

LAW AND RELIGIOUS MINORITIES IN MEDIEVAL
SOCIETIES: BETWEEN THEORY AND PRAXIS

Religion and Law in Medieval Christian and Muslim Societies

9

Series Editor

John TOLAN

Editorial Board:

Camilla ADANG, Tel Aviv University

Nora BEREND, Cambridge University

Nicolas DE LANGE, Cambridge University

Maribel FIERRO, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Christian MÜLLER, Institut de Recherches et d'Histoire des Textes,

Centre National de la Recherche Scientifique

Kenneth PENNINGTON, Catholic University of America

Cette publication est réalisée dans le cadre du projet de recherche RELMIN « Le statut légal des minorités religieuses dans l'espace Euro-méditerranéen (ve – xve siècles) » La recherche qui a abouti à cette publication a été financée par le Conseil européen de la recherche sous le septième programme cadre de l'Union Européenne (FP7/2007-2013) / ERC contrat no 249416.

This publication is part of the research project RELMIN “The Legal Status of Religious Minorities in the Euro-Mediterranean World (5th – 15th centuries)” The research leading to this publication has received funding from the European Research Council under the European Union's Seventh Framework Programme (FP7/2007-2013) /ERC grant agreement no 249416.

Cette publication a reçu le soutien du projet de recherche Dynamiques Citoyennes en Europe (DCIE), financé par la région Pays de la Loire. Il a reçu le soutien également des universités du Mans et de Nantes, du CIERL (Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, ULB) et le Zentrum für Mittelmeerstudien de l'Université de Bochum.



CIERL Centre interdisciplinaire d'étude
des religions et de la laïcité



LAW AND RELIGIOUS MINORITIES
IN MEDIEVAL SOCIETIES:
BETWEEN THEORY AND PRAXIS

DE LA TEORÍA LEGAL A LA PRÁCTICA
EN EL DERECHO DE LAS MINORÍA
RELIGIOSAS EN LA EDAD MEDIA

Edited by
Ana Echevarria
Juan Pedro Monferrer-Sala
John Tolan

BREPOLS

Relmin is supported by the European Research Council, under the EU 7th Framework Programme.

Relmin est financé par le Conseil Européen de la Recherche, sous le 7ème Programme Cadre de l'Union Européenne.

© 2016, Brepols Publishers n.v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2016/0095/14

ISBN 978-2-503-56694-8

e-ISBN 978-2-503-56697-9

DOI 10.1484/M.RELMIN-EB.5.108940



Printed in the EU on acid-free paper.

TABLE OF CONTENTS

<i>Ana Echevarria and Juan Pedro Monferrer-Sala</i> , Introduction	7
I – FROM SACRED TEXTS TO SOCIAL REGULATION / DEL TEXTO SAGRADO A LA REGULACIÓN SOCIAL	11
<i>Mark R. Cohen</i> , Defending Jewish Judicial Autonomy in the Islamic Middle Ages	13
<i>Johannes Pablitzsch</i> , The Melkites and Their Law: Between Autonomy and Assimilation	35
<i>Ana Echevarria</i> , Cadíes, alfaquíes y la transmisión de la sharī'a en época mudéjar	47
<i>David J. Wasserstein</i> , Straddling the Bounds: Jews in the Legal World of Islam	73
II – NEGOTIATING DAILY CONTACTS AND FRICTIONS / NEGOCIANDO CONTACTOS Y FRICCIONES DIARIAS	83
<i>María Arcas Campoy</i> , El criterio de los juristas malikíes sobre los alimentos y las bebidas de los <i>dhimmies</i> : entre la teoría y la práctica	85
<i>Myriam Wissa</i> , 'Twenty-five hundred <i>knidia</i> of wine ... and two boats to transport the wine to Fustāt'. An Insight into Wine Consumption and Use Amongst the <i>dhimmīs</i> and wider Communities in Umayyad Egypt	101
<i>Juan Pedro Monferrer-Sala</i> , In the Eyes of Others: <i>Nāmūs</i> and <i>sharī'ab</i> in Christian Arab Authors. Some Preliminary Details for a Typological Study	111
<i>Marisa Bueno</i> , Los vapores de la sospecha. El baño público entre el mundo andalusí y la Castilla medieval (siglos X–XIII)	125

III – APPLICATION OF THE LAW / LA APLICACIÓN DE LA LEY	157
<i>Camilla Adang</i> , Swearing by the <i>Mujaljala</i> : A <i>fatwā</i> on <i>dhimmī</i> Oaths in the Islamic West	159
<i>Delfina Serrano</i> , Forum Shopping in al-Andalus (II): Discussing Coran V, 42 and 49 (Ibn Ḥazm, Ibn Rushd al-Jadd, Abū Bakr Ibn al-‘Arabī and al-Qurtubī)	173
<i>Clara Almagro Vidal</i> , Religious Minorities’ Identity and Application of the Law: A First Approximation to the Lands of Military Orders in Castile	197
<i>Yolanda Moreno Moreno</i> , La interacción en el espacio de dos sociedades diferentes: concordia establecida entre el bachiller Hernando Alonso y la aljama de moros de Talavera	211
What do Legal Sources Tell Us about Social Practice? Possibilities and Limits	229
Index	233



INTRODUCTION

Ana Echevarria and Juan Pedro Monferrer-Sala

One of the main concerns of every historian of the Middle Ages dealing with legal material is how to address the relation — and often the tension — between theory and practice in a given historical, religious or cultural context. Of course, this is especially sensible when we think of the regulation of minorities in medieval societies. And more so if we consider this topic in its religious context, under the complex and changing relations that developed between Jewish, Christian and Islamic communities throughout the Middle Ages.

The first part of this volume, ‘From sacred texts to social regulation’, deals with the relations between theology and law, intrinsic to medieval societies, and their impact in the regulations about minorities, or in the way in which minorities designed their insertion in majority societies that allowed them to practice their own law without compromising their own principles. The elaboration of legal tracts and compilations — be it revered commentaries to the Bible and the Qurʾān (Talmud, Ḥadīth, writings of the Church fathers) or those belonging to specific legal genres — was intended to provide, at least theoretically, the bases for Jewish, Christian and Muslim societies. But in close contact with other religious groups, these legal standards might change or adapt, or require a different reading, a fact which makes theory resemble praxis, to some extent. For instance, as Mark Cohen notes in his article in this volume, the chief legal authorities in the Jewish community during the early Islamic centuries, the Babylonian *Gēʾōnīm*, made accommodations in Talmudic law to deal with changing economic and social circumstances and to give Jewish courts more flexibility in dealing with new situations, in order to avoid Jews having recourse to Muslim legal courts allowing them to find more desirable judicial outcomes.

In that context, theological and religious strictures may find particular ways of being translated into law, as María Arcas Campoy, Delfina Serrano and Camilla Adang show in this volume. These sacred texts and their commentaries portray those outside the religious community of the faithful, and display decisions about what kinds of relations and contacts with religious others are licit or illicit. Although these boundaries may be questioned, or directly set aside in practice, it is important to take them into account to see the evolution of social dealings among the diverse Abrahamic religions.

The articulation between sacred text and legal manifestations may vary according to whether a certain group constitutes a minority or a majority. For instance, Biblical principles on relations between Christians and non-Christians may take different forms in Christian societies, where they hold the majority and can design the policies of the state, than the ones they would adopt when Christian minority communities live in Muslim societies. Certain details of these aspects are addressed in the articles by Johannes Pahlitzsch, David Wasserstein, and Ana Echevarria. In a sense, and complementing this field of analysis, Echevarria's article discusses the role played by the *quḍāt* during the Mudejar period through the transmission and application of Islamic texts among Muslim communities living under Christian rule in the Iberian Peninsula. She concludes that the *qāḍī* is treated in greater detail in the *Llibre de la çuna e xara*, a kind of local law written for Mudejars under noble jurisdiction which even includes a formulary for their sentences, better than in a general royal code such as the *Leyes de moros*, or the more religiously oriented *Breviario sunni*. Monferrer-Sala's contribution focuses on the diachronic use of the terms *namūs* and *sharī'ah* among Christian authors embodying a double meaning, firstly, in relation to the figure of the Prophet Muḥammad, who is represented as a legislator, and secondly in relation to the Qur'ān, which is conceived as a legislative *corpus*. Those concepts prove the value that Christian authors gave to the nuances of law related to the Prophet and the Qur'ān. Wasserstein's contribution deals with the relationship between minorities, subjected languages, dominant language and legal texts. In his article he discusses what he calls 'refinements', i.e. those cases where differences from the norm are to be expected but define the norm itself. These differences, according to Wasserstein are explained from their geographical location of the minorities under the strength of the Arabic language imposed by the conquerors.

Hundreds of medieval legal texts (*fueros*, fatwās, *hisba* manuals, legal treatises, parliamentary ordinances, etc.) as well as narrative texts (chronicles, hagiography, etc.) describe day-to-day contacts between Jews, Christians and Muslims. In the second section 'Negotiating daily contacts and frictions', the authors give some examples of these dealings and their contribution to the demarcation of religious groups. Although distinctions were enforced between religious groups, they did not remain the same over time, as daily interactions changed in response to changing political and cultural mores. For instance wine-drinking, studied by Myriam Wissa and Arcas Campoy, seems to have been widespread among Iberian and Egyptian Muslims until the late eleventh century despite legal pressure, and the same was true for other food regulations. Marisa Bueno takes up this problem of evolution by analysing the regulations for the use of public bath-houses for dhimmīs in al-Andalus and contrasting them with Christian *fueros* in Iberia, to determine whether Christian uses were stricter than former Islamic ones.

This of course poses the ever-present problem of the relationship between normative texts and social realities: for instance, when a rabbi prohibits Jews from attending Christian festivals or a *fuero* establishes rules for the ransoming of Muslim captives, how are we to know to what extent such regulations were respected? Only documentary sources, and few references in other literary or legal works, provide answers to this question. Clara Almagro Vidal's contribution, for instance, deals with the identity of religious minorities and the application of the law under the rule of the military orders in Castile concluding that although the legal texts do not describe perfectly the situation of the religious minorities in those lands under the military orders they give significant information of the day to day life of those minorities as well as the attitudes towards them. Yolanda Moreno's study of an agreement signed in the Iberian city of Talavera de la Reina in the fifteenth century brings us a view of the extraordinary complexity of the nuances involved in dealing with housing and the inviolability of sacred space, following rules that had been working for centuries, but which could still be negotiated in order to keep social rest.

The third part, entitled 'Application of the law', studies how, once the legal framework had been negotiated between the minority community and the authorities of the dominant religion, the application of the norms produced a new context of adaptation to specific situations and to different operative legal registers. Not only were the representatives of a minority chosen to exercise judicial authority, but also the mediators, translators, legal advisors, solicitors, and witnesses acting between the two communities were regulated. And often they had to act by applying legal codes which in many cases had to be reinterpreted in light of the specific conditions of the minority. Turning to one or other legal system may have been profitable for minorities. The diachronic approach taken by Serrano introduces seven texts written by Andalusī Muslim jurists from the 10th to the 12th century, specifying the conditions under which it was possible for a *dhimmī* to have his case heard by a Muslim judicial authority in cases where no Muslim was involved. These address motives, attitudes and expectations behind opting for Islamic justice either at the initiative of the litigants or of their natural judges. The role of witnesses was so important to Muslim jurists that their definition of *dhimmī* witnesses and the questions of where, when and with which formula they should swear their oaths (*aymān*) in disputes adjudicated by a Muslim *qāḍī* was a matter carefully addressed in their treatises, and the object of Adang's article.

For the minority, it was a different issue. For example, in the fifteenth century, various Castilian and Aragonese cities accepted the presence of *alcaldes* or chief *qāḍīs* appointed by the king and accepted by the *aljamas*, but other cities preferred to abide by the judgments of the Christian *alcaldes* or even the ecclesiastical authorities, as Echevarria, Almagro Vidal and Moreno show. In both cases, the

execution of the sentence was the responsibility of Christian police and capital punishments could be commuted to fines. The elaboration of modifications to the legal codes, for acceptance by the rulers of a majority faith who ruled over a certain minority represent a new reworking of law for use by alien courts, and in this sense they are different from works conceived for the internal use of the religious community, because they had to perform a bridging function between two systems of law. The implementation of all these treatises in the legal practice of the courts provides for this late period an excellent way to test relations and tensions between theory and practice.

This volume is based on a conference organized by the Cordoba Near Eastern Research Unit (CNERU), Universidad de Córdoba; the project 'Los mudéjares y moriscos de Castilla (siglos XI–XVI)' (UNED/MINECO HAR2011-24915), and the European Research Council Project RELMIN. The sessions took place on the 28th to 30th April 2014 at the Casa Árabe (Córdoba), whom we thank for their warm reception. We thank all the institutions involved in the financial support of this endeavour. We are also grateful to all the chairs and contributors who accepted our invitation to participate even if for various reasons they could not attend the conference or participate in the volume. We also wish to express our thanks to Nicolas Stefanni, who coordinated the preparation of the conference and the volume with tireless efforts and good humour.



LOS VAPORES DE LA SOSPECHA. EL BAÑO PÚBLICO ENTRE EL MUNDO ANDALUSÍ Y LA CASTILLA MEDIEVAL (SIGLOS X–XIII)

Marisa Bueno

Maison des Sciences de l'Homme Ange Guépin Université de Nantes¹

El espacio del baño está dedicado al cuidado del cuerpo, la purificación y la higiene y al mismo tiempo es espacio donde el hombre se muestra en todo su esplendor y miseria a las miradas ajenas, por lo que se consideró como un lugar favorable a la promiscuidad sexual y a los encuentros fuera de la norma. Ese carácter sospechoso, alimentado por la penumbra y los vapores, lo convirtió en una diana privilegiada para críticas y censuras de moralistas y juristas tanto de la comunidad musulmana como cristiana, lo que condujo a la reglamentación jurídica de su uso. Históricamente constituyeron un espacio privilegiado donde confluyeron diversas actividades, individuales y colectivas en la tradiciones judías, romanas, bizantinas, islámicas y en la Europa latina medieval, con distintos usos y funciones en cada periodo: baños médico-termales por la calidad de las aguas, baños para la purificación ritual, baños higiénicos y de placer.²

Los baños musulmanes no son herederos directos de la tradición romana, sino a través de la tradición bizantina tanto a nivel de estructura: mas pequeños que las termas, y con diferente uso. La principal diferencia entre ambos son los postulados cristianos que habían calado fuertemente en la sociedad bizantina. Se trata de suprimir el componente de placer a partir de la introducción de corrientes ascéticas en la construcción del pensamiento cristiano, llegándose a pensar que la sucia barba de un filósofo era la prueba de su austeridad y de su fidelidad.³

El uso del baño generó en los textos cronísticos andalusíes estereotipos contrapuestos de ambas sociedades. Estos describían al musulmán asociado a los refinados baños privados y palaciegos, un mundo de perfumes y de lujos que dieron pie múltiples leyendas, construyendo así mismo la imagen de los cristianos

1 Este trabajo se ha desarrollado dentro del Programa RELMIN, 'Legal status of religious minorities in Euro-mediterranean space from fifth to fifteenth centuries', financiado por el European Research Council dentro del séptimo programa marco, (FP7/2007-2015), ERC contrato n° 2.49416.

2 Una aproximación a los distintos usos del baños en Boisseuil, 'Le bain espaces et pratiques', pp. 5-12.

3 Veyne, *Histoire de la vie privée*, I, p. 85, Cuffel, 'Polemizing Women's Bathing', pp. 171-88.

como gentes sucias. En el siglo XI al Bakrī, describe a los habitantes del ‘país de los gallegos’, como ‘gente vil y traidora’ insistiendo en su falta de higiene: ‘ellos ni se lavan si se limpian al año más que una o dos veces con agua fría. No lavan sus vestidos desde que se los ponen hasta que puestos se hacen tiras, creen que la suciedad que conlleva su sudor proporciona bienestar y salud a sus cuerpos’.⁴ El estereotipo se consolida en el siglo XIV en los escritos de al-Himyarī siguiendo el tratado de al Bakrī: ‘No se lavan mas que una o dos veces al año. No lavan nunca sus vestidos desde el día que los estrenan hasta que se convierten en harapos’.⁵ El mismo autor asocia el mundo andalusí a los baños y al lujo a través de un relato relativo a la construcción de un baño suntuoso ofrecido a la hija del señor yemení de Almería en un contexto de rivalidad nupcial entre el caudillo cristiano Tudmir y el jefe musulmán de Rayyo (Málaga).⁶ En el siglo XVII, Al-Maqqarī presenta a los andalusíes como personas extremadamente limpias describiendo anécdotas individuales de la vida cotidiana, como el caso de un hombre pobre que prefería quedarse sin comer y gastarse hasta su última moneda en comprar jabón, a aparecer en público con la ropa sucia.⁷

Incluso en la propia cronística cristiana se fomentaron estereotipos descriptivos a fin de establecer una diferencia con las costumbres y los hábitos del Otro. Se fomentó así la idea de que los baños disminuían las fuerzas de los aguerridos caballeros cristianos que participaban en la lucha contra el Islam a través de una referencia del *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy,⁸ reproducida en la *Primera Crónica General* a propósito del fracaso de la Batalla de Uclés (1108), donde murió el infante Sancho. El texto narra como Alfonso VI pregunta a los sabios de la Corte la causa de que sus caballeros no pudieran pelear ni soportar la hueste, a lo que los sabios contestaron ‘que porque entraban mucho a menudo en los bannos e se daban mucho a los vicios. El rey fizo entonces derribar todos los bannos de su regno et fizo a los cavalleros trabajar en muchas huestes’.⁹

El retrato caricaturesco de los caballeros malolientes fue desdibujado a través de diversos trabajos como el de Anibal Ruiz Moreno,¹⁰ o Lepoldo Torrés Balbás donde se probaba ampliamente el uso del baño en los reinos cristianos antes y después de la conquista castellana de al-Andalus. Lo cierto es que en ambas sociedades todos se bañaban, y el agua respondía diferentes funciones y utilidades.

4 Al Barkri, *Kitāb al masalik wa-l masalik*, p. 23.

5 Al-Himyarī, *Kitāb al Rawd*, p. 139.

6 Al-Himyarī, *Kitāb ar Rawd al-Mi'tar*, p. 85.

7 Al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, p. 117.

8 Lucas de Tuy, *Chronicon Mundi*, p. 377.

9 *Primera Crónica General de España*, cap. 884, p. 555.

10 Anibal Ruiz Moreno, ‘Los fueros públicos’, pp. 152-57.



Diversos enfoques historiográficos y construcción normativa

La coexistencia de diversos grupos étnicos en un mismo espacio urbano y el uso de los baños públicos nos remite directamente a la problemática de la 'convivencia'. La cuestión ha preocupado a múltiples investigadores,¹¹ pero últimamente ha comenzado una nueva reflexión sobre el concepto, sobrepasando los viejos dilemas historiográficos y de representación de la sociedad hispana. Se abandona el enfrentamiento entre la supuesta idealización de la convivencia cultural hispano medieval y el problema de la identidad, mas allá de la búsqueda de las esencias patrias decimonónicas centrándose el análisis en diversas líneas que permitan sobrepasar el conflicto. Por un lado la búsqueda de las raíces comunes de la 'civilización islamo-cristiana' mediterránea, según la terminología propuesta por Richard Bulliet, permite analizar los puntos comunes entre ambas en función del sustrato jurídico cultural del mundo clásico,¹² idea que debe ser matizada con un análisis de las influencias orientales en el interior del sistema de pensamiento y de representación europeo.¹³ Por otro lado los conceptos 'neighbouring faiths' y 'neighboring coproductions' desarrollados por David Niremberg, permiten analizar la problemática en terminos de relación especular, es decir como cada uno de los credos se define a si mismo en función a los otros así como la transmission de cosmovisiones y construcciones teológicas.¹⁴

En este sentido el análisis diacrónico de los baños durante el periodo andalusí y la ocupación castellana, permite señalar percepciones comunes y usos diferenciados. Por un lado, los teólogos y legisladores de ambas sociedades pusieron en evidencia temores compartidos heredados del mundo romano y bizantino, percibiéndose las casas de baños como lugares sospechosos, donde la intimidad, los vapores y la desnudez son factores proclives a fomentar la promiscuidad sexual y con ello, la ruptura del orden social establecido. Si bien los elementos de percepción de este espacio son comunes en ambas sociedades, el uso de los mismos corresponde a adaptaciones diversas de la tradición romana por parte de cada una de ellas. La coexistencia de colectivos musulmanes y cristianos en un mismo espacio bajo dos sistemas de dominación política, el islámico y el castellano-leonés tras el avance cristiano, permite establecer una comparación de las prácticas de uso bajo dos ópticas antropológico-jurídicas diversas.

11 Múltiples trabajos siguen mostrando el interés de esta polémica, entre otros trabajos: Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, pp. 229, 366; Collin, Goodman. *Medieval Spain*, pp. 23-45; Novikoff, 'Between Tolerance and Intolerance', pp. 7-36, Martínez, *La convivencia en la España del Siglo XIII*, pp. 13-21; Liuzzo Scorpo, *Friendship in Medieval Iberia*, pp. 160-61, Tolan, 'Une convivencia bien precitaire', pp. 385-94, Cailleaux 'Chrétien, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale', pp. 257-71.

12 Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, pp. 19-20.

13 Rodríguez Mediano, 'Historia intelectual y proyecto científico', pp. 774-75.

14 Niremberg, *Neighboring faiths*, pp. 6-9.

En el trabajo de Powers se afirmaba que el concepto de segregación religiosa en los baños era una contribución general de la legislación cristiana medieval ya que no existía, ni dentro ni fuera de España, restricciones en el uso de los baños en el mundo islámico. Estas afirmaciones añadían una particular ironía a las aseveraciones de Américo Castro que consideraba los baños como uno de los primeros espacios de convivencia en la vida cotidiana,¹⁵ ya que a través del uso de fuentes literarias había llegado a conclusiones bien diversas.

Con el propósito de comprender los usos del baño presentaré las normas de uso para los *dhimmīs* en el mundo andalusí y su contraste en la normativa foral, señalando las bases comunes y las diferencias entre la norma escrita, que prescribe las limitaciones de uso en los diferentes periodos, y las prácticas sociales que evidencian los restos de una sociedad dinámica donde las diversas comunidades coexisten escapando a la letra de la ley. Hay que señalar que la casuística jurídica relativa a estos pormenores es mas abundante en el mundo islámico que en el castellano, no solo por los tratados de *hisba*, sino también por las múltiples consultas realizadas por particulares a muftīs y juristas que a través de las fetuas permiten iluminar el uso del baño. En cambio, las fuentes castellanas son parcas en el tema, aunque existen algunas menciones en la normativa municipal y en leyes de aplicación general como *Las Partidas*, los procesos relativos a baños son muy escasos por lo que no se ha podido establecer el contraste documental en la praxis jurídica castellana para el periodo. La mayor parte de referencias documentales corresponden a contratos de naturaleza civil, compraventas, donaciones y traslados de propiedad de los baños para su explotación económica realizados en los primeros años de la ocupación castellana. La ausencia hasta el momento de documentos relativos a procesos criminales y penales que permitan ilustrar la realidad social y la transgresión de la norma en el uso del baño, dificultan la aproximación a la realidad social, lo que nos lleva a interrogarnos por las causas del silencio.

El mundo del baño es una temática frecuente en los últimos tiempos, abordada desde diferentes perspectivas: arqueológica, dada la gran cantidad de intervenciones urbanas que han permitido iluminar esta realidad así como trabajos pluridisciplinares que muestran la complejidad del tema.¹⁶ El estudio del uso de los baños nos permite seguir una línea de análisis relativa a la construcción normativa en relación directa con la naturaleza de la norma en ambas sociedades y el

15 Powers, 'Frontier Municipal Baths', p. 664.

16 Fournier, 'Les bains publics de al-Andalus, espaces de convivialité (XI^e-XV^e siècle)', pp. 311-32; Santo Tomás Pérez, *Los baños públicos de Valladolid*; Izquierdo Benito, 'Vida cotidiana y cultura material', pp. 128-53, Constable, 'Cleanliness and Convivencia', pp. 257-69. Perspectivas arqueológicas: Pavón Maldonado, *Tratado de arquitectura hispanomusulmana*, Berges Roldán, *Los baños árabes*, Lavado, 'Los baños árabes y judíos', pp. 45-78, Passini, 'Los baños y el agua en Toledo', pp. 31-46, 'La juiverie de Tolède', pp. 301-26.

alcance político jurídico de los sistemas teológicos de cada sociedad, ofreciendo el contrapunto de la praxis jurídica con las limitaciones señaladas.

Fronteras de uso en el baño andalusí: segregación de género y limitaciones de uso

En principio no hay ninguna referencia al *hammām* en el Corán, solo la literatura de tradiciones el *hadīt* lo evoca en relación a las prácticas de pureza. El jurista de la Meca Atā b. Abi Rabāh (m.732) afirmaba que ‘el hammām era la peor de las casas, nadie se puede cubrir y su agua no purifica’.¹⁷ La cuestión del baño ilustra como la doctrina y los juristas tuvieron que regular una tradición fuertemente instalada en las áreas de expansión del Islam, adaptándola a sus presupuestos antropológicos básicos. La doctrina evolucionó en tres etapas, desde la interdicción total, tanto a hombres como mujeres, después se permitió el ingreso a los hombres siempre que aportaran un paño que cubriera los genitales, prohibiéndose a mujeres, y finalmente se permite a mujeres enfermas o parturientas.¹⁸

En el espacio del *dar al-Islam* el *hammām* está teñido de sospechas y temores sin que el mundo andalusí sea una excepción, y donde los juristas locales hacen eco de las polémicas existentes en la elaboración jurídica y doctrinal. Lo cierto es que los baños forman parte del paisaje urbano andalusí.¹⁹ Los pequeños *balnea* fueron utilizados por los andalusíes bien para cumplir con los usos prescritos por la jurisprudencia, relacionados con las cuestiones de pureza ritual *ṭahāra*, que exige a los creyentes, tanto hombres como mujeres, una purificación del cuerpo antes de establecer contacto profundo con la divinidad. En este sentido encontramos distintos tipos de baños prescritos, grandes abluciones destinadas a limpiar las impurezas del cuerpo, tales como poluciones nocturnas; tras la menstruación femenina, o tras un parto. Es lo que se denomina *ghusl* o baño ritual, ya que los fluidos corporales son causas de contaminación mayor, y de pérdida de la pureza que impide el encuentro con la divinidad.²⁰ Las abluciones son también prescriptivas los viernes para eliminar las impurezas menores, donde no es necesaria la inmersión total, los días de fiesta, antes de una peregrinación o antes del matrimonio. Las fiestas constituían un momento de cumplir con la pureza ritual y los baños se convertían en espacios de encuentro en el día de la ruptura del ayuno al finalizar el Ramadán los baños se convertían en un hervidero de creyentes.²¹

17 Bayhaqī, *Shu‘ab al-īmān*, VI, 158, n° 7772, cit., Benkheira, ‘Hammām, nudité et ordre moral dans l’Islam médiéval’, p. 338.

18 Benkheira, ‘Hammām, nudité et ordre moral’, p. 351.

19 Navarro Palazón, Jiménez Martín, ‘Arqueología del baño andalusí’, pp. 71-113; Torres Balbás, *Algunos aspectos del mudéjarismo*, pp. 46-67.

20 Ventura, ‘L’islām sunnita’, pp. 124-25.

21 Vélchez, *Baños de Granada*, p. 16.

Pero también podían acudir por razones de higiene o por placer, y en todos los casos eran al mismo tiempo lugares de encuentro y de socialización. El poeta cordobés Ibn Baqī señala que el *hammām* es el espacio donde el cuerpo experimenta una gran voluptuosidad por el calor abrasador y el frío como la rama que goza del sol o la lluvia.²² Dentro del baño se generaba un ambiente de igualdad como se hace eco en algunos poemas: ‘es un lugar donde los hombres reunidos se parecen todos, ya sean criados ya sean señores. El hombre se codea con gentes que no son sus amigos, y su enemigo puede ser su compañero’²³. Al margen de los pequeños *balnea* urbanos se siguieron utilizando algunas estaciones termales, *hammā* normalmente por cuestiones médicas. De este término se derivan algunos topónimos como Alhama del que hay ejemplos en Zaragoza (Alhama de Aragón), Murcia, Almería y Granada.²⁴

El baño se integró en la geografía urbana, casi siempre en las proximidades de las mezquitas, de modo que la medina quedaba dividida en barrios autónomos con instituciones colectivas comunes. Las casas de baños podían ser privadas, instaladas en palacios y residencias de altos funcionarios, pero también públicas en las ciudades y en algunos pueblos, construidos por emires y grandes personajes que donaban sus rentas a las mezquitas para su funcionamiento gracias al sistema de la fundación piadosa de los habices. Un arrendador se encargaba de su funcionamiento contratando personal de baño, los *tayyāb*, masajistas, los que limpiaban el baño, atendían las caldera y se ocupaban de las lucernas.²⁵ Descripciones de estos baños gestionados por particulares fueron recogidas por Ibn ‘Abdūn que describe la Sevilla del siglo XII.²⁶

No existieron edificios específicos para la realización de los baños rituales, sino que era más bien la intención del individuo lo que determinaba su función.

El baño en muchos textos islámicos es concebido como un espacio de placer, así Ibn Jaldūn afirmaba que ‘al respirar el vapor y penetrar el calor de esa atmósfera hasta su espíritu y calentárselo perciben una emoción de placer tan acentuada que a menudo se exteriorizaba en forma de cantos’,²⁷ y como un lugar cargado de un erotismo incontestable asociando en ocasiones el placer sexual al placer del baño. Sobre el placer que ocasionaba Abd Allāh en el siglo XI afirmaba, ‘se dice que la unión carnal es uno de los mayores remedios de la trabilis, por la alegría que experimenta en el momento de consumarla y que otro remedio es entrar en el

22. García Gómez, ‘Muwassaha de Ibn Baqī de Córdoba. “Ma laday/sabrun mu’inu” con jarya romance’, pp. 43-52.

23. Péres, *Esplendor de al-Andalus*, p. 343.

24. Vilchez, *Baños de Granada*, p. 12; Cressier, ‘Prende les eaux en al-Andalus’, pp. 41-54; Eiroa Rodríguez, ‘Los baños de Fortuna’, pp. 8-29.

25. Vilchez, *Baños de Granada*, p. 17.

26. Ibn ‘Abdūn, *Sevilla a principios del siglo XIII*, p. 191.

27. Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal*, p. 343.



baño por el placer que en el recibe el hombre²⁸, considerado como alguno de los elementos que ayudan al goce erótico. Podemos citar en este sentido el *Tratado de la Higiene* de Ibn al-Jatīb, donde se especifica que el hombre de complejión biliar negra en el verano 'debe yacer con mujeres cuando hayan salido del baño y su cuerpo y cabello estén arreglados'²⁹. El *hammām* como espacio de placer y como espacio de relación social constituye uno de los lugares donde se produce el nexo entre lo sagrado y lo sexual.³⁰

Fronteras sexuales en los baños islámicos

El baño supone un momento de intimidad, donde la desnudez del cuerpo puede invitar al encuentro o la atracción sexual. A fin de evitar encuentros no deseados, y mantener las normas morales de la comunidad se separó el uso del baño femenino del masculino. La separación por sexos se establecía ya en el *Decreto de Adriano* (Adriano, 18-10-11) que prohibía el *balnea promiscua*, en las *Constituciones apostólicas* (380) donde se establecía que una mujer creyente no se bañaría jamás en un baño mixto³¹ y con ecos en el cristianizado mundo bizantino.

El mundo musulmán, divide prolijamente los espacios femeninos y masculinos en una ordenada distribución de roles y funciones en la sociedad.

Algunos juristas limitaron el uso de los baños públicos a las mujeres con el fin de controlar sus actividades, evitando los contextos de posible promiscuidad sexual. Así Yahya ibn Umar (Jaén, 928-Susa 901), sólo permitía el baño a las mujeres que habían dado a luz o en los casos de enfermedad en los que el baño se prescribía por cuestiones de pureza e higiene:

'Se preguntó a Yahyá sobre qué ha de hacerse con el dueño de los baños cuando en ellos entran mujeres que no están enfermas ni recién paridas y contestó: – Nada hay contra él, mientras no se le avise de antemano. Si entonces reincide castíguese a juicio del imán.'³²

Del texto se desprende una cierta resistencia a la presencia habitual de las mujeres en los baños. En recopilaciones de derecho malikí posteriores aparecen las mismas preocupaciones, como en los textos del siglo XV de al-Burzulī.³³ Varios temores se escondían en estas prescripciones de los juristas malikíes ya que el baño constituía

28 Abd Allāh, *El siglo XI en primera persona*, p. 322.

29 Ibn al Jatīb, *Libro de la Higiene*, p. 248.

30 Heller, Mosbahi, *Tras los velos del Islam*, p. 291.

31 Ayan Calvo, *Constituciones apostólicas*, I, 6, 13.

32 García Gómez, 'Unas ordenanzas del zoco del siglo IX', p. 288.

33 De la Puente, 'Mujeres andalúses y baños públicos', pp. 49-57; Marín, 'Derecho islámico medieval y fronteras de género: Reflexiones sobre los textos de al-Burzulī (m.841/1438)', pp. 21-40.

un espacio fuera del dominio masculino, donde las mujeres podían mantener relaciones con otros hombres fuera de los controles paterno y marital vulnerando las normas, o bien entre ellas mismas. La desnudez y la proximidad entre las féminas en el ambiente de intimidad del baño podía provocar relaciones lésbicas, *masfada*, una acción depravada que había que perseguir y eliminar.³⁴ Este temor provocó la regulación del uso femenino del baño determinándose las partes del cuerpo que podían ser exhibidas y limitando la autonomía de la mirada.³⁵ Pero la existencia de la normativa restrictiva del uso del baño no impidió que las mujeres dejaran de acudir. El jurista Ibn Hawt Allah recoge casos en los que describe como las mujeres sevillanas acudían con naturalidad al baño público.³⁶ Su uso podía conducir las a situaciones y miradas indeseadas, bien por los hombres que merodeaban por los alrededores en el día del baño femenino, bien por otras mujeres. Al-Wansariṣi recoge un caso de destrucción de un banco que se encontraba frente un *hammām*, en la Córdoba del siglo XII, porque los hombres se instalaban allí e intentaban importunar a las mujeres que salían del baño.³⁷ La misma prohibición aparece en la Sevilla del siglo XIII recogida en el Tratado de Ibn ‘Abdūn:

‘El vigilante de los baños públicos no debe instalarse en el vestíbulo de las termas cuando estén abiertas para las mujeres, ello es motivo de comercio carnal y fornicación.’³⁸

El tratado de Ibn ‘Abdūn es una obra teórica de dimensión práctica, los tratados de *hisba* remite a una práctica prescrita en el Corán que implica ‘hacer el bien y prohibir el mal’ lo que sitúa la obra como un modelo teórico-moral, pero con una conexión directa con la realidad de su tiempo y con el contexto urbano en el que la obra se desarrolla³⁹

El uso femenino de los baños prescribía que el personal masculino debía ser sustituido por mujeres y se desarrollaban actividades semejantes a las del baño masculino. Además de los masajistas, comunes a ambos sexos, se introducía la presencia de perfumistas, maquilladoras y peinadoras vendiéndose toda clase de ungüentos para el cuidado de la piel. El baño deviene un lugar de reunión y de encuentro cotidiano, un espacio del que se apropian fuera del control masculino, y supuso un espacio de diferenciación social. Las mujeres de alto rango no solían acudir a las mezquitas y tampoco necesitaban ir a los baños públicos, sin embargo ‘a las de menor categoría social su uso representaba la apropiación de un espacio

34 Habib, *Female Homosexuality in the Middle East: History and Representations*, pp. 43-83; Murray, ‘Womam — Woman Love in Islamic Societies’, pp. 97-104.

35 Benkheira, ‘La maison de Satan. Le *hammām* en débat dans l’Islam médiéval’, pp. 391-443.

36 Marín, ‘Ibn Hawt Allāh, (m.612/1215) y dos mujeres de Sevilla’, pp. 209-19.

37 Lagardère, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age*, n°316, p. 312.

38 Ibn ‘Abdūn, *Sevilla a principios del siglo XIII*, n°155, p. 151.

39 García San Juan, ‘Judíos y cristianos’, pp. 68-73.

exclusivo y su presencia en las vías de comunicación urbana suponían gérmenes de disfunción social⁴⁰. En el siglo X en Córdoba el alcázar tenía un *hammām* reservado a los miembros de la administración y a la familia del califa, pero en el resto de la ciudad hubo diversos baños públicos como señala Ibn Hawqāl en el último cuarto del siglo X.⁴¹ A través de la literatura jurídica y algunos tratados de derecho malikí, se ha puesto en evidencia como las mujeres libres, *hurra*, en las que reside el honor de la familia, tenían derechos muy limitados a la hora de bañarse fuera de sus casas y debían poseer en todo caso la autorización marital.⁴² Ibn Baq citaba a Ibn 'At (m.609/1222) que prohibía a las mujeres ir al baño y que incluso fijó un castigo para ellas y el dueño de la instalación que les permitiera la entrada. El baño femenino fue un asunto controvertido en el reino nazarí, con opiniones y prácticas divergentes en Almería y Granada. En Almería el marido de las mujeres de clase alta debía dotarlas de los trajes pertinentes para acudir al *hammām*, además de la alheña, y gastos complementarios para masajistas y perfumistas. La práctica quedó confirmada en los textos que los alfaquíes almerienses enviaron a los granadinos, mostrándose favorables al obligatoriedad del marido a la provisión de gastos del baño ante la consolidación de uso de los baños, costumbre que los granadinos terminaron aceptando.⁴³

Los baños termales también fueron objeto de separación sexual. A nivel material existen algunos casos evidentes de esta separación como muestran las descripciones de Ibn Baṭṭūta y Abd al-Basit al-Malaṭī refiriéndose a los baños de Alhama señalando la existencia de edificios simétricos y la existencia de aposentos separados para hombres y para mujeres.⁴⁴

Musulmanes, cristianos y judíos en los baños

En el periodo tardoantiguo, parece que tanto cristianos, judíos como paganos compartían el mismo espacio adaptándolo a sus preceptos religiosos.⁴⁵ Resulta difícil precisar la medida en la que los baños en periodo emiral y califal tuvieron usos compartidos, pero todo parece indicar que los hombres compartían esos espacios. Durante los periodos almorávide y almohade las referencias relativas al uso de los baños por los *ḍimmī-s* no son muy generalizadas, aunque a través de algunas noticias se pueda valorar el uso compartido, bien entre hombres libres o como servidores de los mismos con ciertas limitaciones. Mujeres musulmanas y

40 Marín, 'La presencia de las mujeres', pp. 177-252.

41 Ibn Hawqāl, *Configuration de la terre*, p. 110.

42 De la Puente, 'Mujeres andalusíes y baños públicos', pp. 49-57.

43 El Hour, 'La indumentaria de las mujeres', pp. 106-07.

44 Cressier, 'Le bain thermal (*al-hamma* en al-Andalus)', p. 192.

45 Bady, Foschia, 'Chrétien, rabbins et païens dans le même bains', p. 1000.

cristianas frecuentaban el *hammām* en los mismos días, cuestión que aumentaba los temores de los juristas y moralistas del momento. Si el temor de las relaciones entre las mujeres musulmanas era grande, la cuestión se agravaba en los casos de las relaciones entre musulmanas y tributarias, bien fueran estas servidoras que acompañaban a las mujeres al baño para asistirles en los mismos o tributarias libres que podían frecuentar el baño. Ello parece desprenderse de los comentarios de al-Qurtubī en el *Tasfīr*, en los que suscribe la prohibición de que las tributarias viesan a las musulmanas desnudas fundamentalmente por el temor de reproducir las descripciones a los hombres cristianos:

‘La mujer musulmana no debe mostrar su cuerpo a una tributaria (*ḍimmīya*) en el Corán salvo si la *ḍimmīya* es esclava de la musulmana.

Ciertos juristas han dicho que era lamentable que una mujer cristiana ayudara al parto a una musulmana o que ella vea su sexo.

-Umar había oído decir que las tributarias iban al *hammām* con las mujeres musulmanas, habría que prohibir esta situación, pues no está permitido (según Qurtubī) que la tributaria vea a la musulmana en su desnudez.

Entre los fundamentos de esta prohibición al Qurtubī señala en el Comentario de la Sura 20,31: “Ibn Abbas (uno de los primeros exégetas del Corán) dijo que no era autorizado a la mujer musulmana que ella fuese vista por una cristiana o una judía con el fin de que no la describa a su marido. Sobre esta cuestión hay divergencias entre los ulemas, si la infiel es la esclava de una musulmana ella puede mirar a su ama, a la inversa, no⁴⁶”.

Si bien el comentario coránico no tiene como objeto describir la realidad, se nutre de imágenes de la misma en la reflexión establecida sobre las prescripciones de pureza e impureza.

El uso de los baños por tributarias y musulmanas era una costumbre general en el mundo islámico, tanto en Córdoba como en Bagdad. En ese espacio alejado de la península se cuestionaba Ibn al-Jawzī, (397/1200) si era legítimo mirar a las tributarias, concluyendo que fuese cual fuese el status de la mujer, mirarla en su desnudez estaba prohibido:

‘¿Pueden los hombres mirar a las mujeres tributarias en los baños? Se atribuye a Ibn Hanbal dos opiniones:

a. Según la primera el musulmán es para la tributaria lo mismo que una mujer extranjera es para cualquier hombre



46 Al-Qurtubī, *al-Jamī’ li Abkam al-Quram*, 12/233. comentario a la Sura 24,31. Agradezco a Geraldine Genvrin la ayuda en la traducción de este fragmento, tesis en curso de la elaboración: *Élaboration du statut légal du dhimmī dans la doctrine malikite andalouse (XI-XIII): Exégèses coraniques et sciences juridiques. Tesis doctoral en curso de elaboración. Université de Nantes.*

b. Según la segunda la mirada de la tributaria debe ser considerada como la de cualquier musulmana, es decir, prohibida. No se puede mirar el cuerpo desnudo.⁴⁷

El uso común de mujeres tributarias y musulmanas de los baños provocó la reglamentación de las miradas y la suspicacia de los hombres, que temían el desarrollo de relaciones sexuales entre ellas en este contexto, así como la contaminación con las creencias de otras bañistas. Los juristas musulmanes se apropiaron de la bien establecida retórica de los baños públicos considerándolos como 'la casa de Satán'⁴⁸.

El encuentro de hombres musulmanes y tributarios en los baños públicos es controvertido. Existen testimonios de que judíos y musulmanes se bañaban juntos en Oriente Medio,⁴⁹ mas en al-Andalus almohade el tratado de *ḥisba* de Ibn 'Abdūn no menciona el hecho del baño conjunto, pero si señala las prohibiciones de servicio por parte de los musulmanes a los tributarios en los baños, siendo mas adecuado que éstos trabajasen como masajistas o personal de higiene, fundamentado en la consideración del *ḍimmī* como 'gente vil':

'nº 153. Un musulmán no debe dar masaje a un judío, ni a un cristiano, así como tampoco tirar sus basuras ni limpiar sus letrinas, porque el judío y el cristiano son más indicados para estas faenas, que son faenas de gentes viles⁵⁰'.

El precepto se centra en la exposición de trabajos viles, que sintetiza el rechazo general de los alfaquíes a toda actividad que denote superioridad de los protegidos con respecto a los musulmanes de acuerdo con el estatuto de la *ḍimma* que los sitúa en una condición de inferioridad.⁵¹

El baño en el mundo castellano medieval. Ecos de un pasado sospechoso y reconversión del baño islámico.

Al mundo castellano medieval parecen llegar los ecos de la sospecha que se cernía sobre el baño en el mundo tardo romano. Lugares privilegiados para la sociabilidad, se limpiaba el cuerpo, se hablaba pero también se jugaba y se cerraban tratos carnales, convirtiéndose algunos con el paso de los años en centros de promiscuidad sexual donde se practicaba la prostitución, lo que provocó la implantación de medidas restrictivas por parte de las autoridades. Los ecos de la sospecha llegaban desde el mundo latino como el estoico Séneca, que denuncia la corrupción de costumbres:

47 Ibn al Jawnī, *Abkbām al-nisā*, p. 33., Benkheira, 'Nudité et ordre moral', p. 98.

48 Benkheira, 'La maison de Satan', pp. 423-29.

49 Shatzmiller, 'Les bains juifs au XII^e et XIII^e siècle', p. 85.

50 Ibn 'Abdūn, *Sevilla a principios del siglo XIII*, nº153, p. 149.

51 García Sanjuan, 'Judíos y cristianos', p. 74.

‘Encontramos la virtud en el templo, en el foro, en la Curia...el placer se esconde normalmente en las tinieblas, así en los baños y en los lugares donde se reduce la vigilancia, donde uno se encuentra sin fuerza tibio de vino ... y lleno de perfumes como un cadáver⁵²’.

Aunque la Iglesia nunca prohibió los baños categóricamente, los Primeros Padres contribuyeron a la creación del imaginario de la depravación reforzando la asociación del baño a la glotonería y a las licencias sexuales. San Jerónimo afirmaba: ‘Aquel que ha sido bañado por primera vez en Cristo no tienen necesidad alguna de un segundo baño⁵³’. Fundaba su teoría en la especulación teológica sobre la eficacia del baño espiritual, el bautismo, atribuyendo al agua bautismal una acción física sobre el cuerpo y sobre el alma, dando pie a las precauciones morales en el contexto de un ideal ascético que rallaba en la caricatura.⁵⁴ Se permitía el baño por prescripción médica, de este modo, el Papa Gregorio el Grande hizo saber a los habitantes de Roma que el baño tomado sin necesidad, por pura voluptuosidad, no era ni debía ser permitido ningún día del año, mas si se trataba del bien del cuerpo podía practicarse todos los días⁵⁵. En el ámbito ibérico San Isidoro se hacía eco de estas tendencias prohibiendo expresamente el uso de las termas, aunque fuera por el único deseo de limpiar el cuerpo ya que según la regla de San Leandro, ‘la virgen de Cristo debe abstenerse de los baños’ como del vino y de la gente. Pero a pesar de las sospechas, siguieron usándose las termas y los baños con un marcado carácter higiénico en el periodo visigodo⁵⁶ y altomedieval.

Desde la tardo-antigüedad los baños se asociaban al paganismo, centros de placer y pecado, habitáculos del demonio, que solo podían ser frecuentados tras la purificación de los mismos. En el siglo IV un padre de la Iglesia describía como un baño sirio era un lugar donde el diablo había puesto sus pies. Algunas de estas grandes instalaciones se reutilizaron en el periodo medieval como iglesias, por lo que se imponía un ritual de purificación de estos espacios, uno de los ejemplos mas significativos fueron las termas de Diocleciano purificadas en el siglo XI bajo el papa Urbano II antes de que fueran incluidas en un monasterio,⁵⁷ encontrando igualmente múltiples casos en el espacio hispano: Ermita de Nuestra Señora de los Remedios (Segóbriga, Cuenca), la Catedral de León, Santa María de Clunia (Peñalba de Castro, Burgos) entre otras.⁵⁸ El baño como actividad remite a la lujuria y se opone de forma clara a la noción cristiana de espiritualidad refugiada en una exaltación del cuerpo sufriente, lo que dio lugar en la literatura polémica

52 Séneca, *De la vie heureuse*, p. 729.

53 Hyeronimus, *Epistola*, 14, 10, p. 60.

54 Bady, Foschia, ‘Chrétiens, rabbins, païens dans le même bain?’, pp. 990–92.

55 Cabrol, Leclercq, *Dictionnaire d’Archeologie Chrétienne et de Liturgie*, ‘Bains’, 81, lignes 14-18.

56 Velázquez Soriano; Ripoll López, ‘Pervivencia del termalismo’, pp. 555-80.

57 Yegull, *Baths, and bathing in classical Antiquity*, pp. 317, 164 y 493.

58 Jiménez Sánchez, Salas Carbonel, ‘Termas e iglesias’, pp. 185-201.



antislámica de los siglos XII y XIII europeos a la crítica del baño a través de su caricatura.⁵⁹ La Iglesia estaba dispuesta a aceptar la práctica del baño si se la expurgaba del componente de placer y se reducía a su función médica y terapéutica.⁶⁰

A pesar de las prohibiciones y críticas a su uso, existen baños en la España cristiana, bien contruidos *ex novo* o bien reutilizando los pequeños *balnea* de periodos previos. En la España cristiana entre el siglo X y el XIII, no solo se reutilizaron los baños andalusíes existentes antes de la dominación castellana, sino que también se construyeron baños *ex novo* en las distintas ciudades. Se trataba de instalaciones mas humildes que los baños islámicos, aunque con cierta ascendencia de los mismos y con cierto componente nórdico con la existencia de cubetas, como muestra la imagen del *Lapidario* de Alfonso X.⁶¹



Lapidario, MSS (b-I-15). Monasterio del Escorial, fol. 69.r.

59 Biosca i Bas, 'Sine aqua saluari non volemus', pp. 29-44.

60 Yegull, *Baths, and bathing in classical Antiquity*, p. 388.

61 *Lapidario*, fol. 69 r., 'El baño tiene cupulillas con lucernas escalonadas, las tinas son de duelas técnica de madera venida del norte de Europa', Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leida en imágenes*, p. 132.

De nueva construcción fueron los baños de Zamora, edificados por Alfonso III y de ubicación controvertida. Algunos consideran que la estructura del local de la bodega de Santa Lucía en la plaza del Cordón, conocido popularmente como ‘La Cueva árabe’⁶² fue parte de este baño; otros lo ubican en un antiguo solar de la Calle Baños. Solo esta clara su existencia a través de la documentación escrita, ya que se mencionan en una donación fechada en el 905 de 20 sueldos a de la catedral de Oviedo como contribución a la iluminación del templo: ‘Concedimus intra civitatem Zamoram Balnea quae construximus ibi, quae adquirunt per unumquemque mensem viginti solidi AD opus luminis Ovetensi Ecclesiae’⁶³. Así mismo diversos documentos de la Catedral de Oviedo de los años 897,905,908 y 945 mencionan la existencia de baños palatinos, y otras escrituras tanto de Lugo 910 y León de 1036 citan la existencia de baños en ambas ciudades,⁶⁴ posiblemente reutilizando instalaciones previas.

Destino de los baños tras la ocupación cristiana de las villas andaluzes

El avance castellano sobre los diferentes dominios de al-Andalus a partir del periodo taifa provocó una política de apropiación, transformación y reutilización de diversos edificios públicos del periodo islámico, entre otros los baños. Las transformaciones supusieron cambios físicos y también funcionales. Las lógicas de distribución espacial de ciudades islámicas y cristianas responden a diferentes bases antropológicas con repercusiones en la gestión de las estructuras comunitarias como los baños públicos. Tras la conquista los baños pasan a ser de propiedad real, siguiendo diferentes destinos: muchos fueron desafectados de su función; otros desaparecieron y fueron demolidos; otros continuaron su uso en manos de los nuevos propietarios y gestores cristianos, reportando en ambos casos grandes ingresos para la corona. Los juristas defendían que todos los bienes ganados al enemigo correspondían al señorío del Rey,⁶⁵ pero el rey tenía al mismo tiempo obligaciones con el clero y grandes señores cuyo apoyo siempre necesitó para mantener el equilibrio social, cediendo por tanto una parte de las propiedades como recompensa justa. Se puede tomar como ejemplo para describir la situación lo acontecido en dos ciudades: Córdoba y Sevilla. En el momento de la conquista de Córdoba había tres baños, según lo que se conoce como *Libro de las Tablas*, o *Libro de Diezmos de Donadíos de la Catedral de Córdoba*, entre otros el de Santa Catalina, otro próximo a la alhóndiga y un tercero que cedió al



62 Jambriña, ‘Uncovering Jewish Zamora’, pp. 11-13.

63 *Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, doc.17, p. 57.

64 Sánchez Albornoz, *Estampas de la vida de León*, pp. 124-25.

65 Alfonso X, *Las Siete Partidas*, Partida I, Título XVIII, ley 2.

infante don Alonso de Molina.⁶⁶ En cuanto a Sevilla, Julio González hace una relación del destino de los 19 baños existentes tras la ocupación castellana, en el *Libro del Repartimiento*. La mayoría se situaban en las collaciones de la catedral, cedidos a los genoveses, Diego Corral y García Jofre y a la catedral misma; otros existentes en la collación de San Salvador, pertenecientes a la mezquita aneja, fueron cedidos al judío don Çulemam (Shalomon Ibn Zadok, recaudador de rentas con Fernando III y posteriormente embajador con Alfonso X) y más tarde donados por Alfonso X a la catedral en 1396; en la misma collación otros baños que pertenecieron a Pedro Rodríguez, corredor de la aduana, fueron vendidos a la catedral y años más tarde se transformaron en mesón, uno de los usos más frecuentes. Algunos baños siguieron en funcionamiento hasta el siglo XVI como el baño de san Juan de la Palma, con distribución de uso nocturno para los hombres y diurno para las mujeres, dotados con agua caliente y fría,⁶⁷ pero lo cierto es que progresivamente se fueron cerrando. En el siglo XVII quedaban solo dos en uso y en el XVIII se cierra el de San Ildefonso.⁶⁸

En otras ciudades castellanas, los baños fueron también gestionados bien por particulares o por órdenes religiosas. En Toledo los Baños del Ángel situados en la judería fueron gestionados por cristianos,⁶⁹ el baño del arrabal fue cedido por Alfonso VIII al Monasterio de san Clemente, y confirmado por Alfonso X en 1254.⁷⁰ Un caso paralelo a éste último es de Elche, villa que a mitad del XIII formaba parte de la expansión castellana por el Tratado de Alcira (1244) cuyo señorío pertenecía al Infante don Juan Manuel. Los ‘baños viejos’ fueron cedidos en 1270 por el Infante a los Mercedarios del convento de Santa Eulalia con el fin de transformar dicho espacio en una capilla.⁷¹

Normas de uso de los baños públicos en la Castilla medieval

En las grandes ciudades como Toledo, cristianos, musulmanes y judíos tenían baño separado. Entre los siglos XII y XIII había catorce baños, una decena en uso en el siglo XI mientras que durante el XIII algunos de los mismos aparecen en las menciones documentales como ‘derrribados o hundidos’. En funcionamiento estaban los baños cercanos a San Justo usados por los cristianos,⁷² los baños judíos

66 *Libro de los Donadíos de la catedral de Córdoba*, pp. 160-62.

67 Todos los ejemplos provienen de González, *Libro del Repartimiento de Sevilla*, I, pp. 520-24.

68 Torres Balbás, ‘Notas sobre la Sevilla musulmana’, p. 177.

69 Delgado Valero, *Toledo islámico*, pp. 405-10, Passini, ‘La juiverie de Tolède’, pp. 301-26.

70 Donación de Alfonso X en 1254, para que las monjas lo labrasen ‘e que bannen e que fagan de el en el como ellas quisieren’. Menéndez Pidal, *Documentos lingüísticos de España*, I, pp. 432-33.

71 Azuar, *et alii*, *Los baños árabes de Elche*, p. 5; Millán, ‘El convento mercedarios de Santa Lucía’, p. 445.

72 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. preliminar, pp. 53-54.

del Zeit en documentos de 1168⁷³ y 1297, 1303 y 1377⁷⁴ en uso hasta la segunda mitad del XIV, el baño de Yaix citado en un documento de 1242⁷⁵ y el de Ferro en servicio hasta 1385.⁷⁶

Los diferentes *Fueros* prescriben normas de uso diferenciado por comunidad religiosa y sexo. Esta última idea de no es nueva, como se ha visto en lo que concierne a la reglamentación islámica y las leyes precedentes. El uso diferenciado para comunidades religiosas aparece ya delimitado en el Concilio de Trullo (692) convocado por el emperador Justiniano, reproducido con ligeras variantes en el *Decreto de Graciano* prohibiéndose vivir entre los judíos, comer sus alimentos recibir medicinas o bañarse entre ellos.⁷⁷

Fue el *Fuero de Cuenca* (otorgado en 1190 y con redacción definitiva entre 1213 y la segunda mitad del XIII) marca la pauta a seguir, ya que su texto fue aplicado con ligeras variantes a la mayoría de localidades manchegas entre 1200 y 1255 y sirvió de base de redacción de los *Fueros* extensos que ampliaban la legislación otorgada en siglos precedentes a otras localidades castellanas, antes del intento de unificación legislativa con el *Fuero Real* (1255). En la redacción del *Fuero de Cuenca* comienza la recepción del derecho eclesiástico en la construcción del tratamiento de judíos y musulmanes, que culmina con las *Partidas*.⁷⁸

En texto conquense se establece la norma de uso alterno del baño por comunidades y sexos, destinándose los lunes y miércoles a las mujeres, jueves y sábados para los hombres y los viernes y domingos para judíos. Destaca en esta disposición el silencio a la comunidad musulmana, que solo es mencionada como siervos acompañantes de los bañistas.⁷⁹ Se aplicó el derecho conquense en los *Fueros de Alarcón y Alcaraz* — otorgados por Alfonso VIII a principios del siglo XIII y redactados en romance a finales del mencionado siglo — *Fuero de Béjar* (1211), *Fuero de Iznatoraf* (1245), *Fuero de Zorita de los Canes* (siglo XIII), *Fuero de Baeza* — en poder castellano desde 1146 pero definitivamente incorporada a la corona de Castilla por Fernando III en torno a 1226, su fuero extenso data de finales del siglo XIII —, *Fuero de Plasencia* (1297), *Fuero Extenso de Sepúlveda* (1300). Todos ellos reproducen el uso alterno de comunidades y sexos, aludiéndose a los musulmanes como acompañantes de los bañistas, es decir, siervos, que no debían pagar por el uso de los mismos: ‘mas los sirvientes de los varones siquier de las mujeres,

73 Delgado Valero, *Toledo islámico*, pp. 392-94.

74 León Tello, *Los judíos de Toledo*, II, doc.282, doc.308, doc.581; Passini, ‘La juiverie de Tolède’, pp. 301-26.

75 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. II, doc.559, p. 150.

76 Delgado Valero, *Toledo islámico*, p. 388.

77 Freidenreich, ‘Sharing meals with non Christian’, p. 48.

78 Pérez Martín, ‘El derecho común y el Fuero de Cuenca’, pp. 77-110.

79 *Fuero de Cuenca*, Capítulo II, ley 29, *Fuero de Cuenca*, cap.II, Ley 32.

nin los moros chicos non den nada.⁸⁰ Igualmente en los fueros de la familia con- quense se establecen las penas en caso de infracción de uso: diez maravedís en caso de que los hombres entraren en el baño en el día de las mujeres o las accehasen, siendo castigados con la pena de muerte en caso de abusos sexuales: ‘Et el varon que otro dia en el vanno entrare et et ala muger fuerça fiziere ola desonrase sea despennado’. El ingreso femenino en los días u horas no asignados, bien durante la noche o en los días reservados para los hombres, implicaba la ausencia de protección jurídica ante los posibles abusos producidos en el establecimiento, ya que la entrada en los mismos suponía la infracción de la norma. Igualmente quedaban sin protección los cristianos que entrasen en los baños viernes y domingos, y los judíos que entrasen en el día de los cristianos: ‘Et si xristiano en el dia de los judíos en el vanno entrara o el judío en el día de los xristianos et ally los judíos al xristiano o el xristiano al judío friere o matare non peche por ende calonna’. De todo ello se desprende que los baños son lugares donde los delitos sexuales y las agresiones entre distintos colectivos eran frecuentes, y que podían ser usados por las mujeres escapando del control masculino y dando lugar a relaciones adúlteras e infidelidades que ponían en entredicho el orden moral de la sociedad medieval castellana.⁸¹ Si bien desde la óptica jurídica parece que está clara la vocación del legislador de regular el uso de los mismos y las consecuencias derivadas del quebranto de las normas, quedando sin protección legal los delitos de asesinato o violaciones producidos fuera de los horarios establecidos, los reflejos en el registro documental no son evidentes, lo que nos lleva a interrogarnos sobre las causas de este silencio. La naturaleza de los delitos cometidos dentro de los mismos, adulterios, relaciones prohibidas, afectaban directamente al honor de las familias y de las personas, por lo que muchos de ellos pudieron ser silenciados o resueltos fuera de los cauces de la justicia ordinaria.

En el *Fuero de Bribuega* (1242) se establecen otros días de uso, ‘lunes, miércoles et Sabado el banno sea para los barones, el Martes y el Ihueves seya de las mugieres, et el viernes de los iudeos⁸²’, estableciéndose penas de diez maravedís en caso de entrar en los días que no les correspondan.

En los Fueros de la tradición con quense llama la atención la disimetría en la regulación del baño de las comunidades judías y musulmanas que poblaban las villas castellanas. Se hace un reconocimiento expreso de su uso para los judíos en días específicos, los viernes (antes del Sabbath) y el Domingo, lo que pone en evidencia la importancia y el peso específico de esta comunidad en la sociedad

80 *Fuero de Alcaraz*, Ley 32 y 33, pp. 116-17; *Fuero de Alarcón*, tit.53-55, pp. 116-17; *Fuero de Heznatoraf*, leyes 51-54; *Fuero de Zorita*, tit.43,45; *Fuero de Sepúlveda*, tit.11,p. 103, *Fuero de Úbeda*, tit.9, ley 2, p. 264, *Fuero de Béjar*, tit. 67, 69, 70, p. 19, *Fuero de Plasencia*, Título 439.

81 Del Val Valdivieso, ‘Las mujeres y los baños’, pp. 221-29.

82 *Fuero de Bribuega*, ley 169.

castellana, integrándose sus costumbres en el ritmo de la vida urbana. Sin embargo no encontramos mención específica del uso de los baños por la comunidad musulmana, a pesar de que su presencia fue numerosa en las villas tras la expansión castellana.⁸³ ¿A que se debe el silencio en los Fueros castellanos mencionados? El *Fuero de Cuenca* fue otorgado en momentos próximos a la conquista de la villa, y redactado poco tiempo después, tras la ocupación castellana de Cuenca las élites musulmanas y alcaides de la villa pasaron a ser considerados como cautivos de guerra y gran parte de la población fue considerada como siervos, que como ya se ha indicado utilizarían los baños en el mismo momento que sus señores. El texto sirvió como base legislativa para la redacción de Fueros Extensos, reproduciéndose la misma práctica. Quizá la causa del silencio fuese que se mantuviesen los baños especiales para los mismos, como afirma Anibal Ruíz Moreno.⁸⁴

La división de los usos separados por comunidades es notoria en todas las normativas municipales, con excepción de los fueros de Extremadura, derivados del Fuero de Alfayate, es decir los fueros de Coria (1208-10), Cáceres (1229) y Usagre (1242-75). En ellos no mencionan ni a judíos ni a moros como posibles usuarios de estos establecimientos, determinándose solo la separación por sexos, jueves y domingos, las mujeres y para hombres el resto de la semana.⁸⁵ Si los hombres entraban en el baño en el día de las mujeres debían pagar un maravedí al concejo. Al igual que en caso conquesen las referencias relativas a los musulmanes en estos textos aluden mayoritariamente a cautivos lo que puede explicar la elipsis. En lo que concierne a los judíos, hay evidencia de su presencia en Extremadura en el siglo XIII pues aparecen mencionadas en un registro de Sancho IV de 1283 y posteriormente en el padrón de Huete de 1290 donde Plasencia, Trujillo, Cáceres y Medellín aparecen como pecheros,⁸⁶ por lo que es posible que tuvieran sus propios baños como parece acreditar la existencia de un baño ritual en la ciudad de Coria en la calle del Albaicín cerca de la sinagoga.⁸⁷ Las noticias referentes a la explotación de los baños en estas localidades no son abundantes, siguiendo con el ejemplo cauriense hay una mención de los mismos en un documento de 1357 donde el cabildo de Coria alquila una casa a un canónigo en las proximidades de los baños, las casas del Obispo y la calle del Rey, sin especificar el uso de los mismos.⁸⁸

En cualquier caso, la atribución del uso étnico religioso específico de los baños en función de la localización urbana, es decir su presencia en las consideradas

83 Echevarría Arsuaga, 'La mayoría mudéjar', pp. 7-30.

84 Ruíz Moreno, 'Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval', p. 55.

85 *Fuero de Usagre*, § 127.

86 León Tello, *Los judíos de Toledo*, pp. 382-288; Lacave, 'Los judíos de Extremadura', pp. 201-13.

87 Hervás, *Documentos para la historia de Coria*, p. 59.

88 Martín Martín, *Documentación medieval de la Iglesia catedral de Coria*, doc.106, p. 175.



tradicionales juderías puede dar lugar a errores frecuentes, como el estudiado caso de Baza⁸⁹

En el área aragonesa El *Fuero de Teruel* otorgado inicialmente en 1177, posee ciertos paralelismos con el de Cuenca. Teruel pasa a manos de Alfonso II en 1170 que le otorgará término y fuero en 1177 para proceder a su colonización, aunque la redacción definitiva del texto se consolida en 1247. En el texto turolense se regula el uso del baño de moros y judíos a los que se les asigna un solo día por semana, el viernes, estableciéndose una pena de treinta sólidos en caso de infracción, suma que debía ser entregada en tercio al juez, al alcalde y al almotacén, y se separa igualmente el uso de los baños para hombres y mujeres con la misma pena ante la infracción: mujeres, lunes y miércoles, y los hombres, martes, jueves y sábado.⁹⁰ La revisión de la documentación del Concejo de Teruel entre 1177 y 1377, solo aporta una noticia relativa a un baño cercano a la muralla en un documento fechado en 1324. El mismo corresponde a un acuerdo entre el convento de Santa María de Piedra y los oficiales del Concejo de Teruel para reedificarlo.⁹¹

Siguiendo con Aragón, tomamos como ejemplo las *Costums de Tortosa* (1271) que suponen un ejemplo de la recepción del derecho romano, y donde la presencia de los judíos en los baños ha sido bien estudiada.⁹² En el texto no se establecen turnos de uso ni para musulmanes, cristianos ni judíos, ‘Los bayns de Tortosa e de son terme son e deuen esser dels ciutadans et de la universitat. E tots les ciutadans e habitants axi sarayns, jueus com crestians se deuen en aquels baynar’ usándose los ingresos del baño para mantener los muros de la ciudad. Baños, molinos y hornos pertenecen al común y deben ser usados colectivamente, y el uso es producto de un pacto, ‘convinença que sia feyta entre alguns sobre coses que ajen comunes’⁹³. La condición de ciudadanos para todos los habitantes, sean musulmanes, judíos como musulmanes lleva aparejado un uso colectivo de los bienes públicos por parte de las comunidades minoritarias, ahora bien ¿implicaría ello el uso simultáneo del baño? Todo apunta a una práctica de uso colectivo, cuando el Obispo de Lleida Guillem de Montcada en las Constituciones del Sínodo de Lleida de 1280, amenazó con pena de excomunión de los cristianos que se bañaran conjuntamente con los sarracenos.⁹⁴ Poco tiempo después en Tortosa, en 1346 se delimitó el uso del baño en dos disposiciones consecutivas, una en la que se establecía el uso del baño los lunes para judías y vienes sarracenas, poco mas tarde se determinó que

89 Castillo, ‘Nuevos datos en torno a la ubicación de la judería de Baza’, pp. 57-64.

90 *Fuero de Teruel*, cap.291, pp. 347-53.

91 García Gargallo Mora, *El Concejo de Teruel*, vol. I., pp. 209-10.

92 Romano, ‘Los judíos en los baños de Tortosa’, pp. 57-64.

93 *Costums de Tortosa*, l.1.15, p. 13; 3.13.11, p. 177.

94 Item moneatis parrochianos uestros et eis sub pena excommunicationis mandetis.nec cum eis simul au-deant in eisdem balneis balneari’, cit. Thaler, *The Mudejars of Aragon*, pp. 162-65.

los judíos y judías solo podrían usar el baño el viernes, lo que determinaría que la comunidad estableciese las horas de uso para los distintos sexos.⁹⁵

Volviendo a la legislación castellana, la articulación de uso de los baños se establece en los Títulos XXIV de *Las Siete Partidas* de Alfonso X, en las disposiciones relativas a judíos, sin que existan normas paralelas en lo que concierne al uso mixto de musulmanes y cristianos: ‘...E aún mandamos que ningund judío non sea osado de bañarse en baño en uno con los cristianos...’⁹⁶. La ley VIII en la que se menciona la deseada separación, articula la coexistencia cotidiana entre ambos, estableciendo límites precisos, ningún cristiano podría vivir como servicio en casa de un judío ni servirle de guía, ninguno podría aceptar invitaciones de judío ni invitarlos ni beber el vino judiego, tampoco podrían utilizar los medicamentos elaborados por mano de judío. La disposición se inspira en el célebre canon 68 del IV Concilio de Letrán, que su vez está firmemente influenciada por el *Decretum*,⁹⁷ donde se prescribe que ningún cristiano, tanto si ha recibido órdenes sagradas como si es laico, coma pan sin levadura con los judíos, viva con ellos o en sus enfermedades los llame o reciba medicamentos de ellos o se bañe con ellos en los baños públicos. La disposición de las *Partidas* posee una doble lectura: por un lado trata de evitar el contacto entre los grupos por el temido peligro de la contaminación de la fe moral y de la corrupción de costumbres. La convivialidad del baño era vista por las autoridades religiosas como una oportunidad de promiscuidad sexual y al mismo tiempo un lugar favorable para el debate teológico y la contaminación de creencias. De hecho, este mismo temor se recoge en los manuales de confesores de los siglos subsecuentes, como el de Martín Pérez, donde se hace eco de las prohibiciones establecidas en el derecho canónico estableciéndose restricciones a la forma de relacionarse:

‘De los omes e mugeres que sirven a los judíos e a los moros debes saber si son libres, quiero decir forros, o siervos. Si son libres, non lo deven fazer en ninguna manera, ca non conviene a ningund cristiano nin a ninguna cristiana morar nin servir nin criar fijo o fija de judío nin a moro, nin bañarse con ellos en un baño, nin comer su pan çençeño nin de las sus viandas.’⁹⁸

Pero al mismo tiempo, las ley no obedece solo al miedo de una contaminación que provoca la exclusión heredado del *Codex Theodosianus* y de algunas *Novellae*

95 Romano, ‘Los judíos en los baños’, pp. 63-64. Otros casos aragoneses, Constable, ‘Cleanlines and convivencia’, pp. 264-66. Burns, ‘Baths and Caravanserais’, pp. 443-58.

96 *Las Siete Partidas*, Tomo III, Título XXIV, Ley VIII, p. 673.

97 *Decretum Magistri Gratiani*, c. 28, q. 1, c. 13, p. 1087, ‘Nullus eorum qui in sacro sunt ordine, aut laicus azima eorum manducet, aut cum eis habitet aut aliquem eorum in infirmitatibus suis vocet, aut mendicinam eorum in infirmitatibus suis vocet, aut mendicinam ab eis percipiat, aut cum eis balneo lavet.’

98 Martín Pérez, *Libro de las Confesiones*, § 150, p. 468.

imperiales transmitidas después de la promulgación del código (438)⁹⁹, con impacto en las leyes visigóticas¹⁰⁰ y en el *Fuero Juzgo*, sino que trata al mismo tiempo de articular la existencia entre ambas comunidades sin vulnerar la ley interna y la concepción de las relaciones humanas de la comunidad judía. El baño higiénico también era practicado por los judíos, pero el contacto físico con los gentiles, el simple roce de los vestidos era considerado en las leyes judaicas como una contaminación que requería de abluciones extraordinarias.¹⁰¹ Las mujeres debían purificarse tras las menstruaciones y partos, el uso del baño ritual diferenció muy pronto a las mujeres cristianas de las judías. El uso del baño sirvió en los siglos XIV y XV como indicio de falsas conversions, como se pone de manifiesto en los estudios de caso de procesos inquisitoriales.¹⁰² La realización del baño ritual prescriptivo por la ley rabínica, plantea mas dificultades. Se establecían con rigidez las categorías de lo puro y lo impuro, las medidas de la piscina de inmersión y la cantidad de agua necesaria, así como su procedencia para que se considerara *kasher* – alrededor de 1000 litros de agua subterránea o de una corriente de agua –. Pero no siempre los judíos poseían un *micveh* en cada comunidad, ¿cómo afrontar entonces las prescripciones rabínicas? ¿Realizaban el baño ritual en cursos de agua corriente, *ma'ayan*, considerado según la ley como un medio de purificación aceptable? ¿Se desplazaban a localidades vecinas más grandes dotadas de *micvaot* Los interrogantes de cómo cumplían sus obligaciones son muchos y no de fácil respuesta, como señala Shatzmiller.¹⁰³

Si bien la separación de las distintas comunidades parece clara sobre el papel, siempre hay una distancia entre lo legislado y lo practicado. Por un lado, la naturaleza de las *Partidas* como ‘código aplicado’ no está clara. La obra alfonsí supone la culminación de una verdadera política legislativa interpretada de modo diverso por los tratadistas. Hay quienes lo consideran como una continuación de otra obra anterior, el *Setenario*, iniciada ya por Fernando III y cuyo contenido revela una intención didáctica y doctrinal, que luego constituirá uno de los signos característicos de aquélla. Otros opinan que *Las Siete Partidas* no constituyen sino la expresión de un cambio de planes del monarca, ante la reacción provocada por el *Fuero Real*, pensó en unificar la jurisdicción señorial, municipal y real en un solo código. Otros tratan de vincular la interrupción en la elaboración del *Espéculo* y el origen de las *Partidas* con el ‘fecho del Imperio’, considerando estos últimos la obra como una síntesis de derecho medieval que pudiese ser

99 Mathisen, ‘The Citizenship and Legal Status of Jews’, pp. 35-53.

100 Collins ‘Visigothic Law and regional customs in disputes in early medieval Spain’, pp. 85-104.

101 Kantz, *Exclusiveness and Tolerance*, pp. 48-63.

102 Véase como ejemplo el caso de Catalina, mujer de García Sánchez que hacía la *tebila*, baño ritual después de su ciclo menstrual, *Fontes Iudeorum Regni Castellae* VII, *El tribunal de la Inquisición en Sigüenza*, p. 116.

103 Shatzmiller, ‘Les bains juifs au XII^e et XIII^e siècle’, p. 85.

aplicada a todo el Imperio cuyo destino Alfonso X ambicionaba regir.¹⁰⁴ Si bien el contenido doctrinal y enciclopédico de la obra es evidente, no es tan clara su aplicación práctica a mediados del XIII. Las *Partidas* suponen la completa recepción del *Ius Commune*, en Castilla,¹⁰⁵ Alfonso X y sus colaboradores construyen el edificio legal con leyes de diversa procedencia con un espíritu compilador mas que ejecutor práctico. Si bien Alfonso X tuvo intención de promulgarlas como cuerpo vigente: ‘tenemos por bien et mandamos que se gobiernen por ellas et non por otra ley nin por otro Fuero’,¹⁰⁶ nunca llegaron a publicarse formalmente, aunque su influencia si fue grande como compilación jurídica e inspiraron al tribunal de la Corte y los juristas, sino *ratione legis Imperio rationis*.¹⁰⁷ La vigencia de las Partidas no es evidente como cuerpo legal hasta su promulgación en 1348 por Alfonso XI en el *Ordenamiento de Alcalá* donde fueron declaradas derecho supletorio del Ordenamiento y de los fueros municipales,¹⁰⁸ siendo consideradas así hasta el siglo XIX.

A partir de las disposiciones forales y de las *Partidas* se comprueba que las limitaciones de uso hacen siempre referencia a los judíos, sin que existan referencias explícitas a los musulmanes. Pero si aceptamos valor testimonial de la vida peninsular del siglo XIII, a de las *Cantigas de Santa María* se podría completar la información relativa al uso de estos espacios por cristianos y musulmanes.¹⁰⁹ Tanto moros como judíos aparecen en distintas narraciones de la obra. Bagby estima la presencia de los judíos en treinta narraciones, mientras Carpenter los detecta en cuarenta, siendo en once ocasiones protagonistas de la historia.¹¹⁰ Los musulmanes aparecen en catorce relatos¹¹¹ y solo en la Cantiga 212 aparece una alusión explícita de la presencia de una musulmana en un baño de Toledo, sin determinar si era libre o esclava. En la Cantiga mencionada se describe la costumbre del préstamo de joyas de las mujeres nobles a las mujeres más desfavorecidas para las bodas, así como la costumbre del baño nupcial. La historia a breves trazos es la que sigue: una madre pide a una noble la preciada joya que entrega a su hija

104 Pérez-Prendes, ‘Las leyes de Alfonso X el Sabio’, pp. 67-84, García Gallo, ‘La obra legislativa de Alfonso X’, pp. 133-39, Pérez Martín, ‘La obra legislativa Alfonsina’, pp. 9-63, Mac Donald, ‘Law and politics: Alfonso’s Program of Political Reform’, pp. 150-201; García García, ‘La penetración del derecho clásico medieval en España’, pp. 575-92, Decock, *Theologians and Contract Law*, pp. 33-34.

105 Pérez Martín, ‘Las Siete Partidas’, pp. 21-34.

106 *Las Siete Partidas*, Partida I, Prólogo, p. 17.

107 Martínez Marina, *Ensayo histórico-crítico sobre la legislación*, pp. 261-76.

108 *El ordenamiento de leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá*, Título 28. Ley 1, p. 61, ‘...e los pleitos e contiendas que no se pudieran librar por las Leys desde nuestro libro e por los dichos fueros, mandamos se libren por las Leyes contenidas en las Siete Partidas que el rey don Alfonso nuestro bisabuelo mandó ordenar como quier que fasta aquí non se falla sean publicadas por mandato del Rey, ni fueron ávidas por Leyes’.

109 Menéndez Pidal, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, pp. 8-11.

110 Bagby, ‘The Jew in the Cantigas’, pp. 670-588; Carpenter, ‘The Portrayal of the Jew’, pp. 15-43.

111 García Arenal, ‘Los moros en las Cantigas’, pp. 133-51.

para la boda, 'e levola a bañar com'é costum' en Toledo de quantas querer casar' (vv.31-32). Mientras estaba en los baños una mujer desconocida le roba el collar. Una mora que presencia el hecho acude a casa de la propietaria del collar y la narra la escena. El desenlace de la historia supone siempre la intervención milagrosa de la Virgen, que tras ser implorada hace que la propietaria recupere su collar. La escena del baño es llamativa, ya que muestra como mujeres musulmanas y cristianas compartían ese espacio y la naturalidad con la que se comunicaban entre sí, sin que sepamos nada sobre el estatus de libre o de sirva de la mora del relato.

En la normativa castellana los baños son uno de los espacios femeninos por derecho junto con los hornos, las fuentes o las tejedurías de modo que ante cualquier crimen o delito cometido en ese espacio el testimonio femenino era considerado como válido, siempre y cuando la testigo fuese hija de vecino de la villa.¹¹²

Oficinas del diablo y otros temores compartidos que justifican las fronteras de uso

Temores compartidos se esconden detrás de las normas jurídicas y las reflexiones morales relativas al uso de los baños tanto del periodo islámico como en el periodo cristiano. Bajo los preceptos de ambos sistemas normativos palpitan los mismos fantasmas de la impureza, la contaminación, la lujuria y el placer fuera del cuadro social establecido. Todas ellas son viejas polémicas ya presentes en el *Codex Theodosianus* que prescribía la conversión de los edificios públicos del paganismo, entre otros las termas y baños que eran considerados como 'oficinas del diablo'. Sorprende encontrar el mismo temor y la misma consideración en los juristas y moralistas islámicos que los consideran como *bayt al-shaytān*, lugares donde la plegaria es censurada, ya que allí el creyente se desprende de sus impurezas y aumenta el riesgo de contaminación con lo impuro. En la legislación castellana, a las visiones heredadas del derecho romano relativas a las casas de baños se une el temor a la contaminación religiosa, explícitamente después del IV Concilio de Letrán, lo que provoca una construcción normativa que articula el uso separado para las distintas comunidades.

La visión que considera a los baños cristianos como un primer espacio de segregación, debe ser extraordinariamente matizada. Con esa afirmación se alimenta el estereotipo de la segregación castellana en oposición a la tolerancia andalusí. Ambas posiciones deben ser matizadas y contextualizadas en el marco antropológico religioso en el que son originadas. Durante el periodo islámico el uso de los baños por las tres comunidades no fue tan libre como se puede pensar, la sospecha de relaciones prohibidas era una sombra que se cernía sobre el uso

¹¹² *Fuero de Cuenca* Capítulo Título II, 32; *Fuero de Zorita*, Ley 45; *Fuero Real del rey don Alonso el Sabio copiado del códice del Escorial*, Ley VIII, p. 45.

de estas instalaciones, lo que llevó a una regulación restrictiva del uso femenino de los mismos y a limitaciones de contacto físico, que no siempre se cumplieron produciéndose relaciones fuera de la norma.

Así mismo, la articulación de la vida social de las distintas comunidades tras la expansión castellana fue problemática. En las tres comunidades del Libro la costumbre del baño estaba arraigada, con distintos usos y funciones. Aunque las prescripciones de baño ritual solo afectaban a musulmanes y judíos, todos acudían a los baños por cuestiones de higiene y enfermedad, por lo que se debía articular el uso de las instalaciones a fin de poder organizar la vida de cada uno de ellos sin vulnerar sus tradiciones propias. En este sentido la ley no ebe entenderse como un instrumento de 'segregación étnico-religioso', ya que no obedece a meros 'procesos discriminatorios', sino a un proceso de articulación de los cuerpos y de los espacios en diversos tiempos en aras de cumplir los preceptos teológico – legales de acuerdo con sus construcciones antropológicas básicas, donde lo sacro y lo profano, lo puro y lo impuro determinan las relaciones con los otros y que articulan las relaciones de vecindad.

A lo largo de los siglos subsiguientes en la legislación de Cortes se repitieron de modo constante las prohibiciones de cohabitación, haciéndose eco en las *Leyes de Ayllón* lo relativo al uso conjunto de los baños, pero no será hasta finales del XV y sobre todo en el XVI cuando aumenten las imágenes negativas relativas a estas instalaciones, recuperando el discurso de la sospecha asociado a la construcción del 'Otro musulmán' y el temor y la desconfianza al converso. Los baños se asociaron poco a poco a lugares de inmoralidad en la construcción del imaginario cristiano musulmán a finales de la Edad Media. En el siglo XVI en un marcado ambiente de intolerancia religiosa se juzgaba la desnudez del cuerpo durante el baño como una incitación al pecado. Los temores fueron explícitos y las sospechas que se cernían sobre los mismos arraigaron en el estereotipo de lugares de inmundicia y pecado, asociados a lo musulmán fueron las claves del discurso que provocó su extinción definitiva. Todas estas visiones tienen su eco en el discurso que Francisco Muley Nuñez, un hombre que en su infancia había sido el paje de Hernando de Talavera, dirigió a Pedro de Deza, el Presidente de la Audiencia de Granada, para protestar contra la Pragmáticas de Felipe II de 17 de Noviembre de 1566, ante la prohibición de los baños y la destrucción de sus instalaciones:

'Los baños son minas de inmundicias, la ceremonia del rito del moro requiere soledad. ¿Ceremonia de ir a hacerla en parte sospechosa? ...Pues lo que se puede decir que en los baños pasan algunos pecados mortales, así a los cristianos como a los nuevamente convertidos: de mujeres hablo, que en yr a los dichos baños se conçiertan con sus galanes, para que en los dichos baños se junten con ellos: esto no se puede averiguar por ninguna vía; porque estando las mujeres en los dichos baños, ansy cristianas viejas como nuevas, según tan mucho numero de mujeres y vañeras que las lavan, y durante

las dichas mugeres en el vaño no entra ningún varón por la puerta dél; pues siendo esto así, no determino como se puede decir que se junten en el vaño para hacer los tales pecados, pues, podemos decir que alguna de las dichas mugeres viejas e nuevas tengan este mal pensamiento para juntarse con sus galanes, mejor aparejo ternán en yr a sus visitas, así en visitar yglesias, como en jubileos y farsas donde se topan las mugeres y hombres unos con otros, y ternian mejor aparejo en concertar posada de dejamineto donde se junten¹¹³.

Las objeciones de la Iglesia para el cierre de los baños públicos se centraban en el discurso de que los baños eran centros de proselitismo musulmán, provocando la ocasión del encuentro con los ritos musulmanes, donde la ablución preliminar a la plegaria es obligatoria, y son al mismo tiempo centros de encuentros sexuales ilícitos. El miedo a la contaminación del cuerpo y del alma sustentados por la iglesia como garante del cuerpo social y la Corona como brazo secular de la misma terminan con el vapor de la sospecha, cerrándose las pocas instalaciones que aún quedaban abiertas.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Abd Allāh, *El siglo XI en primera persona. Las memorias de Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los almorávides (1090)*, ed. Emilio García Gómez Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Al Bakrī, *Kitāb al masalik wa-l masalik, Geografía de España*, ed. Eliseo Vidal Beltrán, Zaragoza, Anúbar, 1982.
- Alfonso X, *El Lapidario*, Lapidario, MSS (h-I-15). Monasterio del Escorial.
- Al-Himyarī, *Kitāb ar Rawd al-Mi'tar*, ed. M^a Pilar Maestro González, Valencia, Anúbar, 1963.
- Al-Maqqarī, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, ed. Pascual de Gayangos, Londres, 1840.
- Al-Qurtubī, Muhammad Ibn Ahmad, *al-Jami' li Ahkam al-Quram*, Dar al-Kutub al-Misriya, El Cairo, 1964.
- Bayhaqī, *Shu'ab al-imān*, Beirut, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990.
- Colección de documentos de la catedral de Oviedo*, ed. Santos Agustín García Lagarreta, Oviedo: Diputación de Asturias, Instituto de estudios asturianos del Patronato José M^a Quadrado, C.S.I.C., 1962.
- Constituciones apostólicas* ed. Ayán Calvo, Juan José, Madrid, Ciudad Nueva, 2010.
- Costums de Tortosa* ed. Ramón Foguet, *Código de las costumbres escritas de Tortosa*, Tortosa, Imprenta Querol, 1912.

113 Nuñez Muley, 'The original memorandum of Francisco Nuñez Muley', pp. 217-18.

- Decretum Magistri Gratiani, Corpus iuris canonici*, vol. 1, Emile Friedberg, Aemili L. Richter, eds, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, reed. 1995.
- El ordenamiento de leyes que D. Alfonso XI hizo en las Cortes de Alcalá de Henares el año de mil trescientos y quarenta y ocho, publicado con notas, y un discurso sobre el Estado, y condición de los judíos en España*, ed. Ignacio Jordán de Assó y del Río, y Miguel de Manuel y Rodríguez, Madrid, Librería de los señores viuda e hijos de D. Antonio Calleja, 1847.
- Fontes Iudeorum Regni Castellae*, vol. VII, *El Tribunal de la Inquisición en Sigüenza (1492-1505)*, ed. Carrete Parrondo, Carlos, García Casar, Fuencisla Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- Fuero de Alcaraz y Alarcón*, ed. Jean Roudil, *Les Fueros d'Alcaraz et d'Alarcón. Edition synoptique avec les variantes du Fuero d'Alcaraz. Introduction, notes et glossaire*, Paris, Klincksieck, 1968, 2 vols.
- Fuero de Béjar*, ed. Juan Gutiérrez Cuadrado, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974.
- Fuero de Brihuega*, ed. Juan Catalina García, Madrid, Tipografía de Madrid, 1887.
- Fuero de Cuenca*, ed. Rafael Ureña y Smenjaud, *Fuero de Cuenca. Formas primitiva y sistemática, texto latino, texto castellano y adaptación del Fuero de Iznatoraf*, Madrid, Tipografía de Archivos, 1935.
- Fuero de Teruel*, ed. José Castañé Llinás, Teruel, Ayuntamiento de Teruel, 1989.
- Fuero Real del rey don Alonso el Sabio copiado del código del Escorial*, ed. Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Real, 1836.
- Fueros de Sepúlveda*, ed. Emilio Sáez, Rafael Gibert, Manuel Alvar, Segovia, Diputación Provincial, 1953.
- Fuero de Úbeda. Estudio preliminar de Juan Pesset y Juan Gutierrez Cuadrado. Estudio paleográfico de Josep Trenchs Odena*. ed. Juan Rodríguez Cuadrado, Universidad de Valencia, 1979.
- Fuero de Usagre (siglo XIII)*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Adolfo Bonilla San Martín, Madrid, Hijos de Reus, 1907.
- Fuero de Zorita de los Canes, El fuero de Zorita de los Canes según el códice 217 de la Biblioteca nacional (siglo XIII al XIV) y sus relaciones con el fuero latino de Cuenca y el romanceado de Alcázar*, ed. Rafael de Ureña y Smenjaud, Madrid, Estudio Tipográfico de Fortanet, 1911.
- González Palencia Ángel, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid Instituto Valencia de don Juan, 1936, 4 vols.
- Hieronimus, 'Epistola 1-70', ed. Isidoro. Hildelberg, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Österreich, Vindobonae, F. Temksky, Lipsiae, G. Fretay, 1910, vol. 54, libro 1.
- Ibn 'Amir, Umar Ibn Yusuf, *Libro de las Ordenanzas del zoco*, ed. Emilio García Gómez, "Unas ordenanzas del zoco del siglo IX". Traducción el mas antiguo antecedente de los tratados andaluces de *hisba* por un autor andaluz', *al-Andalus*, XII, 2, (1957), pp. 253-316.

- Ibn al Jawnī, *Abkhām al-nisā*, ed. Iskandrani, Beirut, 2013.
- Ibn 'Abdūn, *Sevilla a principios del siglo XIII*. El tratado de Ibn 'Abdūn, ed. Èvariste Levy Provençal, Emilio García Gómez, Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 1981.
- Ibn al Jarīb, *Libro de la Higiene*, ed. Maria del Carmen Vázquez Benito, *Libro del cuidado de la salud durante las estaciones del año o Libro de la Higiene*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1984.
- Ibn Jaldūn, *Introducción a la Historia Universal (al-Muqaddimah)*, ed. Elías Trabulse, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Ibn Hawqāl, *Configuration de la terre*, ed. Johannes H. Kramers et Gaston Wiet, Paris, Maissonneuve et Larousse 1964, reed. 2001.
- Las Siete Partidas del Rey don Alfonso X el Sabio cotejadas con varios códices antiguos*, ed. Real Academia de la Historia, Madrid, Imprenta Real, 1807.
- Lucas de Tuy, *Chronicum Mundi*, ed. Julio Puyol, Madrid, Real Academia de la Historia, 1926.
- Libro de los Donadíos de la catedral de Córdoba*, ed. Manuel Nieto Cumplido, 'El libro de los diezmos y donadíos de la catedral de Córdoba', *Cuadernos de Estudios Medievales*, 4/5 (1979), pp. 125-62.
- Martin Pérez, *Libro de las Confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, ed. Antonio García y García et alii, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Nuñez Muley, Francisco, ed. Kenneth Garrad, 'The original memorándum of don Francisco Nuñez Muley', *Atlante II* (1954), pp. 198-226.
- Primera Crónica General de España*, ed. Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Gredos, 1977.
- Repartimiento de Sevilla. Estudio y edición crítica preparada*, ed. Julio González, Madrid, CSIC, 1951.
- Séneca, *De la vie heurieuse, Les Stoïciens*, ed. Pierre Maxime Schul, trad. Emile Brémer, Paris, Gallimard, 1962.

Bibliografía

- Azuar Rafael, López, Juan Antonio, Méndez, Jose Luis, *Los baños árabes de Elche*, Elche, Ayuntamiento de Elche, 1998.
- Bady, Guillaume, Foschia, Laurence, 'Chrétien, rabbins, païens dans le même bain? Les bains dans l'Orient romain (IV^e-VII^e siècles) ou comment s'en accomoder', *25 siècles de bain collective en Orient*, Marie Françoise Boussac, Sylvie Denoix et alii, eds, Paris, Institute Française d'archeologie Orientale, 2014, pp. 985-99.
- Bagby, Albert, 'The Jew in the Cantigas of Alfonso X, el Sabio', *Speculum*, 46,4 (1971), pp. 588-670.
- Benkheira, Mohammed Hocine, 'La maison de Satan. Le hammām en débat dans l'islam médiéval', *Revue d'histoire des religions*, 220, 4, (2003), pp. 391-443.
- Benkheira, Mohammed Hocine 'Hammām, nudité et ordre moral dans l'islam médiéval' II, *Revue de l'histoire des religions*, 3 (2007), pp. 320-71.

- Berges Roldán, Luis, *Los baños árabes del Palacio de Villadomparto*, Jaén, 1989.
- Biosca y Bas, Antoni, "'Sine aqua saluari non ualemus". El agua como purificación de creyentes y de infieles en las polémicas antiislámicas', *Ritus infidelim. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, José Martínez Gazquez, John Tolan, eds, Madrid, Casa de Velázquez, 2013, pp. 29-44.
- Boisseuil, Didier, *Le bain espaces et pratiques, Médiévales: langue, textes, histoire*, 43 (2002), pp. 5-12.
- Bulliet, Richard, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, 2004.
- Burns, Robert, 'Baths and caravanserais in Crusader Valencia', *Speculum*, 46 (1971), pp. 443-58.
- Cabrol, Fernand, Leclercq, Henri, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ane Editeur, 1913, vol. II.
- Cailleaux, Christophe, 'Chrétiens, juifs et musulmans dans l'Espagne médiévale. La *convivencia* et autres mythes historiographiques', *Cahiers de la Méditerranée*, 86 (2013), pp. 257-71.
- Carpenter, Dwayne, 'The Portrayal of the Jew in Alfonso the Learned's Cantigas de Santa María', *Iberia and Beyond: Hispanic Jews Between Cultures: Proceedings of a Symposium to Mark the 500th Anniversary of the Expulsion of the Spanish Jewry*, Bernard Dov Cooperman, ed., Newmark, University of Delaware Press, 1988, pp. 15-43.
- Collins, Roger, 'Visigothic Law and regional customs in disputes in early medieval Spain', *In the Settlement of Disputes in Early Middle Ages*, Wendy Davies, Paul Fouracre, eds, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 85-104.
- Castillo Fernández, Javier, 'Nuevos datos entorno a la ubicación de la judería de Baza y de sus baños árabes', *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos. Sección de Hebreo*, 47 (1998), pp. 57-74.
- Constable, Olivia Remie, 'Cleanliness and convivencia. Jewish Bathing Culture in Medieval Spain', *Jews, Christians and Muslims in Medieval and Early Modern Times*, Arnold E. Frankin, Roxani Eleni Margariti et alii, eds, Leyden, Brill, 2014, pp. 257-69.
- Cressier, Patrice, 'Prende les eux en al-Andalus. Pratique et frequentation de la hamma', *Le bain, espace et pratiques, Médiévales*, 43 (2002), pp. 41-54.
- Cressier, Patrice, 'Le bain termal (*al-hamma* en al-Andalus), L'exemple de la province d'Almería', *La maîtrise de l'eau en al-Andalus: paysages, pratiques et techniques*, Patrice Cressier, ed., Madrid, Casa de Velázquez, 2006, pp. 149-200.
- Collins, Roger, Goodman, Anthony, *Medieval Spain. Culture, Conflict and Coexistence. Studies in Honour of Angus Mackay*, New York, Palgrave, 2002.
- Cuffel, Alexandra, 'Polemicing Women's Bathing Among Medieval and Early Modern Muslims and Christians', *Baths, Bathing and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Kosso, Cynthia K, Scott, eds, Leiden, Boston, 2009, pp. 171-88.

- Decock, Wim, *Theologians and Contract Law: The Moral Transformation of the Ius Commune*, Leiden, Boston, M. Nijhoff Publishers, 2012.
- De la Puente, Cristina, 'Mujeres andalusíes y baños públicos', en *Baños árabes en Toledo. Monográfico 2*, Toledo, Consorcio de la Ciudad de Toledo, 2006, pp. 49-57.
- Delgado Valero, Claro, *Toledo islámico ciudad, arte e historia*, Toledo, Ayuntamiento de Toledo, 1989.
- Del Val Valdivieso, M^a Isabel, 'Las mujeres y los baños en los Fueros de la Castilla Medieval', *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres*, Pilar Díaz Sánchez, Gloria Franco Rubio, María Jesús Fuentes, eds, Huelva: Servicio Publicaciones Universidad de Huelva, 2012, pp. 221-29.
- Echevarría Arsuaga, Ana, 'La mayoría mudéjar en León y Castilla: legislación real y distribución de la población (siglos XI-XIII)', *En la España Medieval*, 26 (2006), pp. 7-30.
- Eiroa Rodríguez, Jorge A., 'Los baños de Fortuna: un ejemplo de termalismo medieval en la Región de Murcia', *Miscelánea Medieval Murciana*, vol. XIII-XXIV, 1999-2000, pp. 8-29.
- El Hour, 'La indumentaria de las mujeres andalusíes a través de Zahrat al Rawd fi tayis taqdir al fard de Ibn Bāq', *Tejer y vestir de la antigüedad al Islam*, ed. Manuela Marín, Madrid, CSIC, 2001, pp. 95-108.
- Fournier, Caroline, 'Les bains publics de al-Andalus, espaces de convivialité (XI^e-XV^e siècle)', *La convivencia en las ciudades medievales*, Beatriz Arizaga Bolumburu, Jesús Solorzano Telechea, eds, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, pp. 311-32.
- Freidenreich, David, 'Sharing meals with non-Christians in canon law commentaries, c. 1160-1260: A case study in legal development', *Medieval Encounter*, 14 (2008), pp. 41-77.
- García Arenal, Mercedes, 'Los moros en las Cantigas de Alfonso el Sabio', *Al-Qantara*, 6 (1985), pp. 133-51.
- García Gallo, Alfonso, 'La obra legislativa de Alfonso X: hechos e hipótesis', *Anuario de Historia del Derecho Español*, 54 (1984), pp. 97-161.
- García García, Antonio, 'La penetración del derecho clásico medieval en España', *Anuario de Historia del Derecho Español*, 36 (1966), pp. 575-92.
- García Gómez, Emilio, 'Muwassaha de Ibn Baqi de Córdoba. "Ma laday/sabrun mu'inu" con jarya romance', *Al-Andalus*, 19,1 (1954), pp. 43-52.
- García Sanjuan, Alejandro 'Judíos y cristianos en la Sevilla almorávide', *Tolerancia y convivencia étnico religiosa en la Península Ibérica durante la Edad Media*, ed. A. García Sanjuan, Huelva, Universidad de Huelva, 2003, pp. 57-84.
- Glick, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1979.
- González González, Julio, *Repartimiento de Sevilla. Estudio y edición preparada*, Madrid, CSIC, 1951.

- Habib, Samar, *Female Homosexuality in the Middle east: History and Representations*, Londres-New York, Routledge, 2007, pp. 43-83.
- Heller, Erdmute; Mosbahi, Hassouna *Tras los velos del Islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*, Barcelona, Herder, 1995.
- Hervás, Marciano, *Documentos para la historia de los judíos de Coria y Granadilla*, Coria, Ayuntamiento de Coria, 1999.
- Izquierdo Benito, Ricardo, 'Vida cotidiana y cultura material en el baño islámico', *Luz de sus ciudades: Homenaje a don Julio Porres Martín Cleto*, Ramón González Ruiz, (ed.), Toledo, Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, 2008, pp. 128-53.
- Jambrina, Jesús, 'Uncovering Jewish Zamora', *Casa Shalom. Journal of the Institute for Marrano and Anusim Studies*, 14 (2013), pp. 11-13.
- Jiménez Sánchez, Juan A., Salas Carbonell, Jordina, 'Termas e iglesias durante la antigüedad tardía: ¿Reutilización arquitectónica o conflicto religioso? Algunos ejemplos hispanos', *Antigüedad y Cristianismo*, XXI (2004), pp. 185-201.
- Kantz, Jacob, *Exclusiveness and Tolerance: Studies in Jewish Gentile relations in Medieval and Modern Times*, Oxford, Oxford University Press, 1961.
- Lavado, Pedro, 'Los baños árabes y judíos en la España medieval', *Baños árabes en el País Valenciano*, Valencia, Miquel Epalza, (ed.), Generalitat Valenciana, 1986, pp. 45-78.
- Lacave, Jose Luis, 'Los judíos de Extremadura antes del siglo XV', *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, IEH, 80-14, pp. 201-13.
- Liuzzo Scorpo, Antonella, *Friendship in Medieval Iberia: Historical, legal and Literacy Perspectives*, London, Ashgate, 2014.
- Mac Donald, Robert A., 'Law and politics: Alfon's Program of Political Reform', *The Words of Alfonso the Learned and James the Conqueror. Intellect and force in the Middle Ages*, Robert I. Burns ed., Princeton, Princeton University Press, 1985, pp. 150-201.
- Marín, Manuela, 'Derecho islámico medieval y fronteras de género: Reflexiones sobre los textos de al-Burzuli (m.841/1438)', *Clepsydra revista de estudios de género y teoría feminista*, 9 (2010), pp. 21-40.
- Marín, Manuela, 'Ibn Hawt Allāh, (m.612/1215) y dos mujeres de Sevilla', *al-Qantara*, 29,1 (2008), pp. 209-19.
- Marín, Manuela, 'La presencia de las mujeres', *Mujeres de al-Andalus*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XI, Madrid, CSIC, 2000, pp. 177-252.
- Mathisen, Ralph, W., 'The Citizenship and Legal Status of Jews in Roman Law during Late Antiquity (c. 300-540 CE)', *Jews in Early Christian Law Byzantium and the Latin West, 6th-11th centuries*, John V. Tolan, Nicolas de Lange et alii, eds, Turnhout, Brepols, 2014, pp. 35-53.
- Menéndez Pidal, Gonzalo, *La España del siglo XIII leída en imágenes*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1986.

- Menéndez Pidal, Ramón, *Documentos lingüísticos de España*, I, Reino de Castilla, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1919.
- Martín Martín, Jose Luis, *Documentación medieval de la Iglesia catedral de Coria*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- Martínez, Salvador H., *La convivencia en la España del Siglo XIII: perspectivas alfonseas* Madrid, Ediciones Polifemo, 2006.
- Millán, José, 'El convento mercedario de santa Lucía de Elche', *Simposio Monjes y monasterios españoles*, Javier Campos, coord., El Escorial, Real Centro Universitario Escorial Maria Cristina, 1995, pp. 443-98.
- Murray, Stephen. O., 'Womam-Woman love in Islamic Societies', *Islamic Homosexualities: Culture, History and Literature*, Stephen O. Murray, Will Roucoe, eds, New York, New York, University Press, 1997.
- Navarro Palazón, Julio; Jiménez Martín, Pedro, 'Arqueología del baño andalusí: Notas para su estudio y comprensión', *Cursos sobre el Patrimonio Histórico 13: Actas de los XIX cursos monográficos sobre el Patrimonio Histórico*, J. Manuel Iglesias Gil, (ed.), Santander, Universidad de Cantabria, 2009, pp. 71-113.
- Niremberg, David, *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middel Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014.
- Novikoff, Alex, 'Between Toleranccce and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographical Enigma', *Medieval Encounters*, 11 (2005), pp. 7-36.
- Passini, Jean, 'La juiverie de Tolède: bains et impasses du quartier de Hamanzzeit', *El Legado Material Hispanojudío, VII Curso de Cultura Hispanojudía y Sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*, Luis Suárez et alii, Toledo, 1997, pp. 301-26.
- Passini, Jean, 'Baños y agua en Toledo', *Baños árabes en Toledo*, Monográficos del Consorcio 2, Toledo, Diputación Provincial, 2006, pp. 31-46.
- Pavón Maldonado, Basilio, *Tratado de arquitectura hispanomusulmana. Agua*, Madrid, 1996.
- Péres, Henry, *Esplendor de al-Andalus*, (trad.) Mercedes García Arenal, Madrid, Hyperión, 1983.
- Pérez Martín, Antonio, 'Las siete Partidas, obra cumbre del derecho común en España', *El derecho común y Europa*, Madrid, ed. Antonio García y García et allí, Dykinson, 2000, pp. 21-34.
- Pérez Martín, Antonio, 'El derecho común y el Fuero de Cuenca', *Glossae*, 8 (1996), pp. 77-110.
- Pérez-Prendes, José-Manuel, 'Las leyes de Alfonso X el Sabio', *Revista de Occidente*, 43 (1984) pp. 67-84.
- Powers, J. Francis, 'Frontier Municipal Baths and Social Interaction in Thirteenth Century Spain', *The American Historical Review*, 84,3 (1979), pp. 649-67.
- Ruiz Moreno, Aníbal, 'Los fueros públicos en los fueros municipales españoles', *Cuadernos de Historia de España*, 3 (1946), pp. 152-57.

- Rodríguez Mediano, Fernando, 'Historia intelectual y proyecto científico en época moderna. Perspectivas para una colaboración hispano-italiana', *Repensar la Escuela del CSIC en Roma: Cien años de memoria*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 769-77.
- Romano, David, 'Los judíos en los baños de Tortosa (siglos XIII-XIV)', *Sefarad*, 40,1 (1980), pp. 57-64.
- Sánchez Albornoz, Claudio, *Una ciudad de la España cristiana hace mil años. Estampas de la vida en León*, Madrid, Rialp, 1965, (reed. 2004).
- Shtatzmiller, Joseph, 'Les bains juifs au XII^e et XIII^e siècle', *Médiévales*, 43 (2002), pp. 83-90.
- Santo Tomás Pérez, Magdalena, *Los baños públicos de Valladolid. Agua, higiene y salud en el Valladolid Medieval*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2002.
- Thaler, Donald F., *The Mudejars of Aragon during the Twelfth and Thirteenth century*, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Tolan, John, 'Une «convivencia» bien précaire: la place des juifs et des musulmans dans les sociétés chrétiennes ibérique au Moyen Âge', *La tolerance*, Guay Sapin et allí, eds, Rennes, Press Universitaires, 1999, pp. 385-94.
- Torres Balbás, Leopoldo, *Algunos aspectos del mudejarismo urbano medieval*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1957, pp. 46-67.
- Torres Balbás, 'Notas sobre la Sevilla musulmana' *al-Andalus*, X (1945), pp. 177-96.
- Velázquez Soriano, Isabel; Ripoll López, Gisela, 'Pervivencia del termalismo y del culto a las aguas en la época visigoda hispana', *Espacio, Tiempo y Forma*, 5 (1992), pp. 555-80.
- Ventura, Alberto, 'L'islām sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)', in *Storia delle religioni*, ed. G. Filoramo, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- Veyne, Paul, ed. *Histoire de la vie privée*, vol. I, Paris, Seuil, 1985.
- Vílchez, Carlos, *Baños de Granada*, Granada, Servicio Publicaciones Diputación de Granada, 2004.
- Yegüill, Fikret, *Baths and bathing in classical Antiquity*, Massachusset-London Mit Press Cambridge, 1992.

