

REAL ACADEMIA  
DE  
CÓRDOBA

COLECCIÓN  
T. RAMÍREZ  
DE ARELLANO

XIV

LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)  
**ENTRE MUSULMANES,  
MOZÁRABES Y JUDÍOS**

ANA RUIZ OSUNA  
COORDINADORA

# LA MUERTE EN CÓRDOBA: CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)



## ENTRE MUSULMANES, MOZÁRABES Y JUDÍOS

ANA  
RUIZ OSUNA  
COORDINADORA



REAL ACADEMIA  
DE CÓRDOBA  
1810

REAL ACADEMIA DE CÓRDOBA

2021

2021

**ANA RUIZ OSUNA**

**Coordinadora**

**LA MUERTE EN CÓRDOBA:  
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)**

**ENTRE MUSULMANES,  
MOZÁRABES Y JUDÍOS**

**REAL ACADEMIA  
*DE CIENCIAS, BELLAS LETRAS Y NOBLES ARTES DE  
CÓRDOBA***

**2021**

LA MUERTE EN CÓRDOBA:  
CREENCIAS, RITOS Y CEMENTERIOS (2)  
Coordinador general: José Manuel Escobar Camacho

ENTRE MUSULMANES, MOZÁRABES Y JUDÍOS  
Coordinadora: Ana Ruiz Osuna  
(Colección *T. Ramírez de Arellano XIV*)

© Portada: Epitafio almorávide de la necrópolis de Umm Salama (Córdoba).  
Autor: Daniel Botella Ortega

© De esta edición: Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba

ISBN: 978-84-124797-6-8  
Dep. Legal: CO 1444-2021

Impreso en Litopress. Edicioneslitopress.com. Córdoba

---

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Servicio de Publicaciones de la Real Academia de Córdoba.

## HÁBITOS FUNERARIOS ENTRE LOS MOZÁRABES ANDALUSÍES\*

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA  
Universidad de Córdoba

Todo parece indicar que una serie de tumbas excavadas en diversas áreas del norte de Córdoba, en su serranía concretamente, pudieran corresponder a comunidades, a familias o bien a individuos mozárabes. Tal posibilidad coincide con el conocimiento que tenemos acerca de los núcleos de población mozárabe que había en al-Andalus, los cuales fueron ciertamente importantes hasta entrada la segunda mitad del siglo IX, tanto en el medio urbano, como en zonas rurales y también en las serranías, donde de acuerdo con nuestros conocimientos había núcleos habitados exclusivamente por población cristiana (Torres Balbás 1985: 195; cf. Simonet 1897-1903: 335-336; Riu 1975; 1982).

En este contexto, son conocidas las tumbas pertenecientes a comunidades monacales visigodas sitas en diversos lugares de la sierra cordobesa como El Germe (Espiel), Cerro del Castillo (Pozoblanco), Almogábar (Torrecampo) o Majadaiglesia (El Guijo), tumbas algunas de las cuales fueron excavadas aprovechando los canchales de granito existentes en la zona. Pero no son solo tumbas de lo que tenemos noticia, también se nos han conservado un buen número de epitafios, como el del sacerdote Rufo, fallecido el año 950 d.C., que procede de La Torre, Torrecampo (Márquez 1993: 52).

---

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación PGC2018-096807-B-I00: 'Estudio y Edición de manuscritos bíblicos y patrísticos griegos, árabes y latinos', financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

El *corpus* de inscripciones mozárabes conservadas es ciertamente interesantísimo por la información que sus textos suministran sobre la mozarabía, pero en concreto sobre algunos aspectos relacionados con los ritos funerarios de los mozárabes (González Fernández 2016: 26-103). En este sentido, digno de mención es el caso del obispo de Écija, Martín, quien según consta en la inscripción de su epitafio, datada el 13 de mayo del año 931, encargó ser enterrado en uno de los monasterios de la sierra cordobesa (González Fernández 2016: 118-122, nº 39, cf. Simonet 1897-1903: 605).

El texto de la inscripción latina, junto con la versión española, dice así (González Fernández 2016: 119-120):

(*cruz*) CLARI 'TE'CTA A'NT'ESTIS MAR'TI'NI QOQ MEBRA  
HIC BVSTORVM SACRA MORE CONTI'NE'T AVLA  
QI CHRO FAMVLANS PETIIT VITAM ADVLESCENS  
MONASTICAM POLLENSQ REGVLARITER EGIT  
ASTIGITANAM EPISCOPII REXIT IN ARCE  
ECLESIAM AD EROAS LATVS EST ILICO NEM'PE'  
SC(u)LP'TA' IN MARMORE ERA NOBIES CENTESIMA  
SEXAGESIMA NONA MAIA'RV' III IDS  
LEC'TO'R COMEDA SACRA DM PIE ORANDO

«(cruz). *Este sagrado templo contiene enterrados, según el ritual de los difuntos, los restos del ilustre obispo Martín, que al servicio de Cristo buscó, siendo un adolescente, la vida monástica y, siendo ya influyente, la vivió según la regla. Dirigió en su sede episcopal la iglesia astigitana y por ello fue conducido en verdad junto a los santos el tercer día antes de las nonas de mayo de la era 969. Lector encomienda a Dios, rogando piadosamente, esta sagrada sepultura esculpida en mármol*».

Los textos inscripcionales nos suministran detallada información sobre los materiales utilizados en las lápidas sepulcrales, cuya forma varía entre el rectángulo o el polígono irregular. Elaboradas, en ocasiones, con placa de piedra caliza blanca (González Fernández 2016: 106, 140), con placa de pizarra de color negro (González Fernández 2016: 139) o con piedra arenisca (González Fernández 2016: 147), barro cocido (González Fernández 2016: 152), por lo general se utili-

zaban placas de mármol blanco, en algunos casos pulimentas en su parte superior (González Fernández 2016: 26) o bien en la faz epigráfica (González Fernández 2016: 40).

Hay casos en los que la lápida carece de ornamentación, aunque pueda contener adornos caligráficos (González Fernández 2016: 42, 178); en otras hallamos un adorno a base de cruz latina, más o menos estilizada en función de las lápidas, que puede estar rematada con una *hedera* (González Fernández 2016: 30, 45). Frente a la cruz latina, también tenemos casos de cruz griega (González Fernández 2016: 85, 147, 152 y 161). En otras muestras, típico de las lápidas mozárabes cordobesas, el adorno consiste en una orla formada por trenza de dos ramales completa en todos sus lados (González Fernández 2016: 55). Hay casos en los que las orlas exhiben influencia del arte califal a base de tallos ondulados con hojas que semejan la hiedra (González Fernández 2016: 72), junto a otros con orla de tallos ondulantes de tipo bizantino (González Fernández 2016: 143, 154).

Por lo general, el epitafio corresponde a una persona, aunque también hay casos de epitafio doble dedicado a dos personas, como el de Especiosa y su hija Tranquila, fallecida esta en el año 927 y su madre en el 966 (González Fernández 2016: 48-50). Además de epitafios monolingües, en latín, también los había bilingües, en latín y árabe, como por ejemplo dos epitafios dedicados a sendas personas llamadas Juan, el primero datado en el año 1109 y el segundo en el año 998 (González Fernández 2016: 106-109 y 129-131, respectivamente).

Especialmente importante es la necrópolis mozárabe hallada en el interior del yacimiento arqueológico de Cercadilla, continuadora de la anterior necrópolis visigoda de mediados del siglo VI, que ocupaba una parte del complejo palatino romano del emperador Maximiano Hercúleo (Hidalgo Prieto 2002). En ella han sido hallados más de un centenar de enterramientos visigodos y mozárabes. La necrópolis de Cercadilla, que abarcaba varias hectáreas, albergó enterramientos de mozárabes desde el siglo VIII a XI, momento en el será abandonado (Fuertes Santos e Hidalgo Prieto 2010). Los enterramientos estudiados, casi en su totalidad carentes de ajuar, estudiados indican que esos enterramientos, salvo algunas excepciones, fueron realizados decúbite supino, en dirección Este-Oeste, con las piernas extendidas y los brazos depositados sobre el tórax, el abdomen o la pelvis, o bien flexio-

nados sobre sí mismos. Si bien las tumbas son mayoritariamente individuales, hay también casos en los que madre e hijo/a fallecidos durante el parto comparten una misma tumba, así como tumbas colectivas. Las tumbas exhiben una tipología bastante homogénea: cistas de piedra de calcarenita, de ladrillo o directamente sobre la misma fosa excavada bien en tierra o en estructuras anteriores (Fuertes Santos 2018: 33-34).

A esta necrópolis hay que sumar, además, las tumbas sitas en iglesias, como la de los Tres Santos (Marfil 2000: 135, fig. 14; cf. Simonet 1897-1903: 776), de San Zoilo, de San Cristóbal, de San Acisclo y de los Santos Cosme y Damián (Simonet 1897-1903: 398, 427, 469 y 475), lugares que junto con los monasterios obviamente estaban destinados a preladados o, en su caso, miembros de la realeza, como es el caso de San Juan de la Peña (Gómez Moreno 1919: 32) y a santos, como con la mártir Santa Olalla en la iglesia que llevaba su nombre en Mérida (Simonet 1897-1903: 306).

De enorme valor para la historia del mozarabismo es también el yacimiento de Las Mesas de Villaverde (Málaga), en el que se encuentra una necrópolis mozárabe como parte del complejo arquitectónico del muladí ‘Umar b. Ḥafṣūn (Ramos 1980-81). Este rebelde (Ación Almansa 1997 en Ación 2020: 13-170), insurrecto contra el poder de Córdoba, tras haber sido sepultado a la usanza cristiana –como tendremos ocasión de comprobar más adelante–, su cuerpo y el de su hijo Ġa‘far serán desenterrados y trasladados a Córdoba, donde fueron empalados en la Puerta de la Azuda (*Bāb al-Suddah*) al lado de los restos de otro hijo suyo, Sulaymān, para escarmiento y ejemplo de otros posibles rebeldes contra las autoridades islámicas (Simonet 1897-1903: 595).

Los enterramientos mozárabes hallados en Cercadillas presentan un ritual homogéneo: el finado aparece dispuesto boca arriba, con los brazos flexionados sobre el tórax y el abdomen. Contraviniendo la costumbre pagana, carecen de ajuar. Tenemos asimismo conocimiento de las imposiciones establecidas por las autoridades musulmanas, que obligaban a que en los entierros los cristianos no podían levantar la voz durante sus rezos, ni llevar cruces, tampoco podían portar cirios encendidos por las calles donde habitaban musulmanes. Los difuntos debían ser conducidos con los rostros cubiertos y los sepulcros y ce-

menterios debían estar apartados de los enterramientos que albergaban a musulmanes (Simonet 1897-1903: 84, 400). De hecho, a comienzos del siglo X, como consecuencia de la denuncia de un almotacén, les fue prohibido a los mozárabes atravesar un cementerio islámico con los carros que llevaban a recibir sepultura los cuerpos de cristianos fallecidos en su cementerio (Torres Balbás 1985: 262).

Álvaro (fl. s. IX), en su *Indiculus luminosus*, nos narra lo siguiente a propósito de la mofa que los musulmanes hacían al paso de una procesión de difuntos (Juan Gil 2020. I: 595-596):

*Et heu et ue huic tempori nostro, sapientie X̄pi egeno, zelo zabolico pleno, in quo nullus inuenitur qui, iuxta iussum Domini tonantis etherei, super montes Babilonie caligosasque turres superbie crucis fidei adtollat uexillum, sacrificium Deo offerens uespertinum. Et non solum mente iucunda, acceptione serena, respectione modesta uenena recipimus, potiones liuamus, germina letífera pregustamus, set, quod perniciosius est, aduersantibus et zelo Dei ut Elias zelantibus aduersamus, hac surda aure cum inimicis summi Dei amicitias conligamus et placentes eis nostre fidei derogamus. Et certe plus est, iuxta nos, ut Elias gladio decertare quam lingua, ut nostri héroes, aduersare. Cotidie oprobriis et mille contumeliorum fascibus obruti persequutionem nos dicimus non habere? Nam ut alia taceam, certe dun defunctorum corpora a sacerdotibus uident, ut mos est ecclesiasticus, humo danda portare, nonne apertis uocibus et impurissimis genis dicunt: “Deus, non miserearis illis” et lapidibus sacerdotes Domini impetentes, ignominiosis uerbis populum Domini denotantes, spurcitiarum fimo X̄picolas transeuntes pedore infando adspargunt, maiora minitando ringentes?.*

Simonet vertió el pasaje de Álvaro de este modo (Simonet 1897-1903: 464):

*«¡Y ay de nosotros! porque en este tiempo, pobre en cristiana sabiduría y rico en diabólico celo, no se halla quien levante el estandarte de la fe sobre los montes de Babilonia y sobre las negras torres de la soberbia, ofreciendo á Dios el sacrificio de la tarde Abrumados diariamente por mil oprobios y afrentas, decimos todavía que no estamos pasando por una persecución. Pues, callando otras cosas, cuando ven los muslimes que nuestros sacerdotes llevan*

*á enterrar á los muertos según el uso eclesiástico, ¿no gritan en altas voces y con repugnante expresión: Dios, no te apiades de ellos? Y acometiendo con piedras á los sacerdotes del Señor, denostando á su pueblo con palabras afrentosas, ¿no arrojan hediondas inmundicias á los cristianos que pasan, y rechinando los dientes, les amenazan con mayores daños?».*

La base de estas prescripciones se encuentra en el Pacto de ‘Umar, que en lo tocante a los enterramientos dice lo siguiente (Simonet 1897-1903: 803-804):

*«Tampoco levantaremos la voz al acompañar á nuestros difuntos, ni saldremos por las calles de los musulmanes ni por sus zocos, alzando palmas ó imágenes, ni mostrando candelas ni enterraremos nuestros muertos cerca de los suyos»*

Como consecuencia de la escasez de obras mozárabes llegadas hasta nosotros, el caudal léxico que conocemos de los siglos VIII-XI es limitado (Monferrer-Sala 2018), contando sin embargo con un número interesante de documentos privados de la mozarabía toledana y del norte peninsular de los siglos XII-XIII (Pons Boigues 1897; González Palencia, 1926-30; cf. Ferrando Frutos 1995; Seybold 1900; Van Koningsveld 1977). Entre la documentación conservada hallamos interesantes referencias al léxico funerario, que nos informa que los mozárabes utilizaron una suerte de *michsprache* romance-andalusí. Es el caso de las expresiones *mandīl al-‘araq* (“sudario de lienzo”) (Simonet 1888: 331) o /adornáto do mórte/ con el sentido de “envuelto en su lienzo” (Corriente, Pereira y Vicente 2020: 37 y 56), así como de las voces /*sudadár*/ (“sudario” < *sūdārīum*) (Corriente, Pereira y Vicente 2020: 47 y 119), *ḡurānah* (“cirio”) utilizado en la procesión para acompañar al fallecido al cementerio (Simonet 1888: 167), *ḡimīṭāriyu* (“cementerio” < lat. *cæmeterium*) (Simonet 1888: 158) y “muerte”, realizada como *mort* (< *murt* < lat. *mors*, *-tis*) (Simonet 1888: 379; Corriente, Pereira y Vicente 2020: 103). Otros términos relativos a los lugares de enterramiento son las voces *lawšah* (“lápida”) (Simonet 1888: 300-301; cf. Griffin 1967: 344), *bašāliqah* (“basílica”) (Simonet 1888: 42) o *kanīсах*, *kanīsiyyah* y sus variantes (“iglesia”) (Corriente 1978; Samsó 1978; Epalza 1997; Monferrer-Sala 2021) y *aklāšiyah* (“iglesia”) (Simonet 1888: 182; cf. Ferrando Frutos 2012: 57) y quien realizaba el oficio era el *qiss* (“presbítero o sacerdote”) (Simonet 1888:

XXXIII) vestido con la estola sacerdotal para la celebración: *faššah* (“faja” < *fascia*) o *faš/sqiyyah* (“estola”) (Simonet 1888: 199-200), llamada también *ūrāriyuh* (“orario” < *orarium*) (Simonet 1888: 407).

Por el texto árabe de los *Cánones* de la Iglesia andalusí (Monferrer-Sala 2020) sabemos que los penitentes en peligro de muerte recibían la Sagrada Eucaristía a modo de viático (*viaticum*). Como sinónimo de “penitencia” (*tawbah*) y el equivalente del plural *viatica*, Simonet recoge la transliteración *biyāṭiqah* (var. *biyāṭiqā*), citando la expresión *ṭālibu l-qurbāni ‘alā sabīli al-biyāṭiqah* (“el que solicita la Eucaristía a modo de viático”) a propósito del pasaje de San Martín Bracarense: *Si quis de corpore exiens, novissimum et necessarium, communionis viaticum expetit, non ei denegetur* (Simonet 1888: 564).

Para el léxico relacionado con el ritual funerario es interesante el pasaje del descendimiento de Jesús y su posterior sepultura que ofrecen las versiones de los evangelios mozárabes que se nos han conservado. Para el caso presente, damos la versión que ofrece Mt 27,57-61, confrontada con la versión latina, con referencia a los textos paralelos de Mc, Lc y Jn con el objeto de aprovechar cuantos datos de interés provean cada uno de ellos.

## Mt 27, 57-61

## Texto latino

*Cum sero autem factum esset uenit quidam homo diues ab arimathia nomine ioseph qui et ipse discipulus erat iesu hic accessit ad pilatum et petiit corpus iesu tunc pilatus iussit reddi corpus. Et accepto corpore ioseph inuoluit illud in sindone munda et posuit illud in monumento suo nouo quod exciderat in petra et aduoluit saxum magnum ad ostium monumenti et abiit. Erat autem ibi maria magdalene et altera maria sedentes contra sepulchrum* (Wordsworth y White, eds., 1889-98: I, 167).

## Versión árabe

فلما تدانا اللّيل اقبل اقبل رجل مثر من اهل ارمازية يقال له يوسف وكان من تلاميذ يسوع يبلغ إلى بيلاط وسأله جثمان يسوع فامر له بيلاط باخذ يوسف الجثمان ولفه في رداء نفي وجعله في فير له جديد كان قد نفيه في صخرة ثم جعل علي بابه صخرة عظيمة ومضا عنه وكانت مريم المجدلانية ومريم اخري قد بلغتا إلى الفبر (British Library Add. 9061, cf. Monferrer-Sala 2021).

El léxico árabe relacionado con el ritual funerario que recoge la versión de Mt 27,56-61, cuyo texto árabe junto con su equivalente latino acabamos de transliterar, aunque reducido –pues ofrece cuatro términos únicamente– sin embargo es interesante: *ġutmān* (“cuerpo, cadáver” < *corpus* < σῶμα) (Liddell y Scott 1897: 1519b)<sup>1</sup>, *laffa* (“envolvió” < *inuoluit* < ἐνετύλιξεν), *ridā’ naqī* (“sábana limpia” < *sindone munda* < σινδόνι καθαρά), *qabr* (“sepulcro” *monumento* (< gr. μνημείο/μνημείου) *sepulchrum* (< gr. τάφος) (Liddell y Scott 1897: 1530a)<sup>2</sup>.

Por su lado, la versión que exhibe el texto paralelo de Mc 15, 42-47 coincide prácticamente con la que acabamos de transliterar de Mt 27, 57-61, pero además de añadir el sintagma *dafanahu* (“enterrarlo”), que no figura en la versión latina (Wordsworth y White 1889-98.I: 265), ofrece otras voces de interés: *mawt* (“muerte” < *obisset* < τέθνηκεν) y frente a Mt, Lc y Jn en lugar de *laffa* lee *kaffana* (“lo envolvió” < *inuoluit* < ἐνεύλησεν).

A su vez, la versión que ofrece Lc 23, 50-56 recoge otras voces de no menor interés: *dafnahu* (“su inhumación”), adaptando de este modo la versión latina *positum erat corpus eius* (< ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ), así como los términos *hunūt* (“unguentos”) y *tīb* (“aromas”) que vierten respectivamente los latinos *unguenta* (< μύρα) y *aromata* (< ἀρώματα) (Wordsworth y White 1889-98.I: 475).

De especial importancia, por su parte, es la versión que nos ofrece Jn 19, 38-42, ya que nos suministra también una interesante información léxica: frente al resto de versiones que leen *ġūtmān*, cuya acepción es la de “cuerpo” de alguien fallecido, i.e. “cadáver”, Jn en cambio lee *ġasad* (“cuerpo” < *corpus* < σῶμα) (Wordsworth y White 1889-98.I: 636 y 637), sin que necesariamente deba ser de alguien fallecido. Se trata, por lo tanto, de un término más general. Interesante en materia de preparación del cuerpo es la expresión *ahlāt al-murr wa-aluwāš* (“una mezcla de mirra y aloes” < *mixturam murrae et aloes* < μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης) (Wordsworth y White 1889-98.I: 635). Con Mt y Lc, pero frente a Mc, recurre al verbo *laffa* en la construc-

<sup>1</sup> En griego σῶμα tiene el significado básico de “cuerpo” y el secundario de “cadáver”.

<sup>2</sup> En griego τάφος designa tanto al “entierro” como a la “tumba” propiamente dicha.

ción *laffāhu fī izār ma‘a l-hunūt*, i.e. “lo enrollaron con lienzos y unguentos” (< *ligauerunt eum linteis cum aromatibus* < ἤδησαν αὐτὸ ὀθονίως μετὰ τῶν ἀρωμάτων) (Wordsworth y White 1889-98.I: 637). Con el uso del sustantivo *dafn* (“sepultura” < *spelire* < ἐνταφιάζειν) coincide con Lc 23,52 (Wordsworth y White 1889-98.I: 637). Finalmente, en Jn 19,41-42 la voz *qabar* (“sepulcro”) traduce en los dos casos al latín *monumentum* (Wordsworth y White 1889-98.I: 637), que vierte el griego μνημεῖον (cf. Mt 27, 60-61) (Liddell y Scott 1897: 972a).

Como ya hemos indicado anteriormente, no se nos ha conservado en obras compuestas por autores mozárabes ningún testimonio de como fuera el ritual funerario. Lo único que sabemos procede de la información que nos ofrecen los relatos sobre los mártires cordobeses, concretamente el tratamiento que le fue dado a sus cuerpos, cuyos sepelios contaron con los correspondientes oficios de los religiosos, como así se deduce por lo acontecido con el cadáver de Perfecto, el primero de los mártires, según el relato de Eulogio:

*Corpus autem sancti martyris piis religiosorum officiis dignoque praesulis et sacerdotum obsequio in basilica beati Aciscli in eo titulo quo felicia eius membra quiescunt, humatur* (Gil 2020.II: 785).

«Pero el cuerpo del santo mártir fue enterrado con los píos oficios de los religiosos y el digno honor del obispo y sacerdotes en la basílica del beato Acisclo, en la sepultura en la que descansan sus felices miembros».

Algo semejante se nos narra en la *Passio Pelagii* a cuenta del martirio sufrido por el niño Pelayo, que contaba unos diez años, a quien su supuesto tío, el obispo Ermogio, entregó como rehén en la cárcel con el fin de poder recuperar su libertad allá por el verano del año 920. Aunque el tío trató de liberarlo, el niño permanecerá encerrado en las mazmorras de la cárcel cordobesa durante tres años para acabar siendo ejecutado y su cuerpo arrojado al río. El texto dice así:

*Porro manus quas ille ad Deum leuauit illi sceleratissimi gladio amputabant; inter que autem beatissimus Pelagius fessus anelabat. Et quia qui hominum misereretur non aderat Dominum solummodo inuocabat. Clamabat quidem allela fortissimus, sed pressens certamini preerat Dominus. ‘Ueni’, inquit, ‘accipe coronam quam*

*tibi ab initio promisi'. Interea namque spiritus migravit ad Deum; corpus uero proiectum est in fluminis alueum. Ac per hoc nullatenus defuere fideles qui eum quererent atque ad sepulcrum honorifice deferrent. Cuius quidem caput cimiterium tenet sancti Cipriani, corpus uero cespis sancti Genesisii* (Rodríguez Fernández 1991: 76 y 78).

« (...) *Las manos que él en el pasado alzó a Dios, los muy perversos, a espada, se las amputaban; y en medio de estos tormentos, el santísimo Pelayo agotado jadeaba. Y porque no había ningún hombre que tuviese piedad, sólo al Señor invocaba. Clamaba, realmente, el fortísimo atleta, mas estaba presente en la lid como principal el Señor, quien decía: 'Ven, recibe la corona que te he prometido desde el comienzo del mundo'. Y de hecho, en este momento su espíritu emigró a la presencia de Dios; su cuerpo, en cambio fue arrojado al fondo del río Guadalquivir. Pero de ninguna manera faltaron fieles que lo buscasen y llevasen solemnemente hasta su sepulcro. En realidad, su cabeza la guarda el cementerio de S. Cipriano; su cuerpo, empero, el verde campo de S. Ginés*» (Rodríguez Fernández 1991: 77 y 79).

Recuperado el cuerpo del niño por los fieles cordobeses y tras las correspondientes honras fúnebres, los restos mortales llegaron a la ciudad de León el año 967, bajo el reinado de Ramiro III. Serán unos emisarios del monarca, encabezados por su obispo Velasco los que reciban los restos de manos del futuro califa al-Ḥakam II que lo había traído desde Córdoba (Rodríguez Fernández 1991: 15).

Los cadáveres de los mártires, con el objeto de evitar que se convirtieran en reliquias, fueron en muchos casos incinerados o hechos desaparecer por las autoridades islámicas, aunque hubo ocasiones en las que los cristianos lograron hacerse con sus cuerpos con el fin de darles sepultura en las iglesias (Jiménez Pedrajas 2013: 37-38). De este modo lo narra Eulogio:

*Ceterum eorundem sanctorum corpora, qui primo conflictu occisi sunt, equuleis uersis uestigiis affigentes gentiles, post sextum diem allisionis eorum, id est, pridie Idus Iunias, inopinato scelere crudelitatis cuncta iam putredine resoluta atrocibus incendiis deputant; quin etiam, ne uirtutum emolumenta praestarent Xp̄isticolis, deformes cineres, quos legere e camino quiuerant, minacis aluei ultimo conduntur abysso* (Gil 2020.II: 758).

*«Además, los cuerpos de estos santos que murieron en la primera algara, pasado el sexto día de su combate, esto es: el doce de junio, en un inesperado crimen de crueldad, ya putrefactos los destinan a las llamas más atroces. Más incluso, para que no presten a los cristócolas emolumentos de virtudes, las deformes cenizas que lograrán apartar de las llamas sepultaron en lo profundo del abismo del río amenazante».*

El relato sobre el cadáver de Perfecto, al que acabamos de referirnos hace un instante por boca de Eulogio, es del todo elocuente acerca del ritual funerario que realizaban los mozárabes cordobeses a mediados del siglo IX, pues se nos narra que una gran muchedumbre salió al encuentro del cadáver cuando este era trasladado desde la casa del sacerdote que lo había encontrado hasta la aldehuela de Tercios, donde se hallaba la basílica de San Acisclo, lugar en el que le fue dada sepultura en presencia del obispo de la ciudad y sacerdotes varios, entre ellos el santísimo Rodrigo (*sanctissimi Ruderici*) (Gil 2020.II: 905). En la oscuridad de la noche, entre cánticos y oraciones de los religiosos, la multitud se sirvió de cirios para acompañar el cuerpo del mártir hasta el interior de la iglesia que se hallaba iluminada (Jiménez Pedrajas 2013: 38).

De este modo lo relata Eulogio:

*Sicque sacerdotum et religiosorum officio sanctum corpus et cellula sacerdotis humandum ecclesiae inferentes, dant cuncti hymnorum caelestium clamorem egregium, resonant ora fidelium congruenti carmine emelos, praestrepunt omnes diuinae cantionis euphoniám, implentur atria Domini murmure sancto psalmorum felicitumque laudum odam omnes quasi ex uno ore persoluunt. Et suauí concentu omnibus percrepantibus largoque fomite luminum totius aulae penétralibus relucéntibus, regem Xpm, militia comitante caelicolum, ad spectaculum illud exequiis innuebat interesse sanctorum* (Gil 2020.II: 904).

*«Así, pues, mientras conducían desde la estancia del sacerdote a la iglesia el santo cuerpo para enterrarlo, junto con el oficio de sacerdotes y religiosos, todos dan un egregio clamor de himnos celestiales, resuenan en las bocas de los fieles cantos con su adecuado himno, entonan todos la eufonía de un canto divino, se llenan los atrios del Señor del santo murmullo de los salmos y todos, casi con*

*una misma boca, culminan una oda de bienaventuradas laudes. Y resonando todos en dulce armonía, resplandecía el interior de todo el templo con el generoso combustible de las luminarias, [mientras] Cristo Rey, con una milicia de celícolas, se hallaba presente en las exequias de los santos contemplando aquel espectáculo».*

Es bastante probable, como muy bien precisa Jiménez Pedrajas (2013: 38), que la presencia de ese gentío para acompañar el cuerpo del mártir Perfecto se debiera al hecho de que el episodio de la procesión que trasladaba el cuerpo con cirios y cánticos se produjo en una aldea y no en la ciudad, donde habrían de celebrarse sin grandes ostentaciones rituales. Ahora bien, si tenemos en cuenta que los templos que había intramuros de la urbe eran menos de lo que se pensaba y la mayoría de ellos se encontraban en las afueras, extramuros, en los arrabales y en aldeas y pueblos (Martínez Ruiz 1986-87: 58), donde habría una mayoría de población cristiana, podemos imaginar que el ritual fúnebre hubo de ser llevado a cabo con escasa o ninguna restricción, al menos durante los siglos VII, IX y X, durante los cuales la población cristiana seguía siendo mayoritaria.

Es complejo saber si el ritual funerario seguido por los mozárabes se inscribe dentro del ritual de inhumación del cadáver documentado en época visigoda, de la que, por otro lado, muy poco es lo que sabemos (Arce 2018: 141-155; 2020; cf. Alonso Álvarez 2013). Todo indica que continuaría las prácticas seguidas en el periodo tardorromano (Hernando Sobrino e Iguácel de la Cruz 1994; Barroso Cabrera 2018: 83-175), como consecuencia de la expansión experimentada por el cristianismo. Frente a otros tipos de enterramientos visigodos, parece que el ajuar se halla ausente en los enterramientos hispano-visigodos e hispanorromanos y el uso de ataúdes es común, aunque con escaso uso de clavos, frente a la época anterior tardorromana. Este tipo de enterramiento podía ser comunitario, el más común que dispondría de un cementerio propiamente dicho; por su lado, los enterramientos de tipo grupal o individual podría responder a una modalidad de exclusión social y en consecuencia los cuerpos descansarían en zonas ajenas a los cementerios comunitarios (Vigil-Escalera Guirado 2013).

Las excavaciones de tumbas pertenecientes al periodo anterior ofrecen interesante información sobre inhumaciones de personajes de cierto relieve, como el de una tumba de época visigoda datada en el

siglo VI, lo más probable un obispo, en cuya parte inferior fue localizada la caja que albergaba el cuerpo del difunto, cuyas dimensiones eran de 165 x 55 cm. y una profundidad de 48,8 cm. La caja se encontraba sellada con tablas de madera y una gruesa capa de mortero de cal de 10 cm. La tumba disponía, además, de una cámara vacía estucada de 74,8 x 187,35 cm y una altura de 74,3 cm, muy probablemente cubierta con una pieza que no se ha conservado. Es este un caso más, entre otros conocidos, de los que evidencian que las iglesias urbanas y los conjuntos episcopales fueron espacios habituales para albergar sepulturas de personajes relevantes de la curia (Beltrán de Heredia Bercero 2018: 100-103).

Pero todo indica que no era realmente la Iglesia la responsable del culto a los muertos, dado que este derecho correspondía a los familiares. En la inhumación del cuerpo hay que distinguir entre la inhumación vestida y el depósito funerario. En el caso de la inhumación vestida, obispos y presbíteros eran inhumados con las mismas vestiduras. Así, en el *Liber Ordinum*, concretamente en el *Ordo obseruandum in functione episcopi* (Férotin 1904: XLIV, 140-144), se indica que los obispos después de ser lavados tenían que ser vestidos con sus atributos, precisando todos los elementos que conformaban la vestimenta de estos: *tunica* (“túnica”), *femoralia* (“medias”), *pedules* (“calzones”), *capello* (“bonete”), *sudarium* (“sudario”), *alba* (“túnica blanca”), *orarium per ceruicem et ante pectus* (“estola para el cuello y el pecho”), *ampulla* (“ampollita”) y *casula alba* (“casulla blanca”). Cuando se refiere a los presbíteros, en el *Ordo in commendatione presbyteri* (Férotin 1904: XLV, 146) el texto enumera las mismas vestimentas que visten los obispos.

Aun cuando lo habitual era dar sepultura al cuerpo el mismo día del fallecimiento, los obispos debían aguardar un día y una noche hasta ser enterrados. Asimismo, podían concurrir circunstancias determinadas que impidieran la inhumación del cuerpo, como la que se nos narra en las *Vitas Patrum Emeritensium*, donde indica que al no poderle ser dada sepultura al joven Augusto al haber ya caído la noche, hubo que aguardar al día siguiente, quedando el cuerpo del finado durante toda la noche en su celda para ser enterado al día siguiente de acuerdo con las costumbres de la Basílica de Santa Eulalia (Fear 1997: 50-51).

De forma sumaria, el proceso seguido con el fallecido consistiría en el lavado y amortajamiento del cuerpo, al que seguiría el cortejo fúnebre del traslado del cadáver y su posterior sepultura, encarado a oriente, con variadas disposiciones de las extremidades superiores, entre las que destaca la disposición flexionada de estas (Batanero Martín, Beltrán Pinzón y Vera Rodríguez 2016: 117). Esta modalidad de enterramiento es confirmada por un texto de enorme relevancia para conocer cual pudiera ser el proceso ritual funerario en lo que respecta a la disposición del cadáver en la tumba. Se trata del célebre pasaje de la exhumación del cadáver del rebelde ‘Umar b. Ḥafṣūn, cuyo relato, de acuerdo con una copia manuscrita anónima de *circa* el siglo XIV, dice así:

*«En el año 316 [= 929 d.C.] salió al-Nāṣir li-dīn Allāh [i.e. ‘Abd al-Raḥmān III] con dirección a Bobastro (Bubaštr) para disponer de lo que en ella había de hacerse y ponerla en buen orden de defensa. Una vez en ella, examinó atentamente las huellas dejadas por los tiranos y borró sus vestigios. Se dirigió a la abandonada mezquita, en la que oró, y habiéndole Dios puesto de manifiesto el abandono en que la tenía el maldito (al-la‘īn) Ibn Ḥafṣūn y sus vacilaciones, después de haber hecho pública proclamación del Islam (ba‘d iḥhārihi bi-l-islām), y cómo abrazó el cristianismo (wa-tanaṣṣarahu), se vio impulsado a desenterrarlo y a exhumar sus restos. Sus miserables despojos (ḡuttatuhu al-ḥabīṭah) aparecieron enterrados, a la manera cristiana (‘alā sunnati al-naṣrāniyyati), sin duda alguna, ya que el cadáver fue hallado mirando al oriente (bi-waḡhihi l-mašriqi) y con los brazos cruzados sobre el pecho (ḍirā‘uhu ‘alā ṣadrihi); disposición en que lo vió, al ser exhumado, la mayoría de la gente. En consecuencia, como Dios lo declaraba deshonorado e infame, al-Nāṣir ordenó trasladar su cadáver a la Puerta de la Azuda en Córdoba y levantarlo en ella en lo más alto de los postes (al-ḡudū‘), para escarmiento de los que lo vieran, dado que ya estaba claro su secreto de haber abrazado el cristianismo (i‘tiqād al-naṣrāniyyah) y se revelaba su perversa intención (sū‘ al-niyyah)...» (Lévi-Provençal y García Gómez 1950: 149-150 y 76-78).*

Como podemos apreciar, este breve, pero al tiempo elocuente relato de la exhumación del cadáver del rebelde ‘Umar b. Ḥafṣūn, en combinación con el relato que nos ofrece Eulogio sobre el entierro del

mártir Perfecto, el primero de los mártires cristícolas cordobeses, y los detalles de la recuperación del cuerpo del infante Pelayo, nos describe de modo certero como hubo de ser el ritual funerario que realizaban los mozárabes allá por los siglos IX y X: una vez fallecida la persona y tras haber sido amortajada y colocada en un ataúd, el cuerpo del muerto era llevado a la iglesia para celebrar el sepelio y ser, a continuación, trasladado a su lugar de enterramiento, donde finalmente recibía sepultura mirando hacia oriente con los brazos flexionados a la altura del pecho. Este pudo ser, tal vez, el tipo de ritual funerario ordinario seguido por los mozárabes, sin detrimento de convivir con un ritual más elaborado desde un punto de vista litúrgico, y con posible cortejo fúnebre, en el caso de aquellos personajes que ostentaban una mayor relevancia social, como hubo de acontecer con obispos, o en coyunturas especiales, como sucediera con algunos mártires.

## Fuentes

- FEAR, A. T. (trad) (1997): *Lives of the Visigothic Fathers*. Translated Texts for Historians, 26, Liverpool: Liverpool University Press.
- FÉROTIN, M. (1904): *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* (Monumenta Ecclesiae Liturgica), París: Firmin-Didot & Cie.
- GIL, J. (Ed.) (2020): *Scriptores muzarabici saecvli VIII-XI*, cura et studio. 2 vols., Turnhout: Brepols.
- GONZÁLEZ PALENCIA, A. (1926-30): *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. 4 vols., Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. (Trads. y eds.) (1950): *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir*. Editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices, Madrid – Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- MONFERRER-SALA, J. P. (Ed.) (2021): *Evangelios de al-Andalus: British Library Add. 9061 'Revisión 1'*. Edición diplomática con aparato crítico e índices (*Corpus Biblicus Arabicus Andalusiacus*, 4), Madrid: Sínderesis.

- MONFERRER-SALA, J. P. (2020): *Los cánones árabes de la iglesia andalusí. Al-Qānūn al-Muqaddas X. Ms. árabe 1623 de la Biblioteca de El Escorial*, Madrid: Sindéresis.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C. (1991): *La Pasión de S. Pelayo*. Edición crítica con traducción y comentarios, Santiago de Compostela - Vigo: Universidade de Santiago de Compostela - Universidade de Vigo.
- SEYBOLD, Chr. Fr. (Ed.) (1900): *Glossarium latino-arabicum*, Berlin: Emil Felber.
- WORDSWORTH, J. y WHITE, H. J. (Eds.) (1889-1898): *Nouum Testamentum Domini nostri Iesu Christi latine secundum editionem sancti Hieronymi*, Oxford: E Typographeo Clarendoniano.

## Bibliografía

- ACIÉN ALMANSA, M. (1997<sup>2</sup>): *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia* (Col. Martínez de Mazas, Serie Estudios), Jaén: Universidad de Jaén.
- ACIÉN, M. (2020): *Obras Escogidas I*, ed. Vicente Salvatierra Cuenca y M<sup>a</sup> Antonia Martínez Núñez, prólogo de Eduardo Manzano, Jaén: Editorial Universidad de Jaén.
- ALONSO ÁLVAREZ, R. (2013): “Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV. Continuidad dinástica y memoria regia”, *e-Spania, revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* [En línea], 3 | juin 2007, Publicado el 20 noviembre 2013, consultado el 06 abril 2021: <http://journals.openedition.org/e-spania/109>
- ARCE, J. (2018): *Alarico. La integración frustrada*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2018.
- \_\_\_\_ (2020): “Las tumbas de los reyes visigodos: un problema histórico”, *Pyrenae*, 51/2., pp. 1311-140.
- BARROSO CABRERA, R. (2018): *Etnicidad vs. aculturación. Las necrópolis castellanas de los siglos V-VI d.C. y el asentamiento*

*visigodo en la Península Ibérica: una mirada desde la meseta sur*, Summertown, Oxford: Archaeopress Publishing Ltd.

- BATANERO MARTÍN, C., BELTRÁN PINZÓN, J. M. y VERA RODRÍGUEZ, J. C. (2016): “La necrópolis tardoantigua de la orden-seminario (Huelva): rituales funerarios y aspectos antropológicos”, *Revista Onoba*, 4, pp. 105-126.
- BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, J. (2018): “Barcelona, la topografía de un centro de poder: católicos y arrianos a través de la arqueología”, en SÁNCHEZ RAMOS, I. y MATEOS CRUZ, P., (Eds.), *Territorio, topografía y arquitectura de poder durante la Antigüedad Tardía (Jornadas Spania uel Galliae, territorio, topografía y arquitectura de las sedes regiae visigodas, Madrid, 2015)*, Mérida: Instituto de Arqueología (CSIC - Junta de Extremadura), pp. 79-125.
- CORRIENTE, F. (1978): “Anotaciones al margen de *kanīsi(y)a* y *mezquita*”, *Al-Andalus*, 43, pp. 221-224.
- CORRIENTE, F., PEREIRA, Ch. y VICENTE, A. (2020): *Le substrat roman et l'adstrat berbère du faisceau dialectal andalou*, Berlín – Boston: De Gruyter.
- EPALZA, M. de (1997): “Sobre *kanīsa* (“iglesia”), *kanīs* (“sinagoga”) y *kanīsiyya* (“ruinas religiosas”): toponimia y arqueología cristianizadas”, *Qurṭuba*, 2, pp. 49-57.
- FERRANDO FRUTOS, I. (2012): “Francisco Javier Simonet y el estudio de las voces romances incluidas en los documentos mozárabes de Toledo (ss. XII y XIII)”, *Collectanea Christiana Orientalia*, 9, pp. 47-79.
- \_\_\_\_\_ (1995): *El dialecto andalusí de la Marca Media. Los documentos toledanos de los siglos XII y XIII*, Zaragoza: Área de Estudios Árabes e Islámicos.
- FUERTES SANTOS, M<sup>a</sup> del C. e HIDALGO PRIETO, R. (2010): “La transformación del paisaje del área noroccidental cordobesa y del palacio imperial de Maximiano tras la caída de la Tetrarquía”, en GARCÍA, A. *et alii* (Eds.) *Espacios urbanos en el Occidente mediterráneo (siglos VI-VIII)*, Toledo: Toletvm Visigodo, pp. 165-172.

- FUERTES SANTOS, M<sup>a</sup> del C. (2018): “Una tumba insólita de la necrópolis mozárabe de Cercadilla, Córdoba”, en CERRATO, E. y ASENSIO, D. (Coords.), *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, Córdoba: Cabildo Catedral de Córdoba, pp. 33-46.
- GÓMEZ MORENO, M. (1919): *Iglesias mozárabes, arte español de siglos IX al XI*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2016): *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Sevilla: Athenaica Ediciones Universitarias.
- GRIFFIN, D. A. (1967): “Arcaísmos dialectales mozárabes y la Romanía occidental”, en POLUSSEN, N. y SÁNCHEZ ROMERALO, J. (Eds.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega.
- HERNANDO SOBRINO, R. e IGUÁCEL DE LA CRUZ, P. (1994): “La arboleda: enterramiento de época hispano-visigoda; Illescas (Toledo)”, *Espacio, Tiempo y Forma* (serie II, Historia Antigua), 7, pp. 237-248.
- HIDALGO, R. (2002): “De edificio imperial a complejo de cuto: la ocupación cristiana del palacio de cercadilla”, en *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano*, Córdoba, II, pp. 343-372.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, R. (2013): *Historia de los mozárabes en Al Ándalus. Mozárabes y musulmanes en Al-Ándalus: ¿Relaciones de convivencia? ¿o de antagonismo y lucha?*, Córdoba: Almuzara.
- LIDDELL, H. G. y SCOTT, R. (1897<sup>8</sup>): *A Greek-English Lexicon*, Nueva York – Chicago: American Book Company.
- MARFIL, P. (2000): “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III”, en *Visigodos y Omeyas. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIII, pp. 117-142.
- MÁRQUEZ, E. (1993): *Historia de la Villa de Torrecampo (Córdoba)*, Córdoba: Prasa.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1986-87): “Localización de templos mozárabes cordobeses”, *Ifigea*, III-IV, pp. 57-72.
- MONFERRER-SALA, J. P. (2018): “La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes”, en *Los mozárabes. His-*

- toria y, cultura y religión de los cristianos de al-Andalus*, Córdoba: Almuzara, pp. 289-307.
- \_\_\_\_ (2021): “Algo más sobre *kanīsiy(y)ah*”, *Astarté*, 4, pp. 51-57.
- PONS BOIGUES, F. (1897): *Apuntes sobre las escrituras mozárabes toledanas que se conservan en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda é Hijos de Tello.
- RAMOS, J. (1980-81): “La necrópolis medieval de Las Mesas de Villaverde, El Chorro (Málaga)”, *Mainake*, II-III, pp. 168-185.
- RIU, M. (1982): “Aportación de la arqueología al estudio de los mozárabes de al-Andalus”, en M. RIU, C. TORRES y M. NIETO (Eds.), *III estudios de Historia Medieval andaluza*, Córdoba: Cajasur, pp. 85-112.
- \_\_\_\_ (1975): “Poblados mozárabes de al-Andalus. Hipótesis para su estudio; el ejemplo de Busquístar”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, 2-3, pp. 3-35.
- SAMSÓ, J. (1978): “Sobre la voz >kanīsa< en el haz dialectal hispano-árabe (con una digresión en torno a ‘mezquita’)”, *Al-Andalus*, 43, pp. 209-221.
- SIMONET, F. J. (1888): *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes precedido de un estudio sobre el dialecto hispano-mozárabe*, Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet, 1888.
- \_\_\_\_ (1897-1903): *Historia de los mozárabes de España, deducida de los mejores y más auténticos testimonios de los escritores cristianos y árabes*, (Memorias de la Real Academia de la Historia, XIII), Madrid: Establecimiento Tipográfico de la Viuda e Hijos de M. Tello.
- TORRES BALBÁS, L. (1985): *Ciudades hispano-musulmanas*. Introducción y conclusión por Henri Terrasse, Madrid: Instituto General de Relaciones Culturales – Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- VAN KONINGSVELD, P. Sj. (1977): *The Latin-Arabic glossary of the Leiden University Library: A contribution to the study of Mozarabic manuscripts and literature*, Leiden: New Rhine Publishers.

VIGIL-ESCALERA GUIRADO, A. (2013): “Prácticas y ritos funerarios”, en QUIRÓS CASTILLO, J. A. (Ed.), *El poblamiento rural de época visigoda en Hispania. Arqueología del campesinado en el interior peninsular*, Bilbao: Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, pp. 259-288.

*“En el siglo VIII el Islam no está todavía totalmente configurado debido a la cercanía de su nacimiento. No se presenta como una religión diferente a las otras monoteístas y reconoce a judíos y cristianos como “gentes del libro”, ya que las tres creencias comparten el Antiguo Testamento y algunos profetas.*

*(...) La población local recibió bien el Islam porque no eran obligados a convertirse, sino que se permitía seguir ejerciendo la propia religión, eso sí, a cambio de pagar un impuesto especial. Este aspecto económico hizo que principalmente los más desfavorecidos se convirtieran a la fe musulmana”.*

Laura Páramo de la Vega

*La España de las tres culturas: la convivencia entre judíos, musulmanes y cristianos en la Edad Media (2011)*

