



UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA
FACULTAD DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y
CULTURAL

**PRESENCIAS Y PERMANENCIAS.
UNA APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINAR AL ESPACIO DE
VIDA DE LA MUJER ANDALUSÍ**



Máster en investigación antropológica y sus aplicaciones

Trabajo de Fin de Máster

Autora: Ester Altamirano Toro

Tutora: Elena H. Corrochano

1. Resumen	3
2. Introducción	4
3. Motivación personal y académica. Formulación del problema	6
4. Metodología	10
5. Localización de la mujer andalusí en la materialidad de la arqueología	14
5.1. La mujer en el espacio público	14
5.1.1. El urbanismo de la medina de Málaga	14
5.1.2. El arrabal de al-Tabbanin	17
5.1.2.1. Evolución histórica y formal de al-Tabbanin	17
5.1.2.2. El reflejo de los lazos de parentesco en el urbanismo	23
5.1.3. Uso del espacio por las mujeres	26
5.2. Las mujeres en el espacio doméstico	44
5.2.1. Familia y familias: mujeres y espacios de convivencia	45
5.2.1.1. La familia	46
5.2.1.2. La mujer en el harén	48
5.2.2. La vivienda	51
5.2.2.1. Grupos residenciales y domésticos	52
5.2.2.2. Espacios residenciales y domésticos: tipologías de viviendas en el arrabal de al-Tabbanin	53
5.2.2.3. Las estancias	56
6. Conclusiones y posibles vías para continuar la investigación	82
7. Índice de documentación gráfica	88
8. Bibliografía	93

1. RESUMEN

El título del siguiente trabajo expone como hipótesis la posibilidad de percibir la presencia de la mujer andalusí en la materialidad de la arqueología a través del estudio de su permanencia en ciertos rasgos culturales de comunidades islámicas actuales. Para ello se analizará la relación que existe entre las formas espaciales del urbanismo y la automatización de ciertos actos y comportamientos corporales de las personas que lo habitan, prestando especial atención al sujeto femenino. Basaré mi análisis en el yacimiento arqueológico del arrabal de al-Tabbanin, barrio periurbano de la ciudad de Málaga, del cual se examinarán los ámbitos públicos y domésticos, y el uso que se les daba a cada uno de ellos, teniendo presente que los diferentes modos de entender dichos espacios van a depender en gran medida de las relaciones que se establecen entre las personas que los ocupan.

Mujer, género, al-Andalus, arqueología, antropología, urbanismo, actividades de mantenimiento, vida cotidiana, al-Tabbanin, Málaga

ABSTRACT

The title of the following paper exposes as hypotheses the possibility of perceiving the presence of Andalusian women in the materiality of archaeology through the study of their permanence in certain cultural features of current Islamic communities. To this end, the relationship that exists between the spatial forms of urbanism and the automation of certain physical acts and behaviors of the people who inhabit it will be analyzed, paying special attention to the female subject. I will base my analysis on the archaeological site of the suburb of al-Tabbanin, a periurban settlement of the city of Malaga, which will examine the public and domestic areas and the use given to each of them, bearing in mind that the different ways of to understanding these spaces will depend to a large extent on the relationships that are established between the people who occupy them.

Woman, gender, al-Andalus, archaeology, anthropology, urbanism, maintenance activities, daily life, al-Tabbanin, Malaga

2. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es un acercamiento a las relaciones que establecían las mujeres andalusíes con el espacio que habitaban. Se intentará dar respuesta a ciertos interrogantes, tales como: si es posible evidenciar la presencia femenina en la materialidad de la arqueología, qué usos y significados tenían los ámbitos públicos y privados, qué tipos de relaciones y jerarquías marcaban el uso de los mismos, o si existía una división sexuada de los espacios.

Para responder a estas y otras cuestiones, se van a contrastar los datos que aportan diferentes fuentes, siendo consciente de que solo desde un punto de vista multidisciplinar se puede alcanzar este objetivo. Por un lado, se examinará la historiografía específica, cada vez más abundantes, que se ha aproximado al estudio de la mujer medieval, teniendo como referentes los principales textos de autoras como Manuela Marín, Christine Mazzoli-Guintard, M^a Elena Díez Jorge, M^a Antonia Martínez Núñez o Gloria López de la Plaza, entre otras. A su vez, los estudios sobre urbanismo en general, tales como los de Manuel Ación Almansa, Maribel Fierro o Sonia Gutiérrez Lloret, servirán de base para ubicar al sujeto femenino en su contexto espacial.

Las investigaciones antropológicas de poblaciones islámicas actuales van a servir como medio para encontrar posibles analogías con el objeto de estudio. Se trata pues de una aproximación a estas fuentes desde una visión etnoarqueológica, entendida esta como la disciplina que establece relaciones entre el comportamiento humano y su cultura material en el pasado, mediante la observación de grupos culturales presentes. Como punto de partida, se examinarán obras clave de autores/as como Pierre Bourdieu, Dale F. Eickelman, Fatima Mernissi, Camille Lacoste-Dujardin, Elena H. Corrochano, Najat el Hachmi, etc.

La tercera fuente empleada es la que se obtiene del registro arqueológico. Para ello me centraré en un yacimiento en concreto, el arrabal de al-Tabbanin, el cual, gracias a mi profesión como arqueóloga, he tenido la oportunidad de excavar y estudiar en los últimos años. Se trata de un barrio extramuros de Málaga, ciudad situada en el occidente de al-Andalus, que ocupa una llanura aluvial costera conformada por los ríos Guadalmedina y Guadalhorce, y que limita al norte con las sierras Béticas y al sur con el mar Mediterráneo.

Conquistada por el califato omeya de Damasco a inicios del siglo VIII, perduró como ciudad de al-Andalus hasta la toma cristiana en 1487. El crecimiento urbano de la ciudad a partir del siglo X, propició la saturación de la medina, lo que llevó a la ocupación de zonas extramuros al norte de la misma, donde se consolidará el arrabal de Fontanalla, y al oeste, en la margen derecha del río Guadalmedina, lugar de establecimiento del arrabal de al-Tabbanin, que alcanzó su momento de máximo esplendor entre los siglos XI-XIII.

He estructurado el trabajo en dos grandes bloques. Tras unas pequeñas pinceladas a la historia y evolución del urbanismo del arrabal, deteniéndome en las posibles relaciones de parentesco que lo conformaron, analizaré el papel desempeñado por la mujer en el ámbito urbano, intentando vislumbrar el uso que daba a los espacios públicos y el significado social del mismo. Se profundizará en la ocupación física de los elementos arquitectónicos típicos del urbanismo andalusí, tales como la mezquita, el baño, el zoco, etc.

En el segundo bloque, dejaré a un lado los ámbitos exteriores para adentrarme en las viviendas. A través del estudio de cada una de las estancias que conformaban estos edificios y sus ubicaciones dentro de los mismos, se analizará la presencia femenina y las relaciones, en especial las de género, que determinaban la ocupación de cada una de ellas en determinados momentos del día y del año. Se estudiará la funcionalidad (o multifuncionalidad) de espacios comunes a todas las viviendas andalusíes, como pueden ser el patio, la cocina, la letrina o la terraza. De igual manera, me haré eco del concepto de *familia* como elemento que condiciona el microcosmos de la casa y que convierte a cada uno de sus miembros en parte de un todo.

3. MOTIVACIÓN PERSONAL Y ACADÉMICA. FORMULACIÓN DEL PROBLEMA

Hasta finales del siglo pasado, las mujeres no estaban presentes en los debates historiográficos de manera normalizada, exclusión basada en una construcción ideológica que creó estereotipos que justificaban un determinado orden social. La razón principal era que, en su mayor parte, la Historia había sido escrita por hombres que se habían interesado por las cuestiones que entendían importantes en cada momento, relacionadas con las transformaciones sociales, políticas, ideológicas y económicas, y que dejaban a un lado al sexo opuesto. Sin embargo, en las últimas décadas, muchas disciplinas humanísticas, incluida la arqueológica, están contribuyendo a desmontar esos prejuicios apostando por un estudio que ubique las experiencias de las mujeres en el centro del discurso histórico (Sánchez, 2018, pp.40-41).

Desde la Arqueología Feminista, de las Mujeres y de Género se trabaja para solventar estos problemas en los discursos históricos y así eliminar los estereotipos. Con ese fin, se otorga importancia a lo cotidiano y a determinadas actividades colocando a la mujer como agente social, reconociendo la función imprescindible de sus acciones, lo que supone mostrar lo esenciales que son para las comunidades humanas los conocimientos, experiencias y tecnologías necesarios para realizarlas.

Centrándome en el contexto histórico al que se refiere este trabajo, nos encontramos con el mismo problema. La mujer andalusí no ha estado presente en los discursos historiográficos sobre al-Andalus hasta los años 90 del siglo XX, en parte porque las propias fuentes históricas no las incluían en los temas a debatir y las primeras descripciones en las que aparecían respondían más bien al imaginario y a las leyendas (Díez, 2015, p.385). No obstante, en los últimos años también se ha realizado un gran esfuerzo por remediar este vacío bibliográfico por parte de historiadoras e historiadores, apareciendo numerosos escritos que sacan a la luz a la mujer como sujeto activo de la sociedad andalusí¹.

Desde el punto de vista de la investigación arqueológica, son aún escasos los estudios que tratan de localizar a la mujer en la materialidad de los yacimientos, de ahí que este

¹ Sírvese como referencia los trabajos de: Manuela Marín, Christine Mazzoli-Guintard, M^a Antonia Martínez Núñez, M^a Elena Díez Jorge o Gloria López de la Plaza, imprescindibles para entender el papel jugado por la mujer en la sociedad medieval.

sea el objetivo principal de este trabajo. Para ello se analizará, desde un punto de vista multidisciplinar (antropológico², histórico y arqueológico), las experiencias cotidianas de las mujeres andaluzas entendiéndolas que transformaron el espacio a través de la arquitectura, generando *lugares*; y que es en esos *lugares*, en el ámbito de la vida diaria, donde estas personas viven la mayoría de sus experiencias (Sánchez, 2015, p.20).

Para poder contestar a todas las cuestiones que se nos presentan a la hora de abordar esta problemática, se parte de dos conceptos claves: el *espacio* y las *actividades* que se desarrollan en él. En relación al primer punto, hay que tener presente que son las personas las que otorgan significado a los espacios, de manera que para adentrarnos de manera científica en su estudio, hay que entenderlos como un artefacto cultural a través del cual se puede comprender la visión que una comunidad tiene del mundo y sus comportamientos sociales, y así analizar su materialidad.

Parto de la premisa de que *espacio público* y *espacio privado* no son conceptos perfectamente delimitados, ni social ni espacialmente. Un mismo espacio se puede organizar con usos diversos en tiempos diferentes, o incluso simultáneamente; así como confluír en él relaciones personales muy entrelazadas. Las realidades sociales, y por ende las espaciales, son tan complejas que el binomio público y privado resulta en la práctica reduccionista. De igual modo, se avanza en el estudio siendo consciente de que en la arquitectura existe una jerarquía de espacios que conlleva relaciones de subordinación y de entrelazamientos, que fueron más frecuentes en la arquitectura de lo tradicionalmente planteado (Díez, 2014, pp.185-186).

La asociación *hombre-espacio público* como antagónica de *mujer-espacio privado* está siendo puesta en duda, ya que en la actualidad se tiende a pensar que en la práctica de la vida cotidiana rara vez se dan estas oposiciones tan radicales entre conceptos duales y dicotómicos, dado que las personas empleamos los espacios de manera elástica y flexible. Benn y Gaus (en Díaz-Andreu, 2005, p.31) consideran ambas esferas como un *continuum* donde hay que tener en cuenta que se puede producir modificaciones en la asociación de un mismo espacio con uno u otro género dependiendo de quién lo utilice, para qué y en qué época del año, espacio que puede servir para mantener, oponer o

² Con el uso de paralelos etnográficos no pretendo superponer la sociedad contemporánea a la medieval, sino marcar líneas de investigación que puedan enriquecer tanto las fuentes escritas como los restos arqueológicos.

incluso cambiar las relaciones interpersonales y las jerarquías (Díaz-Andreu, 2005, p.32).

Se estudiarán los diferentes espacios como reflejos de la comunidad que los crea. En la dirección apuntada por Margarita Sánchez (2015, p.21), las casas deben ser vistas como metáforas, representaciones arquitectónicas que actúan como reglas nemotécnicas, y como expresiones permanentes y específicas de los principios cosmogónicos de una sociedad. Esta reflexión se extrapolará al urbanismo, ya que la arquitectura de las ciudades está condicionada, y a su vez condiciona, las relaciones de las personas que las habitan, define su espacio y muestran la vida social en toda su complejidad.

En cuanto al segundo aspecto, se va a prestar atención a las actividades cotidianas de las mujeres. La vida social está en gran medida conformada por las actividades denominadas *domésticas*, que no obligatoriamente se circunscriben a la casa (*domus*), y que tradicionalmente han sido ignoradas por los estudios, lo que ha supuesto que muchas de las disciplinas de investigación, en especial la arqueología, las hayan relegado a un segundo plano al considerarlas intrascendentes, por ser actividades cotidianas, tachadas de inmovilistas (Sánchez y Aranda, 2005, p.73). El hecho de que estas actividades sean realizadas en gran parte de las sociedades por las mujeres, provoca que estas sean las grandes ausentes de los estudios, ya sea porque se realizan en las partes de la casa no visitadas por extraños o en la calle, donde se tendía a su invisibilización, por ejemplo al tener que salir cubiertas por velos. Como expuso María Zambrano (1995, p.93, en González y Picazo, 2005, p.141) “(...) la mujer, sumergida en la vida, no ha alcanzado más que la perdurabilidad subterránea; su acción es imperceptible por confundirse con la vida misma”.

González y Picazo (2005, p.143) ven paradójica esta ausencia del discurso arqueológico, ya que la evidencia empírica de este tipo de tareas, las que buscan el sostenimiento y bienestar del grupo social a lo largo del ciclo vital de las personas, son las que de manera más frecuente dejan huella en el registro de los yacimientos de cualquier cultura y período. Localizar en los restos arqueológicos este tipo de actividades no es fácil de conseguir. Margarita Sánchez (2005, p.9) ve en él una ardua tarea cuyo fruto puede seguir siendo incomprendido y escasamente reconocido. Sin embargo, creo necesario realizarlo y unirme así a los estudios recientes, cada vez más numerosos, que empiezan a mostrar a la mujer como el agente social que es.

Mi interés por dar protagonismo a este tipo de actividades asociadas tradicionalmente al sujeto femenino, actualmente acuñadas como *de mantenimiento*, no solo se basa en el objetivo de recuperar a la mujer, sino que considero que dichas acciones son las que han garantizado la reproducción del sistema económico y social de cualquier comunidad y son garantes de los vínculos básicos que mantienen la cohesión grupal al satisfacer dos aspectos de las necesidades humanas: por un lado, el aspecto objetivo relacionado con las necesidades biológicas (alimentación, abrigo, etc.) y, por otro, el subjetivo en el que se incluye el afecto, el cuidado o la seguridad psicológica, aspectos que requieren de técnicas y espacios que pueden quedar reflejados en la materialidad de la arqueología (Sánchez, 2015, p.24).

Cada sociedad humana se organiza en torno a un mundo de alimentos, refugio, vestimentas y otros bienes, es decir un mundo lleno de experiencias materiales (Bray 1997, p.2, en Sánchez y Aranda, 2005, p.74), creado en gran medida por las actividades de mantenimiento. Estas actividades, además del trabajo y experiencia que requieren, crean prácticas de relación social que tienen “(...) una dinámica, un tiempo (la cotidianidad) e, incluso, una organización espacial propios (...)”. A su vez, implican la creación de redes sociales que son asumidas, por lo general, por las personas que prioritariamente realizan las labores de cuidado, las mujeres (González y Picazo, 2005, pp.143-144).

Por tanto, pretendo la consecución de mi objetivo, por un lado, alejándome de la asociación *mujer-espacio privado/hombre-espacio público* (aunque entiendo que haya actividades propias de mujeres y hombres), analizando el significado que esta otorga tanto al interior como al exterior de sus viviendas y a los espacios colectivos donde desarrolla su vida social y establece relaciones de diferentes categorías; y, por otro, estudiando las actividades de mantenimiento que realizan las mujeres y su reflejo material, que las convertían en agentes activos y productivos de la sociedad.

En esencia, el objetivo principal es el estudio del espacio doméstico y urbano medieval andalusí, tanto en su construcción física como social, atendiendo a los aspectos antropológicos que definen las relaciones entre personas, los modelos de familia y los lazos de parentesco y afinidad, centrándolo principalmente en el sujeto femenino, para intentar encontrar el reflejo de estos aspectos en los restos arqueológicos.

4. METODOLOGÍA

Existe una gran diversidad de metodologías para abordar los estudios de género. En este caso, he optado por seguir un método multidisciplinar donde además de la arqueología confluyan otras disciplinas, como la Antropología social y cultural y la Historia. Esta interdisciplinariedad me ha permitido avanzar en la historicidad del género y en establecer comparativas entre estudios que, a pesar de tratar un mismo tema, aún lo hacen de manera independiente.

Me he ceñido al plano geográfico y cronológico del bajo medievo andalusí con el objetivo de analizar la presencia de la mujer en la práctica arquitectónica, seleccionando para ello el arrabal de al-Tabbanin, barrio extramuros de la medina de Málaga, activo desde el siglo X hasta el XIV, por ser un yacimiento ampliamente estudiado en las últimas décadas, y en el cual he desarrollado parte de mi actividad profesional como arqueóloga e historiadora en los últimos años.

He aplicado la perspectiva de género en toda su dimensión, analizando la asignación de los espacios teniendo en cuenta las relaciones entre sexos (y sus posibles transgresiones). A pesar de que el estudio se ha dividido en dos grandes bloques asociados respectivamente al ámbito público y al privado, he intentado dejar a un lado la dicotomía tradicional que reforzaba la idea de las asociaciones: *espacio público-hombre/espacio privado-mujer*.

Por otro lado, también he querido alejarme de la rama de investigación que se centra en el estudio de la historia de las mujeres *ilustres*, ceñéndome a las mujeres *comunes*. A pesar de que coincido con aquellas personas que ven en la visualización de las primeras una ruptura con el academicismo patriarcal, mi camino se ha centrado en aquellas otras mujeres que, con sus acciones rutinarias, cotidianas y domésticas, han contribuido de igual modo en los procesos históricos, teniendo en cuenta, sobre todo, las interacciones, ya sean de colaboración o de confrontación, que tenían entre sí y con los hombres.

Ahora bien, aun ceñéndome a este objeto de estudio y dejando a un lado por ende a las mujeres relacionadas con el poder, poetisas o maestras, soy consciente de la heterogeneidad del sujeto femenino medieval, por lo cual he optado por estudiar al sector que ocuparía el mayor porcentaje de la población urbana femenina, dejando a un lado los grupos menos representados (esclavas, prostitutas, etc.), así como aquellas que

habitaron los ámbitos rurales, cuyas experiencias de vida diferían en gran medida con las de los espacios urbanos.

El acercamiento desde la arqueología a las experiencias históricas femeninas supone estudiar todas las acciones realizadas por los/as miembros de una comunidad para asegurarse su bienestar, es decir, las actividades de mantenimiento. Para ello hay que establecer líneas de investigación en los yacimientos arqueológicos dirigidas a la localización de dichas actividades que permitan, si bien no ver físicamente al sujeto femenino, al menos sí imaginarlo o reconocerlo, para determinar las relaciones espaciales de las personas con los objetos que forman parte de su ámbito de vida, relaciones que “(...) han de evaluarse como generadoras de exigencias y condicionantes materiales que han de mostrarse, necesariamente, en la distribución espacial de la documentación arqueológica” (González y Picazo, 2005, pp.148-149).

Considerando que el grupo doméstico está compuesto por hombres y mujeres, entiendo que no puedo realizar este trabajo sin analizar las relaciones entre ellos y ellas, que se establecieron y cómo estas pudieron plasmarse en las soluciones arquitectónicas (jerarquización, separación, flexibilidad, adaptación, multifuncionalidad, etc.).

Para conseguir este objetivo, he utilizado un método basado en el cruce de los diferentes datos aportados por distintas disciplinas de investigación. A saber:

~Los resultados de las diferentes intervenciones arqueológicas llevadas a cabo en este sector de la ciudad. Se prestará especial atención a los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas por motivo la construcción del metro que, por las características morfológicas de la obra, han logrado sacar a la luz una gran extensión del barrio. En ellas trabajé, como técnica arqueóloga del equipo de investigación, desde el 2011 al 2015, y posteriormente basé mis investigaciones en los datos que aportaron. De esta información he podido analizar tanto los espacios de ámbito público como privado para un momento histórico situado entre el siglo XI y el XIII, estudiando tanto sus características morfológicas como evolutivas.

~El estudio de los bienes muebles del arrabal aparecidos en contextos primarios que nos aportan datos sobre la funcionalidad, no solo del objeto en sí, sino también del espacio en el que se localizaron.

~Datos extraídos de contextos arqueológicos de yacimientos similares como pueden ser los de Murcia, Granada o Córdoba, que han sido ampliamente estudiados por los equipos de investigación encargados de sus excavaciones.

~La documentación aportada por la bibliografía específica sobre el tema ha sido de especial relevancia a la hora de poder localizar al sujeto dentro del ámbito espacial en el que vivió.

~Las fuentes históricas coetáneas a este yacimiento, si bien no suelen tomar el tema de la mujer como el eje fundamental de su línea narrativa, sí han permitido vislumbrar, tanto por ausencia como por presencia, a la mujer dentro de las ciudades de al-Andalus.

~La lectura de diferentes investigaciones antropológicas que han tratado sobre el tema de la mujer musulmana dan un marco general en el que poder reflejar los datos extraídos tanto de los contextos arqueológicos como de las fuentes históricas.

~La documentación obtenida de mi observación participante durante tres estancias en la provincia de Nador, en las cuales conviví y participé de la vida social y familiar de una familia amazigh.

~La documentación gráfica aportada en este trabajo proviene de diferentes fuentes: por un lado, de las fotografías y planimetrías de las excavaciones arqueológicas (la mayoría fueron tomadas por mí en el proceso de excavación del arrabal); en segundo lugar, de mis estancias en Marruecos realizadas en 2003, 2008 y 2009, y, en tercer lugar, de internet, en este último caso la referencia a cada una de ellas se puede encontrar en el índice de láminas situado al final de este trabajo.

En este punto, me planteé la posibilidad de utilizar la Etnoarqueología, o más bien la Etnografía arqueológica, como metodología que une las fuentes citadas y que permite plantear hipótesis, intentando no caer en el error de convertir mi objetivo en el de establecer simples analogías globales entre las comunidades islámicas actuales y las del pasado, sino que los datos aportados desde la antropología fuesen previamente puestos en relación con la información histórica que conocemos para, finalmente, volcar dicha documentación contrastada en los restos arqueológicos.

He querido separarme de lo que tradicionalmente se ha considerado como etnoarqueología³ para acercarme a un modelo de Etnología arqueológica que tiene en cuenta la materialidad, la multi-temporalidad y las experiencias alternativas de la historia y los lugares, en la que el fin ya no es en sí las analogías, sino el estudio de la materialidad y sus aspectos simbólicos (González-Ruibal, 2017, p.270).

La cultura material, que no solo engloba los objetos (es decir, la cerámica, la metalurgia o las casas) sino también la tecnología, los paisajes, los cuerpos, las ruinas o el desecho, está cargada de simbología, de tal manera que los actores sociales los utilizan para alcanzar ciertos fines, como adquirir o legitimar estatus, alcanzar el poder, marcar la identidad étnica, negociar el *yo individual* (que se refiere también al *yo relacional* de las comunidades) o definir el género (González-Ruibal, 2017, p.273).

En definitiva, me propuse hacer un estudio en el que analizar, por un lado, cómo lo material constituyó y formó a la sociedad andalusí en general y a la mujer en particular, y cómo las experiencias cotidianas de esta pueden observarse en el registro material, aunque para ello tuviese que optar por realizar las ineludibles comparaciones entre los estudios de poblaciones actuales con las fuentes históricas y los restos arqueológicos.

³ Entiéndanse por *Etnoarqueología* aquellos trabajos realizados desde la disciplina arqueológica, sobre todo entre comunidades actuales no modernas, que tratan de responder preguntas arqueológicas, utilizando metodología propias de esta disciplina y cuyo objetivo principal es la de proveer analogías que permitan interpretar el registro arqueológico, proponer y testar teorías, y entender los procesos mediante los cuales los contextos sistémicos o vivos se transforman en contextos arqueológicos (González-Ruibal, 2017, p.268).

5. LOCALIZACIÓN DE LA MUJER ANDALUSÍ EN LA MATERIALIDAD DE LA ARQUEOLOGÍA

Para poder localizar las experiencias cotidianas de la mujer andalusí en los restos arqueológicos tenemos que adentrarnos primero en el espacio en el que se movía dentro de su comunidad. El análisis urbanístico de la ciudad es inseparable del estudio de la casa, puesto que existe una relación directa entre la trama urbana y la forma y tamaño del parcelario doméstico (Navarro y Díez, 2015, p.11).

Teniendo en mente este objetivo, he organizado el estudio en dos grandes bloques que conducirán a descubrir a la mujer a lo largo de su ciclo vital, desde el espacio exterior al interior, desde los espacios públicos a los domésticos. Con tal fin, estableceré un primer epígrafe en el que me introduciré en el arrabal de al-Tabbanin, analizando su morfología urbanística y los diferentes elementos que lo componen para, posteriormente, adentrarme en el interior de las viviendas, todo ello teniendo presente los usos, funcionalidades y las posibles relaciones de género, de parentesco y/o de afinidad que configuran los espacios, y su plasmación en los restos arqueológicos.

5.1. La mujer en el espacio público

5.1.1. El urbanismo de la medina de Málaga

La ciudad andalusí de Málaga era el centro que articulaba la vida social, política y cultural de su comunidad. Fue evolucionando y modificando su estructura en relación a los cambios socio-políticos que se fueron produciendo durante los ocho siglos de existencia de al-Andalus (Marín, 2006, p.19).

Eickelman (2003, pp.155) ha identificado dentro de las ciudades islámicas estudiadas cuatro patrones de ordenación espacial definidos por la relación de las urbes con: el estado, el mercado (*sug* o complejo económico), las instituciones religiosas y el espacio residencial y doméstico. Este esquema basado en poblaciones actuales, tiene un claro origen anterior, ya que esta misma ordenación ha podido constatarse en las ciudades andalusíes gracias a la arqueología y las fuentes históricas.

En general, todos los elementos que conforman la medina se ubicaban en torno a dos complejos urbanísticos: la mezquita y el zoco (Corrochano, 2007, p.25), que forman parte de los patrones de ordenación relacionados con las instituciones religiosas y con el complejo económico antes mencionados.

Podemos poner como ejemplo de ciudad actual la de Ghardaia, zona urbana con forma de elipse situada en una elevación de terreno y en cuyo punto más alto se encuentra la mezquita. El tramado urbanístico parte de esta en circunvalaciones concéntricas cortadas por otras calles perpendiculares. En el pie de la elevación se encuentra el mercado. Todo ello rodeado por una cerca muraria que deja fuera del recinto el cementerio (Bourdieu, 2007, p.82).



Fig. 1. Vista aérea de Ghardaia (página web en línea)

Otro ejemplo lo tenemos en Targha, Taghssa y otros pueblos de los valles del norte de Marruecos, que cuentan con casas escalonadas en la pendiente con un urbanismo más o menos denso, dispuesto en forma radial a partir del epicentro que supone la mezquita. (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.167).

En el caso particular de Málaga, las remodelaciones que ha sufrido a lo largo de su historia, sobre todo a partir de las grandes obras de los siglos XVIII-XIX, no han permitido mantener en su totalidad el trazado urbanístico que tendría en época medieval. Sin embargo, se sabe que existía una serie de desniveles orográficos a los que se adaptaba el caserío y que marcaba la continuación de las pendientes desde la ladera

de Gibralfaro y la Alcazaba hasta llegar el río (Arancibia, 2003, p.105). En este caso, el urbanismo no se desarrolla a partir de la mezquita aljama de la que hablan la mayoría de las fuentes y que pervivió hasta la conquista cristiana, sino que se desarrolla desde dicha ladera, donde se ubicaba la sede del centro político, y origen de la ciudad en el siglo VIII.

De la importancia que poseen tanto los centros políticos como religiosos para la configuración de las áreas urbanas andaluzas, se puede decir que los principales hitos que configuraban dichos espacios en general y, en la medina de Málaga en particular, eran la cerca defensiva (Rambla, Íñiguez y Mayorga, 2003) y la mezquita aljama (Camacho, 1997, p.78 y ss.). Dichos elementos estaban presentes en todas las ciudades de al-Andalus, tanto es así que en todas las descripciones que hace al-Idrīsī de las medinas que visitó hace referencia a dichos elementos o a la ausencia excepcional de los mismos (Navarro y Jiménez, 2007, p.281).

En el momento de la aparición del arrabal, Málaga pasaba de formar parte del califato de Córdoba, a ser sede de los califas ḥammūdīs, hasta que en 1056 los Banū Zīrī se hicieron con la ciudad. Paralelamente, se fueron construyendo estos inmuebles, cuya finalidad última era la de legitimar el nuevo poder, a la vez que la población aumentaba de manera constante.

El hecho de esta conexión entre urbanismo y poder fue descrita por Ibn Jaldūn (ed.2008, pp.619-620) cuando puso en relación la edificación de las ciudades con los cambios de dinastías:

Ocurre también con frecuencia que, tras la desaparición de quienes la fundaron [la ciudad], se asienta en la ciudad un nuevo poder y la hace su residencia y su sede, lo que les evita tener que trazar otra ciudad en la que asentarse. En este caso, esta nueva dinastía la mantiene protegida y va incrementando sus construcciones y sus edificios en la medida en que van mejorando las circunstancias y el lujo de la segunda dinastía.

A medida que Málaga fue creciendo demográficamente, se produjo la saturación urbanística de la misma, lo que alteró su fisonomía. Esto se tradujo en la división de parcelas, el crecimiento en altura de los edificios, la creación de nuevos viales y adarves o el estrechamiento y desaparición de otros al ser anexados dentro de los inmuebles colindantes a los mismos mediante la ocupación del *finā'*, como también ocurrió con

plazoletas, jardines y huertos. Por otro lado, se edificó sobre algunas de las antiguas zonas industriales, artesanales o funerarias que fueron desplazadas fuera del caserío.

Esta saturación de la medina condujo, de igual modo, a la aparición de los arrabales periurbanos, entre ellos el de al-Tabbanin, barrios que contaban con todos los elementos propios de las ciudades (mezquitas, baños, muralla, zoco, etc.), lo que los convertía en entes vivos con una evolución similar a la de las ciudades.

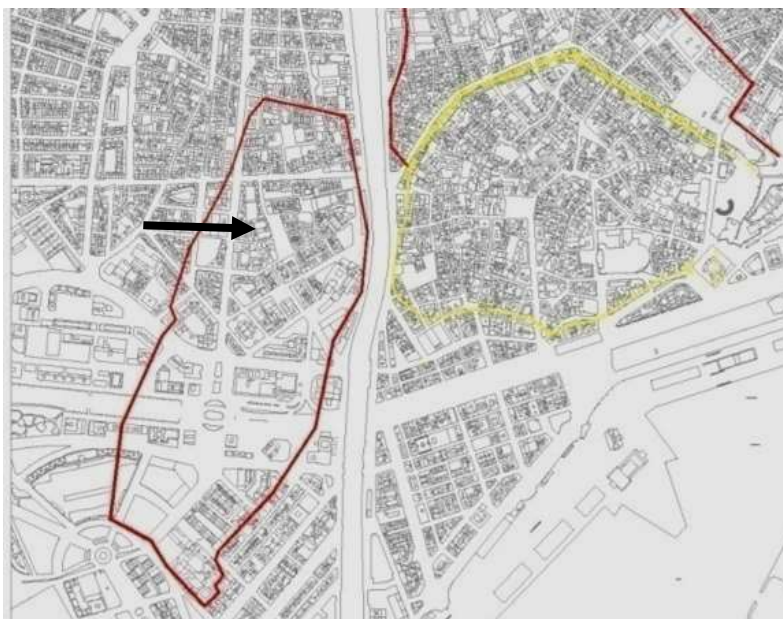


Fig. 2. Trazado hipotético de la muralla de al-Tabbanin con respecto a la medina (Altamirano, Arancibia, Mayorga, Lora, 2020)

5.1.2. El arrabal de al-Tabbanin

5.1.2.1. Evolución histórica y formal de al-Tabbanin

Ibn Jaldūn (ed.2008, p.629) enumera qué elementos son considerados útiles para la elección de un lugar donde instalar una ciudad, elementos que podemos extrapolarlos a la instalación de un barrio anexo como es al-Tabbanin, el cual consta de prácticamente todos ellos. Estos elementos son:

- ~ Agua: el caserío debe estar próximo a un río o en un lugar donde se tenga acceso a fuentes de agua dulce. El arrabal se sitúa en la margen derecha del río Guadalmedina y constaba con un abundante nivel freático de agua dulce, como constata la enorme cantidad de pozos de captación ubicados en el mismo.

- ~ Pastos para el ganado y tierras de cultivo: para poder abastecer las necesidades de toda su población. La zona norte intramuros del arrabal nunca fue edificada, localizándose en ella niveles de marcado carácter agrícola.
- ~ Árboles y montañas: que sirvan para la construcción y protección. Este elemento no queda reflejado arqueológicamente en el arrabal, pero podemos relacionarlo con su cercanía a la cadena montañosa que rodea la ciudad.
- ~ El mar: que facilite el intercambio comercial con áreas más lejanas. Si bien el lateral oriental del barrio está delimitado por el río, su zona sureste la marcaría la paleocosta localizada en diferentes intervenciones.

Gracias a las investigaciones que mi equipo de trabajo ha llevado a cabo en los últimos años (Altamirano, Arancibia, Mayorga y Lora, 2020), pudimos establecer una secuencia cronológica y evolutiva del urbanismo de al-Tabbanin dividida en 4 fases que paso a describir brevemente a continuación:

PRIMERA FASE: formación

Para esta primera fase, enmarcada entre los siglos X-XI, no encontramos con un área que podemos dividir en tres zonas atendiendo a la funcionalidad de cada una. La zona más septentrional estaría destinada a tierras de cultivo, función que no variará durante todo el período de ocupación del arrabal.

En la zona central se ha podido constatar un primer asentamiento, de reducidas dimensiones, situado en torno a la zona comprendida entre la actual plaza de Doña Trinidad hasta el río Guadalmedina, y la calle Calvo. Muestra un urbanismo en el que agrupaciones de casas más o menos dispersas conviven con extensos espacios no edificados y/o huertas, lo que se traduce en un caserío disperso (Navarro y Jiménez, 2007, p.281).

Hacia el sur desaparecen los niveles aptos para el cultivo, localizándose los restos arqueológicos asentados en arenas relacionadas con la paleocosta y vinculados a zonas de cementerios y artesanales. A la altura de la actual avenida de Andalucía fue documentada una *maqbara*, con una cronología inicial situada en época emiral, (Sánchez, Cumpián y López, 2009, p.2616) que jugará un papel importante dentro del arrabal.

En las inmediaciones de la actual plaza de Albert Camus, existía un complejo alfarero formado por varios edificios situados en torno a, al menos, 5 hornos, única evidencia, hasta el momento, de producción de cerámica verde y manganeso en Málaga (Altamirano, Arancibia, Mayorga y Lora, en prensa).

En último término, en el extremo más meridional de este asentamiento, se localiza otra área funeraria, en la zona entre Callejones del Perchel y calle Malpica, en el que se ha exhumado un pequeño grupo de inhumaciones posiblemente relacionada con las personas residentes del complejo alfarero anexo.

SEGUNDA FASE: consolidación

La siguiente fase que se puede establecer es la que corresponde a finales del siglo XI y principios del XII. Al-Tabbanin se presenta ya con las características propias de un barrio extramuros que le otorgan cierta autonomía con respecto a la medina.

De norte a sur nos encontramos con que la zona destinada a huertas no ha perdido esta funcionalidad. De esta manera, el urbanismo tiene un desarrollo hacia el sur, en dirección a las zonas costeras.

El caserío abarca un área comprendida entre calle Mármoles hasta la plaza de Albert Camus, en sentido N-S, y desde las inmediaciones de Armengual de la Mota hacia el río, en sentido O-E.

Presenta una tendencia regular no ortogonal, debido posiblemente a una planificación inicial por parte del Estado, pero que ya muestra evidencias de un proceso de transformación más autónomo e independiente, debido a la dinámica urbanística propia de la sociedad islámica (Navarro y Jiménez, 2003, p.331).

Se trata de un caserío formado mayoritariamente por edificios de carácter residencial que forman una agrupación espacial colindante con organización en trama⁴, siendo el

⁴ Parto de la clasificación de Sonia Gutiérrez (2012, pp.156-159). Esta autora observa dos formas de organización espacial básicas dentro de las agrupaciones de las viviendas, a los que denomina *estructuras domésticas*: la dispersa o diseminada (cuando las casas se diseminan por el espacio sin compartir paredes) y la colindante (cuando comparten medianeras), que a su vez puede presentar una organización en línea (cuando se disponen en una secuencia lineal o serie de espacios repetidos), agrupada (cuando se

modelo típico el de la vivienda unicelular con patio central, que van a conformar, con su construcción, los diferentes viales y adarves. La arqueología ha puesto de manifiesto que este tipo de organización y agrupación en tramas compactas son las dominantes en el ámbito urbano y en algunos sectores rurales de morfología casi urbanizada como pueden se puede ver en algunos yacimientos del sudeste peninsular (Gutiérrez, 2012, p.161).



Fig. 3. Vista aérea de un sector del arrabal en la que se puede apreciar el trazado regular del urbanismo (fotografía tomada por la autora)

Este desarrollo urbanístico trajo como consecuencia la amortización del complejo artesanal antes descrito lo que pudo propiciar la aparición de otro ubicado en Callejones del Perchel y calle Eslava, cuya producción es fechada en estos momentos (Díaz, 2010, p.2442).

Cabe decir para concluir con esta fase que las dos zonas funerarias descritas siguen estando en uso y que fue construido un puente enlazando así el barrio con la ciudad (Peral, 1992, p.500).

encuentran reunidas en grupos) o en trama (cuando se disponen de manera ordenada y estructurada definiendo ejes de circulación).

TERCERA FASE: expansión y saturación

Ya en plena época almohade, a mediados de siglo XII y el XIII, se construye la muralla del arrabal, de la cual parte de su trazado ha quedado fosilizado en el urbanismo actual y se ha podido definir gracias a las planimetrías antiguas, a las fuentes escritas, y a la documentación arqueológica de varios tramos de la misma, entre los que destaca el localizado más al sur, donde se documentó una de las puertas de acceso al barrio⁵ (Altamirano, Arancibia, Mayorga y Lora, 2020).

El urbanismo se muestra ya muy extendido por casi toda la superficie intramuros del arrabal. También queda patente la saturación del mismo con la incorporación de espacios colectivos a determinados edificios y el crecimiento vertical de otros, lo que provoca una gradual pérdida de la regularidad de los trazados.



Fig. 4. Vista aérea en la que se puede observar como los edificios 32 y 35 conforman el vial 13

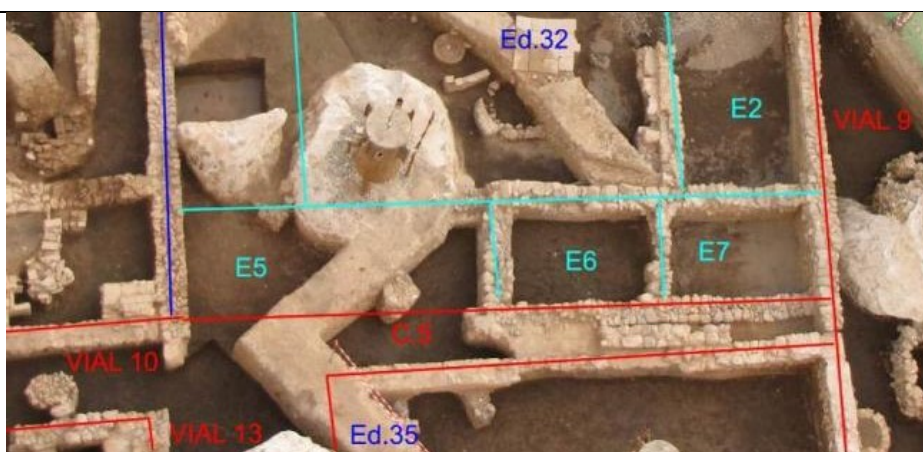


Fig. 5. En una fase posterior se añade al edificio 32 parte del vial 13, apareciendo de este modo un vial de drenaje (C5) entre dicho edificio y el 35

⁵En la actualidad, y con motivo de la continuación de las obras de construcción del metro, se ha localizado otro tramo de la misma: https://sevilla.abc.es/andalucia/malaga/sevi-obras-metro-malaga-sacan-nuevos-restos-muralla-arabe-202009301158_noticia.html.



Fig. 6. En una última fase, el edificio 32 termina por acaparar el espacio intermedio cerrándose por completo el paso (fotografías tomadas por la autora)

La zona alfarera, que antes se situaba en la margen norte del arroyo del Cuarto, es ahora amortizada por nuevas construcciones, a la vez que se edifica otro complejo artesanal de gran tamaño fuera de los límites de la muralla, al sur del cauce (Díaz, 2010, p.2444).

La *maqbara* situada ahora en la zona central del barrio sigue estando en uso y se crea una nueva zona de enterramiento al sur de la ocupación de al-Tabbanin.

CUARTA FASE: abandono

De finales del siglo XIII al siglo XIV, nos encontramos un barrio que se va replegando sobre sí mismo hacia las primeras zonas de ocupación, junto a las huertas septentrionales, en torno al antiguo camino de Antequera y a un posible puente de comunicación con la medina. Sin embargo, hay alguna excepción de ocupación residual en otras áreas, como por ejemplo la puerta sur antes nombrada y sus zonas colindantes, que permanecerán en uso al menos hasta el siglo XVI, como vía de paso hacia la ciudad. Algunas zonas antes construidas, ahora son anuladas y amortizadas por nuevas áreas dedicadas a las labores agrícolas como ocurre, por ejemplo, en la zona oeste de calle Cerrojo o en la Casa del Obispo.

5.1.2.2. El reflejo de los lazos de parentesco en el urbanismo

Para profundizar en la configuración del urbanismo y así poder analizar las posibles razones de la misma, debemos hacer una breve referencia a cómo influían (e influyen) las relaciones de parentesco y afinidad en el urbanismo islámico.

Las comunidades musulmanas ocupan el territorio mediante la distribución de tribus, modelo tipo entre las comunidades beduinas ganaderas de la península Arábiga que se desarrolla de modo similar entre las rurales e incluso las urbanas. La organización tribal se identifica con un grupo de personas que mantienen lazos de solidaridad entre ellas, que descansan en la idea de una unidad genealógica que mantiene viva la memoria de un antepasado común en muchas ocasiones ahistórico (Pérez, 2008, p.146).

Por debajo de esta organización tenemos el clan, que se basa en la consanguinidad masculina y comprende esencialmente a los agnados. Consta de varias familias extensas que estructuran una red de solidaridades y la cohesión de este grupo de familias (Bourdieu, 2007, p.113). En ellas, el varón es la autoridad familiar, del prestigio social y la transmisión de la propiedad, lo que convierte a la mujer en un elemento subordinado, utilizado para reforzar la solidaridad clánica por medio de matrimonios y cuya función es conservar y transmitir el honor familiar (Corrochano, 2008, pp.62-63; Pérez, 2008, p.146).

Hay que tener presente a la hora de entender la configuración urbana del arrabal andalusí que las familias de los barrios de las medinas tradicionales reivindican múltiples vínculos personales e intereses comunes basados en distintas combinaciones de parentesco. La forma de determinar los barrios depende del conocimiento que tiene la gente tanto de la historia social de la ciudad, que varía según las generaciones y la posición social, como de las experiencias formativas compartidas con otra gente de la comunidad (Eickelman, 2003, p.157), lo que se puede traducir en la existencia dentro del propio barrio de áreas pertenecientes a distintas familias unidas entre sí por lazos de parentesco, más o menos reales, que les permiten vivir en comunidad y en continuo apoyo y solidaridad.

Estas familias forman unidades domésticas que comparten una unidad moral de modo que, en ciertos aspectos, el espacio social del barrio aparece como una extensión de las familias instaladas en él, lo que permite a las mujeres el poder circular discretamente

por el interior del mismo ya que todos/as los/as residentes dan por sentada la proximidad de su parentesco (Eickelman, 2003, pp.157-158).

En estos arrabales, la aglomeración de las casas, la existencia de elementos de uso comunitario y el elevado número de parientes varones provocan que haya un intenso contacto diario entre las familias. A su vez, al estar permitido el matrimonio entre primos (siendo la regla preferencial aquella que prioriza el matrimonio del varón con su prima paterna), los lazos familiares se hacen aún más estrechos, de modo que todo lo que envuelve la vida familiar y social se convierte en asuntos que se comentan y discuten pública y abiertamente, y son objeto de presión social explícita (Geertz, 1979, en Eickelman, 2003, pp.234-235).

De igual modo, los acontecimientos que envuelven la vida familiar reúnen a todos los miembros del grupo, fortaleciéndose así aún más la amistad entre ellos, sobre todo en el caso de las mujeres, que la traducen en continuas visitas. Con todo ello, lo que se busca es presentar un frente lo más compacto posible ante el resto de la comunidad (Geertz, 1979, en Eickelman, 2003, p.235, 237), representado, en gran medida, por la ayuda mutua y la asistencia, por las invitaciones recíprocas con ocasiones de las fiestas familiares y demás festejos comunes (Bourdieu, 2007, pp.96-97).

En al-Andalus, esta separación clánica se ha podido identificar vinculando el elevado número de mezquitas existentes en un mismo barrio con el agrupamiento de carácter gentilicio, hecho que puede responder a la necesidad de aglutinar en un mismo espacio a todas las personas que conformaban un clan. Un ejemplo de ello lo vemos reflejado en los textos que mencionan la presencia de 32 mezquitas en el Albaicín de Granada, existencia que ha sido interpretada como fruto del deseo que tenían estos clanes de permanecer unidos, no solo en el espacio físico, sino también en actividades comunitarias como las oraciones (Trillo, 2004, p.133).

Desde un punto de vista arqueológico, es difícil descubrir este complejo sistema de grupos familiares, sin embargo, hay evidencias que podrían apuntar a esta diferenciación del espacio por clanes. Si tomamos de nuevo el ejemplo del Albaicín,

podemos ver como, hasta el siglo XIX, en su interior existían zonas de huertas que dividían el barrio entre grupos familiares (Trillo, 2004, p.218)⁶.

Un análisis pormenorizado del urbanismo de al-Tabbanin, deja entrever ciertas evidencias que nos pueden conducir a la hipótesis de que estamos ante esta circunstancia. Se pueden apreciar contrastes formales en el urbanismo de determinadas áreas del arrabal que nos indican la existencia de diferencias sociales entre sus habitantes que provocaron la jerarquización del barrio, lo que podría estar marcando, también, límites entre posibles clanes (Gil, 2014, p.166).

Se trata del hecho de que existen claras discordancias en los edificios y viales de algunas zonas del barrio con respecto a otras vecinas. Podemos poner como ejemplo una zona del arrabal comprendida entre la avenida de Andalucía y la plaza de Albert Camus. En ella se localizaron tres viales configurados gracias a la construcción de diferentes edificios, sin embargo, y pesar de ser inmuebles colindantes, pudimos ver diferencias bastante significativas entre ellos, como podemos observar en la figura 7 (Altamirano, Arancibia, Mayorga y Lora, 2020, p.80).

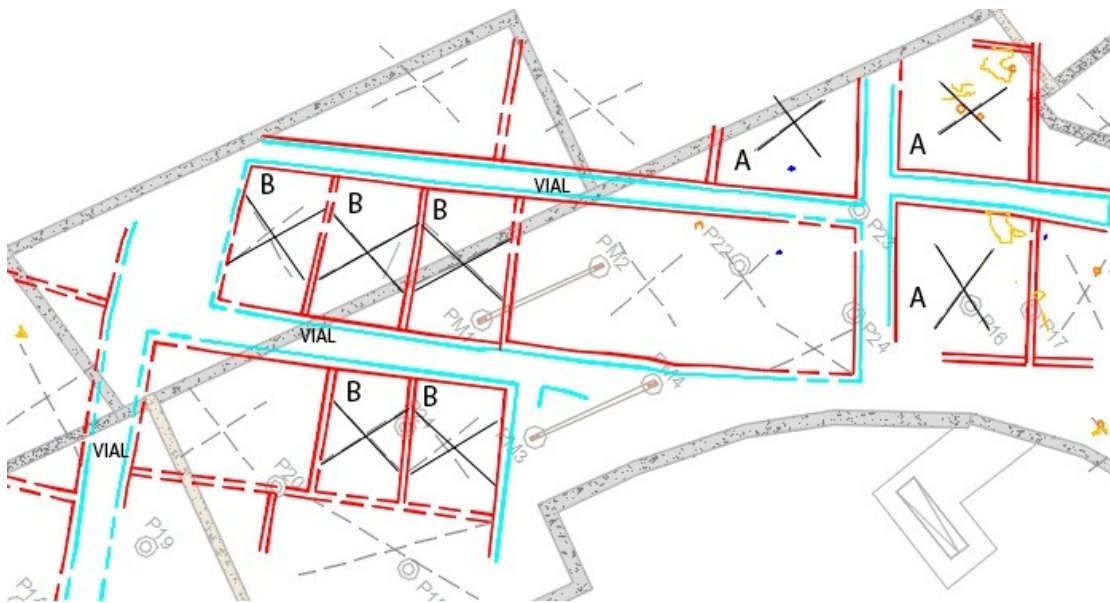


Fig. 7. Planimetría en la que se pueden ver los dos tipos de viviendas (A y B) que conforman los diferentes viales (Mayorga, informe administrativo inédito)

⁶ Desde la arqueología hidráulica desarrollada en el ámbito del Levante peninsular también se ha propuesto la asignación clánica del espacio agrícola y el reparto de aguas, según los topónimos gentilicios que se registran en las fuentes textuales (Trillo, C. 2006. La alquería y su territorio en Al-Andalus. *Arqueología Espacial* 26, pp. 243-262).

En primer lugar tenemos tres viviendas (tipo A) que poseen el mismo tamaño, la misma configuración interna a base de cuatro crujías en torno a un patio central y el mismo número de estancias (siete). Unos metros más hacia el sur, conformando el mismo vial, se localizó otro grupo de residencias (tipo B) iguales entre sí, pero diferentes tanto en forma como en tamaño a las anteriores. En este caso, todas ellas estaban formadas por dos crujías (con una estancia en cada una) y un patio, siendo de pequeñas dimensiones.

También es significativo el hecho de que la parte del vial que correspondía a las viviendas del tipo A contenían en su interior una canalización en la que desembocaban las aguas residuales de dichas viviendas, sin embargo, el tramo de dicho vial conformado por las viviendas del tipo B no poseía dicha infraestructura, sino que las viviendas tenían que verter sus aguas en pozos ciegos ubicados en la calle.

Siguiendo la tesis de Eickelman antes descrita, estas diferencias formales dentro del propio urbanismo del barrio pueden indicarnos que nos encontramos en manzanas habitadas por diferentes familias unidas por lazos parentesco o por grupos étnicos que, aun sin vínculos de consanguinidad, se encontraban unidos por intereses comunes y que se asentaron en este arrabal al mismo tiempo guiándose por una misma planificación.

5.1.3. Uso del espacio por las mujeres

Como hemos visto, los arrabales en el mundo islámico estaba formados por familias vinculadas entre sí por múltiples lazos personales e intereses comunes, de modo que pueden definirse como la extensión de la *proximidad (qaraba)* en el espacio físico de dichos grupos (Eickelman, 2003, p.227). De igual modo, cuentan, con elementos indispensables para la vida de la comunidad como son: la mezquita, el baño público, el horno de pan, las tiendas, etc. lo que les conduce a formar una unidad relativamente autónoma y cerrada sobre sí misma (Bourdieu, 2007, pp.96-97).

Estas dos circunstancias, la existencia de lazos personales y de espacios de uso colectivo, fomentan constantes relaciones entre los/as habitantes del mismo, especialmente entre las mujeres, relaciones que se dan por ejemplo en sus visitas diarias a las fuentes públicas (Eickelman, 2003, p.234) o en aquellas que se realizaban con cierta regularidad a las mezquitas, baños públicos, zocos o cementerios.

Sin embargo, estos movimientos fuera de casa están fuertemente restringidos para el sujeto femenino, y se buscan estrategias para controlarlos de manera que, no solo se haga desaparecer físicamente a la mujer del panorama social, sino que se le invisibilice a ojos de cualquiera que no pertenezca al grupo, como puede ser la utilización de estos espacios en días y horas determinados en los que no acuden los hombres, la obligación de utilizar itinerarios previamente establecidos o la utilización del velo (Bourdieu y Sayak, 1964, p.132, en Corrochano, 2008a, pp.79-82).

A pesar del claro deseo de controlar el comportamiento y los movimientos de la mujer, Bourdieu ve también cierta ‘luz’ en esta segregación ya que, en su opinión, esta ha llevado al sujeto femenino a tener una sociedad propia relativamente autónoma que vive en un universo cerrado, libres de responsabilidades esenciales, ejerciendo una profunda influencia en los hombres a través de las enseñanzas religiosas y de la educación que se le da a los niños/as en edades tempranas, además de una resistencia soterrada y secreta que se opone a toda modificación de un orden tradicional de la cual esta es aparentemente víctima (Bourdieu, 2007, pp.123-124).

Teniendo estas ideas presentes, veamos los principales espacios públicos y colectivos que caracterizan estos asentamientos urbanos y su reflejo en el arrabal de al-Tabbanin.

MEZQUITAS

Tenemos dos fuentes históricas que hablan de sendas mezquitas en este arrabal, aunque debieron existir más dadas las dimensiones del barrio. La primera fuente es la más incierta ya que ubica uno de estos edificios, el descrito por Ibn Baṭṭūṭa, en la actual iglesia parroquial de Santo Domingo, construida inmediatamente tras la conquista cristiana, pero sobre la que faltan aún muchas investigaciones para poder dar esta hipótesis como cierta (Camacho, 1997, p.332).

La segunda, situada más hacia el norte, fue documentada en una intervención arqueológica llevada a cabo en un solar entre calle Cañaveral y La Puente datada en torno a los siglos XIII-XIV. En él se localizó parte de una gran estancia con pilares centrales interpretada como un patio porticado, en la que apareció una alberquilla asociada a un pavimento enlosado. Estos resultados llevaron a su investigador a alejarlo

de la idea de estar en un ambiente doméstico y a identificarlo con un posible templo (Rambla, 2002, p.508).



*Fig. 8. Restos de la pileta y canalización de tejas (el pozo de captación fue insertado con posterioridad)
(Rambla, 2002)*



Fig. 9. Pilar con restos de plomo que recibía la base del fuste de mármol (Rambla, 2002)

La mezquita es el lugar de oración, estudio y reunión, cerca de la cual se disponen la sede de los cadis, las escuelas, las tiendas de elementos piadosos, etc. (Corrochano, 2007, p.25). La doctrina islámica no excluye a las mujeres de estos recintos, aunque sí las ubica en un espacio diferenciado del de los hombres. A pesar de que el Corán no hace alusiones al respecto, la realidad es que se ha institucionalizado la idea de que las mujeres no tienen la misma obligación de asistir a las oraciones colectivas (Moreras, 2017, p.191).

Los imanes han atribuido al Profeta hadices sobre la mujer de los que gran parte de ellos disminuyen su libertad de movimiento. En el caso de la visita a la mezquita, se les insta a rezar en casa o a que, si acuden al templo, lo hagan vestidas de manera ‘recatada’. Podemos destacar aquellos que dicen: “Las mejores mezquitas de las mujeres son sus casas” o “Es mejor que una mujer ore en su casa en vez de hacerlo en la mezquita” (Mesned, 2007, pp.106-107).

En época andalusí la circunstancia era la misma. Las mujeres podían rezar en estos espacios pero en una zona reservada para ellas llevando, al menos, una túnica gruesa y larga que le cubriese hasta los pies y un manto o velo que le ocultase los cabellos y el cuello (Arcas, 2006, p.80) para así evitar las distracciones de los varones (Bueno, 2010,

p.209). Las casadas ocupaban las últimas filas, detrás de los hombres jóvenes, que estaban a su vez detrás de los hombres adultos. Las solteras no tenían obligación de acudir a la mezquita más que cuando en ella hubiera un lugar apartado reservado para ellas, lejos de las miradas de los demás musulmanes y estando completamente cubiertas. Al acabar la oración salían del edificio primero todas las mujeres y después el resto de fieles (López, 1992, p.49).

BAÑOS

En al-Tabbanin se han localizado dos inmuebles que han sido interpretados como posibles baños públicos⁷. El primero de ellos fue localizado en el año 2004 en el Pasillo de Guimbarra, cerca de la mezquita de calle Cañaveral y La Puente antes descrita, fechado en la segunda mitad del siglo XIII. Aún a finales del siglo pasado, pervivía en el recuerdo la existencia de un baño en la calle Agustín Parejo, paralela a la calle Cañaveral, lo que nos lleva a pensar que pudiera tratarse del mismo (Liñán, Pastor, Pérez, Rubio, 1985, p.30).

Se trata de un edificio del que no se pudo recuperar la planta completa, pero en el que sí se diferenciaba una serie de ambientes característicos de este tipo de inmuebles. Al este, se localizó una estancia interpretada como *hipocaustum* donde se generaba el calor necesario para calefactar el resto de las habitaciones, en la que se encontró un hogar, un depósito de agua, la caldera y la leñera. Junto a ella se ubicaba la sala caliente, de la que se conservaba parte del sistema de suspensión del suelo calefactado, y, tras ella, la sala templada (Mayorga, 2009, pp.2799-2800).

⁷ Cabe señalar que no solo existían baños públicos, sino que las familias de mayor poder adquisitivo podían construirse sus propias instalaciones en sus casas para uso exclusivamente privado. En la actual plaza de Albert Camus documentamos un edificio que, por sus características, parece corresponder a uno de ellos (Mayorga, Arancibia, Chacón, Lora y Altamirano, en prensa).



Fig. 10. Vista general de los restos del hamman localizado durante las excavaciones (Mayorga, 2009)



Fig. 11. Detalle de la sala caliente del hamman, con restos del hipocaustum (Mayorga, 2009)

El otro posible *hamman* se localizó en la avenida de Andalucía junto a las viviendas tipo A antes mencionadas. Se trata de un inmueble del que solo se ha conservado parte del mismo pero que, por sus características técnicas y formales, no parece corresponder a un ambiente doméstico, sino que estaría destinado a las actividades de higiene personal y ablución de carácter público.



Fig. 12. Vista cenital del posible baño (fotografía tomada por la autora)

Nos hallamos ante un edificio formado por cuatro espacios del que apenas se puede saber nada de su funcionalidad pero que contienen diferentes elementos que parecen adscribirlo a un espacio vinculado a actividades hidráulicas, como son la construcción de un hueco circular en un pilar posiblemente para la inserción de una tubería o la de un pavimento realizado con una técnica similar al *opus signinum* de forma cóncava a modo de pequeña balsa.



Fig. 13. Detalle del pilar con el posible hueco para tubería o paso de aire caliente (fotografía tomada por la autora)

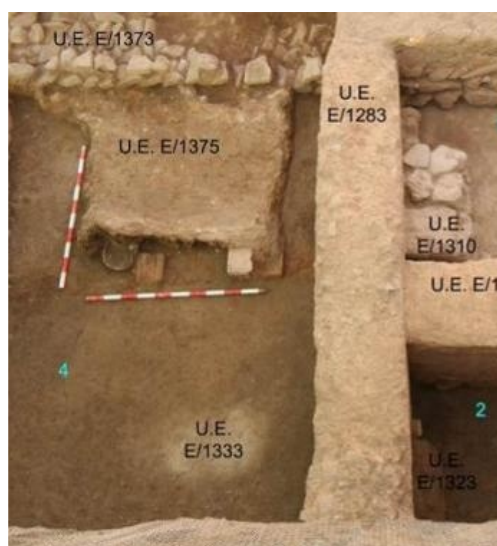


Fig. 14. Ubicación del suelo con forma de balsa (fotografía tomada por la autora)

El baño o *hamman* es otro de los elementos indispensables para que una ciudad islámica sea vista como tal. Este espacio no solo es concebido como un lugar de ocio o higiene personal, sino que tiene asociado un cierto sentido ritual al ser un medio para obtener la purificación a través del agua, imprescindible para cumplir con los rezos diarios, de ahí que en muchas ocasiones estos estén contruidos en las inmediaciones de las mezquitas. El baño se convierte así en un espacio físico, pero también espiritual, en el que poder alcanzar la máxima purificación (Izquierdo, 2008, p.103).

El estado de pureza que se obtiene tras los baños es tal para la sociedad musulmana que las mujeres también pueden acudir a ellos de manera más o menos rutinaria, sobre todo en determinadas circunstancias que las lleva a estar en estado de impureza, como puede ser tras la menstruación o el parto.

No obstante, esto no significa que coincidan con los hombres. Al igual que en las mezquitas, el uso del *hamman* por parte del sujeto femenino está segregado. A él pueden acudir en días y horas determinados para así no encontrarse con los hombres, siendo considerado por algunos autores como un refugio para las mujeres (Heller y Mosbahi, en Izquierdo, 2008, p.105). Mernissi (1995, p.220) nos relata el placer que suponía para las mujeres y los/as niños/as de la casa ir al baño y cómo consideraban que el *hamman* y la terraza eran los dos aspectos más agradables de la vida del harén.

En las fuentes que tratan sobre los baños andalusíes se señala esta característica. Las mujeres y hombres no podían acceder a ellos al mismo tiempo, teniéndose incluso que

cambiar el personal masculino por otro femenino cuando llegase el turno de uso de las mujeres (Bueno, 2010, p.209).

De cualquier forma, este espacio de relajación y convivencia no estaba bien visto por los sectores más rigoristas de la sociedad, ya que los asociaban a sitios oscuros donde las costumbres se podían relajar. Por ello Ibn ‘Abdūn llegó a recomendar que el recaudador del baño no debía sentarse en el vestíbulo cuando el baño se abriese para mujeres por ser ocasión de “libertinaje y fornicación” (García, 1992, p.151).

CEMENTERIOS

En al-Tabbanin podemos destacar la existencia de tres zonas funerarias. La localizada en su área central, por su extensión y uso continuado, se considera una de las principales de este barrio extramuros, y de la propia medina. Se han localizado enterramientos tanto de hombres como de mujeres que siguen los preceptos antes indicados, pero sin ningún elemento distintivo que diferencie las tumbas por género. Tras el estudio antropológico se pudo comprobar cómo el número de sujetos femeninos era prácticamente la mitad del masculino sin que sus investigadores/as se atrevan a determinar la causa de ello (Sánchez, Cumpián y López, 2010, p.2616).

Una segunda zona funeraria se localizó más hacia el sur, en callejones del Perchel. Se trata de un área con menos enterramientos que, como se dijo anteriormente, podría estar relacionada con las personas vinculadas a la zona industrial anexa.



Fig. 17. Detalle del cementerio principal del arrabal (Sánchez, Cumpián y López, 2010)



Fig. 18. Detalle de enterramientos en la zona funeraria localizada en la actual Callejones del Perchel (Mayorga, informe administrativo inédito)

Por último, cabe hablar del tercer cementerio que se ubica en la zona más meridional del barrio, ya extramuros. A pesar de ser de similares características que los anteriores hay un elemento que lo diferencia del resto. En él pudimos identificar dos áreas donde los cuerpos fueron enterrados siguiendo diferente ritual. La mayoría sigue el rito islámico, pero hay un grupo de 15, a unos 70 metros de distancia de los anteriores, que al estar enterrados/as decúbito supino con los brazos cruzados en el torso, pueden pertenecer a personas cristianas o judías que, posiblemente, convivían con la población musulmana en el arrabal.

De entre estos 15 enterramientos destaca uno, el identificado en la excavación con el número 71, al tratarse de una mujer que fue enterrada con 10 pulseras de pasta vítrea, que tradicionalmente se han utilizado en diferentes culturas como amuletos por tener un efecto apotropaico⁸.



Fig. 19. Detalle del enterramiento 71 (Mayorga, Arancibia, Altamirano y Lora, en prensa)



Fig. 20. Pulseras (Fotografía tomada por la autora)

⁸ Cabe traer aquí el estudio antropológico que se le hizo, por ofrecer datos significativos sobre una mujer que, sin ser musulmana, habitó en este arrabal en el siglo XIII y en cuyos restos han quedado marcas de su actividad física y dolencias: *Se trata de un individuo de sexo femenino, cuya edad fisiológica se encuadraría dentro del rango de adulto joven, estableciéndose su edad en una horquilla enmarcada entre los 18 y los 25 años (...). En otro orden de cosas, y tras la observación de las patologías documentadas (...), podemos deducir como causas de ellas el estrés ocupacional, generalmente relacionados con esfuerzos repetitivos relacionados con el movimiento de flexión de las piernas, con el desplazamiento y trabajo en terrenos agrestes, y/o con movimientos y esfuerzos repetidos relacionados con el tríceps sural, en el caso del peine artrósico del calcáneo. En cuanto a las patologías documentadas en las articulaciones sacropélvicas, estas fueron causadas por una enfermedad articular degenerativa. Relacionado también con el estrés de carácter ocupacional, estarían las pérdidas de piezas dentales y el mal estado de los molares que podrían haberse utilizado como "tercera mano", en el desempeño de algunos trabajos, ya que se aprecia una gran diferencia entre las piezas dentales "utilizadas" que presentan un desgaste severo, y las que no lo han sido, cuyo desgaste es muy ligero, aunque este dato hay que aportarlo con cierta reserva dado el número de piezas que no se han encontrado* (Malalana y Lora, 2013, p.298).

Para la comunidad islámica, la muerte es un paso hacia la vida eterna, ya sea esta en el Paraíso o en el Infierno, para el cual el/la creyente debe prepararse. De este modo lo expresa el Corán (79, La Hora):

Cuando llegue el enorme cataclismo, el día en que el hombre recuerde aquello en lo que se esforzó y en que se muestre el Infierno a quien vea, y entonces quienes se hayan rebelado y hayan preferido la vida mundana tendrán el Infierno como refugio. Quienes hayan temido la comparecencia ante su Señor y hayan negado al alma la concupiscencia, esos tendrán el Paraíso como refugio.

El fallecimiento de una persona musulmana está rodeado de rituales cuyo objetivo es hacerla llegar con prontitud a su última estancia (Martínez, 1988, p.197). La muerte es el tránsito a una nueva vida, de espera hasta que llegue el Juicio Final y la Resurrección (Corán, 23). El texto sagrado no hace demasiadas alusiones sobre cómo deben ser dichos rituales, salvo que se debe volver el rostro hacia la dirección de la Mezquita Sagrada, en alusión a la Meca (Corán, Azora II, La Vaca).

Todo este proceso comienza con el momento de la agonía de la persona. En poblaciones rurales del norte de Marruecos, se le suele untar los labios con miel o darle agua, para así evitar las tentaciones de Satán. Las personas que le rodean repiten continuamente la profesión de fe siguiendo la tradición malekí. De igual modo debe hacerlo, si puede, la persona que agoniza alzando el dedo índice de la mano derecha, si no puede, ese gesto debe hacerlo alguna persona cercana a ella (González, 2014, pp. 239-240).

Una vez que la persona expira, se le deben cerrar los ojos y la boca, atar los dedos gordos de los pies con un hilo y sujetarle la mandíbula con un lienzo. El cuerpo debe estar orientado hacia la Meca, en especial la cabeza. También se le realizan abluciones por parte de sus familiares. Estas se pueden realizar o bien en mezquitas o bien en la casa de la persona fallecida. Hay comunidades donde este lavado ritual tiene que ser llevado a cabo por personas consideradas puras, como niños o mujeres post-menopáusicas, pero casi siempre se estipula que no debe hacerlo una mujer menstruante ni en período de puerperio. También puede ocurrir que se prohíba a los hombres lavar a mujeres y a mujeres lavar a hombres, o que los hombres solo puedan lavar a los hijos si estos son menores (González, 2014, p.242).

Las expresiones de dolor en los funerales traen ciertas controversias dependiendo del ámbito en el que nos movamos. Por ejemplo, en la cabila Ghzawa las mujeres critican

las expresiones de dolor femeninas, tales como llorar, gritar, arañarse la piel o tirarse de la ropa, y existen hombres censores de las mismas. Sin embargo en otras comunidades estas prácticas sí están bien vistas (González, 2014, pp.240-241).

Durante el traslado del cuerpo amortajado al cementerio también se pueden dar casos de segregación por género. Por ejemplo, en el caso de que la persona fallecida sea una mujer, los hombres que se sitúan más cerca son los del grupo familiar y el imán, y más si la mujer era una joven soltera. También existen poblaciones donde las mujeres de la familia no acuden al entierro.

Como norma general, los cementerios islámicos no muestran elementos distintivos ni decorativos en las tumbas, sin embargo, en algunas poblaciones se pueden encontrar algunas evidencias que nos hablan del género de la persona allí enterrada. Por ejemplo, Westermarck, a principios del siglo pasado, constató como en las piedras colocadas en la cabecera de las tumbas de los cementerios de Tánger se hacían tres cortes en caso de que la persona allí inhumada fuese una mujer (González, 2014, p.249).

El período de condolencia dura entre 3 y 7 días. Acuden indistintamente hombres y mujeres, pero son estas las que suelen llevar regalos a la familia de la persona fallecida en forma de alimentos: azúcar, harina, frutos secos, etc.

La norma malekí establece que la primera visita que hacen las mujeres a la tumba de su familiar fallecido/a tiene que hacerse al tercer día, regla que intenta evitar, como tantas otras, la unión en el mismo espacio de hombres y mujeres que no pertenezcan al mismo grupo familiar.



Fig. 15. Distintos momentos del ritual de enterramiento islámico en la actualidad (página web en línea)

En el siglo XVIII, Ali Bey (ed.1984, p.353) describió de este modo un funeral al que asistió:

A mi llegada los habitantes celebraban la ceremonia de un funeral. El cuerpo, colocado con ostentación sobre una altura estaba rodeado de una cuarentena de mujeres, las cuales, repartidas en dos coros, gritaban a la vez 'ah-ah-ah'. Todas las mujeres de un coro, al pronunciar su 'ah' respectivo, se arañaban y rasgaban la cara con las dos manos, hasta el extremo de ensangrentarse.

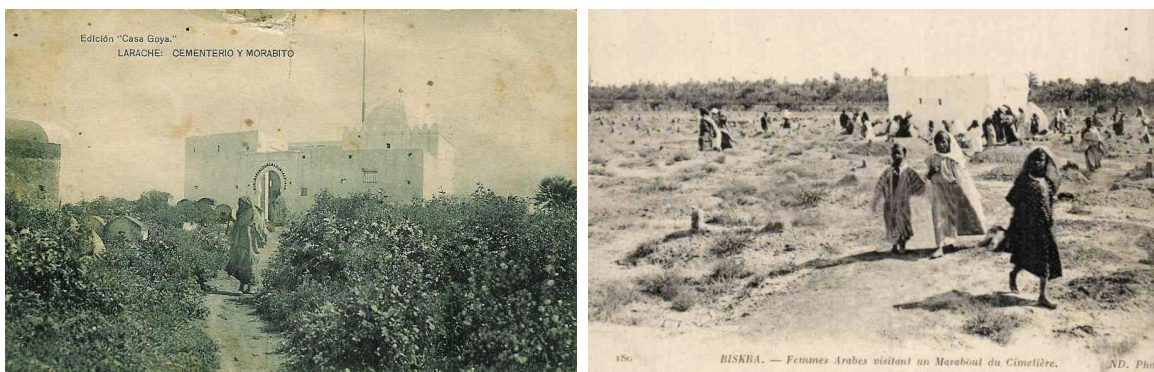


Fig. 16. Escenas de cementerios de Marruecos a principios del siglo XX (página web en línea)

En al-Andalus, según las fuentes escritas que nos han llegado hasta la actualidad, se puede observar que se practicaba un ritual muy similar al de las comunidades musulmanas actuales. Se recomendaba colocar a la persona agonizante orientada hacia la Meca. Cuando fallecía se le cerraban los ojos y la boca y se le cubría el cuerpo, evitando que fuese tocado por cualquier persona impura. Los juristas no aprobaban las expresiones de dolor. El cuerpo era lavado un número impar de veces y posteriormente se trasladaba amortajado y en hombros al cementerio donde el cuerpo era colocado de cúbito lateral mirando a la Meca. Durante los 9 días siguientes los familiares recitaban el Corán (Chávet, Sánchez y Padial, 2006, p.157).

Al-Saqāṭī al-Mālaqī (2014, p.174) recomendaba que fuesen las mujeres quienes salmodiasen el Corán en los funerales de personas de su mismo sexo; y si era un hombre el que lo hacía, debía ser ciego y colocarse detrás de una cortina separado de ellas, para que estas pudieran oírle, pero no verle.

Por otro lado, se recomendaba que cuando la persona fallecida fuese una mujer, su cuerpo debía ser lavado y amortajado por otras mujeres u hombres cuyo parentesco se lo permitiese (Arcas, 2006, p.80).

Hay que tener en cuenta que para muchas de las mujeres andalusíes las visitas al cementerio, tanto la vinculada a una muerte reciente como a las que se realizaban los viernes, se convirtieron en una de las pocas salidas que tenían permitidas, junto con la del baño, la visita a familiares o a la mezquita. Sin embargo, esta actividad no carecía de sus propias reglas ya que, por ejemplo, estas visitas eran usadas por los hombres para establecer relaciones con ellas, en ocasiones con ayuda de alcahuetas. Esta situación llegó a crear tanta alarma que se dictaron prohibiciones y recomendaciones a este respecto.

Al-Kinānī (siglo IX) recogió una doctrina según la cual las mujeres no debían visitar el cementerio ni los viernes ni el mismo día del entierro, aunque todo parece indicar que esta norma no se cumplía en al-Andalus (López de la Plaza, 1992, pp.111-112).

Ibn ‘Abdūn (siglo XII) ordenó al cadí, al almotacén y a la policía de Sevilla que vigilasen que no hubiera vendedores ni hombres en los cementerios ya que las mujeres solían estar allí con el rostro desvelado. También mandó tapiar las puertas y ventanas de

los edificios colindantes que se orientasen al cementerio (García y Lévi-Provençal, 1992, pp.96-98).

Posteriormente, en el siglo XV, al-Tilimsāni, describió los cementerios como lugares de paseo donde se citaban hombres y mujeres. También rechazaba la costumbre de instalar tiendas junto a las tumbas ya que, aunque en principio estas pudieran servir para ocultar a las mujeres de las miradas masculinas, también podían esconder “el deseo y el mal” (López de la Plaza, 1992, pp.112-113).

ZOCO

Al-Tabbanin ha sido considerado tradicionalmente como el arrabal perteneciente a los mercaderes de la paja o de los higos. Ibn Sa‘īd describe la existencia de un zoco donde se vendían objetos elaborados con hojas de palmera. Sin embargo, es interesante el hecho de que no se nombre en las fuentes la producción y venta de productos alfareros ya que, como vimos anteriormente, esta industria protagonizó de manera significativa la vida del arrabal durante toda su existencia.

A día de hoy no hay constancia arqueológica de la ubicación de un zoco en este barrio, aunque algunos autores tienden a ubicarlo en la zona de la iglesia de Santo Domingo por la presencia de un mercado ya en época cristiana en esa área (Calero, 1995, pp.131-132).

Sin embargo, tenemos constancia de la existencia de una posible alhóndiga o *funduq* junto a la entrada sur del arrabal, edificios destinados al albergue de los comerciantes, junto a sus animales y mercancías, que procedían de fuera de la ciudad y que pretendían llegar al zoco.

Me refiero al edificio nº 52 localizado en la actual Callejones del Perchel. Se trata de un inmueble de grandes dimensiones cuya característica principal es que está subdividido en dos áreas, cada una con sus correspondientes estancias ordenadas en torno a sendos espacios centrales abiertos. Viviendas de este tipo se han podido documentar en todo al-Andalus, y responden a un sistema bipartito o tripartito del espacio, donde había áreas destinadas a la vida pública y protocolaria del propietario, y otras reservadas a la vida privada del resto del grupo familiar, en especial de las mujeres de la familia.

Se ha optado por interpretar este edificio como *funduq* por la similitud formal y estructural que guarda con otras alhóndigas de al-Andalus, como puede ser la nazarí del Corral del Carbón, u otras que aún perviven en Marruecos, donde las pequeñas habitaciones se articulan en torno a un patio central de grandes dimensiones.



Fig. 23. Corral del Carbón (fotografía tomada por la autora)



Fig. 24. Funduq en Marrakech (página web en línea)

El área denominada como 52.a correspondía a esta vida pública. Presentaba una forma de tendencia cuadrangular, de mayor dimensión que la contigua, cuyas 10 estancias se distribuían en cuatro crujías articuladas en torno a un patio, con área porticada en “L” precediendo a los accesos a las crujías NO y SO.





Fig. 25. Planta del edificio 52 y detalle del patio desde la crujía NO del edificio donde se puede apreciar la posible diferenciación entre el área abierta y la porticada del mismo (Mayorga, informe administrativo inédito)

Sin embargo, lo más llamativo es una estructura circular de aproximadamente un metro de diámetro, que posee un suelo realizado con fragmentos de losas y ladrillos de barro cocido, sobre el que se apoya, en su límite exterior, dos pequeños pilares, que ha sido interpretado como un posible horno de pan. En diversas excavaciones, se han documentado complejos similares relacionados con diferentes épocas, todos ellos interpretados de igual manera.

Las mujeres solían preparar el pan en hornos situados en sus propias casas, sin embargo, las familias que no lo poseían, debían enviar a alguno/a de sus miembros o sirvientes a hornos comunitarios para hornear las masas previamente amasadas, actividad que aún puede verse en poblaciones islámicas.



Fig. 26. Posible horno de pan del edificio 54 (Mayorga, informe administrativo inédito)



Fig. 27. Horno tradicional marroquí (página web en línea)

Como hemos visto, el zoco es otro de los hitos propios del urbanismo islámico. Su funcionalidad va más allá de la del simple mercado, ya que en él se establecen relaciones personales y reuniones. Las ciudades suelen contar con varios de ellos que, a su vez, se subdividen por oficios, teniendo cada uno de ellos un lugar determinado en su interior. Generalmente, es instalados en el centro de la medina ocupando abundantes viales. Sin embargo, también es común encontrar otros fuera de las propias murallas de la ciudad, en barrios.

Su uso en relación al sexo es, al igual que en los casos anteriores, común a varones y mujeres, no obstante, vemos en él nuevas restricciones al sujeto femenino. Mernissi (1995, p.261) explica cómo las mujeres de su harén, en época del Protectorado francés de Marruecos, no tenían permitido ir a comprar, ni siquiera cuando el objeto deseado era para ellas, como podía ser una tela para la confección de un vestido. De igual modo, el dinero era controlado por los varones adultos de la familia, aunque la mujer principal pudiese administrarlo con cierta autonomía (Mernissi, 1995, p.223). En este tipo de familias de clase alta, eran los/as sirvientes los que iban a hacer los recados de la casa.

En los casos de grupos familiares de clase media y baja donde no se podía contar con la ayuda de sirvientes, la asistencia al mercado de la mujer dependía de la edad de esta, ya que las niñas en edad pre-púber sí tenían permiso para ir a las tiendas, siempre guardando las distancias con los hombres (El Hachmi, 2018, p.91). También hay que tener en cuenta, que en los mercados se compra pero también se vende, por lo que no es extraño encontrar, junto a las niñas y sirvientes, a mujeres vendiendo sus propios productos.



Fig. 21. Zoco de Fez (fotografía tomada por la autora)



Fig. 22. Mercado en una zona rural a las afueras de Nador (fotografía tomada por la autora)

En al-Andalus, la vida de la mujer en relación al zoco transcurría de forma similar, no solo iban las sirvientas a comprar convenientemente veladas para resultar casi imperceptibles (Díaz Sánchez, 2012, p.210), sino que había mujeres que se instalaban para vender sus manufacturas, como podían ser las hilanderas, tejedoras o bordadoras. De igual modo, se contaba en ellos con la presencia de una mujer encargada de controlar la venta de esclavas (Pérez, 2008, p.159). También existían recomendaciones que controlaban la presencia femenina en los mercados, como aquella que prohibía a los barberos estar a solas con mujeres en sus tiendas, teniendo que realizar su trabajo a la vista de los demás (García y Lévi-Provençal, 1992, pp.143-144).

RÍO, FUENTES Y POZOS PÚBLICOS

Como vimos en el capítulo anterior, el arrabal de al-Tabannin estaba ubicado en la margen derecha del río Guadalmedina y por su extremo sur lindaba con el arroyo del Cuarto, lo que permitiría a las mujeres tener fácil acceso a sus aguas, aunque para su uso tuvieran que superar una nueva barrera física, al estar ambos fuera de las murallas del arrabal.

Por otro lado, la mayoría de las casas contaban con pozos de extracción de agua, lo que nos lleva a pensar en la posibilidad de que las mujeres podrían hacer la colada dentro de las viviendas, posiblemente en el patio, usando para ellos recipientes como pueden ser los alcadafes, objetos muy comunes en estos contextos arqueológicos.

Sobre la base de nuestro estudio de los materiales arqueológicos asociados a los ambientes domésticos del arrabal, hemos comprobado que la localización de abundantes fragmentos de este tipo de recipientes está relacionada, no solo con la multifuncionalidad de dichos objetos, sino con los múltiples usos dados a las diferentes estancias de las casas. Estos elementos, usados para lavar, han estado presentes en las casas hasta su práctica sustitución por los barreños de plástico a mediados del siglo XX.



Fig. 28. Pozo en patio (fotografía tomada por la autora)

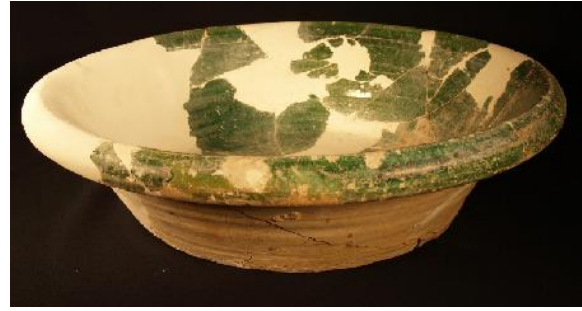


Fig. 29. Alcadafé (página web en línea)



Fig. 30. Vista de dos "corralones" malagueños a mediados del siglo XX y en la actualidad donde se puede ver la pervivencia de la actividad de la colada en los patios de las viviendas y la presencia de pozos y lebrillos (alcadafes) en su interior (página web en línea)

La salida de las casas para ir a por agua o para hacer la colada es otra de las actividades que permite al sexo femenino traspasar la frontera o *hudud* que existe en el umbral de sus casas para ir al río, a las fuentes y a los pozos comunitarios, *hudud* del que hace falta permiso para entrar y para salir pues separa el harén de las mujeres de los hombres extraños se pasen por la calle (Mernissi, 1994, p.32).

Sin embargo no todas tienen la misma libertad para hacerlo. Recientes estudios en comunidades rurales han comprobado como las niñas en edad pre-púber siguen gozando de libertades semejantes a la de los niños, lo que le permite frecuentar lugares públicos para realizar sus actividades domésticas, como pueden ser las de ir a la fuente a por agua o al río a hacer la colada (El Hachmi, 2018, p.91)⁹, actividades que abandonan

⁹ El Hachmi (2018, pp.28-29) nos describe cómo las niñas y mujeres solteras se reúnen en el río, alrededor de piedras enormes que ellas mismas habían dispuesto para embalsar el agua.

cuando llegan a la pubertad para pasar a realizar actividades en el interior de las viviendas, preparándose así para su futura vida como mujeres casadas. Sin embargo, hay que tener en cuenta las diferentes circunstancias que se dan en el ámbito urbano y en el rural, ya que en este último las obligaciones domésticas de las mujeres suelen permitirles mayor movilidad en los espacios públicos, siempre guardando ciertas reglas (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.173)¹⁰.

En el contexto de al-Andalus, tampoco eran extrañas estas actividades femeninas fuera de casa aunque de manera muy controlada. Por ejemplo, para el lavado de ropa en el río, Ibn ‘Abdūn recomendaba que se impidiese a las mujeres hacerlo cerca del sitio de sacar el agua, y que lo hiciesen en un lugar escondido a la vista del público. También debía prohibírseles que se sentasen en la ribera del río, salvo si fuese en un lugar no frecuentado por los hombres (García y Lévi-Provençal, 1992, p.109), así como que se les impidiese realizar esta actividad en los huertos, por miedo a que se convirtiesen en “lupanares” (García y Lévi-Provençal, 1992, p.142).

5.2. Las mujeres en el espacio doméstico

El objetivo fundamental del presente capítulo es el estudio del espacio doméstico medieval, entendido como construcción física y social. Me ha interesado acercarme a su análisis material sin perder de vista los aspectos antropológicos que definen el tipo de familia que lo conforma, como vía para conocer la cotidianeidad de la mujer.

Como construcción física, la casa andalusí era un espacio doméstico que tenía como fin el dar respuestas construidas a las necesidades de las personas que las habitaban, siendo estas tan diversas como la tipología de estructuras familiares y de parentesco de las personas implicadas. De entre todas esas necesidades, las que se relacionaban con las mujeres produjeron importantes soluciones arquitectónicas que afectaron

¹⁰ En España también ha sido muy común, hasta los años 70-80 del siglo pasado, la sociabilización de las mujeres en espacios ubicados en el exterior de sus viviendas, como podían ser los lavaderos, lugares que no solo tenían la funcionalidad de lavar los enseres de la casa, sino que servían como espacios de reunión de los sujetos femeninos, fuera del control que podían tener en el interior de las casas (Corrochano, 2006, p.72).

principalmente a la medianerías, fachadas, zaguanes y a las servidumbres de vistas (Navarro y Díez, 2015, pp.9-10).

Como construcción social, la casa andalusí albergaba, como norma general, un grupo doméstico más amplio que el de la familia nuclear, formado por varias familias emparentadas o no. El grupo estaba compuesto tanto por mujeres como por hombres, de diferentes edades y estados civiles, por lo que se hace imprescindible analizar las relaciones de parentesco, afinidad y de género que se establecían entre ellos/as, para poder entender el uso dado a las distintas estancias de las viviendas.

Hay que tener en cuenta, a su vez, que el estatus de las mujeres en al-Andalus no era homogéneo, ya que dependía de si se trataba de solteras o casadas, propietarias, criadas, esclavas, etc., así como del momento político y social en que se hallasen. Es por ello que me ceñiré a un grupo concreto de mujeres y a un período histórico específico, como apunté en el capítulo dedicado a la metodología.

En este nivel de análisis, nos adentraremos en el interior de las viviendas, analizando su distribución interna para localizar manifestaciones de la jerarquización de los espacios, de los grupos domésticos y, en especial, de las diferencias de género. También estudiaremos la relación de unas viviendas con otras para poder vislumbrar posibles relaciones de parentesco, y los objetos muebles asociados a dichos espacios que nos puedan aportar datos sobre los usos y funciones de los mismos.

5.2.1. Familia y familias: mujeres y espacios de convivencia

Antes de continuar, es necesario entender el fenómeno de la familia musulmana, como elemento que condiciona el microcosmos de la casa y que convierte a cada uno de sus miembros en parte de un todo, y su relación con el harén, para así poder comprender el simbolismo que podrían tener los distintos espacios físicos de la casa para el sujeto femenino y poder verlos reflejados en la arqueología.

5.2.1.1. La familia

Los conceptos de parentesco, grupo familiar, persona y comunidad se relacionan de una manera compleja en la sociedad musulmana, lo que conlleva que un cambio en uno de estos elementos, condiciona a los demás, ya que su unión conforman una serie de representaciones simbólicas o *habitus* (si usamos el término empleado por Bourdieu) que denotan una gran variedad de expresiones ‘en la superficie’, que varían en función de la persona, la clase, la categoría social, la edad y el género (Eickelman, 2003, p.255).

Más allá de una institución que conforma un modelo de convivencia entre personas, la familia es una idea abstracta cargada de simbolismo que se concreta en la percepción de ser y formar parte de una *buena familia* (Corrochano, 2008a, p.17). Para Bourdieu (2007, p.123):

Es un átomo social indisociable que asigna a cada uno de sus miembros su lugar, su función, su forma de ser y, en cierto modo, su ser; centro de un estilo de vida y de una tradición (...), que se sitúa en una red de solidaridades cuya permanencia y salvaguarda deben estar aseguradas en primer lugar y por encima de todo, a costa de las aspiraciones e intereses individuales si fuera necesario.

El concepto de *buena familia* se engloba dentro de lo que se considera ser un *buen musulmán*, que no solo es visto desde el punto de vista religioso, sino de la forma de ser de la persona, de tal manera que el grupo que se comporta honestamente y es digno de confianza de los demás, adquiere una posición privilegiada dentro de las redes de parentesco y clientelismo de los centros urbanos. Por ello, las personas que lo conforman no solo se sienten unidas entre sí por lazos de parentesco o afinidad, sino que todas son responsables de que se conserve este estatus de *buena familia*, de manera que los actos de un miembro repercuten irremediabilmente en el honor del resto del grupo (Corrochano, 2008a, p.19).

Para Bourdieu (en Eickelman, 2003, p.282), el honor es la clave del código moral de una persona que se ve a través de los ojos de las demás, porque la imagen que tiene de sí misma es indiferenciable de la que las otras presentan. El sujeto, como miembro de una familia, además de *ser para el otro*, es también un *ser por el otro*, estando su destino unido al de todo su grupo familiar, un vínculo que teme romper por miedo a perder la solidaridad vital que le une al resto, teniendo la sensación de no existir más que en la

totalidad. La pérdida del honor conlleva la exclusión social que equivale a una *pena de muerte simbólica* (Bourdieu, 2007, pp.67, 123).

El mantenimiento de esta posición se concreta en el seguimiento de unas normas que, aunque pueda parecer que afectan a todas las personas por igual, tienen una carga muy significativa en la conducta de las mujeres de la familia y que llevan a limitar sus acciones y su desarrollo como individuos autónomas (Corrochano, 2008a, p.20), ya que sobre los actos de ellas recae en gran medida el honor de la familia. Mernissi (1994, pp.82-83) define estas normas como *qa'ida* o norma invisible que, muchas veces, es más potente y limitadora para las mujeres que los propios muros y puertas de sus casas.

El hecho de que casi todo el honor de la familia recaiga en el comportamiento de los sujetos femeninos conlleva un control de los mismos por parte del resto de los miembros de la familia, independientemente de si son hombres o mujeres.

Rosen (en Eickelman, 2003, p.284) comprobó como en las zonas rurales de Marruecos esto lo justificaban al creer que los hombres tienen *qal* (razón), mientras que las mujeres se dejan llevar por la *nafs* (pasión, apetito), por lo que su *qal* no se desarrolla de igual manera que la de los hombres, lo que hace que deban ser controladas para que no perjudiquen el estatus de *buena familia* del grupo.

Aunque en algunas zonas se piensa que las dualidades *nafs*-mujer/*qal*-hombre provienen de la naturaleza del ser humano; en otras, se tienden a pensar que es así porque las mujeres, al estar confinadas en los ambientes domésticos, tienen menos capacidad para implicarse en las complejas relaciones sociales y para controlar las expresiones de sus pasiones (Eickelman, 2007, pp.334-335). Esta desigualdad es sacralizada en el momento en que el propio Corán (IV, 38) la defiende: “Los hombres son superiores a las mujeres porque Dios les ha dado preeminencia sobre ellas (...)”. De hecho, esta creencia en la superioridad de los hombres con respecto a las mujeres, les hace pensar que estas son seres peligrosos y contaminadores, “débiles e indignos de confianza” (Harris, 2011, p. 464).

Con todo, la *buena familia* se presenta como una institución voraz que exige lealtad exclusiva e incondicional a todos los miembros del grupo y que obliga al cumplimiento de unas reglas que se centran principalmente en la actuación de las mujeres, mujeres a las que se les concede un rol secundario, subordinado al de los varones y que les niega

su capacidad de actuar con independencia sin el constante temor a agraviar el honor de la familia (Corrochano, 2008a, pp.62-63), creándole a los miembros de la misma la necesidad de salvaguardar dicho honor apartando a la mujer de los espacios sexualmente incontrolados (López, 1992, pp.174-175).

5.2.1.2. La mujer en el harén

En el mundo islámico, el matrimonio es virilocal o patrilocal. Las mujeres, al contraer nupcias, abandonan la casa familiar para irse a vivir a la del marido o a la de la familia de este. Dicho cambio las coloca en una situación aún más de desigualdad que le lleva a tener que aprender normas de comportamiento y de relación con las nuevas personas con las que conviven, en especial con la mujer principal de su nueva residencia, que suele ser la madre de su marido (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.173).

El mantenimiento del estatus de *buena familia* parte de la posibilidad de establecer un buen matrimonio, preferentemente por vía patrilineal teniendo en cuenta la regla preferencial del matrimonio entre primos cruzados, que establezca alianzas conyugales. La exogamia implica “(...) que los intereses corporativos de los grupos domésticos deben ser protegidos mediante reglas que estipulan quién ha de casarse con quién” (Harris, 2011, p. 233). Tal es así, que el matrimonio no es un asunto individual, sino que concierne a todo el grupo familiar, siendo en la mayoría de los casos matrimonios concertados entre las familias de la pareja, la cual, en el mejor de los casos, es consultada una vez tomada la decisión (Bourdieu, 2007, pp.59-60).

En la actualidad, la institución matrimonial está dejando de ser vista como un intercambio de mujeres, para ser considerada, además, como una opción de intercambios materiales y simbólicos que otorgan un papel relevante no subsidiario al individuo femenino (Corrochano, 2007, p.27). De igual modo, el matrimonio del primogénito de la familia es considerado como una estrategia para el grupo que busca el mantenimiento de la patrilinealidad (Corrochano, 2005, p.175).

A nivel individual, el matrimonio es para muchas mujeres la única opción que tienen de salir de la casa paterna y así pasar a manos de su marido, el cual puede tener un poder menos restrictivo que el de su padre, sobre todo cuando el matrimonio es fruto del amor (Corrochano, 2005, p.175). No obstante, los hombres tienen facilidad para disolverlo, lo

que provoca que las mujeres no lleguen a perder los lazos con su familia paterna esperando que le ayuden en caso de desprotección (Corrochano, 2008b, p.11).

A pesar de esa percepción del matrimonio como liberación, lo que en realidad hace esta institución es pasar la autoridad que tiene el padre sobre la mujer a manos del marido y de su familia y, en particular, a la de la suegra (Bourdieu, 2007, p.59). Según el imán Ghazali (1953, en Lacoste-Dujardin, 1993, p.87):

El matrimonio musulmán no está lejos de ser para la mujer una especie de esclavitud, porque está obligada a obedecer a su marido sin límite alguno, salvo en el caso de que lo que le pide constituya una violación flagrante de las órdenes de Alá.

En línea con lo expuesto, la familia debe cumplir una serie de reglas para mantener su honor y su estatus dentro del conjunto de la población. Estas reglas recaen en mayor medida sobre la mujer, de tal manera que el honor de la familia se sustenta en el honor de aquella, sobre todo en lo que respecta a su sexualidad. Esta mitificación de la sexualidad femenina convierte su virginidad o fidelidad en una cuestión del grupo, que se materializa, por ejemplo, en el ritual de la verificación de la pureza de la novia el día de la boda, rito que no solo culmina con la alianza, sino que informa a la comunidad de que los hombres del grupo han sabido custodiar la honra de la mujer y que esta ha sabido mantenerse *buena* para su familia y su marido (Corrochano, 2008a, pp.70-71).

Como hemos visto, en las sociedades islámicas tradicionales, una vez que la mujer se casa y abandona su residencia paterna, pasa a vivir en la residencia de la familia del marido, de tal manera que la casa de su niñez no es considerada como suya, sino como una casa de tránsito hasta llegar a la de su marido (El Hachmi, 2018, p.27). Esta patrilocalidad es causa también de que el hijo, casado o soltero, permaneciese unido al grupo agnaticio y sometido a la misma autoridad paterna (Bourdieu, 2007, p.60).

Para Mernissi (1994, pp.43-47), las mujeres pasan a vivir en lo que denomina el *harén doméstico*, grupo formado por familias ampliadas, sin esclavos ni eunucos y, en muchos casos, con parejas monógamas, que mantienen la tradición de la reclusión de los miembros femeninos. En estos harenes vive un hombre con su/s esposa/s y sus hijos con las suyas. Lo que distingue principalmente a este tipo de convivencia no es la poligamia, sino el deseo de los hombres de recluir a las mujeres y mantener una familia ampliada en vez de dividirla en unidades nucleares. Por todo ello, el harén es una estructura de poder que

encadena a las mujeres para “(...) transformar su existencia cotidiana en un universo carcelario (...)”.

En consecuencia, en este sistema de patrilocalidad, las casas acogen a varias familias nucleares, lo que provoca que surja una fuerte jerarquía entre las mujeres de la casa, en la que la *mujer principal* domina y vigila los movimientos, las iniciativas y el desarrollo personal de las demás (Delaigue y El Haikri, 2015, p.174).

La importancia de esta mujer es tal que, realmente, es la que da sentido al grupo doméstico, siendo el jefe de familia el que mantiene económicamente al grupo y lo deja al mando de ella, como garante de su autoridad tanto dentro como fuera de la casa (Corrochano, 2005, p.165)¹¹.

En las familias extensas tradicionales, el papel de mujer principal suele ostentarlo la suegra, mujer madre de varones, poder que poseerá incluso tras la muerte de su marido y que le favorece con el reconocimiento de su autoridad por parte del resto del grupo en las funciones de carácter doméstico, asumiendo el poder del jefe de familia en el espacio privado y público (Corrochano, 2008, pp.152, 154).

Bourdieu (2007, p.248) nos describe el poder de una suegra autoritaria del siguiente modo:

No quiere abandonar el cucharón, símbolo de la autoridad sobre la pareja. El mando del cucharón es la propiedad exclusiva de la señora de la casa: en el momento de pasar a la mesa (...) ella trae la sopera a la mesa (...), luego gira el cucharón hacia el jefe de familia (abuelo, padre o tío) que se sirve primero. Mientras tanto, la nuera está ocupada en otra parte. Para llamar a la nuera a su lugar, la madre dice: ‘Todavía no te entrego el cucharón’ (momento que ocurrirá cuando los suegros fallezcan y la pareja pase a ostentar la autoridad sobre el resto del grupo).

La situación de la nuera varía significativamente cuando se queda embarazada (más en el caso de que el bebé esperado sea varón), ya que solo con esta condición será

¹¹ Esta circunstancia no solo ocurre en los países musulmanes, un ejemplo de ello lo tenemos en las familias extensas tradicionales de China donde “(...) una pareja de más edad administra la mano de obra doméstica y concierta los matrimonios. Las mujeres traídas a la unidad doméstica como esposas para los hijos de la pareja de más edad están bajo el control directo de la suegra, quien supervisa la limpieza, la cocina y la crianza de los hijos (...)” (Harris, 2011, p.214).

considerada una mujer completa y desempeñará un papel de menos sometimiento con respecto al resto de mujeres de la casa (Lacoste-Dujardin, 1993, p.88).

En época andalusí tenemos el mismo escenario. Las familias elegían la futura pareja de sus hijos e hijas. En el caso de las futuras nueras, la belleza no era tan determinante, se buscaba más que tuviesen una disposición dócil y amable (Marín, 2006, p.51). Tras la boda, se encontraban en una posición jerárquica inferior a la de sus suegras puesto que las madres tenían a sus hijos en un depósito permanente de afirmación personal, que les permitía ocupar un lugar específico y honorable en la estructura familiar (Marín, 2006, p.140).

5.2.2. La vivienda

Haciéndome eco de la idea de Margarita Sánchez (2015, p.47), parto del concepto de que la vivienda es un microcosmos del mundo socialmente construido, por lo que es interesante para el tema de este estudio. Propongo acercarnos a qué significado tenían estos inmuebles para la mujer andalusí, cómo influían en sus relaciones con las demás personas con los habitaban, y qué supusieron para su sociabilización y aprendizaje. Estos edificios se entienden como contenedores de objetos y personas, pero también como generadores de relaciones y emociones de la vida cotidiana, es por ello que en ellas se construyen, consolidan y, en ocasiones, se transgreden las relaciones de género (Díez, 2015, p.183).

Las casas y sus estancias son reflejo del grupo, cuyas diferencias internas se reflejan en la materialidad de la arquitectura y de las actividades cotidianas, puesto que son las personas que las habitan las que dan sentido a esos espacios con sus acciones, ya sean estas el dormir, el comer, el cuidado personal, el de los demás, etc.

La vivienda bajomedieval islámica es una unidad modular compleja que se configura en torno a un patio central que es el que define al grupo doméstico, centralizado y cerrado al exterior que denota ya una creciente especialización de las estancias¹². Este patio se

¹² Según recientes estudios, la casa islámica pasa de ser un inmueble conformado por un solo módulo a desembocar en una unidad compleja estructurada en torno a un patio, modelo que se irá imponiendo en todo el Mediterráneo desde el siglo XI, cuya generalización parece ser un indicador claro del proceso de materialización de la islamización social (Gutiérrez, 2012, p.144 y ss.).

encuentra rodeado por módulos construidos en los cuales se disponen las estancias de la casa. Estos ámbitos, por lo general, solo se abren hacia el interior y no se comunican entre ellos, lo que provoca que la persona que se halla en el patio controle los movimientos del resto de convivientes. La única estancia que permite acceder al espacio público es el zaguán que regula la circulación del grupo, segrega la vista y garantiza la privacidad y el control de los sujetos femeninos de la familia (Gutiérrez, 2015, p.25).

Dejando a un lado la cocina, el resto de las estancias de las casas andaluzas no muestran diferencias por sexo, ni en su estructura ni en un uso exclusivo por mujeres u hombres. Esta sexualización del espacio la marca las normas no escritas que definen qué circunstancias y necesidades del momento hacen apto un ámbito para un sexo y no para el otro, lo que refuerza el carácter multifuncional de cada área (Missoum, 2015, p.137).

5.2.2.1. Grupos residenciales y domésticos

Expuesto brevemente el tema de la familia y su relación con la mujer musulmana, pasemos a ver qué grupos residenciales podemos observar en los restos arqueológicos del arrabal para proceder después a la ubicación física del sujeto femenino en el espacio privado de las casas exhumadas en las intervenciones arqueológicas.

Voy a utilizar varios términos claves para su conceptualización. En primer lugar, hablaré de *grupo residencial* como aquel que está formado por un grupo de personas que comparten una misma residencia, no solo por tener vínculo de consanguinidad, afinidad, afectividad o amistad, sino porque tengan necesidades similares que les obliguen a convivir en dicho espacio (Corrochano, 2012, p.128).

Por otro lado, se usará el término de *grupo doméstico*, compuesto por personas que comparten un mismo ámbito, se agrupan alrededor de un jefe de familia y de una mujer principal, y que pueden estar relacionados por lazos de parentesco, de alianza o por relaciones complejas de tipo económico, afectivo o de solidaridad (Corrochano, 2008a, p.140)

La existencia de dos o más grupos domésticos, con sus respectivas mujeres principales, da lugar a la clasificación de los grupos residenciales, ya sean estos simples, cuando solo hay un grupo doméstico que, generalmente, coincide con la unidad familiar;

compuestos, cuando varios grupos domésticos que comparten casa están relacionados entre sí por lazos de parentesco (Corrochano, 2008a, pp.145-150); o atípicos, cuando varios grupos domésticos comparten una casa pero viven independientemente no manteniendo apenas relaciones con los demás (Corrochano, 2012, p.130).

Por otro lado, diferenciaré entre *familia nuclear* o *conyugal*, como aquella formada por padre, madres e hijos/as, y *familia extensa*, que es la compuesta por varias familias nucleares o polígamas (Harris, 2011, p.213) que, en la mayoría de los casos, forman un grupo residencial compuesto patrilineal que comparte un antepasado común, que puede remontarse a tiempos remotos o incluso ser ficticio (Eickelman, 2003, p.234). Este grupo residencial patrilineal implica el rol principal de padre, la superioridad reservada a los hombres y el sometimiento de la mujer al dominio de los agnados (Bourdieu, 2007, pp.113-114).

Si bien la familia extensa patriarcal ha sido considerada como la norma en las sociedades islámicas, en la actualidad se tiende a la familia nuclear patriarcal como modelo de grupo (Corrochano, 2005, pp.161-162).

Teniendo estos conceptos en mente, veamos cuáles son los tipos de viviendas que hemos podido documentar arqueológicamente en al-Tabbanin, para intentar establecer relaciones entre ellos y cuáles de los modelos de familia antes descritos podrían asociarse a cada uno.

5.2.2.2. Espacios residenciales y domésticos: tipologías de viviendas en el arrabal de al-Tabbanin

Todas las sociedades poseen actividades y creencias que se pueden categorizar como pertenecientes a la esfera doméstica de la vida, cuyo núcleo es un espacio de vivienda, abrigo, residencia o domicilio, el cual sirve como lugar en el que se realizan ciertas actividades recurrentes (Harris, 2011, pp.206-207). En el mundo andalusí, este espacio era la vivienda familiar, como sector privado que agrupaba a diferentes personas unidas por lazos diversos, en su mayoría de parentesco.

El interior de la casa andalusí es un tema poco documentado en las fuentes textuales medievales ya que los/as autores/as musulmanes/as eran muy reservados/as a la hora de

describir la privacidad de dichos ámbitos, como área privilegiada para la actuación de las mujeres (Viguera y Mazzoli-Guintard, 2019, p.34).

Las casas guardaban similitudes que las adscriben al típico modelo de vivienda de patio central, aunque podían tener diferentes tamaños o habitaciones dependiendo del poder adquisitivo de la familia, así como del número de sus miembros y personas dependientes de ella, yendo desde los palacios hasta la vivienda con el espacio mínimo para vivir (Ibn Jaldūn , ed. 2008, pp.738-739).

Centrándonos en al-Tabbanin, nos encontramos con una estructura interna en la cual la mayor parte del ámbito construido está destinado a las viviendas¹³. La mayoría encajan dentro de la clasificación de edificio de carácter doméstico típicamente andalusí, donde las diferentes estancias se reparten en crujías articuladas en torno a un patio. El número de crujías variaba dependiendo del número de habitantes, de las características del solar y de los recursos económicos del/la poseedor/a de dicho inmueble. Son las llamadas *casas con patio* descubierto de su grupo completo (Orihuela, 1995, p.25), es decir, viviendas donde se pueden diferenciar claramente los espacios destinados al zaguán, a la cocina, a la letrina, al salón principal y a la alhanía, y que están basados en una organización social donde la división entre sexos y entre los espacios colectivos y privados está claramente marcada.

Estos inmuebles se pueden dividir en dos tipos: unicelulares y pluricelulares, siendo los del primer tipo la inmensa mayoría.

Tipo I: edificios unicelulares: se trata de edificios de planta poligonal, en los cuales las diferentes estancias se distribuyen en torno a un espacio abierto central o patio.

En al-Tabbanin se han documentado desde viviendas con cuatro crujías hasta algunas con solo dos. Esta diferencia de tamaño no solo nos habla de la posición económica de la familia, sino que nos puede aportar datos sobre qué tipo de grupo residencial ocupaba dicho espacio, siguiendo las definiciones dadas anteriormente. De este modo, las

¹³ Si bien se han realizado intervenciones arqueológicas en la zona desde finales del siglo XX, no ha sido hasta principios del siglo XXI, y sobre todo por las excavaciones motivadas por la construcción del metro entre 2009-2020, cuando se ha obtenido más información sobre el mismo y se ha podido profundizar en su estructura, así como desechar ciertas hipótesis erróneas que se arrastraban desde hace décadas en la historiografía (entre los años 2009 y 2014, años en los que participé en el proyecto, pudimos excavar y estudiar más de 70 edificios y más de 20 viales).

viviendas más pequeñas, que contaban únicamente con dos estancias, podrían pertenecer a un grupo residencial simple formado por un grupo doméstico, que, generalmente, se trataría de una familia nuclear o extensa (Corrochano, 2008a, pp.145-146); mientras que las viviendas más grandes, aquellas formadas por hasta cuatro crujías divididas en diferentes habitaciones, podrían estar ocupadas por un grupo residencial compuesto en cualquiera de sus múltiples combinaciones, ocupando cada uno de los grupos domésticos una estancia de la vivienda y compartiendo con los demás las comunes (cocina, letrina o patio) (Corrochano, 2008a, pp.148-149).

Tipo II: edificios pluricelulares: correspondiente a inmuebles de planta compleja donde varias casas con sus propios patios comparten determinados espacios comunes.

En este caso también podrían albergar a un grupo residencial compuesto donde los diferentes grupos domésticos podrían poseer cada una de las casas y compartir ciertos espacios, como pueden ser el zaguán y la letrina, lo que les permitiría tener cierta independencia del resto.

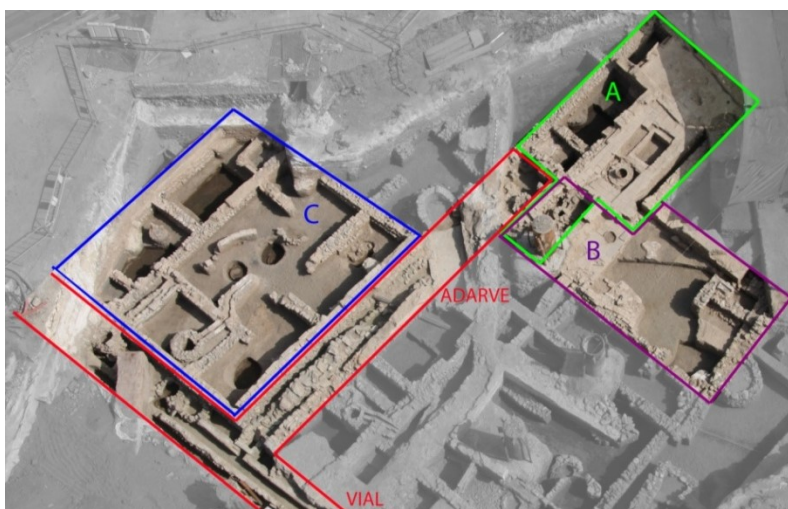


Fig. 31. Vista aérea donde se aprecia un edificio pluricelular, formado por las casas A y B que comporten zaguán, letrina y adarve; y otro unicelular (C) que se abre a un vial principal (fotografía tomada por la autora)

5.2.2.3. Las estancias

Bourdieu (2009, pp.419-437), en su ensayo *La casa o el mundo dado vuelta*, analiza el microcosmos de una casa kabila asociando cada espacio y sus connotaciones culturales con categorías duales: *masculino/femenino*, que hacen de la casa un microcosmos con las mismas oposiciones que rigen el universo. Voy a intentar ver esta dualidad

analizando cada una de las estancias típicas que se pueden encontrar en las viviendas andalusíes tomando como referencia las de al-Tabbanin.

La casa era un área privada dentro del espacio público y colectivo que conformaban las ciudades o núcleos rurales, que podían acoger, como en la actualidad, a diferentes personas unidas por vínculos de diversa naturaleza, pero también era el espacio vestido de objetos para uso y disfrute de sus habitantes (Arcas, 2019, p.17).

En su interior transcurría gran parte de la existencia de dichas personas, en especial de las mujeres, ya que eran ellas las auténticas protagonistas de la misma al pasar la mayor parte de su vida de adultas recluidas entre sus paredes. Esta reclusión y segregación por género no eran aprobadas ni tampoco exigidas por el Islam, sino que fueron prácticas adoptadas en el siglo VII tras la conquista de las capitales bizantinas y sasánidas (Badron, 1992, en Corrochano, 2008a, p.85).

Hay que tener en cuenta que, si bien en los edificios de familias con alto poder adquisitivo, las mujeres podrían disponer de habitaciones propias para ellas, la mayoría de los inmuebles documentados son casas de pequeño tamaño donde no cabe una separación sexuada del espacio doméstico, por lo que este se ocupa en alternancia. Dependiendo del momento del día, el espacio es dominio de la mujer o del hombre, y durante un poco tiempo se comparte, como ocurre durante la noche o las comidas (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.175). Esta división temporal del espacio podemos verla en la transcripción que hace Corrochano (2008a, p.57) de las palabras de una mujer casada de clase media-alta: “(...) un padre antiguo entra en la casa y no quiere oír un ruido, ya todo el mundo tranquilo, los demás en un apartamento aparte y el padre en el mejor salón, se le sirve la comida, el patriarca, el rey de la casa”.

Este nomadismo doméstico, además de contribuir a la segregación por sexo del espacio, reporta además ciertos beneficios para los grupos domésticos, como por ejemplo el poder organizar mejor las migraciones climáticas que dependen tanto de la estación de año, como del día u horas en que se encuentren, o el que un espacio pueda tener varias funciones o una misma actividad realizarse en diferentes ámbitos (David, 2015, p.98).

A continuación se pasará a describir las estancias de las viviendas andalusíes usando para ello nuevamente las excavadas en el arrabal de al-Tabannin.

PUERTA DE ENTRADA

En las viviendas documentadas en al-Tabbanin el acceso a las mismas se hace a través de un vano localizado en el muro que separa la casa del ámbito público. En algunos casos, nos podemos encontrar vanos muy desarrollados que pueden presentar un escalón de ladrillos dispuestos a sardinel o de mampuestos y estar enmarcados con dos pilares también de ladrillos, con o sin mochetas, que indicarían la existencia de puertas de doble hoja que abrirían al interior de los zaguanes, aunque en la mayoría de los casos documentados, lo que nos encontramos son simples aberturas en los muros, con algún tipo de delimitación en los laterales.



Fig. 32. Vano de acceso (fotografía tomada por la autora)

Fig. 33. Puerta de acceso a una vivienda de Casablanca a principios del s. XX (web en línea)

En muchas ocasiones, estos vanos son las únicas aperturas al exterior que hay en las fachadas, aunque no es extraño encontrar ventanas en las plantas superiores tapadas con celosías para permitir ver sin ser visto/a.



Fig. 34. Detalle de fachadas de Tánger con celosías en las ventanas exteriores (fotografía tomada por la autora)



Fig. 35. Fragmento de celosía de piedra localizado en al-Tabbanin (fotografía tomada por la autora)

En al-Andalus, la instalación de las puertas pasaba por unas estrictas normas. Ibn ‘Abdūn, en el siglo XII, afirmaba que debía prohibirse su apertura en aquellos muros orientados hacia los cementerios pues estos lugares funerarios eran de los pocos sitios públicos donde las mujeres podían ir con cierta libertad (García y Lévi-Provençal, 1992, p.97). Las aleyas también recogen la recomendación de dicha privacidad:

Sura de la Luz (XXIV)

27

¡Vosotros que creéis! No entréis en casas ajenas sin antes haber pedido permiso y haber saludado a su gente.

Eso es mejor para vosotros, para que podáis recapacitar.

28

Y si no encontráis a nadie en ellas, no entréis hasta que no se os dé permiso. Y si os dicen: volveos, hacedlo; eso es más puro para vosotros.

Allah sabe lo que hacéis.

29

No incurrís en falta si entráis en casas deshabitadas en las que haya algún provecho para vosotros.

Allah sabe lo que mostráis y lo que ocultáis.

Como apuntamos anteriormente, esta puerta era un *hudud*, una frontera bien definida que separaban a las mujeres de la casa de los hombres que pudieran pasar por la calle, separación de la que dependía el honor de la familia. Mernissi (1994, p.53) describe como su madre no podía salir de la casa sin pedir ciertos permisos y, aun concediéndoselos, tenía limitado sus movimientos en el espacio público, al cual siempre

debía ir acompañada por otras mujeres de la casa u hombre. Como dice un dicho popular del norte de Marruecos: “La mujer sale dos veces de su casa: una vez para casarse y la otra para entrar en el cementerio” (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.173).

En pueblos del norte de Marruecos, como Targha o Taghssa, las puertas de las viviendas se abren directamente a la calle y dan acceso a una estancia anterior al patio, mientras que en Bni Hlūes es a través de un adarve o de una plazoleta por donde se accede al interior de la residencia (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.167). En el caso específico de al-Tabbanin tenemos que la mayoría de los edificios daban a calles, ya fuesen estas principales o secundarias, aunque existen algunas que dan a adarves, como la A y la B de la figura 31. Estos eran considerados como espacios privado de uso colectivo para el disfrute de las diferentes casas que los conformaban y que podían incluso estar cerrados con cancelas o puertas, como podría marcar el pilar con mocheta localizado en el vial 16 (Figs.36-37).

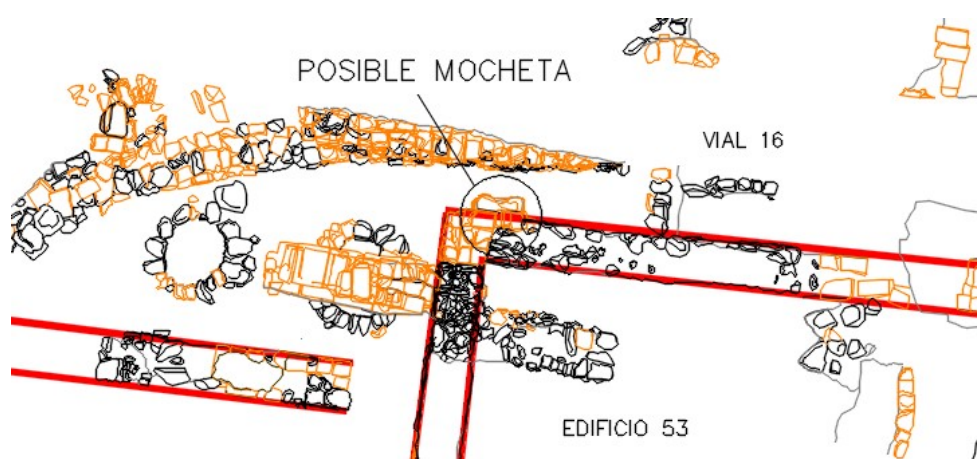


Fig. 36. Vial 16, ubicado en Callejones del Perchel. Todo apunta a que en una primera fase se trataba de una calle abierta por ambos extremos y que, posteriormente pasó a ser un adarve el cual se cerraría con una puerta o cancela de la que solo se ha conservado el pilar con la mocheta (Mayorga, informe administrativo inédito)

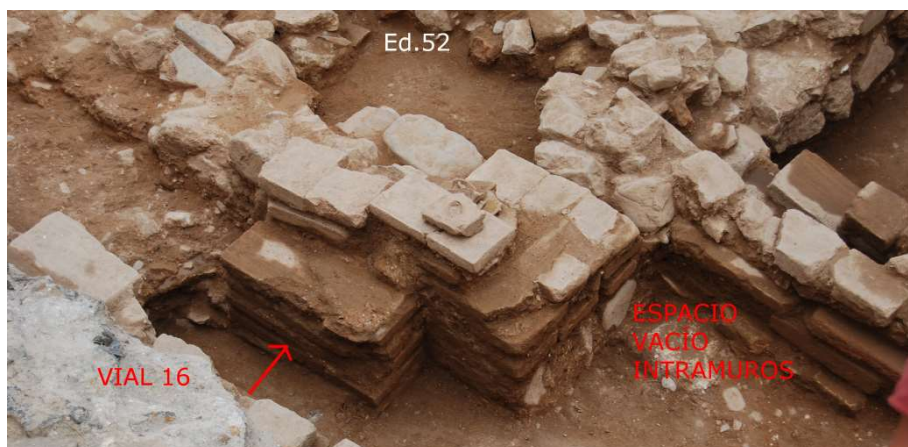


Fig. 37. Detalle del pilar con mocheta (Mayorga, informe administrativo inédito)



Fig. 38. Málaga aún conserva adarves cerrados que responden a una fosilización del urbanismo medieval que ha llegado a la actualidad. En las imágenes podemos ver un adarve situado en calle Ollerías y otro en calle Cister (Google Street View)

Otro dato a tener en cuenta, y que se puede observar en al-Tabbanin, es que, para salvaguardar aún más la intimidad del hogar, se condicionaba también la disposición de las puertas que daban a las calles en relación a la ubicación de las de las casas situadas en el lado opuesto, de manera que no podían estar enfrentadas, para evitar así las miradas de una vivienda a la otra.

ZAGUÁN

Una vez traspasada la puerta, nos encontramos con una primera estancia, imprescindible en cualquier casa andalusí, el zaguán. Estas son habitaciones de tránsito que presentan escasas dimensiones, preferentemente de planta cuadrada. Es un espacio intermedio entre el nivel de la calle y el patio, que tiene como función complementaria la de contrarrestar las posibles miradas del exterior, además de cumplir con el papel de filtro

para las personas que desean entrar y que necesitan para ello la autorización del cabeza de familia (Missoum, 2015, p.125).

En la mayoría de los núcleos urbanos, la puerta al patio no se encontraba enfrentada a la de la calle, sino en el extremo opuesto de tal manera que desde la calle no se viese el interior de la casa (De Sierra, 1996, p.16), obligando a penetrar en el interior de la vivienda a través de un acceso en recodo más o menos pronunciado. Sin embargo, en este arrabal la mayoría de las casas no cuentan con este acceso acodado, sino que las puertas de acceso a los patios se encuentran en la pared de enfrente a la de la puerta de la casa, lo que dificultaría el deseo de obstaculizar las miradas del exterior. Este problema lo solventaban descentrando levemente ambas puertas.



Fig. 39. Zaguán en el que la puerta de la calle está enfrentada a la del patio (fotografía tomada por la autora)

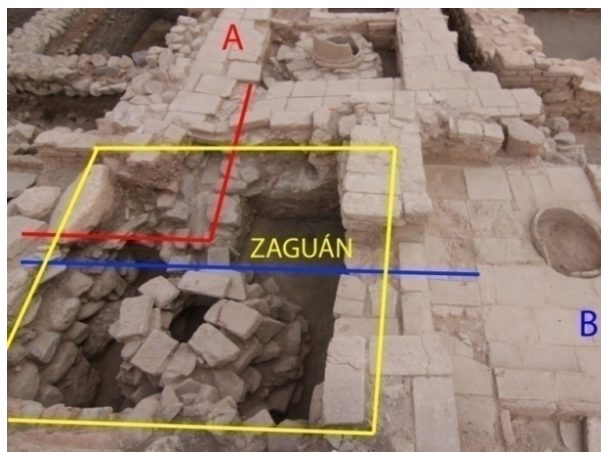


Fig. 40. Zaguán de dos casas. La A goza de la entrada en recodo, la B tendría la puerta de la calle justo en frente de la del patio (fotografía de la autora)



Fig. 41. Zaguán de Medina Sidonia a través del cual se accede directamente al patio permitiéndose su visión desde la calle (web en línea)



Fig. 42. zaguán de Tarifa en el que se puede ver al fondo a la derecha un haz de luz proveniente del patio de la vivienda, el cual no puede verse desde el exterior (web en línea)

Para finalizar, no debemos pasar por alto que el vano que separaba estas estancias del exterior estaría reforzado por una puerta, posiblemente de madera. Como norma general, arqueológicamente no quedan evidencias al tratarse de materiales perecederos, pero sí que pueden aparecer elementos de metal asociadas a ellas, como son las llaves (es el caso de una que se localizó en el zaguán de la casa 26 de al-Tabbanin, ubicada en la actual plaza de Albert Camus) y de tachuelas (como la localizada en la letrina del edificio 17 ubicada junto al zaguán, en la actual avenida de Andalucía).



Fig. 43. Ejemplo de llave y tachuela nazariés (web en línea)

PATIO

Los patios son el eje principal de las viviendas, ya que desde ellos se distribuyen las demás estancias, repartidas en las diferentes crujías del edificio. Suponen el corazón de la casa por ser, a diario, el lugar de desarrollo de la vida familiar, de la mayoría de las actividades domésticas, de trabajo y de descanso, espacio de juego de los/as niños/as y, ocasionalmente, el de celebración de fiestas. También, en esos días excepcionales (petición de mano, boda, circuncisión u otro tipo de ceremonia), es el espacio de admisión de personas ajenas a la familia.

Los patios documentados hasta el momento en el arrabal de al-Tabbanin son, por lo general, de planta rectangular y aparecen pavimentados con losas de barro asentadas sobre camas de mortero.

Dependiendo del tamaño de la vivienda, el patio podía estar rodeado por 2, 3 o 4 crujías. Se accedía a él, como vimos anteriormente, a través de un zaguán. En su interior era común la existencia de un parterre, posiblemente para el cultivo de un pequeño huerto o jardín, que se rodeaba de un espacio pavimentado que permitía la circulación de las personas que allí habitaban y de las visitas. También solían contar con un pozo de captación de agua. Era común que, a medida que crecía el grupo doméstico, los parterres fuesen eliminados para así ganar espacio.

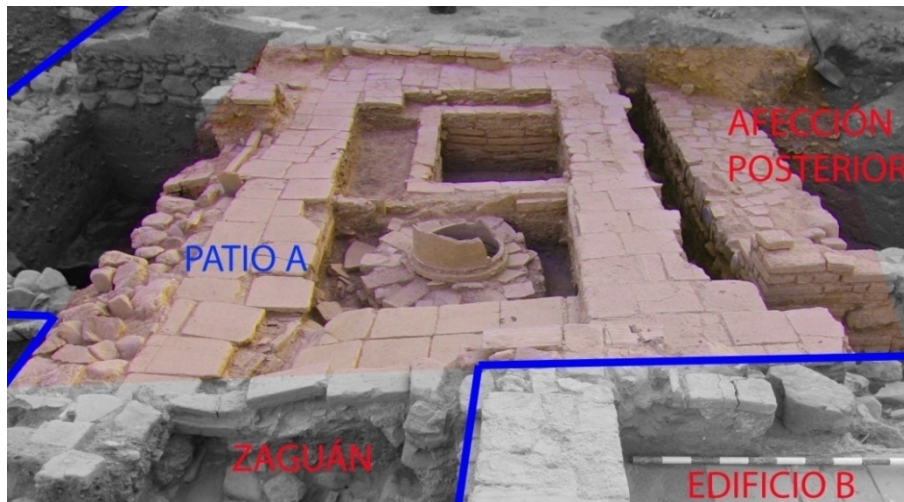


Fig. 47. Vista del patio de la casa A en una primera fase (fotografía tomada por la autora)

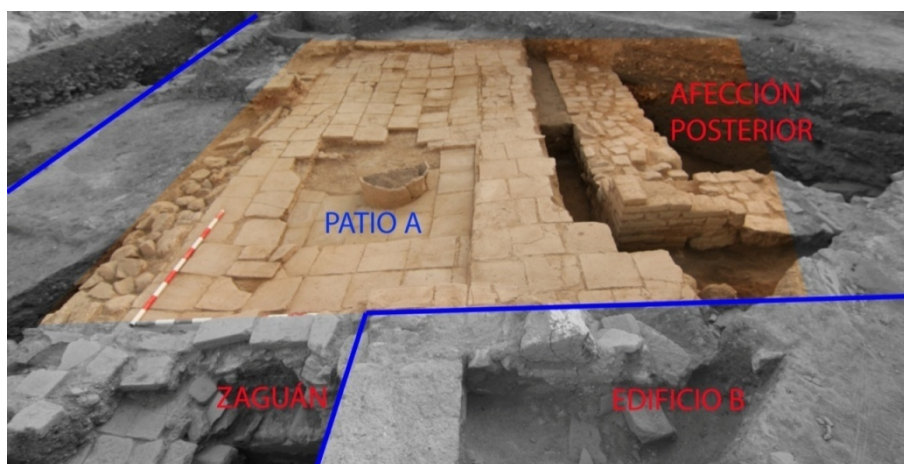


Fig. 48. Vista del mismo patio una vez remodelado y suprimido el parterre (fotografía tomada por la autora)

En el Argel de principios del siglo XVIII, el acceso por parte de personas ajenas a la familia a la vivienda se limitaba al patio donde se colocaban alfombras y esteras. En la actualidad, se suele repartir a los/as invitados/as por género en diferentes habitaciones, además de seguir usándose el patio. Por otra parte, es el espacio que permite la regulación térmica, la ventilación, la iluminación natural, la composición y la organización del inmueble (Missoum, 2015, pp.125-126).



Fig. 44. Boda en un pueblo de Nador. Las mujeres de ambas familias se reúnen primero en el salón principal y luego en el patio, sin que haya presencia masculina (fotografía tomada por la autora)

Por todo ello, no es solo un vacío, así como tampoco es un elemento estrechamente práctico; más bien al contrario, es el centro de la casa a partir del cual la distinción entre las diferentes estancias se vuelve perceptible y, al mismo tiempo, a partir de él se afirma la unidad espacial de la casa entera (Berardi, 1979, pp.107-108, en Missoum, 2015, p.126).



Fig. 45. Detalle del patio de la casa A con la localización del pozo y del alcorque (fotografía tomada por la autora)

Fig. 46. Reconstrucción de un patio de Siyâsa (Museo de Siyâsa, Cieza, Murcia) (fotografía tomada por la autora)

Hueso Rolland (en De Sierra, 1996, pp.28-29) tradujo un poema del historiador tunecino del siglo XIV, Ibn Jaldūn, que dice así:

Que se escogiese –decía- para edificar su casa en su jardín el punto dominante que facilitara la guardia y vigilancia de ella. Que se oriente al mediodía la puerta de al lado, y que se levante un poco más el emplazamiento del pozo y la fuente; mejor todavía, que se haga en lugar del pozo la canalización de agua que corra bajo el sombraje. Cerca de la pila de la fuente se plantarán macizos siempre verdes, de todas clases, que alegren la vista, y más lejos flores varias y árboles de hoja perenne. Plantas de viña rodearán la posesión y en la puerta central las parras sombrearán los pasajes, que bordearán los

parterres de un seto. En medio se instalará para las horas de reposo un quiosco, abierto a todos los lados; se le rodeará de rosales trepadores, de mirtos y de todas las flores que den belleza a los jardines; será más largo que ancho para que los ojos no encuentren fatiga en mirarlo. En la parte baja se reservará un cuerpo principal para los huéspedes que vengan a hacer compañía al dueño del lugar; tendrá su huerta, su fuente cubierta a la vista desde lejos por un grupo de árboles. Si además se instala un palomar y una torrecilla habitable será todavía mejor.

Ni que decir tiene que el patio es un espacio de circulación y nexo entre el resto de las estancias. Por este motivo, diferentes teorías lo asocian a un espacio eminentemente masculino ya que desde él se podría controlar el movimiento de todas las personas que habitan la casa, así como las que acceden a la misma.

A decir verdad, en la mayor parte de las horas del día, son las mujeres la que lo ocupan debido a las diferentes actividades que en él se desarrollan. Esto queda patente en las casas de las montañas de Jbāla-Ghumāra, donde los instrumentos del trabajo doméstico como son el hogar, el horno de pan, la batería de cocina, el telar, el molino de mano, etc. se ubican en este espacio, además de ser un sitio donde las mujeres se reúnen con las visitas femeninas hasta la llegada del hombre, momento en el que ellas desaparecen y este espacio vuelve a ser de dominio masculino (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.175).

Este uso discontinuo del espacio por las diferentes personas que lo habitan también se ve en los textos de Mernissi (1994, p.10): “Por la mañana no me dejaban salir al patio hasta que mi madre despertaba (...) no podía reunirme con mis primos que ya estaban jugando”.

Una de las actividades que solían hacer las mujeres en los patios era la de tejer. Era una labor que precisaba de movimientos reiterativos y de mucho tiempo, ya que para hilar con un huso manual la cantidad de hilo necesario para trabajar una hora, se requería varias de ellas. Podía interrumpirse y reanudarse fácilmente si era necesario, lo cual permitía hacer simultáneamente otras actividades, como podía ser el cuidar de las personas dependientes, vigilar la preparación de la comida y sobre todo sociabilizar con el resto de las habitantes de la casa (González y Picazo, 2005, p.142). Era común que participasen también los/as niños/as ya que podían colocarse detrás del telar para hacer los nudos (Mernissi, 2007, p.132).



Fig. 49. Vista actual de Marrakech donde se puede observar un urbanismo conformado por la unión de casas de patio central (web en línea)



Fig. 50. Patio de Argelia, a principios del siglo XX, donde las niñas tejen (web en línea)

Por otro lado, este trabajo permitía a las mujeres compartir espacios fuera de la casa ya que la lana debía lavarse antes de ser tejida y era normal ir para ello al río o al mar. En el caso de que las telas confeccionadas fuesen para la venta, algunas de las mujeres podían ser las encargadas de su venta en el zoco (Mernissi, 2007, p.132).

En al-Tabbanin se han localizado elementos que pueden ser asociados a este tipo de actividad femenina, como son mangos de rueca, pesas y torteras de telar, dedales, varillas de metal para escaldar la lana, etc., de los que, a excepción de los dedales, tenemos ejemplos en al-Tabbanin.

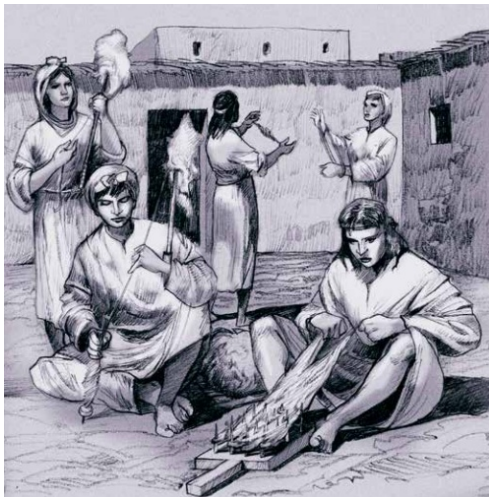


Fig.51. Patio andalusí donde mujeres realizan diferentes actividades vinculadas con la artesanía textil. J. Hermida (web en línea)



Fig. 52. Madre tejiendo junto a su hija en Túnez (web en línea)



Fig. 53. Mango de rueca y tortera de huso (1. fotografía tomada por la autora y 2. web en línea)

LETRINA

Otra estancia importante de la vivienda es la letrina. En el arrabal hemos podido constatar varias de ellas. Se trataba de unos espacios rectangulares muy estrechos, localizados preferentemente junto a los zaguanes y que, atravesados longitudinalmente por canalizaciones rectilíneas que procedían del patio, vertían las aguas residuales en las canalizaciones centrales de las calles o en pozos.

Como señalan Hita y Villada (2000, p.33) su presencia es prueba del carácter urbano de las viviendas donde aparecen, así como del alto grado de preocupación por las condiciones higiénicas y de salubridad del entorno familiar.



Fig. 55 Detalle constructivo de la letrina del edificio 16 (fotografía tomada por la autora)

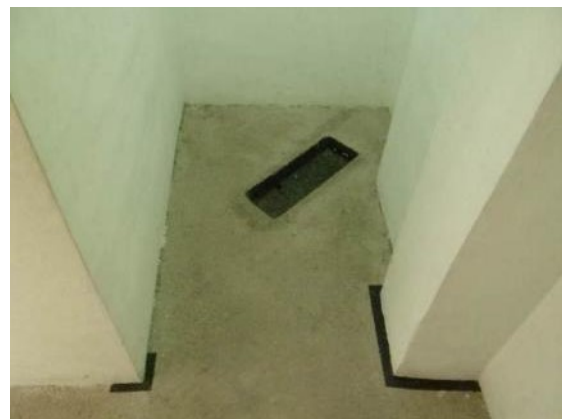


Fig. 56. Reconstrucción de una letrina (Museo de Síyâsa) (fotografía tomada por la autora)

En las ciudades andalusíes, el deseo de reducir la distancia entre esta estancia y el pozo negro o la alcantarilla obligó a situarla junto al zaguán de entrada de la vivienda para

que estuviera lo más cerca posible de la calle. El acceso a la letrina se realizaba desde el patio o el zaguán, para ayudar de esta manera a la ventilación de la estancia. De igual modo, cuando las casas eran de pequeñas dimensiones se podían ubicar bajo la escalera. Su establecimiento dentro de los inmuebles, favorecía de este modo, no solo la rápida expulsión de los residuos a la calle, sino que también facilitaba su ventilación (Reklaityte, 2015, pp.271-272).

A veces la letrina se encontraba sobreelevada respecto del nivel del suelo, una característica que pudo haber contribuido a mantenerla mejor aireada. En algunas viviendas se documenta una elevación respecto al nivel del patio que puede llegar hasta los 44 cm, lo que obligaba sin duda a la instalación de una pequeña escalerilla. Esta especie de podio, cuya altura varía considerablemente incluso entre las letrinas de una misma población, se documenta en varios yacimientos andalusíes, e incluso en las viviendas palatinas de Medina Azahara. La instalación de un podio sobreelevado además de ser una solución que facilitaba la ventilación de la estancia creaba una mayor pendiente entre el pozo negro o el desagüe que ayudaba a que la evacuación de los residuos fuera más rápida. No obstante, lo cierto es que no todas las viviendas andalusíes disponían de retretes en un espacio sobreelevado ya que en varios yacimientos se documentan a ras del suelo (Reklaityte, 2015, p.272). Debido al nivel de arrasamiento que sufrió al-Tabbanin tras su abandono y a la reocupación del espacio en época moderna, no hemos localizado estas elevaciones pero, las canalizaciones subterráneas de las letrinas se encuentran a la misma cota del nivel de suelo del resto de las estancias, por lo que podemos interpretar que sí existía dicho podio.



Fig. 57. Detalle del pavimento de un patio que se encuentra a la misma cota que la tapa de la canalización de la letrina (fotografía tomada por la autora)

En la actualidad, en todas las viviendas se constata la existencia de, al menos, un espacio acondicionado para esta finalidad. Suelen ubicarse en la planta baja, cerca de la entrada principal y/o debajo de la escalera. Si las hay en la planta superior, suelen estar superpuestas a las primeras, en algún espacio generado por la escalera (Missoum, 2015, p.133).

Los estudios realizados por De Sierra (1996, p.19) han comprobado cómo estos espacios constan de dos piezas, la letrina y una pileta ya que, tras las operaciones fisiológicas, por prescripción religiosa, tanto el hombre como la mujer, deben realizar una limpieza completa de los correspondientes órganos. De aquí la necesidad y costumbre, de que junto a la taza turca exista la pila. Sin embargo, en las excavaciones realizadas en al-Tabbanin no se ha constatado la existencia de dichos elementos en el interior de las letrinas, lo que nos lleva a pensar que para esta limpieza podría usarse un alcadafe o recipiente similar con agua extraída del pozo del patio.

Su uso es indistinto para mujeres y hombre, sin embargo, en las viviendas de tipo tradicional, al tener su acceso por el patio puede traer problemas para los miembros femeninos de la casa ya que si había visita masculina en el patio, ellas posiblemente no podrían hacer uso de las mismas. Un hecho similar describe El Hachmi (2018, p.66) cuando trata de las alforfas ya que al tener que cruzar el patio para ir hasta ellas “(...) cuando venía un hombre que no era de la familia las mujeres de la casa tenían que correr a esconderse en sus habitaciones y tratar de no tropezarse con ninguno de ellos cuando saliera”.



Fig. 54. Baño tradicional actual (web en línea)

COCINA

La cocina es, posiblemente, la actividad de mantenimiento que más claramente ha sido realizada por mujeres en casi todas las sociedades conocidas. Esta afirmación debe conducir a revalorizar este ámbito de actuación femenina, junto con el saber que conlleva, conocimiento transmitido de madres a hijas mediante redes de aprendizaje. De esta manera, colocando esta actividad en el lugar que corresponde, conseguiremos, en cierta medida, feminizar la historia.

Alimentar constituye un proceso social que implica diferentes niveles de acción y de relación entre las personas que preparan la comida y quienes la reciben, y debe ser analizado no solo desde el punto de vista del consumo, sino como una acción cuyo estudio puede conducirnos a entender patrones de comportamiento social, normas, tabúes, etc. (Montón, 2005, pp.161-163).

En un mundo en el que los hombres estaban reservados para tareas de la guerra, el comercio o para la convivencia en espacios públicos, el interior de la cocina fue el espacio casi exclusivo de las mujeres de la familia (Macías y Torres, 1995, p.169). Sin embargo, es a partir de las últimas décadas del siglo XX cuando, desde la arqueología, y más concretamente, desde la Arqueología Feminista y la de Género, se ha comenzado a prestar atención a las esferas relacionadas con las experiencias de las mujeres y, tras introducir el interés por el trabajo doméstico, se ha empezado a considerar la cocina como un ámbito de análisis fundamental (Montón, 2005, p.162).

Las actividades de mantenimiento son las que dejan más evidencias en la mayoría de los contextos arqueológicos y, entre ellas, las relacionadas con la cocina, son las que podemos encontrar en mayor número, ya sea vinculadas a bienes muebles (cazuelas, ollas, platos, restos faunísticos, etc.), como inmuebles (hogares, despensas, etc.).

A pesar de ser una actividad que se repite en varias ocasiones al día, esto no significa que siempre tuviera un lugar específico para ella en el interior de las viviendas, y cuando sí existía este espacio especializado, no parece que estuviera demasiado preparado para la realización de trabajos largos, sino que más bien se utilizaba para la supervisión de la cocción o del recalentamiento, cuando las condiciones climáticas no permitían el cocinar al aire libre (David, 2015, pp.96-97).

Es interesante hacer un inciso en la localización de los hogares o fogones dentro de las cocinas. En contextos protohistóricos es común que se ubiquen en el centro de las estancias, pasando ya en época clásica a colocarse cerca de la puerta para facilitar la evacuación de humos, y en época medieval, en una posición lateral junto al muro de la fachada o en los testeros cortos de las habitaciones. Esta posición lateralizada parece denotar cierta preservación de la intimidad ya que la mujer que hiciera uso de este elemento, no sería vista desde el exterior de la estancia, a diferencia de los contextos protohistóricos donde su centralización remite a una actividad realizada de manera expuesta a las demás personas (Gutiérrez, 2012, p.144).

Las cocinas localizadas en al-Tabbanin se caracterizan por ser espacios más o menos rectangulares que cuentan con hogares excavados en el suelo para la preparación de los alimentos. En algunos casos se han documentado vasares o poyos para disponer objetos, tinajeras y elevaciones en el suelo para servir de asiento (Gutiérrez y Cañavate, 2011, p.131).



Fig. 58. Cocina de al-Tabbanin (fotografía tomada por la autora)



Fig. 59. Reconstrucción de una cocina (Museo de Siyâsa) (fotografía tomada por la autora)

Como caso excepcional, en la cocina de la casa 16 se localizó un pequeño tabique que la compartimentaba en dos espacios, uno de ellos de escasas dimensiones, que ha sido interpretado como alacena (*al-jazîma*) o como fogón construido al estilo del localizado en la Casa nº 2 del yacimiento de Huerta Rufino de Ceuta (Hita y Villada, 2000, p.44).



Fig. 60. Posible alacena en al-Tabbanin (fotografía tomada por la autora)



Fig. 61. Cocina de la casa n°2 de Huerta (Rufino Hita y Villada, 2000)



Fig. 62. Reconstrucción de una alacena (Museo de Siyâsa) (fotografía tomada por la autora)



Fig. 63. Cocina actual de Marruecos (web en línea)

Como se apuntó anteriormente, no todas las casas tienen espacios permanentes destinados exclusivamente a esta actividad. En estos casos, posiblemente, las mujeres cocinaban usando un anafre o *tannur*, que podían trasladar de una estancia a otra, dependiendo de las necesidades del momento, lo que se ha podido constatar con la coexistencia de hogares en el suelo de diferentes espacios. En muchas ocasiones, esta labor era reubicada en el patio. En las montañas del norte de Marruecos las mujeres cocinan alrededor de un hogar enclavado en el patio mientras que en otras casas sí existe una habitación específica para la cocina. Las casas que tienen habitaciones

independientes para este uso suelen situarlas cerca de la puerta de acceso, aunque solo se use en verano para evitar así el calentamiento de toda la casa (Delaigue y El Hraiki, 2015, p.177).

El hecho de localizar más de un hogar dentro de un mismo edificio distribuidos en diferentes ámbitos (presente en algunas de las casas de al-Tabbanin) podría estar indicándonos la existencia de varios grupos domésticos compartiendo una misma casa, de manera que las mujeres de cada uno de ellos cocinarían en su propia sala.



Fig. 64. Cocina en habitación independiente (web en línea)



Fig. 65. Mujer tunecina cocinando en el patio (web en línea)

De todos los bienes muebles localizados en cualquier intervención realizada en un ámbito doméstico, un mayor porcentaje corresponde, sin duda alguna, a objetos relacionados con la cocina. Las excavaciones en al-Tabbanin no han sido la excepción. Se han localizado numerosos fragmentos cerámicos de ollas, cazuelas, anafres, alcadafes, etc., así como otros útiles que serían usados por las mujeres de los grupos domésticos para la preparación de los alimentos de las familias.



Fig. 66. Anafre (fotografía tomada por la autora)



Fig. 67. Olla (fotografía tomada por la autora)



Fig. 68. Fragmento de cazuela (fotografía tomada por la autora)



Fig. 69. Olla (Mayorga, informe administrativo inédito)



Fig. 70. Estancia identificada como cocina donde se puede observar una rueda de molino de mano junto a un nivel de cenizas (Mayorga, informe administrativo inédito)



Fig. 71. Conjunto de recipientes de cocina (Mayorga, informe administrativo inédito)

SALÓN PRINCIPAL

Si bien muchas casas podían tener varias salas, habitadas posiblemente por diferentes familiar nucleares, voy a centrarme en aquellas que, por su ubicación y disposición interna, pudieron pertenecer al matrimonio principal del grupo doméstico, ya que son las que han dejado más evidencias en el registro arqueológico.

En el arrabal suelen ser habitaciones de planta rectangular pavimentadas con una fina capa de mortero de cal, que pueden ocupar toda una crujía del inmueble o bien gran parte de ella. En muchas ocasiones se encuentran divididas por un pequeño tabique de ladrillos compartimentando así el espacio entre el salón y alhanía, cuyo suelo estaría sobreelevado con respecto al del resto de la sala para evitar la humedad y el frío, y sobre el cual se dispondría el colchón para dormir.

Resulta significativa la existencia, en la sala principal de la vivienda A, de un “calentador” situado en el centro del tabique que dividía la sala principal de la alhanía. Esta construcción se compone de una doble cámara hueca construida con ladrillos y losas y enfoscada por sus caras externas, situada bajo el suelo de la alcoba a la misma cota que el resto de la sala, cuya funcionalidad sería la de introducir en ella algún tipo de brasero para calentar el piso de la alhanía. Casos semejantes han sido localizados en distintos yacimientos del área murciana.



Fig. 74. Detalle de la sala principal de la casa A con la alhanía al fondo (fotografía tomada por la autora)



Fig. 75. Detalle del calentador sobre el cual se dispondría el suelo de la alhanía (fotografía tomada por la autora)



Fig. 76. Alhanía sobreelevada localizada en una intervención en la calle Francisco de Rioja de Málaga (2015) (fotografía tomada por la autora)

En la actualidad, las casas poseen una estancia destinada a ser el salón principal. Suelen ser habitaciones amplias, cuyos testeros están ocupados por bancos corridos donde se colocan colchones que, por el día sirven de sofás y, por la noche, de camas. Son la que muestran una decoración más esmerada y rica, donde abundan las telas de colores, y objetos dorados y plateados. Generalmente, es ocupado por los hombres del grupo donde se reúnen a comer, ver las noticias, reunirse con los amigos, hacer negocios, etc. (Mernissi, 1994, p.15).

Tradicionalmente, la cama se colocaba en un espacio sobreelevado dispuesto en un lateral de la habitación en el que se consigue intimidad a través de cortinas. Es normal que incluso puedan existir dos alhanías con sendas camas, cada una dispuesta en uno de

los extremos del salón, aunque también puede ubicarse en frente de la cama un armario o cómoda. El resto de la sala se llenaba de bancos corridos o colchonetas para las visitas ya que en ella se efectuaban ordinariamente todas las actividades familiares (De Sierra, 1996, p.18).

Estos salones, cuando actuaban como espacio privado de la familia principal, podía ser escenario de abundantes actividades en las que la segregación por sexo dependería del momento del día o del año en el que se hiciera uso de ella. Eran espacios donde, si el clima no acompañaba, se podía cocinar (de ahí que se hayan encontrado pequeños hogares excavados en los pavimentos de algunos salones del arrabal), como también eran el lugar óptimo para comer o para realizar otras actividades lúdicas.



Fig. 72. Sala principal de una casa rural de la provincia de Nador (fotografía tomada por la autora)



Fig. 73. Sala principal con alhania sobreelevada en una casa de Tetuán. Principios del siglo XX (web en línea)

Muchas de estas acciones han dejado evidencias en el registro arqueológico mueble, siendo las principales aquellos objetos relacionados con la presentación de los alimentos una vez cocinados. Destacan por número los ataifores, jarras, jarros, redomas, etc., a los que podemos unirles otros vinculados a otras funciones, como son los juguetes, los candiles y los braseros, entre otros.



Fig. 77. Atafiores (fotografía tomada por la autora)



Fig. 78. Jarros con pitorro (fotografía tomada por la autora)



Fig. 79. Redomas (fotografía tomada por la autora)



Fig. 80. Jarro (fotografía tomada por la autora)

Fig. 81. Jarrita (fotografía tomada por la autora)

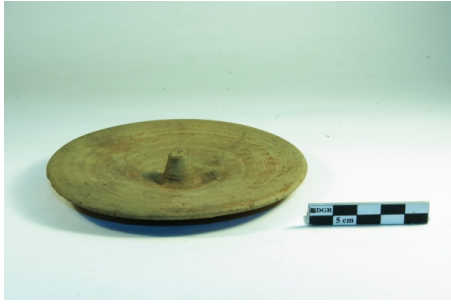


Fig. 82. Tapaderas (fotografía tomada por la autora)



Fig. 83. Ungüentario (fotografía tomada por la autora)

Fig. 84. Candil (fotografía tomada por la autora)



Fig. 85. Braseiro de costilla (fotografía tomada por la autora)

AZOTEA

El último elemento esencial en la vivienda andalusí es la azotea, de las que apenas quedan registros arqueológicos debido al arrasamiento de los yacimientos en épocas posteriores. Sin embargo, debió ser algo común en las casas puesto que en las ciudades actuales puede comprobarse como casi la totalidad de los inmuebles las poseen.

Diego de Haëdo, en su viaje a Argel en el siglo XVI, pudo comprobar cómo casi se podía caminar toda la ciudad de terraza en terraza, de manera que las mujeres se visitaban pasando de unas casas a otras. De igual manera, en el siglo XVII, el fraile Melchor de Zúñiga describió las terrazas de las casas como espacios siempre muy blancos y limpios, tan cerca unos de los otros que se podía recorrer las ciudades por ellas, al igual que por las calles (Missoum, 2015, pp.115-116).

Generalmente es una construcción sencilla cuya funcionalidad es la de expansión y paseo de los/as niños/as, además del tendido de ropa y solárium (De Sierra, 1996, p.21), pero también es un área para las mujeres.

Constituyen para ellas un espacio de transición entre lo público y lo privado, de modo que estar ahí significa participar de la vida comunitaria, sin ser vistas. Por otro lado, sus techos llanos en poblaciones muy abigarradas permiten la circulación de las personas entre las casas, por ello los hombres de la familia suelen custodiar las llaves de la puerta a la misma (Delaigue y El Hraiki, 2015, pp.177-178).

De manera oficial no se admiten hombres en las mismas al ser un espacio femenino de esparcimiento y la presencia de estos podría deteriorar la privacidad de las mujeres de las casas vecinas al ser vistas o buscadas (Mernissi, 1994, p.233). Tal es así que, en el siglo XVIII, Ali Bey (ed.1984, p.164) escribió que un hombre no podía subir a su azotea sin comprometerse por los celos de los que habitaban las casas vecinas.

Para finalizar, y aunque no suelen quedar evidencias en el registro arqueológico de al-Tabbanin, no puedo dejar pasar la ocasión de hacer una breve referencia a las alforfas, estancias construidas en las azoteas.



Fig. 86. Detalle de una terraza actual (fotografía tomada por la autora)



Fig. 87. Detalle de la maqueta del yacimiento de Siyâsa donde se pueden apreciar las terrazas (fotografía tomada por la autora)

El término *al-gurfa* tiene en árabe el significado de estancia situada en la planta alta de la casa, independientemente de su función y forma. Torres Balbás (1950, p.182) las definió como espacios donde solían vivir las mujeres y retirarse al penetrar en la casa personas ajenas a la familia. También afirmaba que estas podían ser alquiladas a

personas de escasos recursos o de alojamiento de esclavos u hombres solteros, así como espacios donde instalar talleres (Mazzoli-Guintard, 2015, pp.289-291).

A propósito de la Granada de los siglos XV y XVI, M^a Elena Díez Jorge (2011, pp.127-128, 243) subraya que tradicionalmente se han atribuido estas estancias a las mujeres puesto que en diferentes libros de hábices se indica que servían de vivienda a un porcentaje alto de ellas, aunque matiza que no tiene porqué tener la misma función en todas las casas andalusíes.

6. CONCLUSIONES Y POSIBLES VÍAS PARA CONTINUAR LA INVESTIGACIÓN

El objetivo principal que se planteó a la hora de iniciar este trabajo fue el de analizar si era posible localizar la presencia de la cotidianidad femenina en la materialidad (entendida no solo como los objetos, sino también como los espacios) de los yacimientos arqueológicos del al-Andalus bajomedieval, a través de la posible permanencia de ciertos rasgos y comportamientos culturales en las sociedades islámicas actuales. A raíz de esta primera cuestión surgieron otras, tales como qué usos y significados tenían los ámbitos públicos y privados para las mujeres, qué tipos de relaciones y jerarquías marcaban el uso de los mismos, o si existía una división sexuada de los espacios.

Se diseñó un acercamiento al tema desde un punto de vista multidisciplinar, en el cual se contrastasen los datos aportados por la historiografía con los obtenidos de diferentes estudios antropológicos, y se volcasen sobre el registro arqueológico de un yacimiento en concreto, el arrabal periurbano de Málaga de al-Tabbanin. Para ello fue fundamental el estudio de los espacios públicos y privados del mismo, así como las actividades que se desarrollaban en él, prestando especial atención a aquellas de mantenimiento realizadas principalmente por los sujetos femeninos en los contextos domésticos, y que provocan múltiples modalidades de relaciones interpersonales.

Necesario fue también el acercamiento al fenómeno de la familia musulmana, como institución que obliga a todos sus miembros a actuar por y para ella, por su honor y respetabilidad, y que convierte a la mujer en la principal garante de dicha honorabilidad.

El análisis de la huella del género en la arquitectura y urbanismo andalusíes me ha conducido a superar la polaridad *mujer-espacio privado/hombre-espacio público* que ha regido tradicionalmente los estudios sobre este tema. Al analizar con más profundidad los usos sociales de la ciudad he ido poco a poco prestando mayor atención a la circunstancia de que apenas había espacios que puedan asociarse a un único género, sino que casi todos los ámbitos, tanto en el exterior como en el interior de las viviendas, se caracterizaban por su enorme flexibilidad y cuyo uso por un sexo u otro variaba dependiendo del momento que se estuviesen ocupando. Es decir, las ciudades eran lugares vividos tanto por hombres como mujeres de manera simultánea o alternativa, lo que obligaba a que fuesen pensados como áreas cambiantes entre los géneros.

La organización del macrocosmos que suponían las entidades urbanas, se ha podido ver en los microcosmos que se configuraba dentro de las casas, donde las diferencias entre personas y géneros se plasmaba en la planificación de sus arquitecturas y en la organización interna de los usos que se la deban a cada una de las estancias que las conformaban.

Partiendo del macrocosmos debemos empezar hablando del urbanismo. Al-Tabbanin, al ser un barrio ya configurado en período bajomedieval, tenía una organización basada en un urbanismo regular en trama, lo que implicaba que las casas estuviesen dispuestas de manera coherente y organizada, definiendo ejes de circulación. Esta disposición marcaba una clara jerarquía que iba desde los viales principales, de acceso público para toda la ciudadanía, hasta los adarves, espacios colectivos pertenecientes a un grupo reducido de personas.

Esta clasificación ha aportado información interesante sobre las determinadas relaciones que conformaron la edificación del barrio, desde relaciones de parentesco materializadas en la convivencia de varios grupos domésticos dentro de un mismo edificio o en varios compartiendo adarves; como las de género, ya que las mujeres tendrían diferentes restricciones a la hora de abordar espacios colectivos dependiendo de si estos son calles o adarves de uso familiar.

Los principales espacios públicos frecuentados por ambos sexos eran las mezquitas, los baños, los cementerios, los zocos, los ríos, las fuentes y pozos, donde la presencia femenina estaba fuertemente regulada y controlada, de manera que en estas salidas fuese difícil encontrarse con varones. De igual modo ocurría en las calles, en las que las ocasiones de tropezarse con hombres aumentaban, lo que provocaba que la salida de las mujeres de las casas estuviese sometida a una ocultación más estricta. Este control aumentaba cuanto más alto era el rango social de la mujer, de manera que las esclavas y las mujeres de las clases más bajas podían hacer más uso de estos espacios comunitarios al no estar obligadas a una ocultación del cuerpo tan estricta.

Las casas medievales eran inmuebles que no pueden analizarse sin tener en cuenta a las mujeres ya que estas impregnan todo el edificio desde su concepción teórica, aun cuando eran espacios compartidos con los hombres. Eran ámbitos donde la mezcla de los sexos estaba cuidadosamente regulada, lo que suponía, al igual que ocurría con la

ciudad, una utilización alterna y cambiante de las estancias que los convertía en áreas fácilmente adaptables a las diferentes circunstancias que podían darse en su interior.

Las residencias del arrabal que te tenido la oportunidad de estudiar son principalmente unicelulares, edificios que distribuyen las habitaciones en torno a un patio central. El área de edificación de las mismas no era excesivamente grande, aunque fuesen compartidas por varias familias nucleares, lo que ocasionaba que no hubiera una fuerte especialización en las estancias, sino que regía la multifuncionalidad y el nomadismo dentro las mismas.

De este modo, he podido observar en sus interiores una planificación basada, por un lado, en las relaciones de parentesco, materializada principalmente en la importancia que se le daba al salón ocupado por la familia principal; y, por otro, las de género, que queda patente en toda su proyección: creación de zaguanes que funcionaban como frontera entre el exterior y el interior; patios desde donde se controlaba todos los movimientos, escasas aperturas a las calles, creación de áreas en plantas superiores que se podían convertir en refugio de las mujeres cuando accedía al edificio un varón ajeno a la familia, etc.

Por otro lado, pude comprobar que para poder *visualizar* a la mujer en el yacimiento arqueológico, era imprescindible hacerlo no solo desde un punto de vista espacial, sino profundizando en aquellos objetos muebles cuyo uso fue prioritariamente femenino, y cuya localización podía ayudarnos a identificar el uso dado a cada estancia.

Para ello se ha prestado una atención especial a las actividades de mantenimiento, como aquellas acciones realizadas preferentemente por el sujeto femenino con el fin de garantizar el bienestar biológico y psicológico de la familia, y que garantizaban a reproducción del sistema social y económico de la comunidad como garantes de los vínculos que mantienen la cohesión grupal.

En definitiva, y contestando a las principales cuestiones que me hice a la hora de abordar este trabajo, he llegado a la conclusión de que si bien es casi imposible ver a la mujer en la materialidad del yacimiento arqueológico de al-Tabbanin, sí al menos se puede llegar a imaginarla dentro de su contexto analizando los ámbitos en los que se movía, los objetos que usaba y las acciones que realizaba.

Por otro lado, se ha comprobado que la oposición *espacio público-espacio privado* como pertenecientes, respectivamente, al hombre y a la mujer, no se ajusta completamente a la realidad, sino que, de forma general, toda la población hacía uso de la mayoría de los ámbitos, ya estuviesen estos localizados en el interior o en el exterior de las viviendas, pero que sí existía una regulación específica para el uso segregado de los mismos por género, de manera que la presencia de la mujer quedase invisibilizada a ojos de los hombres. Esta ordenación de los usos estaría dirigida en el exterior por las normas legales, en el interior de las residencias por la familia, y en todos los ámbitos por las relaciones de género.

Creo necesario que el estudio de los restos andalusíes por parte de los equipos de arqueólogos/as debe incorporar una visión más social de los mismos, prestando mayor atención a aquellos elementos que nos hablen sobre el grupo de personas que supondría un mayor porcentaje poblacional, ya que si nos seguimos centrando en el estudio de los procesos económicos y políticos, seguiremos olvidando a aquellos otros individuos (mujeres, los/as niños/as y lo/as ancianos/as) que, con su acción cotidiana, fortalecieron y ayudaron a la continuidad de su cultura y sociedad.

Soy consciente de los múltiples aspectos estudiados en este estudio y de que algunos de ellos han sido tocados de manera algo superficial debido a la modalidad de trabajo que se me presentaba, por eso, una vez alcanzadas estas conclusiones, me he planteado posibles vías para continuar con la investigación, principalmente profundizando en los aspectos más importantes tratados aquí.

En primer lugar, continuaría la investigación aportando futuras líneas de trabajo que procurasen un acercamiento del análisis arqueológico de al-Tabbanin a lo social, dejando a un lado el aspecto meramente descriptivo y formal que ha caracterizado hasta el momento sus estudios, líneas que pudieran servir tanto a los equipos que trabajasen sobre el mismo como a aquellos que se dedican a la investigación de otros yacimientos similares.

Para ello creo necesario incluir la perspectiva de género, analizando las diferentes relaciones interpersonales que se establecían y los lazos de parentesco que conformaban las arquitecturas, aludiendo indiscutiblemente al estudio de los comportamientos

actuales de poblaciones islámicas desde una perspectiva antropológica. Se trataría pues de establecer líneas de investigación que aporten datos sobre el espacio y el tiempo de las mujeres andalusíes, grandes olvidadas de la disciplina.

Por otro lado, sería necesario hacer un estudio más exhaustivo de los bienes muebles localizados en los contextos primarios del arrabal, sobre todo en lo que se refiere a los ambientes domésticos, ya que con ellos nos podemos aproximar a las actividades de mantenimiento realizadas por los sujetos femeninos, que nos aportan datos sobre las relaciones sociales que se daban entre los diferentes miembros de las familias, y que empiezan a ser consideradas como actividades que garantizaban la reproducción del sistema socio-económico.

El estudio de estos bienes muebles se tendría que poner en relación con los listados de ajuares y herencias andalusíes que se conservan en la actualidad gracias al estudio de escritos jurídicos, que nos indican no solo qué objetos eran comunes en los ambientes domésticos, sino cuáles de ellos eran usados o eran propiedad de las mujeres.

El tercer y último tema a tener en cuenta sería el del estudio de las emociones y sentimientos, así como el de las comunidades emocionales, definidas como grupos que comparten valores y modos de afecto comunes y distintos de otros grupos en un mismo contexto, profundizando en las acciones que procuran el bienestar y supervivencia del grupo, tocando de manera significativa el tema de la infancia y la vejez, y su relación con el espacio.

7. ÍNDICE DE DOCUMENTACIÓN GRÁFICA

- Fig. 1. Vista aérea de Gardaia: <https://www.pinterest.es/pin/766597167803163880/>
- Fig. 2. Trazado hipotético de la muralla de al-Tabbanin con respecto a la medina
- Fig. 3. Vista aérea de un sector del arrabal en la que se puede apreciar el trazado regular del urbanismo
- Fig. 4. Vista aérea en la que se puede observar como los edificios 32 y 35 conforman el vial 13
- Fig. 5. En una fase posterior se añade al edificio 32 parte del vial 13, apareciendo de este modo un vial de drenaje (C5) entre dicho edificio y el 35
- Fig. 6. En una última fase, el edificio 32 termina por acaparar el espacio intermedio cerrándose por completo el paso
- Fig. 7. Planimetría en la que se pueden ver dos tipos de viviendas (A y B) que conforman los diferentes viales
- Fig. 8. Restos de la pileta y canalización de tejas (el pozo de captación insertado con posterioridad)
- Fig. 9. Pilar con restos de plomo que recibía la base del fuste de mármol
- Fig. 10. Vista general de los restos del *hamman* musulmán localizado durante las excavaciones
- Fig. 11. Detalle de la sala caliente del *hamman*, con restos del *hipocaustum*
- Fig. 12. Vista cenital del posible baño (Edificio 22)
- Fig. 13. Detalle de la U.E. E/1309 con el posible hueco para tubería o paso de aire caliente
- Fig. 14. Ubicación del suelo con forma de balsa (UE E/1375)
- Fig. 15. Distintos momentos del ritual de enterramiento islámico en la actualidad: <http://www.ipsnoticias.net/2012/04/religion-pakistan-el-paraiso-no-recibe-atacantes-suicidas/>; [https://www.islamweb.net/ramadanS/articles/219310/Etiqueta-de-los-funerales-Parte-2-de-2](https://www.islamweb.net/ramadanS/articles/219310/Etiqueta-de-los-funerales-Parte-2-de-2;); <https://whatisislam2.weebly.com/funeral-ceremony.html>; <https://viajesmarruecos.com/blog/cementerio-funeral-musulman/>
- Fig. 16. Escenas de cementerios de Marruecos a principios del siglo XX
- Fig. 17. Detalle del cementerio principal del arrabal

- Fig. 18. Detalle de enterramientos en la zona funeraria localizada en la actual Callejones del Perchel
- Fig. 19. Detalle del Enterramiento 71
- Fig. 20. Pulseras
- Fig. 21. Zoco de Fez.
- Fig. 22. Mercado en una zona rural a las afueras de Nador.
- Fig. 23. Corral del Carbón.
- Fig. 24. *Fundouq* en Marrakech: <https://www.elmundoconella.com/marruecos/los-fondouks-de-marrakech/>
- Fig. 25. Planta del edificio 52 y detalle del patio desde la crujía NO del edificio donde se puede apreciar la posible diferenciación entre el área abierta y la porticada del mismo
- Fig. 26. Posible horno de pan del edificio 54
- Fig. 27. Horno tradicional marroquí: https://es.wikipedia.org/wiki/Horno_moruno
- Fig. 28. Pozo en patio
- Fig. 29. Alcadafe: <http://ceres.mcu.es/pages/Viewer?accion=4&AMuseo=MMA&Ninv=A/CE07617>
- Fig. 30. Vista de dos “corralones” malagueños a mediados del siglo XX y en la actualidad donde se puede ver la pervivencia de la actividad de la colada en los patios de las viviendas y la presencia de pozos y lebrillos (alcadafes) en su interior:
https://www.pinterest.es/pin/428616089509038772/?nic_v2=1a4qiAp0k;
<https://www.diariosur.es/malaga-capital/junta-inicia-tramites-20171218230003-nt.html>
- Fig. 31. Vista aérea de un área del arrabal donde se aprecia un edificio pluricelular, formado por las casas A y B que comporten zaguán, letrina y adarve; y otro unicelular (C) que se abre a un vial principal
- Fig. 32. Vano de acceso al edificio 14
- Fig. 33. Postal de principios del siglo XX donde se muestra una puerta de acceso a una vivienda de Casablanca: https://www.pinterest.es/pin/345792077633194917/?nic_v2=1a4qiAp0k
- Fig. 34. Detalle de fachadas en Tánger con celosías en las ventanas exteriores.
- Fig. 35. Fragmento de celosía de piedra localizado en al-Tabbanin

- Fig. 36. Planimetría del Vial 16, ubicado en Callejones del Perchel. Todo apunta a que en una primera fase se trataba de una calle abierta por ambos extremos y que, posteriormente, tras la construcción de nuevos edificios, pasó a ser un adarve el cual se cerraría con una puerta o cancela de la que solo se ha conservado el pilar con la mocheta
- Fig. 37. Detalle del pilar con mocheta
- Fig. 38. Málaga aún conserva adarves cerrados que responden a una fosilización del urbanismo medieval que ha llegado a la actualidad. En las imágenes podemos ver un adarve situado en calle Ollerías y otro en calle Císter
- Fig. 39. Zaguán en el que la puerta de la calle está enfrentada a la del patio
- Fig. 40. Zaguán compartido por las casas A y B. La A sí goza de la entrada en recodo, mientras que la B tendría la puerta de la calle justo en frente de la del patio, lo que permitiría visualizar el interior desde el adarve
- Fig. 41. Zaguán de actual casa de Medina Sidonia a través del cual se accede directamente al patio de la vivienda, permitiéndose su visión desde la calle: <http://naturalezasitiosygentes.blogspot.com/2015/08/>
- Fig. 42. Detalle de zaguán actual de tradición andalusí de Tarifa en el que se puede ver al fondo a la derecha un haz de luz proveniente del patio de la vivienda, el cual no puede verse desde el exterior: <https://www.pinterest.es/pin/423971752390311652/>
- Fig. 43. Ejemplo de llave y tachuela nazaríes: https://www.alhambra-patronato.es/wp-content/uploads/2018/11/El_ajuar_de_la_Casa_NazarA-Catalogo.pdf
- Fig. 44. Boda en un pueblo de Nador. Las mujeres de ambas familias se reúnen primero en el salón principal y luego en el patio, sin que haya presencia masculina.
- Fig. 45. Detalle del patio de la casa A con la localización del pozo y del alcorque
- Fig. 46. Reconstrucción de un patio de Siyâsa (Museo de Siyâsa, Cieza, Murcia). Fotografía de la autora
- Fig. 47. Vista del patio de la casa A del edificio 18 en una primera fase
- Fig. 48. Vista del mismo patio una vez remodelado y suprimido el parterre
- Fig. 49. Vista actual de Marrakech donde se puede observar un urbanismo conformado por la unión de casas de patio central: <https://architectureofdoom.tumblr.com/post/50404371662/audioetc-properly-booked-to-go-to-marrakech-at>
- Fig. 50. Fotografía de un patio de Argelia, a principios del siglo XX, donde niñas tejen: <https://www.flickr.com/photos/trialsanderrors/3428141309/>

- Fig. 51. Patio andalusí donde varias mujeres realizan diferentes actividades relacionadas con artesanía textil. Ilustración de Javier Hermida: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/310450-Text%20de%20l'article-438727-1-10-20160627.pdf>
- Fig. 52. Madre tejiendo junto a su hija en Túnez: <https://www.alamy.es/imagenes/traditional-mother-child-weaving.html>
- Fig. 53. Mango de rueca y tortera de huso: <http://legadonazari.blogspot.com/2014/04/la-produccion-de-la-seda.html>
- Fig. 54. Baño tradicional actual: <https://cutt.ly/GhDaWSZ>
- Fig. 55. Detalle constructivo de la letrina del edificio 16
- Fig. 56. Reconstrucción de una letrina (Museo de Siyâsa).
- Fig. 57. Detalle del pavimento de un patio que se encuentra a la misma cota que la tapa de la canalización de la letrina
- Fig. 58. Cocina de al-Tabbanin
- Fig. 59. Reconstrucción de una cocina (Museo de Siyâsa). Fotografía de la autora
- Fig. 60. Posible alacena en al-Tabbanin
- Fig. 61. Cocina de la casa nº2 de Huerta Rufino
- Fig. 62. Reconstrucción de una alacena (Museo de Siyâsa)
- Fig. 63. Cocina actual de Marruecos: <https://www.bloglovin.com/blogs/vosgesparis-11872527/a-beautiful-moroccan-home-decorated-by-couleur-4841767476>
- Fig. 64. Cocina en habitación independiente: <https://fsc.ccoo.es/cms.php?cd cms pag=13320&cd cms elcon from=&cd cms elconmaster to=21&cd cms conte=125334&opc id=1ed66c123a34cc242907ca6c92025d3f>
- Fig. 65. Mujer tunecina cocinando en el patio: <https://www.alamyimages.fr/la-tunisie-kasserine-la-vie-dans-les-villages-autour-de-kasserine-est-traditionnel-rurales-et-pauvres-souvent-sans-meme-l-eau-courante-image68593073.html>
- Fig. 66. Anafre
- Fig. 67. Olla
- Fig. 68. Fragmento de cazuela
- Fig. 69. Olla

- Fig. 70. Estancia identificada como cocina donde se puede observar una rueda de molino de mano junto a un nivel de cenizas
- Fig. 71. Conjunto de recipientes de cocina
- Fig. 72. Sala principal de una casa de la provincia de Nador.
- Fig. 73. Sala principal con alhanía sobreelevada en una casa de Tetuán. Principios del siglo XX: <https://www.todocoleccion.net/postales-afrika/tetuan-habitacion-mora~x30330331>
- Fig. 74. Detalle de la sala principal de la casa A con la alhanía al fondo
- Fig. 75. Detalle del calentador sobre el cual se dispondría el suelo de la alhanía
- Fig. 76. Alhanía sobreelevada localizada en una intervención en la calle Francisco de Rioja de Málaga (2015).
- Fig. 77. Ataifores
- Fig. 78. Jarros con pitorro
- Fig. 79. Redomas
- Fig. 80. Jarro
- Fig. 81. Jarrita
- Fig. 82. Tapadera
- Fig. 83. Ungüentario
- Fig. 84. Candil
- Fig. 85. Brasero de costilla
- Fig. 86. Detalle de una terraza actual
- Fig. 87. Detalle de la maqueta del yacimiento de Siyâsa donde se pueden apreciar las terrazas.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ~ Ación Almansa, M. (2001). La formación del tejido urbano en al-Andalus. En: Jean Passini (coord.), *La ciudad medieval: de la casa al tejido urbano. Actas del primer Curso de Historia y Urbanismo Medieval*. Castilla la Mancha: Universidad (pp.11-32).
- ~ al-Saqatī al-Mālaqī (ed. 2014). *El buen gobierno del zoco*. Pedro Chalmeta y Federico Corriente (ed.) y Pedro Chalmeta (estudio y trad.). Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- ~ Altamirano Toro, E. (En prensa). A.A.P. en calle Francisco de Rioja, Málaga. *Anuario Arqueológico de Andalucía*.
- ~ Altamirano Toro, E., Arancibia Román, A., Arcas Barranquero, Ana; Chacón Mohedano, C., Espinar Cappa, A., Lora Hernández, O. y Mayorga Mayorga, J. (En prensa). A.A.P. de Excavación Arqueológica en los entornos de Guadalmedina y RENFE de las Líneas 1 y 2 del Metro de Málaga. IIª Fase. *Anuario Arqueológico de Andalucía*.
- ~ Altamirano Toro, E., Arancibia Román, A., Mayorga Mayorga, J. y Lora Hernández, O. (2020). Viaje a al-Tabbanin. Origen y decadencia de un arrabal de Málaga. En Mª M. Delgado Pérez (dir.), *Más allá de las murallas. Contribución al estudio de las dinámicas urbanas en el sur de al-Andalus*. Madrid: La Ergástula ediciones (pp. 73-92).
- ~ Altamirano Toro, E., Arancibia Román, A., Mayorga Mayorga, J. y Lora Hernández, O. (En prensa). Un barrio alfarero del siglo XI en Málaga. En: *Actas de las I Jornadas Internacionales de Arqueología de Al-Andalus. Califato y Taifas (Siglos X-XI)*.
- ~ Arancibia Román, A. (2003). El esplendor de la ciudad. La Málaga nazarí (siglos XIII-XV). *Mainake XXV* (pp. 103-132).
- ~ Arcas Campoy, Mª. (2006). Tiempos y espacios de la mujer en el Derecho islámico (Doctrina Mālikí). En: Mª I Calero Secall (coord.), *Mujeres y Sociedad islámica: una visión plural*. Málaga: Atenea. Estudios sobre la mujer (pp.67-90).
- ~ Arcas Campoy, Mª. (2019). El entramado legal y emocional de las mujeres en el hogar andalusí. En: Dolores Serrano-Niza (ed.), *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: Editorial CSIC (pp. 17-32).
- ~ Bey, A. (s.XVIII, ed. 1985). *Viajes por Marruecos*. Madrid: Editora Nacional.
- ~ Bourdieu, P. (2007). *Antropología de Argelia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- ~ Bourdieu, P. (2009). *El sentido práctico*. México: siglo XXI editores.

- ~ Bueno Sánchez, M. (2012). Espacios femeninos en *al-Andalus*. Aportaciones desde la arqueología urbana en la Marca Media. En: P. Díaz Sánchez, G.A. Franco Rubio, y M^a J. Fuente Pérez (ed. lit.), *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*. Huelva: Universidad (pp. 205-220).
- ~ Calero Secall, M^a I y Martínez Enamorado, V. (1995). *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga: Editorial Ágora.
- ~ Chávét Lozoya, M^a, Sánchez Gallego, R. y Padial Pérez, J. (2006). Ensayo de rituales de enterramiento islámico en *al-Andalus*. *AnMurcia*, 22 (pp.149-161).
- ~ Corrochano, E. H. (2005). Mujeres y familia: efectos de la modernización en dos ciudades del norte de Marruecos. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 11 (pp.157-186).
- ~ Corrochano, E. H. (2006). Mujeres, espacio de equipoder y desarrollo rural. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 1, n^o1, enero-febrero (pp. 62-79).
- ~ Corrochano, E. H. (2007). Estudio Preliminar. En: Bourdieu, P. *Antropología de Argelia*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces.
- ~ Corrochano, E. H. (2008a). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- ~ Corrochano, E. H. (2008b). Diferentes perspectivas sobre el estudio de la familia en el norte urbano de Marruecos: un análisis en perspectiva de género. *Papeles del CEIC*, 35 (pp. 1-29).
- ~ Corrochano, E. H. (2012). Grupos residenciales y domésticos. Modos de *habitar* en dos ciudades del norte de Marruecos. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 76 (pp. 121-135).
- ~ Cressier, P. y Gilotte, S. (2015). Nuevas lecturas de las casas de Sedrata (Ouargia, Argelia). En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 49-75).
- ~ De Sierra Ochoa, A. (1996). *La vivienda marroquí (Notas para una teoría)*. Málaga: Editorial Algazara.
- ~ David, J-C. (2015). Formas de los espacios domésticos en el Machrek “medieval”. Alepo (Siria), siglos XIII-XVIII. Actitudes corporales y jerarquías de clase y género. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 77-107).
- ~ Delaigue M-C. y El Hraiki, R. (2015). Mujeres y casas en el medio rural del norte de Marruecos. Una aproximación etnográfica. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro

- Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp.165-184).
- ~ Díaz-Andreu, M. (2005). Género y arqueología: una nueva síntesis. En: Margarita Sánchez Romero (ed.) *Arqueología y género*. Granada: Universidad (pp. 13-51).
- ~ Díaz García, M^a J. (2010). Intervención arqueológica preventiva en el PERI-1 “Iglesia del Carmen” del PGOU de Málaga (C/ Eslava, 18-Callejones del perchel, 19-21)”. *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2005*. (pp. 2440-2451).
- ~ Díez Jorge, M^a E. (2005). Las mujeres en la ciudad palatina de la Alhambra, ¿una presencia olvidada? En: Margarita Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y género*. Granada: Universidad (pp. 383-420).
- ~ Díez Jorge, M^a E. (2011). *Mujeres y arquitectura: mudéjares y cristianas en la construcción*. Granada: Universidad.
- ~ Díez Jorge, M^a E. (2014) Investigar sobre la arquitectura y el género: teoría y praxis de un proyecto. *Arenal*, 21:1 (pp. 179-190).
- ~ Díez Jorge, M^a E. (2015). La casa y las relaciones de género en el siglo XVI. En: M^a Elena Díez Jorge (ed.), *Arquitectura y mujeres en la historia*. Madrid: editorial Síntesis (pp.183-241).
- ~ El Hachmi, N. (2018). *Madre de leche y miel*. Barcelona: Ediciones Destino.
- ~ Eickelman, D.F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- ~ García Gómez, E. y Lévi-Provençal, E. (1992). *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn ‘Abdūn* (3^a edición). Sevilla: Biblioteca de temas sevillanos.
- ~ García Huerta, R., Morales, F^o J., Vélez, J., Soria, L. y Rodríguez, D. Hornos de pan en la Oretania septentrional. *Trabajos de prehistoria*, 63 (pp. 157-166).
- ~ Gil Piqueras, M^a T. (2014). *Arquitectura de tierra en el Alto Atlas* (Tesis Doctoral). Valencia: Universidad Politécnica.
- ~ González Marcén, P. y Picazo Gurina, M. (2005). Arqueología de la vida cotidiana. En: Margarita Sánchez Romero (ed.) *Arqueología y género*. Granada: Universidad (pp. 141-158).
- ~ González-Ruibal, A. (2017). Etnoarqueología, arqueología etnográfica y cultura material. *Complutum*, 28(2) (pp.267-283).
- ~ González Vázquez, A. (2014). *Mujeres, islam y alteridades en el norte de Marruecos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

- ~ Gutiérrez Lloret, S. y Cañavate Castejón, V. (2011). Casas y cosas: espacios y funcionalidad en las viviendas emirales del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete). *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā*, 7 (pp. 123-148).
- ~ Gutierrez Lloret, S. (2012). Gramática de la casa. Perspectivas de análisis arqueológicos de los espacios domésticos medievales en la península ibérica (siglos VII-XIII). *Arqueología de la Arquitectura*, 9 (pp.141-166).
- ~ Gutiérrez Lloret, S. (2015). Casa y Casas: reflexiones arqueológicas sobre la lectura social del espacio doméstico medieval. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp.17-48).
- ~ Harris, M. (2011). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza editorial.
- ~ Hita Ruiz, J.M. y Villada Paredes, F. (2000). Un aspecto de la sociedad ceutí en el siglo XIV: los espacios domésticos. Ceuta: Museo de Ceuta.
- ~ Íñiguez Sánchez, M^a C., Cumpián Rodríguez, A. y Sánchez Bandera, P. (2003). La Málaga de los siglos X-XI. Origen y consolidación del urbanismo islámico. *Mainake*, XXV (pp. 33-67).
- ~ Izquierdo Benito, R. (2008). Vida cotidiana y cultura material: el baño en el mundo islámico. En: R. González Ruiz (dir), *Luz de sus ciudades. Homenaje a Julio Porres Martín-Cleto* (pp. 128-153).
- ~ Jaldūn, Ibn. (s. XIV, ed. 2008). *Introducción a la historia universal (al Muqaddimah)*. Córdoba: Editorial Almuraza.
- ~ Lacoste-Dujardin, C. (1993). Las madres contra las mujeres: patriarcado y maternidad en el mundo árabe. Madrid: Cátedra.
- ~ Liñán, A., Pastor, P., Pérez, M. y Rubio, A. (1985). Sobre la estructura urbana de la Málaga nazarí. *Cuadernos de la Alcaicería*, 1 (pp. 3-31).
- ~ López de la Plaza, G. (1992). *Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión*. Málaga: Atenea. Estudios sobre la mujer.
- ~ Malalana Ureña, A. y Lora Hernández, O. (2013). El ajuar de brazaletes de vidrio del siglo XIII perteneciente a los conjuntos funerarios de calle Mendivil (Málaga). Una interpretación para un amuleto universal. *Mainake XXXIV* (pp. 293-312).
- ~ Marín, M. (2006). *Vidas de mujeres andalusíes*. Málaga: Editorial Sarriá.
- ~ Martínez Almira, M. (1988). Celebraciones familiares en *al-Andalus* (1). *Sharq Al-Andalus: Estudios mudéjares y moriscos*, 5 (pp. 193-200).

- ~ Martínez-Monedero, M. y Vergara-Muñoz, J. (2019). La casa patio tradicional de la medina marroquí. En: *II Congreso Internacional Cultura y Ciudad*. Granada: Universidad (pp. 1506-1517).
- ~ Mayorga Mayorga, J. A.A.P. de Excavación arqueológica en los entornos del Guadalmedina y Renfe de las líneas 1 y 2 del Metro de Málaga. Informe administrativo inédito.
- ~ Mayorga Mayorga, J. y Rambla Torralvo, J.A. (2009). Urbanismo romano bajoimperial y baño musulmán en las excavaciones del Pasillo de Guimbarda. Málaga, *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2004.1*. (pp. 2794-2813).
- ~ Mayorga Mayorga, J., Arancibia Román, A., Chacón Mohedano, C., Lora Hernández, O. y Altamirano Toro, E. (En prensa). La A.A.P. de Excavación arqueológica en los entornos del Guadalmedina y Renfe de las líneas 1 y 2 del Metro de Málaga (primera fase). *Anuario Arqueológico de Andalucía*.
- ~ Mazzoli-Guintard, C. (2015a). Género y arquitectura doméstica en Córdoba en el siglo XI: construcción y usos de la algorfa. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 289-306).
- ~ Mazzoli-Guintard, C. (2015b). Huellas del género en la ciudad: hombres y mujeres en época omeya (siglos VIII-XI). En: M^a Elena Díez Jorge (ed.), *Arquitectura y mujeres en la historia*. Madrid: editorial Síntesis (pp. 89-114).
- ~ Mernissi, F. (1994). *Sueños en el umbral*. Barcelona: Penguin Randon House.
- ~ Mesned Alesa, M. S. (2007). El estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente (Tesis Doctoral). Universidad de Granada.
- ~ Mirón Pérez, M^a D. (2005). La casa griega antigua: género, espacio y trabajo de los ámbitos domésticos. En: Margarita Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y género*. Granada: Universidad (pp. 335-362).
- ~ Missoum, S. (2015). Usos y funciones de los espacios domésticos en la medina de Argel (época otomana: 1516-1830). En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 109-144).
- ~ Montón Subias, S. (2005). Las prácticas de alimentación: cocina y arqueología. En: Margarita Sánchez Romero (ed.), *Arqueología y género*. Granada: Universidad (pp. 159-175).
- ~ Moreno Narganes, J. M^a. (2019). Respuestas arqueológicas a la islamofobia de género: la importancia del trabajo doméstico durante los siglos XII-XIII. En *Actas*

- del I Congreso Internacional Desmontando la islamofobia*. Málaga: Asociación marroquí para la integración de inmigrantes (pp. 28-33).
- ~ Moreras, J. (2017). La institución descentrada. Análisis del rol socializador de las mezquitas en Cataluña. *Revista Internacional de Organizaciones*, nº 19. (pp.185-205).
 - ~ Navarro Palazón, J. y Díez Jorge, M^a E. (2015). Introducción a la casa medieval. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 9-15).
 - ~ Navarro Palazón, J. y Jiménez Castillo, P. (2003). Sobre la ciudad islámica y su evolución. En: Sebastián Federico Ramallo Asensio (coord.), *Estudios de arqueología dedicados a la profesora Ana María Muñoz Amilibia*. Murcia: Universidad de Murcia (pp. 320-381).
 - ~ Navarro Palazón, J. y Jiménez Castillo, Pedro. (2007). Algunas reflexiones sobre el urbanismo islámico. *Artigrama*, 22 (pp. 259-298).
 - ~ Orihuela Uzal, A. (2007). La casa Andalusi: un recorrido a través de su evolución. *Artigrama*, 22, (pp. 299-335).
 - ~ Peral Bejarano, C. (1995). Intervención durante las obras de remodelación del río Guadalmedina. *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1992* (pp. 494-500).
 - ~ Pérez Ordóñez, A. (2008). Arquitectura doméstica tardoandalusi y morisca: aproximación al modelo de familia y a su plasmación en la arquitectura y el urbanismo de los siglos XIII-XVI (Trabajo de Investigación Tutelada). Granada: LAAC-CSIC.
 - ~ Pérez Ordóñez, A. (2009). Algunos apuntes sobre las mujeres en la casa andalusi. En: *I congreso virtual sobre historia de las mujeres del 15 al 31 de octubre de 2009*, 17.
 - ~ Rambla Torralvo, J.A. (2002). El arrabal de Attabanim. I.U.A. en un solar entre las calles Cañaveral y La Puente. Málaga. *Anuario Arqueológico de Andalucía, 1999*. (pp. 490-499).
 - ~ Rambla Torralvo, J.A., Íñiguez Sánchez, M^a C. y Mayorga Mayorga, J. (2003). La construcción de la muralla musulmana de Málaga. Un hito en la historia de la ciudad. *Mainake*, XXV (pp. 133-176).
 - ~ Reklaityte, I. (2015). Una aproximación arqueológica a la hidráulica doméstica de las ciudades de al-Ándalus. En: M^a Elena Díez Jorge y Julio Navarro Palazón (eds.), *La casa medieval en la Península Ibérica*. Madrid: Sílex (pp. 269-288).
 - ~ Sacchi, M. (2010). Algunos apuntes sobre la Arqueología de la Infancia: Exploración de vías metodológicas para su definición. *Revista de Antropología Experimental*, 10 (pp. 281-292).

- ~ Sánchez Bandera, P., Cumpián Rodríguez, A. y López Chamizo, S. (2009). *Maqbara* del arrabal de al-Tabbanim. Excavación arqueológica de urgencia en la Avenida Andalucía, s/n. Málaga. *Anuario Arqueológico de Andalucía, 2004.1* (pp. 2608-2620).
- ~ Sánchez Romero, M. y Aranda Jiménez, G. (2005). El cambio en las actividades de mantenimiento durante la Edad del Bronce: nuevas formas de preparación, presentación y consumo de alimentos. Barcelona: *Treballs d'Arqueologia*, 11 (pp. 73-90).
- ~ Sánchez Romero, M. (2015). Las arquitecturas de lo cotidiano en la prehistoria reciente del sur de la península ibérica. En: M^a Elena Díez Jorge (ed.), *Arquitectura y mujeres en la historia*. Madrid: editorial Síntesis (pp.19-58).
- ~ Sánchez Romero, M. (2018). La (Pre) Historia de las mujeres Una revisión crítica de los discursos sobre el pasado. *Andalucía en la Historia*, 61 (pp.40-45).
- ~ Torres, C. y Macías, S. (1995). El barrio almohade de la alcazaba de Mértola: el espacio cocina. En: Julio Navarro Palazón (ed.), *Casas y palacios de al-Andalus. Siglos XII-XIII*. Madrid: Lunwerg (pp. 165-175).
- ~ Trillo San José, C. (2004). Agua, tierra y hombres en al-Andalus. La dimensión agrícola del mundo nazarí. Granada: Colección Ajbar.
- ~ Viguera Molins, M^a J. y Mazzoli-Guintard, C. (2019). Disponer casa a la esposa (Tremecén, 747/1346) y cumplir la obligación matrimonial de la *añafaga* (*nafaqa*). En: Dolores Serrano-Niza (ed.), *Vestir la casa. Objetos y emociones en el hogar andalusí y morisco*. Madrid: Editorial CSIC (pp. 33-54).