

LAS MUJERES DEL MUNDO RURAL NAZARÍ. VIDAS COTIDIANAS,
ESPACIOS Y OBJETOS DOMÉSTICOS SEGÚN LA *TUHFAT AL-MUGTARIB*
DE AḤMAD AL-QAŠTĀLĪ (SIGLO XIII)*

*WOMEN OF THE NASRID RURAL WORLD. EVERYDAY LIVES, DOMESTIC
SPACES AND OBJECTS ACCORDING TO THE TUHFAT AL-MUGTARIB
BY AḤMAD AL-QAŠTĀLĪ (THIRTEENTH CENTURY)*

BÁRBARA BOLOIX GALLARDO

Universidad de Granada

<https://orcid.org/0000-0003-3907-662X>

Resumen: El presente artículo pretende explorar un campo de investigación poco conocido desde el punto de vista historiográfico como es el de las vidas cotidianas de las mujeres en el mundo rural del reino nazarí de Granada en el siglo XIII, según la obra hagiográfica *Tuhfat al-mugtarib* del andalusi Ahmad al-Qaštālī. Tras esbozar unas primeras reflexiones sobre la constante invisibilización textual de estas mujeres, a lo largo de sus páginas analizaremos sus presencias y diversos papeles en el tejido social y familiar endogámico de su hábitat y época, sus funciones y agencias en el interior de sus casas o las particularidades de la alimentación femenina. Para ello, será aplicada al análisis filológico crítico de esta obra tanto la perspectiva de género como un enfoque metodológico interdisciplinar en el que se entretujan en estrecho diálogo materias como los estudios árabes e islámicos, la historia medieval, la arquitectura, la arqueología, los estudios de género y el análisis de la cultura material.

Palabras clave: mujeres; mundo rural nazarí; Alpujarra; historia social; vida cotidiana; estudios de género.

Abstract: This article aims to explore a little-known research field from the historiographical point of view: the everyday lives of women in the rural world of the Nasrid kingdom of Granada in the thirteenth century, based on the hagiographical work *Tuhfat al-mugtarib* by the Andalusí author Ahmad al-Qaštālī. After outlining some initial reflections on the constant invisibility of these women, in its pages we will analyse their presence and the various roles everyday in the endogamic social and family fabrics of both their habitat and time; their functions and agencies inside their homes; and the peculiarities of female nutrition. To achieve this purpose, we will apply both the gender perspective and an interdisciplinary methodological approach to the critical philological analysis of this work in which subjects such as Arab and Islamic studies, medieval history, architecture, archaeology, gender studies, and the analysis of material culture are closely interwoven.

Keywords: women; Nasrid rural world; Alpujarra; social history; everyday life; gender studies.

* Este trabajo es fruto de los siguientes proyectos de investigación: proyecto de generación de conocimiento I+D+i “De mujeres nazaríes a moriscas: vidas cotidianas, influencias y (dis)continuidades socio-culturales en la «intrahistoria» del contexto peninsular” –MUNAZAM– (PID2021-128770OB-I00), financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER “Una manera de hacer Europa”, del que es Investigadora Principal Bárbara Boloix Gallardo; y proyecto de investigación “Industria y comercio en al-Andalus, siglos XII-XV” (P18-FR-2046) de la Consejería de Economía, Innovación y Ciencia de la Junta de Andalucía, cuyos IPs son Adela P. Fábregas García y Alberto García Porras. Quisiera agradecer a los/as revisores/as del presente artículo sus útiles comentarios que han contribuido a enriquecer los contenidos de su versión original. Asimismo, agradezco al Museo de la Alhambra y a Lorenzo Cara Barrionuevo la cesión de las imágenes que ilustran estas páginas.

Citation / Cómo citar este artículo: Boloix Gallardo, Bárbara (2023). *Las mujeres del mundo rural nazarí. Vidas cotidianas, espacios y objetos domésticos según la Tuhfat al-mugtarib de Ahmad al-Qaštālī (siglo XIII)*. “Anuario de Estudios Medievales” 53/2, pp. 477-514. <https://doi.org/10.3989/aem.2023.53.2.01>

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

SUMARIO

1. Introducción. Las mujeres rurales nazaríes, las doblemente invisibilizadas en la historiografía árabe.– 2. Las mujeres en el tejido social y familiar del área rural nazarí: matrimonio y grados de parentesco.– 3. Funciones y agencias femeninas en los espacios interiores y domésticos.– 4. La alimentación de las mujeres: otra cuestión de género.– 5. Conclusiones.– 6. Bibliografía citada.– 6.1. Fuentes primarias.– 6.2. Referencias bibliográficas.– 6.3. Webgrafía.

1. INTRODUCCIÓN. LAS MUJERES RURALES NAZARÍES,
LAS DOBLEMENTE INVISIBILIZADAS EN LA HISTORIOGRAFÍA ÁRABE

La historia de las mujeres musulmanas *ha sido una “historia” condenada, como la de los campesinos y los pobres, a no verse jamás reflejada en el discurso oficial*. Con esta reflexión denunciaba la escritora feminista marroquí Fatima Mernissi (m. 2015) en su célebre libro *Las sultanas olvidadas*¹ la gran invisibilización que las mujeres en general han experimentado a lo largo y ancho de la historia del islam en cualquiera de sus vectores cronológicos; un ocultamiento que, dentro de la clase socio-económica baja (*al-’amma*) y del contexto rural, resulta aún mucho más notable dada la falta de referencias textuales a las vidas cotidianas de las gentes corrientes en general y, dentro de este amplio colectivo, de sus mujeres en particular.

Aunque por esta doble marginalización estas pasaron “de puntillas” por la historia, siempre ha existido un innegable interés por conocer sus existencias, pues fueron los pilares básicos de sus familias y hogares a la vez que importantes motores del campo (*al-bādiya*) –y, en consecuencia, también de las ciudades que, desde el ámbito socio-económico, se conectaban con él– a pesar de la dureza de este medio y de cómo su participación en el trabajo productivo familiar quedaba relegado en la sombra; en otras palabras, *las mujeres han desarrollado una serie de trabajos para alimentar, vestir, cuidar, sanar, etc. a todas las personas que formaban parte de la unidad familiar de forma gratuita y sin horario fijo*, hecho que tan denunciado fue por el feminismo marxista². Dicho interés se ha desarrollado de manera inversamente proporcional a la escasez de informaciones disponibles en las fuentes textuales acerca de ellas. Esto explica la dificultad que la investigación centrada en sus personas ha entrañado, especialmente desde la segunda mitad del siglo XX

¹ Mernissi 2008, pp. 148-149.

² Segura 2005, p. 14.

hasta nuestros días³, pues, como seguía señalando Fatima Mernissi, reconstruir y completar el discurso histórico integrando en él la aportación femenina implica de por sí *internarse en las pantanosas y oscuras zonas de lo marginal y lo excepcional*⁴.

A estas dificultades señaladas hay que añadir la falta de voz que las mujeres han tenido en las fuentes escritas sobre las que se asienta su estudio⁵. El carácter masculino de la historiografía árabe medieval, generada en un mundo completamente patriarcal, constituye el principal obstáculo para la reescritura de la historia islámica desde la perspectiva de género dada la predominante visión androcéntrica imperante en las obras conservadas, lo que ha generado siempre una imagen sezzgada de las agencias femeninas, claramente supeditada a los intereses de los autores. Un handicap considerando que, como indicaba la historiadora estadounidense Joan W. Scott, insertar a las mujeres en la historia *implica necesariamente la redefinición y ampliación de nociones tradicionales del significado histórico*, conllevando *no sólo una nueva historia de las mujeres, sino también una nueva historia*⁶. A pesar de ello, es posible tejer una narrativa centrada en las vidas —en las “microhistorias”, al fin y al cabo, que señalara Carlo Ginzburg en *Il formaggio e i vermi* (1976)— de estas habitantes de las zonas rurales nazaríes, lo que constituye un ejercicio científico fundamental que debe ser abordado desde la perspectiva de género e, incluso, siendo más precisos, desde la historia social de las mujeres, como apunta Cristina Segura Graíño, pues *al hacer la historia desde las mujeres o la historia considerando a las mujeres sujeto histórico, necesariamente se debe tener como referencia la realidad social del grupo masculino*⁷.

A lo largo de estas páginas trataremos de reconstruir las identidades y las vidas cotidianas de las mujeres de una zona rural concreta del reino nazarí de Granada en el siglo XIII. Para ello, tiraremos de los distintos hilos de información, invisibles a veces, que nos ofrece una fuente árabe primordial: *Tuhfat al-mugtarib bi-bilād al-Magrib li-man la-hu min al-ijwān fī karāmāt al-šayj Abī Marwān* (“Regalo del que se exilia en el país del Magreb para los que tienen hermanos de religión, que trata sobre los prodigios del maestro [espiritual] Abū Marwān”)⁸; una hagiografía dedicada, como su título revela, al santo (*walī*) y piadoso (*ṣāliḥ*) sufi Abū Marwān ‘Abd al-Malik b. Ibrāhīm

³ Sobre los estudios dedicados a las mujeres de al-Andalus en la historiografía interdisciplinar, véase Marín 1993, pp. 35-52; Pérez de Tudela 2015, pp. 129-146, así como la última revisión historiográfica realizada por Boloix 2021, pp. 53-84.

⁴ Mernissi 2008, p. 149.

⁵ Boloix 2021a, p. 255.

⁶ Scott 2013, p. 267.

⁷ Segura 2005, p. 10.

⁸ Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix.

b. Bišr al-Qaysī al-Yuḥānisī (m. 667/1268-1269), procedente de Ohanes (Almería), por parte del que fuera su discípulo y fiel seguidor, el también sufi de Castril (Granada) Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Qaštālī (m. dp. 670/1271-1272)⁹. Dividida en una introducción (*tamhīd*), ciento once relatos de distinta extensión y de procedencia oral, y un epílogo (*jātimat al-kitāb*), a lo largo de todo su desarrollo su autor relata en primera persona los distintos prodigios o carismas (*karāmāt*) obrados por el que fuese su maestro de espíritu a lo largo de su vida en distintos puntos del mundo islámico de su tiempo (al-Andalus, el Magreb y Oriente Medio). De todo el contenido de esta fuente, las anécdotas que más nos interesan son las que transcurren en territorio andalusí, estando en su gran mayoría centradas en las zonas rurales de la Alpujarra almeriense y la comarca granadina, y, más concretamente, en las localidades de Ohanes (*Yuḥānis*), Canjáyar (*Qanḡāʿir*), Laujar de Andarax (*Andaraš*), Abla (ʿ*Abla*), Lanteira (*Arīntayra*), Abrucena (*Lūrsāna*), Guadix (*Wādī Āš*) y Baza (*Baṣṭa*), *inter alia*.

Estas breves narraciones abren interesantes ventanas a un rico mundo de relaciones interpersonales, familiares y sociales, permitiendo precisar muchos de los rasgos de los y las habitantes del campo en los primeros tiempos nazaríes cuyas vidas trascurrían silenciosamente, permitiendo percibir, en palabras de Pierre Chaunu, *las respiraciones lentas de la sociedad civil*¹⁰. Ello se debe a que, como reflexionara Manuela Marín¹¹, las hagiografías generadas en el Occidente islámico medieval comprenden un gran valor como documentos históricos al ofrecer variadas informaciones que no solo se refieren a la religiosidad propiamente dicha de sus santos protagonistas, sino que proceden también de la actuación de estos en sus propios entornos cotidianos, integrados por hombres y por mujeres; un ambiente del que forman parte los espacios en sí mismos y los objetos –contextualizados funcionalmente dentro de lugares concretos–, que trasluce sentimientos y que revela, al fin y al cabo, muchos comportamientos culturales e identitarios (relativos a la alimentación¹², la indumentaria¹³, las actividades profesionales, etc.) de una sociedad, en este caso de la nazarí, más desconocida en sus confines rurales.

La *Tuḥfa* constituye, como señala Rachid El Hour¹⁴, una fuente excepcionalmente elocuente en este sentido pues alberga el gran valor de mos-

⁹ Manuela Marín ya realizó una primera aproximación al tema basada en esta obra en Marín 1999, pp. 17-36.

¹⁰ Chaunu 1991, p. 9.

¹¹ Marín 2015, p. 145.

¹² El Hour 2005, pp. 207-235; 2010, pp. 61-95.

¹³ Benhima 2006, pp. 9-24.

¹⁴ El Hour 2011a, p. 460.

trar, y visibilizar, la presencia de distintas mujeres del entorno familiar y social del *ṣayy* Abū Marwān al-Yuhānisī, a pesar de que estas formaban parte de un ámbito tan escasamente reflejado en las fuentes árabes como el de las clases populares del campo. Sin embargo, el retrato que esta hagiografía ofrece de dichas figuras femeninas debe ser puesto en su correspondiente tela de juicio por presentar interesantes matices; para empezar, esta obra fue compuesta por su autor con el fin supremo de ensalzar las virtudes y los carismas religiosos de su protagonista y, como tal, presenta una visión bastante positiva e idealizada de todo aquello que se vinculase con él, incluidos su familia y ambiente social. La imagen que esta fuente pinta, por tanto, de las actuaciones y modos de vida de algunas de las mujeres que salpican anecdóticamente sus páginas queda beneficiada de esta estrategia historiográfica, pues ofrece un mundo idílico de relaciones interpersonales en el que se cumple rigurosamente con la moral islámica en distintas cuestiones, adornando además a aquellas con virtudes y aptitudes de gran integridad.



Fig. 1. Vista de Ohanes en la Alpujarra, Almería (Paco Manzano).

Junto al análisis crítico de esta obra, abordado desde el análisis filológico y la categoría analítica del género, resultará fundamental también el estrecho diálogo interdisciplinar de esta con otras materias complementarias como la arqueología en sus distintas vertientes (histórica, de género, osteoarqueología, etnoarqueología, etc.), la historia del arte o la arquitectura, teniendo en cuenta

además otras corrientes historiográficas como la reciente historia de las emociones; somos conscientes, como reflexionara Marc Bloch¹⁵, de que *cuanto más se empeña la investigación en llegar a los hechos profundos, menos se le permite esperar la luz sino por rayos convergentes de testimonios de naturaleza muy diversa*. Desde esta plural metodología trataremos de reconstruir las vidas de estas mujeres rurales nazaríes por ser sin duda el colectivo social más interesante y, a la vez, más desconocido de la obra mencionada, el cual constituirá el eje central de este estudio. A pesar de su doble invisibilización por categoría de género, clase social y hábitat agrario ya mencionados, reflexionaremos sobre sus identidades, sus funciones e interrelaciones personales dentro del contexto de la familia y de la sociedad, su vinculación cotidiana con objetos de su entorno habitual, sus sentimientos y sometimientos a los protagonismos absolutos masculinos, sus presencias y funciones en los espacios privados y públicos *como ejes interrelacionados que polarizan las experiencias históricas de mujeres y hombres*¹⁶, base de nuestra investigación histórica.

2. LAS MUJERES EN EL TEJIDO SOCIAL Y FAMILIAR DEL ÁREA RURAL NAZARÍ: MATRIMONIO Y GRADOS DE PARENTESCO

La *Tuhfat al-mugtarib* constituye un mirador privilegiado desde el que observar el interior de la vida de una familia del área rural nazarí: la del santo sufí (*šayj*) Abū Marwān al-Yuhānisī. El análisis de esta obra nos sitúa en el contexto de un grupo familiar extendido del campo, cuyos miembros habitaban por lo general en la misma localidad en la que se centra la parte principal de la acción, Ohanes (Almería).

Como es bien sabido, la familia, denotada en lengua árabe clásica con el término *ahl*, constituía el núcleo principal de articulación social en el mundo islámico durante la Edad Media. Por ello, el matrimonio (*nikāḥ*) era considerado una necesidad imperante así como el estado ideal de todo individuo (hombre o mujer) musulmán, siendo su práctica alentada por el propio espíritu del islam en distintos puntos del discurso coránico, como reza la siguiente aleya (Corán 24, 32): *Casad a aquéllos de vosotros que no estén casados y a vuestros esclavos y esclavas honestos*¹⁷.

Por lo general, dentro de la cultura árabe e islámica se daba prioridad al tipo de unión matrimonial considerado preferencial, el casamiento con la

¹⁵ Bloch 1996, p. 88.

¹⁶ Ramos 1995, pp. 87-88.

¹⁷ <https://www.altafsir.com/ViewTranslations.asp?Display=yes&SoraNo=24&Ayah=32&tOayah=32&Language=6&LanguageID=2&TranslationBook=> [consulta: 25/11/2022].

prima paterna (*bint al-'amm*) y, en menor medida, con la materna (*bint al-jāl*); un fenómeno endogámico motivado fundamentalmente por la preservación del patrimonio económico de una misma familia dentro de sus propios límites pues el casarse *era un acto que tenía consecuencias sobre la hacienda familiar y por ello los grupos gentilicios desarrollaron mecanismos que tendían a paliarlos*¹⁸. La exigencia jurídica de que los padres tenían además que dotar a sus hijas para que sus nupcias fuesen lícitas suponía igualmente una amenaza sobre la hacienda familiar si la unión se establecía con alguien ajeno a su ámbito¹⁹.

La sociedad del reino nazarí de Granada, independientemente de su hábitat urbano o rural, siguió este modelo nupcial, siendo por lo tanto habituales los matrimonios entre primos y primas en todos los estamentos de su pirámide social. En este contexto, aquellos tenían derechos maritales sobre estas, por ser consideradas los miembros femeninos más cercanos a ellos después de sus hermanas, las cuales les estaban prohibidas en matrimonio²⁰. Existe, de hecho, un proverbio árabe que se pregunta que quién puede guardar mejor tus secretos que tu propia prima²¹, máxima popular que refleja cómo este tipo de unión matrimonial, intrínseca a la propia familia, era la mejor considerada socialmente.

Descendiendo al detalle, la familia del *šayy* Abū Marwān al-Yuhānisi responde perfectamente a este consolidado modelo, constándose la presencia de mujeres en ella en distintos grados de parentesco²². Aunque en un segundo plano, estas aparecen siempre como los pilares de sus hogares y familias, como los motores de su funcionamiento. En este sentido, la propia *Tuhfat al-muġtarib* nos presenta a diversas figuras femeninas ejerciendo ejemplarmente funciones diferentes dentro de sus unidades familiares desde distintas calidades de parentesco, circunstancias y edades con respecto a los hombres que protagonizan sus relatos: esposa (*zawġa*), cuidando del bienestar de su marido y, relacionada con esta categoría, prima paterna o materna (*bint al-'amm/al-jāl*); madre (*umm*), atendiendo a sus hijos, esposos y hogar; madrastra (*rabība*), haciéndose cargo de los hijos de su esposo; tía tanto paterna (*'amma*) como materna (*jāla*); hija (*bint*), espejo de la moralidad de sus padres; hermana (*ujt*); e incluso, nodriza (*murġi*).

Comenzando por la primera categoría, la de las esposas (*zawġāt*) y, en consecuencia, también la de las primas, cabe decir cómo uno de los

¹⁸ Trillo 2009, p. 50.

¹⁹ Sobre esta tipología de unión matrimonial, véanse estudios pioneros y referenciales como Murphy, Kasdan 1959, pp. 17-29; Tillion 1966.

²⁰ Murphy, Kasdan 1959, p. 22.

²¹ Trillo 2009, p. 50.

²² Manuela Marín ha analizado diferentes tipos de parentescos tanto dentro de esta misma familia (1999, pp. 17-36) como de otros grupos familiares del coetáneo Magreb según otras hagiografías (2008, pp. 235-248; 2014, pp. 394-419).

principales aspectos de la relación binomial hombre-mujer reflejada en esta hagiografía es precisamente el matrimonio pues, según reza un conocido hadiz, cuando una persona se casa, ha completado la mitad de su religión²³. Para una obra de esta índole espiritual, el reflejar el cumplimiento de este estado religioso ideal como práctica social generalizada en el entorno social de su protagonista resulta fundamental. Algunas escenas de esta fuente confirman de hecho cómo en las zonas rurales nazaríes se practicaba, como era de esperar, el matrimonio preferencial entre primos paternos y maternos. El propio *šayy* Abū Marwān al-Yuḥānisī estaba casado con su prima paterna (*bint 'ammi-hi*), cuyo nombre propio no se revela a lo largo de sus páginas²⁴, al igual que también lo estaba un personaje de Guadix, llamado Muḥammad Ibn al-Sukkān (*zawīa-hu bint 'ammi-hi*)²⁵.

Aunque en época nazarí los vínculos cognáticos cobraron una gran fuerza y presencia, sobre todo entre las clases altas²⁶, en ciertos ámbitos geográficos y en el pueblo llano se mantuvo la costumbre de establecer vínculos familiares agnáticos, motivada a veces por la propia idiosincrasia del lugar. El establecer matrimonios agnaticios en las áreas rurales del reino de Granada en particular respondía no solo a la motivación socio-económica ya señalada sino también al medio de vida propio de estas poblaciones. Como es bien sabido, la Alpujarra o Alpujarras (*al-Bušarra/al-Bušarrāt*) siempre ha tenido un sistema de poblamiento muy particular y disperso, articulándose en unidades geográfico-administrativas llamadas *ṭā'a* (pl. *ṭawā'i*) –de donde deriva el actual arabismo *taha-*, consistentes en distritos integrados a su vez por pequeñas alquerías (*qurā*, pl. de *qariya*), de escasa densidad poblacional, las cuales estaban estructuradas internamente en barrios (*ḥārāt*); unas unidades de asentamiento pequeñas y distantes entre sí que, como tales, limitaban las posibilidades de elección conyugal dentro de los límites de las familias extendidas que seguramente las habitaban, como sucedía en el caso familiar que nos compete²⁷. La *Tuḥfat al-muḡtarib* ofrece dos ejemplos ilustrativos de ello: por un lado, consta que la madre del *šayy* se había casado consecutivamente con dos hermanos –el padre de Abū Marwān al-Yuḥānisī y el medio hermano de este, Muḥammad, entre quienes mediaba cierta diferencia de edad–, pues en un contexto islámico una mujer casada tenía una mayor consideración so-

²³ Sobre los vínculos de parentesco de las mujeres andalusíes y el matrimonio desde los puntos de vista legal y emocional, véase el reciente trabajo de Arcas 2019, pp. 19-25.

²⁴ Relato 111, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 180; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 287; Marín 1999, p. 27.

²⁵ Relato 29, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 68; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 148.

²⁶ Véase al respecto el conocido trabajo de Rubiera 1978, pp. 121-124.

²⁷ Marín 1999, p. 26.

cial que una repudiada, divorciada o viuda²⁸; por otro lado, una vez esta mujer hubo fallecido, el padre del *šayj* también contrajo al parecer segundas nupcias con la hermana de esta, es decir, con su cuñada, referida en el texto de boca del propio *šayj* Abū Marwān como *mi tía materna (jālatī)*, a lo que el autor de la obra añade *es decir, la esposa de su padre (ya 'nī zawyāt wāliidi-hi)*, convirtiéndose pues aquella también en la madrastra (*rabība*) del protagonista principal de la obra²⁹. En ambos casos no se da una situación de poligamia sino de enlaces matrimoniales independientes y consecutivos³⁰.

Toda la *Tuhfa* refleja la existencia de una monogamia de hecho, que no de derecho, practicada generalmente en la sociedad (tanto urbana como rural) del reino nazarí de Granada. La razón principal que la sustentaba era de índole económica pues, aunque el derecho islámico reconocía la libertad del hombre de tomar hasta cuatro esposas como máximo según la interpretación jurídica del Corán (4, 3) –*Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro*–, por otro lado la misma aleya limitaba tal permisividad masculina con la obligación de dispensar un parejo tratamiento económico y emocional a todas ellas –*pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor el obrar mal*–³¹.

Aunque los hombres de la realeza y la aristocracia (*jāssa*) nazarí sí ejercían la poligamia tomando esposas y concubinas, los de la clase media raramente disponían de medios económicos que les permitiesen poder asumir la manutención habitacional, alimenticia e indumentaria (*nafaqa*) de dos o más mujeres a la vez, según obligaba al marido el derecho islámico³². Para anular el ejercicio masculino de esta facultad, en época nazarí se recurrió –al igual que en etapas anteriores de la historia de al-Andalus también regidas por la escuela malikí– al contrato matrimonial llamado *qayrawanī*, según el cual las mujeres podían estipular en una cláusula del acta nupcial que el marido no tomase una segunda esposa, lo cual parece que era también aplicable a posibles concubinas³³. De hecho, tanto el *šayj* Abū Marwān al-Yuhānisī como Aḥmad al-Qaštālī eran monógamos en sus respectivas uniones matrimoniales. Dentro

²⁸ *Ibidem*; Arcas 2019, p. 22.

²⁹ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 19; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 83; Marín 1999, p. 26; El Hour 2011a, p. 460.

³⁰ Marín 1999, p. 27.

³¹ <https://www.altafsir.com/ViewTranslations.asp?Display=yes&SoraNo=4&Ayah=3&toAyah=3&Language=6&LanguageID=2&TranslationBook> [consulta: 27/11/2022]; Arcas 2019, p. 22.

³² Arié 1973, p. 366; sobre la práctica de la poligamia por parte de la propia dinastía nazarí, véase Boloix 2013.

³³ Sobre este tipo de contrato matrimonial, véase el estudio de Larguèche 2011.

del contexto del matrimonio, la *Tuhfat al-mugtarib* también refiere, aunque de pasada, el derecho masculino al repudio cuando uno de los personajes que deambulan por la obra, Muḥammad Ibn al-Sukkān, juró pronunciar tres veces el repudio irrevocable (*ṭalāq al-ṭalāt*) de su esposa (*zawya*) –quien, por cierto, era su prima materna– si no lograba realizar un cometido que le habían encomendado³⁴.

Siguiendo con el orden planteado, las mujeres aparecen en otros grados de parentesco derivados del matrimonio islámico. El hecho de tener amplias progenies como modo de cumplir fielmente con la religión también viene confirmado en esta fuente en el propio entorno familiar del autor de la obra, Aḥmad al-Qaštālī, si bien no se explicita, al menos desde el plano emocional, una preferencia por los hijos varones (*banū*, pl. de *ibn*) sobre las hijas (*banāt*, pl. de *bint*). Así se refleja cuando el *ṣayy* Abū Marwān preguntó en una ocasión a Aḥmad al-Qaštālī *Oye, ¿y si engendrases un hijo varón?*, siendo así que en aquel entonces la madre de sus hijos estaba encinta (*ḥāmil^{an}*). El *ṣayy* le anunció entonces que los hijos se le multiplicarían, lo que sucedió tal cual él predijo, llegando a engendrar una niña piadosa, llamada Fátima, que murió a edad temprana y fue enterrada en Salé (Marruecos)³⁵. El propio Abū Marwān también tenía varios hijos e hijas, una de las cuales, según refiere la *Tuhfa*, lo veía en sueños tras su muerte³⁶.

Por último, la obra registra la presencia de nodrizas (*murḍi 'āt*, pl. de *murḍi*'), considerando que aquellas familias que tenían una buena posición económica –como la que nos ocupa– podían disponer de este tipo de servicio en su propia casa, lo cual no debía de ser habitual entre las gentes corrientes habitantes del campo, en el que las madres solían ser las responsables de criar a sus vástagos. Se sabe que, en el siglo XIV nazarí y en la comarca almeriense, la asistencia de nodrizas tenía un coste de un dírham y medio al día, como refleja la obra del jurista almeriense Ibn Bāq (m. 763/1362)³⁷. Consta por la *Tuhfa* que la esposa del *ṣayy* Abū Marwān disponía de un ama de cría que amamantaba a su hija y que cuando, en cierta ocasión, esta mujer –casada con Abū Ishāq [Ibrāhīm] b. 'Ayṣun, sirviente de Abū Marwān– se ausentó durante unas horas para ir con su esposo a Guadix, el *ṣayy* halló a su esposa en casa llorando por sentirse *completamente sujeta*

³⁴ Relato 29, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 68; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 148.

³⁵ Relato 29, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 58; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 133; El Hour 2011a, p. 461.

³⁶ Aludida, aunque anónimamente, en los relatos 59 y 62, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, pp. 114-115 y 119; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 207-208 y 212, respectivamente.

³⁷ Marín 2000, p. 274.

a los hijos pequeños ante la marcha de la nodriza, obrando el santo sufi el prodigio de hacerlos regresar³⁸.

3. FUNCIONES Y AGENCIAS FEMENINAS EN LOS ESPACIOS PRIVADOS Y DOMÉSTICOS

Numerosas anécdotas presentes en la *Tuhfat al-mugtarib* ofrecen interesantes pistas para recrear la estructura de la casa familiar del *šayj* Abū Marwān al-Yuḥānisī, permitiendo incluso realizar cierta distribución espacial de su vivienda de Ohanes en clave de género. El análisis de dichos datos facilita, aunque con bastantes limitaciones, reconstruir distintos aspectos de las vidas de estas mujeres rurales, situándolas en algunos espacios concretos (fundamentalmente domésticos) y vinculando muchas de sus funciones y emociones cotidianas a objetos específicos dentro del estudio de la cultura material, incidiendo en la reciprocidad entre lugar, objeto e individuo³⁹. También permite, en palabras de Manuela Marín, plantearse *hasta qué punto la dicotomía público/privado debe ser puesta en cuestión a la hora de analizar determinados aspectos de la vida de las mujeres en una sociedad tradicional* de las zonas rurales⁴⁰.

La vivienda principal de la obra debía de responder a la tipología habitual de las casas del área de la Alpujarra en época medieval, la cual conocemos también gracias a distintos estudios de arquitectura y arqueología. Según estos, las casas tanto urbanas como rurales del territorio nazarí eran de reducidas dimensiones para albergar a familias nucleares, desmontando la creencia general de que varias unidades de una misma familia extendida residían juntas bajo el mismo techo. Esta limitada estructura se adecuaba igualmente a la constatada práctica de la monogamia en dicha sociedad. Así, familias nucleares emparentadas entre sí residirían en casas adosadas pero independientes entre sí, situadas bien en las mismas manzanas –en el caso de las ciudades–, bien en las mismas alquerías o núcleos pequeños de población –en el de las zonas rurales–, viviendo en situación de vecindad⁴¹.

En estas últimas, la estrechez de las viviendas resultaba compensada por la existencia, casi generalizada, de tierras aparejadas a las mismas

³⁸ Relato 59, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, pp. 114-115; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 207-208; Marín 1999, pp. 32-33; El Hour 2011a, p. 461.

³⁹ Sobre la relación entre emociones y cultura material, véase el reciente trabajo de Díez 2022, p. 27.

⁴⁰ Marín 1999, p. 21.

⁴¹ Pérez 2008, vol. I, pp. 387-388. Sobre la tipología y la vida familiar de las casas granadinas de época nazarí, véase Orihuela 2001, pp. 299-314, y los recientes trabajos de Orihuela (2021, pp. 407-440) y Díez (2021 pp. 263-303).

que actuaban como prolongación natural de aquellas, pues la mayoría contaban con huertos situados en su parte trasera e, incluso, con árboles propios emplazados en sus puertas, de propiedad tanto masculina como femenina⁴². De hecho, el *šayj* Abū Marwān revela al principio de la obra disponer del producto o rendimiento de un moral (*tamrat tūt*) que había heredado de su madre, árbol muy común en la comarca alpujarreña –especializada en la sericultura– y de Ohanes en concreto tanto en época nazarí como luego en la morisca⁴³. Las mujeres eran, de hecho, importantes agentes en la industria textil nazarí, siendo además responsables de distintas fases en el proceso de producción de la seda que abarcaban desde el cultivo de los morales y la cría de los gusanos hasta las posteriores tareas del hilado y el tejido, labores ambas no consideradas como una ocupación profesional sino como parte de sus labores domésticas en el siglo XIV junto con la cocina y el lavado de la ropa⁴⁴. Un refrán andalusí de Ibn ‘Abd al-Barr (m. 463/1071) incide en que *la diversión de la mujer es la rueca*, considerando que la producción textil femenina constituía una importante fuente de ingresos que contribuía significativamente a la economía familiar, aunque quedase encubierta como una simple tarea del hogar⁴⁵. Tanto campesinas como campesinos eran pues propietarios legales de árboles y parcelas agrícolas exentos a sus casas; la propia *Tuhfa* revela que el padre del *šayj* Abū Marwān tenía su propia finca (*day‘a*) en Ohanes, llamada *la Plantación (al-gars)*, que luego él también heredaría, como aquel moral materno, y que estaba situada *debajo del castaño que está bajo la acequia del barrio de la [Mezquita] Aljama (ḥarat al-ḡāmi‘)* ohanense⁴⁶.

⁴² Molina 2015, pp. 499-500.

⁴³ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 21; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 86; Molina 2015, p. 507; Soria, Sánchez, Gaya 1990, vol. II, pp. 808, 809 y 810.

⁴⁴ Sánchez Gómez 2012, pp. 120-121; Katz 2022, pp. 82, 108, 198 y 253; Boloix 2023, pp. 97-113; Marín 2001.

⁴⁵ Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahýat al-maýālis wa-uns al-muýālis*, ed. Al-Jūlī, vol. II, p. 54, *apud* Marín 2000, p. 267.

⁴⁶ Relatos 54 y 71, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muḡtarib*, ed. Granja, pp. 105 y 131; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, pp. 196 y 226, respectivamente.



Fig. 2. Mujer trabajando en casa con una rueca Al-Ḥarīrī, *Maqāmāt* (c. 634/1236-1237). Arabic MS 5847, 13v (Bibliothèque Nationale de France).

Cabe comenzar identificando algunas partes integrantes tanto de la casa del *ṣayy* Abū Marwān como de otras viviendas cercanas a esta donde habitaban miembros de su familia extendida en Ohanes (Almería) en las que se desenvolvían las vidas de los hombres y, especialmente, de las mujeres. Gracias a la riqueza de matices de la lengua árabe, hallamos mencionadas, ya en la identificación de estos espacios, una serie de funciones domésticas concretas desarrolladas dentro de los mismos que podemos delimitar desde el enfoque de género.

La primera unidad espacial, en cuanto a importancia, que aparece referida en esta fuente es la *casa* (*dār*) propiamente dicha, en el sentido de morada permanente. Las escuetas pero reveladoras descripciones del domicilio del *ṣayy* Abū Marwān presentes en el texto nos ilustran una vivienda de dos plantas dotada de escaleras que subían de una a otra, como solía ser habitual en este hábitat rural nazarí⁴⁷. La planta alta es mencionada

⁴⁷ Molina 2015, p. 502.

como *tābiq/tābaq* (*planta superior de una casa*) y en ella se situaba la algorfa (*al-gurfa*), cámara o habitación principal emplazada en su planta superior a la que se accedía desde una escalera interior (*daray*)⁴⁸ que arrancaba desde la misma puerta y que tenía una *angosta ventana o ventanas tan solo en el muro de fachada a la calle*⁴⁹. La existencia de dicha puerta es reflejada en uno de los relatos que ilustra a un hombre sentado *en la puerta de la algorfa (bi-bāb al-gurfa)*⁵⁰. Dicho aposento aparece siempre empleado como *escenario de relaciones sociales externas*⁵¹, es decir, como lugar de reunión entre miembros del mismo género que, en el caso de la obra que nos compete, es siempre masculino. Así, advertimos cómo el *šayj* Abū Marwān, tras haber acudido a rezar a la mezquita de Ohanes, invitó a un hombre procedente de Sierra Nevada que había ido a visitarlo a retirarse con él en una algorfa de su vivienda para hablar *aisladamente de los que estaban en la casa*⁵². Esta estancia constituye asimismo el marco de otra historia, en la que el autor de la obra, Aḥmad al-Qaštālī, se hallaba en cierta ocasión conversando con el *šayj* Abū Marwān y otros individuos en una algorfa de la casa de un tal Muḥammad b. Hišām, también en Ohanes, siendo así que el santo sufi *se levantó para bajar a la casa y renovar las abluciones; pero pisó una chancla que yo, [Aḥmad al-Qaštālī,] tenía en el umbral de la algorfa y se resbaló, cayendo de cabeza desde lo alto de la escalera (daray)*⁵³. Por el contrario, la algorfa aparece también en alguna ocasión como lugar de aislamiento en el que un joven *šayj* Abū Marwān fue confinado por su padre como escarmiento correctivo para tratar de disuadirlo de su excesiva devoción religiosa⁵⁴.

La presencia de las mujeres nazaries en las algorfas de estas viviendas rurales aparece completamente vedada en la obra en cuestión, siendo ilustradas estas estancias como lugares eminentemente de reunión social masculina y como enclave que materializa el fiel cumplimiento de la segregación por género ideal de la sociedad islámica. Los encuentros mantenidos en este tipo de habitaciones que relatan las páginas de la *Tuḥfa* no las incluyen

⁴⁸ Navarro 1996, pp. 107-108; Pérez 2008, p. 383; Molina 2015, p. 502.

⁴⁹ Torres 1950, pp. 244-250 *apud* Viguera 2022, p. 84.

⁵⁰ Relato 4, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 29; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 96.

⁵¹ Ávila 2015, p. 186.

⁵² Relato 52, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 101; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 102.

⁵³ Relato 97, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 165; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 268.

⁵⁴ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 20; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 86.

en ellas, negando conscientemente toda posibilidad de interacción entre personas de ambos géneros, ajenas a la familia, en lugares de dicha índole. Esta visión nos lleva a retomar aquella dicotomía entre los espacios público/privado ya planteada por Manuela Marín pues es lógico pensar que en lugares tan reducidos como debían de ser las viviendas de la Alpujarra nazarí no coincidieran inexorablemente hombres y mujeres en sus distintas estancias; máxime cuando eran ellas –como desliza el texto en una anécdota protagonizada por la esposa de Abū Marwān que mencionaremos posteriormente⁵⁵– las que solían servir los alimentos a sus maridos y a los acompañantes de estos en esas tertulias propias, aunque tuviesen que ir veladas para ello ya que la mayoría de los visitantes a la casa eran individuos externos a la familia y, por tanto, en grado permitido en matrimonio, como sucede continuamente en esta hagiografía. Aparte, y aunque no trascienda en la obra, seguramente las mujeres tendrían sus propias reuniones y conversaciones en otras alforfas o espacios de la casa separados de aquellos en los que se desarrollaba la vida social de los hombres.

Por lo general, las mujeres mencionadas en la *Tuhfa* aparecen confinadas siempre en espacios relativos al ámbito culinario. La cocina es presentada por tanto como el epicentro de la presencia y de la actividad femeninas en el interior de las viviendas, como un lugar en el que figuran dedicadas a la preparación de la comida (*ta'ām*) para su familia, allegados e invitados, respaldando activamente la vocación hospitalaria del santo, según atestiguan varias anécdotas⁵⁶. En una de ellas vemos, por ejemplo, a la madrastra y tía materna del *šayj* Abū Marwān, entonces un niño, pidiéndole que le llevara el almuerzo que ella había preparado a su medio hermano Muḥammad, que estaba sembrando en el campo en Ohanes⁵⁷. Como es sabido por la investigación arquitectónica y arqueológica, por lo general las cocinas solían situarse en la planta baja de las casas, estando comunicadas directamente con el patio o con el exterior⁵⁸:

[La cocina] disponía de hogar (normalmente de planta rectangular y solado con lajas de piedra, rehundido con respecto al pavimento), alhacena (para guardar los útiles y ajuar de cocina) y poyo (que cumpliría funciones de mesa auxiliar mientras se preparaba la comida)⁵⁹.

⁵⁵ Relato 111, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 180; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 287-288; El Hour 2011a, pp. 461-462.

⁵⁶ Marín 1999, p. 29; 2000, p. 116.

⁵⁷ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 19; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 83.

⁵⁸ Orihuela 2007, p. 323.

⁵⁹ Pérez 2008, p. 383; Molina 2015, p. 509.



Fig. 3. Cazuela vidriada, ss. XIV-XV, origen nazari
(Museo de la Alhambra, R52432).

El gran protagonismo de este espacio en la *Tuḥfa* radica en cómo la generosidad en la donación de comida (*iṭ'ām al-ta'ām*) solía constituir una de las labores centrales de las vidas de los santos en las hagiografías del Occidente islámico medieval, siendo estos los responsables de dar o distribuir los alimentos, previamente preparados por las mujeres de sus entornos, entre aquellos necesitados que se acercaban a visitarlos tanto para cubrir sus necesidades alimentarias como también para recibir de ellos su bendición o *baraka* a través de estas viandas⁶⁰. La *Tuḥfat al-muḡtarib* revela cómo la carne que el *ṣayy* Abū Marwān lograba tras sacrificar a un animal o comprar en el zoco era llevada a su esposa; ella [la] recibía, la cocinaba y la preparaba, y se la ofrecía tal cual la guisaba a los que llegaban⁶¹. La misma realidad es reflejada en otro relato, en el que el *ṣayy* Abū Marwān fue a visitar a su pariente, Abū l-Qāsim b. Ŷūdī, a su casa en Ohanes quien, al buscar unos condimentos y no encontrar alimentos con que preparar el almuerzo (*gadā'*) para él, entró en casa de su hermana (quien seguramente era su vecina), donde encontró una cazuela (*tāyīn*) de conejo, que le pidió que le prestara. Ante la preocupación de esta de ser reprendida por su esposo cuando llegase a casa, Abū l-Qāsim b. Ŷūdī se ofreció a ir él mismo a la tienda (*hānūt*) del zoco (*al-sūq*) a comprar carne de conejo para ella⁶². Pero, ante la premura, cogió la cazuela, sin darle otra opción, y se la ofreció al *ṣayy* Abū Marwān y a sus compañeros⁶³. Un aspecto que cabe destacar es cómo Abū l-Qāsim b. Ŷūdī se prestó a ir a comprar

⁶⁰ Marín 2000, p. 117; El Hour 2011b, pp. 231-258.

⁶¹ Relato 111, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 180; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, pp. 287-288.

⁶² Relato 96, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 164; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 267.

⁶³ Relato 96, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 164; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 267.

en persona la carne, al igual que consta que hacía el *šayj* Abū Marwān con su esposa⁶⁴. Aunque no se debe elevar la anécdota a categoría, estos y otros relatos de índole popular parecen confirmar que, incluso en un área rural como la que nos compete –en la que supuestamente las mujeres frecuentaban más los espacios exteriores que las mujeres urbanas debido a las tareas propias del mundo agrícola y ganadero–, se evitaba que estas saliesen a comprar en persona a los mercados. Los *Ḥadā'iq al-azāhir* (“Jardines de flores”) del granadino Ibn 'Āšim (m. 829/1426), también de época nazarí, refleja este reparto de tareas en otra historieta, en la que *un hombre compró tres arrelde de carne y le dijo a su mujer: “¡Cocínala!” Y se marchó a trabajar*⁶⁵.

En la región de la Alpujarra, los zocos eran itinerantes y semanales; de hecho, la obra refleja que el mercado de Laujar de Andarax se celebraba los jueves (*sūq al-jamīs*)⁶⁶. El que fuesen los hombres los que saliesen a comprar obedecía a la necesidad de impedir el contacto directo de las mujeres con los vendedores, de género masculino. Los mercados eran, ante todo, espacios exteriores atendidos por comerciantes, por lo que se procuraba limitar la interacción de las mujeres con ellos, al igual que sucedía con los vendedores ambulantes que pasaban por las casas ofreciendo sus productos o arreglando ruelas a domicilio, procurándose que aquellas saliesen veladas al umbral de sus viviendas para mostrarse ocultas ante ellos⁶⁷. El jurista granadino Ibn Sirāy (m. 848/1444) denunciaba de hecho que las mujeres solían abrir las puertas de sus hogares sin cubrirse el rostro, sobre todo en verano⁶⁸. Sin embargo, también consta la dedicación femenina a la actividad comercial, pues la *Tuḥfat al-muġtarib* menciona a una tal Fāṭima apodada *la mercadera (al-sawwāqa)*⁶⁹.

⁶⁴ Relato 111, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 180; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 287-288.

⁶⁵ Ibn 'Āšim, *Ḥadā'iq al-azāhir*, trad. López, p. 144 (n.º 326); López 2018, p. 75; 2021, p. 14.

⁶⁶ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 21; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 85.

⁶⁷ La literatura relativa a la indumentaria de las mujeres nazaríes es tan rica como amplia y se basa en distintos géneros de fuentes árabes. Véase al respecto Marín 2000, pp. 235-236 y 269; El Hour 2001, pp. 95-108, especialmente p. 102, donde se mencionan prendas que cubrían la cabeza o el cuerpo de las mujeres; 2005, pp. 173-174.

⁶⁸ Marín 2000, p. 236; Boloix 2022, p. 132.

⁶⁹ Relato 37, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 79; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 160.



Fig. 4. Dedal de metal ornamentado, origen nazari, siglo XIII (Museo de la Alhambra, R9222).

Siguiendo en el interior de las casas, un espacio menor relacionado igualmente con las mujeres en la *Tuḥfat al-muḡtarib* es la alhacena (*al-jizāna*), lugar donde estas guardaban los víveres (*asbāb*). Un relato refiere cómo la madrastra del *ṣayj* Abū Marwān tenía precisamente algunos *en su alhacena (fī jizānati-hā)* que, tras serles sustraídos en un saco por un pobre, fueron posteriormente recuperados por el santo de Ohanes y traídos de vuelta a casa, sin que su padre se percibiera de ello⁷⁰.

Al margen de los espacios propiamente dichos, pero relacionado con ellos, consta en la obra la relación cotidiana de las mujeres con distintos objetos de los ajueres domésticos propios de la cultura material, destilando emociones femeninas de todo tipo en situaciones cotidianas. La vinculación femenina con estas piezas resulta dual pues no solamente ellas eran las principales usuarias de las mismas, sobre todo en el caso de aquellas relacionadas con el ámbito culinario, sino que también pudieron ser productoras de algunas, pues se intuye la participación femenina de las zonas rurales andalusíes y magrebíes en la industria cerámica⁷¹.

Uno de estos objetos propios del ámbito culinario femenino era la alcuza (*al-kūz/al-daqqūša*)⁷², recipiente o jarra de cerámica empleada, como

⁷⁰ Relato 18, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 50; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 120.

⁷¹ Sobre el trabajo femenino, véase Shatzmiller 1994, pp. 347 y ss.; Katz 2022.

⁷² *Al-daqqūša*, voz popular que, según Corriente 1997, p. 180, designaba un “[burning] oil cruet”, es decir, una alcuza de aceite hirviendo. Dozy 1877-1881, vol. I, p. 454, recoge este

es bien sabido, para guardar el aceite destinado tanto para cocinar como para servir de combustible para los candiles que iluminaban los espacios de noche, como sucedía en la celebración de la noche del *Mawlid*, según refleja la propia obra⁷³. Uno de los relatos tiene como excusa precisamente una alcuza (*al-kūz*) de aceite para narrar el prodigio obrado por el *šayj* Abū Marwān al-Yuḥānisī para multiplicar alimentos, refiriendo cómo Maryam, sirviente de la casa que el *šayj* tenía en Ceuta, solía llevarle algunas veces una alcuza en la época de la recolección de la aceituna, siendo así que, en una ocasión en que esta estaba vacía de aceite y ella le insistió preocupada sobre esta carencia, el santo sufi obró el prodigio de llenarla⁷⁴.



Fig. 5. Alcuza para aceite hecha de cerámica vidriada, origen nazarí, ca. siglo XIV (Museo de la Alhambra, R119).

Otro objeto cerámico que aparece igualmente empleado por las mujeres en su actividad culinaria es la cazuela de barro (*tāyīn*)⁷⁵. Se trata de un

término árabe, aunque escrito de forma diferente como *al-dakkūša* o *al-dakkūya*, con el significado de “petite jarre” (jara pequeña). Relato 56, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 100; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 200.

⁷³ Relato 56, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 100; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 200. El *Mawlid* consiste en la celebración conmemorativa del nacimiento del profeta Mahoma, fijada en el calendario islámico el día 12 del mes de *rabī' l-awwal*. Sobre la introducción de esta celebración en al-Andalus en el siglo XIII, véase Boloix 2011, pp. 79-96.

⁷⁴ Relato 63, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 120; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 213.

⁷⁵ *Tāyīn^m*, recipiente de barro que, curiosamente hoy en día, es típico de la gastronomía marroquí, dando incluso nombre al plato de carne y verduras que es guisado en dicha cazuela. En

recipiente propio de la gastronomía del Magreb que también era común en al-Andalus debido a la influencia del norte de África en la alimentación andalusí⁷⁶, sobre todo a partir de la época almohade (siglos XII-XIII). Ello explicaría su presencia en esta obra, cuya acción transcurre a finales de la época almohade y primeros tiempos de la nazarí que, en tantas manifestaciones culturales, fue heredera de aquella. Este utensilio culinario está bastante presente en las fuentes hagiográficas del Occidente islámico medieval y, especialmente, en las magrebíes, siendo lógico que aparezca también en la *Tuhfat al-muġtarib* tanto por la influencia gastronómica mencionada como por la estrecha relación social que el *šayj* Abū Marwān tenía con el Magreb y, especialmente, con Ceuta. En dos relatos de la obra el *tāyīn* aparece, como comprobaremos más adelante, como la cazuela donde son guisadas y presentadas algunas recetas por parte de mujeres pertenecientes tanto a la familia del *šayj* Abū Marwān —en concreto, su madre— como de otras familias de Ohanes emparentadas con ella, como los Banū Ŷūdī —la hermana de Abū I-Qāsim b. Ŷūdī—⁷⁷.

También hallamos mencionada en estas páginas una fuente o zafa de habas (*šahfat min fūl*)⁷⁸, pieza de alfarería empleada para servir la comida⁷⁹. En este contexto, este recipiente es utilizado para ofrecer el almuerzo a los asistentes a la casa del ya mencionado Abū Ishāq al-Balafīqī en su tierra natal (Velesique, Almería), por lo que en este caso intuimos que la zafa sería de un tamaño considerable para que de ella pudieran servirse varios comensales. Por otro lado, otro pasaje tiene como pieza central un botijo verde de Málaga (*ibrīq mālaqī aġdar*), considerando que esta ciudad despuntaba en la industria alfarera pues, según informan fuentes como *Mufājara bayna Mālaqa wa-Salā* (“Parangón entre Málaga y Salé”) del prolífico autor nazarí Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb (m. 776/1374), Málaga constituía en dicha época una *fábrica de cerámica que se exporta a diversas regiones*, también dentro de al-Andalus⁸⁰. El pasaje en cuestión relata cómo, en cierta ocasión en la que el *šayj* Abū Marwān estaba enfermo y solía beber frecuentemente agua de dicho botijo, su esposa lo cogió por el pitón para acercárselo pero se le dislocó en su mano, lamentándose y afligiéndose mucho por ello; y, aunque el hijo del *šayj* intro-

el presente artículo, este término ha sido transcrito respetando su grafía en árabe según aparece en la obra *Tuhfat al-muġtarib*.

⁷⁶ Marín 2015, p. 152.

⁷⁷ Relatos 86 y 96, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, pp. 152 y 164; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 254 y 267, respectivamente.

⁷⁸ Relato 57, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 110; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 202.

⁷⁹ Marín 2015, p. 151.

⁸⁰ García Gómez 1976, p. 152. Sobre la cerámica nazarí malagueña, véanse los siguientes estudios: Salado, Rambla, Mayorga 2000, pp. 221-257; Melero 2021.

dujo en él esparto (*al-ḥalfā*)⁸¹ para tratar de arreglarlo, fue el santo sufi quien lo reparó pegando el pitón con su saliva⁸².

Dejando al margen los espacios y los objetos domésticos con los que se vincularon en su día a día estas mujeres, cabe señalar por último cómo curiosamente esta hagiografía, a diferencia de otras del Magreb, no refleja labores femeninas realizadas bien por las mujeres de la familia bien por parte de sirvientas en el ámbito exterior de las viviendas, como ir a por agua o a lavar ropa a ríos y fuentes públicas existentes en Ohanes y sus proximidades, salir a recoger leña, llevar y traer comida al horno o atender a los animales, entre otros cometidos propios de la vida rural⁸³. De hecho, la arquitectura del área alpujarreña desarrolló una serie de recursos, aún presentes en su urbanismo, para disimular la presencia de las mujeres en las calles, tales como los adarves –callejones particulares que daban acceso a las viviendas situadas en ellos y que se cerraban por las noches– o los tinaos –porches o pasadizos formados por una estructura de viguería sobre una vía que permitía la comunicación de unas viviendas con otras sin necesidad de transitar por aquella–⁸⁴.

La omisión en la obra de la participación femenina en el lógico trabajo agrícola y ganadero que realmente debían de desarrollar junto a los hombres –considerando que la familia en sí misma era una unidad de producción agraria– y el hecho de asociar únicamente a las mujeres con el entorno doméstico se traduce en una invisibilización más de estas y de sus aportaciones en la historia social y económica rural que debe ser tenida en cuenta⁸⁵.

4. LA ALIMENTACIÓN DE LAS MUJERES: OTRA CUESTIÓN DE GÉNERO

Relacionado con las tareas domésticas y la vida familiar de las mujeres dentro del ámbito casero rural está, como es lógico, el importante tema de la alimentación que, al igual que los anteriores, abordaremos desde el enfoque de género, pues el análisis combinado de la *Tuḥfat al-muḡtarib* y de los estudios de osteoarqueología convergen en señalar interesantes diferencias en la calidad alimentaria masculina y femenina en las áreas rurales nazaríes y, en consecuencia, en la salud de que gozaban unos y otras respectivamente.

⁸¹ También se entiende por este término el cenacho o apero de esparto que servía para llevar el botijo colgado en el carro, y que en algunos lugares era conocido como *aguarilla*.

⁸² Relato 102, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 170; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, pp. 274-175.

⁸³ Marín 2000, pp. 115 y 265; 2015, p. 155; Sánchez Gómez 2012, pp. 115 y 127-129.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 105-106.

⁸⁵ Shatzmiller 1994, p. 348; Delaigue, El Hraiki 2015, p. 172.

Antes de descender al detalle, conviene reproducir el fragmento con el que el ya referido Ibn al-Jaṭīb revelaba cómo era en general el sustento de la sociedad nazarí de su tiempo, el siglo XIV, con las siguientes palabras:

El alimento más corriente es a base de trigo, generalmente bueno. A veces, en invierno, los pobres y los obreros se alimentan con un mijo de agradable gusto, parecido a legumbres de buena calidad. Sus frutas son abundantes. La uva es un verdadero mar por la excesiva cantidad de viñas, de las cuales saca el fisco más de catorce mil [monedas] en nuestra época. En todos los tiempos del año son muy numerosas las frutas secas: la uva es considerada incorrupta hasta dos tercios del año. Hay también otras frutas, como por ejemplo, higos, pasas, manzanas, cuyo consumo no se interrumpe sino en cortos periodos⁸⁶.

Aunque se trate de una descripción general de los hábitos alimentarios de la Granada nazarí, hay algunos puntos de coincidencia con los de la zona de la Alpujarra objeto de nuestro estudio. Como es lógico, la base de la alimentación en esta región la constituían los productos propios de la tierra. Por la *Tuhfat al-muġtarib* sabemos que la población alpujarreña consumía habitualmente castañas (*qaṣṭāl*), que eran asadas al fuego y servidas en vasijas (*aw'īya*, pl. de *wi'ā'*)⁸⁷ tanto por los hombres como, seguramente, también por las mujeres, siendo además mencionado en uno de los relatos el mes de octubre como *el mes de las castañas* (*šahr al-qaṣṭāl*) ya que *a veces, se obtenía en un solo día un quintal de este fruto*; se sabe que, además, el propio *šayj* Abū Marwān poseía castaños en Ohanes que ciertos allegados suyos tenían en régimen de aparcería⁸⁸. Consta por la obra que las castañas se acopiaban dentro de las casas en un silo subterráneo (*maṭmūra*) que, a modo de almacén con una puerta, se situaba en la planta baja de la vivienda⁸⁹. Así lo ilustran distintas anécdotas de la obra, como aquella en la que se narra cómo el *šayj* Abū Marwān solía aconsejarle a su aparcerero: *Si te sucede [alguna vez] que tienes una semilla o dos [de castañas], arrójalas en el silo y no las desprecies*, con el fin de que se multiplicara su producción, como él hacía en su propia casa. En otra historia, ya referida, veíamos cómo, al caerse este santo desde la planta alta de la casa del tal Muḥammad b. Hišām en Ohanes tras pisar una chancla, *se resbaló, cayendo de cabeza desde lo alto de la escalera. Coincidió que, al final de los peldaños, había un silo para*

⁸⁶ Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa*, ed. Muḥibb al-Dīn al-Jaṭīb, p. 40; Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa*, trad. Casciaro y Molina, p. 128.

⁸⁷ Relatos 50 y 55, Al-Qaṣṭālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, pp. 99 y 107; Al-Qaṣṭālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 188 y 198, respectivamente.

⁸⁸ Relato 55, Al-Qaṣṭālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 107; Al-Qaṣṭālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 198.

⁸⁹ Meouak 2021, pp. 445-446.

[guardar] *las castañas* [que estaba] *abierto, como si alguien hubiese estado sacando castañas de él* [y hubiese olvidado cerrarlo], *aterrizando el šayj* [Abū Marwān] *de cabeza en el fondo del almacén*⁹⁰.

La obra también registra el consumo de higos secos (*šarīḥ*) y relata cómo el huerto denominado *la Plantación (al-gars)* del padre del *šayj* daba anualmente una cosecha de *cincuenta espuestas de cien arrobas* [cada una] de higos, que eran apiladas *en la casa, una sobre otra* y donadas en beneficencia a lo largo del año⁹¹. Igualmente acredita la presencia de otros alimentos: fruta variada (*fākiha*, pl., *fawākih*), producida en los huertos de Ohanes o comprada en pueblos cercanos y acarreada a casa en acémilas⁹² –entre ella, uvas, mencionándose la época de la vendimia (*al-ʿašīr*)⁹³–; almendras (*yāwz*)⁹⁴; pasas (*zabīb*)⁹⁵, procedentes de la zona bien de Málaga, donde se producía y vendía la mejor variedad en época nazari; también las granadas (*rummān*) que provenían de Santa Cruz de Marchena (Almería)⁹⁶; las habas (*fūl*)⁹⁷; el aceite de oliva (*zayt*)⁹⁸; y el trigo (*qamḥ*), que se sembraba y transportaba bien por parte de la gente en costales bien sobre los lomos de bestias de tiro⁹⁹ y que se molía, como también refleja la obra¹⁰⁰. Consta textualmente que con él se fabricaba harina (*daqīq*) de

⁹⁰ Relato 97, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 165; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 269. Otras fuentes hagiográficas o de otra índole, como la jurídica (y en concreto, la *Zahrat al-rawḍ* de Ibn Bāq), registran también interesantes datos acerca de los alimentos frecuentemente consumidos en la zona de Almería en la época nazari. Véase al respecto El Hour 2005b, p. 172; 2014, pp. 157-182.

⁹¹ Relato 54, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, pp. 105-106; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 197.

⁹² Relato 4, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 29; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 96.

⁹³ Dozy 1877-1881, vol. II, p. 134, definió este término de la siguiente manera: “La vendange, comme l’anc. portugais alacir, les vendages, le temps où se fait la récolte des raisins, l’automne, Voc. (vindemia, tempus vindemie), Alc. (otoñada)” y que, por lo tanto, puede traducirse como la época de la vendimia o la recogida de la uva que tiene lugar en otoño. Relato 54, ed. Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 105; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 196.

⁹⁴ Relato 50, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 99; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 188.

⁹⁵ Relato 52, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 103; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 192.

⁹⁶ Relato 4, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 29; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 96.

⁹⁷ Relato 57, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 110; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 202.

⁹⁸ Al-Bādisī, *Al-Maqṣad*, ed. Saʿīd Aʿrāb, p. 100.

⁹⁹ Relato 45, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 93; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 181.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

trigo con la que, una vez tamizada¹⁰¹, las mujeres amasaban pan (*jubz*)¹⁰² en casa, como ordenó hacer Ŷūdī b. Ŷūdī a su prima, la madre del *šayj* Abū Marwān, tras preguntarle si tenía harina cuando fue en una ocasión a visitarla¹⁰³. Aunque no figure en la *Tuhfa*, era supuestamente cometido de las mujeres de la familia, o de sus sirvientas, llevar la masa a cocer en hornos públicos o tahonas, infraestructuras estas últimas que se siguen conservando en la Alpujarra actual¹⁰⁴. Con harina de trigo o de cebada también se hacían bizcochos de miel, como veremos más adelante, e incluso *sawīq*, una tisana hecha a base de harina y, a veces, de azúcar y dátiles¹⁰⁵.



Fig. 6. Fuente de cerámica, origen nazarí (Museo de la Alhambra, R1148).

Considerando que la cocina era, según esta fuente, el emplazamiento por excelencia de las mujeres en el ámbito doméstico, cabe también señalar, y recuperar, diversas recetas del área rural alpujarreña que eran reali-

¹⁰¹ Relato 34, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 76; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 156.

¹⁰² Relatos 50 y 86, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, pp. 99 y 152; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 188 y 253, respectivamente.

¹⁰³ Relato 86, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 152; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 253.

¹⁰⁴ Sánchez Gómez 2012, p. 107.

¹⁰⁵ Relato 37, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 79; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 160, n. 293, donde se explica que el nombre femenino de oficio *al-sawwāqa* puede traducirse bien como “la mercadera” o “la arriera”, bien como “la vendedora de *sawīq*”. Véase Ibn Zuhr, *Kitāb al-agdiyya*, ed. García, pp. 47 y 49.

zadas por manos femeninas y que la *Tuḥfat al-muġtarib* registra. Entre sus páginas figuran fuentes o zafas de habas (*ṣaḥfat min fūl*)¹⁰⁶; comida [hecha] de flor de harina (*daqīq darmak*) con dátiles (*tamr*) y mantequilla (*zubd*)¹⁰⁷; panizo (*al-bunŷ*) triturado con mantequilla (*dašīš*) con aliño de aceite de oliva (*zayt*) y servido en una fuente¹⁰⁸; y cazuelas de queso (*min al-ŷubn t̄āyīn*)¹⁰⁹ –considerando que seguramente era tarea femenina el ordeñar vacas y cabras para la obtención de leche y su fabricación–. Algunas muestras de los tipos de recipientes en los que debían de servirse estas viandas han sido halladas en excavaciones arqueológicas y conservados en lugares como el Museo de la Alhambra¹¹⁰.

En cuanto a la carne, generalmente era considerada un producto de lujo por lo que era consumida en las celebraciones familiares e islámicas importantes, como en la ya referida noche del *Mawlid*. En la *Tuḥfat al-muġtarib* se mencionan algunas recetas o ingredientes concretos que nos permite elaborar un recetario de los platos cárnicos que habitualmente preparaban las mujeres en esta zona. Entre las variedades más consumidas, figuran el pollo o la gallina (*dayāyā*)¹¹¹, que aquellas criaban en los corrales adyacentes a sus casas; el cabrito, choto o chivo (*ŷady*)¹¹²; el conejo (*qunilya*)¹¹³; la carne de vaca o ternera

¹⁰⁶ Relato 57, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 110; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 202.

¹⁰⁷ Relato 52, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 102; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 192.

¹⁰⁸ Al-Bādīsī, *Al-Maqṣad*, ed. Sa'īd A'rāb, p. 100. El panizo (*banŷ* o *bunŷ*, según se transcribe en la *Tuḥfa*) era consumido y apreciado en al-Andalus según consta en distintas fuentes tanto médicas como literarias árabes. Véase Rubiera 1994, p. 129; García 2005, p. 74, n. 60.

¹⁰⁹ Relato 86, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 152; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 253.

¹¹⁰ Sobre los distintos tipos de utensilios propios del hogar relacionados con las mujeres, véase Sánchez Gómez 2012, pp. 123-125; Marinetto 2015, pp. 1-20.

¹¹¹ Relato 50, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 99; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 188.

¹¹² Relato 5, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 20; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 97.

¹¹³ Relato 96, Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 164; Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 267. El término árabe *qunilya* (pl. *qunilyāt*) procede de una palabra creada por los Iberos de Hispania para designar al conejo, voz que después pasó al griego bajo la forma *kyniklos* (κύνικλος) y, de ahí, al latín como *cuniculus* (origen del italiano *coniglio*, del portugués *coelho*, del francés *conin* o *conil* y del español *conejo*). Por influencia del latín o del romance, este término pasó al árabe andalusí al parecer para denominar popularmente al conejo o, tal vez, sólo a un tipo específico de esta especie, como apostilla el editor del texto árabe, Fernando de la Granja, en esta obra (*ibidem*, p. 164, n. 1). Tanto Dozy (1877-1881, vol. II, p. 414), como Corriente (1997, p. 445), recogen este vocablo arabizado con la misma acepción. Arié (1984, p. 229), afirma que en al-Andalus “se consumía también grandes cantidades de conejos de monte (designados con el nombre romance *qunilya*, cogidos con trampa y degollados”.

(*baqar*) y de oveja (*ganam*)¹¹⁴, tipos de ganado que solían poseer y sacrificar los habitantes de las zonas rurales alpujarreñas como hacía el propio *šayj* Abū Marwān¹¹⁵; e, incluso, la carne de gacela (*zaby*)¹¹⁶. Cabe señalar que algunas de estas especies no podían adquirirse en los zocos, sino que provenían de la caza o de la cría doméstica. La *Tuhfa* relata cómo, en la época de la vendimia, el *šayj* Abū Marwān se trasladó una vez con su familia al huerto que Ibn Yūdī tenía en Abrucena, donde sus habitantes persiguieron a un ciervo que finalmente fue cazado y regalado a la esposa e hijos del santo al pie de un árbol frutal¹¹⁷.

Con estos animales, las mujeres preparaban recetas específicas como la ya mencionada cazuela de conejo (*tāyīn^{an} min qunilya*)¹¹⁸ y el pollo fermentado con huevo (*dayāyā mujammara bi-bayḍ*)¹¹⁹ o los huevos fritos puestos en vinagre (*bayḍ^{an} muqallaw^{an} may'ūl^{an} fī jall*)¹²⁰. Dichos platos, e incluso el propio pan, eran sazonados con condimentos y aliños (*idām*)¹²¹, constando también que recogían ajeno (*šīḥ*) del campo y lo empleaban como aderezo¹²².

Pasando a la sección de los dulces (*al-ḥalawiyyāt*), llama la atención el protagonismo absoluto en el texto de la miel (*al-'asal*) frente a la ausencia del azúcar, siendo aquella popularmente muy apreciada y empleada en celebraciones importantes, tal vez debido a la posición económica acomodada de la familia de Abū Marwān al-Yuhānisī y al perfil prodigioso de este que la obra pretende reflejar. Según indican ciertos estudios de osteoarqueología, el consumo de miel en época nazarí estaba relacionado con poblaciones con buenos hábitos alimenticios pues dicha sustancia, aunque rica en carbohidratos, ejerce una actividad antibacteriana contra los microorganismos cariogénicos orales, provocando menos caries en los individuos¹²³. Por el contrario, aquellas poblaciones con

¹¹⁴ Relato 56, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 108; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 199.

¹¹⁵ Relato 1, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 20; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 84.

¹¹⁶ *Zaby*, término que designa a un antilope, aunque, más concretamente, se suele aplicar a una especie de gacela. Relato 49, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 98; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 187.

¹¹⁷ Relato 99, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 167; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 271; Marín 1999, pp. 30 y 34-35.

¹¹⁸ Relato 96, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 164; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 267.

¹¹⁹ Relato 50, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 99; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, p. 188.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ Relatos 96 y 111, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, pp. 164 y 180; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 267 y 288.

¹²² Relato 46, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 94; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 182-183.

¹²³ Jiménez, *et al.* 2022, p. 289.

menores recursos económicos tomaban azúcar, mucho más barata, siendo la de caña la variedad más consumida por las familias nazaríes especialmente de las zonas rurales, por lo que generalmente la estatura de las mujeres del campo era más de 4 cm más baja que la de las habitantes de las ciudades, donde la calidad de la alimentación solía ser mejor al haber un mayor nivel socio-económico¹²⁴. Respecto al frecuente uso de la miel, un pasaje narra cómo, dos días después de haber celebrado el *šayj* Abū Marwān el *Mawlid* en su casa, se le acercó un pobre, llamado ‘Abd Allāh al-Maʿyīsī, pidiéndole una cucharada de miel (*luʿqat ʿasal*), a modo de bendición, de lo que había sobrado de dicho convite. Y aunque solo había quedado poco más de la mitad de una fuente (*ṣahfa*) de miel –tras haber empleado doce arrobas que habían sido gastadas para alimentar a ciento cincuenta mesas, de diez personas casa una–, el sirviente del *šayj* entró en la casa y llenó trece cántaras (*qulla*), cada una de ellas de veintiocho libras de miel¹²⁵. Tanto la *Tuhfat al-muġtarib* como otra fuente hagiográfica magrebí, *Al-Maqṣad al-šarīf* de al-Bādisī, nos ilustran también a este santo sufi en su casa de Ceuta preparando igualmente para la noche natalicia del Profeta una comida hecha de bizcocho y miel (*kaʿk wa-ʿasal*) para los pobres, dulce con el que este maestro de espíritu obró otro prodigio; y es que, habiendo asistido a dicha celebración tres veces más de gente de lo habitual, el *šayj* se detuvo ante el recipiente en el que estaba el bizcocho y, tras cubrirlo con un manto (*ridāʿ*), pidió a los presentes que cogiesen trozos de debajo de él sin descubrirlo, llegando a alimentar con él a más de seis mil personas y sobrando mucho bizcocho¹²⁶.

La miel era, junto con el queso, la base para la preparación de las almojábanas (*al-muʿyabbanāt*), consistentes en tortas de queso blanco típicas de la gastronomía andalusí que se servían muy calientes, se espolvoreaban con canela y luego se bañaban con miel, si bien al parecer los y las andalusíes las preferían simples¹²⁷. Distintas anécdotas textuales acreditan el consumo de este dulce en las zonas rurales nazaríes del área almeriense. En primer lugar, un pasaje de la *Tuhfa* relata cómo el *šayj* Abū Marwān al-Yuhānisī fue invitado por uno de sus seguidores, Abū Ishāq al-Balafīqī (m. 616/1219)¹²⁸ –de Velefique (Almería)– a su casa a comer almojábanas, si

¹²⁴ García 1990, pp. 209-231; 1995, pp. 41-68 *apud* Laffranchi, *et al.* 2016, pp. 284 y 679. Sobre la producción y el comercio del azúcar en el reino nazarí, véase Fábregas 2001.

¹²⁵ Relato 56, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, pp. 108-109; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, pp. 199-200.

¹²⁶ Relato 56, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, ed. Granja, p. 109; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-muġtarib*, trad. Boloix, p. 201.

¹²⁷ Arié 1984, p. 286; Marín 2005, p. 49.

¹²⁸ Abū Ishāq Ibrāhīm b. Muḥammad b. Jalaf b. Muḥammad b. Sulaymān b. Sawwār b. Aḥmad b. Hizb Allāh b. ʿĀmir b. Saʿd al-Jayr b. ʿAyyāš b. Maḥmūd b. ʿAnbasa b. Hārīta b. ʿAbbās b. Mirdās al-Sulamī al-Balafīqī al-Šūfī (m. 616/1219), más conocido como Ibn al-Šūfī, “el descendiente del sufi”. Reputado ulema y sufi de la saga mística de los Banū l-Ḥāyū al-Balafīqī

bien al santo sufi le fueron ofrecidas habas pues se hallaba en una época de abstinencia de pan¹²⁹. Por otro lado, un descendiente de aquel –su tataranieto, el célebre cadí Abū l-Barakāt al-Balafīqī (m. 771/1370)– dedicó un breve poema a estas succulentas tortas:

Tienen las mejillas amarillas
y las entrañas rellenas de queso.
El hambriento, al verlas, grita de admiración.
Se parecen al sol cuando sale, pero al momento
se ocultan en la boca¹³⁰.

Esta espontánea composición demuestra el frecuente consumo de las almojábanas tanto en las ciudades como en el campo nazaríes, un postre que era especialmente saboreado el jueves santo (*jamīs Ibrīl*), fiesta en la que, aunque de signo cristiano, los andalusíes compraban *almojábanas* (*al-muḡabbanāt*) y *buñuelos enmelados* (*al-isfanī*)¹³¹.

A pesar de que las mujeres de las zonas rurales aparecen como las principales responsables de la cocina, su calidad alimentaria era menor y más deficitaria que la de los hombres. Esto constituye una certeza que coinciden en señalar tanto la *Tuḡfat al-muḡtarib* como los estudios de osteoarqueología realizados sobre restos óseos masculinos y femeninos de entre 20 y 50 años de edad procedentes del cementerio rural nazarí de La Torrecilla (Granada). Según concluyen, las mujeres nazaríes se alimentaban menos y peor que los hombres de sus familias pues, al ser responsables de preparar la comida para parientes y visitantes, y estar siempre en un segundo plano en la sociedad, ponían de comer primero a aquellos y luego comían de lo que sobraba¹³². Ello explicaría, en primer lugar, la presencia de más caries entre las mujeres rurales y, en segundo, la menor esperanza de vida femenina con respecto a la masculina. Este último hecho es constatado tanto por los estudios de osteoarqueología realizados sobre piezas dentales como por algunas anécdotas de la *Tuḡfat al-muḡtarib*, donde se refleja cómo la madre del *ṣayj* Abū Marwān ya había fallecido siendo este todavía un niño. La obra también registra enfermedades tanto físicas como mentales padecidas por algunas niñas y mujeres que

de Belefique (Almería), nacido hacia el año 554 o 557 (1159 o 1162) y a quien se le atribuían buenas acciones, voluntad en el ayuno, realización de fundaciones pías y la realización de prodigios. Falleció en Marraquech en 616 (1219). Sobre esta figura, véase Puente 2004, pp. 332-335 [573]. Esta anécdota en concreto es referida por Puente (1992, pp. 316-318).

¹²⁹ Relato 57, Al-Qaštālī, *Tuḡfat al-muḡtarib*, ed. Granja, p. 110; Al-Qaštālī, *Tuḡfat al-muḡtarib*, trad. Boloix, p. 202.

¹³⁰ Gibert 1963, p. 441.

¹³¹ Granja 1999, p. 251.

¹³² Jiménez-Brobeil, *et al.* 2021, pp. 794-815.

son curadas prodigiosamente por el santo: la enajenación mental de la hija de unos parientes de al-Qaštālī de Lanteira, confundida con una posesión, que la llevaba a gritar numerosas infamias; o la invalidez de la hija de un tal Abū Yahyā b. Nūh. De la esposa de Aḥmad al-Qaštālī, llamada ʿĀʾiṣa, se nos dice que era una mujer ejemplar en *cómo soporta sus enfermedades y lo mucho que cuida a sus hijos*, lo que la llevó a alcanzar la gloria, una vez fallecida en vida de su marido¹³³.



Fig. 7. Cuchara de madera, origen nazarí (Museo de la Alhambra, R9330).

Curiosamente, la propia *Tuhfa* coincide en advertir el déficit alimentario de las mujeres, relatando cómo el *ṣayj* Abū Marwān solía llevar siempre la carne de sus propios animales o que compraba en el zoco a su esposa, que *la cocinaba y la preparaba, y se la ofrecía tal cual la guisaba a los que llegaban, sin reservar nada para sí misma*. El santo sufí no sabía nada de ello, siéndole revelado en un sueño por el primer califa del Islam, Abū Bakr al-Siddīq, quien le indicó que apartara la parte de comida de su mujer o su condimento pues esta pasaba hambre. Y cuando el santo le preguntó a su esposa sobre este asunto, *entonces ella le informó de que solía servir a los que llegaban con la palma de su mano y que tan sólo lamía lo que quedaba entre sus dedos, o chupaba los huesos [de la carne que sobraba] o por el estilo*, ordenándole el *ṣayj* que, a partir de entonces, reservase su porción de lo que cocinaba¹³⁴. La abstinencia de la mujer de Abū Marwān es el mejor indicio de su condición piadosa pues, como reza el

¹³³ Fombuesa, Maroto, Jiménez 2017, p. 377; Relatos 1, 62 y 92, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, pp. 19, 119 y 160; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 83, 212 y 263-264, respectivamente; Marín 1999, p. 28.

¹³⁴ Relato 111, Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, ed. Granja, p. 180; Al-Qaštālī, *Tuhfat al-mugtarib*, trad. Boloix, pp. 287-288; El Hour 2011a, pp. 461-462.

epígrafe del relato, *nunca le fue infiel y se olvidaba de sí misma para estar a su servicio*, siendo acorde con la altura religiosa de su santo marido¹³⁵.

5. CONCLUSIONES

A pesar de su triple invisibilización en las fuentes árabes –por su condición femenina, su clase social popular y su hábitat rural– es posible reconstruir, hasta cierto punto, las identidades y muchos aspectos de las vidas cotidianas de las mujeres de las zonas rurales del reino nazarí de Granada gracias a las valiosas pinceladas que algunas fuentes árabes de la época ofrecen, aunque estas sean escasas. La *Tuhfat al-muġtarib* (siglo XIII), hagiografía en la que se basa este estudio, es un claro ejemplo de ello, constituyendo un mirador de privilegio desde el que observar las existencias diarias de estas silenciadas protagonistas de la historia. Como hemos podido comprobar, esta obra alberga un gran valor por permitir conocer, desde su carácter popular, interesantes datos acerca de sus actividades cotidianas, sus hábitos alimentarios, la indumentaria, sus relaciones interpersonales dentro del amplio tejido de la familia y de la sociedad, sus sentimientos y sometimientos a los hombres de su entorno o su vinculación con espacios y objetos, y las emociones positivas y negativas (amor, alegría, felicidad, agradecimiento, compasión/temor, preocupación, aflicción, llanto, culpa) que sus vivencias en estos les suscitaban, entre otros temas abordados desde la interdisciplinariedad y la perspectiva de género.

Sin embargo, y a pesar del gran valor de las informaciones que ofrece, el análisis y el tratamiento de esta fuente exigen una mirada crítica por la implicación emocional subjetiva de su autor, Aḥmad al-Qaštālī, con el personaje central de la obra, el santo sufí de Ohanes Abū Marwān al-Yuḥānīsī. Para empezar, es un hecho que la *Tuhfa* otorga a la familia de este último una posición socioeconómica privilegiada, patente en detalles como el que su esposa dispusiera del servicio de una nodriza para la crianza de sus hijos, la posesión de distintas propiedades y fincas, o su frecuente consumo de miel, condiciones y hábitos propios de las gentes acomodadas. Por otro lado, su autor, en su intención continua por ensalzar las virtudes de su santo maestro de espíritu, crea un retrato ideal de los comportamientos religiosos y morales islámicos de los distintos personajes, masculinos y femeninos, que deambulan por las páginas de su obra y se vinculaban familiar y socialmente con su protagonista, dejando claro que cumplían rigurosamente con recomendaciones como el matrimonio islámico, la procreación o el respeto hacia la segregación social por género plasmada en una

¹³⁵ Marín 1999, pp. 31-32.

rígida distribución de los espacios interiores de las viviendas que, en realidad, debía de ser bastante más natural y laxa. Todo ello convierte a la familia del *šayy* en un colectivo sospechosamente modélico y tal vez poco paradigmático de su tiempo y entorno en algunos aspectos, si bien hay informaciones presentes en la obra que sí parecen ser más consonantes con lo que debía de ser la realidad social de estos/as habitantes rurales.

La imagen de las mujeres que esta fuente proyecta se ve, por tanto, en algunos casos beneficiada de esta estrategia historiográfica. Vemos así que las madres, madrastras, hermanas, tías, esposas, hijas e incluso nodrizas que salpican la obra son, por lo general, mujeres piadosas, adornadas con grandes virtudes islámicas especulares de las de los varones con las que estaban emparentadas (y, especialmente, del *šayy*) y consagradas al cuidado ejemplar de sus esposos, hijos y hogares que, por lo general, anteponen a la atención de sí mismas. En este sentido, la *Tuhfa* confirma, al igual que los estudios osteoarqueológicos, que ellas estaban en un segundo plano de la sociedad y que, en consecuencia, su calidad y esperanza de vida eran menores que la de los hombres. La obra confina conscientemente a las figuras femeninas al interior de sus casas y, dentro de ellas, al ámbito culinario, sin que curiosamente presente anécdotas protagonizadas por estas en los espacios exteriores a sus viviendas que, por exigencias naturales propias de la vida rural, debían de frecuentar. Las páginas de la *Tuhfa* obvian pues la participación de las mujeres en las tareas agrícolas y ganaderas o en la industria textil (especialmente sedera), y su presencia en fuentes, ríos, hornos y tahonas, invisibilizando tanto su huella en el ámbito exterior como sus productivas actividades laborales y sus aportaciones en el tejido socio-económico. Si la familia era, como hemos visto, una unidad de producción agraria en la que la mano de obra de hombres, mujeres e hijos/as desempeñaba un activo papel no tiene sentido que fuentes como esta disimulen el desempeño femenino de tales agencias.

Todas estas consideraciones deberían hacernos, pues, tomar una mayor consciencia científica de la necesidad de seguir rescatando las presencias y las funciones de las mujeres en la historiografía, de reflexionar sobre sus silencios en las fuentes, de seguir reconstruyendo al fin y al cabo sus silenciosas vidas, tan necesarias para un conocimiento justo y equilibrado de la historia.

6. BIBLIOGRAFÍA CITADA

6.1. Fuentes primarias

Al-Bādisī, *Al-Maḡṣad al-šarīf wa-l-manza' al-laḡīf fī l-ta'rīf bi-šulaḡā' al-Rīf*, ed. de Sa'īd A'rāb, Rabat, al-Maḡba'a al-Mulkiyya, 1993.

- Al-Qaštālī, Aḥmad, *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib li-man la-hu min al-ijwān fī karāmāt al-šayj Abī Marwān*, ed. de Fernando de la Granja Santamaría, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1974.
- Al-Qaštālī, Aḥmad, *Tuḥfat al-muḡtarib bi-bilād al-Maḡrib li-man la-hu min al-ijwān fī karāmāt al-šayj Abī Marwān*, en Boloix Gallardo, Bárbara (trad.) (2010), *Prodigios del maestro sufi Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería*, Madrid, Mandala.
- Ibn ‘Abd al-Barr, *Bahyat al-mayālis wa-uns al-muḡyālis*, ed. de M. M. al-Jūlī, El Cairo, s. n., s. d.
- Ibn ‘Āšim, *Ḥadā’iq al-azāhir*, en López Bernal, Desirée (trad.) (2019), *El libro de los huertos en flor (Ḥadā’iq al-azāhir). Cuentos, refranes y anécdotas de la Granada nazari*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa al-badriyya fī dawla al-naṣriyya*, ed. de Muḥibb al-Dīn al-Jaṭīb, Beirut, Dār al-Afāq al-Ŷadīda, 1980.
- Ibn al-Jaṭīb, *Al-Lamḥa al-badriyya fī dawla al-naṣriyya*, en Casciaro, José M.^a; Molina López, Emilio (trads.) (2010), *Historia de los Reyes de la Alhambra*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada.
- Ibn Zuhr, *Kitāb al-aḡḍiyya (Tratado de los alimentos)*, ed, trad. e introd. de Expiración García Sánchez, Madrid, CSIC, 1992.

6.2. Referencias bibliográficas

- Arcas Campoy, María (2019), *El entramado legal y emocional de las mujeres en el hogar andalusí*, en Serrano Niza, Dolores (ed.), *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*, Madrid, CSIC, pp. 17-32.
- Arié, Rachel (1973), *L’Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, París, Editions E. de Boccard.
- Arié, Rachel (1984), *España musulmana (siglos VIII-XV)*, Barcelona, Labor.
- Ávila, M.^a Luisa (2015), *El espacio doméstico en los diccionarios biográficos andalusíes*, en Díez Jorge, M.^a Elena; Navarro Palazón, Julio (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*, Madrid, Sílex, pp. 185-208.
- Benhima, Yassir (2006), *Le vêtement des soufies au Maroc médiéval d’après les sources hagiographiques*, “Al-Andalus-Magreb” 13, pp. 9-24.
- Bloch, Marc (1996), *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Boloix Gallardo, Bárbara (2011), *Las primeras celebraciones del Mawlid en al-Andalus y Ceuta, según la Tuḥfat al-muḡtarib de al-Qaštālī y el Maḡṣad al-šarīf de al-Bādisī*, “Anaquel de Estudios Árabes” 22, pp. 79-96.

- Boloix Gallardo, Bárbara (2013), *Las sultanas de la Alhambra. Las grandes desconocidas del reino nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*, Granada, Comares - Patronato de la Alhambra y Generalife.
- Boloix Gallardo, Bárbara (2021a), *Introduction*, en Boloix Gallardo, Bárbara (ed.), *Women through Men's Eyes: Female Textual Representations in the Medieval Islamic World*, "Hawwa" 19/3, pp. 255-259.
- Boloix Gallardo, Bárbara (2021b), *Los estudios sobre las mujeres de al-Andalus. Un estado de la cuestión*, "Anaquel de Estudios Árabes" 32, pp. 53-84.
- Boloix Gallardo, Bárbara (2022), *¿Fuera de casa y dentro de ella? El uso normativo y popular del velo entre las mujeres del reino nazarí de Granada*, "Awraq" 20, pp. 127-135.
- Boloix Gallardo, Bárbara (2023), *Las mujeres nazaríes y la seda: una aproximación a su estudio*, en Fábregas, Adela; García Porras, Alberto (eds.), *Artesanía e industria en al-Andalus. Actividades, espacios y organización*, Granada, Comares, pp. 95-111.
- Chaunu, Pierre (1991), *Préface*, en Laffont, Jean L. (dir.), *Problèmes et méthodes d'analyse historique de l'activité notariale: XV^e-XIX^e siècles: actes du colloque de Toulouse, 15-16 septembre 1990, tenu dans le cadre de la Chambre départementale des notaires de la Haute-Garonne*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, pp. 9-12.
- Corriente, Federico (1997), *A Dictionary of Andalusí Arabic*, Leiden - Nueva York - Colonia, Brill.
- Delaigue, Marie-Christine; El Hraiki, Rahma (2015), *Mujeres y casas en el medio rural del norte de Marruecos. Una aproximación etnográfica*, en Díez Jorge, M.^a Elena; Navarro Palazón, Julio (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*, Madrid, Sílex, pp. 165-183.
- Díez Jorge, M.^a Elena (2021), *Domestic Spaces during the Nasrid period: Houses*, en Fábregas, Adela (ed.), *The Nasrid Kingdom of Granada between East and West*, Leiden - Boston, Brill, pp. 263-303.
- Díez Jorge, M.^a Elena (2022), *La casa y sus ajuares. Emociones y cultura material en el siglo XVI*, en Díez Jorge, M.^a Elena (ed.), *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*, Gijón, Trea, pp. 15-66.
- Dozy, Reinhart (1877-1881), *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leiden, Brill - París, Maisonneuve Frères.
- El Hour, Rachid (2001), *La indumentaria de las mujeres andalusíes a través de Zahrat al-rawḍ fī taljīs taqdīr al-farḍ de Ibn Bāq*, en Marín, Manuela (ed.), *Tejer y vestir: de la antigüedad al islam*, Madrid, CSIC, pp. 95-108.

- El Hour, Rachid (2005a), *La alimentación de los sufíes-santos en las fuentes hagiográficas magrebíes. El caso de Marruecos*, en Marín, Manuela; Puente, Cristina de la (eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, CSIC, pp. 207-235.
- El Hour, Rachid (2005b), *La Almería nazarí en el Kitāb zahrāt al-rawḍ fī taljīṣ taqdīr al-farḍ de Ibn Bāq (s. XIV)*, en Torallas Tovar, Sofía (ed.), *Memorias, seminarios de Filología e Historia*, vol. II, Madrid, CSIC, pp. 161-178.
- El Hour, Rachid (2010), *La alimentación en las fuentes hagiográficas del Occidente islámico*, en El Hour, Rachid, *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglos XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Rabat, Editions et impressions Bouregreg, pp. 61-96.
- El Hour, Rachid (2011a), *¿Cómo se elabora un texto místico-hagiográfico?: el caso de la tuḥfat al-muḡtarib de al-Qaštālī*, en Monferrer Sala, Juan Pedro; Viguera, M.^a Jesús (eds.), *Legendaria medievalia: en honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba, El Almendro, pp. 449-472.
- El Hour, Rachid (2011b), *El santo y los demás. La caridad en la Tuḥfat al-muḡtarib de al-Qaštālī*, en Carballeira, Ana M.^a (ed.), *Caridad en las biografías islámicas*, Madrid, CSIC, pp. 231-258 (Estudios Onomásticos Biográficos de al-Andalus; 16).
- El Hour, Rachid (2014), *Pauvreté, charité et traditions culinaires des soufis-saints d'après les sources hagiographiques maghrébines (XII^e-XIV^e siècles)*, "Journal of Sufi Studies" 3, pp. 157-182.
- Fábregas García, Adela (2001), *Producción y comercio de azúcar en el Mediterráneo medieval. El ejemplo del Reino de Granada*, Granada, Editorial Universidad de Granada.
- Fombuesa Zapata, Ignacio; Maroto Benavides, Rosa M.^a; Jiménez Brobeil, Sylvia Alejandra (2017), *Salud dental en la población nazarí de Talará (Granada)*, "Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales" 19, pp. 367-384.
- García Gómez, Emilio (1976), *Andalucía contra Berbería*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- García Sánchez, Expiración (1990), *El azúcar en la alimentación de los andalusíes*, en Malpica, Antonio (ed.), *La caña de azúcar en tiempos de los grandes descubrimientos (1450-1550)*, Granada, Diputación Provincial, pp. 209-231.
- García Sánchez, Expiración (1995), *Caña de azúcar y cultivos asociados en al-Andalus*, en Malpica, Antonio (ed.), *Paisajes del azúcar*, Granada, Diputación Provincial, pp. 41-68.

- García Sánchez, Expiración (2005), *Comida de enfermos, dieta de sanos: procesos culinarios y hábitos alimenticios en los textos médicos andalusíes*, en Marín, Manuela; Puente, Cristina de la (eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación en los textos árabes*, Madrid, CSIC, pp. 57-87.
- Gibert, Soledad (1963), *Abu-l-Barakāt al-Balafīqī, qāḍī, historiador y poeta*, "Al-Andalus" 28/2, pp. 381-408.
- Granja Santamaría, Fernando de la (1999), *Fiestas cristianas en al-Andalus (materiales para su estudio)*, en Granja Santamaría, Fernando de la, *Estudios de Historia de Al-Andalus*, Madrid, Real Academia de la Historia, pp. 247-273.
- Jiménez Brobeil, Sylvia Alejandra; Charisi, Drosia; Laffranchi, Zita; Maroto Benavides, Rosa M.^a; Delgado Huertas, Antonio; Milella, Marco (2021), *Sex Differences in Diet and Life Conditions in a Rural Medieval Islamic Population from Spain (La Torrecilla, Granada): An Isotopic and Osteological Approach to Gender Differentiation in al-Andalus*, "American Journal of Physical Anthropology" 175, pp. 794-815.
- Jiménez Brobeil, Sylvia Alejandra; Maroto, Rosa M.^a; Milella, Marco; Laffranchi, Zita; Reyes Botella, Candela (2022), *Introduction of Sugarcane in al-Andalus (Medieval Spain) and Its Impact on Children's Dental Health*, "International Journal of Osteoarchaeology" 32, pp. 283-293.
- Katz, Marion Holmes (2002), *Wives and Work. Islamic Law and Ethics before Modernity*, Nueva York, Columbia University Press.
- Laffranchi, Zita; Martín Flórez, Juan Sebastián; Charisi, Drosia; Jiménez Brobeil, Sylvia Alejandra (2016), *Aproximación al estilo de vida en el reino nazarí de Granada desde la antropología física: la ciudad y el campo*, "Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales" 18, pp. 139-158.
- Larguèche, Dalenda (2011), *Monogamie en Islam. L'exception Kairouaise*, Túnez, Centre de Publication Universitaire - Laboratoire des Ressources Patrimoniales de Tunisie.
- López Bernal, Desirée (2018), *De criadas, sisas y gatos: huellas de un cuento folclórico árabe (ATU 1373) en la España de los siglos XIX y XX*, "Boletín de Literatura Oral" 8, pp. 73-96.
- López Bernal, Desirée (2021), *La representación de la vida cotidiana de las mujeres de las clases bajas en los libros de adab: aproximación a partir de un ejemplar de época nazarí (s. VIII/XIV)*, "Al-Qanṭara" 42/2, e20, pp. 1-21.

- Marín, Manuela (1993), *Las Mujeres en al-Ándalus: fuentes e historiografía*, en Moral, Celia del (ed.), *Árabes, judías y cristianas: Mujeres en la Europa medieval*, Granada, Editorial de la Universidad de Granada, pp. 35-52.
- Marín, Manuela (1999), *Mujeres y relaciones familiares en el mundo rural andalusí: notas sobre la familia de Abū Marwān al-Yuḥānisī*, en López Beltrán, M.^a Teresa (coord.), *De la Edad Media a la Moderna: mujeres, educación y familia en el ámbito rural y urbano*, Málaga, Atenea, pp. 17-36.
- Marín, Manuela (2000), *Mujeres en al-Ándalus*, Madrid, CSIC.
- Marín, Manuela (ed.) (2001), *Tejer y vestir, de la Antigüedad al Islam*, Madrid, CSIC.
- Marín, Manuela (2005), *Los recetarios árabe clásicos: ¿documentos históricos?*, en Marín, Manuela; Puente, Cristina de la (eds.), *El banquete de las palabras: la alimentación de los textos árabes*, Madrid, CSIC, pp. 29-56.
- Marín, Manuela (2008), *Images des femmes dans les sources hagiographiques maghrébines: les mères et les épouses du saint*, en Amri, Nelly S. (ed.), *Saint et sainteté dans le christianisme et l'islam le regard des sciences de l'homme*, París, Maisonneuve, pp. 235-248.
- Marín, Manuela (2014), *Women and Kinship in Medieval Moroccan Hagiography: A Study of al-Bādisī's al-Maqṣad al-Sharīf (Eighth-Fourteenth Century)*, en Mayeur-Jaouen, Catherine; Papas, Alexandre (eds.), *Family Portraits with Saints. Hagiography, Sanctity, and Family in the Muslim World*, Berlín, De Gruyter, pp. 394-419.
- Marín, Manuela (2015), *Espacios domésticos en la literatura hagiográfica magrebi medieval*, en Díez Jorge, M.^a Elena; Navarro Palazón, Julio (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*, Madrid, Sílex, pp. 145-164.
- Marinnetto Sánchez, Purificación (2015), *El ajuar de la casa nazari / Household Items in the Nasrid House*, Granada, Patronato de la Alhambra y Generalife.
- Melero García, Francisco (2021), *La cerámica de época nazari en la provincia de Málaga*, Granada, Universidad de Granada (tesis doctoral).
- Meouak, Mohamed (2021), *Graneros y silos en las fuentes árabes del occidente islámico medieval*, "Anaquel de Estudios Árabes" 12, pp. 443-448.
- Mernissi, Fatima (2008), *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam*, Barcelona, El Aleph Editores.
- Molina Fajardo, M.^a Aurora (2015), *Habitando la alquería. Aproximación a la vivienda rural granadina tras la conquista de 1492*, en Díez Jor-

- ge, M.^a Elena; Navarro Palazón, Julio (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*, Madrid, Sílex, pp. 487-515.
- Murphy, Robert F.; Kasdan, Leonard (1959), *The Structure of Parallel Cousin Marriage*, "American Anthropologist" 61/1, pp. 17-29.
- Navarro Palazón, Julio (1996), *Plantas altas en edificios andalusíes. La aportación de la Arqueología*, "Arqueología Medieval" 4, pp. 107-137.
- Orihuela, Antonio (2001), *La casa andalusí en Granada. Siglos XIII-XV*, en *La casa meridional. Correspondencias*, Sevilla, Consejería de Obras Públicas y Transportes de la Junta de Andalucía, pp. 299-314.
- Orihuela, Antonio (2007), *La casa andalusí: un recorrido a través de su evolución*, "Artigrama" 22, pp. 299-335.
- Orihuela, Antonio (2021), *From the Private to the Public Space: Domestic and Urban Architecture of Islamic Granada*, en Boloix Gallardo, Bárbara (ed.), *A Companion to Islamic Granada*, Leiden - Boston, Brill, pp. 407-440.
- Pérez Ordóñez, Alejandro (2008), *Arquitectura doméstica tardoandalusí y morisca: aproximación al modelo de familia y a su plasmación en la arquitectura y el urbanismo de los siglos XIII-XVI*, en *Dialogando con la Cultura Material. Actas de las I Jornadas de Jóvenes en Investigación Arqueológica: dialogando con la cultura material*, vol. I, Madrid, ORJia, pp. 381-388.
- Pérez de Tudela Velasco, M.^a Isabel (2015), *La historiografía reciente acerca de las mujeres andalusíes. Itinerario y balance*, "Revista de Historiografía" 22, pp. 129-146.
- Puente, Cristina de la (1992), *La familia de Abū Ishāq Ibn al-Ḥāỵy de Velefique*, en Marín, Manuela; Zanón, Jesús (eds.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus (familias andalusíes)*, Madrid, CSIC, pp. 309-347.
- Puente, Cristina de la (2004), *Ibn al-Ḥāỵy al-Balafīqī, Abū Ishāq*, en Lirola Delgado, Jorge; Puerta Vilchez, José Miguel (dirs.), *Biblioteca de al-Andalus*, vol. III, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, pp. 332-335.
- Ramos, M.^a Dolores (1995), *Historia social: un espacio de encuentro entre género y clase*, "Ayer" 17, pp. 85-101.
- Rubiera Mata, M.^a Jesús (1978), *El vínculo cognático en al-Andalus*, en *Andalucía medieval. Actas del I Congreso de Historia de Andalucía (diciembre de 1976)*, vol. I, Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad - Caja de Ahorros de Córdoba, pp. 121-124.
- Rubiera Mata, M.^a Jesús (1994), *La dieta de Ibn Quzmān: notas sobre la alimentación andalusí a través de su literatura*, en Marín, Manuela; Waines, David (eds.), *La alimentación en las culturas islámicas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, pp. 127-136.

- Salado Escaño, Juan Bautista; Rambla Torralvo, José Antonio; Mayorga Mayorga, José Francisco (2000), *Nuevas aportaciones sobre cerámica de época nazarí en la ciudad de Málaga*, “Transfretana: revista del Instituto de Estudios Ceutíes” 4, pp. 221-257.
- Sánchez Gómez, Paula (2012), *Las mujeres andaluses en La Alpujarra*, en Robles Vizcaíno, M.^a Socorro; Birriel Salcedo, Margarita M. (eds.), *Las mujeres en la Historia: itinerarios por la provincia de Granada*, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 97-138.
- Scott, Joan W. (2013), *El género: una categoría útil para el análisis histórico*, en Lamas, Marta (ed.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 265-302.
- Segura Graíño, Cristina (2005), *Historia, historia de las mujeres, historia social*, “Boletín Gerónimo de Uztariz” 21, pp. 9-22.
- Shatzmiller, Maya (1994), *Labour in the Medieval Islamic World*, Leiden - Nueva York - Colonia, Brill.
- Soria Mesa, Enrique; Sánchez Ramos, Valeriano; Gaya López, Carmen (1990), *La repoblación de Canjáyar. Población y propiedad a fines del siglo XVI*, en *Almería entre culturas: (siglos XIII-XVI)*, vol. II, Almería, Instituto de Estudios Almerienses, pp. 801-820.
- Tillion, Germaine (1966), *Le harem et les cousins*, París, Seuil.
- Torres Balbás, Leopoldo (1950), *Algunos aspectos de la casa hispanomusulmana: almaceras, alforfas y saledizos*, “Al-Andalus” 15, pp. 242-258.
- Trillo, Carmen (2009), *La familia en el Reino Nazarí de Granada (siglos XIII-XV)*, en Lorenzo Pinar, Francisco Javier (ed.), *La familia en la historia*, Salamanca, Universidad de Salamanca, pp. 41-62.
- Viguera Molins, M.^a Jesús (2022), *Casa, arabismos y emociones léxicas*, en Díez Jorge, M.^a Elena (ed.), *Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI*, Gijón, Trea, pp. 69-94.

6.3. Webgrafía

Altafasis.com, <https://www.altafasis.com> [consulta: 27/11/2022].

Fecha de recepción del artículo: enero 2023

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2023