

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.

EL CAMINO HACIA EL PARAISO ETERNO EN LA CÓRDOBA OMEYA: TUMBAS Y CEMENTERIOS

M^a TERESA CASAL GARCÍA
Universidad de Córdoba¹

El estudio del mundo funerario constituye un aspecto fundamental para el conocimiento y la comprensión de las creencias sobre el tránsito hacia el otro mundo o el más allá. Estas creencias se manifiestan en los rituales funerarios adoptados por las sociedades y culturas que profesan una determinada religión, caracterizando a su población y expresando su actitud ante la muerte.

La rápida expansión del islam por Oriente Próximo y el norte de África supuso que, en menos de un siglo, todas las regiones del sur del Mediterráneo se transformaran profundamente como resultado de los nuevos órdenes políticos y sociales introducidos por la conquista árabe. En este mismo sentido, la conquista de la Península Ibérica, al-Andalus, produjo una serie de rápidos y profundos cambios socioculturales y urbanísticos, que reflejan procesos coetáneos en otras zonas del Mediterráneo y de Asia durante los siglos VIII y IX. Estos cambios se reconocen como islamización y arabización (Acién 1998: 45-67; Gutiérrez 2011: 189-210; Cressier y Gutiérrez 2021), quedando definidos por la difusión de nuevos modelos sociales y culturales como: la introducción de una nueva lengua, el árabe; la construcción de edificios específicos o espacios donde desarrollar la nueva religión islámica establecida, las mezquitas; y la adopción de un nuevo ritual funerario diferenciado de los preexistentes en la península ibérica, convirtiéndose, por lo tanto, en uno de los elementos más característicos para reconocer estos procesos de islamización de la población (Casal 2003). En

¹ (PAIDI HUM-236) UCO - Universidad Alcalá de Henares.

esta etapa, también documentamos un gran aporte de población exógena que se irá asentando por los diversos territorios de al-Andalus. A todo ello se suma la configuración de las nuevas clases sociales urbanas, que llenaron los paisajes urbanos de elementos tan característicos como los mercados, las mezquitas y los centros de poder político (Murillo *et alii* 2010; Manzano 2006 y 2019). Este proceso de islamización en la península ibérica abarca los siglos VIII y IX, culminando en el siglo X con la instauración del Califato Omeya y la estandarización de una cultura que sería reconocida como la cultura islámica.

La ciudad de Córdoba/Qurṭuba, como capital omeya de al-Andalus desde el año 717 (Fath al-Andalus 2002: 34) representa un área de estudio fundamental para la visualización de estos procesos (Murillo *et alii* 2010). La introducción de una nueva religión, la musulmana, imperante en esta época, coexistirá con las otras dos religiones monoteístas ya preexistentes, el cristianismo y el judaísmo. La nueva sociedad cordobesa de estos siglos (s. VIII-XIII d.C.), compuesta por diversos grupos religiosos y étnicos, será por tanto mayoritariamente musulmana y se regirá por los rituales y prescripciones propios de dicha religión.

Con la instauración del emirato independiente de al-Andalus con ‘Abd al-Rahmān I en el año 756 d. C. se impondrá la ortodoxa escuela jurídica maliki, cuyo principal precepto religioso establece que *el individuo se represente ante la muerte como un igual frente al resto de la comunidad*. Esta doctrina, condicionará la sobriedad generalizada documentada en la tipología arquitectónica de las tumbas musulmanas cordobesas y en todos los aspectos rituales. En estos momentos, las tres religiones monoteístas muestran una gran austeridad ante la muerte, constatada por la ausencia de ajuares o tumbas suntuosas y, en contraposición, al mundo funerario antiguo romano, tardo-antiguo y visigodo, en el que abundaban las ofrendas rituales y tumbas ostentosas. Las tres religiones entienden la muerte como un tránsito hacia el más allá, escogiendo como rito funerario único la inhumación, vinculado con el proceso de lavado, amortajamiento, traslado del cadáver, banquete y oraciones funerarias. Finalmente, aspiraban alcanzar el Paraíso eterno mediante la resurrección de los muertos.

1. Cementerios musulmanes de la Córdoba Omeya

La conquista islámica de la ciudad de Córdoba y su instauración como capital de al-Andalus supondrán importantes cambios urbanísticos. Tras culminar la conquista y con el nombramiento del nuevo gobernador, al-Samḥ, se inicia una etapa de grandes reformas urbanísticas y constructivas en los años 719 - 720, enmarcadas dentro de una política de directrices califales orientadas a mantener el control sobre la provincia de al-Andalus (Acién y Vallejo 1998). La creación de cementerios formaba parte de un programa general de islamización del paisaje llevado a cabo desde el Estado Omeya, que irá trasformando la ciudad para adaptarla a las necesidades de una nueva sociedad, mostrando las diferentes fases de crecimiento de la capital cordobesa. La fundación de nuevos cementerios musulmanes, denominados maqabara (singular)/ maqabir (plural), en el paisaje urbano de la ciudad fue fundamental en el proceso de islamización de la sociedad.

Las fuentes escritas nos aportan una completa nómina de cementerios islámicos de esta etapa. De los 22 topónimos registrados, la mayoría parece estar ya en funcionamiento desde el siglo VIII-IX y, sólo cuatro de ellos se mantienen activos en época almohade s. XI-XII.

Se situaron extramuros, en el entorno de las puertas de acceso a la medina desde las que partían las vías y caminos principales de comunicación. También influían los posibles problemas de salubridad, que se intentaban evitar con esta disposición espacial extramuros. Los cementerios más importantes que perduraron durante todo el periodo islámico, fueron los dispuestos junto a las puertas orientadas a los cuatro puntos cardinales (Fig.1).

Situada al sur y al exterior de la madīna destacará la fundación, en el año 719-720 d.C., del primer cementerio musulmán de Qurṭuba, conocido como la maqbarat al-rabaḍ y una muṣallà/oratorio al aire libre aneja (Ibn al-Qūṭiya 1926: 12). Estas muṣallà solían utilizarse para las oraciones fúnebres y para realizar las rogativas que paliaran épocas de hambrunas (Ibn Ḥayyān 2001: 276). En el cementerio del arrabal, debemos resaltar la cercanía al eje de poder establecido en el Alcázar y la Mezquita Aljama, así como su situación en las inmediaciones de la única vía de acceso la ciudad por el sur que discurría por el antiguo puente romano. Un camino fundamental que comunicaba la capital cordobesa con la costa y ciudades tan significativas como Ilbīra o Isbiyya.

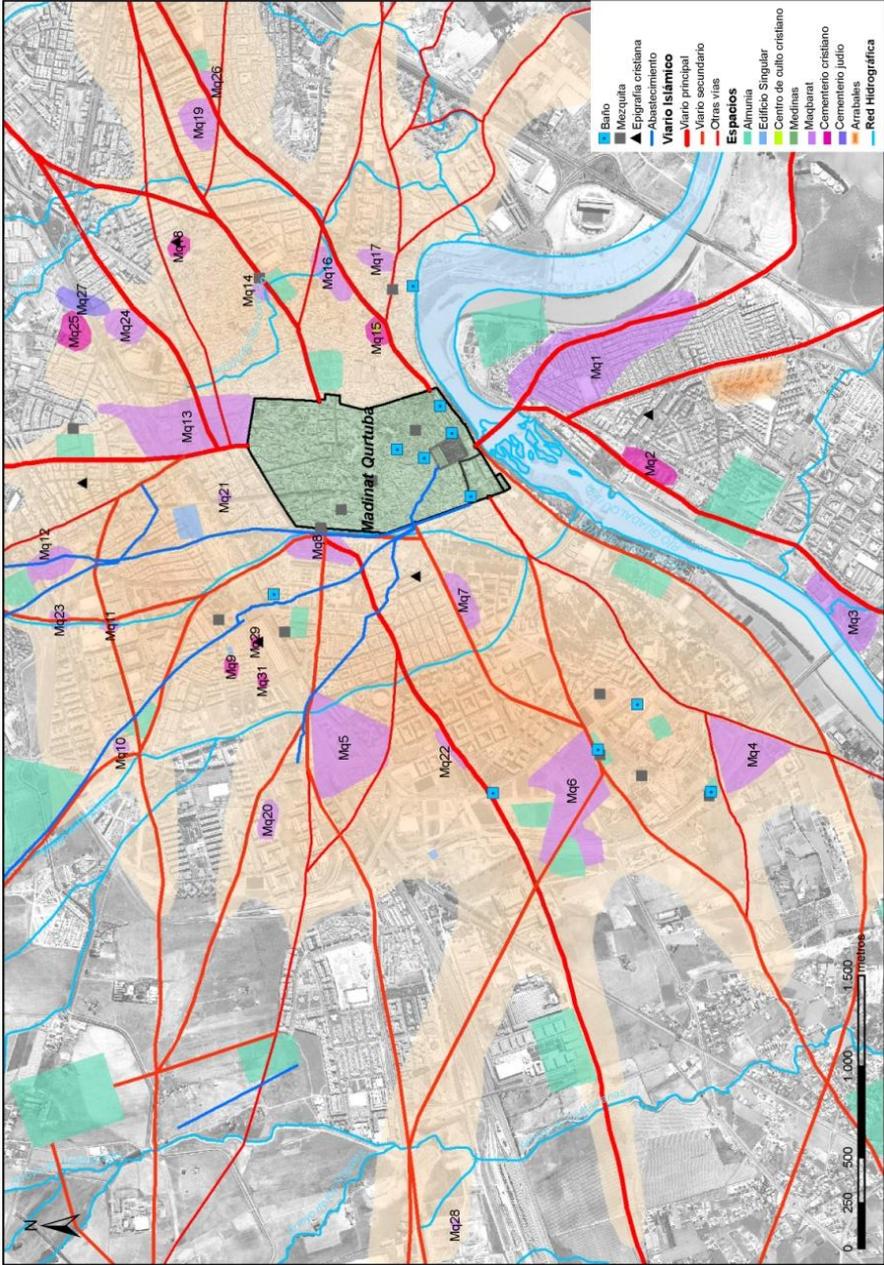


Figura 1. Espacios funerarios en época califal (©Convenio GMU-UCO)

Los cementerios no acostumbraban a presentar muros delimitadores *exprofeso* ó límites “construidos” mediante muros o tapias. Así lo encontramos en el caso de la maqbara al -rabad, cuyas tumbas se disponen a ambos lados del camino hacia Ilbīra. Hemos podido constatar unas 15 intervenciones arqueológicas en las cuales se documentaron enterramientos que pueden adscribirse a este cementerio, sumando unas 1040 tumbas o enterramientos. Aunque debemos señalar que, tal como recoge al-Jusānī en este texto, *"yo he visto un auto o providencia de Elasuar ben Ocba Ouez de la Alhama de Córdoba, nombrado por 'Abd al-Rahmam II (822-852), en el que se señalaban los límites del cementerio del arrabal y se indicaban los puntos extremos a que por todos lados llegaba. Yo presencié el acto siguiente: Ahmed ben Baquí, que era juez de Córdoba en el tiempo a que me refiero, fue a caballo a ese sitio, acompañado de los faquies; llevaba consigo ese documento, a fin de someter a nuevo examen los límites del cementerio y conformarse con lo que en ese auto se decretó"* (al-Jusānī 1914: 164), sí quedaban establecidos unos "límites físicos espaciales" para la disposición del cementerio que debían ser respetados.

Los textos citan a mas de 160 personajes ilustres enterrados en dicho cementerio, entre los que destacan historiadores como Ibn Ḥayyān, constituyendo uno de los cementerios más significativos de la ciudad (Pinilla 1997; Casal 2003).

Estos primeros cementerios de la etapa emiral se extienden por grandes áreas con un gran número de enterramientos superpuestos, hasta nueve niveles en algunas ocasiones (Casal *et alii* 2004), situados en las zonas aledañas a las puertas y lienzos de la medina, evidenciando la importancia y continuidad funcional que tuvieron hasta la conquista cristiana de la ciudad en 1236.

Otro de los cementerios más antiguos será el situado al Oeste, la maqbarat 'Āmir al-Qurašī, que aparece mencionada en el primer tercio del siglo VIII. A ella pertenecen los 17 enterramientos hallados en la actual Avenida de la Victoria (Casal 2003: 91). Al este se dispone la maqbarat Ibn 'Abbās en época de 'Abd al-Rahmān II y, poco más tarde, la maqbarat Umm Salama al norte, fundada a mediados del siglo IX por una concubina de Muḥammad I que le da su nombre (Fig.1).

El qadí o almotacén de la ciudad era el encargado del mantenimiento y cuidado de todos los aspectos vinculados a las necrópolis o cementerios.

En la ciudad de Córdoba existe desde la etapa emiral una clara diferenciación espacial entre los cementerios musulmanes y mozárabes. Los cementerios de la comunidad *dhimmi* cristiana se localizaban extramuros, al norte de la ciudad (León y Casal 2010: 674; León y Muriello 2017), continuando con el uso de los espacios cementeriales de época tardoantigua surgidos en torno a los centros funerarios y culturales como la necrópolis de Cercadilla. No se ha constatado ningún ejemplo de continuidad en el uso del espacio funerario previo de la etapa visigoda, que prolongara su uso en la etapa islámica con sepulturas de rito musulmán, como si sucede en otras ciudades de al-Andalus como en la necrópolis de Marroquíes Bajos (Jaén). En ellas se aprecia un periodo transicional con un cambio de ritual en las tumbas que evidencia una continuidad en el uso del espacio cementerial desde momentos previos al s. VIII d.C. y continuando en momentos posteriores s. VIII-IX d.C. (Navarro 2018). Posiblemente las causas estarían vinculadas al hecho de encontrarnos precisamente en la capital omeya, donde se aplican más férreamente los preceptos religiosos establecidos por los malikíes.

Junto a estas zonas inmediatas a la ciudad, la fundación de nuevos cementerios fue un elemento esencial en la articulación del espacio periurbano, sobre el que se desarrolló un intenso proceso de islamización urbanística, así como uno de los procedimientos fundamentales utilizados por los gobernantes omeyas para dotar a la ciudad de infraestructuras comunitarias que hicieran posible la islamización de la sociedad. De forma paralela a la creación de almunias y arrabales, los emires y califas, directamente o través de los otros miembros cercanos a la corte omeya fundaron nuevos cementerios, muchos de los cuales recibieron el nombre de sus promotores como el mencionado anteriormente de Umm Salama, concubina de Muḥammad I. El procedimiento habitual consistió en la institución de un bien habiz (ḥabs), es decir, la donación de un bien privado como legado piadoso en beneficio de la comunidad, cuyos terrenos adquieren de ese modo el carácter de inalterable e inalienable. Con este ofrecimiento el donante se hacía grato a los ojos de Dios (García SanJuan 2002: 87, 211). Pero estos actos contenían, además, una clara intención política, en el marco de

un amplio programa urbanístico, consistente en la transformación o creación de un paisaje urbano plenamente islamizado (Murillo, Casal y Castro 2004: 266). Se utilizaba así un eficaz instrumento para integrar a una creciente población inmigrada y asimilar progresivamente a la comunidad hispanovisigoda cordobesa (Acién y Vallejo 1998: 117). Los cementerios hallados en entorno del arrabal y la almunia de Rusa-fa o el denominado Fontanar de cábanos, vinculado igualmente a una almunia y arrabal, son buena muestra de esta asociación almunias-arrabal-cementerio desde la época emiral (León y Casal 2010).

La eclosión definitiva de Córdoba tuvo lugar a raíz de la constitución del califato por ‘Abd al-Rahmān III en el año 929 y la posterior fundación de Madīnat al-Zahrā’. Esto supuso que la zona situada a Poniente (oeste y noroeste) de la antigua medina (al-Yanib al-Garbi) experimentara un espectacular desarrollo urbanístico, consecuencia del aumento de población, y multiplicó la creación de áreas funerarias (Fig.1). Este proceso ha sido corroborado arqueológicamente, hallando grandes cementerios de centenares de sepulturas, dispuestos junto a los caminos que vertebran el trazado de los nuevos sectores urbanizados y se interrelacionan con los áreas residenciales, sin que ello generase conflictos a los vecinos de estos barrios extramuros. En la fase de constitución de un arrabal debieron de reservarse áreas más o menos extensas destinadas a albergar los enterramientos.

Formando parte de estos procesos constructivos, otro de los edificios vinculados a los cementerios lo constituyen las mezquitas. Arqueológicamente podemos cotejarlo con los ejemplos situados en la Axerquía, en las actuales iglesias de San Lorenzo y la parroquia de Santiago, antiguas mezquitas que presentan sepulturas islámicas asociadas. En la zona de poniente se documentan también varias asociaciones de mezquitas, almunias y cementerios (León y Casal 2010; León 2017).

Estas masyid no funcionaron como mezquitas funerarias, pues no disponían de enterramientos en su interior, hecho reprobado por los juristas malikíes (Fierro 2001: 163-164). No obstante de manera excepcional encontramos la mención de algún enterramiento en el interior de mezquitas (Casal 2003: 65), aunque en ninguna una ocasión se refieren a ellas como mezquitas funerarias. En ellas se celebraban las oraciones por el difunto, costumbre habitual en al-Andalus. La vincu-

lación toponímica entre la existencia de una mezquita y el cementerio homónimo es una constante en las fuentes andalusíes referidas al caso de Córdoba. Como la maqbarat masyid Umm Salama (Casal 2003: 54) o maqbara y mezquita de Mut'a (Pinilla 1997).

La vinculación entre el agua y el mundo funerario fue igualmente fundamental, tanto a la hora de elegir el emplazamiento de las tumbas como en el desarrollo de los rituales fúnebres (Casal *et alii* 2006: 270; Fierro 2001). En Córdoba contamos con dos cementerios situados en las inmediaciones del río Guadalquivir, cuya acción al desbordarse aportaba limos que permitían la disposición de varios niveles de tumbas. Caso del cementerio del arrabal y el cementerio localizado en la Torrecilla.

La multitud de arroyos caudalosos que procedían de la sierra, hizo que en algunas ocasiones se encauzaran o delimitaran por muros de contención en las inmediaciones de maqabir islámicas. Este es el caso del cementerio localizado en la calle Pintor Torrado, donde se documentó el paleocauce de un arroyo que separaba la zona funeraria del área de viviendas (Botella *et alii* 2005). A su vez, el cementerio extendido a levante del curso de agua quedaba separado de aquél mediante el muro de cierre occidental del cementerio, un camino y, finalmente el muro de contención del cauce fluvial. La construcción de estas estructuras impedía su desbordamiento, solventando el problema de las quejas por la inundación de las antiguas sepulturas. Esta búsqueda de la proximidad al agua esta relacionada con los rituales y acontecimientos que tienen lugar tras la muerte del individuo (Fierro 2001: 171-172). En el viaje que realiza el difunto hasta alcanzar el Paraíso debía afrontar el juicio de los ángeles en la propia fosa, durante el cual era sometido a un duro castigo que implicaba unas condiciones de calor y sequedad insoportables. Para aliviar estos tormentos, y pese a la reprobación que de estas costumbres hacían algunos juristas los familiares rociaban las tumbas con agua.

Siguiendo las indicaciones del profeta, era habitual, que se plantase vegetación junto a las tumbas, acondicionando los espacios funerarios como zonas ajardinadas (*rawdās*). Todos estos elementos estaban destinados, en última instancia, a refrescar al difunto, a paliar el calor y la extrema sequedad a la que éste estaba sometido durante las pruebas y castigos que siguiendo el ritual se desarrollaban en la tumba.

La necesidad de reservar y acotar las áreas funerarias en el proceso de urbanización de los nuevos arrabales a partir del s. IX y fundamentalmente en la etapa califal supuso la construcción de cierres físicos. En los cementerios situados a poniente Córdoba se han documentado algunas estructuras que servían como elementos delimitadores de estas maqabir, como son arroyos anteriormente mencionados o los muros maestros de las fachadas de los arrabales. En un caso el acceso al cementerio (Yacimiento D de la Ronda de Poniente) se realizaba a través de un gran portón abierto en el límite norte del arrabal (Camacho 2002; Casal *et alii* 2006) (Fig. 2).

2. Tumbas, Panteones y Rawdas



Figura 2. Plano del cementerio localizado en el Yacimiento D de la Ronda de Poniente (© Camacho, 2002, Murillo *et alii* 2010)

Las tumbas, denominadas Qbar/Qubur, se disponían en filas, reservando cierto espacio entre ellas que era utilizado para el paso de familiares y visitantes (Fig. 2). Esta disposición no siempre se respetaba, favoreciendo la superposición de tumbas. En ocasiones se documentan agrupaciones posiblemente de carácter familiar o formadas por un adulto junto a un infantil, aspecto permitido por la doctrina malikí que establecía el lugar que debían ocupar cada uno en la tumba (Fig. 3).

En aquellas necrópolis que presentan una superpoblación de sepulturas, éstos espacios son paulatinamente ocupados por nuevos enterramientos (Fig. 3). En función del área preexistente para la expansión de los cementerios, advertimos dos modelos de crecimiento: uno en



Figura 3. Sepulturas pertenecientes al cementerio del arrabal (© Convenio GMU-UCO)

extensión, en el cual las sepulturas se disponen a un mismo nivel y, otro mediante superposiciones, donde los enterramientos se presentan en varios niveles. También es frecuente la existencia de un modelo mixto, en el que predomina un crecimiento fundamentalmente en extensión al que se le unen determinadas superposiciones. Éstos fenómenos debemos ponerlos en relación con el hecho de una más que probable existencia de áreas preemientes dentro de los espacios funerarios, ejemplificadas en las zonas cercanas a las puertas de las ciudades, donde suelen excavar un cuantioso número de sepulturas. Así existen necrópolis con un crecimiento en extensión donde las superposiciones de tumbas son escasas, como en el cementerio documentado en el Centro Comercial Carrefour, Polígono Industrial de la Torrecilla o la ABB de la Ronda Oeste. En otras ocasiones se han documentado una gran superposición de enterramientos en un espacio con dimensiones muy reducidas, como en el caso de la Avenida del Aeropuerto donde se documentan hasta tres niveles de sepulturas o en la Plaza de Colón nº 8 con hasta 6 niveles. En el caso anterior de la Plaza de Colón nº 8 se añade la circunstancia de ubicarse en las cercanías de la Bāb al-Yahūd, que funcionaría como foco de atracción hacia una “zona privilegiada” del cementerio. Otro ejemplo es parte del cementerio

del arrabal ubicado en un área muy cercana a la margen izquierda del río Guadalquivir y la fortaleza de la Calahorra. De ellos podemos destacar la intensa superposición, de hasta nueve niveles de enterramientos, consecuencia de su cercanía al cauce del río Guadalquivir, que aportaba en sus riadas continuos estratos de limos (Casal *et alii* 2004).

También suelen considerarse espacios destacados aquellos situados en las inmediaciones de las denominadas quba (singular) y qibab / qubab (plural), mausoleos o tumbas monumentales de personajes importantes, altos dignatarios del gobierno o santones y ascetas. Estos mausoleos presentan una planta cuadrada u octogonal con la cubierta compuesta por una cúpula, cuya misión era proteger a la tumba. Atendiendo a la importancia del personaje este esquema puede ir complicándose, documentando algunos ejemplos de plantas poligonales y dodecágonaes. Estos santones contaban en vida con la denominada *baraka*, considerada como un foco de gracia que mantienen tras su muerte. Dickie define el término *baraka* como “*el fluido psíquico invisible que emana de todo objeto sacro, sea una tumba sagrada o su ocupante cuando todavía está vivo, o sus reliquias tales como sus vestidos y su rosario, cuando ya está muerto*” (Dickie 1985: 16). Este motivo empuja a la población a ir en peregrinación a visitar sus tumbas y fomenta el deseo de enterrarse junto a ellos. Algunos cementerios surgen de la construcción de dichas qubab, llegando incluso a tomar el nombre del personaje enterrado.

Ibn Hayyan refiere, a propósito de la muerte del asceta al-Hadrami, que el cementerio de Qurays fue célebre durante toda una generación de cordobeses a raíz del enterramiento de dicho asceta, a cuya tumba acudía la gente en peregrinación, hecho que tuvo lugar bajo el califato de al-Hakam II (Pinilla 1997: 147).

En relación con este punto debemos señalar también la localización de tumbas monumentales o, cuanto menos, destacadas de las demás por su tamaño y por los materiales utilizados en su construcción. Éstas presentan también una posición destacada en las planimetrías de los cementerios, pues tanto en los ejemplos del Centro Comercial Carrefour como en los de la Plaza de Colón nº 8 la inmensa mayoría de las sepulturas se disponen en los alrededores de ellas e identificadas como posibles panteones, mausoleos o qubbas en las que eran enterrados

personajes significativos o santones, funcionando como centros de atracción o de gracia por la baraka que emanaban.

En algunas grandes necrópolis se documentan caminos de circulación interior, como el ejemplo de la situada en el Polígono industrial de la Torrecilla, y en el Yacimiento D de la ronda Oeste (Fig. 2), donde se aprecian dos calles o ejes principales que partiendo del portón de acceso al cementerio se bifurcan en dos. Las sepulturas se distribuyen de manera aparentemente aleatoria a ambos lados de dichos caminos, con una especial concentración en el punto de convergencia entre ellos junto a la puerta del arrabal.

Al interior de las murallas de la ciudad sólo podían ser enterrados personajes de alto rango o miembros de la familia los emires y califas. Se disponían en la rawdas o rauda, panteones o mausoleos ubicados entre zonas ajardinadas que reflejaban la visión musulmana del jardín paradisíaco.

En Qurtuba existió la rawḍa al-Julafā' o jardín/panteón dinástico de los emires y califas omeyas, situado en el interior del Alcázar andalusí. Sabemos por los textos escritos que en él se enterraron los emires al menos desde Hixem I que murió en el 822 y los califas, hasta Hixem II (976-1009). También se menciona la sepultura de otras personas pertenecientes a la familia directa del soberano, como parece ser el caso de Subh, la madre de Hixem II (Pinilla, 1997: 197 y nota 111). Los propios soberanos omeyas mantuvieron la tradición de enterrarse en la rawdat al-Julafā' en lugar de hacerse inhumar en la nueva fundación califal de Madīnat al-Zahra' de la que, hasta el momento, se desconoce si tuvo cementerios propios. En esta decisión influiría el peso que seguía teniendo la antigua medina en la legitimación dinástica.

Su localización la mencionan muchos textos entre los que destacan el de al-Maqqari (autor del s.XVI tomado del célebre Ibn Hayyan XI) donde se narra la visita del rey depuesto de León, Ordoño IV, a Córdoba. El motivo de la visita era solicitar ayuda al califa al-Hakan II para recuperar el trono que le había usurpado su primo Sancho I: *“Pasaron ante la Puerta del Alcázar, y, al estar Ordoño, [por fuera], entre las Puertas de la Azuda y de los jardines, preguntó por el lugar del enterramiento de al-Nasir li-din Allah [Abd al-Rahman III (912-961)]. Le indicaron el sitio que corresponde al que en el interior del Alcázar, en la Rauda, ocupa la tumba, y entonces Ordoño se quitó el*

gorro, se inclinó ante el lugar de la tumba, y oró, como gesto de respeto al gran califa, que había fallecido el año anterior. tras lo cual volvió a ponerse el gorro en la cabeza” (García Gómez 1965: 324).

A pesar de la realización de diversas excavaciones arqueológicas en el actual Palacio episcopal y en su entorno, seguimos sin resultados arqueológicos satisfactorios que constaten la localización exacta de este jardín /panteón dinástico. La primera de ellas fue realizada por D. Rafael Castejón, publicada en su célebre artículo "Excavaciones en Córdoba para localizar la tumba de los Califas" en el año 1962 (Castejón 1965: 229). Se efectuó una excavación, cuyo objetivo fundamental fue la localización de las tumbas de los califas, en los entonces jardines del Palacio Episcopal, colindantes con la Plaza de los Santos Mártires por el oeste, y hoy pertenecientes a la Biblioteca Pública Provincial. En ella se documentaron estructuras pertenecientes a dos grandes pilastras cuadradas, construidas con sillares de caliza dispuestos a soga y tizón y pintadas con estuco rojo. Junto a ellas, menciona también la presencia de gruesos fragmentos de morteros de cal pintados a la almagra, posiblemente vinculados a fragmentos de pavimentos o suelos (Castejón 1965: 231).

En la década de los 70 del siglo XX, D. Félix Hernández realizó otros nuevos sondeos ubicados en el descampado de la Biblioteca Pública Provincial y visibles actualmente. En ellos se documentaron más estructuras pero sin relación alguna con las posibles tumbas.

La propuesta más plausible sobre su posible ubicación la realiza Montejo, que la sitúa “entre la mitad occidental del Seminario y la calle Amador de los Ríos” (Montejo *et alii* 1999: 169). Esta propuesta se basa en primer lugar en el pasaje mencionado antes de Ordoño que menciona las dos puertas identificadas, localizando la Puerta de la Azuda (*Bad al Sudda*) y la Puerta de los Jardines (*Bab al Yinnan*) en el tramo meridional, y la relación evidente de la Rauda (literalmente jardín) con esta última puerta. Y, en segundo lugar, por la extensión del Alcázar por el sur que alcanzaría hasta la muralla meridional de la ciudad, frente al arrecife y el Guadalquivir.

En torno al año 1857 se habían realizado unas obras de ampliación del seminario de San Pelagio hacia las actuales calles Santa Teresa Jornet, Amador de los Ríos y plaza de los Santos Mártires, en la que se documentaron restos arqueológicos (Montejo 2006: 246 y ss). Los

materiales arqueológicos hallados fueron donados poco después por el Obispado al Museo Arqueológico Nacional fundado años después (1867). Las piezas que se conservan en el MAN procedentes del Seminario de San Pelagio constituyen un numeroso y homogéneo grupo de elementos arquitectónicos decorativos de clara cronología andalusí califal que se han vinculado al posible panteón dinástico. La donación está compuesta por siete fragmentos de relieves arquitectónicos decorativos -o atauriques- con motivos vegetales, dos fragmentos de ataurique con decoración geométrica, que incluso conservan el color rojo del fondo utilizado para resaltar dicha decoración, y un florón en bulto redondo. Otro conjunto destacado lo constituyen los elementos arquitectónicos decorativos, formado por seis ejemplares de basas y dos capiteles, el estado de conservación de todos ellos es muy desigual. También se halló una inscripción árabe de carácter funerario, de la que sólo se conservan tres líneas en relieve. Según la traducción realizada por Revilla se puede leer lo siguiente en dicho epígrafe: «... *sobre ella... con ella...*». Se trata de una fórmula funeraria habitual y está dedicada a un personaje femenino (Montejo, 2006).



Figura 4. Epígrafe funerario de Uqar
(© Museo arqueológico y etnográfico de Córdoba)

Muy posiblemente las tumbas de los Omeyas fueron profanadas durante fitna de Al-Andalus a principios del s. XI (1009-1031), que derrocaría para siempre el Califato Omeya de Córdoba.

Otros miembros pertenecientes a la familia omeya se enterraron extramuros en el cementerio del arrabal, en la mencionada en los textos como rawḍa Banū Marwān (Pinilla 1997: 196; Ación y Vallejo 1998: 116, nota 54), cuya existencia queda atestiguada por los cinco epígrafes funerarios depositados en el Museo Arqueológico de la ciudad en los años 1950-1960, hallados en la zona meridional durante la construcción de la barriada de la Sagrada familia.

Constituyen el conjunto de epígrafes funerarios más antiguos documentados en al-Andalus (Martínez 2011: 184). Estas "estelas" fueron consideradas por Ocaña como "semioficiales", y contienen los epitafios de diversos personajes femeninos, vinculados con los emires omeyas. Se trata de antiguas esclavas que alcanzaron la libertad por su condición de umm al-walad (concubina que da a luz un hijo varón), o por la muerte de sus propietarios. La más antigua pertenece a Gadīra, liberta del emir al-Ḥakam I, fallecida en el año 241/855 d.C., y la mejor conservada la de 'Uqār (268/881), *yāriya* del emir Muḥammad I (Fig. 4), cuya traducción:

"en el nombre de Allah el clemente, el misericordioso, este es el sepulcro de Uqar, Yariya del emir Muhammad B. Abd Al-Rahman ¡Allah tenga misericordia de ella!... Confesaba: que no hay dios sino Allah, único, sin compañero; que Mahoma - ¡Allah le bendiga y lo salve!- es su siervo y su enviado, " y que Allah resucitara a quien este en los sepulcros " (Corán XXII, 7). En esta confesión murió y en ella resucitara si Allah quiere, ¡oh Allah, acoge la intercesión de su profeta a favor de ella! murió-- ¡Allah se apiade de ella! -- la vela del viernes a seis días por pasar de Safar del año 268 (= noche del jueves 21 al viernes 22 h, 881 j.C." (Ocaña 1952: 381, n 1).

Los textos de los epitafios señalaban habitualmente el nombre del difunto, la fecha de su muerte y algunas expresiones de carácter religioso. Estas expresiones son oraciones que solicitan misericordia divina, a veces con citas de versículos del Corán que se relacionan con la muerte e incluso recitaciones del credo islámico "sahada". Este ejemplar conserva tres orificios circulares en las esquinas, uno en la superior derecha y las dos inferiores, que no interrumpen el texto (Fig. 4). Estos orificios se interpretan para la disposición de los epígrafes mediante clavos o grapas en algunas de las paredes que conformarían las qubba-s o mausoleos, con paralelos en otras zonas de al-Andalus (Martínez 2001).

En el estudio sobre epígrafes funerarios musulmanes cordobeses realizado en el año 2003, pudimos documentar un total de 39 ejemplares depositados mayoritariamente en el Museo Arqueológico de Córdoba. Diez de ellos presentaban una localización desconocida, tres pertenecen al interior de la medina, tres a la zona de la axerquía, seis a los barrios occidentales, cuatro a los barrios orientales fuera de las

murallas de la axerquía, trece al área meridional y uno al área septentrional. Destaca el conjunto de piezas que provienen del área del campo de la verdad-Sagrada Familia. Ello denota la importancia que tendría la maqbara al-radab a la cual pertenecerían y donde se localizaba la anteriormente mencionada rawda Banu Marwan. Es interesante señalar que ninguna de ellas proviene de la excavación de un cementerio, todas pertenecen a hallazgos casuales vinculados mayoritariamente con la construcción de nuevas barriadas o ampliaciones urbanas de la ciudad.

3. Camino hacia el paraíso

Las tres religiones entienden la muerte como un tránsito hacia el más allá, escogiendo como rito funerario único la inhumación, vinculado con el proceso de lavado, amortajamiento, traslado del cadáver, banquete funerario y oraciones funerarias. Finalmente, se confía en la resurrección de los muertos, que aspiran a alcanzar el Paraíso eterno.

Tras la muerte, el cadáver se recostaba apoyado sobre el costado derecho de cara a la Meca, como en la sepultura, y acompañado por el alfaquí recitaba la fórmula del testimonio “*no hay más Dios que Alá y Mahoma es su profeta*”.

En primer lugar se procedía al lavatorio del cadáver, pues se consideraba impuro el contacto con el cuerpo muerto sin haberlo purificado mediante el baño. Los mártires constituyen una excepción y deben ser enterrados sin lavar, en el Islam el martirio supone automáticamente la anulación de todo pecado (Dickie 1985: 44). El cadáver se cubría con una sábana. Las leyes coránicas no establecen ninguna premisa sobre la persona a la cual se le encomendaba esta tarea, asumiéndola normalmente el familiar más cercano o la persona con más conocimientos (De León 2000: 410). En el Magreb de principios de siglo existía la figura de los lavadores de muertos (*moqaddem*) (Robles *et alii* 1993: 98). Se empezaba por los pies levantando la sabana, las manos y a continuación todo el cuerpo (Ribera 1928: 250). Para lavarlo se utilizaba agua fresca aromatizada y en tiempos de peste o de mortandad no deben dejarse de lavar los difuntos, aunque sólo sea echándoles agua por encima. Mientras lo realizaban se pronuncian frases y oraciones del Corán. Esta limpieza solía repetirse varias veces.

Una vez finalizado el lavatorio se continuaba con el amortajamiento del cadáver, a cargo de personas del mismo sexo que el difunto. Las prendas de ropa deben estar limpias, ser blancas, tolerando a veces el amarillo, y de algodón. Según algunos autores la seda estaba prohibida porque era símbolo de vanidad, para otros podía utilizarse con las mujeres. Todo ello atado o cosido de arriba abajo para descoserlo por la cabeza y los pies al situarlo en la fosa. Entre ellas se van disponiendo aromas y en la nariz y ojos se colocan fragmentos de alcanfor, exceptuando las orejas para que el difunto pueda escuchar y responder a los ángeles que posteriormente le visitarán en la tumba (De León 2000: 411).

El paso siguiente era la conducción del difunto al cementerio. Acompañándolo se disponía en primer lugar el *imām*, encargado de ir recitando las oraciones correspondientes. Estaba prohibida la asistencia de mujeres con la excepción de la esposa, madre, hermana, tía paterna o materna, situándose separadas de los hombres. Los hombres que asistían se disponían en filas, los más jóvenes en la posición más adelantada del cortejo funerario y los ancianos junto al difunto. Previamente todos debían haberse purificado.

Al llegar al cementerio se procedía al enterramiento del difunto. La palabra que mejor la define es Qbar en singular y Qubur en plural (Bosworth *et alii* 1978: 367). En al-Andalus el ritual canónico seguido por la escuela malikí imponía la inhumación individual, “*las fosas no deberían ser más profundas que la cintura de un hombre y debían cavarse en la misma tierra, sin obra hecha de yeso, ni fabrica en que se use barro*” (Casal 2003, 29). La fosa excavada deberá presentar el espacio suficiente para que el difunto se incorpore y responda a los ángeles de la tumba, *Munkar* y *Nakīr*, que lo interrogan la primera noche.

Antes de proceder a cerrar la tumba se debía depositar la carta de la muerte. Ésta se escribía con azafrán en pergamino o papel y se colocaba a todo hombre o mujer en su mortaja o fuera de ésta, pero siempre en el interior de la fosa. Le servía de compañía en el sepulcro y le daba fortaleza para responder a los ángeles en el juicio.

Cuando se habían alejado los acompañantes del difunto se producía el llamado juicio en la fosa. En él los anteriormente citados ángeles de la tumba, *Muncar* y *Naquir*, preguntaban al difunto sobre su creencia en Alá y el profeta Mahoma. Si la respuesta les era satisfactoria iba al

paraíso, si no acababa en el infierno. Durante las siete noches siguientes al día del entierro se realizaban lecturas del Corán pues se pensaba que el alma acudía a la fosa, y se rezara por el difunto y sus pecados testimoniando en su favor y ayudándole a superar el interrogatorio realizado por los ángeles.

En estas lecturas los familiares solían celebrar un banquete funerario, es decir, una comida de luto. En ella debían abstenerse de proferir grandes sollozos y gemidos al igual que se recomendaba sobriedad en el alimento (Longás 1990: 302).

El luto puede variar según las zonas. En el Norte de África se utiliza el color blanco, en el Oriente Medio el negro y en Turquía se usan colores apagados. En *al- Andalus* contamos con pocas referencias de las fuentes a este respecto, una de ellas se produce con motivo del relato de la jura del trono 'Abd al-Rahmām III, dice “*Los primeros que le juraron fueron sus tíos paternos [.....]; los cuales vinieron a verle con mantos y túnicas exteriores blancas, en señal de luto*” (Lévi-Provençal 1957).

En *Qurtuba* las fosas presentan una forma rectangular irregular adaptándose al cadáver, con las zonas de la cabecera y de los pies curvadas (Fig. 3). En determinados casos aparecen más anchas a la altura de las extremidades superiores estrechándose hacia las extremidades inferiores.

El cadáver se sitúa en la fosa, envuelto en un sudario y orientado en ángulo recto con la *qibla* de la Meca, en el caso de al-Andalus en el eje NE-SO y con el rostro dirigido hacia el mismo lugar, al que dirigen las plegarias los fieles andalusíes. El individuo se dispone en posición decúbito lateral derecho, con las extremidades inferiores ligeramente flexionadas, los brazos recogidos hacia delante sobre la región púbica (Fig. 3). Para facilitar la posición del cuerpo y rostro se utilizaban pequeñas piedras o piezas de cerámica a modo de calzos, e incluso maderas.

El uso de ataúdes era criticado por los malikíes, por lo que no es habitual en la etapa omeya. A partir del s. XI hallamos algunos ejemplos, generalizándose con los almohades, convirtiéndose en un indicador cronológico de las sepulturas islámicas. La presencia de clavos en las fosas indica el uso de parihuelas o cubiertas compuestas por tablas, y en otros casos de ataúdes.

Las fosas no se colmataban con tierra y eran tapadas por una pieza de madera, no conservada. Debían presentar espacio suficiente para que el difunto se incorpore y responda al interrogatorio que le realizan los ángeles de la tumba, *Munkir y Nakir*, la primera noche tras ser enterrado.

En la tipología de las tumbas existe una cierta variedad, distinguiéndose por los materiales empleados en la delimitación de la fosa y la señalización exterior de las tumbas (Casal 2003: 144). En Córdoba, destacan aquellas que presentan una fosa simple sin cubierta ó con cubierta realizada mediante tejas dispuestas transversalmente (Fig. 3). Sobre ellas se disponían pequeños túmulos de tierra, que representaban la señalización externa de la tumba. En la cabecera, en los pies o en ambos extremos, se colocaba un cipo o estela de piedra o madera, normalmente anepigráfico. Cuando presentaban inscripción se las denominaba testigo o *sahid*, porque daban testimonio de la identidad del difunto.

Los ajuares funerarios estaban prohibidos por el islam, hallando algunas excepciones en las que documentamos objetos de adorno personal tales como pulseras, pendientes, coralinas o anillos - sello, que llevaban inscrita la profesión de fe y, en algunos casos, el nombre del difunto.

En uno de los solares excavados en la zona meridional de la ciudad perteneciente al cementerio del arrabal, destaca el hallazgo de un anillo-sello documentado en un dedo de la mano derecha del individuo (Fig. 5). Presenta forma ovalada y lazo redondo de bronce con alojamiento de una piedra de color rojo rubí en la cual se ha realizado una inscripción que, como es habitual, está al revés y cuenta con dos líneas:



Figura 5. Anillo- sello (© Pizarro y Sierra, 2007)

Primera línea: Profesión de Fe: *No hay más que un solo Dios.*

Segunda línea: Misión profética: *Mahoma es el enviado de Dios.*

Debajo presenta el dibujo de una estrella (Pizarro y Sierra 2007: 183; Pizarro 2010: 822).

Según R. Frochoso al

estar la inscripción en cursiva podría adscribirse una cronología de los años centrales-inicios de la segunda mitad del s. XI d.C. En opinión de Labarta este anillo lleva escritura cúfica y presenta una cronología califal (Labarta López y López 2015: 275).

Otras ocho coralinas se documentaron en uno de los cementerios situados en los arrabales califales de poniente, cuatro montadas en anillos y las otras cuatro coralinas sueltas. En el ejemplar del cementerio del arrabal solo lleva escrita la profesión de fe. Los documentados en el cementerio de poniente presentan una cronología califal. En dos de ellos aparece el nombre del difunto y la profesión de fe. Según algunos autores, (Labarta, López y López 2015), el hecho de que aparezca el nombre del difunto no hace referencia a su estatus social, sino que cumpliría una triple función como adorno, identificación del difunto y testimonio de fe. En dos ocasiones aparecen dos anillos en cada mano, y en una ocasión dos anillos en una mano y una coralina bajo el maxilar.

Otro tipo de objetos recuperados habitualmente junto a las tumbas son los candiles, que iluminaban las oraciones y las lecturas del Corán que llevaban a cabo los familiares en los siete días posteriores al enterramiento. También se han hallado orcitas y ollitas, en algún caso con huevos de gallinácea en su interior. Ocasionalmente se documentan huesos de animales (ovicápridos y aves) usualmente quemada, en relación con el ofrecimiento de comidas junto a la tumba.

4. Conclusiones

A lo largo de estas líneas hemos expuesto de manera muy sucinta, el valor del estudio y análisis de los cementerios musulmanes en la configuración de la Córdoba Omeya y el desarrollo de la sociedad andalusí. Los cementerios constituyen un espacio fundamental en el reconocimiento de la islamización del paisaje de la ciudad y, en la integración de las nuevas poblaciones musulmanas junto aquellas que se acabaron convirtiéndose al islam. El estudio de mundo funerario andalusí es esencial para la comprensión y definición de las sociedades, más si cabe en una etapa donde coexistieron diversas religiones con marcadores rituales diferenciados que nos permite obtener visiones generales y al mismo tiempo diferenciadas. La conjunción de los

datos arqueológicos, textuales y materiales permiten obtener una primera aproximación a dichos espacios, que debe completarse con estudios antropológicos y la aplicación de nuevas tecnologías y analíticas para la detección de cronologías más específicas, posibles patologías o enfermedades, así como aspectos vinculados con la dieta o caracterización de las poblaciones, que constituyen novedosas líneas de investigación aplicadas al mundo funerario.

Bibliografía

- ACIÉN, M. (1998): “La desarticulación de la sociedad visigoda”, en V. SALVATIERRA (ed), *Hispania, al-Andalus, Castilla, Jornadas históricas del Alto Guadalquivir*, pp. 45-67, Jaén.
- ACIÉN, M. y VALLEJO, A. (1998): “Urbanismo y Estado Islámico: de Corduba a Qurtuba-Madinat al-Zahra”, CRESSIER, P., y GARCÍA-ARENAL, M., (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 107-136.
- AL-JUSANI (1914): *Historia de los jueces de Córdoba por al-Jusani*, trad. por J. Ribera y Tarragó, Madrid.
- BOSWORTH, C.E. *et alii* (1978): “Kabr”, *Encyclopedie de l'Islam*, IV, Paris, pp. 367-370.
- BOTELLA, D. *et alii* (2005): “Evidencias arqueológicas de un cementerio andalusí en Córdoba: ¿la maqbara Umm Salama?”, *Boletín de arqueología medieval*, nº 2, pp. 19-50.
- CAMACHO CRUZ, C. (2002): “Nuevos vestigios arqueológicos de la Córdoba Omeya. Actuaciones arqueológicas en el trazado de la Ronda de Poniente”, *Arte, arqueología e Historia*, nº 9, pp. 118-132.
- CASTEJÓN, R. (1965): “Excavaciones en Córdoba para localizar las tumbas de los califas”, *N.A.H.*, 7, pp. 229-235.
- CASAL GARCÍA, M^a T. (2003): *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Córdoba, Arqueología cordobesa 9.
- CASAL, M^a T.; LEÓN, A.; LÓPEZ, R.; VALDIVIESO, A.; SORIANO, P. J. (2006): “Espacio y Usos Funerarios en la Qurtuba islámica.”, *Anales de Arqueología Cordobesa, Espacio y usos*

- funerarios en la ciudad histórica. El ejemplo cordobés (siglos II a.C-XV d.C.)*, nº 17, V. II, Córdoba, pp. 257-290.
- CASAL, M^a. T.; LEÓN, A.; MURILLO, J. F.; SÁNCHEZ, S.; GARCÍA, B.; VARGAS, S.; SÁNCHEZ, I.; PIZARRO, G. (2004): “Informe-Memoria de la I.A.U. en el S.G. SS- 1 (Parque de Miraflores y Centro de Congresos de Córdoba). Primera fase”, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2001, Vol. 1, pp. 258-275.
- CRESSIER, P.; GUTIERREZ, S. (2021): “Al-Andalus”, en B. Walker, T. Insoll, C. Fenwick (eds.), *Islamic Archaeology (The Oxford Handbook of)*, pp. 311-334, Oxford.
- DE LEÓN AZCARATE, J. L. (2000): “La muerte en el islam”, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, XI, Bilbao, pp. 385-448.
- DICKIE, J. (1985): “Dios y eternidad: mezquitas, madrasas y tumbas”, en Michell, G (dir.), *La arquitectura del mundo islámico*, Madrid, 1, pp. 15-47.
- FIERRO, M. (2001): “El espacio de los muertos. Fetuas andalúses sobre tumbas y cementerios”, en P. Cressier, M. FIERRO y J.-P. van Staëvel (eds.): *Urbanismo musulmán. Aspectos jurídicos*, Madrid, pp. 153-189.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2002): *Hasta que Dios herede la tierra los bienes habices en al andalus. S. IX-XV*.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (1965): “Notas sobre la topografía cordobesa en los “*Anales de al-Ḥakam II*” por ‘*Isà Rāzī*””, *Al-Andalus*, 30, pp. 329-379.
- GUTIÉRREZ, S. (2011): El reconocimiento arqueológico de la islamización. Una mirada desde al-Andalus, en *711. Arqueología e Historia entre dos mundos*, vol.1, pp. 191-210, Alcalá de Henares.
- IBN AL-QŪṬIYA (1926): «*Ta’rīj iftitāḥ al-Andalus*», Historia de la Conquista de España por *Aben Alcotia* el cordobés, trad. Julián Ribera, ed. P. Gayangos, E. Saavedra y F. Codera, Madrid.
- IBN ḤAYYĀN (2001): *Crónica de los emires Alḥakam I y ‘Abdarraḥmān II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis I-II]*, trad. Mamad Ali Makki, Federico Corriente, Zaragoza.

- LABARTA, A.; LOPEZ, I.; LOPEZ, A. (2014-2015): “Anillos y corallinas de época califal hallados en cuatro enterramientos cordobeses”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 25 -26, pp. 255-278.
- LEÓN MUÑOZ, A.; CASAL, M^a T. (2010): “Los cementerios de Madinat Qurtuba”, VAQUERIZO, D. y MURILLO, J.F. (eds), *El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)* nº 19, Volumen II, Córdoba, pp. 651-684.
- LEÓN MUÑOZ, A. (2017): Dios, Tumbas y Santos. La formación del paisaje devocional en las ciudades de al-Andalus Paisajes, espacios y objetos de devoción en el Islam Fátima Roldán y Alejandra Contreras (eds.), pp. 117-140.
- LEÓN MUÑOZ, A.; MURILLO, J. F. (2017): “Las comunidades *dhimmi*s cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica”, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, nº 15, pp. 145-174.
- LEVÍ-PROVENÇAL, E. (1957): “España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba 711-1031, Instituciones y vida social e intelectual”, *Historia de España Menéndez Pidal*, V, Madrid.
- LONGÁS, P. (1990): “Ritos de la muerte”, *La vida religiosa de los moriscos*. XVII, Granada, pp. 284-302.
- MANZANO MORENO, E. (2006): *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al- Andalus*, Barcelona, Crítica.
- (2019) *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los Omeyas*, Barcelona.
- MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A. (2001): “Estelas funerarias de Orihuela”, *Al-Qanṭara: Revista de estudios árabes*, Vol. 22, Fasc. 1, pp. 45-76.
- (2011): “Epigrafía funeraria en al -Andalus (siglos IX – XII)”, *Melanges de la Casa Velázquez Nouvelle série*, 41 (1), pp. 181-209.
- MONTEJO, A.; GARRIGUET, J. A.; ZAMORANO, A. (1999): “El Alcázar andalusí de Córdoba y su entorno urbano”, en GARCÍA VERDUGO, P. y ACOSTA, F. (coords.): *Córdoba en la Historia. La construcción de la urbe*, Córdoba, pp. 163-172.

- MONTEJO, A (2006): “La Rauda del Alcázar de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, VOL. II, pp. 237-256.
- MURILLO, J. F.; CASAL, M. T.; CASTRO, E. (2004): “Madinat Qurṭuba. Aproximación al proceso de formación de la ciudad emiral y califal a partir de la información arqueológica”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 5, pp. 257-290.
- MURILLO J. F. *et alii* (2010): “La transición de la Civitas clásica cristianizada a la Madina islámica a través de las transformaciones operadas en las áreas suburbanas”, en D. Vaquerizo, J.F. Murillo (eds), *El Anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, vol. II, pp. 503-540, Córdoba.
- NAVARRO PÉREZ, M. (2018): “La maqbara del camino de Bayyasa (Marroquies Bajos, Jaén)”, *LVCENTVM*, XXXVII, pp. 281-303.
- OCAÑA JIMENEZ, M. (1952): “Nuevas inscripciones árabes de Córdoba”, *al-Andalus*, XVII, Madrid, pp. 379-388.
- PENELAS, M. (2002): *Fath al-Andalus*, M. Penelas (trad.), Madrid.
- PINILLA MELGUIZO, J. (1997): “Aproximaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras”, *Qurtuba* 2, pp. 175-214.
- PIZARRO, D; SIERRA, M. (2007): “Excavación en el sector meridional de la necrópolis islámica de Qurtuba”, *ANTIQUITAS*, nº 18-19, pp. 177-187.
- PIZARRO ALTUZARRA, D. (2010): “Actividad Arqueológica Preventiva en C/ los Rios Nº 2 de Cordoba”, *Anuario Arqueologico de Andalucía* 2005, pp. 817-825.
- ROBLES FERNANDEZ, J. *et alii* (1993): “Influencias de las mentalidades en el urbanismo andalusí: la interacción funcional de los baños y cementerios en Murcia”, *IV CAME*, II, Alicante, pp. 95-102.
- RIBERA Y TARRAGÓ, J. (1928): “Ceremonias fúnebres de los árabes españoles”, *Disertaciones y opúsculos*, II, VIII, Madrid, pp. 248-267.

“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)

