

## **El patrimonio de Fāṭima bint 'Abd al-Ḥaqq, una mujer andalusí en tiempos revueltos: de la Granada nazarí al inicio mudéjar (1430-1493)**

Francisco Javier ILLANA LÓPEZ  
Grupo de Investigación HUM761. Universidad de Jaén  
Correo-e [fjil0001@red.ujaen.es](mailto:fjil0001@red.ujaen.es)

Juan del ARCO MOYA  
Archivo Histórico Provincial de Jaén  
Correo-e [juan.arco@juntadeandalucia.es](mailto:juan.arco@juntadeandalucia.es)

Francisco VIDAL-CASTRO  
Área de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Jaén  
Correo-e: [fvidal@ujaen.es](mailto:fvidal@ujaen.es)

### **1.- Introducción<sup>1</sup>**

El presente trabajo tiene por objetivo presentar y estudiar el caso de una mujer musulmana andalusí que pasa la mayor parte de su vida en la Granada nazarí, y al final de su existencia debe afrontar la inestabilidad y desestructuración social y económica que supuso la conquista y entrada de los castellanos en la ciudad.

La metodología utilizada se basa en la utilización y análisis de las fuentes jurídicas islámicas aplicadas al estudio y conocimiento de la vida socio-económica de al-Andalus nazarí, y su transición al mundo cristiano. En concreto, se han utilizado las actas notariales que se conservan en documentos árabes de diferentes archivos en su versión “romanceada” (traducida al castellano antiguo de los siglos XV-XVI).

<sup>1</sup>Este trabajo se inscribe en el marco de los proyectos I+D+i “La Granada nazarí en el siglo XV: una entidad islámica en Occidente” (FFI2016-79252-P) y “Poder y comunidades rurales en el reino nazarí (ss. XIII-XV) (HAR2015-66550-P) y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación “Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas” (HUM-761).

## **2.- El contexto histórico: de musulmanes andalusíes a mudéjares y de mudéjares a moriscos**

Los términos mudéjar y morisco, como es sabido, están intrínsecamente ligados al proceso de conquista que se desarrolló en el marco de la Península Ibérica sobre las distintas entidades políticas musulmanes que compusieron al-Andalus. Tras la rápida ocupación musulmana del territorio peninsular en el 711 y la caída y desaparición del reino Visigodo a comienzos del siglo VIII, el nuevo estado árabo-islámico se extendió por la mayor parte del territorio de la Península Ibérica, y solo dejó fuera de su área de influencia y control los territorios más septentrionales, muy alejados de la capital, Córdoba, y con un clima y relieve poco adaptados a su tradición social, cultural y geográfica. En estos territorios alejados, los núcleos cristianos que permanecieron aislados a su suerte en el norte, con el paso de los siglos empezaron a configurar nuevos reinos, independientes y menos pujantes que la esplendorosa civilización andalusí del emirato y califato.

En el siglo XI, una guerra civil generalizada dividió al-Andalus y fragmentó su territorio en una veintena de estados llamados taifas. El lógico debilitamiento propició que los reinos cristianos aprovecharan para conquistar territorios islámicos. Aunque las dinastías bereberes norteafricanas de Almorávides (s. XI-XII) y Almohades (s. XII-XIII) frenaron parcialmente el avance de los reinos cristianos, fueron imperios que acabaron cayendo y dejando a al-Andalus sumido en unas terceras taifas en los años 20 del siglo XIII. La ocasión no podía ser más favorable para los reyes cristianos, y Castilla y Aragón, cada uno por su lado, aprovecharon para apoderarse de grandes zonas del territorio andalusí en un avance que parecía imparable.

Para justificarlo, además recurrieron a la argumentación religioso-ideológica del concepto bajomedieval de “reconquista”, según la cual los territorios peninsulares pertenecían a los reinos cristianos que, con la caída del reino Visigodo, las habían perdido ante los musulmanes invasores, a pesar de que nunca estas tierras hubiesen pertenecido a dichos reinos, con el fin último de legitimar sus operaciones como la “recuperación de Hispania”.

Las primeras conquistas cristianas importantes se realizan en el siglo XI-XII y, ante la falta de capacidad para mantener la actividad económica y desarrollo de las ciudades y territorios conquistados, los nuevos señores cristianos adoptan la decisión de mantener a la población musulmana, incluso permitiéndole la práctica de su religión con tal de conseguir que permanezcan en el territorio y aseguren la continuidad de la actividad productiva.

Es de esta forma como fueron manteniéndose y resistiendo comunidades musulmanas dentro de los núcleos urbanos y rurales de los distintos reinos cristianos de la Península Ibérica, bajo el dominio de sus reyes a quien habían de pagar tributos o *parias*. Estos musulmanes en tierras de cristianos son a los que la historiografía contemporánea designa con el nombre de mudéjares (del árabe *mudaýyan*, que etimológicamente significa “sometido”, pero que no es un término moderno sino que está atestiguado en fuentes árabes<sup>2</sup>).

Mientras que el concepto “mudéjar” es propio de la Edad Media, ligado al proceso de conquista cristiana y retroceso andalusí, el de “morisco” nació en los albores de la Modernidad, cuando los Reyes Católicos toman el Emirato Nazarí de Granada (1232-1492), la última dinastía de al-Andalus. Pero, antes de ahondar en el caso de los moriscos granadinos, hemos de contextualizar la época de éstos: nos iremos a los últimos años del Emirato Nazarí (conocido como Reino Nazarí de Granada en gran parte de la historiografía) y a su conquista por los Reyes Católicos.

El Emirato Nazarí de Granada había supuesto durante más de dos siglos y medio el último bastión de la civilización de al-Andalus en la Península Ibérica, presentando un próspero y dinámico Estado para acoger a los que perdieron sus tierras y ofrecer una última esperanza para los mudéjares que habitaban los reinos cristianos. En líneas generales, podemos decir que esta última etapa de al-Andalus, la del Reino Naşrí, fue una época de esplendor esplendor cultural y desarrollo económico y técnico; muestra de ello es la riqueza que hoy podemos admirar en los palacios de la Alhambra. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XV los enfrentamientos entre la familia

<sup>2</sup> Ana ECHEVARRÍA ARSUAGA. “Mudéjares y moriscos”. En María Jesús VIGUERA MOLINS (coord.) y otros. *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura. Historia de España Menéndez Pidal*, vol. VIII-4. Madrid: Espasa Calpe, 2000, parte quinta. 365-440.

real nazarí fueron debilitando el que se había mantenido como un reino fuerte en la segunda mitad del siglo XIV, a pesar de no contar nunca con un gran ejército (dado su tamaño) para hacer frente a enemigos mucho mayores.

Las disputas dinásticas, luchas por el poder y enfrentamiento entre linajes estuvieron latentes o activos desde su primera etapa de fundación, pero pudieron ser resueltos y superar las sucesivas crisis hasta ese momento, el siglo XV y, especialmente, la segunda mitad.

La sublevación de Muḥammad XII al-Zagal, conocido como el Zagal en las fuentes cristianas, contra su sobrino Muḥammad XI, cuyo nombre se simplificó y adaptó en las crónicas castellanas como Boabdil, fue la clave que facilitó a los Reyes Católicos la conquista progresiva de distintas ciudades del Reino Nazarí durante la llamada Guerra de Granada (1482-1491). En tan solo dos años, las grandes ciudades del Estado como Málaga, Almería, Guadix y Baza fueron conquistadas por las tropas castellanas <sup>3</sup>. A la vez, los Reyes Católicos habían ofrecido a Boabdil la ayuda necesaria para acabar con el levantamiento de su tío, a cambio de rendir la ciudad tras una tregua. Para 1489 las grandes ciudades del reino, a excepción de Granada, estaban ya controladas por la Corona de Castilla; en estas instancias, el Reino Nazarí tenía dictada su sentencia de muerte.

Es de esta forma como a inicios de 1491, acabada la tregua, se iniciaba el sitio de Granada por las tropas castellanas, que acabaría con las capitulaciones de Santa Fe firmadas en abril del mismo año. En enero de 1492 la corte de los Reyes Católicos entraba en la Alhambra. Tras dos siglos y medio de historia, el Reino Nazarí desaparecía y Granada pasaba a ser uno más de los territorios de la Corona de Castilla. Ahora bien, la caída de al-Andalus no habría de significar la desaparición del islam en la Península Ibérica, y muchísimo menos de los elementos socioculturales propios de una comunidad árabo-islámica de tradición secular.

<sup>3</sup> Abdelhafid EL TAIEBI. *Kitāb al-Ŷumān fī mujtaṣar ajbār al-zamān del andalusí al-Šuṭaybī (s. XVI): religiosidad, misticismo e historia en el contexto morisco magrebí (edición, traducción parcial y estudio)*. Tesis doctoral dirigida por Emilio Molina López y María Dolores Rodríguez Gómez en el Departamento de Estudios Semíticos, 2012. Granada: Universidad de Granada, 2013, cap. II. "Contexto geopolítico. La situación de los moriscos en el siglo XVI hasta su expulsión definitiva (1609), 87-88".

En las mencionadas capitulaciones<sup>4</sup> se recogía y garantizaba solemnemente por las máximas autoridades civiles y religiosas castellanas que la población musulmana podría seguir viviendo en todo el reino granadino, practicando su religión y manteniendo sus costumbres. Sin embargo, pronto se iniciarían el proselitismo contra los musulmanes y las predicaciones en el Albaicín, representadas en las figuras de Talavera o el cardenal Cisneros, con distintos métodos<sup>5</sup> pero cuyo fin último no era sino convertir a la población musulmana a la fe católica. Si en un principio las conversiones fueron pacíficas, mediante la vía de la predicación, la lentitud de las conversiones llevó a emplear otros métodos, tales como bonificaciones fiscales a quienes se convirtieran. Sin embargo, la firmeza de la fe de los mudéjares y la fidelidad a su identidad social y cultural era mucho mayor de lo que los dirigentes católicos defensores de la conversión podían esperar. Ante ello, los dirigentes cristianos no dudaron en violar el pacto firmado por los Reyes Católicos pocos años antes, y ya en 1499 se iniciaron las conversiones forzosas. Ello suponía una forma de violencia extrema para una sociedad basada en la fe y para una comunidad con un componente fuertemente ético y moral, como es la comunidad islámica. La semilla del conflicto estaba sembrada, pues la sublevación ante una violación de lo más sagrado era inevitable.

Estos conversos, voluntarios (los menos) o forzosos (la mayoría) son los que reciben el nombre de moriscos, llamados también en su época cristianos nuevos, y aparecen por tanto en el mismo instante en que comienzan las conversiones al cristianismo en la Granada de los albores del siglo XVI. A veces se trataban de cristianos convertidos voluntariamente, pero en numerosas ocasiones eran por el contrario bautizados a la fuerza y que no se resignaban a perder su fe, por lo que practicaban el islam en clandestinidad a pesar del peligro que por ello corrían; de hecho, esto sería fuertemente perseguido como herejía por el Santo Oficio en el siglo XVI. Pero, en uno u otro

<sup>4</sup> Para un estudio de las Capitulaciones, véase Mariano GASPAR REMIRO, *Últimos pactos y correspondencia íntima entre los Reyes Católicos y Boabdil para la entrega de Granada*, Granada: 1910; Miguel Ángel GARRIDO ATIENZA. *Las capitulaciones para la entrega de Granada*. Estudio preliminar de J. E. López de Coca Castañer. Granada: Universidad, 1992 (facsimil de 1910); GASPAR. *Documentos árabes de la corte nazarí de Granada*. Madrid: Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1911.

<sup>5</sup> Los métodos empleados en las predicaciones del Albaicín han sido muy estudiados y, en ocasiones, tergiversados. Nosotros hemos seguido el estudio de Luis Fernando BERNABÉ PONS. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009, pp. 20-45.

caso, los moriscos se caracterizaron por mantener vivos los elementos culturales del islam y la tradición andalusí (vestiduras, ritos, costumbres, etc.). En definitiva, en palabras de Bernabé Pons, el morisco no es sino el último depositario de la tradición cultural árabo-islámica en la Península Ibérica<sup>6</sup>. Ello fue mirado con recelo por las altas jerarquías eclesiásticas, que no podían admitir que personas convertidas a la fe de Cristo mantuvieran costumbres propias de los *infieles*.

Si hay un momento en que el número de moriscos se multiplica, ya no solo en Granada sino en todos los territorios de Castilla, es a partir de la firma de la Real Cédula de 1502 por la que se decretaba la supresión del Islam en la Península Ibérica <sup>7</sup>. Este decreto se produciría a consecuencia de las sublevaciones de mudéjares en el Albaicín, provocadas a su vez por la violación de las capitulaciones y el incumplimiento de la garantía de libertad religiosa que les habían prometido.

Por este decreto, los musulmanes habrían de convertirse al cristianismo o abandonar las tierras de Castilla. Teniendo en cuenta las rígidas condiciones impuestas a quienes se marcharan, resulta lógico que la inmensa mayoría de los musulmanes optaran por bautizarse ante la imposibilidad material y graves peligros de emigrar. Es de esta manera como el número de moriscos se disparó en cuestión de meses en las tierras de la Corona castellana. Paralelamente a este decreto de expulsión comenzaron a lanzarse una serie de prohibiciones, como la de dar nombres árabes a los nuevos nacidos, vestir con trajes propios de musulmanes o realizar sacrificios. Ello dio lugar a nuevos levantamientos, esta vez entre una población morisca que se negaba a dejar atrás sus costumbres.

¿Cómo se articula la pirámide social entre las poblaciones moriscas de España en estos momentos? La estructura de estas sociedades, como es de entender, se deriva principalmente del proceso de la conquista: en su cúspide nos encontramos con grandes familias nobiliarias, convertidas tempranamente al islam con el fin de integrarse entre la nobleza de la nueva sociedad castellana que se está imponiendo y con la cual intentarán entroncar mediante matrimonios. Son los Venegas, los Muley, los Çaybona o los Cárdenas, entre

<sup>6</sup> BERNABÉ. *Los moriscos*, 19.

<sup>7</sup> EL TAIEBI. *Kitāb al-Ŷumān*, 90-91.

otros, que serán los poderosos aristócratas dedicados a la administración en las nuevas instituciones políticas granadinas, o a enriquecerse merced al comercio de toda clase de productos por España. Por debajo tenemos un grupo de artesanos, médicos, profesores, etc., y en el escalón inferior la masa de moriscos campesinos que no obtienen beneficios de la conversión como los nobles, no han negociado nada y se resisten a una conversión forzosa que solo destruye su identidad y, por ello, van a ser los que protagonicen los disturbios entre la población<sup>8</sup>.

En resumidas cuentas, este es el panorama que nos encontramos en la Granada de inicios del siglo XVI, en una población morisca que estaba pasando por un lento proceso de aculturación. Tanto es así que, cuando el recién coronado rey Carlos V visitó la antigua capital nazarí, nos dice algún cronista de la época que el futuro emperador afirmó creer estar en una ciudad completamente islámica. Tal fue el impacto de la ciudad en el rey Carlos, que se interesó este en recibir a todo morisco que quisiera ponerse en su regia presencia para darle sus quejas, con el fin último de conocer de primera mano el problema existente en Granada. Llegó el punto en que el rey convocó una junta en la Capilla Real de Granada en la que, si bien ratificaba prohibiciones como la de hablar la lengua árabe o portar amuletos islámicos, con el fin de erradicar estos rasgos culturales, también condenaba los abusos cometidos por los cristianos viejos, dictando castigos contra ellos. Estamos, como podemos entender, ante un acontecimiento trascendental: por primera vez un rey castellano se interesaba por el problema morisco hasta el punto de que castigaba a los cristianos viejos por sus abusos sobre esta comunidad.

Concluyendo, vemos como Carlos V durante su estancia en Granada logró poner algo de paz entre los moriscos y cristianos viejos, aunque sin resolver la cuestión de fondo del incumplimiento de las capitulaciones. Solo quedó este problema aplazado durante unas décadas. Sería en el reinado de Felipe II cuando, al despertar nuevamente el conflicto entre los moriscos y los cristianos viejos por los continuos abusos de los nuevos señores, el rey acabaría expulsando de Castilla a esta comunidad.

<sup>8</sup> El estudio de la articulación de la sociedad morisca se puede consultar en BERNABÉ. *Los moriscos*, 34-35.

### 3.- Las fuentes jurídicas árabo-islámicas y su utilidad para la historia social del Islam y de al-Andalus

La escasez o, en algunos casos, la falta de conservación de la documentación de archivo, y de los propios archivos (o la inexistencia de estos) en las sociedades islámicas premodernas en general es un problema para el estudio de estas sociedades en sus diversas vertientes: histórica, social, humana, cultural, etc. Así lo han puesto de manifiesto desde la segunda mitad del siglo XX varios investigadores, tanto occidentales como árabes<sup>9</sup>.

La cuestión sigue siendo objeto de reflexión, en el ámbito del Occidente islámico premoderno pero también en el Oriental y aplicado a otras tipologías documentales como la correspondencia diplomática<sup>10</sup>, lo que pone de manifiesto su relevancia y que es extensible, en mayor o menor medida, a otros espacios, cronologías y tipologías documentales.

Esta escasez y carencia ha obligado a la búsqueda de fuentes de información alternativas y complementarias.

Una de las que se han utilizado en las últimas décadas han sido las fuentes jurídicas árabes islámicas. Este tipo de fuentes, lógicamente, también puede y se ha explotado en otros ámbitos no islámicos, como planteó y expuso desde una perspectiva general J. P. Charnay en 1965 con una propuesta de análisis metodológico para utilizar obras de tipo jurídico escritas en cualquier lengua y procedentes de cualquier país<sup>11</sup>.

Ya desde mediados del siglo XX se empezaron a utilizar en estudios de historia política; desde entonces y en las décadas siguientes han sido muchos los autores que han utilizado y resaltado la importancia, utilidad e interés de las obras jurídicas. Desde los destacable y en buena medida pioneros trabajos con este planteamiento por R. Brunschvig y M. Talbi a mediados del siglo XX<sup>12</sup>, en

<sup>9</sup> V. Jean SAUVAGET. *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: éléments de bibliographie*. Éd. refondue et complétée par Cl. Cahen. París: Adrien Maisonneuve, 1961.

<sup>10</sup> Como el estudio de la correspondencia preotomana de la cancillería egipcia realizado por: Frédéric BAUDEN. "Du destin des archives en Islam. Analyse des données et éléments de réponse". En Denise AIGLE y Stéphane PEQUIGNOT. *La Correspondance entre souverains, princes et cités-états. Approches croisées entre l'Orient musulman, l'Occident et Byzance (XIIIe-début XVIe siècle)*. Turnhout (Bélgica): Brepols, 2013, 27-49.

<sup>11</sup> Jean Paul CHARNAY. "Sur un méthode de sociologie juridique: l'exploitation de la jurisprudence". *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20 (1965) 513-27 y 734-54.

<sup>12</sup> Como: Robert BRUNSCHVIG. "Urbanisme médiéval et droit musulman". En *Etudes d'Islamologie*. París: Maisonneuve, 1976, II, 7-36 (anteriormente publicado en *Revue des*



las décadas siguientes y hasta el final de este siglo parecieron diversos trabajos (incluidos reseñas<sup>13</sup>) que destacaban, con diversos matices y perspectivas, la riqueza y rendimiento históricos de dichas obras<sup>14</sup>, incluida alguna breve polémica al respecto<sup>15</sup>. La cuestión sigue de actualidad, como indican trabajos recientes que siguen planteando la misma cuestión<sup>16</sup>.

En muchos o, más bien, la mayoría de casos indicados, los autores y trabajos que planteaban esta utilización de las obras jurídicas con una finalidad de estudio histórico se referían principal cuando no exclusivamente a las *fatāwā* o fetuas, los dictámenes jurídicos.

Habitualmente, los historiadores y estudiosos que han abordado diferentes tipos de estudio sobre el Occidente islámico, en particular de al-Andalus, cuando han recurrido a las fuentes jurídicas lo han hecho

*Études Islamiques*, 16 (1947) 127-55); BRUNSCHVIG. "Considérations sociologiques sur le droit musulman ancien". *Studa Islamica*, 3 (1955) 61-73; Mohamed TALBI. "Intérêt des oeuvres juridiques traitant de la guerre pour l'historien des armées médiévales ifrîkiennes (D'après le *Kitāb al-Nawādir* d'Ibn A. Zayd". *Cahiers de Tunisie*, 4 (1956) 289-293.

<sup>13</sup> Como la realizada por Jacinto Bosch a la obra de Hady Roger Idris, *La berbérie orientale sous les zirides*. (París: Maisonneuve, 1962, 2 vols.) en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28 (1963-1964) 200.

<sup>14</sup> Véase, por ejemplo: Claude CAHEN. "Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien". En *Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici. Ravello, 1-6 settembre 1966*. Nápoles: Istituto Universitario Orientale, 1967, pp. 239-247; Sa'd GURĀB. "Kutub al-fatāwī wa-qīmatu-ha al-iṭimā'iyya. Miṭāl nawāzil al-Burzulī". *Ḥawliyyāt al-Ŷāmi'a al-Tūnisīyya*, 16 (1978) 65-102; Claude CAHEN. *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval. VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle. Méthodologie et éléments de bibliographie*. París: Maisonneuve, 1982, 75-78; Muḥammad MEZZINE (Mazzīn). "Al-ta'rīj al-magribī wa-muškil al-mašādir. Namūday: al-nawāzil al-fiqhiyya". *Maṣallat Kulliyat al-Ādāb wa-l-'Ulūm al-Insāniyya bi-Fās, Dirāsāt fī ta'rīj al-Garb* (nº especial, vol. 2), (1985) 97-126; 'Abd al-'Azīz al-Timsamānī JALLŪQ. "'Aṭā' al-turāṭ al-fiqhī: al-Hādī Rūyī Idrīs wa-Nawāzil al-Burzulī". *Maṣallat Dār al-Niyāba*, 11, ṣayf (1986) 64-70; H. MOTZKI. "Muslimische Kinderehen in Palästina während des 17. Jahrhunderts: fatāwā als Quellen zur Sozialgeschichte". *Die Welt des Islams*, 27 (1987) 82-90, especialmente 82-3; Ibrāhīm al-Qādirī BŪTŠĪŠ. "Majṭūṭ al-Nawāzil Ibn al-Ḥāyṣ wa-ahammiyyat maddati-hi al-ta'rījīyya". *Maṣallat Dār al-Niyāba*, 21 (1989) 23-8; Mohammed BENCHERIFA. "Min aṣdā' al-ḥayā al-yawmiyya fī Sabta al-murābiṭiyya". *Al-Manāhil*, 22 (1989) 224-63, especialmente 225-6; Davis. S. POWERS. "Fatwās as Sources for legal and Social History: A Dispute over Endowment Revenues from fourteenth-Century Fez". *Al-Qantara*, 11, 2 (1990) 295-341; VIGUERA. "En torno a las fuentes jurídicas de al-Andalus". En *Colloque al-Andalus = Nadwat al-Andalus*. [Rabat]: Université Hassan II, 1992-3, 71-8, especialmente, 71-3.

<sup>15</sup> Maya SHATZMILLER. "On fatwas and social history". *Al-'Usur al-Wusta. The Bulletin of Middle East Medievalists*, 9, 1, abril (1997) 20-21, en respuesta a Mohammad FADEL. "Fatwas and social history". *Al-'Usur al-Wusta. The Bulletin of Middle East Medievalists*, 8, 2, octubre (1996) 32-33 y 59.

<sup>16</sup> John TOLAN. "What do legal sources tell us about social practice? Possibilities and limits". En Ana ECHEVARRÍA, Juan Pedro MONFERRER-SALA y John TOLAN (eds.). *Law and religious minorities in medieval societies: between theory and praxis. De la teoría legal a la práctica en el derecho de las minoría religiosas en la edad media*. Turnhout: Brepols, 2016, 229-232.

principalmente con dos tipos de obras: las *fatāwā* o fetuas (dictámenes jurídicos)<sup>17</sup>, sobre todo, y, en menor medida, los formularios notariales.

Estos formularios notariales, modelos de acta que el notario pueda seguir una pauta en cada caso y tipología de acto jurídico, tiene gran interés y utilidad por el caudal de datos y detalles sobre los temas que se abordan para prever las múltiples variantes o casuística que se puedan presentar. Están concebidos y diseñados para la aplicación práctica en las actas que se levantan para acreditar los más diversos tipos de acto jurídico en un ámbito territorial y en una época determinados: al-Andalus, en el momento en que redacta su obra cada autor del formulario<sup>18</sup>.

Sin embargo, son modelos, formularios genéricos que hasta plasmarse en un caso concreto, no ofrecen datos precisos y determinados: lugar, fecha, nombre de las personas, características e información diversa sobre los intervinientes, cantidades, detalles sobre los objetos, precios, etc. Estos detalles solo aparecerán en las propias actas notariales que, afortunadamente, se han conservado en parte.

#### **4.- Manuscritos y documentos árabes en España**

Por distintas vías, avatares y circunstancias, en la actualidad se conservan en España un considerable número de manuscritos árabes dentro de diversas colecciones depositadas en bibliotecas repartidas por todo el país. En concreto, existen colecciones en 18 provincias o comunidades autónomas con colecciones de diverso tamaño y entidad<sup>19</sup>; la más importante es la de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, con cerca de 2000 manuscritos,

<sup>17</sup> Sobre el cual, véase una síntesis general en: VIDAL-CASTRO. "El muftí y la fetua en el derecho islámico. Notas para un estudio institucional". *Al-Andalus-Magreb*, 6 (1998) 298-322.

<sup>18</sup> Véase al respecto: F. Javier AGUIRRE SÁDABA. "Notas acerca de la proyección de los *"kutub al-watā'iq"* en el estudio social y económico de al-Andalus". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam, 49 (2000) 3-30.

<sup>19</sup> Para una visión general, se pueden consultar algunos de los volúmenes monográficos existentes al respecto, como: M<sup>a</sup> Jesús VIGUERA y Concepción CASTILLO (eds.). *Los manuscritos árabes en España y Marruecos. Homenaje de Granada y Fez a Ibn Jaldún. Actas del Congreso Internacional. Granada 2005*. Granada: Fundación El Legado Andaluzí, 2006; Nuria MARTÍNEZ DE CASTILLA, José Luis GARROT, Ana Isabel BENEYTO y M<sup>a</sup> Jesús VIGUERA (eds.). *Colecciones madrileñas. Transmisiones moriscas. Jornadas sobre manuscritos árabes: Actas. Anaquel de Estudios Árabes*. Anejos, 1. Serie Monografías. Madrid: Universidad Complutense, 2008; Teresa ESPEJO ARIAS y Juan Pablo ARIAS (eds.). *El manuscrito andalusí: hacia una denominación de origen*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Cultura, [2008].

de un conjunto que en toda España es de unos 4.500 (un alto volumen si se tiene en cuenta que en un país árabe como Marruecos se calcula que podría tener unos 45.000, aunque es la estimación mínima)<sup>20</sup>.

Entre estos manuscritos, existe un número bastante considerable de documentos árabes, principalmente de carácter diplomático y notarial, públicos o privados. Una parte de estos documentos fue escrita, incluso, por cristianos, en concreto, por los mozárabes de Toledo, pero la mayor parte fueron conservados y escritos por musulmanes.

Estos últimos se redactaron en su mayoría durante la etapa final de al-Andalus, el Emirato Nazarí de Granada que fundó la familia de los Banu Nasr o Banu l-Ahmar en Arÿūna (Arjona) en 1232, que fijó su segunda capital en Ŷayyān (Jaén) y estableció su sede definitiva en Garnāṭa (Granada) en 1238 hasta su final en 1492. La mayoría de estos documentos son de tipo jurídico, concretamente escrituras notariales<sup>21</sup>.

Pero es preciso advertir de que estos documentos no solo se redactaron en época nazarí (1232-1492), sino que, tras la conquista por los cristianos en 1492, siguieron redactándose durante las décadas siguientes, todavía en lengua árabe y por los notarios andalusíes convertidos ya en mudéjares (1492-1502) antes de pasar a moriscos tras el decreto de conversión forzosa al cristianismo de 1502.

## 5.- Los documentos romanceados

<sup>20</sup> VIGUERA. "Los manuscritos árabes en España y Marruecos: conclusiones". En VIGUERA (ed.). *Los manuscritos árabes en España y Marruecos*, 21-28, 21, 23.

<sup>21</sup> Véase un balance sobre estos documentos árabes islámicos en general: Carmen BARCELÓ & Ana LABARTA. "Los documentos árabes del Reino de Granada. Bibliografía y perspectivas". *Cuadernos de la Alhambra*, 26 (1990) 113-119; VIGUERA. "Historiografía". En VIGUERA (coord.) y otros. *El Reino Nazarí de Granada. Política, instituciones espacio y economía*. en Historia de España Menéndez Pidal, VIII-3. Madrid: Espasa Calpe, 2000, 19-45, apartado "Las fuentes documentales", 34-37; VIGUERA. "Sobre documentos árabes granadinos". En Celia del MORAL (ed.). *En el epílogo del Islam andalusí: La Granada del siglo XV*. Al-Mudun, 5. Granada: Grupo Inv. Ciudades Andaluzas Bajo el Islam (Univ. Gr.), 2002, 116-138; Camilo ÁLVAREZ DE MORALES. "La geografía documental arábigo granadina". En Nuria MARTÍNEZ DE CASTILLA (ed.). *Documentos y manuscritos árabes del Occidente musulmán medieval*. Madrid: CSIC, 2010, 205-223; VIDAL-CASTRO. "Un tipo de manuscritos "documentales": Las escrituras árabes notariales en al-Andalus nasrī (s. XIII-XVI)". En Mostafa AMMADI (ed.). *Manuscritos: papel, técnicas y dimensión cultural*. Serie Primavera del Manuscrito Andalusí, 4. Casablanca: Facultad de Letras y Ciencias Humanas (Universidad Hassan II-Casablanca); Rabat: Bouregreg, 2012, 23-57, también disponible en <http://ujaen.academia.edu/FranciscoVidalCastro> [Consulta: 15/09/2017.].

Estos documentos árabes escritos en árabe fueron, en un determinado momento, “romanceados”, es decir, traducidos a la lengua romance castellana. Estas traducciones se hicieron por orden de los cristianos castellanos que encargaron a trujamanes o intérpretes esta labor que combinaba conocimiento de la lengua, del derecho y de la realidad social y cultural.

El motivo por el que se realizaron estos romanceamientos es evidente: tras la toma de Granada, los nuevos señores castellanos compraban casas y tierras a los mudéjares y moriscos, aprovechando las circunstancias difíciles y el desmoronamiento social que suponía para ellos dicha conquista. Dichas circunstancias y la emigración, obligaban a malvender y entregar a bajo precio numerosas y valiosas propiedades que acumularon los cristianos más pudientes.

Cuando se realizaba la compra, los mudéjares y moriscos entregaban sus correspondientes títulos de propiedad (actas notariales) escritos en lengua árabe o los notarios redactaban directamente el acta notarial de la operación en esta lengua. Eran, por tanto, documentos ininteligibles para los compradores castellanos y no podían, por ello, ser utilizados en un proceso judicial o administrativo para reclamar una propiedad, llegado el caso<sup>22</sup>. Por tanto, se hacía ineludible la realización de una traducción y no de cualquier manera, sino una traducción fehaciente. Surge así el documento “romanceado” y el oficio de “romanceador”.

La figura del romanceador solía ser un converso que conocía las lenguas árabe y castellana y que se dedicaba a realizar traducciones al servicio de los nuevos señores castellanos que necesitaban los documentos para sus intereses inmobiliarios. Estos romanceadores, hoy día llamados traductores jurados, se dedicaron a la traducción al castellano de esa época de todo tipo de

<sup>22</sup> Sobre los documentos romanceados existen abundantes trabajos. Un balance general e inventario puede consultarse, además de en los artículos de M. Jesús Viguera citados en la nota anterior, en Juan Pablo ARIAS TORRES & Manuel C. FERIA GARCÍA. “Escrituras árabes granadinas romanceadas: una mina a cielo abierto para la historia de la traducción y la traductología”. *Trans*, 8 (2004) 178-184; FERIA & ARIAS. “Un nuevo enfoque en la investigación de la documentación árabe granadina romanceada (ilustrado con dos traducciones inéditas de Bernardino Xarafí, escribano y romanceador del reino de Granada)”. *Al-Qantara*, 26, 1 (2005) 191-247; Camilo ÁLVAREZ DE MORALES. “Romanced documents, bilingual documents and Books of *habices*”. En Petra M. SIJPESTEIJN *et al.* (eds.). *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*. Leiden, Boston: Brill, 2007, 3-21, entre otros.

documentación notarial, desde escrituras de propiedades particulares, delimitación de lindes, cesión de privilegios por parte de los antiguos reyes musulmanes tanto a municipios como a particulares, testamentos, juicios, y un largo etcétera<sup>23</sup>.

Por otro lado, la implantación de un nuevo Estado en la Granada Nazarí con su administración castellana necesitaba igualmente traductores fehacientes, y ya no solo para los textos escritos, sino también para intervenciones orales. Tanto es así que, ya el primer Concejo de la ciudad, nombró a un funcionario para actuar como intérprete al servicio de la Corona<sup>24</sup>. Paralelamente, desde el mismo momento de la toma de la ciudad, comenzarían a aparecer varias personas dedicadas a esta labor; el conocimiento de los dos idiomas supondría para ellos una nueva forma de ganarse la vida. FERIA GARCÍA realiza una distinción de estos romanceadores en tres grupos, a partir de la forma de firmar sus documentos traducidos: los alfaquíes que firman como tal, los que rubrican sus traducciones como *intérpretes* o *traductores*, y los escribanos públicos que se dedicaron también a esta tarea. Es curioso cómo este oficio llegó a convertirse en hereditario, hasta tal punto que los hombres (no conocemos ninguna mujer romanceadora) de familias enteras se dedicaron al mismo; caso significativo en este sentido es el de los Xarafi (Ambrosio, Bernardino e Íñigo Xarafi). Junto a estos encontramos otros nombres de romanceadores que gozaron de gran fama entre los moriscos granadinos, como Juan Rodríguez o Hernando de Sosa, entre otros.

Cuando trabajamos con este tipo de documentación nos encontramos con una serie de dificultades, y todas ellas se derivan de la propia naturaleza de los textos: hemos de partir de la base de que los documentos romanceados, al fin y al cabo, no son sino traducciones y, como tales, van a presentar los problemas propios del trabajo con versiones o “copias” del original. En primer lugar, porque con el paso del tiempo, se ha dado el caso paradójico de que ha desaparecido el documento original en lengua árabe y sólo se ha conservado la versión romanceada en castellano antiguo del siglo XVI. Hay algunos casos

<sup>23</sup> Para consultar la extensa actividad traductora realizada por estas personas, véase Manuel C. FERIA GARCÍA & Juan Pablo ARIAS TORRES. “Escrituras árabes granadinas romanceadas. Una mina a cielo abierto para la historia de la traducción y la traductología”. *Al-Qanṭara*, XXVI, 1, (2005), pág. 180.

<sup>24</sup> FERIA & ARIAS. “Un nuevo enfoque”. 208-209.

(pocos, lamentablemente) en los que se han conservado las dos versiones, pero la mayoría se conservan en árabe solo o en su traducción romanceada solo. De este modo, carecemos de la posibilidad de contrastar la información que aparece en los textos romanceados con sus originales. Ello se agrava con el hecho de que ni siquiera se dispone a veces de las traducciones originales del siglo XVI sino de ediciones o copias posteriores. De este modo, en los documentos romanceados hemos de tener cuidado con las fechas (el traslado del calendario árabe al gregoriano en no pocas ocasiones fue erróneo), debemos tener en cuenta si estamos frente a una traducción textual *verbo ad verbum* o si por el contrario se han omitido o resumido partes del original (en función del fin con que fue traducido el documento) y otras dificultades que plantean estos textos<sup>25</sup>.

En cuanto al volumen global de este tipo de documentos árabes (actas o escrituras notariales) y para facilitar la comparación con los documentos romanceados, se puede indicar una cifra aproximada de uno y otro tipo (escritos en árabe y solo romanceados) de los que se han conservado y se han descubierto hasta ahora, pues no cabe duda de que existen más no localizados tanto en bibliotecas –pendientes de catalogación- como en los muros de casas antiguas. De los primeros, los documentos originales escritos en árabe, se han localizado hasta ahora en torno a 350, mientras que los romanceados superan también los 300, de los que la mayoría no se ha encontrado todavía el original árabe del que fueron traducidos en el siglo XV y XVI<sup>26</sup>.

Lógicamente, el recuento es difícil de efectuar pues a veces hay documentos (en una sola hoja de papel) que contienen varias actas notariales separadas e independientes con fecha diferente pero también hay actas que insertan varios documentos-escrituras de actos jurídicos previos y diferentes.

Los documentos romanceados son, en definitiva, una de las principales fuentes para el estudio de un grupo social como los moriscos, heredero de una tradición cultural fundamental en la historia e identidad de España, su proceso de marginación, aculturación e integración, todo ello con gran repercusión en el siglo XVI.

<sup>25</sup> Todas estas dificultades y otras consideraciones a tener en cuenta en el estudio de estos documentos romanceados son analizadas con mayor detenimiento en FERIA & ARIAS. "Un nuevo enfoque", 227-239.

<sup>26</sup> El cómputo procede de VIDAL-CASTRO. "Un tipo de manuscritos", 36 y nota 2.

## 6.- La colección de documentos utilizada en este trabajo

Entre los numerosos documentos árabes romanceados y varias colecciones existentes, hemos escogido una que presenta cierta unidad y tiene una extensión limitada que permita un estudio de las mujeres que aparecen para localizar el caso más destacado entre las protagonistas de esos documentos.

La unidad de la colección utilizada se basa en su procedencia y vinculación con el convento dominico de Santa Cruz la Real de Granada, que fue el promotor de la traducción o romanceamiento porque necesitaba verter de la lengua árabe a la castellana estos documentos notariales islámicos para defender los derechos de propiedad que había conseguido en Granada y en sus términos tras la conquista de 1492. Así lo pone de manifiesto el inicio del romanceamiento, donde el romanceador o traductor, Fernando de Sosa, intérprete del rey, precisa:

“Relación de los tytulos e cartas viejas e nuevas escriptas en lengua aráuiga quel monesterio de Santa Cruz e casa de señor Santo Domingo han e tyenen de los heredamientos, casas e viñas, tierras, haças, en esta çibdad de Granada e sus términos, segund por los dichos tytulos paresçe. Los quales dichos títulos y cartas, convertidas de la dicha lengua aráuiga en nuestro romanze castellanos (*sic*) por Hernando de Sosa, yntérpetre de Sus Altezas”.

Se trata de una breve colección diplomática compuesta por 21 escrituras árabes romanceadas cuyos originales fueron redactados en su mayoría en época andalusí y algunos en los inicios de la etapa mudéjar de la capital nazarí. Su cronología va de 1430 a 1496 con la siguiente distribución: un documento, el más antiguo, fue redactado en 1430, doce documentos fueron escritos en el penúltimo decenio andalusí aproximadamente (1477-1485) y ocho se elaboraron ya tras la conquista de 1492, en los cuatro primeros del periodo mudéjar bajo dominio cristiano (1493-1496).

La colección se conserva en el Archivo de la Real Chancillería de Granada, dentro de una pieza de 38 folios sin numerar que fue incluida como

prueba en el pleito que el convento de Santa Cruz la Real y un individuo llamado García de Vargas mantuvieron. El litigio se debió a la propiedad de un corral medianero entre las dos casas que poseían cada una de las partes en conflicto en la actual plaza de Bibataubín (Bāb al-Tawwābīn o Puerta de los Ladrilleros)<sup>27</sup>. Fue publicada por María José Osorio Pérez y Rafael Gerardo Peinado Santaella, que desglosan las 16 escrituras en 21 actas pues algunas de estas escrituras tienen varias actas o documentos notariales y destacan que “esta breve colección diplomática permite [...] esbozar algunas realidades del paisaje agrario, del urbanismo y del negocio inmobiliario granadinos a finales de la Edad Media<sup>28</sup>”.

## 7.- Riqueza y aportación de la onomástica árabo-islámica

Una de las más valiosas aportaciones de las actas notariales árabes y, por tanto, de estos documentos romanceados, es de tipo onomástico por la abundancia de antropónimos que albergan.

Ello se acrecienta porque la onomástica árabe posee, como es sabido, una riqueza y complejidad que aporta una gran cantidad de información sobre los individuos y permite conocer datos significativos del mismo solo a partir del nombre. Por ejemplo y además de los evidentes datos familiares que conlleva, el nombre de persona islámico permite conocer el origen geográfico o tribal a través de la *nisba*, que generalmente aparece como último elemento de la cadena onomástica y contiene el gentilicio, nombre de origen geográfico o tribal. Igualmente, el *nasab*, el tercer elemento de la cadena onomástica, contiene la genealogía mediante la indicación del padre, del abuelo, bisabuelo,

<sup>27</sup> Y no Puerta de los Ermitaños, Penitentes o Curtidores como ya demostrara Seco de Lucena, quien dejó claro que la Puerta de los Curtidores era otra distinta a esta de los Ladrilleros, y que los títulos de “Ermitaños” o “Penitentes” son fruto de un error en la traducción e interpretación de las fuentes árabes. Véase Luis SECO DE LUCENA. “Las Puertas de la Cerca de Granada en el Siglo XV”, en “Crónica arqueológica de la España musulmana”. *Al-Andalus*, 7/1, (1942), 438-458; Santiago M. PECETE SERRANO. *Bibataubín: propuesta de evolución de un edificio histórico*. Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 2010. 9.

<sup>28</sup> M<sup>a</sup> José OSORIO PÉREZ y Rafael Gerardo PEINADO SANTAELLA. “Escrituras árabes romanceadas del convento de Santa Cruz la Real (1430-1496): pinceladas documentales para una imagen de la Granada nazarí”. *MEAH*, Sección Árabe-Islam, 51 (2002) 191-217, 191.



tatarabuelo, etc.; ello se hace mediante la palabra *ibn/bint* (hijo de/hija de) que vincula al individuo con su padre y este con el suyo y así sucesivamente<sup>29</sup>.

Por tanto, en general y, más aún, en particular cuando se dispone de poca información sobre un personaje como es el caso de las mujeres que aparecen en los documentos romanceados objeto de estudio aquí, se hace necesario el análisis onomástico para extraer más información y ampliar el conocimiento de algunos aspectos complementarios<sup>30</sup>.

## 8.- Fāṭima bint 'Abd al-Ḥaqq, una mujer en tiempos revueltos

### 8.1. Su nombre y familia

La protagonista objeto de estudio aparece en un documento con tres actas notariales de fechas sucesivas.

La forma que aparece su nombre en el texto de la primera acta<sup>31</sup> permite reconstruir su nombre original en la forma siguiente: Fāṭima bint Muḥammad b. 'Abd al-Ḥaqq b. 'Abd Allāh al-lṣbīlī.

Por lo que respecta al *ism 'alam* (nombre propio o nombre de pila, elemento específico de la cadena onomástica que se da al recién nacido por elección de sus padres), se trata de un nombre muy antiguo en la onomástica árabe que existía ya desde época preislámica y que morfológicamente, tiene una forma de participio activo femenino de forma I. Tras la llegada del islam en el siglo VII, este nombre se hizo enormemente frecuente en la onomástica

<sup>29</sup> Para este y los demás elementos del nombre árabe, véase, entre otros y como síntesis general: M<sup>a</sup> José CERVERA FRAS. "El nombre propio árabe medieval. Sus elementos, forma y significado". *Aragón en la Edad Media*, 9 (1991) 225-40; M<sup>a</sup> Luisa ÁVILA. "La sociedad". En M<sup>a</sup> Jesús VIGUERA MOLINS (coord.) y otros. *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*. Historia de España Menéndez Pidal, VIII-I. Madrid: Espasa Calpe, 1994, 298-395, 373-375.

<sup>30</sup> La tradición de la investigación sobre biografías y onomástica se remonta al siglo XIX en España, con grandes resultados y aportaciones como la colección *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* (CSIC, 1988-); Jorge LIROLA DELGADO y José Miguel PUERTA VÍLCHEZ. *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes (DAOA)*. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, y *Biblioteca de al-Andalus*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2013; María Luisa ÁVILA (dir.), *Prosopografía de los ulemas de al-Andalus (PUA)*. 2014-, en línea, <<http://www.eea.csic.es/pua/>> [Consulta: 23/06/2017.]; Maribel FIERRO (dir.). *Historia de los Autores y Transmisores Andalusíes (HATA)*, 2014-, en línea, <[http://kohepocu.cchs.csic.es/hata\\_kohepocu](http://kohepocu.cchs.csic.es/hata_kohepocu)> [Consulta: 23/06/2017.]

<sup>31</sup> Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 3, legajo 1194, pieza 1, folios 3r<sup>o</sup>-14v<sup>o</sup>, publicado en OSORIO & PEINADO. "Escrituras árabes romanceadas", 198-200.

femenina islámica por haberse llamado así la hija del profeta Muḥammad, como es sabido.

Esta alta frecuencia es una tendencia bastante generalizable y extensible tanto diacrónica como geográficamente en la mayor parte del mundo islámico; al-Andalus en general y el Emirato Nazarí de Granada en particular no son una excepción. No es de extrañar, por ello, que incluso a la pequeña escala de la breve colección diplomática en la que se basa este estudio, podemos comprobar que se confirma dicha tendencia: de los ocho personajes femeninos que hemos localizado, cuatro llevan este nombre, con la particularidad de que en los cuatro casos ha evolucionado de la misma forma: *Fatyma*.

Además de nuestra protagonista, las otras mujeres que llevan este nombre son:

- Fatyma, hija de Mahomad Alzahabi,
- Fatyma, hija de Aly Alhadid
- Fatyma, hija de Mahomad, hijo de Hamete Almuedan.

Todas ellas son mujeres que vivieron en la Granada de la segunda mitad y finales del siglo XV, a caballo entre el Emirato Nazarí y el reino de Granada de los Reyes Católicos.

Esta elevada frecuencia y amplia difusión espacial y temporal ha dado como resultado, entre otros, la gran variabilidad de formas del nombre. En un ámbito cronológica y geográficamente cercano a la protagonista, como puede ser el ámbito de los moriscos de Valencia, el estudio onomástico ha documentado formas romances, en grafía latina, que en algún caso coinciden con las encontradas en la colección aquí estudiada pero que también presentan otras variantes.

En concreto, estas formas valencianas son (se indica entre paréntesis el número de apariciones documentadas): Fatyma (2), Fatima (194), Hatima (8), Ffatima (7), Ffatime (1), además de diminutivos (Fuṭayma en árabe culto) como Fotayma (5), Fotayme (1) y las formas abreviadas de estos diminutivos como Futey (90), Futeya (90), Tayma (6), Fotaym (2), Ffataym (2), Ffataya (1 ); incluso, se encuentra un el diminutivo de diminutivo (Fuṭayṭam) con la forma

Foteytam (1) y Fotaytan (3) y su abreviación Taytan, además de un posible hipocorístico Fotox (7) y Fotos (2)<sup>32</sup>.

La *nisba* (gentilicio, parte del nombre árabe que aparece al final de la cadena onomástica) al-Išbīlī pone de manifiesto que esta mujer aquí estudiada pertenecía a una familia originaria de Sevilla. Si el *nasab* (parte de la cadena onomástica que recoge la genealogía del individuo) no estuviera abreviado (lo que es frecuente), se supone que el portador de la *nisba* al-Išbīlī (el Sevillano) sería el bisabuelo de esta Fāṭima y cabría la posibilidad de que hubiese emigrado de esa ciudad o comarca a Granada.

Sin embargo, a las alturas de la época en que vive Fāṭima resulta poco factible esta posibilidad pues ya hacía mucho tiempo (más de dos siglos) que Sevilla había sido conquistada por los cristianos, y la población musulmana había ido emigrando. Por tanto, este antepasado sevillano debe de ser el primero que se estableció en Granada, probablemente en el siglo XIII, y dejó como herencia su apellido a sus descendientes, hasta llegar al bisabuelo de Fāṭima que es el que aquí porta este apellido.

## 8.2. Datos sobre su vida y actividades

De la vida y actividades de la propia Fāṭima existen algunos datos desde su infancia que nos permiten situar su nacimiento en la década de los años veinte del siglo XV.

Esta deducción se basa en la fecha de un importante acontecimiento en su vida: cuando todavía era menor de edad y estaba bajo tutela paterna, el 5 de šawwāl de 833/27 de junio de 1430, recibió de su padre –“el mercader” Mahomad ben Abdilhac ben Abdalla al Yxbili– una enorme donación de bienes inmobiliarios, tanto urbabos como rústicos, tanto en la ciudad de Granada como en las afueras de esta. En concreto se trata de dos hazas de riego en el pago de Alçihydín, una viña en el pago de Alçabah Goraf y tres casas en la ciudad de Granada, en las calles entonces llamadas de Hamdín y de Nagaz.

<sup>32</sup> Ana LABARTA. *La onomástica de los moriscos valencianos*. Madrid: CSIC, 1987. 56.

Se trata, en todos los casos, de fincas urbanas y rústicas de gran valor. En el caso de las hazas, así lo apuntan el hecho de que sean parcelas de riego y que están muy bien situadas, puesto que tienen como linderos un arroyo (en el segundo caso, el arroyo incluso pertenece a la parcela), propiedades del sultán (de la “Corona Real”) que solían ser de un gran valor y dar valor a las colindantes, o un camino en el segundo caso y en el de la viña que también le dona.

En el caso de las casas, están en una calle situada próxima a una mezquita e, incluso, la segunda casa, es colindante a esta mezquita, lo que supone encontrarse en una zona céntrica, como mínimo, dentro del barrio.

Es evidente que se trata de un comerciante rico pues tiene otras propiedades como muestra el hecho que posee una parcela colindante con una de las que dona a su hija y el hecho de que tiene otro hijo llamado ‘Abd al-Ḥaqq b. ‘Abd al-Ḥaqq al-Išbīlī (“Abdilhac, hijo de Abdilhac al Yxbili” en el documento) al que, lógicamente, debía tener en cuenta para otras donaciones o, simplemente, la herencia llegado el momento.

A pesar de ello, la donación era de tal magnitud que, incluso, para garantizar su efectividad y prevenir posibles reclamaciones del otro hijo citado (‘Abd al-Ḥaqq) del donante (hermano de Fāṭima, por tanto), el 3 de rabīʿ II de 859/23 de marzo de 1455 se levantó acta (escrita en el reverso de este mismo documento) en la que este hermano acepta y ratifica la donación a su hermana Fāṭima por su padre, y renuncia a cualquier demanda dando por buena y definitiva la posesión de los bienes por la hermana<sup>33</sup>. Dado que dicha anotación notarial se escribe 25 años después, es probable que esta se escribiera a la muerte del padre con el fin de ratificar esta donación a su hermana y excluir esos bienes del caudal relicto a la muerte del causante y que deben ser repartidos entre todos los legítimos herederos. También cabe la posibilidad de que fuera a la inversa y precisamente antes de morir, el padre quisiera asegurarse de que la donación a su hija no sería impugnada por su hijo y también heredero ‘Abd al-Ḥaqq, por lo que le pediría que aceptase notarialmente dicha donación y firmase el acta.

<sup>33</sup> Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 3, legajo 1194, pieza 1, folios 3rº-14vº, publicado en OSORIO & PEINADO. “Escrituras árabes romanceadas”, 200.

A partir de entonces y durante el resto de su vida, Fāṭima fue testigo, como el resto de los andalusíes, de las turbulencias políticas, conflictos internos y avance de las conquistas castellanas que acabaron, finalmente, con la rendición de la propia capital nazarí.

También pudo ver, ya anciana, la entrada y llegada a la ciudad de los nuevos señores que quedaron maravillados de la fertilidad y riqueza de los campos, de la productividad de la agricultura, lo que enseguida despertó la codicia por adquirir esas propiedades. A pesar de las capitulaciones solemnemente firmadas por los Reyes Católicos que garantizaban los bienes de la población nazarí, la incertidumbre y desconfianza (el tiempo confirmaría que justificadas) hacía que muchos musulmanes quisieran emigrar. Además de ello, la situación y actividad económica empezaba a debilitarse.

Por ello, no es extraño que Fāṭima, ya sexagenaria, venda una de las hazas de riego que había recibido de su padre apenas un año y medio después de la entrada de los cristianos en Granada, en concreto, el 14 de ša'bān de 898/31 de mayo de 1493, es decir, 63 años después de que su padre se la donase.

Durante este tiempo, la finca parece que se había revalorizado en cierto modo o, al menos, confirmado que se trataba de una parcela bien situada y en un enclave de elevado valor económico. Así lo pone de manifiesto que en este momento los linderos de la parcela han mejorado y, además de las propiedades del sultán, ahora tiene en el costado meridional un vecino ministro o visir (“alguasyl Alhadid”) y por el oriental las tierras de habices (“Ahbyz”)<sup>34</sup>, que garantizaban una estabilidad y continuidad en el dominio y gestión de las mismas. También refleja su valor el riego que acompaña a la parcela y que también se vende con la misma y supone una cantidad de agua bastante considerable: la noche de los martes y todo el día los jueves semanalmente.

<sup>34</sup> Sobre esta institución, véase una visión global en: Ana María CARBALLEIRA DEBASA. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus (siglos IV/X-VI/XII)*. Madrid: CSIC, 2002; Alejandro GARCÍA SANJUÁN. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva: Universidad, 2002. Ana María CARBALLEIRA DEBASA. “Aproximación a las donaciones piadosas en el Islam medieval: el caso de al-Andalus”. En Alfonso GARCÍA LEAL (ed.). *Las donaciones piadosas en el mundo medieval*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2012, 385-406; Ana María CARBALLEIRA DEBASA y Camilo ÁLVAREZ DE MORALES, “Some remarks on the Books of *habices* and Islamic Granada”, en Agostino CILARDO (ed.), *Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspectives. Proceedings of the 25th Congress of L'Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Lovaina-París-Walpole, MA: Uitgeverij Peeters, 2013, pp. 155-165.

Por último, también se especifica la extensión, relativamente amplia para tratarse de una tierra de regadío situada en las cercanías de Granada y en un enclave cotizado: 16 marjales, que se pagaron a un precio de nueve reales de plata castellanos por cada marjal, un precio mucho más bajo de lo que en tiempos nazaríes se hubiese pagado por la misma parcela.

El comprador que aparece es un tal Miguel de Aragón, cristiano, que paga por la parcela un precio de 144 reales de plata castellanos. Este personaje podría ser un mercader cristiano, un eclesiástico o noble, pero de lo que no hay duda es de que hizo negocio a costa de comprar propiedades a moriscos a precios bajos como lo demuestra su aparición en varios documentos<sup>35</sup>. Esto nos hace pensar si, tras la conquista de la ciudad, esta mujer pasaba por una mala coyuntura económica, que le llevaría a malvender una propiedad a un mercader cristiano para poder subsistir.

### **8.3.El sentido de una gran donación a una mujer en el contexto de la sociedad islámica andalusí**

La normativa del derecho islámico en general y de la escuela mālikí en particular, que era la aplicada en al-Andalus, establece que la cuota de herencia de la mujer es la mitad que la del hombre en el caso de concurrir en el mismo nivel de parentesco del causante. Por este motivo y también para fortalecer la situación económica de las mujeres, darles una fuente de ingresos que normalmente no tenían por el reparto social de actividades en el que les correspondía el trabajo doméstico así como para protegerlas ante eventualidades de divorcio o en el caso de estar solteras o viudas, los padres solían hacer donaciones aparte de la dote matrimonial<sup>36</sup>. También recurrían al establecimiento de bienes habices familiares en favor de las hijas, como se ha constado en varios casos de hombres andalusíes que instituyen el habiz en favor de una hija o, en genérico, de solo su hijas y las hijas de sus hijas, con exclusión de los varones, de manera que siempre estuviera garantizada la

<sup>35</sup> Archivo de la Real Chancillería de Granada, cabina 3, legajo 1194, pieza 1, folios 3r<sup>o</sup>-14v<sup>o</sup>, publicado en OSORIO & PEINADO. "Escrituras árabes romanceadas". 200-201.

<sup>36</sup> Amalia ZOMEÑO. "Transferencias matrimoniales en el Occidente islámico medieval: las joyas como regalo de boda". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 51 (1996) 79-96 ; Amalia ZOMEÑO. *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de África. Estudio sobre la jurisprudencia islámica medieval*. Madrid: CSIC, 2000;

rentabilidad en beneficio de las mujeres ya que el bien habiz no se puede vender, es inalienable<sup>37</sup>.

Es evidente que en el presente caso, el padre de Fāṭima, 'Abd al-Ḥaqq tiene el mismo objetivo con la importante donación que hace a su hija. Así lo corrobora el hecho de que refuerce e intente garantizar la donación mediante el acta notarial en la que su otro hijo y derecho habiente en el patrimonio paterno (como futuro heredero) acepta y ratifica esta donación. La intuición de 'Abd al-Ḥaqq parecía anticipar con una visión premonitoria que se revelaría completamente acertada, que su hija, en algún momento de su vida, acabaría necesitando tener bienes suficientes para salir adelante. Así sucedió, finalmente, en 1993, cuando Fāṭima se vio obligada a vender una de sus valiosas fincas donadas por su padre a uno de los cristianos que entraron en Granada tras la conquista. Es posible que no fuera la única ni la última venta que se viera obligada a hacer.

<sup>37</sup> Véase, además de la bibliografía citada *supra*, nota 34, el artículo: Ana María CARBALLEIRA DEBASA, "Derechos en conflicto: mujeres y fundaciones familiares en al-Andalus". En Manuel CABRERA ESPINOSA y Juan Antonio LÓPEZ CORDERO (eds.) *Actas del V Congreso Virtual sobre Historia de las Mujeres. Del 15 al 31 de octubre de 2013. Comunicaciones*. Jaén: 2013, pp. 169-182.