

## ORÍGENES DEL ḤAMMĀM ('BAÑO ÁRABE'): SIGNIFICADO Y FUNCIONES

MARÍA JESÚS VIGUERA MOLINS  
Académica correspondiente

### RESUMEN

Cuestiones generales en torno al *ḥammām* ("casa de baños con agua caliente"), especialmente en torno a tres propiedades básicas (orígenes, significado y funciones) de aquellas termas o 'baños de agua caliente' cuyo nombre en árabe (= *ḥammām*: de *ḥamma* "calentar, caldear") señala sus fundamentales características balnearias, higiénicas, y determina usos, significados, representaciones y realizaciones constructivas.

PALABRAS CLAVE: *Ḥammām*; Baños de agua caliente; Orígenes, usos y funciones.

### ABSTRACT

On general and basic inquiries around the *ḥammām* ("hot water baths"), especially around three basic questions: its origins, meaning and functions of those hot baths or 'warm bath houses', whose name in Arabic (= *ḥammām*: from *ḥamma* "to heat ") designates its fundamental characteristics, bathing, hygiene, and determines uses, meanings, representations and constructive achievements.

KEY WORDS: *Ḥammām*; 'Warm bath houses; Uses, meanings, representations and constructive realizations.

### **Introducción: actualidad y necesidad de plantear el tema**

Muchas gracias a la Real Academia de Córdoba, que, a través de su Instituto de Estudios Califales, mantiene anual y animosamente estas Jornadas, que ahora alcanzan su 17ª convocatoria, proponiendo cuestiones de

tanto interés como también son las de esta convocatoria, en torno a la historia y el presente de los baños árabes en Córdoba, otro de los edificios andalusíes “emblemáticos” de los cuales aún persisten algunas muestras en nuestra ciudad y que, además, resultan bien notorios, tanto a través de sus mayores o menores restos materiales, como de la fuentes textuales y documentales. Agradezco también que la R.A.C. me sugiriera el título de mi contribución, en torno a tres propiedades generales y básicas (orígenes, significado y funciones) de aquellas termas o ‘baños de agua caliente’ cuyo también modernamente reactualizado nombre en árabe (= *ḥammām*: de *ḥamma* “calentar, caldear”) define sus fundamentales características balnearias, higiénicas, y determina usos, significados, representaciones y, claro está, realizaciones constructivas.

Una incesante bibliografía, ya enorme, acerca del *ḥammām*, tanto en su conjunto islámico como sobre su parcela de al-Andalus, viene ocupándose tanto de presentar estudios sobre aspectos o especímenes más o menos puntuales, además de ofrecer esbozos de conjunto, y en uno de los más recientes y completos planteamientos generales quedan también, como suele ocurrir, incluidos los *ḥammām*-es (o -dicho con su plural en árabe- los *ḥammāmāt*) de Córdoba: me refiero al notable libro de Caroline Fournier, *Les Bains d'al-Andalus (VIIIe-XVe siècle)*<sup>1</sup>, originado en una Tesis Doctoral de cinco volúmenes que fue dirigida por la reconocida especialista, concretamente sobre urbanismo andalusí, Christine Mazzoli-Guintard y presentada en la Université de Nantes (2010), de modo que este libro constituye una excelente referencia, no sólo global, sino por su abordaje específico de referencias cordobesas y sobre todo a la trascendental caracterización de “modelos”, entre ellos el de Madīnat al-Zahrā’ (mitad del siglo X) y el de baños de Córdoba (siglos X-XI)<sup>2</sup>.

Estas 17ª Jornadas del Instituto de Estudios Califales han abordado desde sus diversos planteamientos, y con un detallismo y avances que nos convencen sobre la provechosa conveniencia del ir y venir investigador entre análisis y síntesis, en una interrelación que estas Actas de *Al-Mulk*, permitirán comprobar de sobra, a la vez que este monográfico de 2018 viene a unirse, en el fructífero ámbito bibliográfico, con cuanto está pu-

---

<sup>1</sup> Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2016. Prefacio de Christine Mazzoli-Guintard.

<sup>2</sup> *Les Bains d'al-Andalus*, espec. 154-159, con sus respectivas plantas, y algunas fotografías (láminas XXXVI, XXXVII, XLI, XLII Y XLIII).

blicándose sobre los *ḥammāmāt*, puestos de pronto en el candelero estudiantino, como si de repente y al unísono hubiera sido advertida la contradicción entre su importancia y relación con varios aspectos históricos y las carencias que aún presenta su estudio. Celebro que la R.A.C. captara la necesidad de estos avances investigadores conjuntos sobre un elemento urbano, institucional, social y cultural tan representativo, y así haya aportado la actualización de cuanto Córdoba puede aportar, que es muy considerable.

### Orígenes del *ḥammām*: dificultad de las comprobaciones

Uno de los especialistas consagrados sobre temas hidráulicos y balnearios, como es el medievalista Manuel Espinar Moreno, en la Presentación de su reciente y útil repertorio de *Documentos sobre baños de Granada y su provincia*<sup>3</sup>, sintetizaba el nudo de aspectos alrededor de este tema múltiple (en espacios, tiempos, contenidos, transferencias, utilidades, símbolos, evocaciones...), que son los “baños”, y señalaba sobre los medievales que éstos “*son hijos de otras etapas como la griega y romana.... En la cuestión de los baños, autores como Vitrubio, Galeno, Polion, Herodiano, Josepho, Tulio Terencio, Seneca y otros aluden a este tipo de construcciones en las que se desarrollaba parte de la vida de sus conciudadanos*”, y precisa que conocemos sus formas y partes constructivas, los aspectos higiénicos y médicos, y añade cómo los más monumentales de la Antigüedad “ *fueron modelo para otros más pequeños, pero diseminados en mayor número en nuestros pueblos pues el Islam añadió a todo ello la necesidad religiosa que hacia imprescindible y necesaria la existencia de éstos para los creyentes*”. *taharar*, ‘purificar, lavar’. *atahur*, ‘purificación, rito de la purificación’

Son referencias considerables de vinculación, dentro de la diacronía de las culturas humanas, respecto a algunas formas y funciones compartidas entre lo anterior al Islam y lo islámico, civilización que añade de forma decisiva la referencia al deber religioso de la purificación ritual, cuyo “alguado”<sup>4</sup> mayor (*al-wuḍūʿ*) implica el lavado de todo el cuerpo, bien en tres partes bien por inmersión completa. Esta dimensión religiosa fortaleció el enraizamiento islámico del *ḥammām*, aunque el cumplir allí con tal

<sup>3</sup> Granada, EPCCM, 2018, espec. 6-7.

<sup>4</sup> Véase el uso de esta palabra aljamiada, por ej. en el ms. morisco de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás (Madrid, CSIC), Junta XXIII, f. 1v-3v.

lavado corporal entero, en principio no afecta a las demás funciones del *ḥammām*, ni tampoco a sus formas espaciales y constructivas, de manera que muy en general estaríamos de acuerdo en lo sintetizado por Espinar Moreno, al afirmar que los baños medievales “*son hijos de otras etapas como la griega y romana*”, cuestión inmersa en la compleja y muy debatida cuestión general de las “rupturas”/“continuidades”, y en concreto sobre los legados romano y visigodo, metódica e inteligentemente repasados por Caroline Fournier<sup>5</sup>, inclinada con matices a la historiografía rupturista, “*repoussant ainsi l'idée chère à l'école orientaliste d'un héritage de Rome par l'Islam*”, yo añadiría, explícitamente, que esto debe entenderse referido al baño andalusí. Ahora bien, y continuando con la cita de Mazzoli-Guintard, este importante libro “*montre que le ḥammām es un fait cultural qui vient du Proche-Orient et du Maghreb, des influences de l'antique se notent dans les techniques*”.

Comento, por mi parte, que así estaríamos, pues, en la misma línea de procedencia araboislámica oriental que caracteriza a todo el conjunto cultural andalusí... pero quizás la rotundidad de los edificios, de algunos al menos, ¿y sus posibles re-utilizaciones?, pero el importante libro que venimos comentando, tras un repaso excelente sobre los primeros baños de al-Andalus según los textos y la arqueología (pp. 59-94), concluye de modo firme (p. 93) que, aparte los dos casos anecdóticos de Jaén y Lérida, ningún edificio de la Antigüedad tardía fue reutilizado como tal en tiempos andalusíes. Los primeros rastros de *ḥammām* andalusíes datables son de finales del VIII y comienzos del IX... en el subtítulo de este epígrafe, he advertido: “dificultad de las comprobaciones”, es decir de documentar algunos casos sobre los cuales, aun restando algunos restos materiales, ya no puede traspasarse hasta la antigüedad de su cronología, como llamados ‘baños árabes de Gerona’, enclave que, dejó de estar en al-Andalus en 785... apreciándose hoy día como edificio del siglo XIII, sin que dispongamos de indicios concluyentes sobre lo que pudo existir antes, pese a restauraciones y excavaciones<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> *Les Bains d'al-Andalus*, espec. 25-57; comentarios por Mazzoli-Guintard, en su prefacio citado, p. 8.

<sup>6</sup> Rosa Maria Gil i Tort, *Puig i Cadafalch, Masó i els Banys de Girona, Catálogo exposición*, Girona, 2017; entre más bibliografía interesante, remite a: Rodrigo Amador de los Ríos, “Errores inveterados. Los supuestos ‘baños árabes’ de Gerona”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, XIX (1915), nºs. 5-6, 385-399.

Debemos reconocer, por tanto, las dificultades de documentar la situación del urbanismo<sup>7</sup>, y concretamente dentro de él de los *ḥammāmāt*, empezando por todo lo que pueda documentarse desde el siglo VIII en al-Andalus, y no deja de ser excepcional que un geógrafo de la primera mitad del siglo XII tan notable como al-Idrīsī conceda a tales baños una importancia secundaria<sup>8</sup>. Pero, además de establecer la importancia de tales elementos en la definición urbana, porque sí es un edificio característico, hay que plantear su historia andalusí, inevitablemente situada en la perspectiva conjunta de las rupturas/continuidades respecto a lo pre-andalusí, tendiéndose en general a destacar las discontinuidades, aunque los especialistas han logrado ir señalando algunos casos antiguos documentados que permiten entrever continuidades significativas, con ciertas conversiones, como el del edificio religioso cristiano, luego llamado "cárcel de S. Vicente", en Valencia, para el cual se ha propuesto que, quizás en el siglo XI, podría haberse usado como *ḥammām*, según recogió Luis Caballero Zoreda en su síntesis, con sus referencias bibliográficas correspondientes, sobre "Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación"<sup>9</sup>, alternativas que siguen debatiéndose y que también afectan a la diacronía y orígenes de edificios de baños, encontrándonos a veces con insuficiente claridad a la hora relacionar un espécimen tan significativo como los baños de Torre la Cruz, en Villajosa (Alicante, que como han señalado Luis Caballero Zoreda y M<sup>a</sup> de los Ángeles Utrero Agudo, "El ciclo constructivo de la Alta Edad Media Hispánica Siglos VIII-XI"<sup>10</sup>, sus anteriores estudiosos, varios durante la segunda mitad del siglo XX, los fueron datando en el siglo III "por un simplista y dudoso paralelo de sus mosaicos", repitiéndose la actuación errónea "de mantener esta datación tradicional, soslayando la exacta similitud del repertorio decorativo de sus mosaicos y estucos con producciones omeyas sirias del s. VIII y con prototipos sasánidas suficientemente demostrados para los estucos omeyas", con lo cual hemos llegado

<sup>7</sup> Planteamientos bien documentados y comentados de Christine Mazzoli-Guintard, *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIIIe-XVe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires, 1996; y en su traducción al español: *Ciudades de al-Andalus, España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV)*, Granada, Almed, 2000; además de algunos artículos posteriores de esta especialista.

<sup>8</sup> Mazzoli-Guintard, *Ciudades de al-Andalus*, espec. p. 32; véanse sus análisis sobre la relación ciudades/*ḥammām*/baño en pp. 54, 64, 100, 101, 162, 167, 171, 173, 178, 195, 196, 201, 204, 205, 206, 218, 30, 322.

<sup>9</sup> *Ruptura o continuidad. Pervivencias preislámicas en al-Andalus*, Mérida, Museo de Arte Romano, 1998, 145-176.

<sup>10</sup> *Archeologia dell'Architettura*, XIII (2013), 127-146, espec.p. 130.

a una referencia sobre procedencias esencial arquitectónicas y decorativas esencial, como son los pujantes antecedentes omeyas orientales que los conquistadores arabomusulmanes trasplantarían a al-Andalus.

Son cuestiones en fructífera revisión, como puede comprobarse, por poner un ejemplo general, en el Congreso de Heidelberg (2009), dedicado al tema específico: “Cruce de culturas: arquitectura y su decoración en la Península Ibérica del siglo VI al X-XI”, en cuyas *Actas*, M<sup>a</sup> Ángeles Utre-ro plantea cuestiones relacionadas con localizaciones de orígenes y trasvases, en su estudio sobre “Producción arquitectónica y decorativa cristiana en la Península Ibérica, siglos VI-X. Cambio tecnológico y canales de transmisión”<sup>11</sup>, que sitúa además las amplias dimensiones de tales canales y sus dificultades de documentación y de comprobaciones. Por eso, añadiré otra referencia sobre un edificio muy demostrativo, cuya interpretación viene retando a la investigación, si bien parece comprobarse cada vez más que estamos ante varios elementos de raigambre siria, en territorios regidos por la dinastía de los Omeyas desde el año 611; tal edificio significativo, y muy debatido, es el de Melque, como ampliamos a continuación:

Análisis certeros sobre el caso emblemático de la iglesia-monasterio de Santa María de Melque (Toledo), llevan a conectar este edificio con formas del *dayr* o monasterio en Oriente, en aquella Gran Siria o Šām de los Omeyas donde éstos se reservan “*grandes posesiones agrícolas, urbanismo regular rodeado de cercas de apariencia militar, mezquita y baños situados en sus límites para uso privado y público, zona de residencia con el salón de recepción y edificios auxiliares*”, añadiendo Luis Caballero Zoreda y Francisco J. Moreno Martín<sup>12</sup> que Oleg Grabar los señaló como representativos del primer arte islámico, aunque “*no aparentan cambios organizativos y materiales significativos con respecto a las formas y gustos romanos, de tal manera que en ocasiones ha costado diferenciarlos como omeyas*”, en lo cual podemos situar una parte de la problemática sobre el origen de aquellos *ḥammāmāt*, situados en aquellas residencias construidas por los califas ‘Abd al-Malik y al-Walid, desde finales del siglo VII y comienzos del VIII, en lo cual existen, aunque resulten más o menos comprobables, precedentes

<sup>11</sup> I. Käflein, J. Van Staebel, M. Untermann (eds.), *Im Schnittpunkt der Kulturen Architektur und ihre Ausstattung auf der Iberischen Halbinsel im 6.-10./11. Jahrhundert*, Mainz, Iberoamericana Vervuert, 2016, 275-298.

<sup>12</sup> “*Balatalmelc*, Santa María de Melque. Un monasterio del siglo VIII en territorio toledano”, *Lo que vino de Oriente. Horizontes, praxis y dimensión material de los sistemas de dominación fiscal en Al-Andalus (ss. VII-IX)*, ed. Xabier Ballestín y Ernesto Pastor, Oxford, British Archaeological Reports, 2013, 182-204, espec. p. 189.

que podían irradiar hasta al-Andalus, vinculados a la instalación, recursos y representaciones de la primera dinastía andalusí.

La monumentalidad y fuerza representativa de aquellas construcciones de la Siria omeya, con sus impresionantes recursos constructivos y decorativos entre lo religioso y el Poder civil, inclusive con los correspondientes baños<sup>13</sup>, ostentosos en varios de sus enclaves, nos los hace protagonizar, a tales *ḥammāmāt*, una de las ascendencias más aparentes de las construcciones que irán surgiendo en el resto de la *Dār al-Islām*... hasta el confín andalusí, con sus “herencias omeyas” (“Umayyad Legacies”): recordemos al menos el oportuno libro editado por Antoine Borrut y por Paul Cobb: *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*<sup>14</sup>, ‘legados’ de diversos tipos cuya observación está ahora en candelero, como en el estudio de Jorge Elices Ocón, *Omeyas y el legado clásico. Imagen, valoración y uso del pasado preislámico en al-Andalus (VIII-X d. C.)*<sup>15</sup>, señalando, por ejemplo aquellas seductoras esculturas clásicas, “cuyos detalles encantaban”, que en la taifa de Sevilla ornaban un *ḥammām* que frecuentaba el rey al-Muʿtaḍid<sup>16</sup>; y ‘legados’ que encarnaron, desde la conquista de al-Andalus (en Siria, la raíz memorable, y aquí la rama emuladora), miembros de la misma dinastía, aunque no sólo, porque las trasferencias resultan más generales, pues Yegül<sup>17</sup> detecta en los *ḥammāmāt* una transición desde la Antigüedad tardía, ocurrida a través de una amplia frontera, cuyos primeros tipos localizados en la Siria

---

<sup>13</sup> Entre otras publicaciones, y además sobre otros enclaves: Martín Almagro, Luis Caballero, Juan Zozaya y Antonio Almagro, *Qusayr ʿAmra: Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1975, y Granada, Fundación El Legado Andalusí, 2002; Antonio Almagro, Pedro Jiménez y Julio Navarro, *El Palacio Omeya de ʿAmman, III, Investigación arqueológica y restauración. 1989-1997*, Granada, CSIC, 2000; Ignacio Arce, “The Umayyad baths at Amman citadel and Hammam al-Sarah, analysis and interpretation: the social and political value of the Umayyad baths”, *Syria: revue d’art oriental et d’archéologie*, 92 (2015), 133-168.

<sup>14</sup> Leiden, Brill, 2010.

<sup>15</sup> Trabajo Fin de Máster, dirigido por: Gloria Mora Rodríguez, Máster Interuniversitario en Historia y Ciencias de la Antigüedad (UAM-UCM), 2010-2011, espec. p. 16.

<sup>16</sup> Patrice Cressier, “El acarreo de obras antiguas en la arquitectura islámica de primera época”, *Cuadernos emeritenses. La islamización de la Extremadura romana*, 17 (2001), 309-334.

<sup>17</sup> “Baths, art and architecture”, *Encyclopaedia of Islam, Three*, 2012, s.v.: “The transition from Late Antique to Islamic baths took place across a wide frontier, as versions of the early types developed in Syria were reproduced in Egypt, North Africa, al-Andalus, and, later, Anatolia”.

omeya, según fuentes textuales y arqueológicas, se fueron reproduciendo en Egipto, Norte de África, al-Andalus y después en Anatolia.

En el anterior párrafo, he destacado en negrita algunas indicaciones interesantes sobre la secuencia de aquellos magníficos baños, que por construcción y decoraciones se sitúan entre lo anterior y el surgimiento de la civilización islámica, pues, como construcciones de las élites tuvieron que funcionar como referencia; en una parte de sus famosas pinturas de los baños del conjunto palatino de Qusayr ʿAmra, la referencia a la expansión del Islam proyecta el Califato de Oriente con el conjunto de la *Dār al-Islām*, al representar sus relaciones con los poderes que han sido conquistados, en el panel llamado de “los Seis Reyes”, entre ellos, mostrando las difusiones de noticias y gentes<sup>18</sup>, el rey visigodo Don Rodrigo, vencido en la batalla de Guadalete en 711.

La importancia de todos aquellos espléndidos baños omeyas en Siria, Jordania y Palestina reside en que el Poder es quien los edifica y los prestigia (también ellos mismos resultan prestigiados por el realce que les daba el Poder), reforzando el uso y construcción de *ḥammāmāt* que al fin se imponen por todo el ámbito del Islam, según pude documentarse en Siria y Egipto al menos desde la segunda mitad del siglo VII, y ello a pesar de las cor-tapisas manifiestas en algunas tradiciones religiosas o hadices y en algunas restricciones de los tratados de Jurisprudencia o *Fiqh*. Es sabido que el polígrafo y destacado tradicionista ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb (Elvira, Granada, aprox. 790-Córdoba, 853)<sup>19</sup> indicó, en su opúsculo “Sobre el escrúpulo religioso” (*Kitāb al-waraʿ*), que es condenable mirar a una persona desnuda, aunque sea del mismo sexo, lo cual, como comenta Jorge Aguadé<sup>20</sup> en su estudio sobre “El Libro del escrúpulo religioso” (*Kitāb al-waraʿ*) de ʿAbd al-Malik ibn Ḥabīb: “se refiere, claro está, al comportamiento que se debe adoptar en los baños públicos, desde siempre lugares de perdición en opinión de muchos alfaquíes piadosos”, y añade otra referencia de Ibn Ḥabīb en su libro de “Historia” (*Tārīḥ*): en uno de cuyos relatos, Dios le dice al diablo que su templo será el *ḥammām*. Ibn Ḥabīb, en su “Libro sobre normas de las mujeres” (*Kitāb Adab al-nisāʿ*), advertía que debía evitarse el

<sup>18</sup> Garth Fowden, *Qusayr ʿAmra. Art and the Umayyad elite in Late Antique Syria*, Berkeley, University of California Press, 2004, espec. pp. 193-195 y capítulo 8.

<sup>19</sup> María Arcas Campoy y Dolores Serrano Niza, “Ibn Ḥabīb”, *Biblioteca de al-Andalus*, dir. y ed. Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vilchez, Almería, Fundación Ibn Tufayl, 2004, III, 219-227,

<sup>20</sup> *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)*, Madrid, Union Européenne d’Arabisants et d’Islamisant, 1986, 63-34, espec. pp. 24 y 31, notas 63 y 64.



*ḥammām*, por ser “casa de los infieles y puerta del infierno”, identificándolo pues como espacio de “los no musulmanes” (*kāfir*) y del pecado.

No me parece que Ibn Ḥabīb esté reaccionando directamente contra situaciones andalusíes, más bien creo que cumplía difundiendo la “ordenación ideal de los valores islámicos”, aunque cierto es que ya desde finales del siglo VIII en al-Andalus empiezan a documentarse concretos *ḥammāmāt*, por los textos y por la arqueología, y para calibrar mejor las protestas de Ibn Ḥabīb contra los baños públicos habría que analizar con mayor amplitud lo que venía proponiéndose desde Oriente, como orientación ideal de los valores, por tradicionistas y alfaquíes, y su contraste con las realizaciones cotidianas, para lo cual ya contamos con buenas bases, como la magnífica síntesis de Heinz Grotzfeld, que en conjunto recorre todos los aspectos: *Das Bad Im Arabisch-islamischen Mittelalter: Eine Kulturgeschichtliche Studie*<sup>21</sup>, y como los bien notables artículos de las tres sucesivas ediciones de la *Encyclopaedia of Islam*: antes citamos el de su 3ª edición, y ahora el de su 2ª, con contribuciones de J. Sourdel-Thomine y de A. Louis, respectivamente sobre el “Ḥammām” en general y en el Magreb<sup>22</sup>.

En relación a los orígenes del baño árabe, voy a señalar ahora una referencia que, sobre sus restricciones a las mujeres, nos orienta sobre su percepción como costumbre foránea tal y como fundamenta el bien planteado artículo de Alexandra Cuffel, “Polemizing Women’s Bathing Among Medieval and Early Modern Muslims and Christians”<sup>23</sup>, donde además (pp. 171-172) concluye la evidencia tan considerable de que las fuentes de los comienzos del Islam consideran el *ḥammām* como algo extranjero o extraño (“foreign institutions”), con el precedente de un hadiz de Abū Dāwūd<sup>24</sup>: “*el Mensajero de Allāh dijo: “conquistaréis la tierra de los no árabes y allí encontraréis casas llamadas ‘baños’”, prohibiendo entrar a los hombres si no es cubriendo sus partes y a las mujeres sólo si están enfermas o después del parto.*

Pese a reticencias y prohibiciones, los baños públicos se extendieron por los territorios islámicos, donde precisamente caracterizan el avance de la islamización, de modo que con conocidos una veintena entre los siglos VII y IX en Oriente, documentándose en al-Andalus arqueológicamente

<sup>21</sup> Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1970, al respecto, pp. 92 y ss.

<sup>22</sup> Leiden. Brill, y Londres, Luzac, 1986, III, 139-144 y 144-146.

<sup>23</sup> Cynthia Kosso, Anne Scott (eds.), *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance*, Leiden, Brill, 2009, 171-190.

<sup>24</sup> *Sunan*, trad. Yaser Qadhi, Riyad, Dār al-Salām, 2008, n° 4011.

desde el siglo IX, o finales del VIII, y, pese a las dificultades de concretar datos sobre ellos, se advierten sus diversas disposiciones, y técnicas heterogéneas, algunas heredadas de la Antigüedad tardía, mientras que sus formas derivan lejanamente de los baños bizantinos y del Próximo Oriente<sup>25</sup>.

Antes del siglo VIII, cuando los baños comienzan a estar documentados en al-Andalus, las termas y *balnea* de la Hispania romana ya habían sido abandonados, a partir del siglo IV, aunque alguno sobrevivió hasta el siglo VII: En al-Andalus –concluye Fournier<sup>26</sup>– hay vestigios de baños desde finales del siglo VIII-comienzos del IX... y entonces presentan varias formas e influencias, aunque parece claro que su aparición y desarrollo están conectados con la cultura islámica. Esta afirmación importante se complementa en cuanto a aspectos formales con el magnífico análisis de esta especialista francesa sobre las tipologías de baños andalusíes, y sus modelos, como por ejemplo los modelos de Madīnat al-Zahrā’ y de Córdoba (con ciertos elementos orientales, pp. 154-159), y la plausible advertencia sobre aspectos formales de que algunos de los primeros *ḥammāmāt* podrían estar bastante próximos (p- 93) al baño de Volúbulis (Marruecos), donde a finales del siglo VIII instaló su capital el fundador de la dinastía Idrīsī, Idrīs I, hasta que su sucesor Idrīs II la trasladó a Fez: es muy interesante considerar las conexiones de espacios (Oriente, Magreb, al-Andalus) y cronológicas, en el arranque de las primeras evidencias sobre baños en el Occidente Islámico.

### **Significado, uso y funciones: limpieza ritual, higiene, descanso y salud, ocio y sociabilidad, pudor y moral, promiscuidad y tentaciones**

No es posible abordar en el curso de esta contribución la multiplicidad de significados, usos y representaciones de los *ḥammāmāt*, pero ofrecemos algunos apuntes respecto a la gama de funciones y representaciones. El lavado completo del cuerpo humano, conectado con las referencias coránicas sobre la limpieza y en concreto sobre la pureza ritual, generalizó las piletas y fuentes generalmente en patios de las mezquitas, instalaciones para las abluciones y los edificios públicos de baños, para el lavado completo. En el Corán no se menciona el *ḥammām*, aunque *ḥamīm* aparece alguna vez refiriéndose al “agua caliente”, pero el texto coránico recomienda con claridad tanto la purificación interior (Corán, LXXIV: 4), como la exterior:

---

<sup>25</sup> Fournier, *Les Bains d'al-Andalus*, pp. 59-91.

<sup>26</sup> *Les Bains d'al-Andalus*, pp. 257-260.

“Cuando os dispongáis a rezar, laváos la cara, las manos y los brazos hasta los codos... y si estáis en un estado que requiera la ablución mayor, purificáos” (Corán, V: 6). Estas indicaciones fueron ampliadas en las tradiciones religiosas o hadices, y estructuradas en las obras jurídicas dentro de las secciones sobre la oración como una de las obligaciones piadosas (*al-’ibādāt*), los “cinco pilares del Islam”: profesión de fe, oración ritual con su limpieza ritual, la limosna del azaque, el ayuno y la peregrinación a La Meca<sup>27</sup>.

En el Islam, la pureza ritual se logra con abluciones mayores o menores, de ahí la necesidad de que los lugares habitados tengan, en acceso común, fuentes y lavatorios, y baños públicos, de modo que el *ḥammām* se relacionan con lugares de oración, aunque generalmente tiene sus edificios específicos, continuamente llamados *ḥammām*, donde puede lavarse el cuerpo entero. Me llama la atención, que Fikret K. Yegül, en su antes citado artículo sobre “Baths, art and architecture” en la 3ª edición en curso de publicación de la *Encyclopaedia of Islam*, personifique la relación limpieza-purificación ritual con una referencia sólo al muy estético libro de Leonard Koren, *Undesigning the bath*,<sup>28</sup> cuando en realidad -la relación limpieza-purificación ritual- se trata de una explicación generalizada, que Yegül parece relativizar al conectar el hecho de que, al iniciarse el Islam, los baños públicos estaban ya establecidos en las ciudades romanas y bizantinas del ámbito mediterráneo, lo cual fue “*at least as important a factor in accounting for their continued popularity among Muslims in these areas*”.

Pero esto, su referencia me parece sobre todo una prueba de las complejidades que encontramos al tratar sobre los orígenes del *ḥammām*, y cómo su institución -ligada desde el principio a la islamización- aparece acompañando la expansión islámica, pues está documentado un *ḥammām* en la primera capital que los árabes instalaron en Egipto, en al-Fustāt (“El Cairo Viejo”), tras conquistarlo ‘Amr ibn al-Āṣ, en 634, cuando allí erigió la primera mezquita no sólo egipcia sino del continente africano: este baño construido por el conquistador ‘Amr, cercano a su casa, y de reducidas dimensiones, se llamó “del Ratón” (*al-Fa’r*), y fue localizado junto con otros dos<sup>29</sup>: uno de ellos, más amplio y más antiguo llevaba nombre de

<sup>27</sup>, Christopher Melchert, “Public Baths in Islamic Law”, Boussac et al. (2014), 4: 1001-24.

<sup>28</sup> Stone Bridge Press Berkeley, California, 1996, espec. p. 83.

<sup>29</sup> Donald Whitcomb, “An Umayyad Legacy for the early islamic city: Fustāt and the experience of Egypt”, en Borrut y Cobb, *Umayyad Legacies: Medieval Memories from Syria to Spain*, 403-416, espec. p. 411.

persona: *ḥammām* de Busr ibn Abī Arṭah; todo esto documenta como se procedía a dotar de baños los nuevos enclaves de instalación musulmana, siendo además tan destacados los nexos egipcio-andalusíes desde el siglo VIII. Esos famosos baños del Fuṣṭāṭ son también mencionados por Sylvie Denoix entre los elementos urbanos destacados de aquel “Cairo Viejo”, en su artículo “Founded cities of the Arab World from the seventh to the eleventh Centuries”<sup>30</sup>, y de esto y otras referencias podríamos quizás deducir que las fuentes textuales prefieren referirse a los nuevos elementos construidos en las nuevas ciudades (con todo el prestigio fundacional, alusivo al éxito islamizador) más que señalar qué otros elementos eran ‘adaptados’ en las ciudades previas que los musulmanes iban ocupando, y así parece que se tienen más noticias sobre los *ḥammāmāt* construidos de nuevas en las nuevas ciudades, de modo que ningún baño es mencionado por Hugh Kennedy, en su artículo sobre “Inherited Cities”, en esa misma publicación<sup>31</sup>.

La dimensión identitaria de la purificación ritual se extiende hasta el final de al-Andalus, conservada cuidadosamente por los mudéjares y por los moriscos: a éstos, el Estado Moderno les prohíbe el baño tanto en acto como en conservar sus espacios, junto con otros actos religiosos, pero aquellos musulmanes ex-andalusíes, aun arriesgándose, mantuvieron sus reglas por escrito, incluso en aljamiado, por ejemplo en el “Tratado religioso de Muhammad de Vera”<sup>32</sup>: “*Con doze cosas se cunple el açala [la oración], assí el que’s deudo como el que’s Sunna y son éstas: la primera es la ennia [la intención]; la segunda un vestido limpio; la tercera el t-ahor [purificación ritual]; la quarta el alguado [la ablución]*”. Sobre estas identificaciones establecidas entre lavados y en “vivir como moro”, con sus percepciones cristianas, se han acumulado noticias y análisis, que afortunadamente conocen ahora los excelentes planteamientos de Olivia Remie Constable, en su recientísimo libro: *To Live Like a Moor: Christian Perceptions of Muslim Identity in Medieval and Modern Spain*<sup>33</sup>. Es interesantísima la defensa que de los baños hizo el notable morisco granadino Francisco Núñez Muley (c. 1490-c. 1568), en su famoso *Memorial*

<sup>30</sup> Salma Khadra Jayyusi, Renata Holod, Antillio Petruccioli, André Raymond (eds.), *The City in the Islamic World*, Leiden, Brill, 2008, I, 115-139, espec. p. 125.

<sup>31</sup> *The City in the Islamic World*, pp. 93-114.

<sup>32</sup> Luis F. Bernabé Pons, “Taqiyya, niyya y el islam de los moriscos”, *Al-Qanṭara*, XXXIV (2013) 491-527, espec. p. 510.

<sup>33</sup> Ed. Robin Vose, prólogo David Nirenberg, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2018, espec. capítulo 3 sobre baños e higiene, pp. 63-103.

en defensa de las costumbres moriscas<sup>34</sup>, y los folios que el morisco granadino Miguel de Luna (c. 1550-c. 1615) envió a Felipe tratando “Sobre la conveniencia de restaurar los baños y estufas”<sup>35</sup>. Realmente, ambos textos -y más aún por sus circunstancias- nos conducen a la evidencia de hasta qué punto la limpieza ritual y salutífera se arraigaba en las sociedades musulmanas, y esto nos sitúa en la problemática que comienzan a suscitar los baños en España desde el siglo XVI, y que traslada la concreta cuestión morisca a la oposición mucho más general entre moralidad/higiene y salud<sup>36</sup>, lo cual tiene su trascendencia pues, por un lado se acentúan las propuestas balnearias higiénicas y por otro se iniciará el camino en que la Europa desde el Renacimiento hasta la Contemporaneidad cambiará agua y jabón por perfumes y polvos, imponiéndose el control moral, con sólo algún resquicio para los balnearios y algo exótica valoración de las fuentes textuales grecolatinas y árabes, y así se imprimirá el *De balneis* del toledano Ibn Wāfid (s. XI), impreso en Venecia, 1553: *De Balneis Omnia Quae Extant Apud Græcos, Latinos, Et Arabos*, en 1224 páginas<sup>37</sup>.

Esto nos conduce a la higiene como objetivo, y como práctica, como midió Patrice Cressier sobre al-Andalus en su artículo “Prendre les eaux en al-Andalus: pratique et fréquentation de la ‘Ḥamma’”<sup>38</sup>, pero la higiene llegó a ser condenable y sospechosa, en una basculación especialmente señalada contra la mujer, como ha planteado Olivia Remie Constable: “From Hygiene to Heresy: Changing Perceptions of Women and Bathing in Medieval and Early Modern Iberia”<sup>39</sup>, lo cual plantea el enorme tema de las exclusiones entre religiones, además de señalar las discriminaciones en relación con el baño entre masculino/femenino. Las mujeres, según el

---

<sup>34</sup> Barcelona, Linkgua, 2004.

<sup>35</sup> R. F. Iversen, “El discurso de la higiene: Miguel de Luna y la medicina del siglo XVI”, en W. Mejías-López (ed.), *Morada de la palabra: homenaje a Luce y Mercedes López-Baralt*, San Juan, Universidad de Puerto Rico, 2002, I, 892-907.

<sup>36</sup> María José Cruz Somavilla, “Los valores sociales, religiosos y morales en las respuestas higiénicas de los siglos XVI y XVII: el problema de los baños”, *Dynamis*, 12 (1992), 155-187.

<sup>37</sup> Juan Vernet, *Lo que Europa debe al Islam de España*, Barcelona, El Acantilado, 1999, p. 380.

<sup>38</sup> *Médiévales: Langue, textes, historie*, 43 (2002), 41-54 (vol. sobre: «Le bain: espaces et pratiques»).

<sup>39</sup> John Tolan, Stéphane Boissellier (eds.). *Religious cohabitation in European towns (10th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2015, 189-206.

“Tratado de Censura de Costumbres”<sup>40</sup> escrito por el sevillano Ibn ‘Abdūn, a comienzos del siglo XII, entre otras prevenciones advierte que debe procurarse separación entre hombres y mujeres: el barbero no debe quedarse a solas con ninguna en su local, de no ser en lugar donde pueda vérselo y esté expuesto a las miradas de todos. (§136)... y después de otros posibles casos, avisa que los baños públicos eran sitios muy apropiados para que pudieran establecerse relaciones con las mujeres, de modo que previene (§155): “*El recaudador del baño no debe sentarse en el vestíbulo cuando éste se abre para mujeres, por ser ocasión de libertinaje y fornicación...*”, por ello dispone que hombres y mujeres estén separados: “*Los días de fiesta no irán hombres y mujeres por un mismo camino para pasar el río*” (§144).

Pero no sólo se trata de restricciones de vario tipo en relación con el uso del *ḥammām* por las mujeres, sino incluso en la consideración de su impureza menstrual, etc., como indica por ejemplo el texto jurídico del *Alquiteb de la Tafria Abū Elqāsim ‘Ubaydi Illahi*<sup>41</sup>, en su “Capítulo en el bañar de la mujer de la suziedad y de la purgación“, condicionada así:

*“Y no es sobre la mujer desfazer sus cabellos cuando su bañar por la suziedad ni por sus cuentos; y pásale en que lançe garfadas de agua sobre su cabeça y escarpa, en cada garfada, con sus manos. Y no es sobre la que á de sus cuentos que lave su ropa cuando se taharará de su flor, pues si le tocará cosa de la sangre de su purgación, pues sobre ella es que lave cuando será mucha la sangre; y si es poca, pues en ello ay dos dezires: y el un dezir, qu’es comportante como las otras sangres; y el otro dezir, que’s a cuenta de las otras sangres, y que sea lavado su mucho della y lo poco, como la esperma y la fiel y la orina. Y cuando tocará a su ropa cosa de la sangre de su purgación, y no sabrá enta qué cabo está la sangre, lave toda la ropa; y si conoce en la parte qu’está, lave aquella parte sola; y si dubdará en ella si le á tocado cosa de la sangre o no, pues si la ropa será teñida que se’sconda la sangre en ella, rózela; y si no es teñida, pues no ay cosa sobr’ella en eso”.*

---

<sup>40</sup> Sevilla a comienzos del siglo XII: el Tratado de Ibn ‘Abdūn, trad. E. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Madrid, Moneda y Crédito, 1948.

<sup>41</sup> Junta XXXIII, 19v-20v, en *Memoria de los moriscos. Escritos y relatos de una diáspora cultural. Catálogo*, ed., Alfredo Mateos Paramio y Juan Carlos Villaverde Amieva, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2010, p. 262.

Tantos minuciosos y encorsetados rituales para librarse de impurezas femeninas contrastan con reflejos literarios árabes, de todas las épocas, en que el *ḥammām*, cualquier tipo sea pobre u ostentoso, resulta un espacio de descanso y sociabilidad, para los hombres y también para las mujeres, como permite apreciar el estudio de Leila Abu-Shams Pagés, “L-hemmam, punto de reunión social: estudio lingüístico, cultural y religioso”<sup>42</sup>, en lo cual siguen insistiendo los análisis, además de existir numerosas y muy características manifestaciones textuales, como ha puesto de manifiesto -desde una de las perspectivas concretas recortadas por la situación religiosa- el examen, bien matizado y riguroso, de Caroline Fournier, “Les bains publics d’al-Andalus, espaces de ‘convivialité’ ? (IXe-XVe siècles)”<sup>43</sup>. Sobre estas cuestiones de la sociabilidad que el baño alberga y suscita, tenemos el hecho de que las manifestaciones literarias y en general artísticas (también el 7º Arte) aportan vivos testimonios, tan bien diseccionados como por ejemplo ha efectuado Inmaculada Teresa Tamarit-Vallés sobre “La récréation du hammam dans l’univers féminin de Karin Albou”<sup>44</sup>, que tanto nos permite comprobar sobre la búsqueda que las mujeres llevan sobre sí mismas, sobre sus pasiones y sexualidad: “Dans les films de Karin Albou le rôle purificateur du hammam, tant dans le sens religieux ou magique que dans celui de l’hygiène corporelle, devient secondaire au profit du plaisir corporel. Dans cet espace de jouissance et d’abandon, le fait de retrouver le propre corps est une sensation holistique qu’on retrouve dans les récits”.

Y llegamos al punto de crítica convergencia entre moral y sexualidad. Más allá de su función purificadora e higiénica, el *ḥammām* posee una diversa dimensión erótica. Es el lugar que purifica también sexualmente, y así, para alabar la limpieza exterior e interior del sultán benimerín Abū l-Ḥasan (siglo XIV), su ‘hagiografía’ del *Musnad*, escrita por su predicador de Corte Ibn Marzūq<sup>45</sup>, pone en boca del sultán: “*En mi primera juventud me venían poluciones nocturnas, y me daba vergüenza ir al ḥammām; entonces, muchas noches y con intenso frío, me iba al río y me lavaba allí por*

<sup>42</sup> *Al-Andalus – Magreb*, 10 (2002-2003), 9-24.

<sup>43</sup> Beatriz Arizaga y Jesús Á. Solórzano (eds.), *La convivencia en las ciudades medievales*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2008, 321-331.

<sup>44</sup> XXVe Colloque AFUE València. Universitat Politècnica de València, 2016 (<https://m.riunet.upv.es/handle/10251/98097>).

<sup>45</sup> *Hechos memorables de Abū l-Ḥasan, sultán de los Benimerines*, traducción y estudio María Jesús Viguera Molins, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, p. 118.

*temor a perder el rezo [en comunidad]*". El sociólogo tunecino, Abdelwahab Bouhdiba ha diseccionado en varias publicaciones<sup>46</sup> la naturaleza dual del ritual del baño: por una parte, prólogo del ritual de devociones y por otra epílogo del acto sexual. Hasta dónde llegan los "efluvios equívocos" del *ḥammām* ha sido recientemente evocado por Anna Puig-Rosado: "Dans la vapeur du *hammam*"<sup>47</sup> y por Marisa Bueno: "Los vapores de la sospecha. El baño público entre el mundo andalusí y la Castilla medieval (siglos X-XIII)"<sup>48</sup>. Siento no poder prolongar más esta intervención mía.

### **Para concluir, por esta ocasión**

El baño, en tanto que espacio para la higiene corporal, con dimensiones de pureza ritual, y de práctica eficaz para prevenir enfermedades y sanarlas, además de ofrecer un lugar de encuentro y una cierta sociabilidad, constituye históricamente una actividad que requiere unas específicas formas construidas, siendo el *ḥammām* edificio de referencia en el Islam, presente en sus centros urbanos y excepcionalmente en enclaves menores, estableciéndose sus normas morales y de uso, y generándose una cultura del baño público, que reúne agua caliente y fría, cada una con sus respectivas dimensiones terapéuticas, pero a estos beneficios les acecha la sospecha y las restricciones que aparecen en textos religiosos y jurídicos, todo lo cual constituye un excelente, abundante y diverso material para que traten sobre el *ḥammām* varios tipos de otras fuentes, crónicas, obras geográficas, religiosas, jurídicas, repertorios biográficos, y bellas letras; fuentes documentales, y las aportaciones arqueológicas. Además de las representaciones e imaginarios reflejados sobre todo por la literatura y que han semiotizado sus espacios con una intensidad y unos contrastes extraordinarios.

Todo esto, en medio de una bibliografía muy numerosa y en continuo incremento, ni recogida y organizada analíticamente, pero que da fe de la múltiple importancia del *ḥammām* desde la Edad Media hasta la actualidad.

---

<sup>46</sup> Como en "Le hammam. Contribution a une psychanalyse de l'Islam", *Revue Tunisienne des sciences sociales*, 1 (1964), 5-14, p. 6.

<sup>47</sup> *Qantara: magazine des cultures arabes et méditerranéenne*, 64 (2007), 60-64.

<sup>48</sup> Ana Echevarría, Juan Pedro Monferrer y John Tolan (eds.), *Law and Religious Minorities in Medieval Societies. Between Theory and Praxis*, Turnhout, Brepols, 2016, 125-156.