

La alquería y su territorio en Al-Andalus: estrategias sociales de organización y conservación

CARMEN TRILLO SAN JOSÉ

Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas.
Facultad de Filosofía y Letras A. Granada
ctrillo@ugr.es

Resumen

En este trabajo analizamos el territorio de la alquería en al-Andalus y las estrategias comunitarias que se siguieron para mantenerlo. El espacio de la alquería se dividía en diferentes partes, cada una de las cuales tenía una función económica y un estatus jurídico. Algunos de los procedimientos para preservarlo parecen inspirados en estrategias familiares y su objetivo era garantizar la autonomía de cada comunidad (aljama).

Palabras clave: Al-Andalus. Alquería. Territorio. Estrategias comunitarias

Abstract

In this article we try to analyze the alqueria territory in al-Andalus and the communitarian strategies used to preserve it. The alqueria space was divided in different sections or parts, each of which had a different economic function and a different legal status. Some of the strategies for its preservation seem to have been inspired by similar familiar strategies, and their aims were to guarantee the autonomy of each community (aljama).

Organización del territorio

El territorio de la alquería se organizaba en varias partes con una entidad jurídica diferenciada cada una de ellas y complementarias entre sí por el tipo de explotación a que se destinaban. Esta configuración se documenta en fechas tempranas (Denoix, 1977: 12) y se mantiene hasta el final de la Edad Media, como sabemos por los datos de época nazarí. El espacio se dividía en tierras apropiadas o *mamlūka*, no apropiadas o *mubāha*, que a su vez estaban compuestas por las comunales, o *ḥarīm*, y las muertas, o *mawāt* (Linant de Bellefonds, 1959).

Las *mamlūka* son las tierras de propiedad privada, que pueden ser objeto de todo tipo de transacciones, como herencia, venta, alquiler, etc. Se trata, por tanto, de terrenos agrícolas. Como sabemos por el caso de algunas alquerías, a veces sólo se cultivaba la superficie irrigada, ignorando casi el resto del espacio, pues la siembra del secano era a veces ocasional, coincidiendo en ocasiones con la necesidad de ampliar el área de cultivo en tiempos de malas cosechas. De esta forma, podemos pensar que las tierras *mamlūka* coincidían básicamente con el regadío.

El *ḥarīm* es el espacio comunal de la alquería, utilizado para pastos, caza, recogida de leña, madera, frutos silvestres, etc. Este término con el que le designan los *mālikī* significa lugar vedado a otro, lo que podría inducir a pensar que era un territorio reservado a la propia comunidad que habitaba en el núcleo rural, sin embargo, no era realmente así. En efecto, sabemos por los escasos documentos de época nazarí que se trataba normalmente de una zona de tránsito fluido para todos los lugares comarcas, ya que la comunidad de términos era el sistema que regía en época nazarí. Lo sabemos porque precisamente después de la conquista es prohibida en primera instancia por los Reyes Católicos, aunque inmediatamente después vuelta a poner, para ser anulada definitivamente en 1501 (Ramos, 1988). Asimismo conocemos, por pleitos que surgen ya en época castellana, que el paso entre términos era una realidad fácil en los tiempos nazaries, especialmente entre los núcleos rurales próximos y entre éstos y la madina que regía el territorio, como pasaba entre Baza y sus alquerías¹.

Por otro lado, la flexibilidad en el uso de los territorios por propios y vecinos no significa que cada población no tuviera un término definido, así como capacidad para prohibir o no a él su acceso. Esto puede verse en los documentos árabes del Cenete, en 1472, cuando las alquerías de Jérez y Alcázar se enfrentaron con la de Lanteira impidiendo la entrada de ésta a sus pastos. Señalaban con claridad que en esta región del reino granadino cada núcleo era dueño de los pastos y aguas que tenían situados frente a él y que sólo permitían su aprovechamiento a otros graciosamente sin que pudieran ser obligados a ello ni siquiera por el alcaide o representante del poder central en el castillo (González, 1940: 348).

La extensión del *ḥarīm* parece ser, según la escuela *mālikī*, la distancia que se recorre en un día partiendo de la alquería y regresando por la noche a ella. Este concepto pare-

¹. A.G.S., R.G.S., II-1497-, 29: “que en el tiempo que esta dicha tierra hera de los reyes moros que fueron del reino de Granada antes que la nos ganasemos diz que estava en comunidad e costumbre antigua de paçer e roçar e cortar e caçar e veber las aguas con sus ganados en los terminos desas dichas villas e que agora vos aveis // puesto e poneys en defender a los vecinos desa dicha çibdad el dicho pasto e comunidad e vso e costumbre en que antiguamente estauan con esas dichas villas no lo pudiendo ni deviendo haser...”.

ce coincidir también con el de un impuesto llamado *talbix* que en algunos lugares del reino nazarí pagaban los ganados que pernoctaban fuera de su término⁶ (Galán, 1982).

Más allá del *harim* se iniciaban las tierras muertas o *mawāt*. Era el espacio inculto que pertenecía a la comunidad musulmana y que, en ocasiones, gestionaba el Estado. Se situaban a unos 300 ó 400 codos del núcleo poblado, según unos, y, para otros, comenzaban en el lugar en que ya no se oía la voz de un hombre que gritara desde un extremo de la alquería (Linant de Bellefonds, 1959: 128-130). Tenían como característica principal ser apropiables por vivificación. De acuerdo con la escuela *hanifí*, la nueva propiedad así adquirida debía ser ratificada por el Estado, mientras que en los *mālikíes* esta garantía no era necesaria para que fuera efectiva (Henia, 1977).

Cabe preguntarse si esta categoría de tierras existía realmente en al-Andalus. En época nazarí hemos podido documentar la propiedad a partir del acto de rozar o de preparar el terreno para cultivo en varios lugares. En Guájjar la Alta hallamos referencias a la posibilidad de obtener tierras a partir del monte siempre que no dejaran de cultivarse (Trillo, 1999: 141). De esta forma, y por esta circunstancia, podían pasar de padres a hijos, sin embargo, y tal vez porque la auténtica propiedad residía en la comunidad, no podían venderse.

El caso de la Calahorra, donde también se podían tomar tierras por presura, muestra con más claridad cuál era la relación en este aspecto de las alquerías y el Estado. Así, con posterioridad a la conquista, algunos vecinos señalan que no debían pedir permiso al poder central ni a sus representantes, en este caso los alcaldes, al realizar tal actividad, indicando además que el rey no entregaba estas tierras a nadie, se supone que porque no le eran propias (Albarracín *et alli*: 42). Esta situación parece coincidir bastante con las premisas de la escuela *mālikí* respecto al dominio de dichas tierras.

En los dos casos señalados, el del valle de los Guájares y el del Cenete, los nuevos terrenos cultivados estaban sujetos al pago de la tributación del diezmo.

Algo parecido podemos encontrar en Cortes, cerca de Ronda, donde en una carta de 1502 del procurador de la ciudad a los repartidores de los bienes de los antiguos pobladores musulmanes de la alquería, se hace referencia a una manera particular de explotar las tierras de secano. Así, se dice lo siguiente: «*sabrán vuestras merçedes que los moros que bevían en Cortes no tenían tierras de pan senbrar que fuesen en particular de ninguno dellos, salvo que avrá çierto tiempo que començaron a senbrar por las tierras del pasto común desta dicha çibdad en divesas [sic.] partes, e non solamente los dichos moros de Cortes, mas otros moros de la comarca se entremetían a ronper las tierras de pasto común de la dicha çibdad en que se fallará por verdad que desmontaron e cortaron e destruyeron más de seys mill alcornoques e enzinas e otros árboles para fazer tierras en que se senbrasen...*» (Ación: 662). Aunque el texto parece aludir a una intromisión en el término de Ronda por parte de los vecinos comarcanos, también puede pensarse que ésta fuera únicamente desde el punto de vista cristiano, mientras que del lado de los usos y costumbres musulmanes estuviéramos ante tierras incultas apropiables por vivificación. Es significativa la mención a que los terrenos de sembradura —se puede entender que eran de secano— eran explotados "comúnmente" en tiempos de moros, quizás sea una forma de decir que no tenían un dueño fijo sino que cualquiera podía apropiárselos a través de su trabajo, como hemos visto que sucedía en otros lugares.

Otro ejemplo aparece documentado también en tierras malagueñas, concretamente en Montejaque en donde se habla de la posibilidad de cultivar nuevas tierras de dos maneras: sin pagar nada o entregando "el cuarto" al rey (Lopéz de Coca, 2001: 129). Esto podría significar tal vez que hay aquí dos tipos de tierras *mawāt*, unas que son de libre acceso, aunque según testimonios de otros lugares habría que pagar el diezmo como tributación, y otras, que podrían haber pertenecido al rey o al Estado por vivificación, y que estaban sujetas al cuarto.

Como hemos visto, en La Calahorra, queda claro que los terrenos incultos no eran propiedad real y su adquisición no exigía ninguna confirmación por parte del poder central, mientras que en Montejaque sí parece que estamos ante unos dominios bien del emir o del Majzen. Esto podría explicarse, tal vez, porque había habido una vivificación y aprehensión previa por parte de éste y se puede pensar que "el cuarto", seguramente de lo producido, era el pago de una renta, pero lógicamente es sólo una hipótesis. De todas formas, no sería el único caso en que el Estado vivifica un espacio y luego lo comparte con el campesinado, como *šārik* o asociado, es decir, una especie de arrendatario. Una fatwā de Fez en el siglo XIII menciona esta opción y es posible que esto hubiera ocurrido en algunos lugares de la Vega de Granada, pues conocemos que parte de esta zona fue apropiada por la dinastía nazarí y entregada después a ciertos cargos del Estado, particularmente alcaides, como pago a ciertos servicios durante la guerra con los cristianos. Así, sabemos que Muḥammad II (1273-1302) había ampliado las propiedades de la familia real (*muštajlasāt*) en esta zona próxima a la capital granadina, reduciendo las zonas de pasto en favor de las de cultivo (Calero Secall y Martínez, 1995: 363)². También tenemos constancia de las cesiones a agentes públicos en el último periodo del reino nazarí. Así, por ejemplo, en 1459 el rey vende al alcaide *Abū 'Āmir Galīb b. Hilāl* «la parcela septentrional del predio llamado del *Qayz* y situado *Manhal al-Liṭāj* (Abrevadero del Alitaje) de Granada, parcela que tiene una extensión de doscientos marjales y que linda a Mediodía con el Juez *Ibn Manzūr*, al Norte con el alcaide *Yā' al-Jayr al-Ṭarīfī*, al Este con el río y al Oeste con el predio del monte *al-Nišām*, parcela que forma parte de los bienes del Patrimonio Real» (Seco de Lucena, 1961: 29). El valor de esta finca era de 600 dinares de oro que el comprador no pagó «en compensación del crédito que por la misma cantidad y calidad de moneda, tiene a su favor y en contra del Rey» (Seco de Lucena, 1961: 30).

En otra ocasión, en 1460, el emir vende a *Abū-l-Ḥasan 'Alī*, hijo del jeque *Abū Sa'īd 'Uṭmān al-Šākūrī*, «el lugar de la era situado en el *Manhal al-Liṭāj* (Abrevadero del Alitaje), de la Vega de Granada (¡Dios la guarde!), el cual linda a Mediodía con el *al-Aṭrīr*, al Norte con *al-Manzarī*, al Este con *Ibn al-Šarrāy* al Oeste con el abrevadero, finca que pertenece al Patrimonio Real» (Seco de Lucena, 1961: 32). Recordemos que *al-Manzarī* era alcaide e *Ibn al-Šarrāy*, del prestigioso linaje de los Abencerrajes, ejercía también como visir y alcaide. Aquí el valor asignado a la parcela de 50 marjales fue de 200 dinares de oro y de nuevo el receptor de la misma no debe entregar dinero a cambio, pues condona un crédito a favor del comprador y en contra del rey.

2. «Con la subida al trono de Muḥammad II, *Abū Sa'īd* se convirtió en consejero económico del nuevo emir, especialmente en asuntos relacionados con las *muštajlas*, con la reducción de los campos de pasto en favor de los de cultivo y con la construcción de grandes barcos que aumentaron la actividad de las *atarazanas nazaries*».

Sin pretender ahondar más en esta cuestión podemos decir que hay un espacio inculto, atribuido a la comunidad musulmana, según la escuela *mālikí* y, por tanto, de libre apropiación para los musulmanes. En algunos lugares parece que esta adquisición no necesita una ratificación estatal porque no son terrenos del *Majzen*, y sólo conlleva las obligaciones tributarias pertinentes. No obstante, también el rey podía convertirse en dueño de terrenos *mawāt*. Malpica ha señalado que las necesidades económicas de las dinastías almohade y nazarí en la guerra contra los cristianos y la dificultad de incrementar los impuestos, siempre controlados por los alfaquíes y cadíes y limitados por la legalidad coránica, les obligaría a buscar otros recursos, que pudieron hacerse a partir de los terrenos incultos (Malpica, e.p.a) En las zonas próximas a la costa y sometidas a la demanda mercantil de determinados productos agrícolas, como pasaba con el traspais malagueño, el rey o el *Majzen* podían también haberse apropiado de ciertas áreas y eso explicaría que el impuesto, o tal vez la renta, que pagaban se llamara "el cuarto del rey". De ser esto así los emires nazaríes, como ya se ha dicho, estarían interesados en el desarrollo de ciertos cultivos dedicados al comercio de largo alcance y los potenciarían quizás dando facilidades fiscales a quienes tomaban estas tierras.

Dado que las *mawāt* son las áreas incultas, podría pensarse que una vez sembradas fueran normalmente secanos. También existe, sin embargo, la posibilidad de vivificar a través del agua y de esta forma crear un espacio irrigado. Podría quizás ser el caso del poblamiento disperso, de los llamados *michares*, de los que sabemos que a veces constaban de terrenos de regadío.

Es posible, aunque sea muy superficialmente, establecer una cierta cronología en el uso de las *mawāt*. El hecho de que en algunas zonas rurales, de difícil acceso, como la Alpujarra, el regadío fuera prácticamente la única tierra cultivada, seguida, por encima del núcleo poblado, por el monte, muchas veces sin apenas la transición del secano, significa que éste sólo era cultivado ocasionalmente. Otros datos avalan esta conclusión como la ausencia en esta zona de impuestos aplicados a los terrenos no irrigados y comentarios de fuentes tardías, como el *Apeo de Orgiva* en el que se señalaba que «*tierras de secano las ai pero se hace caso de ellas y se dejan como baldios para los ganados*» (Trillo, 1994: 259). Por lo tanto, en las regiones del interior y relativamente aisladas de las principales rutas comerciales el secano parece haber ocupado un lugar bastante secundario en la economía rural.

En contraste con la escasa importancia del secano en estas alquerías de alta montaña, en el espacio agrario de una ciudad costera, en una importante ruta comercial, como Almuñécar, la mitad es de regadío y la otra mitad no. La mayoría de los propietarios tenían terrenos o sólo de vega, o de vega y secano, mientras que únicamente un 15% disponían con exclusividad de éste último. El hecho es que aquí las tierras no irrigadas —¿tal vez *mawāt*?— estaban consagradas a cultivos con destino comercial, concretamente vid, almendro e higuera.

Sobre las formas de explotación de estos espacios incultos y apropiables podemos saber algo gracias a una *fatwà* de Ibn Lubb (m. 1381). Ya habíamos mencionado como la simple presura, la roza, la preparación de los trabajos de labor, el inicio de una construcción, etc. proporcionaban la propiedad de los terrenos no cultivados. Esta sentencia de finales de la época nazarí que, aunque no precisa el lugar, podría referirse al Cenete, pues

se asemejan los términos utilizados a otros de los recogidos en los documentos árabes de este lugar, recoge las diferentes formas en que se llevaba a cabo la aprehensión de este espacio:

«Tel d'entre eux a la propriété confirmée de certaines parties de la montagne (min ahl tilkā l-qura man yuṭbat lahu l-tamlīk fī ba'd ŷihāt al-ŷabal) faisant valoir que son père et ses aïeux y avaient des cultivateurs ('āmīrūn) en qualité de fermiers-locataires (bi-l-kirā') percevant une part de la récolte (bi-l-ḥaṣṣ, qui peut aussi signifier un salaire quotidien). Tel autre a confirmé ses droits sur des parcelles délimitées (aḥwāz maḥdūda) cultivées par les gens de sa localité sans intrusion d'étrangers à cette localité et sans appropriation individuelle (min gayr tamlīk li-aḥad). Quelques-uns de ces villageois se sont emparés de certaines parcelles cultivées par eux et chaque clan a confirmé la possession de sa parcelle dont il a pris possession» (Largadère, 1995; 187).

Unos señalan que eran propietarios de cierta parte del monte porque lo habían sido sus antepasados. Aunque añade que habían tenido allí cultivadores en calidad de arrendatarios o asalariados, la traducción tal vez necesita ser precisada, pues resulta difícil pensar que habiendo disponibilidad de tierras hubiera quienes trabajaran a cambio de renta o sueldo. Puede explicarse, no obstante, si se trata de *šārik* o asociados, en el sentido de una unión eventual entre dos campesinos para conseguir algún fin en relación al aprovechamiento agrícola. En este caso merece la pena resaltar que los contratos de arrendamiento estaban regulados por la ley pública y que eran muy breves por lo general, por lo que es difícil ver un sometimiento significativo de trabajador a propietario.

En el segundo caso parece que la *fatwā* se refiere a tierras apropiadas conjuntamente por la comunidad, tal vez en proindiviso, lo que no excluía la asignación de partes a cada uno de los usuarios. El que se tratara de un bien en copropiedad entre la aljama podría confirmarse por la alusión a que ningún extraño o forastero a ella podía inmiscuirse. La proindivisión significaba que cada uno de los coparticipantes en la misma tenía derechos sobre la totalidad de elemento no dividido, lo que se manifestaba en la preferencia de compra en caso de venta de una parte. Esto quería decir que los copropietarios podían ejercer el retracto o anulación en caso de que uno de ellos quisiera enajenar su porción a alguien de fuera.

La última situación habla de una posesión por clanes de este tipo de terrenos, tal vez como consecuencia de un reparto entre los que componían la comunidad. Este sistema de atribución de tierras a cada grupo familiar lo señala Berque en el Alto Atlas, tanto para el secano como para el regadío, de manera que cada uno de ellos está presente en todos los pagos, seguramente para evitar desigualdades provocadas por la diferente calidad de la tierra (Berque, 1978: 188-189). Sabemos también que en fechas no muy lejanas, en un lugar de Palestina como Za'atarra, la asignación del espacio, tanto urbano como rural se hacía también siguiendo un criterio gentilicio. Y parece probable que entre un área familiar y otra se dejaran superficies de nadie, seguramente previniendo futuras ampliaciones de la unidad parental y evitando de esta forma al mismo tiempo potenciales conflictos.

En cuanto a las tierras *mamlūka*, como hemos señalado, se trata de las realmente apropiadas y que en muchos casos coincidirían con el regadío, aunque quizás no de manera exclusiva, pues podría haber secano en esta categoría. Al ser las más próximas a la alquería, continuamente trabajadas y ocupadas son las que mejor pueden permitirnos analizar la estructura social de la comunidad campesina. Como se ha dicho y es conocido los documentos árabes de archivo son muy escasos y resulta imposible intentar una recomposición de la estructura de la propiedad a partir de ellos. Sin embargo ha sido posible el estudio de este aspecto, de forma parcial o total, en algunos lugares a partir de la documentación inmediatamente posterior a la conquista cristiana, como en Murcia y en Almuñécar, en ambos casos a través del *Repartimiento*.

Aunque es difícil señalar cómo era y cómo podía haber evolucionado la estructura de la propiedad agrícola en al-Andalus, podemos avanzar unas líneas generales. Es posible que en un primer momento el espacio cultivado estuviera organizado de una forma gentilicia y que con posterioridad éste se hubiera ido disgregando convirtiéndose en una zona aldeana y desigual, como parece haber sido lo más habitual en época nazarí.

¿En qué nos basamos para pensar que el espacio siguió una estructura gentilicia? En realidad suponemos que tanto la superficie urbana como la rural podía haberse organizado de acuerdo con una pauta familiar. La clave aquí está en que la familia en al-Andalus, de acuerdo con la tesis de Guichard, sería de tipo oriental, y por tanto, extensa, patrilineal y con tendencia a la endogamia (Guichard, 1987). Una sola frase de *Ibn Ḥayyān*, refiriéndose al emir ‘*Abd al-Raḥmān II* (822-852) basta para resumir cómo podía haber sido la unidad social por excelencia:

“El emir ‘Abderrahmān hizo venir a Valencia a sus hijos y pro genie, acogiéndolos con largueza, de modo que recibieron los honores que correspondían a su alcurnia, y la sucesión quedó reservada a la descendencia de Hišām, de entre el linaje del emir ‘Abderrahmān b. Mu‘āwiyah, transmitiéndose el califato en al-Andalús entre ellos por línea paterno-filial, no por cognación, con lo que su poder ganó firmeza” (Ibn Ḥayyān: 19).

Es difícil determinar la extensión de estas familias, pero queda claro que incluían a varios miembros colaterales por vía agnática y que ésta era sólo la entidad parental más pequeña, que luego se integraría en otras estructuras superiores como la tribu. Lo que nos interesa destacar es hasta qué punto se manifestaba ésta en la organización espacial. Un primer caso lo podemos ver en las ciudades, de las que Guichard señalaba que tenían en su desarrollo una fase inicial gentilicia (Guichard, 1988). Así sucede en los *amṣār* o ciudades guarnición del comienzo de las conquistas islámicas, como sucedía en Kūfa, Fustāt y Kairaouan. Nada tiene de extraño dado que el ejército era básicamente tribal y la estructura social de la Península arábiga también, por lo tanto los barrios de estos núcleos urbanos seguían ese parámetro. Se puede señalar que a pesar de que el Islam significaba la superación de este tipo de organización, con la creación de una comunidad musulmana, la *umma*, y del Estado, así como por el mismo hecho de que la conversión se produjo de forma individual y no normalmente por clanes, la sociedad era fundamentalmente tribal.

También en ciudades de fundación más tardía como Fez se ve no sólo una estructura en barrios por tribus sino incluso una organización del área rural que sigue este mismo criterio:

«Cuando terminó Idrīs la construcción de la ciudad y la rodeó de murallas toda ella y montó las puertas, estableció en ella a las cábilas, dando a cada una su puesto. Dio a los árabes Qaysīs desde Bāb Ifriqiya hasta Bāb al-hadīd, en la barriada de al-Qarawiyīn; instaló a la cábila de al-Azd al lado de ellos, y a los yahsubīs al lado de éstos, por la otra parte. Estableció a las cábilas de Sinhādja, Luāta, Masmūda y al-Chayjān, cada una en su sitio, y les mandó roturar la tierra y cultivarla» (Ibn Abī zar: 89-90).

Esta misma pauta podría haberse seguido en las primeras ciudades andalusíes, como Ilbīra y la propia Córdoba. En esta *madīna* granadina por primera vez establece con claridad cómo podía ser este modelo (Malpica, e.p.b) que recuerda por otro lado el de las alquerías: con barrios separados, a veces con topónimo gentilicio, por espacios vacíos. Este esquema se ve también en la capital emiral, en la que zonas concretas de la ciudad aparecen ocupadas por un grupo tribal.

Es posible que tampoco el elemento más islámico por excelencia, la mezquita, escapara a esta organización. Las *fatwā*'s de los siglos X y XI hablan de mezquitas por barrios (*ḥawmāt*) (Mazzolli-Guintard, 2003: 95-124). Además, los miembros de éstos eran quienes consagraban habices para el mantenimiento del centro religioso y, seguramente, como solía ser habitual, para sus gestores, el imam o el alfaquí y el almuédano. Se sabe que el fundador de este tipo de bienes podía incluso designar al administrador de los mismos, y en otras ocasiones que los beneficiarios intermedios, antes de llegar a la mezquita, eran los miembros de la familia. Cabe pensar quizás si en algún momento tanto el centro religioso como los habices estuvieron bajo la tutela de ésta. Los *waqf* eran además una forma de evadir la fiscalidad, puesto que normalmente no estaban sometidos a impuestos, y además permitían mantener ciertos bienes bajo el dominio familiar, pues no eran fraccionados en las herencias sino que quedaban como secuestrados y destinados a la misión que el fundador había establecido, a menudo su descendencia y/o la mezquita.

En el ámbito rural sabemos que había alquerías con topónimo gentilicio y también divididas en barrios separados por algún pequeño accidente geográfico o topográfico que, en el momento de la fundación, parecen haber correspondido a diferentes grupos familiares. No sólo la zona residencial sino también el área agrícola podía haber seguido una estructura similar. Así, sabemos que hay nombres de pagos gentilicios que tal vez habría que interpretar como una apropiación de tierra, realizada por un tiempo largo, por un clan. Pero el hecho más claro que muestra la existencia de una organización clánica de la superficie agraria es la asignación gentilicia del agua.

El reparto de los turnos de riego a los grupos familiares se mantiene en la actualidad en diferentes lugares del mundo islámico. Para que existiera debía en principio haber habido una disposición también clánica de la tierra. Resulta lo más lógico y la mejor manera de que el agua no se desperdiciara, sin embargo no era una condición imprescindible. Así, sabemos que en el Alto Atlas el reparto del agua a las familias extensas se mantenía incluso aunque éstas tuvieran sus parcelas diseminadas por el espacio de

cultivo (Berque, 1978: 153). Esto significaba que la acequia recorría distancias sin evacuar hasta llegar a las parcelas de la entidad parental a la que correspondía regar, lo que suponía unas pérdidas de agua y de tiempo considerables. A pesar de todo el sistema se mantenía porque había una concepción gentilicia del espacio y de sus recursos y no únicamente una visión topográfica y física. Hemos podido documentar una asignación de agua a familias en una alquería del área periurbana de Granada, Beiro, en el primer tercio del siglo XIV. Dado que la influencia de la ciudad y lo tardío de la fecha podrían haber sido factores poco propicios para el mantenimiento de las estructuras gentilicias en aspectos como la organización de los recursos hidráulicos, cabe pensar en la fortaleza de aquéllas y en que éste podía haber sido el modo más antiguo de organización del espacio agrícola en el mundo islámico y en la España musulmana.

Cuando la separación de los lotes del grupo familiar es tan grande que las fugas de agua y el tiempo para completar los turnos se dilata en exceso la asignación gentilicia del agua tiene que ser sustituida por la topográfica. Aquí el agua se distribuye a las parcelas por orden de continuidad física en el espacio. De esta forma el riego topográfico podía ser la expresión en el espacio de una cierta disgregación de la estructura social en clanes o, al menos, de la pérdida de cohesión de su base material, la tierra, y en esa medida, de la fuerza de los lazos de parentesco extenso. A partir de ese momento el espacio será fundamentalmente aldeano y desigual (Trillo. 2002-2003: 237-286).

Todavía la descomposición puede llegar a ser mayor y quizás esto se refleja en el sistema de compra-venta de turnos de riego. Este podía haber existido desde el principio del desarrollo del regadío, tanto en el mundo islámico como en al-Andalus, puesto que la propiedad de la tierra y del agua estaban separadas, y la compra de la primera no significaba automáticamente, por lo general, la adquisición de la segunda. Sin embargo, es posible que el índice de una sociedad más aldeana, menos gentilicia, y sobre todo, más desigual, se vea en la compraventa de turnos para regar, en especial cuando esto se generaliza. Este proceso ocurriría sobre todo después de la conquista castellana, en el caso del reino de Granada.

De esta manera vemos que el espacio gentilicio pudo descomponerse al final de la historia de al-Andalus, como consecuencia tal vez de una mayor desigualdad económica y social en el seno de las alquerías. Esta situación pudo estar relacionada con una creciente desarrollo del mercado y de la influencia urbana en las alquerías, especialmente ya en época nazarí. No obstante, todavía en estas fechas podrían haber pervivido estructuras gentilicias a nivel social y de organización del área agrícola y del agua.

Estrategias de conservación del espacio

Las estrategias de conservación del espacio en al-Andalus, como en el resto del mundo islámico, se observan a nivel del grupo parental y también de la comunidad. Casi se podría pensar que ha habido un traspaso de aquéllas desde la familia extensa hasta la aljama. La razón de esta traslación se explicaría porque muchos núcleos de población andalusíes, especialmente los que tienen un topónimo gentilicio, eran en realidad asentamientos de un clan y, de esta forma, los mecanismos de preservación del patrimonio familiar podían considerarse a la vez los que la alquería aplicaba a su territorio.

Estrategias familiares

El tipo de parentesco y de familia determinaba lógicamente el procedimiento a seguir para la conservación de la base material que la sustentaba. En el caso que nos ocupa no podemos olvidar que se trata de familias extensas, es decir, que incluían a los colaterales, y que la filiación se establecía por vía patrilineal. Goody señalaba que para que pudiera existir el clan era necesario tener en cuenta una única línea de parentesco³, pues la bilateralidad producía a la larga dispersión. Los grupos familiares en el mundo islámico se hallaban, pues, muy definidos al contar solamente la vinculación agnática para formar parte del mismo. Esto les daba una gran estabilidad en el tiempo y en el espacio. (Hart y Raha, 1999: 20)

El factor temporal puede aquí considerarse como la genealogía, ya que conocen perfectamente quien es el ascendiente fundador del clan —sea real o un epónimo— y toda la cadena parental hasta el presente. Es una larga línea vertical desde el pasado al momento actual, a veces con ramificaciones, cuya relación también se conoce.

El espacio tribal era también un elemento que parece haber sufrido pocas modificaciones en el tiempo. Esto explica que el territorio conserve el nombre del grupo parental que lo ocupó y no tanto al contrario. El topónimo expresa normalmente una vinculación no con un individuo sino con una colectividad.

En los clanes patrilineales el tema clave era la posición de las mujeres, debido a que sus hijos se vinculan a la familia del padre y no de la madre. Para corregir este problema se recurre a la endogamia, de esta forma los hijos de las hijas también pertenecen al grupo familiar. Esto, como es de suponer, tiene gran importancia cuando se trata el tema de la herencia. Dado que las hijas son legítimamente herederas, pueden conducir los bienes fuera del círculo parental si se casan exogámicamente al traspasarlo a sus descendientes, que en este caso pertenecerían a otro clan. Las mujeres, por tanto, son el elemento que hace frágil una estructura familiar patrilineal al poder provocar el enriquecimiento de una familia en detrimento de la propia. Por ello, dado que el objetivo de todo grupo familiar es la conservación de sus bienes y su transmisión generacional, sin pérdidas en favor de extraños, toda una serie de estrategias irán encaminadas a subsanar ésta y otras contradicciones.

Un momento fundamental y obligatorio de este traspaso de riqueza es la herencia. Aunque el sistema de herencias es enormemente complejo sólo vamos a indicar aquí que en él se advierte la importancia de dar a los hijos, es decir los miembros de la familia estricta, y a la vez, beneficiar a la parentela. Varias cláusulas de esta ley muestran que la mujer recibe menos, normalmente la mitad, que el varón en el mismo grado de parentesco. Así, la hija hereda la mitad que su hermano, la viuda tiene derecho a 1/4 de los bienes del marido y si no tiene hijos a 1/8, mientras que el viudo dispone de la 1/2 de la riqueza de la esposa si no deja vástagos y 1/4 si los hay. En cuanto a los parientes colaterales se aprecia su destacado papel en la herencia. Podemos verlo a través de un documento de época mudéjar, en las tierras de Málaga, donde se mantiene la fiscalidad nazarí (Ladero, 1969: 331-333). Así, por ejemplo, cuando queda como heredera una hija, recibe el rey la mitad de lo que deja el finado, pero si quien le sobrevive es un hermano de padre, un tío

3. (Goody, 1986: 11), "Clan. Grupo extenso de descendencia unilineal en el que las relaciones más extensas de parentesco no se calculan a través de una genealogía".

o un primo paterno hasta el tercer grado incluido, no se entrega nada al Estado. Se podría quizás entender que la familia abarca hasta este nivel de parentesco. En algunos lugares es así en la actualidad, pues comprende esta entidad a los descendientes del bisabuelo, que suele coincidir con los parientes vivos. El recuerdo de los antepasados es, sin embargo, más lejado en el tiempo.

Para evitar la fragmentación propia de las herencias y el beneficio que de ellas pueden obtener las hijas y, sobre todo, los hijos de éstas que no serían ya miembros de la familia, el testador podía hacer un *hubs ahli* y *habiz* familiar, utilizando para ello hasta 1/3 de su patrimonio. Con ello escapaba al control fiscal y mantenía indiviso, generación tras generación, esta parte de su hacienda en beneficio de su descendencia. Por ello muchas veces se hacía en provecho de los hijos y sus vástagos. En este caso las *fatwà/s* andalusíes plantean la discusión de si se incluye o no a las hijas. Para los *mālikíes* una fundación así abarcaba a las hijas y sus hijos, pero no a los de éstos, es decir hasta el nieto del fundador. Se quería evitar así el disfrute del *habiz* por parte de quienes no eran miembros de la unidad parental. Es más, si se quería que participaran en él los descendientes de las hijas debía explicitarse en un documento (Marín, 2000: 361-362).

A veces el *hubs* se instituía en beneficio de los parientes más débiles, como sucedía a veces con las mujeres. En este caso podían disfrutar en vida del usufructo del *habiz* pero a su muerte éste revertía en el grupo familiar.

En la Granada nazarí encontramos fundaciones *ahli* tanto en beneficio de los varones, reforzando así lo recibido en la herencia, como en favor de esposas o de hijos incapacitados. En el Alto Atlas era frecuente utilizar esta institución para favorecer a los parientes varones, incrementando así la parte de bienes que quedaban bajo el dominio familiar. Es lo que Berque llama «*el secuestro agnático*» (Berque, 1978: 363-364).

Es posible que la misma administración de los *habices* no escapara totalmente del dominio familiar. Para su gestión el fundador podía nombrar un gestor (*muqaddam*). Si éste no lo había hecho pero había dejado establecido que se designara uno, el encargo recaería sobre los beneficiarios que deberían solicitarlo al *cadí*. Finalmente si en el acta de fundación no se decía nada de un administrador podrían ser los propios usufructuarios quienes se encargaran de tal organización, con lo que el control de la familia sería aún mayor (Milliot, 1953: 556-557).

Como hemos señalado, la herencia suponía una fragmentación del patrimonio gentilicio y a la larga un riesgo de dispersión. Otra respuesta de los grupos familiares para evitarlo parece haber sido el mantenimiento de la propiedad indivisa. Este sistema se puede documentar frecuentemente en el reino nazarí y es posible que, si pudiéramos disponer de más documentos, lo encontraríamos también asiduamente en periodos anteriores. Como ejemplo podemos señalar que todavía en 1492 cuando las alquerías de Chauchina y El Jau, en la Vega de Granada, son adquiridas por Gómez de Santillán, corregidor de esta ciudad, se aprecia que algo más del 38% de las tierras del primero de estos núcleos se hallaba bajo este régimen de copropiedad entre familiares⁴. Es destacable que no se trata sólo de parientes en primer grado, es decir, hijos o hermanos, sino que también aparecen tíos, sobrinos y primos, lo que nos recuerda la importancia del parentesco extenso. Resulta también significativo que esta estrategia gentilicia se mantenga en

⁴ A.G.S., C.R., leg. 683, 1.

fechas tan tardías y en el ámbito de una gran madina como Granada, lo que nos induce a pensar que podía haber sido más frecuente incluso en ámbitos rurales y en épocas precedentes.

La copropiedad de un bien, en este caso la tierra, no significa que no haya reparto de uso de las partes que la componen entre los coparticipantes, pero también quiere decir que cada uno de ellos tiene derecho sobre las otras fracciones. Este se manifestaba en que un copropietario no podía vender su porción sin ofrecerla antes al resto de los que poseían el bien conjuntamente. De no ser así e intentar enajenarla en favor de un extraño, un tercero ajeno a la proindivisión, los coparticipantes podían ejercer el derecho de retracto de indivisión, llamado *šufa'a*, debido a que ellos tienen preferencia en la compra. Esta prioridad en la adquisición de un bien compartido está documentada en al-Andalus desde la época del califato. Así encontramos varias sentencias que hacen alusión al ejercicio de este derecho dictadas en Córdoba por los muftíes Ibn Zarb (m. 991) (Lagardère, 1995: 247), Abū 'Umar b. al-Makwī al-Išbīlī (m. 1010) (Lagardère, 1995: 256), e Ibn al-'Attāb (m. 1069) (Lagardère, 1995: 255, 278 y 280).

Además la copropiedad, según el derecho islámico, podía haber estado protegida, como en la actualidad, por otras estrategias. Un copropietario podía vender el conjunto de la propiedad sin consultar al resto de los coparticipantes. Al parecer esta facultad se inspiraba en el hecho de que casi siempre se trataba de un patrimonio familiar y que uno de los miembros podía realizar una gestión de enajenación pensando siempre en el bien de todos ellos. Aun así, el resto de los coparticipantes podía ejercer el derecho de revocación de una venta, *ḍamm*, si no estaba de acuerdo. No la hemos documentado en al-Andalus, aunque sí otro concepto que guarda cierta similitud como la compra con derecho a devolución, llamado *tunýa* (Cano, 1995).

Estas posibilidades de anulaciones de ventas proporcionarían una enorme debilidad a las compras de inmuebles, y en particular de los indivisos. Podemos pensar incluso que con estos instrumentos de revocación de las transacciones de bienes raíces éstas deberían haber sido poco frecuentes. Así, en el Alto Atlas, Berque asegura que de cada cuatro intentos de venta sólo uno llegaba a su fin. Esta podría ser una de las razones por las que los documentos árabes de archivo apenas existen en al-Andalus y seguramente en otros lugares del mundo islámico. En una sociedad rural muchos de las actas escritas tendrían que ver seguramente con ventas o arrendamientos de tierras, pero si éstas fueran poco comunes sería más difícil contar con ellas. De todas formas, para explicar la exigüidad de los textos hay otros argumentos. Uno de ellos, también en relación con las formas de transacción de las tierras, es que para que sean legales no es necesario que se realicen por escrito y ante el cadí. Esta manera parece haberse generalizado sólo en fechas recientes (Milliot, 1953: 657. Berque, 1978: 361-363). Otras causas que pueden explicar esta falta de testimonios de archivo son la destrucción de los mismos después de la conquista cristiana, la resolución oral de algunos conflictos, la consideración de documentación privada en manos de los funcionarios que la generaban y que era destruida a su muerte, etc. (Guichard, 2001: 28-30).

La proindivisión nos habla de hasta qué punto la administración de un terreno tenido bajo este régimen legal era conjunta y de cómo había métodos para evitar su fraccionamiento y pérdida parcial o incluso total. Podemos pensar también que una unión tan

grande a nivel jurídico entre los copropietarios podía llevar también a una explotación conjunta de la hacienda poseída en común. Esto puede quizás deducirse de una fatwà que documenta la existencia del sistema de explotación conocido como tornapeón en una alquería (Lagardère, 1995: 367-368 & 341)⁵ y que pensamos que sería más fácil llevar a cabo entre parientes y coparticipantes en un terreno, que entre extraños. Esta situación la confirmamos en uno de las narraciones de los milagros del *šayj* alpujarreño *Abū Marwān al-Yuhānisi*, cuyo hermano y ala vez primo paterno, le confiesa el disgusto que siente al no poder ir a la oración del viernes en la mezquita, debido a que su tío le ha pedido que le ayude en sus tierras (Marín, 1999: 25)⁶.

Además de las herencias y las compraventas otro factor que podía contribuir a la disgregación del patrimonio familiar eran las dotes entregadas en el matrimonio. Esto era especialmente importante en el caso de que fuera exogámico. Había dos tipos de dotes: la que el padre daba a la hija y la que el marido donaba a la futura esposa. Se puede decir que en el Occidente islámico la costumbre de dotar a las hijas lo diferencia de lo que sucedía en Oriente. En el Norte de Africa la tendencia era entregarles bienes muebles, mientras que en al-Andalus, según señala Amalia Zomeño, también se le asignaban inmuebles, tomando generalmente éstos el nombre de *nihla*. Había, no obstante varios procedimientos para reducir el impacto que en la hacienda familiar suponía el momento del casamiento de las mujeres. Uno era que la adquisición de la dote se consideraba, no sin problemas legales, un adelanto sobre la herencia. Mientras que la cuota a recibir sí estaba estipulada en ésta, los regalos por matrimonio estaban sujetos a decisiones menos objetivas (Marín, 1999: 377. Zomeño, 200: 186-191) lo que podía favorecer un mayor control familiar sobre los bienes entregados con este motivo. Otros comportamientos podían incluso convertir la dote en una donación total o parcialmente ficticia. Entre ellos estaba la ausencia de fecha de entrega o de toma de posesión por parte de la novia. De esta forma, ocurría con frecuencia, según muestra una fatwà de época nazarí, que el padre seguía disfrutando en vida de lo asignado a su hija (Zomeño, 200: 196).

Por lo que respecta a la dote entregada por el esposo, se divide en varias partes, una primera, antes de la celebración del matrimonio, llamada *naqd*, y otra posterior, *kāli'*, que se paga de manera aplazada y a veces cuando éste se disuelve por defunción o divorcio. En al-Andalus, según parece, se hacía donación junto con el *naqd* de la *siyāqa* o bienes inmuebles, que a veces constituían una parte importante del patrimonio del esposo, no siendo raro que llegara incluso a la mitad de éste. Pero en la práctica el matrimonio era virilocal, es decir, que la esposa se trasladaba al lugar donde habitaba el marido, y, por tanto, las tierras entregadas por él quedaban bajo su control y el de su familia (Zomeño, 2001: 86. Lagardère, 1995: 420 & 205). Además en la gestión de los bienes donados a la mujer el esposo solía actuar a veces de forma bastante autónoma, con lo que en ocasiones podía venderlos sin autorización de ésta, teniendo que ser ella quien demostrara en los tribunales el desconocimiento de la situación.

⁵ “Des gens utilisant une rigole d'irrigation observent cette coutume: quand la culture a besoin d'être irriguée, elle est travaillée par celui dont la terre n'est pas ensemenée de concert avec celui dont la terre l'est...”.

⁶ En la p. 25 traduce el texto de Aḥmad AL-QAŠṬALĪ: *Milagros de Abū Marwān al-Yuhānisi (Tihfat al-Muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib fi Karāmāt al-šayj Abi Marwān)*, ed. DE LA GRANJA, F (1974). Madrid: 19-20: “Mi tío paterno me ha ordenado hoy que arase, supongo que sin darse cuenta de que era viernes, y me ha dado vergüenza recordárselo; me pesa que se me pase la oración del viernes, cosa que no me ha ocurrido en treinta años”.

Tanto porque la mujer recibía herencias y dotes, la exogamia podía constituir un factor importante en la disolución de las haciendas familiares, de manera que para evitarlo, en la medida de lo posible, los grupos familiares recurrían a las estrategias anteriormente citadas. No podemos asegurar que la endogamia fuera en la práctica el tipo de matrimonio más habitual en al-Andalus, pues normalmente los casos más conocidos corresponden a las diferentes dinastías reinantes. Es posible que el incremento de las desigualdades económicas, tal vez como consecuencia de una penetración comercial urbana y comercial en las zonas rurales, la favoreciera. Casarse entre económicamente iguales pudo sustituir a la unión entre parientes, entre otros motivos porque la dote del marido debía ser, como mínimo, la conocida como "de paridad", lo que exigía que fuese acorde con la situación social de la mujer, además de con sus cualidades personales. En los pocos casos que hemos podido documentar, y con las reservas que exige el hecho de que esta situación no se mencione expresamente y haya que evaluarla únicamente a través de los nombres de los esposos, parece que la exogamia era frecuente en el reino nazarí entre las élites urbanas. Así, aproximadamente de 41 uniones recogidas en los *documentos arábigo-granadinos*, parece que 36 hubieran podido realizarse fuera de la familia (Seco de Lucena, 1961). De todas formas es preciso el estudio de más casos para llegar a alguna conclusión a este respecto.

Estrategias comunitarias

Las estrategias familiares que hemos citado pretendían mantener el patrimonio en el seno del grupo parental, especialmente en lo que se refiere a las tierras. Algunas de estos procedimientos se pueden observar también a nivel de la alquería.

Uno de los que se aprecia con más claridad es el que afectaba al que era el elemento esencial que determinaba un asentamiento: el agua. En efecto, para una sociedad rural cuya economía se basaba en gran medida, y a veces en la totalidad, en la agricultura irrigada, el dominio de los recursos hidráulicos era fundamental. En el derecho *māliki* la apropiación de tierras no representa un problema para los musulmanes, como hemos visto, ya que, como mínimo todos ellos pueden ser potencialmente propietarios si practican la vivificación de terrenos muertos. El agua era, sin embargo, un bien escaso que debía asegurarse para la comunidad, por ello su control se lleva a cabo de una forma especial.

Para empezar, con frecuencia, la propiedad del agua era independiente de la tierra. Sabemos que se ejercía así en diferentes lugares del mundo islámico, como la Península Arábiga, Argelia y Marruecos oriental (Milliot, 1953: 583). Glick estableció a este respecto dos sistemas: uno llamado sirio, propio de los grandes ríos, en el que siempre que se compra tierra se adquiere de forma automática el derecho de regarla, y es propio de Damasco y, en España, de las grandes Huertas como la de Murcia y Valencia; y otro llamado yemení, característico de los oasis y en la Península de los sistemas que dependen de fuentes, en el que cuando se tiene un terreno hay que conseguir aparte el turno para regarlo (Glick, 1990: 92).

La separación de la propiedad de ambos elementos se explica por varias razones. En principio ocurre en lugares donde el agua escasea. En segundo término podría

tratarse de una estrategia de la comunidad campesina que se apropia así del elemento que va a ser fundamental para su supervivencia y que es, con mucho, el más apreciado de todos los principios básicos, por encima, por supuesto, de la tierra. La razón pudiera ser, quizás, que disponer de un terreno agrícola podría ser un problema menos grave, ya que, siguiendo el rito *mālikī*, cualquier musulmán podía convertirse en propietario por vivificación de terrenos incultos o *mawāt* y, según hemos visto, esto parece haber constituido una realidad en al-Andalus. El agua sin embargo era un elemento poco abundante y cuya apropiación y gestión era casi siempre comunitaria, ya que salvo algunas excepciones no estaba justificado un dominio individual de la misma. En tercer lugar, el agua constituía el principio esencial acerca del cual giraba la agricultura andalusí, debido, como ya demostró A. M. Watson, a que los árabes adaptaron plantas propias de climas tropicales y subtropicales a las condiciones propias del clima mediterráneo (Watson, 1998). El verano cálido y seco de este ecosistema hacía imprescindible la irrigación artificial para los nuevos cultivos, aunque también los tradicionales se vieron beneficiados de ello.

Además de la independencia de la propiedad del agua respecto a la de la tierra hay que señalar que aquélla se ejercía de una manera particular. Varias *fatwā*'s emitidas en el Occidente islámico muestran que el control del agua se llevaba a cabo en régimen de copropiedad entre los miembros de la comunidad hidráulica. Así, lo encontramos en Kairaouan en el siglo X, en Tremecén entre las centurias X y XI, en Mahdia en el XII, y en Granada en el XIV, tanto en el caso de pequeños ríos (*nahr*) como de fuentes (Lagardère, 1995: 130 &73 y 305 &60). La copropiedad no impedía que se asignaran partes de uso del agua a cada uno de los componentes de la aljama. En el caso de la Granada nazari, concretamente de los habitantes de un lugar llamado *Ḥiṣn Širūz*, todos los miembros de la comunidad aldeana tienen derecho a una porción, incluso las mujeres, los huérfanos y los discapacitados. Se sigue, pues, una legalidad rigurosa, dado que todos son copropietarios del agua, independientemente de que ejerzan o no como agricultores, de que sus tierras estén de hecho bajo la tutela familiar, o incluso aunque no se encuentren, después de un largo tiempo, en la alquería (Lagardère, 1995: 372):

«Les habitants de Ḥiṣn Širūz possédaient une source qu'ils partageaient grâce à cinq canalisations (sawāqī) équivalentes, mais la distribution de l'eau de chacune d'elles se faisait au détriment des faibles et des orphelins. Maintenant, ils se sont mis d'accord pour l'assurer équitablement chacun utilisant l'eau un certain nombre d'heures, à tour de rôle et d'amont en aval. Peuvent-ils se considérer comme propriétaires de leurs tours d'irrigation (nuwab) fixés de cette façon d'un commun accord, étant donné qu'ils sont co-propriétaires de la source? L'accord est-il valable sans l'accord des incapables et des femmes?» (Lagardère, 1995: 382 &361).

Y ésta es la respuesta del jurista: *«Ils peuvent se partager l'eau de la source qui est leur propriété commune, d'un commun accord auquel les femmes ou leurs représentants et ceux des incapables désignés par le cadi doivent participer»* (Lagardère, 1995: 382 &361).

Lo mismo que sucedía con la copropiedad de la tierra, la del agua debería haber estado sujeta a los mismas condiciones legales. Esto querría decir que podría haber estado sometida a los retractos de indivisión (*šufâ'a*) y de venta (*damm*). Las consecuencias de esto podían haber sido que un individuo no pudiera vender un turno de agua a un extraño a la indivisión a no ser que toda la comunidad estuviera de acuerdo, puesto que cualquiera de sus miembros podría anular tal transacción. Por lo tanto, se puede entender que la copropiedad era un sistema que protegía el agua de la ingerencia de extraños. Así, un forastero que quisiera adquirir una parcela de regadío en una alquería debía en principio conseguir superar la oposición de la familia, si la tierra estaba en proindiviso, para luego intentar comprar el turno de agua que le permitiera regarla, debiendo conseguir obviar la negativa de la comunidad hidráulica. Todos estos sistemas de retracto que podían aplicarse a la tierra y al agua daban gran estabilidad a los sistemas de regadío que eran, en principio, difíciles de modificar. Esta cierta inmutabilidad de las áreas irrigadas no se debería sólo a factores físicos impuestos por un caudal casi siempre bastante limitado, sino que también puede entenderse que las condiciones sociales y jurídicas de la propiedad del agua y de la tierra habrían determinado esta característica de permanencia en el tiempo.

Sabemos que una cierta oposición a la intromisión de extraños en el espacio irrigado de la alquería era un hecho. De esta manera, en Granada, donde los usos y costumbres sobre el reparto de aguas se mantenían con pocas modificaciones desde época nazarí, se puede apreciar esta situación. Así, en 1535, se produce un pleito entre unos vecinos de esta ciudad y la alquería periurbana de Beiro. La razón estaba en que unos artesanos granadinos, tintoreros por más señas, habían podido adquirir tierras en el término del núcleo rural, pero no tenían derecho al agua, por lo que para utilizarla debían esperar a que todos los vecinos de Beiro hubieran terminado de regar o bien intentar comprarla⁷.

Además es posible que la proindivisión de los recursos hidráulicos hubiera tenido otras consecuencias internas en la alquería. El hecho de que todos los miembros de la comunidad aldeana participen en ella, es decir, tengan derecho a una parte del agua, incluso las mujeres, los huérfanos y los discapacitados, como hemos mencionado, parece significar a priori un cierto grado de igualdad en el seno de la alquería. Esto se corrobora cuando comprobamos en varias *fatwâ/s* que para el establecimiento de la forma de distribución del agua todos los vecinos debían llegar a un acuerdo (Lagardère, 1995: 328-329 & 159). Es más, los presentes no podían disponer, al menos legalmente, de la parte del agua correspondiente a los ausentes. Todo ello indica una tendencia a cierta equidad en el interior de la comunidad.

Esto no significa que no pudiera haber ciertos desequilibrios o desajustes, pues lógicamente toda sociedad es dinámica. Así, se explica, por ejemplo, que en una de las *fatwâ/s* nazaríes citadas se diga que "los más fuertes" de la alquería se aprovechaban de los turnos de "los más débiles" (Lagardère, 1995: 305 & 60). Los cambios en el área irrigada se observan sobre todo, como hemos visto, en la manera de distribuir el agua. Así, cuando la sociedad no estaba ya tan claramente estructuradas en clanes o cuando estos tenían excesivamente dispersas sus parcelas el riego pasó de gentilicio a topográfico, es decir a asignarse a cada lote de tierra por orden de continuidad física en el espacio. Asimismo la transformación de la asignación clásica del agua al reparto territorial pudo venir determinada, como señala Berque en el Alto Atlas, por una acumulación mayor de

7. A.M.G., sección aguas, leg. 3429, pieza 3, fols. 15 vº y 16 r.

tierras de unos grupos familiares respecto a otros. Esto habría llevado necesariamente a reajustar el agua entregada a cada uno de ellos (Berque, 1978: 155).

Finalmente, se puede pensar que cada alquería cuidaba de la integridad de su territorio. Así, se sabe que las tierras *mawāt*, una vez apropiadas por vivificación podían ser utilizadas como propias, pero no vendidas, y, además, se podía perder la propiedad adquirida sobre ellas si se abandonaban por un plazo de tiempo superior a tres años, como pasaba en el Cenete nazari. Tampoco parece posible que el *ḥarīm*, dedicado a actividades comunitarias, como el pastoreo, pudiera enajenarse de forma privada. Aunque no tenemos constancia de ello suponemos que no podía ser objeto de especulaciones particulares. Podría ser también que algo parecido ocurriese con las tierras *mamlūka*. Ciertamente éstas eran de propiedad particular y un individuo, y sobre todo una familia, podría enajenarlas a su voluntad, pero hay indicios para pensar que la comunidad aldeana ejercía tal vez alguna tutela también sobre estos terrenos agrícolas, normalmente irrigados. En principio, no era favorable a la intromisión de extraños en su término y esto se manifestaba de varias formas. En el Rif, el general Blanco Izaga señalaba que la aljama sentía auténtico miedo a la pérdida de tierras en favor de sus vecinos, lo que podía limitar las ventas a extraños o, en caso de haberlas realizado ya, podía intentar comprarlas de nuevo:

« Esto sucedió en Bokoia, cuyos habitantes observaban a sus vecinos de la Ait Uariaguel deslizándose hacia su territorio mediante la compra pausada de toda la tierra fértil alrededor del curso medio del río Buham, hasta tal punto que se opusieron a continuar vendiéndoles terrenos. Esta elasticidad territorial, si bien no da lugar a grandes modificaciones debido a la vigilancia incesante que las tribus ejercen institutivamente sobre su territorio, también se deriva, sin duda, del antiguo concepto de las familias de oponerse a todo aquello que pudiera debilitarlas. Como resultado de ello, dicho territorio vuelve a menudo a manos de su tribu de origen mediante el abandono, nuevas adquisiciones o intercambios, si ha sido enajenada» (Moga y Bravo, 1995: 131).

Algo parecido sucedía en el Alto Atlas, donde Berque indicaba que cuando un hombre vendía tierras a un forastero debía sacrificar una vaca en beneficio de la aljama, como forma de compensación, quizás, a un daño realizado (Berque, 1978: 361).

Mientras el resto de las estrategias mencionadas, tanto para la conservación de tierras y de agua en el ámbito familiar o comunitario, están documentadas en al-Andalus, este último caso no ha podido ser constatado en la Península. Desconocemos, por tanto, si la aljama ejercía algún dominio o si oponía algún impedimento sobre la libre transacción de las tierras privadas. De hecho, si había habido algún freno de este tipo éste parece no estar ya activo en época nazari, pues encontramos una gran movilidad de individuos, cuyos nombres, especialmente sus nisbas, hacen alusión a un origen geográfico diferente del lugar de residencia que tienen en el momento en que lo documentamos. Esto habría tenido como consecuencia la configuración de aljamas más heterogéneas, no sólo ya a nivel de adscripción gentilicia sino también geográfica, lo cual, sin duda, habría tenido efectos en la manera de gestionar el territorio y sus recursos.

Cómo y por qué tuvieron lugar estos cambios que se detectan en la fase final del Islam peninsular es algo que habrá que analizar con mayor detalle en el futuro.

Bibliografía

- ALBARRACIN NAVARRO, J. *et alii* (1986): *El marquesado del Cenete. Historia, Toponimia, y Onomástica, según documentos árabes inéditos*. Granada.
- ACIEN ALMANSA, M.: *Ronda y su Serranía en tiempos de los Reyes Católicos...*, vol. III: 662.
- BERQUE, J. (1978): *Structures sociales du Haut. Atlas*. París.
- CALERO SECALL, M^a. I. y MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (1995): *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga.
- CANO AVILA, P. (1995): "El contrato de compraventa con derecho de opción (*bay' al-jiyār*) y con derecho de recuperación (*tunḡā*), según el jurista granadino *Ibn Salmun* (siglo XIV)", *Actas del XVI Congreso de U.E.A.I.* Salamanca: 89-99.
- DENOIX, S. (1977): "Formes juridiques, enjeux sociaux et stratégies foncières", *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans les sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80: 9-22.
- GALÁN SANCHEZ, A. (1982): "Acerca del régimen tributario nazarí: el impuesto del talbix", *Actas del II Coloquio de Historia Medieval Andaluza. Hacienda y comercio*. Sevilla: 379-392.
- GLICK, T. F. (1990): "Regadío y técnicas hidráulicas en al-Andalus. Su difusión según un eje Este-Oeste", *La Caña de Azúcar en tiempos de los Grandes Descubrimientos. 1450-1550. Actas del Primer Seminario Internacional*. Granada: 83-98.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1940): "Documentos árabes del Cenete (siglos XII-XV)", *Al-Andalus*, V: 301-382.
- GOODY, J. (1986): *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona.
- GUICHARD, P. (1987): "Los árabes sí que invadieron España. Las estructuras sociales de la España musulmana", *Estudios sobre Historia Medieval*. Valencia: 27-71.
- GUICHARD, P. (1988): "Les villes d'al-Andalus et de l'Occident musulman aux premiers siècles de leur histoire. Une hypothèse récente", en CRESSIER, P. y GARCIA-ARENAL, M. (eds.): *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*. Madrid: 37-52.
- GUICHARD, P. (2001): *Al-Andalus frente a la conquista cristiana*. Valencia.
- HART, D.M. y RAHA AHMED, R. (eds.) (1999): *La sociedad beréber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Granada.
- HENIA, A. (1977): "Les terres mortes de la Tunisie utile et les nouvelles stratégies foncières à l'époque moderne", *Biens communs, patrimoines collectifs et gestion communautaire dans ls sociétés musulmanes. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 79-80: 127-142.

- IBN ABĪ ZAR (1964): *Rawḍ al-qirtās*. Trad. A. HUICI MIRANDA, A. Valencia, 1964.
- IBN ḤAYYĀN, (2201): *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarrahmān II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-I]*. Trads. ‘ALĪ MAKKĪ, M. y CORRIENTE, F. Zaragoza, 2001.
- LADERO QUESADA, M.A. (1969): “El duro fisco de los emires”, en “Dos temas de la Granada nazari”, *Cuadernos de Historia*, 3: 321-334.
- LAGARDÈRE, V. (1995): *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi‘yār d’al-Wanšarisi*. Madrid.
- LINANT DE BELLEFONDS, Y. (1959): “Un problème de sociologie juridique. Les terres ‘comunes’ en pays d’Islam”, *Studia Islamica*, X : 111-136.
- LOPEZ DE COCA CASTAÑER, J.E. (2001): “La ‘Ratio Fructe Regni Granate’ : Datos conocidos y cuestiones por resolver”, *Rentas, producción y consumo en España en la Baja Edad Media, Aragón en la Edad Media*. Zaragoza: 121-131.
- MALPICA CUELLO, A. (e.p.a): “La expansión de la ciudad de Granada en época almohade. Ensayo y reconstrucción de su configuración”, *Miscelánea Medieval Murciana*.
- MALPICA CUELLO, A. (e.p.a): “La ciudad y su territorio en al-Andalus. Las dimensiones de un problema teórico y un debate social”. *La ciudad a debate: Imaginar lo urbano: paraíso y conflicto*. (Granada, 6-8 junio 2002).
- MARÍN, M. (1999): “Mujeres y relaciones familiares en el mundo rural andalusí: notas sobre la familia de *Abū Marwān al-Yuḥānisi*”, en M^a Teresa LOPEZ BELTRAN (coord.): *De la Edad Media a la Moderna: Mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*. Málaga: 17-36,
- MARÍN, M. (2000): *Mujeres en al-Andalus*. Madrid.
- MAZZOLI-GUINTARD, C. (2003): *Vivre à Cordoue au Moyen Âge. Solidarité citadines en terre d’Islam aux X^e-XI^e siècles*. Rennes.
- MILLIOT, L. (1953): *Introduction à l’étude du droit musulman*. Paris.
- MOGA ROMERO, V. y BRAVO NIETO A. (ed.) (1995): *Emilio Blanco Izaga. Coronel en el Rif. Una selección de su obra, publicada e inédita, sobre la estructura sociopolítica de los rifeños del Norte de Marruecos*. Melilla.
- RAMOS ISABETA, J.R. (1988): *Política ganadera de los Reyes Católicos en el Obispado de Málaga*. Málaga, 1988: 115-132.
- SECO DE LUCENA PAREDES, L. (1961): *Documentos arábigo-granadinos*. Madrid.
- TRILLO SAN JOSÉ, C. (1994): *La Alpujarra antes y después de la conquista castellana*. Granada.
- TRILLO SAN JOSÉ, C. (1999): “El paisaje vegetal en la Granada islámica y sus transformaciones tras la conquista castellana”, *Historia Agearia*, 17 : pp. 131-152.

- TRILLO SAN JOSÉ, C. (2002-2003): “El tiempo del agua. El regadío y su organización en la Granada islámica”, *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 23-24: 237-286.
- WATSON, A. M. (1998): *Innovaciones en la agricultura en los primeros tiempos del mundo islámico*. Granada.
- ZOMEÑO, A. (2000): *Dote y matrimonio en Al-Andalus y Norte de Africa. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid.
- ZOMEÑO, A. (2001): “Donaciones matrimoniales y transmisión de propiedades inmuebles: estudio del contenido de la *siyāqa* y de la *niḥla* en al-Andalus”, en CRESSIER, P.; FIERRO, M. y VAN ESTAËVEL, J.P. (eds.): *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Estas normas van dirigidas a todos aquellos autores que deseen presentar un trabajo en la Serie de Arqueología Espacial del Seminario de Arqueología y Etnología Turolense.

La normalización tiene como objetivo principal lograr una mayor difusión de la revista en el ámbito científico internacional.

Los artículos deben dirigirse al secretario de la revista (Julián Ortega Ortega, Ftad. de Humanidades y Ciencias Sociales de Teruel, Ciudad Escolar s/n. 44003 Teruel; Tel. 978 61 81 19; Fax 978 61 81 03; E-mail: saet@posta.unizar.es

Los artículos se presentarán en castellano y tendrán una extensión máxima de 10.000 palabras.

No se aceptará ninguna contribución que ya haya sido publicada en otra revista o vaya a serlo.

A la entrega del original

Los originales se presentarán en DIN A-4, por una sola cara. Con el original se deberá entregar una copia así como un diskette de ordenador indicando tipo, sistema operativo y programa utilizado. Debe emplearse siempre el mismo tipo de letra (a ser posible Times 10). Las notas a pie de página se limitarán en lo posible, irán numeradas y se reunirán al final del manuscrito para facilitar el trabajo de composición.

Los agradecimientos deberán ir al final del artículo.

La primera página del texto presentará:

- Título del Artículo (Times 18)
- Nombre y Apellido del Autor/res (Times 10)
- Centro al que pertenece, dirección completa (Times 9)
- Resumen en español e inglés. Es fundamental que sea claro e informativo con una extensión de entre 50 y 150 palabras.

Ilustraciones

Los cuadros, gráficos, mapas y figuras deben ser originales, acompañados de la escala gráfica correspondiente e indicando el lugar donde debe intercalarse en el texto. Su pie debe presentarse en una hoja aparte. Se recomienda que las fotografías sean de la máxima calidad para disminuir la pérdida de detalle en la reproducción. Todas las figuras se montan con un máximo de caja 12,5 cm. de ancho x 19,6 cm. de alto, teniendo que aplicar las reducciones que sean necesarias en cada caso (1/2, a 1/3 o 2/3, etc.). Las figuras que lleven tramas se recomienda que se envíen en escala de grises.

Estilo y Bibliografía

La introducción debe incluirse en la numeración de epígrafes. Debe suprimirse los puntos en las cifras (1985, 1995). Cuando se haga referencia en el texto a las figuras se utilizará la abreviatura Fig. Al nombrar los puntos cardinales o direcciones se utilizarán las siglas acompañadas de un punto SO. NO. S. E. Al hacer referencia a las medidas de longitud de utilizará la abreviatura seguida de punto m. cm. mm. Los latinismos tendrán que ir en cursiva, *in situ*, *alii*, etc

En cuanto a la bibliografía, la citada en el texto se hará de la siguiente forma:

Situada entre paréntesis, apellido/os del autor/res, con minúscula y sin la inicial del nombre propio, seguido del año de publicación y, caso de citas puntuales, de la página reseñada tras dos puntos. Ejemplo (García Bellido, 1943: 21) (Hodder y Orton, 1976).

La lista bibliográfica se situará al final del artículo, siguiendo un orden alfabético por apellidos.

Las citas se realizarán de la siguiente forma:

- El apellido/os del autor/res, en mayúscula, seguidos por la inicial del nombre propio. A continuación se indicará el año de la publicación de la obra entre paréntesis, diferenciando con la letra a, b, c. etc. Los títulos de libros y de monografías o, en su caso, de revista o actas de Congresos deberán ir en cursiva y sin abreviar, y los artículos a los que se hagan referencia entre comillas. Para los libros, se señalará la editorial y el lugar de edición, para las revistas, volumen y las páginas del artículo y para los Congresos el lugar y fecha de la celebración, así como el lugar de edición y páginas. A continuación mostramos unos ejemplos que pueden ilustrar esta normativa:

LARA, S. (1992)a “El trazado vitrubiano como mecanismo abierto de implantación y amplación de los teatros romanos”. *Archivo Español de Arqueología* : 180-188.

(1943)b: “*La Dama de Elche y el conjunto de piezas reingresadas en España en 1941*”. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.

Pruebas y Separatas

Cuando los autores corrijan la primeras pruebas se limitarán a una revisión de posibles erratas y a subsanar la falta de algún pequeño dato. En caso de que algún autor se extralimitase en la corrección, añadiendo o suprimiendo párrafos ya impresos, correría a su cargo la factura suplementaria que la imprenta presentase por dichas correcciones.

La devolución de pruebas se realizará en un plazo máximo de quince días a partir de la fecha de entrega de las mismas. En caso de ser varios los autores se enviará a la persona que envió el artículo. Los autores tendrán derecho a un ejemplar de la publicación y a 20 separatas. Si necesitasen más la factura correría a su cargo.

El Seminario de Arqueología y Etnología Turolense realizará la publicación de artículos sin tener que efectuar remuneración alguna a los autores.

Nota final

El Comité de Redacción se reserva el derecho de rechazar los trabajos que considere que no se ajustan a la línea editorial, remitiéndose cada artículo al menos a dos especialistas en la materia tratada para su aceptación y revisión formal.

**PUBLICACIONES DEL
SEMINARIO DE ARQUEOLOGIA Y ETNOLOGIA TUROLENSE
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES DE TERUEL**

REVISTA KALATHOS

1. 1981, 24x17, pp. 187, láms. 10, figs. 42, (Agotado).
2. 1982, 24x17, pp. 209, láms. 16, figs. 55.
- 3-4. 1983-84, 24x17, pp. 393, láms. 21, figs. 102.
- 5-6. 1985-86, 24x17, pp. 398, láms. 21, figs. 76.
- 7-8. 1987-88, 24x17, pp. 384, figs. 122.
- 9-10. 1989-90, 24x17, pp. 334, figs. 115.
- 11-12. 1991-92, 24x17, pp. 424, figs. 187.
- 13-14. 1993-95, 24x17, pp. 400, figs. 162.
15. 1996 (en prensa)
16. 1997, 24x17, pp. 248, figs. 63.
17. 1998, 24x17, pp. 222, figs. 95.
- 18-19. 1999-00, 24x17, pp. 380, figs. 80
- 20-21. 2001-02, 24x17, pp. 470, figs. 189.
- 22-23. 2003-04, 24x17, pp. 414, figs. 190.

ARQUEOLOGIA ESPACIAL**Coloquio sobre distribución y relaciones entre los asentamientos:**

1. *Aspectos generales y metodológicos*, 1984, 24x17, pp. 205, figs. 25, (Agotado).
2. *Estudios diacrónicos y Paleolítico*, 1984, 24x17, pp. 191, figs. 32, (Agotado).
3. *Del Epipaleolítico al Bronce Medio*, 1984, 24x17, pp. 211, figs. 42, (Agotado).
4. *Del Bronce Final a Epoca Ibérica*, 1984, 24x17, pp. 252, figs. 70, (Agotado).
5. *Epoca Romana y Medieval*, 1984, 24x17, pp. 224, figs. 35, (Agotado).
6. *Intervenciones*, 1985, 24x17, pp. 263, figs. 17, (Agotado).

Coloquio sobre el microespacio:

7. *Aspectos generales y metodológicos*, 1986, 24x17, pp. 238, figs. 21, (Agotado).
8. *Del Paleolítico al Bronce Medio*, 1986, 24x17, pp. 246, figs. 82.
9. *Del Bronce Final a Epoca Ibérica*, 1986, 24x17, pp. 401, figs. 141, (Agotado).
10. *Epoca Romana y Medieval*, 1986, 24x17, pp. 349, figs. 99.
11. *Intervenciones*, 1987, 24x17, pp. 210.

Seminario sobre Arqueología Espacial: Lisboa-Tomar.

12. *Seminario sobre Arqueología Espacial*, 1990, 24x17, pp. 256, figs. y map. 59.

Coloquio sobre Fronteras:

13. *Fronteras*, 1989, 24x17, pp. 278, láms. y figs. 67.
14. *Fronteras. Intervenciones*, 24x17, pp. 189.

Revista de Arqueología Espacial

15. *Revista de Arqueología Espacial*, 1996, 24x17, pp. 200, figs. 69.
21. *Revista de Arqueología Espacial*, 1999, 24x17, pp. 238, figs. 57.
22. *Revista de Arqueología Espacial*, 2000, 24x17, pp. 238, figs. 28.
23. *Revista de Arqueología Espacial*, 2001, 24x17, pp. 270, figs. 25.
- 24-25. *Revista de Arqueología Espacial*, 2004, 24x17, pp. 301, figs. 87.
26. *Revista de Arqueología Espacial*, 2006, 24x17, pp. 382, figs. 126.

Coloquio sobre Procesos Postdeposicionales

- 16-17. *Procesos postdeposicionales*, 1993, 24x17, pp. 406 láms. 3 y figs. 114.
18. *Intervenciones*, (en prensa).

Coloquio sobre Arqueología del Paisaje

- 19-20. *Arqueología del Paisaje*, 1998, 24x17, pp. 672, figs. 172.

MONOGRAFIAS ARQUEOLOGICAS

1. *El Eneolítico y los inicios de la Edad del Bronce en el Sistema Ibérico Central (Jiloca Medio y Campo Romanos)*, por J. PICAZO, 1986, 29x21, pp. 313, láms. 52, figs. 42. (Distribuido por el Centro de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza).
2. *Introducción al Poblamiento Ibérico de Mora de Rubielos*, por M^a P. PERALES, 1990, 28x20, pp. 164, figs. 193.
3. *El poblamiento de la Edad del Bronce y Primera Edad del Hierro en Mora de Rubielos* por N. JUSTE, 1990, 28x20, pp. 168, figs. 180.
4. *El poblamiento ibérico en la Serranía de Albarracín*, por O. COLLADO, 1990, 28x20, pp. 134, figs. 98
5. *El poblado del Bronce Medio de la Hoya Quemada (Mora de Rubielos)*. *Espacios 5* y 6 por F.BURILLO y J. V. PICAZO (en prensa).
6. *La Necrópolis Celtibérica de Sigüenza: Revisión del conjunto*, por M^a L. CERDEÑO y J.L. PEREZ DE YNESTROSA, 1993, 28x20, pp. 94, , figs. 44.
7. *La Edad del Bronce en el Sur del Sistema Ibérico Turolense, I: Los materiales cerámicos*, por J.V. PICAZO, 1993, 28x20, pp. 142, figs. 80.
8. *El Castro Celtibérico de "El Ceremeño" (Herrería, Guadalajara)*, por M.L. CERDEÑO y P. JUEZ, 2002, 28x20, pp. 190, figs. 121, graf. 37.

CUADERNOS DEL INSTITUTO ARAGONÉS DE ARQUEOLOGÍA

1. *Configuración de la Base de Datos y Ficha Informática del proyecto Carta Arqueológica de Aragón, 1990*, por F. BURILLO y J. IBAÑEZ, 1991, 30x21, pp. 24.
2. *Localización y Descripción física del yacimiento y de su entorno, 1993*, por F. BURILLO, J. IBAÑEZ y C. POLO, 1993, 30x21, pp. 36.
3. *Bibliografía sobre la aplicación de la informática en arqueología*, por D. ARROYO-BISHOP y M^a T. LANTADA ZARZOSA (1993), 30x21, pp. 108.
4. *Arqueometría y caracterización de materiales arqueológicos*, por J. PÉREZ *et alii*, 1996, 30x21, pp. 100.

OPUSCULOS ARQUEOLOGICOS

1. *Geoarqueología: El Castillo de Alfambra*, por F. BURILLO, M. GUTIERREZ y J. L. PEÑA, 1981, 24x17, pp. 57, láms. y figs. 18, (**Agotado**).
2. *La Hoya Quemada de Mora de Rubielos. Metodología para una excavación etnográfica y ecológica*, por F. BURILLO y J. PICAZO, 1983, 2^a ed. 1987, 21x15, pp. 83, figs. 25.
3. *Investigación Geofísica aplicada a la Arqueología (Guía de Exposición realizada con motivo del Coloquio del Microespacio)*, por LABORATOIRE DES CIVILISATION DE L'ANTIQUITE y GRUPO DE ARQUEOFISICA DE LA RABIDA, 1986, 24x16, pp.19.
4. *La ciudad celtibérica de La Caridad (Caminreal, Teruel)*, por J. D. VICENTE; M. P. PUNTER; C. ESCRICHE y A.I. HERCE, 1986, 24x16, pp. 18, láms. 12, figs. 3.
5. *El poblado del Bronce Medio de la Hoya Quemada (Mora de Rubielos, Teruel)*, por F. BURILLO y J. PICAZO, 1986, 24x16, pp. 23, láms. 14, figs. 9, (**Agotado**).
6. *Aproximación diacrónica a las ciudades antiguas del valle Medio del Ebro*, por F. BURILLO, 1986, 24x16, pp. 27, figs. 11.
7. *La arquitectura rural en el Barranco de las Tosquillas (Mora de Rubielos, Teruel). Las casetas abovedadas*, por E.J. IBAÑEZ y P. VIDAL, 1989, 24x17, pp. 26, figs.14. (**Agotado**).
8. *Estudio geoarqueológico de Las Toscas (Villalba Baja, Teruel): Propuesta de una sistemática para la reconstrucción de yacimientos a partir del registro superficial*, OCTAVIO COLLADO *et alii*, 1996, pp. 29, láms. 6, figs. 7

SERIE ETNOLOGIA

0. *Las plantas silvestres y el hombre*, por S.A.E.T. ,1980, pp. 23 y 9 cuadernillos, (**Agotado**).
1. *San Antonada de Mirambel*, por M. MARTINEZ y A. M. CARRERAS, 1981, Carpeta de pp. 12, y láms. (**Agotado**).
2. *La fabricación de la esquila en Mora de Rubielos*, por F. BURILLO y A. GONZALVO, 1982, 21x15, pp. 60, láms. 6, figs. 14.
3. *La romería de la Estrella, Mosqueruela*, por E. GARGALLO, 1982, 21x15, pp. 62, figs. 14.
4. *La alfarería de Huesa del Común*, por F. BURILLO (1983), 21x15, pp. 64, láms. 9, figs. 21.
5. *Antología de jotas de la provincia de Teruel I*, por J. PALOMAR; M. P. CHINARRO y P. ESCUDER, 1985, 24x17, pp. 264.
6. *La memoria cinematográfica del espectador. Panorámica sobre los cines en Teruel*, por A. GONZALVO, 1996, 24,17, pp. 144, figs. 90.
7. *Canciones populares de la Guerra Civil. Recogidas en la provincia de Teruel*, por J. PALOMAR, 1999, pp. 144, figs. 33

PROYECTO INTERDISCIPLINAR MORA DE RUBIELOS

1. *Las Masías de Mora de Rubielos, Demografía y Poblamiento*, por P. RUBIO, 1989, 28x20, pp. 53, figs. 38, cuadros 3.
2. *Aspectos antropológicos de la identidad en el área rural de Mora de Rubielos. Los Salobroso*, por J.M. PORRO, 1990, 28X20, pp. 63, figs. 26.
3. (Publicación n^o 2 de las "Monografías Arqueológicas").
4. *Hábitat disperso y explotación del territorio. Las masías de Mora de Rubielos*, por E. RUIZ, 1990, 28x20, pp. 93, figs. 24, mapas, 14, cuadros 32.
5. (Publicación n^o 3 de las "Monografías Arqueológicas").

PARQUE CULTURAL DE MOLINOS

1. *Parque Cultural de Molinos*, por F. BURILLO; J. IBAÑEZ; M.V. LOZANO y M. ANDRES, 1992, 30x16, pp. 79, figs. 62 (color).
2. *Cartografía Temática I*, (Dir.) F. BURILLO y J. IBAÑEZ, 1992, 21X15 (8 Mapas de 42x30).

Memorias del Parque Cultural de Molinos

1. *Aproximación a la geología de Molinos*, por M^a V. LOZANO, 1994, 21x15, pp. 56, figs. 48 (color).
2. *El Paisaje Vegetal de Molinos (Teruel)*, por J. V. QUEROL, 1994, 21x15, pp. 54, figs. 29 (color).
3. *El Mât de Molinos*, por LAS GENTES DE MOLINOS, 1995, 21x15, pp. 84, 128 figs.
4. *Arqueología. Una aproximación al pasado de Molinos*, por J. IBAÑEZ y F. BURILLO, 1995, 21x15, pp. 64, fig. 59.

ITINERARIOS TURISTICOS

1. *Itinerarios de la Ciudad de Teruel*, (Dir.) F. BURILLO y E. J. IBAÑEZ, 1995, 24x17, (6 Mapas de 47x33).