DICIEMBRE, 11. GRANADA

Provisión real a don Francisco de Molina, gobernador del marquesado, y a Alonso Negrete, alcaide de la Calahorra, por la que se les ordena pongan fin a diversos abusos cometidos contra vecinos del Cenete.

ANC1-960-T, leg. 117, d. 5.

Este es traslado bien e fielmente sacado de una provisyon real de su magestad escrita en papel e sellada con su real sello e librada de algunos de los sus oidores su thenor de la qual es el que se sigue:

Don Carlos por la divina clemençia […] a vos Françisco de Molina gobernador del marquesado del Çenete e a vos Negrete, alcaide de la fortaleza de la Calahorra del dicho marquesado, e a otros qualesquier juezes e personas que agora son o serán de aquí adelante en dicho marquesado del Çenete, e a otras qualesquier personas a quien lo de yuso en esta nuestra carta contenido toca e atañe, a cuyo cargo está o estuviere la cobrança de las alcabalas, diezmos e terçias e otras cosas de los lugares del dicho marquesado del Çenete, a cada uno e a qualquier de vos a quien esta nuestra sobrecarta fuese mostrada e notificada, salud e graçia. Sepades que la parte de Juan Garçia [Beçetín] e de Diego el Maleh e otros muchos sus consortes vesynos del lugar de Aldeyre ques en el dicho marquesado del Çenete por sy e en nombre del consejo e vezinos e personas singulares del dicho lugar nos fizo relación por su petiçion que en la nuestra Corte e Chancillería antel presidente e oidores de la nuestra abdiençia que resyde en la çibdad de Granada, presentó diziendo que se querellava de vosotros los dichos gobernador e alcaide, e faziendo relación del caso dixo que teniendo ellos en todo el dicho marquesado del Çenete carta e provisyon de los católicos reyes don Fernando e doña Ysabel, de gloriosa memoria, nuestros progenitores, librada de los de su real consejo, para que todos los vesynos del dicho marquesado no fuesen costreñidos ni apremiados por los arrendadores e recabdadores, e otras personas a cuyo cargo estuviese la cobrança de las alcabalas e terçias del dicho marquesado, a pagar ni pagasen por razón de las dichas alcabalas e terçias e otras cosas mas contadas de maravedía de lo que conforme a las leyes de nuestros reynos e del quaderno de las alcabalas están obligados a pagar los otros cristianos viejos que bivian en los otros lugares de nuestros reynos, syn ello llevar derechos ny maravedís algunos ny otras demandas de las que era costumbre pagar en tiempos de moros, como constaba e proveía por la dicha carta e provisión real de que fazia presentación. E que agora, de poco tiempo aca, como las dichas rentas avian estado e estaban en fatoria e recabdamiento a cargo de los dichos gobernadores del dicho marquesado e de las personas por ellos puestas, no les guardavades ni compliades la dicha carta e provison real, antes en quebrantamiento della e de las leyes de nuestros reynos, les pediades e demandavades mas derechos e maravedís por razón de las dichas alcabalas diezmos e terçias de lo que eran obligados a pagar, cargándolas e echándoles otras nuevas imposiciones e derechos, faziendoles pagar en dineros contados el pan e las otras semillas a como queriades, e no en pan como heran obligados; de que reçiben muy gran

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 209-227

daño e perjuicio. E que porque algunos de los vezinos del dicho lugar de Aldeyre lo avian reclamado e contradicho e avian apelado del dicho agravio para ante nos vos los dichos gobernador e alcaide les denegavades la apelaçion a los que la apelaban sin les querer dar testimonio de cosa alguna, ni consentir que se lo diesen los escrivanos del dicho marquesado, e que sobrello vos el dicho gobernador e vos el dicho alcaide Negrete aviades echado presos a Martin Alcalaubí e a Bartolomé Algorabí, cristianos nuevos del dicho lugar de Aldeyre, e los tenyades presos e fatigados syn los querer soltar ni dar testimonio de las apelaçiones que interponían para ante nos poner, e que nos pedia e suplicaba les mandásemos fazer e fizyesemos de vos los dichos gobernador e alcaide cumplimiento de justiçia, condenándoos en las penas en que aviades incurrido por lo susodicho, e les mandásemos dar nuestra sobrecarta de la dicha carta e provision real para que vos el dicho gobernador e alcaide e las otras personas a quien lo susodicho tocava e atañya, e a cuyo cargo estuviesen las cobranças de las dichas alcabalas diezmos e terçias e otras cosas, e compliesedes de aquí adelante so grandes penas como en ella se contenía, e que soltasedes de la prisyon en questavan los dichos Bartolomé Algarabí e Martin Alcalaubí, e a otras qualesquier personas del dicho lugar que sobre la dicha cabsa estuviesen presos. E que sy hera neçesario para que ansy se hiziese e proveyese en el dicho nombre e que por virtud del poder que tenia de los vezinos del dicho lugar de Aldeyre apelaban desa injusta prisyon e de todo lo demás por ante nos como ante mas alto tribunal, e pedían según de suso e complimiento de justiçia e costas, e otrosy, porque se temian e reçelaban que vos el dicho gobernador o alcaide e otras qualesquier personas del dicho marquesado los prenderiades o fariades algún agravio en sus personas e faziendas o hijos o criados o procuradores que nombrasen, por se aver venydo a quexar de vosotros ante nos. Por ende que nos pedían e suplicavan les mandásemos dar nuestra sobrecarta de amparo e seguro real en forma para todo el dicho lugar e vesynos e moradores del, según que lo pedían o como la nuestra merçed fuese, lo qual por los dichos nuestro presidente e oidores visto, la dicha carta e provisyon real de que de suso se faze mynçion su thenos de la qual es este que se sigue:

Don Fernando e doña Ysabel, por la graçia de Dios, […] a vos los arrendadores e recabdadores e otras personas que teneys cargo de coger e cobrar las alcabalas e terçias del marquesado del Çenete, e a otras qualesquier personas a quyen toca o tocare lo en esta nuestra carta contenido, e a cada uno e qualquier de vos a quien fuere mostrada o su traslado signado de escribano publico, salud e graçia. Sepades que por parte de los nuevamente convertidos de moros, vesynos e moradores de las villas del Çenete e su tierra, nos fuesedes fecha relaçion por su petiçion diziendo que vosotros les pedís e demandays muchas contias de maravedís por razón que de las dichas alcabalas de mas que conforme a las leyes de nuestros reynos son obligados a pagar e sobrello les fizisteys en pleyto en lo qual diz que reçiben mucho agravio e daño. E por su parte nos fue suplicado e pedido por merçed mandásemos que no les fuesen pedidas e demandadas las dichas alcabalas, salvo de la manera que piden e demandan a los otros cristianos de nuestros reynos, que no fuesen obligados

a pagar como antes acostumbraban pagar en tiempo de moros, o como la nuestra merçed fuese. Lo qual visto en nuestro consejo fue acordado que deviamos mandar dar esta nuestra carta para vos en la dicha razón, e nos tovimoslo por bien, porque vos mandamos a todos e a cada uno de vos que agora ni de aquí adelante no pidays ny demandeys ny lleveys mas alcavalas, a los dichos nuevamente convertidos que viven en la dicha villas del Çenete e lugares de su tierra, de lo que pagan e deven pagar conforme a las leyes del quaderno en que mandamos arrendar las nuestras alcavalas los otros cristianos que biven en los otros lugares de nuestros reynos; e sy ansy no lo fizieredes e complieredes mandamos a las nuestras justiçias que vos costringan e apremien a ello. E los unos ni los otros no pagades ny fagan en deal por alguna manera, so pena de la nuestra merçed, e de diez mill maravedís para la nuestra cámara. Dada en la villa de Madrid a diez días del mes de noviembre año del nasçimiento de nuestro salvador Jesucristo de mill e quinientos e dos años. Don Álvaro [ilegible], liçençiado Martinez, doctor archiepiscopus de Talavera, liçençiado Çapata, liçençiado Muxica, yo Juan Ramirez, escrivano de cámara del rey e de la reyna nuestros señores, la fize escrevir por su mandado con acuerdo de los del su consejo. Registrada la carta provança, Françisco Diaz, chançiller.

Fue por ellos acordado que deviamos mandar e dar esta nuestra sobrecarta para vosotros e para cada uno de vos, en la dicha razón e nos tovimoslo por bien, por la qual vos mandamos que luego que con ella por parte de los dichos Juan Garçia e Diego el Maleh e los otros sus consortes vezynos del dicho lugar de Aldeyre fueredes requerido o requeridos, veays la dicha carta e provisyon de los dichos católicos reyes don Fernando e doña Ysabel, de gloriosa memoria, nuestros señores padres, y aquello que de suso en esta nuestra sobre carta va yncorporado e la guardeys e cumplays e executeys e fagays guardar e cumplir e executar e llevar e lleveys e devida execuçion con efetto en todo e por todo según e como en ella se contiene. E en guardándola e en cumpliéndola e executandola e faziendola guardar e cumplir e executar, contra el thenor e forma della ny de lo en ella contenido no vayays ny pareys ny consyntays syn pasar por alguna manera, so las penas en la dicha carta contenidas, e mas sopena de la nuestra merçed e de otros çien mill maravedís para la nuestra cámara e fisco. So la qual dicha pena mandamos a vos los dichos gobernador e alcaide, e a otras personas qualesquier del dicho marquesado del Çenete, que luego fagays soltar e solteys a los dichos Martin Alcalaubí e Bartolomé Algorabí, e otras qualesquier personas que por razón de lo susodicho estuvieren presos de la prisyon en que están, dando las dichas personas fianças legas llanas e abonadas destar a derecho, e pagar lo que contra ellos fuere juzgado en razón de lo susodicho. E otrosy, por esta nuestra sobrecarta mandamos so la dicha pena a qualquier escrivano o escrivanos ante quien a pasado o pasa o en cuyo poder están qualquier proçeso o proçesos abtos o mandamientos que sobre los susodicho an pasado que del dia que con ellos por parte de los dichos Juan Garçia e Diego el Maleh o sus consortes fuere requerido o requeridos fasta quatro días primeros siguientes les den e entreguen un traslado signado en manera que faga fee de los dichos proçesos e abtos e mandamientos todo ello puesto en limpio y firmado

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 209-227

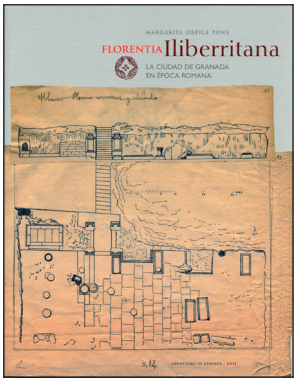
e signado çerrado e sellado en publica forma y en manera que faga fee para que ansy les dado e entregado lo puedan enviar traer e presentar en la dicha nuestra abdiençia ante los dichos nuestro presidente e oidores para guarda de su derecho pagando a los dichos escrivanos su gasto e debido salario que por ello ovieren de aver. E otrsy, por esta nuestra carta tomamos e reçebimos so nuestra guarda seguro e amparo e defendimiento real a los dichos Juan Garçia e Diego el Maleh e a todos los otros sus consortes vesynos del dicho lugar de Aldeyre e a sus mugeres e hijos e criados e procuradores, e los aseguramos de vos el dicho Françisco de Molina, gobernador del dicho marquesado del Çenete, e de vos el dicho Negrete, alcaide de la Calahorra del dicho marquesado, e de todas las otras justiçias del dicho marquesado del Çenete, e vos mandamos que sobre esta cabsa de se aver venido a quexar a la dicha nuestra abdiençia ante los dichos nuestros presidente e oidores no los prendays ny mandeys prender ny fagays ny mandeys fazer otro mal ni daño alguno contra razón en justiçia, so la dicha pena de los dichos çien mill maravedís. E de cómo esta nuestra sobrecarta vos fue leyda e notificada a los unos e a los otros la complieredes, mandamos so pena de la nuestra merçed e de diez mill maravedís para la nuestra cámara e fisco a qualquier escrivano publico que para esto fuere llamado, e que en de al que vos la mostrare en testimonyo, signado con su sygno, porque nos sepamos en como se cumple nuestro mandado. Dada en la çibdad de Granada a honze días del mes de diziembre año del naçimiento de nuestro salvador Jesucristo de mil e quinientos e treinta e dos años.

Reseñas

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 229-246

Margarita Orfila Pons
Florentia Iliberritana. La ciudad de Granada en época romana
Editorial Universidad de Granada, Granada, 2011, 192 págs.

Elena Sánchez López



Tras la larga controversia nacida con el descubrimiento de los fraudes de Juan de Flores y Oddouz en las excavaciones que llevó a cabo en el Albaicín granadino a mediados del siglo XVIII, que hicieron recaer el descrédito no sólo sobre los hallazgos de época romana realizados hasta ese momento en la ciudad sino también sobre los que se hicieron en periodos futuros, fueron numerosos los eruditos que dudaron de la veracidad de un pasado romano para la ciudad andaluza, incluso hasta fechas ciertamente muy recientes.

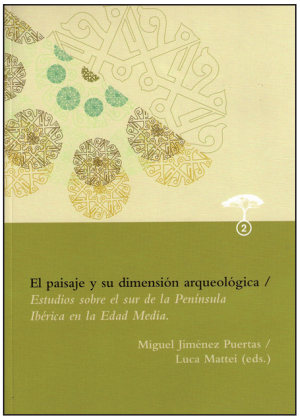
El libro que ahora ve la luz, obra de Margarita Orfila Pons, Catedrática de Arqueología de la Universidad de Granada, viene a poner un punto y final definitivo a este debate tomando como base fundamental las excavaciones arqueológicas realizadas en el solar de la colina del Albaicín y en lo que debió constituir el *ager iliberritano* desde el siglo XVIII hasta la actualidad. A partir de estos datos reconstruye la realidad urbanística, arquitectónica, social y económica de *Florentia Iliberritana*, retrato en el colaboran algunos de los arqueólogos responsables de las excavaciones más recientes, así como diversos especialistas que analizan de manera más concreta, y mediante el recurso a «recuadros» insertos en el texto, algún aspecto concreto de los hallazgos.

Florentia Iliberritana. La ciudad de Granada en época romana, arranca con una revisión de los primeros vestigios de ocupación en el Albaicín en la Edad del Bronce y el posterior desarrollo del *oppidum* ibérico. A partir de aquí continúa con el análisis de la evolución de la ciudad *Iliberri* a partir de su entrada en la órbita romana y a lo largo de la etapa republicana, para desembocar en el periodo imperial, época en la que se insertan la mayoría de los restos recuperados. Pertenecientes a este amplio periodo histórico se analizan elementos tan diversos como aquellos de índole urbanística y arquitectónica, entre ellos los espacios públicos de la ciudad, la decoración arquitectónica,

los ambientes domésticos y el suministro de agua, además de otros de tipo social como son la propia composición social de la ciudad, las creencias de sus habitantes y sus manifestaciones funerarias; y, sin olvidar que la *civitas* era entendida como una dualidad, *urbs* y *agger*, se recogen los resultados de las investigaciones realizadas en el espacio circundante, su *territorium*. Por último el libro se centra en el análisis de la Antigüedad Tardía en la ciudad que sería sede del primer concilio de la iglesia católica, el célebre Concilio de Elvira.

Miguel Jiménez Puertas y Luca Mattei (eds.)
El paisaje histórico y su dimensión arqueológica. Estudios sobre el sur de la Península Ibérica
Alhulia, colección Arqueología del Paisaje, Granada, 2010, 288 págs.

Guillermo García-Contreras Ruiz



El paisaje como objeto de estudio, entendiéndolo como el resultado de la interacción entre los seres humanos y el medio físico, es ya un tema recurrente y cotidiano en la historiografía europea. De hecho, se ha convertido casi en sinónimo de los análisis territoriales más allá del estudio de un simple yacimiento o de un repertorio de materiales cerámicos o de otro tipo. En los últimos años también en el medievalismo ibérico esta línea de investigación ha dado un auténtico salto cualitativo. Quizás sin haber alcanzado aún el nivel tecnológico de otros ámbitos, donde el recurso al uso de imágenes de satélite, la fotointerpretación, o el peso de los estudios hidrogeológicos es mayor, en el caso de nuestra historiografía lo que destaca es su fuerte vertiente histórica, social y económica, y sobre todo, una imagen mucho más dinámica que la que ofrecen estudios en otras regiones. Este es el caso del sureste de la Península Ibérica en la que se centra esta obra, donde este tipo de estudios están siendo especialmente fecundos a partir de un ambicioso proyecto sobre el análisis de los paisajes históricos.

La idea principal en torno a la cual está estructurado el libro es señalada por los editores en el prólogo: los paisajes tienen una dimensión arqueológica que debe ser tenida en cuenta, si bien su análisis para época medieval se beneficia notablemente de la aportación de los documentos escritos. En esta línea se encuentran los ocho trabajos reunidos en esta obra, siete sobre la provincia de Granada y otro sobre la zona entre Murcia y Almería.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

El primer estudio, firmado por A. Malpica, está dedicado al poblamiento rural del norte de la Hoya de Baza. A partir de las referencias aportadas por de las fuentes escritas, fundamentalmente posteriores a la conquista castellana como las crónicas de Hernando del Pulgar o la del Marqués de Cádiz y muy especialmente un documento fechado en 1490, se describe en un análisis paralelo al del estudio arqueológico de los distintos asentamientos, el panorama del poblamiento y el paisaje salpicado de huertas inmediatamente anterior, a finales de la Edad Media. En este momento la frontera juega un papel fundamental, aunque no exclusivo, en la configuración de un paisaje con numerosas fortificaciones, pero también espacios irrigados vinculados a los asentamientos. En el segundo trabajo, J. Eiroa realiza una relectura de las fuentes escritas medievales conocidas para los territorios entre Murcia y Almería. Centra su atención en los tipos de cultivos, las distintas técnicas agrícolas y la diversa tecnología que se documenta en los sistemas de irrigación. Se trata de una reflexión que sirve también para revisar los propios límites de la documentación histórica cuando sólo se usa un tipo de fuente, sin conjugarla con otras estrategias como los análisis arqueobotánicos. A continuación el trabajo de J. M. Martín está centrado en el aprovechamiento del agua para el regadío en la zona del río Alhama de Guadix y la cara norte de Sierra Nevada, conjugando el examen de documentos traducidos del árabe sobre litigios entre distintos municipios por el acceso al agua en el s. XII, con el reconocimiento arqueológico del territorio, y sobre todo, con una amplia descripción del mismo tomada de los especialistas en hidrogeología. El cuarto apartado de este libro, obra de M. Jiménez, ofrece un análisis a largo plazo, con una cronología muy extensa (ss. VI-XVI) de la evolución del área noreste de la Vega de Granada, entre los términos municipales de Cogollos Vega y Calicasas. Parte de una amplia colección documental sobre los sistemas hidráulicos, que abarca desde finales de la Edad Media a época contemporánea, fundamentalmente a través de pleitos y demandas entre pueblos y vecinos. Junto a ello, integra el recurso a la cartografía histórica y la ortofotografía disponible, enlazándolo siempre con los trabajos de reconocimiento arqueológico del territorio que se han llevado a cabo en el piedemonte de la Sierra de la Alfaguara. El texto de J. C. Carvajal, quinto del libro, propone una lectura teórica de la información que puede aportar el estudio de las cerámicas, más allá de los estudios artísticos y tipológicos. A partir, fundamentalmente, de su correcta contextualización con el espacio, y de una reflexión sobre su valor económico, en lo que respecta a la producción y la distribución, pero también simbólico, traza algunas líneas de trabajo que pueden servir para integrar los estudios de cerámica en los más generales sobre el paisaje, aportando como ejemplo su investigación sobre la vega de Granada en época altomedieval. El siguiente trabajo, de B. Sarr, se distingue por estar dedicado a un entorno urbano y no rural, el de Granada, y a una cronología más reducida pero fundamental, como es el s. XI. Se centra en el proceso que mayores transformaciones puede originar en el paisaje, como es la creación de la nueva ciudad, tras el abandono de Madinat Ilbira, y la expansión no sólo de un nuevo tejido urbano, sino también la puesta en producción de un amplio espacio de la vega de Granada, que se adecuará a las necesidades de la nueva sociedad principalmente a través de la nueva infraestructura hidráulica, acequias y aljibes fundamentalmente. En penúltimo lugar, firmado por L. Mattei, está dedicado al análisis del poblamiento en torno al río Colomera, en el noroeste de la provincia de Granada. Es un valle abierto en los montes occidentales, en donde la escasez de referencias en las fuentes escritas obliga a optimizar al máximo el análisis arqueológico del territorio. Partiendo del análisis del marco físico y de los recursos potencialmente explotables, se propone una interpretación de la evolución del patrón de los asentamientos y los cambios en los espacios productivos en una cronología que abarca

todo el período medieval. Finalmente, el último artículo es de J. F. García, y trata sobre la producción agrícola de la alquería de Padul, en el valle de Lecrín. A partir de la lectura con carácter regresivo del Libro de Apeo de 1571, y del estudio de la propia infraestructura de regadío de cada sistema según los principios de la llamada Arqueología hidráulica, el autor propone una interpretación a los diferentes repartos del agua que se documentan como forma de aproximarse a la propia sociedad que organiza los riegos.

A modo de conclusión, señalar que todos los trabajos tienen un fuerte componente geográfico, que supera con mucho la concepción del medio físico como telón de fondo. Parten del estudio del contexto físico, de las posibilidades que el medio, sea por su orografía, hidrografía o tipo de suelos, ofrece para el asentamiento humano, y como esta realidad fue aprovechada y, muy a menudo, modificada, por los asentamientos humanos. Si hay un hilo conductor en estos trabajos, este es la irrigación, siempre presente, como uno de los elementos definitorios de los paisajes medievales del sureste de la Península Ibérica. Aunque en algunas ocasiones se conjuga y relaciona con otras prácticas campesinas, como la agricultura de secano o la ganadería, el peso del regadío es patente, y la atención se enfoca en él.

Rafael G. Peinado Santaella

Como disfrutan los vencedores cuando se reparten el botín. El Reino de Granada tras la conquista castellana (1483-1526)

Comares, Granada, 2011, 256 págs.

Francisco J. Moreno Díaz del Campo



Cuenta el antiguo Reino de Granada con una base bibliográfica que, desde hace algunos años, es ya lo suficientemente amplia como para conocer en sus líneas más generales el devenir de aquel territorio en el que se asentó el que fue el último reino musulmán que pobló territorio hispano. Hito relevante en dicho camino, al menos y sobre todo en lo referido a la práctica historiográfica modernista, fue la publicación, hace años ya, de la conocida *Historia del Reino de Granada*. Gracias al trabajo conjunto de los especialistas que mejor conocen dicho territorio, ya quedó claro por aquel entonces que como si de un inmenso conjunto de vasos comunicantes, no había aspecto en dicho territorio que no quedase al margen de o sin relación con cualquiera de las circunstancias, procesos o acontecimientos concretos que ocurrían a su alrededor.

Ese parece ser el espíritu que guía de nuevo al que fuera coordinador del primer volumen de aquella obra. Sin

embargo, se observa desde el principio un matiz no poco importante y es que, *Como disfrutan los vencedores cuando se reparten el botín…* traspasa la división cronológica que en su día se tomó como base a la hora de componer la *Historia del Reino de Granada*. Por aquel entonces, la cesura parecía clara y se marcaba a inicios del Quinientos, justo en el momento en el que, tras las revueltas con las que se inició la centuria, tuvo lugar la conversión de los mudéjares granadinos. Pasada casi una década desde entonces, vuelve el autor sobre aquella época y parte ahora de la consideración inicial de que en el otrora territorio nazarí es relativamente complicado diferenciar un antes y un después de la conversión mudéjar, toda vez que, como él mismo indica, los acontecimientos de 1500-1502 no sólo fueron un punto de inflexión determinante sino únicamente un episodio más en esa etapa que supone el final del *país islámico* del que nos habló en su día el profesor Ladero Quesada.

De hecho, si algo aparece claro en *Como disfrutan los vencedores…*, es que el autor del libro ha sido capaz de introducir la conversión de los mudéjares y el inicio del asunto morisco en un contexto mucho más amplio: aquel que viene determinado por el propio asentamiento cristiano en el Reino de Granada y por los inicios de la repoblación, algo que, en último término, empuja al lector a comprender en toda su magnitud el reto que supuso la incorporación del territorio a la órbita castellana. No en vano, los años que discurren entre 1483 y 1526 pueden ser considerados como un periodo de innegable calado socioeconómico y político-estratégico pero también de una tremenda significación simbólica ya que durante dicho lapso de tiempo comenzó a construirse la imagen de irreductibilidad del antiguo moro, considerado siempre como un «cristiano de segunda». Quizás por ello —y porque los pilares para dominación definitiva del Reino se edificaron sobre unos cimientos asentados en unos presupuestos con claros tintes discriminatorios—, es por lo que quepa hablar de esta etapa como aquella en la que, tal y como termina demostrando el profesor Peinado, el asunto morisco se convierte en ese verdadero problema que termina por estallar en mil pedazos con motivo de la Guerra de las Alpujarras.

Porque, si algo se deduce de las páginas que el autor dedica al asunto morisco es la constatación de que éste se fue «enquistando» desde el mismo momento de las conversiones hasta convertirse a la altura de 1526, a principios del reinado del Emperador, en un verdadero problema que también tuvo importantes conexiones con la política exterior de los Austrias. Con ello, y de manera colateral, vuelve Peinado Santaella sobre los pasos de la línea interpretativa *braudeliana* y condiciona a la política internacional de los Habsburgo el hipotético triunfo del Emperador frente a la empresa de evangelización de los moriscos. ¿Acaso no ocurre lo mismo cuarenta años después, cuando tras unos años relativamente tranquilos (tanto en la propia Granada como en el Mediterráneo), la lucha con el Turco se reactiva, calienta nuevamente los rescoldos de aquellas viejas brasas y da origen a ese fuego que entre 1569 y 1571 termina por abrasar la tímida convivencia construida durante las décadas anteriores?

Una coexistencia que, por otra parte, y según el juicio del autor, se asentó sobre la base de una mentalidad que podría calificarse de pura y estrictamente colonial, pensada y puesta en marcha *ad hoc* para facilitar el asentamiento castellano sobre el territorio y el traslado de unas estructuras sociales y de gobierno y administración que, pensadas para la propia Castilla, chocaron, en muchos casos, con la lógica interna de un país que, hasta ese momento no había vivido nunca bajo dominio cristiano.

Tal situación, llevó a la conformación de un sistema social dominado por la presencia cristiana en un territorio en el que, incluso después de la conversión forzada de los mudéjares, persistieron clara y mayoritariamente las estructuras de raigambre musulmana. No obstante, y lejos de amilanarse ante ello, la Corona supo explotar con cierta facilidad esa anomalía, en parte porque, en medio de la lógica conquistadora a la que antes se hacía referencia, no quedaba otro remedio. Buena prueba de ello fue la aplicación de esa fiscalidad diferencial que tan profundamente han estudiado autores como Ángel Galán y que a juicio del propio Peinado Santaella fue un signo más de que el cristiano repoblador nunca consideró al «granadino de nación» como un verdadero cristiano.

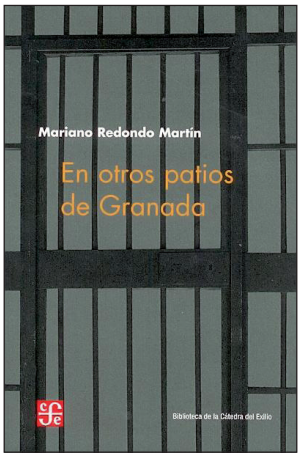
Por tanto, puede estarse de acuerdo con el autor a la hora de considerar que en el proceso que se viene describiendo no hubo unos claros vencidos ni unos claros vencedores, aunque no es menos cierto que sí puede decirse que hubo un derrotado y ése fue el intento de repoblar el reino de Granada y de incorporarlo a la Corona de Castilla de acuerdo con unos criterios racionales y no sólo inspirados en la lógica «colonial». No en vano, y como indica el propio Peinado Santaella, la Corona salió claramente perjudicada de un proceso —tolerado, por otra parte— en el que los grupos de la elite (cristiana y musulmana) burlaron las propias normas dictadas por aquella y supieron aprovechar al ciento por ciento las posibilidades de enriquecimiento pecuniario y de ascenso socio-político que el recién conquistado territorio ofrecía. Así las cosas, se presenta muy claro el «compromiso» que la Corona adquirió con la nobleza castellana pero también con los sectores intermedios de la nueva sociedad granadina y, cómo no, con la antigua elite colaboracionista, si cabe más y mejor adaptada a las condiciones que siguieron a la repoblación cristiana que algunos de los cristianos que llegaron al nuevo reino castellano tras la promesa de tierras y dinero que supusieron los llamamientos regios a la repoblación del antiguo territorio nazarí.

Esto es lo principal y más significativo del armazón interpretativo en torno al cual, se construye *Como disfrutan los vencedores…*, en cuyas páginas el autor une a sus propias aportaciones aquellas otras que proceden de los más destacados representantes tanto del medievalismo como del modernismo granadino. Ello le permite construir un texto que se articula en cuatro grandes bloques que, de manera forzosa, quizás también deliberadamente breve permiten desgranar y conocer a fondo las peculiaridades de la repoblación como proceso que da inicio y supone al mismo tiempo el comienzo de la dominación efectiva del territorio por parte cristiana; la organización, primero, del poder político y administrativo; más tarde, del religioso-espiritual y, finalmente, constatar cómo ese modelo de construcción político-social «a la castellana» tuvo que hacerse sobre la base demográfica y social de un grupo, en principio, ajeno a esa forma de organización del territorio. Culmina el libro, por otra parte, con una antología de textos, que no por conocidos, dejan de ser útiles, no sólo para el lector (especialista o profano) sino, y sobre todo, al docente que persigue acercar esta época a un estudiante, generalmente poco acostumbrado a aproximarse a la Historia a través de sus textos. Porque, en realidad, el libro de Peinado Santaella cumple, tal y como se ha indicado ya, la misión primordial de acercar la historia del Reino de Granada a un público generalista y de mostrar que en nuestro pasado, como ahora, no hay cesuras claras y definidas sino procesos más o menos largos, más o menos intensos, de cambio y transición.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

Mariano Redondo Martín
En otros patios de Granada
Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2010, 265 págs.

Claudio Hernández Burgos



«Un preso puede hacer poco, pero su mente es libre». Estas palabras aparecen en los escritos de Mariano Redondo copiadas de un libro que leyó cuando estaba en la Prisión de Baza. Efectivamente, el pensamiento del autor logró zafarse de los grilletes impuestos por la maquinaria represiva del régimen. Pero en numerosos casos, el franquismo no sólo apresó cuerpos tras los barrotes de sus cárceles, sino que también encerró ideas para siempre. Al menos eso podemos deducir del estremecedor testimonio del autor durante su estancia en las prisiones de Baza y Granada. Mariano Redondo era hijo de Cayetano Redondo Aceña, alcalde socialista de Madrid durante la Guerra Civil fusilado por el régimen franquista en 1940. Al igual que su padre, formaba parte del PSOE y combatió toda la guerra en el bando republicano. Terminada la contienda, su intento de huida a través de Gibraltar dio con sus huesos en el universo penitenciario franquista, del que lograría escapar en 1943.

La obra es un testimonio en primera persona de los avatares sufridos por Mariano Redondo en prisión. Quizás, se echa en falta que la introducción realizada por González Cárceles y Martín Nájera añada al excelente perfil biográfico del autor, un estudio más profundo sobre la significación del sistema represivo franquista y el papel del mismo en la configuración de las mentalidades, actitudes y comportamientos tanto de los presos como de sus familiares. No obstante, el testimonio resulta lo suficientemente revelador como para forjarse una imagen muy nítida de las dimensiones del sistema penitenciario del régimen de Franco.

El final de la Guerra Civil en 1939 hizo que todo el peso de la victoria cayese sobre quienes habían perdido la guerra. A partir de entonces, para los vencidos comenzaba una auténtica pesadilla. A la derrota de las armas había de unirse su derrota moral, la persecución, la expropiación de bienes, la humillación o la depuración profesional. Los escritos de Mariano Redondo ponen de relieve una de las caras más amargas del poliédrico fenómeno de la represión: la vida en las cárceles de Franco. En ellos, el autor nos dibuja la

existencia de un mundo aparte, al margen de una sociedad paralizada que trata de sobrevivir al miedo y a la miseria. Terror y hambre son precisamente los dos vectores en torno a los que pivotó la vida de los reos franquistas.

De una parte, la pluma de Mariano Redondo denota una situación de inseguridad y miedo permanente. Sus palabras reflejan las terribles sacas que acabaron con la vida de cientos de «enemigos de España» en los años posteriores a la llegada de la «paz». El impactante relato de las mismas nos describe un ritual de violencia completamente planificado. Las ejecuciones van precedidas de la apertura de los rastrillos que conectan las diferentes zonas de la prisión entre sí, permitiendo la entrada de los camiones; de los pasos de los oficiales, contabilizados en las mentes de los reclusos; y de las horas previas en la capilla para congraciarse con Dios antes de su trágico destino. Etapas de un ritual que, sin embargo, han tenido sus prolegómenos en las palizas indiscriminadas que les han propinado sus sádicos guardianes los cuales, en su mayoría, eran damnificados por el «terror rojo» que ahora tenían la oportunidad de vengarse.

Del otro lado, sus escritos a las regiones más recónditas de la miseria de la posguerra. El hambre, las enfermedades, las malas condiciones higiénicas y las necesidades que sufrían los vencidos en la sociedad de los años 40, se acrecentaban terriblemente en el interior de los muros de los penales del régimen. Mariano Redondo describe detalladamente las condiciones de hacinamiento en las que debían desenvolverse y la insalubridad de las celdas generadoras de un caldo de cultivo idóneo para la propagación de enfermedades que llevaron a la tumba a no pocos reos. A ello, hemos de añadirle el papel jugado por el hambre. Redondo nos describe esperpénticas escenas en la que sus compañeros de fatigas se alimentan de ratas, donde un hueso de pollo desencadena un «terrible forcejeo de hasta 20 hombres» y en las que el hambre se muestra como un mecanismo más de limpieza política de los «rojos». Se trata de episodios, observados con jactancia por parte de los carceleros que cumplían perfectamente su función de vigilar y castigar, olvidando el perdón cristiano que predicaban. Unos comportamientos que nos ponen de relieve la participación de una parte de la sociedad en la represión de los vencidos. Delatores, intermediarios, directores y verdugos no eran sino españoles corrientes que consideraban justo el castigo de estos «malos españoles».

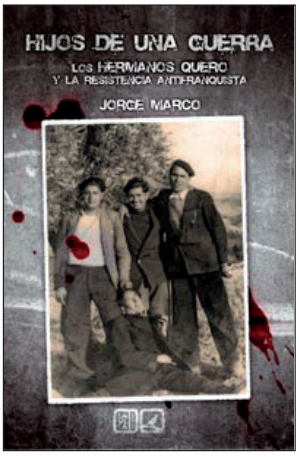
Pero la obra de Redondo nos narra también historias de resistencia a su conversión al franquismo. Nos relata los gestos heroicos de personas que sabiéndose cadáveres no dudan en dar unos últimos vítores a la República antes de su fatídico final, individuos que se burlan del adoctrinamiento político del que el régimen se vale para tratar de convertir a los reclusos en «buenos españoles» y que rechazan cualquier enseñanza religiosa, aun conscientes de que con ello podían ver aumentadas sus penurias.

El testimonio de Mariano Redondo es excepcional. Al contrario que él, fueron muchos los que no pudieron vivir para contar su experiencia. El franquismo fracasó en la conversión de la gran mayoría de los reclusos, pero consiguió introducirse bajo su piel, creando en la mayor parte de los casos individuos despolitizados y atenazados por la salvaje experiencia carcelaria que, cuando por fin fueron libres, lo único que deseaban era volver con sus familias y encontrar un trabajo que les permitiera sobrevivir. El régimen logró de este modo su objetivo: prolongar la derrota de los vencidos hasta el fin de sus días.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

Jorge Marco
Hijos de una guerra. Los hermanos Quero y la resistencia antifranquista
Comares, Granada, 2010, 480 págs.

Alejandro Pérez-Olivares García



Es suficiente echar un vistazo al índice de *Hijos de una guerra* para darnos cuenta de que estamos ante un libro de Historia diferente a los demás. A lo largo de sus más de 470 páginas Jorge Marco elabora un escenario donde personas con voz y rostro perfectamente reconocibles son los protagonistas de una trepidante y trágica sucesión de acontecimientos, todo ello con un estilo narrativo bien cuidado. Pero ése no es su mayor mérito, pues en ningún momento se abandona la complejidad de la reflexión histórica ni la crítica de las fuentes empleadas.

El autor presenta en esta obra una historia de la guerrilla diferente a la que se había escrito hasta el momento. Centrada en una descripción de sus motivaciones eminentemente política, se había descuidado la naturaleza netamente represiva del régimen franquista. Así, en este estudio se incide en que la experiencia guerrillera es un fenómeno histórico complejo, donde la huida es la primera reacción a la represión. Es decir, que la creación de un «último frente» de guerra, asimétrico, inconstante, que se extendió hasta finales de la década de 1940 es producto de una estructura conflictiva previa. Esta lógica de reacción es la que protagonizaron los hermanos Quero, en cuyo caso la participación durante la guerra en el Ejército republicano, aún con un perfil muy bajo, fue suficiente para que las autoridades de la Nueva España decidieran que su destino en la posguerra era la cárcel. También la guerra fue importante en la vida de los hermanos Quero, pues el Ejército Popular representó una oportunidad de socialización política crucial para el inmediato futuro: aprendieron a resistir con las armas a un régimen que no permitió ningún espacio de contestación.

De esta forma, en *Hijos de una guerra* el rumor y los mecanismos de creación de mitos son tratados como actos enunciativos, pues atacaron indirectamente al régimen. El poder de los hermanos Quero no radicó en la fuerza militar o su relevancia política, sino en la atracción de todo

un imaginario simbólico que socavó la autoridad del franquismo en Granada: la Guardia Civil, la Policía, las «fuerzas vivas» fueron objetivos recurrentes de sus actuaciones. Y todo ello en un espacio bien definido, la ciudad, donde existía un complejo conjunto de relaciones personales, profesionales y del régimen con el conjunto de la sociedad granadina. En el libro el tratamiento del espacio, el espacio social, ocupa una parte muy importante. Vemos cómo las condiciones de habitabilidad de las cárceles fomentaron redes de solidaridad entre los presos ante el desbordamiento de la población penitenciaria. Granada aparece ante los ojos del lector como una ciudad dividida por una geografía moral, una segregación social que para las autoridades también es espiritual. Llama particularmente la atención el fenómeno de las cuevas, pues nos presenta una ciudad alejada de la visión folclorista y romántica propia de las fuentes literarias.

La interiorización del espacio permite a Jorge Marco establecer en profundidad el clima social de la posguerra, dominado por el miedo a la delación y la desconfianza del que había optado por la contestación a la dictadura. El fenómeno de la guerrilla, y en particular el del grupo de los hermanos Quero, sólo se puede comprender desde estas dos sensaciones. Sensación no es una palabra escogida al azar, pues en todo momento el autor pretende recoger las experiencias individuales de los protagonistas: en el caso de los Quero, el miedo y la desconfianza, también la euforia sentida después de un golpe o la reacción a su incipiente fama en la ciudad; en el caso de las autoridades, la frustración después de los operativos fallidos y los deseos de venganza a medida que las acciones de los Quero adquirían protagonismo entre los granadinos.

La recuperación de la experiencia individual nos lleva a las fuentes empleadas. Jorge Marco explora en este libro el gran abanico de posibilidades que tienen los consejos de guerra para el estudio de la posguerra. Alejado de cualquier concepción positivista, analiza críticamente las diligencias de las autoridades militares y aprovecha los interrogatorios para construir un relato sólido y al mismo tiempo ameno, salpicado de diálogos, declaraciones y experiencias personales. Por tanto, demuestra que la historiografía sobre la represión puede y debe alejarse de la mera cuantificación, para mostrar las motivaciones de los verdugos y reconstruir las relaciones personales de los encausados, ya sea en forma de denuncias, encubrimientos o vacíos en las declaraciones.

El discurso de las autoridades también aparece en el texto mediante los informes de la Jefatura Provincial del Movimiento, de la Dirección General de Seguridad, las cartas dirigidas al Ministro Secretario General de FET y de las JONS o los propios expedientes personales de la Guardia Civil. Los fondos documentales del periódico local *Ideal* también pueden considerarse una fuente oficial, por la utilización de la prensa en el franquismo y su propia línea editorial. En conjunto, se aprecia que el autor pretende reflejar la creación y desarrollo del mito de los hermanos Quero a través de la propia visión del régimen.

Hablar de mito no es gratuito, pues Jorge Marco demuestra que los aspectos simbólicos son tan importantes o más que la fuerza real de la que un grupo puede disponer. Esto le lleva a poner en cuestión el tratamiento clásico que la historiografía ha otorgado a la resistencia armada antifranquista. Frente al modelo tradicional de guerrilla, que desarrolla acciones de mayor envergadura y de carácter diverso, el grupo de los Quero presenta un repertorio

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

limitado a actuaciones de carácter tradicional: secuestros, robos, envío de notas anónimas… Todas ellas acciones puntuales que presentan un fenómeno situado entre la contestación violenta de carácter tradicional y la importante cesura que significó la Guerra Civil.

De ahí que uno de los activos más importantes de *Hijos de una guerra* sea la de ofrecer una nueva visión sobre el fenómeno de la resistencia armada. Frente a los intentos de catalogación política, el recurso a la Antropología, la Sociología o la Geografía Humana y la influencia de la Historia cultural ponen de manifiesto la importancia de los lazos de parentesco, las relaciones de los guerrilleros y del régimen franquista con la población y los límites del concepto de «religión política» aplicado al caso particular del franquismo. Por otro lado, ofrece una luz clarificadora sobre multitud de casos de esa «zona gris», en expresión de Enzo Traverso, más numerosa de lo que puede resultar a simple vista. Cuestiones *a priori* espinosas como las delaciones o el papel activo de las autoridades en la promoción de confidentes hablan por sí solas de un régimen que, salido de una guerra civil de casi tres años, trataba de asentarse en la década de los cuarenta. Por tanto, estudios microhistóricos como el que nos ocupa, con un marcado deseo multidisciplinar, son los que pueden ofrecer una visión ajustada de las bases sociales que permitieron mantener el régimen franquista.

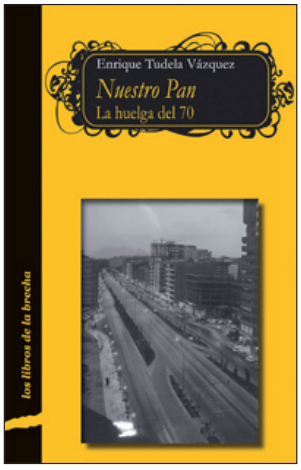
Tratando de hacer asequible al lector un libro de Historia, el autor apuesta por la fluidez de los capítulos, recurso que permite implicarle de forma directa en la trama. Si por un lado la división del libro en tres partes, algo que recuerda a las estructuras dramáticas de las obras de teatro, es positiva al dar continuidad a la narración, por otro se llega al final del libro con una historia tan compleja y llena de matices que es difícil situarse en el momento final. Desluce un tanto el esfuerzo por cuidar el estilo, aunque sin duda es un intento a tener muy en cuenta. Por otro lado, quien no esté familiarizado con el fenómeno de la guerrilla en España puede extrañarse de las referencias a la situación exterior. Si bien ayudan a contextualizar la situación en España, donde la diferencia con el resto de Europa fue el aislamiento de la guerrilla respecto a la Segunda Guerra Mundial, se podría haber incidido más en esta consideración.

Otro vector que atraviesa estructuralmente el estudio es la relación Historia-Mito-Memoria. Si la introducción contiene un apartado titulado «Del mito al olvido, del olvido a la historia», el epílogo lleva el sugerente rótulo de «Retazos de memoria». Centrados en la historia familiar de los Quero y en las dificultades de su reconstrucción, con un sincero homenaje al libro que Nicolás Manzanares Artés publicó en 1978 sobre el grupo, estos dos apartados son una reflexión sobre los sinuosos caminos de la memoria traumática de la Guerra Civil.

En definitiva, si la investigación histórica debe ser un ejercicio que ilumine el pasado con multitud de enfoques, un saber acumulativo que tenga en cuenta las más variadas aportaciones, *Hijos de una guerra* supone una importante contribución para la comprensión de la naturaleza del régimen franquista y la posguerra que siguió a la victoria militar de 1939. Jorge Marco demuestra en este libro sobre la resistencia armada el futuro de unir divulgación y calidad historiográfica y señala sin duda alguna un camino en la formación de cualquier historiador.

Enrique Tudela Vázquez
Nuestro pan. La huelga del 70
Comares, Granada, 2010, 296 págs.

Olalla Castro



La que se conoce popularmente en Granada como «la huelga del 70», es decir, la lucha que protagonizaron los obreros de la construcción en la ciudad de Granada entre los días 21 y 29 de julio de 1970, fue un acontecimiento que tuvo gran resonancia en el conjunto del Estado español. Esto se debe sin duda a la brutalidad con la cual fue reprimida una concentración de albañiles, el primer día de huelga, que desembocó en una batalla campal por las calles de Granada en la cual murieron tres trabajadores por los disparos de la policía franquista. Hablamos de lo que en su día supuso la primera gran movilización provocada por motivos laborales en esa ciudad desde el comienzo de la guerra civil, 34 años antes. Ese es el motivo del interés del autor, concretado en el primer capitulo, por comenzar a contar la historia de la huelga desde mucho antes de 1970. Con este planteamiento inicial, Tudela trata de encontrar antecedentes en la propia historia de la ciudad al estallido de violencia que provocó tres muertos y a los comportamientos que se sucedieron antes, durante y después de la huelga, así como establecer las posibles líneas de continuidad y/o ruptura entre el movimiento obrero granadino de los años treinta y el que protagonizó la huelga de 1970.

Dado que la participación de Comisiones Obreras en el desarrollo de la huelga es la que más ha sido documentada por la historiografía, la metodología empleada por el autor para ampliar el enfoque de partida de su trabajo ha sido indagar en la labor de otros grupos de personas comprometidas en la Granada de entonces, como la Hermandad Obrera de Acción Católica, los curas obreros y los trabajadores independientes, cuyo papel fue fundamental para el desarrollo de la huelga, sin que por ello sea tan conocido o mencionado. Partiendo de la aportación de todos los que contribuyeron a la lucha obrera en Granada, Enrique Tudela plantea un contexto más amplio y esboza así su contribución personal a la historia cultural y social de la clase obrera granadina durante el franquismo, siguiendo la linea trabajada por autoras como María Teresa Ortega López en su obra *«Del silencio a la protesta. Explotación, pobreza y conflictividad en una provincia andaluza, Granada 1936-1977»*.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

En el caso de la obra que nos ocupa, destacamos el interés de su autor por adentrarse en otros espacios y redes de sociabilidad obrera donde también se fue incubando de forma independiente esa necesidad de luchar por una vida mejor. Esto le lleva a descubrirnos la historia de barrios sin historia. Barrios obreros de Granada, en concreto el desaparecido barrio de La Virgencica, donde se dieron las condiciones apropiadas para que sus habitantes transformaran la impotencia y la resignación de tantas décadas, en organización vecinal y en una voluntad de luchar por la defensa de sus derechos.

Las entrevistas personales realizadas a numerosos protagonistas de estos acontecimientos resultan fundamentales para confrontar la vida del barrio de La Virgencica, las condiciones de trabajo en la construcción y la memoria de la huelga, con la memoria de la gente que vivió estas experiencias. Remitiéndose a todos estos relatos, Enrique Tudela ha ido hallando las pistas que ponían de manifiesto una historia peculiar, contradictoria y profundamente humana. Destacamos, en todo caso, el esfuerzo realizado para contar esta historia de una forma rigurosa y amena.

El libro se plantea en dos bloques. Una primera parte dedicada a analizar en primer lugar la ya mencionada búsqueda de los orígenes de la violencia que estalló en las calles de Granada en julio de 1970, con todo lo sucedido en la etapa republicana anterior a la guerra, durante la contienda y en el transcurso de la larga posguerra. A continuación una descripción de las causas del subdesarrollo económico y social del Granada en el conjunto del Estado español, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo xx. Otro capítulo destinado a observar la evolución hasta 1970 de las organizaciones opuestas al régimen en Granada durante la dictadura franquista y otro apartado dedicado a contar la historia del barrio de la Virgencica y de cómo llegó a dotarse su población de un tejido asociativo de carácter reivindicativo, cuyos métodos asamblearios y combatividad iban a resultar muy inspiradores para el conjunto del movimiento obrero granadino de la época. Finalmente, y para ir aterrizando en el objeto principal de estudio del trabajo, la huelga de la construcción, se incluye en esta primera parte una descripción de las condiciones de trabajo de los albañiles. En este último capítulo de la primera parte destaca la aproximación realizada a las condiciones de trabajo y a los planteamientos reivindicativos en el sector del servicio doméstico, dado que muchas de las mujeres de la clase trabajadora en Granada que eran familiares o compañeras de los trabajadores de la construcción trabajaban en este sector y también enfrentaban situaciones muy difíciles en su cotidianidad que afectaban a la situación de la clase trabajadora granadina en su conjunto.

La segunda parte del trabajo ha estado dedicada al desarrollo de la huelga, partiendo de los pasos previos, en los primeros meses de 1970, hasta el comienzo de la elaboración del anteproyecto del convenio y la discusión del mismo por parte de los representantes de los trabajadores. La descripción del proceso de negociación resulta fundamental para comprender la historia de esta huelga, pues fue en el transcurso de la misma y ante la intransigencia de los empresarios como se llegó finalmente a la declaración de huelga en una asamblea de trabajadores que hubo poco después en la sede del Sindicato Vertical. Finalmente se han abordado el desarrollo de la huelga, describiendo por boca de testigos del momento el terrible enfrentamiento que provocó tres muertes y el encierro de los trabajadores en la Catedral de Granada para proseguir con su protesta y exigir una solución digna. Los últimos capítulos del libro están dedicados a describir las consecuencias que tuvo esta masiva movilización tanto en la ciudad de Granada, como en el resto del Estado. Las conclusiones que se han obtenido

de toda la investigación ocupan las páginas finales y apuntan entre otras cosas a que Granada, en 1970, fue una clara muestra del endurecimiento que iba a caracterizar al Estado franquista durante la década de los setenta, refutando el mito de que la liberalización política y el desarrollismo sin cambios substanciales llevarían a una disminución de las tensiones sociales.

Nosotros, *nuestro pan* y nuestra historia

En el convulso tiempo en que nos ha tocado vivir, en esta era que se ha dado en llamar postmoderna, donde no pocos filósofos se empeñan en predicar el fin de la Historia (Fukuyama) y la muerte de las ideologías (Daniel Bell); mientras los tecnócratas institucionalizan el concepto de memoria histórica, queriendo convertirlo en un arma arrojadiza al servicio de los intereses de la clase política, hay quien no olvida que, como dijo Borges: «Somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos». El trabajo de hormiga de un historiador honesto en estos tiempos no es otro que ir recogiendo diminutos trozos de esos espejos rotos que conforman lo que somos, contribuyendo a rehacerlos, a devolvernos la imagen de nosotros mismos que perdimos y que nos aboca a seguir desconociéndonos. Indagar en nuestro pasado no es otra cosa que saber quiénes somos gracias a lo fueron aquéllos que nos antecedieron, recordar que nuestras luchas, nuestras palabras, fueron de otros antes y sólo por eso pueden hoy pertenecernos. Al margen de los que buscan la foto junto a una fosa abierta, al margen de los que arañan votos adueñándose de nuestro pasado común para convertirlo en puro marketing, hay escritores como Enrique Tudela que indagan en nuestra historia más próxima, ésa que para la mayoría pasó desapercibida o que trató de enterrarse, en busca del espejo que pueda devolvernos esa imagen rota de nosotros, náufragos de tanto olvido orquestado por el poder, de tantas preguntas que nadie quiso o pudo hacerse antes. Y es que creo que el mejor historiador es aquél que, en el fondo, no hace más que buscarse a sí mismo. Porque negar que el sujeto que investiga está inscrito en la investigación, pretender que la historia sea una ciencia exacta y objetiva, sólo puede dar lugar a discursos esencialistas y tramposos, demasiado a menudo cómplices del poder establecido (y ya hemos conocido tantos horrores perpetrados bajo la supuesta coartada de defender la Verdad). Por eso Enrique Tudela se posiciona desde el comienzo de su investigación, se inscribe en su relato e investiga desde la honestidad de su propia historia íntima, de su compromiso vivo con las luchas sociales, de su empatía con las reivindicaciones laborales de los obreros, de su persistencia en buscar esa «otra orilla» de la que hablaba Bertolt Brecht.

Y así, siempre en los márgenes y cuestionando el relato oficial de los hechos, a la manera de los que Ricoeur define como «maestros de la sospecha», Enrique Tudela nos ofrece su primera obra, «Nuestro Pan, la huelga del 70», y se perfila con ella como un historiador insobornable, dispuesto a rescatar uno de los episodios más importantes y desconocidos de las luchas obreras andaluzas, y a dar voz a los que normalmente no la tienen: los protagonistas de esa huelga de 1970 que aconteció en Granada, los que sufrieron la represión franquista que acabó con el asesinato de tres trabajadores que sólo reivindicaban el pan que les pertenecía; ese pan, el suyo, que, como señala Tudela, ha de ser también el nuestro. Son los testimonios escritos y orales de esos obreros, la versión no oficialista de esa huelga, los verdaderos retales de nuestra historia, y el hilo con el que Enrique Tudela ha tejido esos retales para ofrecernos un relato riguroso y documentado de la Granada obrera y sus luchas desde la República hasta el tardofranquismo, nos devuelve uno de esos trozos de espejo roto, un fragmento imprescindible de nuestra propia imagen.

REVISTA DEL CEHGR • núm. 23 • 2011 • págs. 231-246

Antonio Luis García Ruiz y José Antonio Jiménez López
El valor formativo y la enseñanza de la Historia
Editorial Universidad de Granada, Granada, 2010, 267 págs.

Juan Francisco Muñoz Bandera



La preocupación de los expertos en Enseñanza de la Historia, y de las Ciencias Sociales, como acertadamente prologa el Catedrático Julio Aróstegui, es el origen de esta obra. Para reforzar el valor formativo de ésta, docentes y discentes han de exigirse un mayor esfuerzo personal, comprensivo y de racionalización. La más que necesaria reflexión de los historiadores se antoja crucial en este proceso. El manuscrito aparece primeramente dividido en tres grandes apartados, abordando inicialmente la fundamentación científica de la Historia, pasando por su valor formativo, y finalizar con su enseñanza; para devenir en unas enriquecedoras conclusiones.

El libro distingue seis capítulos, que nos estimulan en un recorrido en el que partimos de la visión epistemológica de la Historia para promover durante su transcurso su base como construcción elemental de la ciudadanía, que se ha de conseguir mediante la Enseñanza de la Historia.

En el primer capítulo son revisados los aspectos epistemológicos de la Historia, repasando su concepto y principales dimensiones, así como el discurso y características del saber histórico. El segundo se concentra en la naturaleza del conocimiento histórico, nos muestra cómo abordar la comprensión e interpretación de la Historia, delimitando aspectos como la objetividad y el subjetivismo; el relativismo, y el tiempo histórico. El tercero de los capítulos desentraña el carácter educativo de la Historia en la formación humana, haciendo hincapié en todos los valores de la ciencia histórica y los ámbitos educativos de la formación histórica en el alumno. Poco a poco, la obra nos va aterrizando a la Historia que partió como ciencia hacia su disciplina académica. De esta forma llegamos al cuarto capítulo, que nos presenta varios interrogantes en relación con qué historia enseñar, qué enseñar de la Historia y para qué enseñarla; la funcionalidad de la ciencia histórica para la sociedad actual y la visión de los alumnos de la Historia complementan este capítulo. El quinto, asienta la Historia en la actual ordenación del sistema educativo, proporcionando un repaso en

todos los currícula de los distintos niveles educativos. Para concluir, como último tramo del recorrido los autores se centran en cómo enseñar la Historia, dedicándole un amplio y acertado espacio a las posibles dificultades que pueden encontrar los docentes para desarrollar su labor profesional.

La obra nos invita a partir de la obviedad de que los hechos históricos sin más no tienen sentido, siendo el abastecimiento intelectual, ideológico y técnico del historiador el elemento fundamental en la construcción histórica. En la actualidad, no hay aspectos relacionados con el hombre y su actividad que no sean abarcados por el análisis histórico de una forma u otra. La querencia ha de ser hacia la «historia total», la que abarque todas las facetas factibles. La pertinencia del estudio de la Historia se evidencia por la misma definición de la historicidad como consubstancial al hombre, esta perspectiva nos concederá mayor y mejor juego de aprendizaje y, en consecuencia, más interés del alumnado.

Los autores promueven la complejidad intrínseca del discurso histórico, como hecho del pasado que es interpretado una y otra vez desde el presente, siendo el que se debe transmitir al alumno para que tenga verdadero valor formativo. Como objetivo último de la Historia hemos de hallar la comprensión de la vida humana. La Historia nos suministra de las herramientas necesarias para la interpretación del presente. La característica primordial del enfoque histórico es atribuir comprensión causal al mismo acontecimiento en el que confluyen una pluralidad de causas y consecuencias. El historiador tiene que adecuarse incesantemente a las características del entorno y a las nuevas necesidades de adaptación con los obstáculos que ha de afrontar.

Nos hemos de amparar en cómo la Historia proporciona al alumno un mejor conocimiento de las realidades que vive. Los jóvenes y adolescentes ya no se acercan a la Historia como un simple relato del pasado, sino que han de acercase a ésta con el deseo de indagar en soluciones para su presente y futuro. La Historia es una ciencia dependiente que necesita el aporte recíproco de otras ciencias sociales. Por ello se fundamentará su análisis y explicaciones en aspectos tan diversos como: el espacio geográfico; la organización política, social y económica; y las formas culturales. Para conseguir un modelo de ciencia histórica hacia una educación universalista y multicultural, se ha de ofertar un modelo que radique en los nuevos intereses de los ciudadanos y que les ayude a adquirir un conocimiento racional y crítico del mundo que cohabitan.

En síntesis, los autores quieren con este trabajo contribuir a ampliar la angosta visión que hoy día se posee de la ciencia histórica; alentar entre los estudiantes la conciencia viva del valor, poder dinámico y trascendencia que la Historia tiene como materia de estudio; y que así aprecien la perpetuidad del cambio y la complejidad de la tarea del historiador y el valor o los servicios que puede ofrecer la Historia. Esta obra será un comienzo para muchos, un continuum para otros, y quizá para todos los profesionales de la educación cercanos a esta Ciencia un objetivo a alcanzar.



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.ª).

— 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)***

Años	*2001*	*2002*	*2003*	*Total*
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
Total	1.825	2.880	2.710	7.415

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 Alcantud (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.ª José y DE SANTIAGO SIMÓN, Emilio: *Documentos arábigo-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.

