

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.

APROXIMACIÓN ARQUEOLÓGICA AL MUNDO FUNERARIO DE LOS MOZÁRABES CORDOBESES

EDUARDO CERRATO CASADO
Academia de Historia de la Iglesia de Andalucía
Universidad de Córdoba

«Refiere Abderrahmán, hijo de Ganim, que cuando capitularon los cristianos de Siria redactó en nombre de su soberano, Omar, el siguiente tratado: «En el nombre de Dios piadoso y compasivo. Este es un documento que los cristianos de la ciudad presentan al siervo de Dios, Príncipe de los Creyentes, Omar, hijo de Aljatab:

«Por cuanto habéis triunfado de nosotros, os pedimos la seguridad de nuestras vidas y las de nuestras familias, la de nuestras haciendas y la de las personas que profesan nuestra religión. Por nuestra parte (...) No mostraremos al exterior nuestras cruces ni nuestras inscripciones en lugares frecuentados por los musulmanes ni en sus mercados. No tocaremos, sino suavemente, las campanas en nuestras iglesias, ni alzaremos en ellas la voz para los rezos litúrgicos en ciudad alguna de los musulmanes. No celebraremos exteriormente nuestras procesiones con ramos ni nuestras rogativas. No cantaremos a nuestros muertos ni pasaremos con luces por los lugares transitados por los musulmanes ni por sus mercados. No enterraremos nuestros muertos junto a los suyos...».

*Pacto de Omar (637 d.C.). Referido por
AL-TURTUSHI. *Siraj al-Muluk*¹.*

¹ Traducción de Alarcón 1931:143-145.

1. Introducción²

El argumento de la cristianización del registro funerario en la ciudad de Córdoba es uno de los temas más recurrentes dentro de la producción científica que venimos publicando recientemente. En estos trabajos precedentes (Cerrato 2020 y 2021) analizamos cómo el final del mundo clásico y la generalización del cristianismo se tradujeron en un cambio (lento pero inexorable) del registro y las costumbres funerarias de la sociedad tardorromana. Se trata de un fenómeno global cuyos síntomas podían constatarse también en *Corduba*, capital de la provincia *Baetica*. En este sentido, a modo de contextualización, cabe recordar ahora algunas de las conclusiones alcanzadas entonces.

Para empezar, salvo excepciones claras en las que se ha podido constatar la presencia de elementos provistos de simbología explícitamente cristiana, el registro funerario cristiano de los siglos IV y V destaca por su indefinición. Es decir, en ausencia de indicadores religiosos explícitos (un epígrafe, un excepcional elemento de ajuar, la presencia de sarcófagos figurados o *mensae*...) resulta casi imposible establecer criterios materiales de discriminación entre sepulturas cristianas y paganas, pues ambas tienden a participar de las mismas características. Se trata de un fenómeno que la comunidad científica ha venido a bautizar como la «*invisibilidad arqueológica del primer cristianismo*»³ y que, como no podía ser de otro modo, afecta también al mundo funerario⁴. En este sentido, en lo que respecta a la comunidad mozárabe, la generalización de ritual islámico entre la población acarrea un elemento discriminador fiable del que carecíamos hasta ahora y que nos permite distinguir sin mayor dificultad.

² Sobre las necrópolis mozárabes de Córdoba, *vid.* los trabajos precedentes de León y Casal 2010: 674-684; y León y Murillo 2017. Buena parte de las dinámicas generales que afectan a las necrópolis cristianas de la Córdoba islámica que aquí recogemos fueron formuladas por primera vez allí. Es mérito de los autores haberlas identificado y publicado en su día.

³ A propósito *vid.* Finney 1994; Snyder 2003 y Adams 2013.

⁴ Lo que no es incompatible con el hecho de que las primeras manifestaciones materiales del cristianismo provengan, precisamente, de ambientes funerarios; ya que normalmente se trata de casos excepcionales, con escasa incidencia cuantitativa en comparación a los del grueso de unos creyentes cristianos que todavía no entienden como prioritaria la necesidad de distinguir a sus muertos de los del resto de la población romana (Escolá 2004: 154).

En cuanto a la topografía funeraria, al analizar la ubicación de las sepulturas inequívocamente cristianas fechables entorno a los siglos IV y V, concluimos que en su gran mayoría se integraban dentro de necrópolis preexistentes en las que cristianos y paganos compartieron, sin duda, el espacio⁵. De hecho, muchas de estas necrópolis empiezan a expandirse a costa del espacio dejado por algunos de los edificios residenciales con los que habían compartido el espacio suburbano hasta su abandono y ruina finales del siglo III. La preferencia por enterrarse en relación a edificios de culto empezará a hacerse cada vez más evidente en lugares como Cercadilla, Cortijo de Chinales o en las inmediaciones de la iglesia de San Pedro a partir del siglo VI⁶. Es decir, a nivel macroespacial las necrópolis permanecerán casi inalteradas topográficamente, mientras que tendremos que esperar a un momento más avanzado para que la influencia del cristianismo altere la organización semimicroespacial de las tumbas a través de la generalización de un patrón funerario *ad sanctos* que ya se encontraba plenamente vigente en el momento de conquista islámica y que seguirá siendo determinante a la hora de articular las primeras necrópolis mozárabes. Los datos arqueológicos procedentes de los suburbios de Córdoba, acumulados en los últimos años, nos permitirán ver cómo este modelo de comportamiento se verá afectado por la irrupción del islam, así como su evolución durante la Alta y Plena Edad Media.

2. Una sociedad heterogénea en proceso de islamización

Antes de continuar conviene puntualizar que todo análisis histórico o arqueológico que pretendamos realizar sobre cualquier aspecto de la heterogénea sociedad andalusí ha de tener muy presentes los porcentajes de población pertenecientes a cada una de las culturas o gru-

⁵ Puede leerse un análisis de las evidencias textuales y arqueológicas sobre la normalidad de las necrópolis mixtas, incluso más allá del siglo IV, en Johnson 1997.

⁶ La documentación de sepulturas en torno a un hipotético edificio de culto (*memoria*) en la arena del Anfiteatro romano (bajo el edificio del Rectorado) podría constituir un adelanto excepcional en la adopción del patrón funerario *ad sanctos* con respecto a la dinámica general documentada hasta ahora en los puntos antes citados. Permanecemos atentos a los avances que pudieran darse en la investigación arqueológica del sector.

pos étnico-religiosos que la componían. En este sentido se antoja necesario desterrar aquella visión simplista que entiende la conquista islámica del 711 como el inicio de un casi instantáneo proceso de revolución cultural que acabó por imponer los usos y costumbres islámicos en detrimento de una cultura cristiana en franca e inversamente proporcional decadencia. Este tradicional paradigma historiográfico subyace y condiciona la mayor parte de los estudios de los últimos años, ya que contribuyó a generalizar una distorsionada imagen de la sociedad andalusí: homogéneamente islamizada desde momentos muy tempranos y durante los casi 800 años que se mantuvo hasta la conquista del reino de Granada. Las escasas muestras materiales de la cultura hispano-visigoda previa a la conquista islámica se circunscribirían, así, a unas muy puntuales y excepcionales pervivencias limitadas al ámbito litúrgico-religioso de las que sabemos gracias, casi en exclusiva, a los testimonios escritos. De hecho, desde un punto de vista material, el arte o la estética mozárabes se conservaron gracias a las migraciones masivas de estos a los reinos cristianos, dándose la paradoja de asociar «lo mozárabe» con el norte peninsular al mismo tiempo que se desconocen o ignoran las manifestaciones artísticas que se desarrollaron en el epicentro del mozarabismo: Córdoba, capital del Estado omeya.

En un genial artículo fechado en 2006, Manuel Bendala Galán establece una curiosa relación entre el proceso romanizador y una menestra de verduras: «*Frente a la idea de la "batidora" (Roma) y de la pasta homogeneizada por su acción, es sumamente sugestiva la idea de la menestra: un plato también unitario o único, con diversas hortalizas o legumbres que mantienen su entidad, su aspecto, su color, en un conjunto que los integra y relaciona con la ayuda de ingredientes aglutinadores, como el aceite o los condimentos que fuere*» (p. 191). Se trata de un afortunadísimo símil gastronómico que podemos aplicar, prácticamente sin matices, a la islamización de Hispania, proceso que no debería entenderse como la mera sustitución mecánica de las realidades hispano-visigodas por las islámicas, sino por algo mucho más complejo, lento, costoso y a menudo sangriento⁷. En este sentido,

⁷ Más aún en una sociedad como la islámica en la que las estructuras clánicas y tribales tenían una importancia fundamental.

la mayoría de los estudios ignora el hecho de que, en términos cuantitativos, el porcentaje de población islámica no empezó a igualar al de cristianos hasta el final del reinado de Abderramán III y el comienzo del de su hijo al-Hakam II (en torno al 350 A.H. /961 d.C.), 250 años después de la conquista islámica de la Península⁸. De hecho, hay quien considera que la instauración del califato por Abderramán III es la plasmación política de que la sociedad andalusí alcanzó la plena islamización y que hasta entonces habían estado pugnando tres concepciones socio-culturales diversas: el estatismo tributario omeya, que acabaría triunfante; la tribal (sea árabe o bereber), que componía el grueso de la población musulmana; y la indígena o mozárabe, heredera del mundo hispano-visigodo⁹ (Acién 1998: 46).

Esta realidad, que no debe pasarse por alto, debió tener su indudable reflejo en el registro arqueológico, campo que todavía sigue en buena medida inexplorado. En muy pocas ocasiones se ha acometido un análisis exhaustivo de la realidad material de los cristianos no islamizados de al-Andalus, limitándose los estudios existentes a compendios de la arquitectura religiosa desarrollada por los mismos en el norte peninsular o a estudios de algunas piezas concretas de uso litúrgico como los bronce¹⁰. Como vemos, la elaboración de una pro-

⁸ Para Richard W. Bulliet la ratio de conversión al islam es logarítmica y puede ilustrarse gráficamente mediante una curva logística (Bulliet 1979; Glick 1979: 33-35).

⁹ Una coalición de estos dos últimos grupos en torno a la sugestiva figura de *Omar ben Hafsún* estuvo a punto de dar al traste con la pretensión omeya, dinastía a la que desafió durante más de 40 años desde su fortaleza de Bobastro y a la que estuvo a punto de derrocar en varias ocasiones hasta su derrota final en 929 d.C. Pero la hafsuní no será la única rebelión mozárabe que tendrán que sofocar los Omeyas cordobeses, pues los levantamientos de ciudades como Toledo o Mérida y otros núcleos periféricos fueron frecuentes hasta bien entrado el siglo X.

¹⁰ Al gran estudio monográfico de Manuel Gómez-Moreno sobre iglesias mozárabes (1919) no le ha seguido prácticamente ningún otro que aborde el tema con semejante profundidad y extensión. Éste se ha ido actualizando gracias al debate cronológico planteado en los trabajos de Luis Caballero (1998, 2000...), y los avances de autores como Artemio Martínez Tejera sobre el reino de León (2003, 2011, 2016) o Virgilio Martínez Enamorado sobre Bobastro (2004 y 2004b). Con respecto a las manifestaciones materiales no arquitectónicas vuelve a destacar un pequeño artículo del mismo Manuel Gómez-Moreno publicado en el *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones* (1913) y alguna revisión breve que ni siquiera empieza a agotar un tema

puesta tipológica que defina y sistematice el registro material propio de la comunidad mozárabe, sobre todo en lo que a su vida cotidiana se refiere, es todavía una tarea pendiente de abordar y de muy difícil (casi imposible) resolución. Cabría preguntarse si tan arabizados estaban los cristianos de al-Andalus que resulta imposible distinguir sus objetos cotidianos (no relacionados con la liturgia) de los del resto de la sociedad andalusí; es decir, ¿podemos hablar de la «invisibilidad arqueológica» de la comunidad mozárabe en el mismo sentido que se hace de la «invisibilidad arqueológica» del primer cristianismo?¹¹ Esta indefinición material o falta de criterio identificador ha podido ser la razón de que muchos autores tan relevantes como Leopoldo Torres Balbás llegaran a afirmar, equivocadamente (como veremos), que los mozárabes vivían en las ciudades «*unas veces mezclados con el resto de la población y otras en comunidades, en barrios o arrabales independientes, ya dentro de la madina, ya exteriores (...) No hay noticia de que los mozárabes vivieran en Córdoba agrupados. Sus casas estarían, pues, mezcladas con las del resto de la población*» (1970: 197-198). De esta misma opinión es J. E. López de Coca, quien igualmente sostiene que «*no hay pruebas de que los cristianos vivieran en barrios especiales, apartados del resto de la población*» (2008: 275), argumento que retoman A. León y M. Casal (2010: 674-675) expresándose en término muy similares. Es cierto que la recopilación jurídica de *al-Utbi* (869 d.C.) recoge un gran número de conflictos de convivencia entre cristianos y musulmanes¹², pues era normal que potentados musulmanes tuviesen cristianos a su servicio y las familias mixtas, compuestas por miembros de ambos credos, eran relativamente habituales. Como vemos, la convivencia era sin duda inevitable, más aún en una sociedad en pleno proceso de islamización. Pero ello no es motivo para negar el hecho de que buena parte de la población no musulmana (posiblemente la mayoría) viviera concentrada en aldeas o barrios propios, proceso de guetificación que ha de entenderse como el de las modernas juderías: se trata más de

todavía pendiente de abordar (Fontaine 1978: 385-395; Azuar 2011, 2015 y 2016; Real 1998 y 2000).

¹¹ Vid. nota a pie nº 2. Esta misma pregunta con respecto a las comunidades *dhimmis* cordobesas y su visibilidad arqueológica se plantea en León y Murillo 2017.

¹² Vid. Fernández y Fierro 2000.

una tendencia autoimpuesta que de una obligación estatal. Y, en efecto, el hecho de que se acabe judicializando este tipo de conflictos o dudas surgidas en torno a la convivencia entre musulmanes y *dhim-mies* no es sino un claro síntoma del carácter excepcional de los casos recogidos y de la preocupación que despertaba la problemática entre las autoridades político-religiosas.

3. ¿Dónde vivían los mozárabes de Córdoba?

En efecto, un análisis más minucioso de las fuentes históricas acabará por confirmarnos que los cristianos andalusíes vivían agrupados en barrios o arrabales extramuros. El motivo principal de esta guetificación habría que buscarlo en el momento mismo de la conquista (711) y las circunstancias particulares que se derivaron del pacto de rendición de la ciudad... o mejor dicho, de la ausencia de dicho pacto. La tradición islámica establecía dos escenarios a la hora de fijar el tipo de relación entre invasores e invadidos: si la ciudad se rendía mediante capitulación (*suhl*), los habitantes tenían derecho a conservar sus propiedades; si, por el contrario, la ciudad se rendía por las armas, mediante el uso de la fuerza (*'anwatan*), los antiguos moradores no tenían derecho a conservar sus propiedades, que pasarán a ser consideradas botín de guerra (Manzano 2006: 36-37)¹³. En el caso de Córdoba, la enconada resistencia de la guarnición visigoda durante el célebre episodio del asedio de la iglesia de los Quemados¹⁴ (san Acisclo) privó a sus habitantes de la posibilidad de suscribir un pacto ventajoso y acarreó el éxodo de los vencidos fuera del recinto amurallado de la ciudad al tiempo que sus propiedades pasaron a manos de la élite militar musulmana. De hecho, todas las iglesias de época mozárabe men-

¹³ En ambos casos, cristianos y judíos pasaban a formar parte del grupo de los *dhimmis*, o gentes del Libro, a los que se les permitía conservar sus costumbres y religión a cambio del pago de un puesto de capitación o *yizya*, al que se le unían otras muchas restricciones que afectaban a sus vidas cotidianas (vestimenta, residencia, manifestaciones públicas de fe, trabajo...). A propósito de estas restricciones, Jiménez Pedrajas 2013.

¹⁴ Cfr. ANÓN. *Ajbar Machmua*, 12-14 (Lafuente y Alcántara 1867: 24-27), AL-MAQQARI, *Nafh at-tib...*, IV, 3 (Gayangos 1840: 277-280); AL-RAZI, *Ajbār mulūk Al-Andalus*, III, 3 (Gayangos 1850: 21-22); IBN IDHARI, *Al-Bayan al-Mugrib*, 12 (Fernández González 1860: 33-34).

cionadas en las fuentes se encontraban en suburbios o aldeas vecinas a la ciudad, ninguna dentro de los límites de la *madina* (Cerrato 2018: 59). Muchas de ellas ya existían desde época visigoda y debieron actuar como polos de atracción para la población desplazada como parece ocurrir en los casos de Cercadilla¹⁵, San Ginés en Terzios o la Basílica de las Tres Coronas en el *vicus Turris*. Eulogio de Córdoba se refiere a estos arrabales donde se concentraba la población mozárabe como «tugurios» (término con el que estaría indicando las pobres condiciones de habitabilidad de los mismos) al tiempo que narra los riesgos que acarrea para los cristianos salir de ellos en aquellos casos excepcionales en los que no hubiera más remedio: «nadie de nosotros anda seguro entre ellos [entre los musulmanes], nadie marcha tranquilo, nadie pasa por un recinto suyo sino deshonrado. En efecto, cuando cualquier obligación privada nos empuja a salir en público o por una urgente obligación doméstica hemos de salir a la plaza desde el rincón de nuestro tugurio [*ex angulo tugurii nostri*], tan pronto como advierten en nosotros los distintivos de nuestro sagrado orden nos atacan con voces de burla como a locos y necios; aparte están las cotidianas mofas de los niños, que, sin tener bastante con insultarnos de palabra y colmarnos de infames payasadas, tampoco dejan de hostigarnos con piedras por la espalda»¹⁶. La infrecuencia de estas internadas en territorio hostil parece avalada por otros pasajes igualmente reveladores (Jiménez Pedrajas 2013: 72): Santa Columba, pese a ser cordobesa, no sabe moverse por las calles de una ciudad que desconoce (*licet incognita viarum urbis existeret*) y sólo es capaz de alcanzar la casa del juez a base de preguntas¹⁷. Del mismo modo, el martirio de san Perfecto, con el que se inaugura la nómina de mártires mozárabes, se origina cuando este debe de ingresar en la ciudad (*urbem ingrederetur*) por motivos familiares que no se especifican¹⁸.

Afortunadamente, la reciente aplicación de técnicas de análisis del registro paleobiológico (arqueofauna y arqueobotánica) ha servido para confirmar, en buena medida, estas fuentes; ya que por primera vez se ha podido determinar la adscripción étnico-cultural de determi-

¹⁵ *Vid. infra*.

¹⁶ EULOGIO, *Mem. Sanct.*, I, 21, 18-25 (Traducción de Herrera 2005).

¹⁷ EULOGIO, *Mem. Sanct.*, III, 10, 10.

¹⁸ EULOGIO, *Mem. Sanct.*, II, 1, 2.

nadas poblaciones mediante la presencia o ausencia en el registro (normalmente en los muladares o basureros) de determinadas especies animales o vegetales cuyo consumo queda prohibido (*haram*) en el islam; es decir, la aparición de restos óseos de suinos (cerdo), quelonios (galápago), lagomorfos (conejo y liebre), burro, rapaces, caracoles y otros animales considerados impuros, así como de restos de elaboración o consumo de vinos, serviría, con ciertos matices que no abordaremos aquí, como indicador cultural mozárabe¹⁹. El caso cordobés del arrabal de Cercadilla resulta paradigmático en este sentido; ya que, a pesar de que su vinculación con el centro de culto homónimo y la necrópolis adyacente (ambos en funcionamiento hasta el siglo XI) sugerían la condición cristiana de sus moradores, las casas excavadas en él y los materiales asociados a ellas no presentan características formales diferentes a las que se pudieron documentar en otros arrabales coetáneos de la ciudad (Fuertes 2002). En todo caso, la condición cristiana de sus moradores podría haberse sugerido atendiendo a indicios no definitivos (Fuertes, Rodero y Ariza 2007: 198-200), pero desde un punto de vista material no era posible establecer dicha distinción. Sin embargo, el análisis de los restos arqueofaunísticos vino a confirmar la presencia de ganado porcino en la dieta de los habitantes del arrabal durante toda la etapa emiral y un paréntesis en época califal en el que el registro se normalizó conforme los preceptos coránicos, desapareciendo los restos de especies consideradas *haram*²⁰. La inseguridad provocada tras la *fitna* (1031) implicó el repliegue de la población al interior de las murallas y el abandono del arrabal. No será hasta el siglo XII cuando se vuelva a producir una reocupación de la zona con población presumiblemente cristiana en cuyos hábitos alimenticios el cerdo vuelve a ocupar un lugar preeminente (García García 2016: 93; García García *et alii* 2021). El hecho de que en otros arrabales cordobeses coetáneos, como es el caso de Saqunda (segunda mitad del VIII-818 d.C.), la presencia de restos de suidos sea inexis-

¹⁹ Vid. García Viñas, Bernáldez Sánchez y Pérez Aguilar 2019; Vaquerizo 2017.

²⁰ Dicho cambio no implica necesariamente la conversión al islam de los habitantes del arrabal o su sustitución por elementos de religión islámica, sino simplemente una arabización de sus costumbres alimentarias que implicaría la adopción de los hábitos cotidianos propios de la ortopraxis musulmana y el abandono de la cría porcina y de su consumo (García García *et alii* 2021: 9).

tente (Casal *et alii* 2010), nos permite desechar la teoría de que los cristianos de al-Andalus vivieran mezclados con el resto de la población islámica, pues de ser así aparecerían restos óseos de porcino (aunque fuese de modo testimonial) asociados a los muladares y vertederos del resto de arrabales cordobeses, máxime en aquellos que, como Saqunda se datan en época emiral, cuando los cristianos eran todavía una mayoría porcentual y el proceso paulatino de islamización no los había convertido en la minoría marginada que reflejan los textos de Eulogio o Álvaro Paulo.

4. El rito: la deposición decúbito supino como elemento discriminatorio

La antes mencionada indefinición material o falta de criterio identificador que afecta a la vida cotidiana de la comunidad mozárabe perdía su vigencia una vez que estos morían, ya que desde muy primera hora el islam irrumpió con una novedad funeraria bastante evidente y que afecta al ritual: la deposición en decúbito lateral derecho. Si la presencia de restos óseos de especies consideradas *haram* se ha convertido en el elemento discriminatorio que permite identificar los barrios y aldeas cristianos, podemos establecer la misma relación con respecto la deposición de los cadáveres en decúbito supino y sus necrópolis, ya que los cristianos siguieron conservando su centenario ritual funerario: ausencia de ajuares, deposición del cadáver en decúbito supino, orientación Este-Oeste (con los pies al este y la cabeza al oeste) y los brazos entrecruzados sobre el torso o el pubis²¹. Cuando las tropas cordobesas de Abderramán III conquistan Bobastro (929

²¹ Hay quien ha querido establecer relaciones entre la cultura o etnicidad de los individuos y la posición de sus brazos: sobre el torso (en actitud simbólica de oración) o extendidos en paralelo a lo largo del cuerpo (Young 1979: 26-27). Sin embargo coincidimos con Enrique Cerrillo (1989: 99) cuando afirma que la elección de una u otra posición es casual y obedece a preferencias personales o factores circunstanciales. Además, en todo caso, dichas relaciones entre posición de los brazos y la etnia tendría cierto sentido durante la tardoantigüedad, cuando todavía podemos hablar de una sociedad dual con un componente hispanorromano (o galorromano para el caso de B. Young) netamente diverso al de origen germano (sea visigodo en Hispania o franco en Francia). A estas alturas de los siglos IX o X las diferencias étnicas dentro del componente cristiano se han difuminado en gran medida.

d.C.) y derrotan definitivamente la revuelta hafsuní, profanan el cadáver del fallecido líder mozárabe para exponerlo junto al de sus hijos a las puertas de Córdoba. La posición del cadáver dentro de su sepultura no deja lugar a dudas sobre la apostasía de Ibn Hafsún a ojos de sus profanadores: «Sus miserables despojos aparecieron enterrados a la manera cristiana, sin duda alguna, ya que el cadáver fue hallado mirando al oriente y con los brazos cruzados sobre el pecho»²².

La tipología de las tumbas tampoco variará con respecto al periodo precedente: fosas simples y muy estrechas con cubiertas de tejas o *tegulae* y a veces con las paredes revestidas por lajas de pizarra, tejas o cualquier otra piedra abundante en la zona (Fig. 1). En casos excepcionales la fosa adquiere forma antropomorfa adaptándose a la silueta de los individuos. A nivel semimicroespacial se ha podido observar cierto patrón en la distribución de las tumbas tendente a la creación de pequeñas agrupaciones que podrían interpretarse como familiares.

Como vemos, en lo que concierne tanto al ritual como a la tipología de las tumbas, la continuidad con respecto a la tradición precedente es la nota predominante entre los mozárabes. Esta característica choca frontalmente con la novedad que supone la introducción islámica de la deposición en decúbito lateral derecho, tanto que en cuestiones funerarias la principal dificultad a la que se enfrentan los arqueólogos no estriba en la diferenciación entre tumbas mozárabes y sepulturas islámicas coetáneas, sino en la adscripción crono-cultural de aquellas sepulturas que, siendo cristianas, no sabemos si encuadrarlas antes o después del 711; e incluso si adscribirlas a los mozárabes cordobeses o a plena etapa bajomedieval cristiana²³.

²² Cfr. ANÓN. *Crónica anónima de 'Abd al-Rahmān III al-Nāṣir* (Levi Provençal y García Gómez 1950: 149-150)

²³ Es el caso de la necrópolis de la actual plaza de Andalucía, cuyas sepulturas se dispusieron sobre un grupo de estructuras domésticas de época emiral (los restos del destruido arrabal de *Saqunda*). El informe de excavación data el conjunto en época bajomedieval cristiana, pero no aporta criterios cronológicos más allá de la estratigrafía relativa de unas tumbas que muy posiblemente se deban fechar en época mozárabe y que podrían ser puestas en relación a una Basílica de san Cristóbal que según las fuentes no debió estar muy lejos de estos terrenos (León y Casal 2010: 682; León y Murillo 2017: 60-61).



Fig. 1. Cistas y fosas de las tumbas documentadas en el solar de la antigua residencia Teniente Coronel Noreña (LEÓN y CASAL, 2010: 683)

5. Topografía funeraria de los mozárabes durante el Emirato: tradición y continuidad

Conviene recordar cómo el pacto de Omar²⁴ (iniciamos este trabajo con un fragmento del mismo), establecía la obligación de que los cristianos de las zonas conquistadas enterraran a sus difuntos en necrópolis separadas de las musulmanas. Es cierto que en algunas zonas periféricas de al-Ándalus se ha documentado la existencia de necrópolis mixtas de época emiral en las que sepulturas canónicamente cristianas compartían el espacio con tumbas que siguen escrupulosamente el ritual islámico. Eduardo Manzano (2006: 269-271) cita los casos de la Puerta de Toledo (Zaragoza); Segóbriga (Cuenca), Cacería de las Ranas (Aranjuez), Cerro Miguelico y Marroquíes Bajos (Jaén), Gerena o Mértola. Sin embargo, un análisis particular de cada uno de los casos demuestra que se trata de casos aislados y excepcionales²⁵ y/o que presentan serias dudas²⁶ en cuanto a la coetaneidad de ambos rituales. En

²⁴ Suscrito en 637 d. C. entre el califa Omar (634-644 d.C.) y el patriarca Sofronio de Jerusalén en representación de los cristianos residentes en la Ciudad Santa. Pronto se hizo extensible al resteo de cristianos de Siria, Palestina y Mesopotamia tras la conquista islámica del sur del Imperio Bizantino después de la batalla de Yarmuk (636 d.C.), quienes aceptaban las condiciones y restricciones que les imponían los invasores a cambio del reconocimiento de su religión. Este pacto, otorgado por Omar, uno de los *Sahaba* o compañeros del Profeta, contaba con la suficiente autoridad moral como para adquirir status canónico dentro de la jurisprudencia islámica y servir de referente a futuros pactos de rendición.

²⁵ El propio Manzano señala que para el caso de Segóbriga sólo se puede hablar de 17 sepulturas islámicas en una necrópolis compuesta de al menos 234. En Cacería de las Ranas la posible tumba islámica es sólo una para un conjunto de 150 sepulturas excavadas. En Marroquíes Bajos (Jaén) sólo se han documentado enterramientos mixtos en una de las siete áreas cementeriales excavadas, la denominada N4.

²⁶ En el caso de la necrópolis de Cerro Miguelico (Jaén), la características de las fosas (excavadas en roca) no permite establecer relación cronológica alguna entre las consideradas visigodas y las islámicas, pudiendo ser perfectamente posible que la necrópolis tardoantigua estuviera ya abandonada (e incluso saqueada) en el momento en que se excavan las fosas islámicas. En Gerena sólo se ha documentado la reocupación de una tumba por un individuo depositado en decúbito lateral. La orientación, el ajuar (una jarra cerámica e incluso un anillo con forma de cruz patada) son perfectamente compatibles con el contexto visigodo del yacimiento (Fernández, Alonso y Gracia 1987: 117). En todo caso sólo representa un caso entre los 42 documentados en torno a esta basílica. En Mértola ambas necrópolis (tardoantigua-

cualquier modo nunca se trataría de un fenómeno extrapolable a la capital omeya. La lejanía geográfica de estos casos con respecto a la capital cordobesa podría ser directamente proporcional al grado de permisividad de las autoridades locales en lo tocante a unas prescripciones coránicas todavía no muy asimiladas por una población recientemente islamizada, muy posiblemente incluso en esa misma generación, y que sigue usando sus ancestrales espacios funerarios (Manzano 2006: 271).

Todo parece indicar que en Córdoba las autoridades velaron mejor por mantener la integridad de las necrópolis islámicas. La antes mencionada compilación jurídica conocida como *al-'Utbiyya*²⁷ (869 d.C.) recoge el caso de un niño fruto del matrimonio mixto entre un padre musulmán y una madre cristiana (el único permitido por la ley). El padre repudia a la madre por lo que ésta y el hijo vuelven junto a su familia cristiana. El niño fallece y es enterrado a la manera cristiana y en una necrópolis mozárabe, pero puesto que la ley establecía la condición musulmana de los hijos fruto de matrimonios mixtos, el *cadi* decreta la exhumación urgente del cadáver y su traslado a una *maqbara* islámica antes de que empiece a corromperse (Fernández y Fierro 2000: 418). El caso revela la existencia de necrópolis separadas y bien diferenciadas para ambas confesiones en la Córdoba de mediados del siglo IX, extremo que también ha sido refrendado por la Arqueología, pues hasta la fecha no se ha documentado la convivencia de ambos ritos en un mismo espacio (León y Casal 2010: 657). De hecho, en un proceso contrario al constatado con las propiedades residenciales situadas al interior de ciudad, no se ha podido documentar la reocupación islámica de las necrópolis tardoantiguas suburbanas, que siguieron en manos de la población mozárabe cristiana. Muy temprano, las autoridades musulmanas procedieron a la creación de nuevos espacios destinados a acoger los enterramientos de los fieles. Estos espacios cementeriales islámicos *ex novo* se situaban a las afuera de las ciudad, en torno los principales caminos y puertas, y vienen a coincidir topográficamente con las necrópolis paganas de época clásica sin que se pueda establecer relación de continuidad entre ambas, pues cuando las

cristiana e islámica) no funcionaron a la vez: se implantaron en un mismo sitio «aún que em épocas diferentes» (Macías 1992: 416).

²⁷ Ha llegado a nuestros días de manera indirecta, a través del comentario que Ibn Rušd al-Ādd, abuelo de Averroes, realizó sobre ella.

segundas se erigen hace siglos que las primeras quedaron amortizadas (León 2009: 29; León y Casal 2010: 658 y ss.). Hemos de suponer que la escasa profundidad de las fosas islámicas no solía superar los estratos de relleno que amortizaban las tumbas romanas, de manera que aquellas no cortaban a estas y, en la mayoría de los casos, la superposición se llevaba a cabo ignorando su presencia y sin transgredir normas relativas a la impureza del solar²⁸.

Otro aspecto que debemos analizar es el relativo a los cortejos fúnebres que acompañaban los funerales mozárabes. En este sentido, aunque la práctica del culto cristiano era consentida (previo pago de la *yizya*), no podemos decir lo mismo de las manifestaciones públicas de fe que serían propias de un ejercicio libre del cristianismo. En consecuencia, la autoridad islámica era reacia a tolerar actividades como las procesiones o el tañido de campanas²⁹ que pudieran entrañar algún riesgo para la integridad de la *umma* en cuanto que pudieran considerarse proselitistas³⁰. En la práctica, esta norma no implicaba necesariamente la total prohibición de manifestaciones públicas de fe como los cortejos fúnebres (que son las que más nos interesan a nuestro objeto de estudio), si no que este tipo de actos eran tolerados siempre que no se desarrollaran a la vista de musulmanes y/o en zonas frecuentadas por ellos. Las fuentes literarias ofrecen testimonios muy interesantes al respecto: el jurista Ibn Sahl (1022-1093) recoge el caso de las quejas originadas por el paso de los cortejos fúnebres cristianos por medio de la *maqbarat Mut'a* en dirección a una necrópolis mozárabe cercana³¹. La sentencia establecía la prohibición de paso de estas co-

²⁸ Como se ha podido constatar en Mérida (Alba 2005: 371; 2005b: 336). Esta misma hipótesis la asumen de manera general León y Casal (2010: 653).

²⁹ Sobre el tañido de campanas *vid.* Cerrato 2018b: 340-341; Jiménez Pedrajas 2013: 35-37.

³⁰ Este tipo de prohibiciones eran, en teoría, forzosas e ineludibles; sin embargo, en la práctica, esta atmósfera asfixiante se veía «sometida a fuertes cambios y oscilaciones, según el humor del gobierno, y las conveniencias momentáneas exigieran o aconsejaran transigencia o rigor» (Jiménez Pedrajas 1960: 111; Herrera 2010: 355). En este sentido, ciertos periodos de especial tolerancia con las minorías (reinados de Abderramán III o al-Hakam II) se alternan con momentos de persecución y opresión (gobiernos de Abderramán II, Mohamed I o Abd Allah I).

³¹ Con mucha probabilidad el texto se refiere a la necrópolis mozárabe de Cercadilla, que quedaba inmediatamente al norte de la *Maqbarat Mut'a*. *Vid.* Arjona 2000: 105-106.

mitivas por cualquier *maqbara* islámica³². A la luz de este testimonio podemos concluir que, efectivamente, cristianos y musulmanes no compartían el espacio funerario en necrópolis mixtas (al menos a mediados del siglo XI) y que ambos contaban con espacios cementeriales propios y separados aunque pudieran resultar próximos entre sí e incluso contiguos como en el caso de la necrópolis mozárabe en torno a Cercadilla y la *maqbarat Mut'a*. Por otro lado, también viene a confirmar la no prohibición de cortejos fúnebres cristianos, sino su paso por zonas frecuentadas por musulmanes, como podían ser sus cementerios (con el componente que implicaría la profanación de las sepulturas de los musulmanes difuntos). De hecho, el cadí consultado sobre el caso aconseja a los cristianos «que pasen por el oeste, por la amplia explanada en la que no hay tumbas». Coherente con este panorama es el relato que figura en el *Apologeticus martyrum* de san Eulogio sobre el traslado del cadáver del mártir Rodrigo (†857) hasta la iglesia de San Ginés, en la aldea (*viculum*) de Tercios. El cadáver, arrojado al río por sus verdugos, apareció en la orilla del Guadalquivir desde donde fue trasladado a la citada iglesia. Así narra san Eulogio el cortejo fúnebre: *«le salió al paso una enorme muchedumbre de fieles con ansias de rendir el honor debido al grandísimo triunfador (...) Y, como, ante la falta de sol, empezaba a deslizarse una espesa y tenebrosa oscuridad y la ciega noche había alterado todo el semblante del mundo, la gente que salía al camino se ocupó de expulsar las tenebrosas sombras con múltiples teas y antorchas, hasta el punto de que aquella noche pareció que surgía de nuevo el día al iluminarlo todo un enorme resplandor. Lloraban todos de gozo, se mezclaba el duelo con el júbilo y, sin que pesar alguno contrajera el rostro, vertían las pupilas un piadoso lamento»*. Desde luego, la situación geográfica del arrabal de Tercios posibilitó la celebración de esta improvisada manifestación pública de fe: a tres millas romanas (así lo indica el topónimo de origen latino) de las murallas occidentales de la ciudad (el sentido de las aguas del río sólo pudo arrastrar el cuerpo en dicha dirección). Allí, en

³² «Y se prohíbe el paso de los extranjeros por nuestras tumbas, para que no pisen ni anden sobre las tumbas de los musulmanes. Si se prohibió a los musulmanes pisarlas, ¿cómo no se va a prohibir a los infieles impuros? (...) ¡Que se prohíba esto en todos los cementerios!, dijo Ibn Walid» IBN SAHL, *al-Ahkam al-Kubra*, II, 13 (Traducción de Daga 1990: 200).

torno a la basílica de San Ginés, se localizaba este barrio mozárabe mencionado por las fuentes³³, cuyos habitantes pudieron rendir culto público al paso del cadáver del mártir lejos de la morada del islam (*fidār al-Islām*) y de su santuario (*walā fī 'arīmihi*); es decir, separados de la *madina* y en lugares ajenos a la mirada de musulmanes que pudieran sentirse agraviados³⁴. Al entierro del mártir Perfecto (†850), celebrado en la venerable y antigua basílica de san Acisclo, también acude toda jerarquía eclesiástica de la ciudad encabezada por el obispo³⁵ sin aparente oposición de las autoridades emirales.

La realidad arqueológica ofrece un panorama acorde con las fuentes: nos presenta las necrópolis mozárabes separadas de las islámicas y conectadas, al menos durante el periodo emiral, con las basílicas suburbanas previas a la conquista islámica, justo aquellas en torno a las cuales se habían articulado las necrópolis tardoantiguas de la ciudad y a cuyo abrigo se formaron los primeros arrabales mozárabes con los habitantes expulsados de la *madina*. Tenemos constancia de la continuidad en época mozárabe de las necrópolis tardoantiguas en torno a las basílicas de Cercadilla, Cortijo Chinales y San Pedro, que tradicionalmente habían venido atrayendo las sepulturas de la población desde la generalización del patrón funerario *ad sanctos*.

En el primero de los casos (Fig. 2.1), en torno a la reutilización de los edificios G, M y O del complejo edilicio tardoantiguo, se desarrolló una necrópolis con más de 150 tumbas excavadas con una cro-

³³ Ese trata de una basílica mencionada por Recemundo en el *Calendario de Córdoba* (26 de junio, 25 de agosto y 11 y 30 de noviembre), lugar de enterramiento de santa Leocricia, compañera mártir de san Eulogio, cuyo cadáver también apareció en la orilla del Guadalquivir tras ser arrojado por los musulmanes (ÁLVARO PAULO, *Eulogii vita vel passio*, 16); de santa Liliosa (EULOG, *Mem. Sanct.*, II, 10, 34) y de Pelayo (RAGUEL, *Vita Vel passio sancti Pelagii martiris*, 10).

³⁴ De hecho, la jurisprudencia islámica coincide a la hora de permitir a los mozárabes la construcción de iglesias o el desarrollo actividades como la cría de cerdo o la producción de vino en sitios que, como Tercios, «estén separados del territorio musulmán habitado, de sus alrededores y no haya entre ellos musulmanes» (IBN SAHL, *al-Ahkam al-Kubra*, II, 11; traducción de Daga 1990: 195-196). Si estas actividades podían permitirse en un lugar que cumpliera las condiciones como Tercios, es normal que también allí pudieran haber llevado a cabo el cortejo fúnebre sin restricciones por parte de las autoridades.

³⁵ *Cfr.* EULOG. *Mem. Sanct.* II, 1, 5.

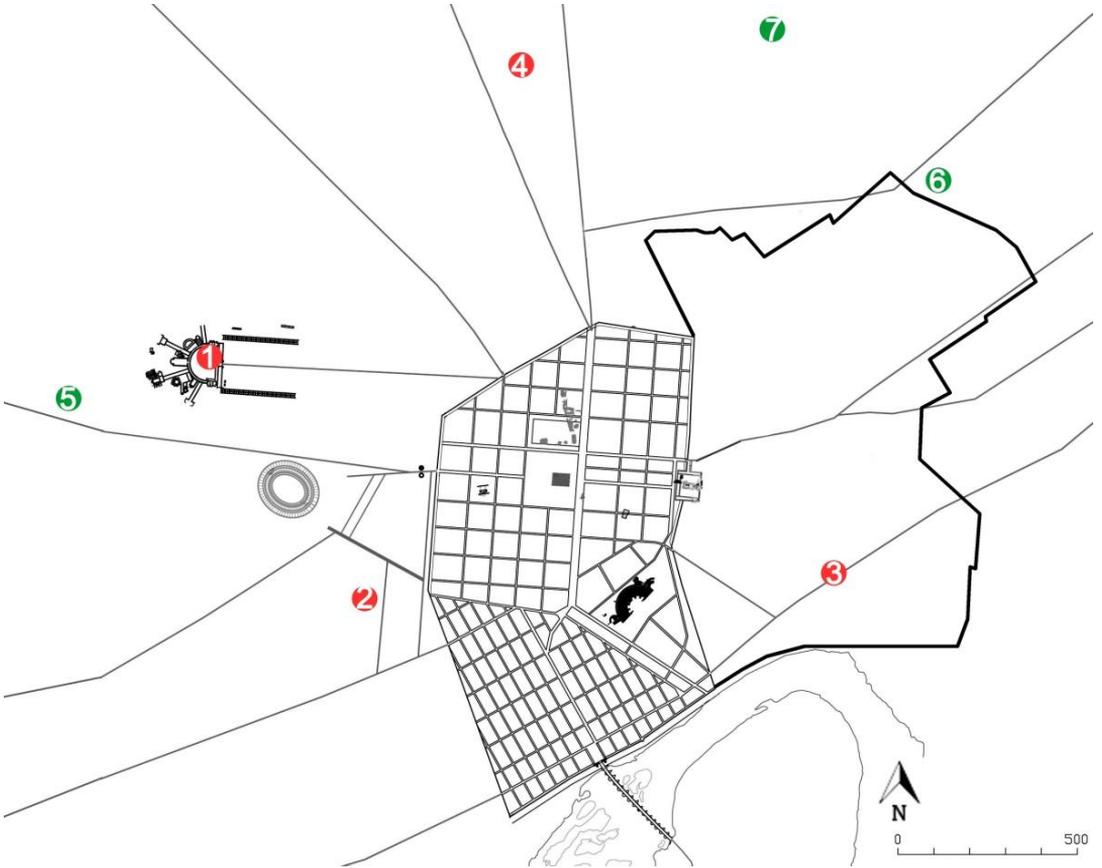


Fig. 2. Plano de situación con la localización de las necrópolis mencionadas en el texto. Tanto las conectadas con los espacios cementeriales de tradición tardoantigua (Rojo) como las necrópolis *ex novo* de época tardoemiral y/o califal (1. Cercadilla; 2. Cortijo de Chinales; 3. San Pedro; 4. Huerta de San Rafael; 5. Residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña; 6. Ronda del Marrubial; 7. C/ Pedroche/Acera Fuente de la Salud)

nología que abarca desde el siglo VI³⁶ hasta principios del XI. Más de 500 años en los que este edificio y sus alrededores sirvieron de polo de atracción para generaciones de cristianos cordobeses que acudían hasta aquí para dar sepultura a sus difuntos³⁷ (Fig. 3). La mayor parte de las tumbas que se han podido excavar son del periodo mozárabe: simples fosas en el suelo o cistas revestidas de lajas de calcarenita. En algunas contadas ocasiones aparecen tumbas antropomorfas, cuyas fosas se adaptan a la silueta de los individuos. También es relativamente común encontrar sepulturas con reposacabezas. La larga vida útil de la necrópolis se desprende del alto porcentaje de fosas reutilizadas. En estos casos, junto a un enterramiento primario más reciente, aparecen uno o varios individuos cuyos restos se amontonan a los pies de la fosa. También son muy frecuentes los pequeños osarios que, dispuestos entre enterramientos primarios, agrupan los restos de varios individuos exhumados para dejar sitio a nuevas inhumaciones (Hidalgo 2002: 350). Entre el material epigráfico mozárabe debemos citar las lápidas de Christofora, religiosa fallecida en 983³⁸; la de Salvatus (IHC 464), que falleció ese mismo año³⁹ (Fig. 4); y la de un sacerdote de nombre ignoto fallecido en el 877⁴⁰ (Fig. 5). Además, los estudios

³⁶ Conviene ser cauteloso con la presencia de fragmentos de sarcófagos constantinianos reutilizados en el umbral de una de las viviendas del arrabal islámico. Efectivamente, puede ser tomado como indicio de que la necrópolis estaría ya en funcionamiento desde principios del siglo IV, aunque también debemos tener en cuenta que se trata de elementos muy cotizados con una larguísima vida útil y una extraordinaria movilidad: era muy común que experimentaran sucesivas reutilizaciones, traslados y manipulaciones a lo largo del tiempo, pudiendo aparecer en contextos muy diferentes al original.

³⁷ La identificación del yacimiento con las basílicas de San Acisclo o San Félix/San Zoilo es una cuestión que a día de hoy sigue sin resolverse y en la que aquí no entramos. En trabajos precedentes (Cerrato 2018: 60-63) ya hemos expresado nuestra opinión al respecto, aunque se trata de una cuestión que convendría tratar con mayor profundidad.

³⁸ *Vid.* González Fernández 2016: 57-61 (núm. 11).

³⁹ Conservada en el Museo Arqueológico de Sevilla (ROD2637). Apareció en la Haza de los Aguijones, en 1870. *Vid.* González Fernández 2016: 2-56 (núm. 10); Cerrato 2018c.

⁴⁰ Samuel de los Santos ofreció una lectura algo desafortunada en la que incluso identifica el nombre del difunto (Iquicipo). *Vid.* González Fernández 2016: 26-30 (núm. 1); Cerrato 2018d.

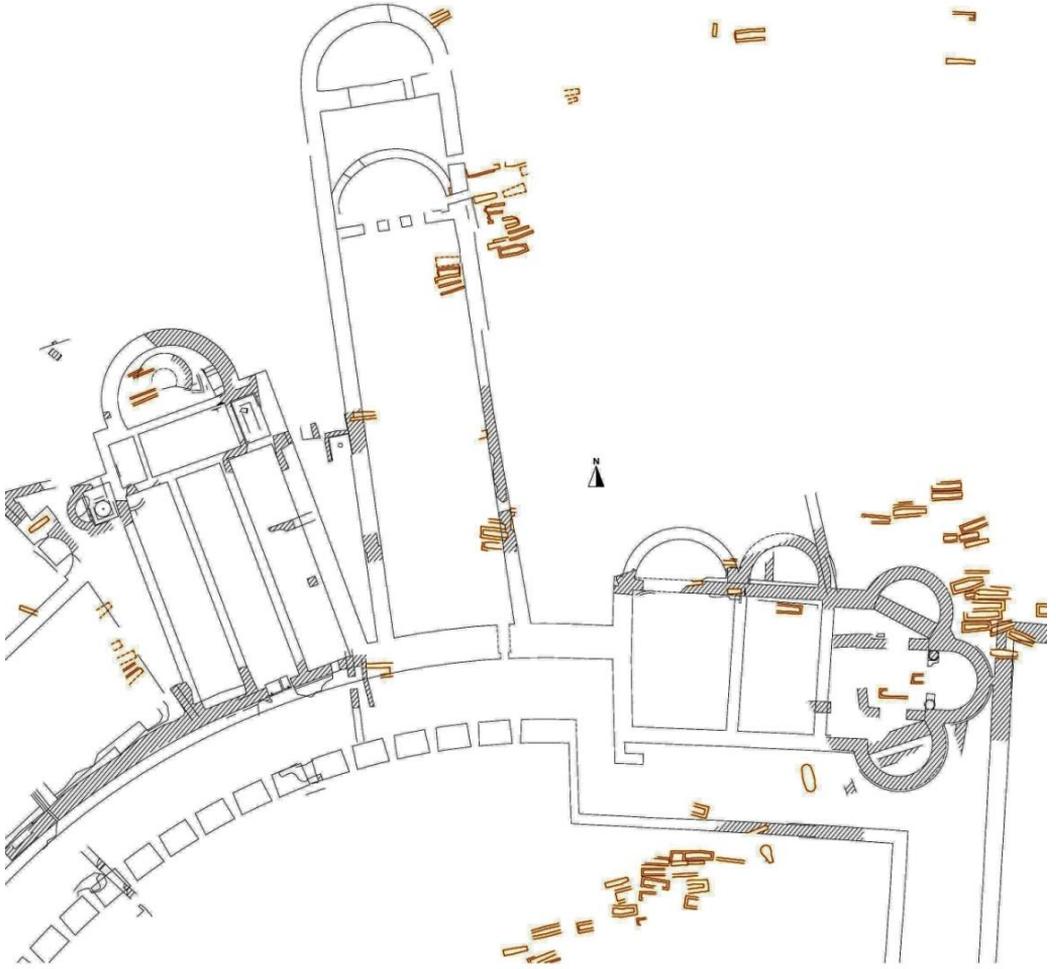


Fig. 3. Planimetría del sector del yacimiento de Cercadilla reutilizado con fines religiosos (edificios G, M, y O) y de la necrópolis mozárabe asociada (José María Tamajón)



Fig. 4. Epígrafe funerario de Salvatus (CERRATO, 2018c)



Fig. 5. Epígrafe funerario de un sacerdote (CERRATO, 2018d) y calco del mismo realizado por Samuel de los Santos Gener (1947: 259)

antropofísicos de los restos humanos allí sepultados⁴¹ han revelado un inusualmente elevado porcentaje de afecciones dentales (hipoplasia) e infecciosas causados por los periodos de alimentación deficitaria propios de una economía de subsistencia y de las durísimas condiciones de vida a las que se veía sometida los individuos de esta comunidad; así como un alto porcentaje de rasgos físicos hereditarios comunes, propios de grupos endogámicos en los que las relaciones consanguíneas son regla común (Hidalgo 2002: 351; Ortiz Ramírez 2003: 81-83).

La información que tenemos sobre la necrópolis articulada en torno a la basílica de Cortijo Chinales (Fig. 2.2) es bastante más pobre. Las circunstancias que propiciaron el descubrimiento del primero de los yacimientos no permitieron desarrollar una excavación científica precia a su destrucción. Un cúmulo de hallazgos previos y las indagaciones que Samuel de los Santos pudo llevar a cabo durante las obras del

⁴¹ Llevados a cabo por Juan Manuel Guijo y Raquel Lacalle Rodríguez y en buena medida inéditos salvo por los informes oficiales.

solar le llevaron a identificar la presencia de un gran edificio religioso de sillares rodeado por una sólida muralla de 50 por 75 metros que se levantaba en lo que parece ser una extensa necrópolis de época romana (Santos Gener 1955: 29-39). Alrededor de dicho edificio se sucedieron una indeterminada cantidad de enterramientos cristianos de época visigoda y mozárabe con un claro patrón *ad sanctos*. Entre los testimonios epigráficos de época mozárabe se encuentra el epitafio del presbítero Pedro⁴² (Fig. 6) y un conjunto de hasta 4 fragmentos conservados en el Museo Arqueológico de Córdoba⁴³.



Fig. 6. Fragmento del epígrafe funerario del presbítero Pedro (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2016: lám. XX)

⁴² Vid. González Fernández 2016: 90-92 (núm. 26).

⁴³ Vid. González Fernández 2016: 93-98 (núms. 28, 29, 30 y 31).

Los datos sobre la necrópolis mozárabe de la Basílica de las Tres Coronas, en el *Rabad al-Bury (Vicus Turris)*, son más escasos aún si cabe. Existe consenso académico a la hora de identificar este templo con la actual Iglesia de San Pedro, en la Axerquía (Fig. 2.3), según se recuerda en el imaginario popular cordobés y ciertas referencias literarias. Incluso se piensa que este templo se convirtió en sede episcopal de los mozárabes tras la compra por parte de Abderramán I de la mitad del complejo de San Vicente que seguía en manos cristianas (785 d.C.). Sin embargo, las excavaciones llevadas a cabo en el interior del templo por Pedro Marfil permanecen inéditas salvo por las alusiones que el autor hace al hallazgo de una necrópolis mozárabe del siglo XI en conexión al edificio⁴⁴. Estas inhumaciones mozárabes documentadas por Marfil formarían parte de la misma necrópolis cuyo uso desde época clásica vendría atestiguado por la presencia de cremaciones romanas en un solar inmediatamente al sur de la iglesia e incluso de una inhumación en fosa y con cubierta de téglas que, siguiendo una orientación canónica (Este-Oeste), bien podría representar las primeras fases de cristianización en este sector funerario del suburbio oriental (Marcos, Vicent y Costa 1978: 199).

Por último, en el suburbio septentrional, en la zona conocida como Huerta de San Rafael (fig. 2.4), existía una necrópolis de época romana que experimentó un temprano proceso de cristianización ya desde el siglo IV⁴⁵ y que continuó en uso durante esta primera etapa de dominación islámica como indica la aparición de los epígrafes funerarios de la abadesa Kilio (†926)⁴⁶ y de las monjas Justa (†955)⁴⁷ y Rufina (†955)⁴⁸. Muy posiblemente en esta zona se levantaría uno de los conventos femeninos que circundaban la ciudad y que cita el Calendario de Recemundo.

⁴⁴ En Marfil 2001: 135 (fig. 14) se incluye una imagen de las sepulturas excavadas por él.

⁴⁵ El magnífico sarcófago columnado del Museo Arqueológico de Córdoba fue hallado *in situ* el 30 de enero de 1962 en la avda. de la Cruz de Juárez, esquina con calle el Almendro. Se data entre el 330 y 335 d. C. (García y Bellido 1963: 177; Sotomayor 1975: 127).

⁴⁶ *Vid.* González Fernández 2016: 42-44 (núm. 5).

⁴⁷ *Vid.* González Fernández 2016: 45-47 (núm. 6).

⁴⁸ *Vid.* González Fernández 2016: 53-54 (núm. 9).

6. Topografía funeraria de los mozárabes durante el Califato: el inevitable desplazamiento de una minoría cada vez más marginada

Recordemos que el punto crítico de la curva logística de R. W. Bulliet en el que el número de población musulmana alcanzaba al de cristianos se producía justo a mediados del siglo X, durante el reinado de Abderramán III, por lo que cabría preguntarse si la proclamación del califato es en realidad consecuencia de haber alcanzado la estabilidad interna necesaria que sólo la fuerza de los números otorga. Efectivamente, han pasado casi 250 años desde la irrupción islámica en la Península durante los cuales un número cada vez mayor de mozárabes ha ido renegando de su fe para engrosar el grupo de los muladíes o nuevos musulmanes y el último foco de resistencia rebelde ha quedado sofocado recientemente tras la toma de Bobastro.

Desde un punto de vista de la topografía urbana, la proclamación del Califato Omeya de Córdoba (929 d.C.) coincide con el arranque de un proceso que podría definirse como un «*boom sensacional (...) que alumbra una megalópolis sin parangón en Occidente, determinada por dos medinas, un sinfín de arrabales, almunias, cementerios... (...) una auténtica conurbación, que si hubiéramos de juzgar por las fuentes escritas (y cada vez más también por las arqueológicas) no volvería a ser superada en España hasta bien avanzado el siglo XX*» (Vaquerizo 2010: 731-732). Podemos imaginar que dentro de este nuevo esquema urbanístico la minoría mozárabe no tenía cabida, de hecho hay autores que han interpretado la construcción de una red de mezquitas secundarias enclavadas en barrios mozárabes como parte de un programa estatal encaminado a la islamización de zonas de mayoría no islámica. Este podría ser el caso de la construcción de una mezquita en las inmediaciones del complejo martirial de Cercadilla (Estación de Autobuses⁴⁹) o en el *Rabad al-Bury* (Mezquita del cementerio del Bury⁵⁰), cerca de la Basílica de los Tres Santos; dos de las zonas de mayor raigambre mozárabe en la capital (González Gutiérrez 2017: 15-16).

⁴⁹ Cfr. Carmona *et alii* 2003.

⁵⁰ Cfr. IBN SAHL, *al-Ahkam al-Kubra*, I, 8 (Daga 1990: 34-39).

En lo que respecta a la topografía funeraria también se ha constatado un retroceso de las zonas de necrópolis cristiana motivado por un aumento de la presión urbanística y la demanda de espacio para la creciente población de la capital. Los datos arqueológicos recogidos en el yacimiento de Cercadilla muestran que durante el periodo califal *«la superficie por la que se extendía la necrópolis se redujo de forma muy considerable, en favor del arrabal que durante el califato ocupó buena parte de lo que poco tiempo atrás fuera espacio funerario. Se reduce también drásticamente en este momento el número de enterramientos, mientras que el área cementerial se concentra en torno al que consideramos el edificio principal de todo el complejo cristiano a lo largo de toda su historia: la basílica de cabecera triconque»* (Hidalgo 2002: 354).

Por otro lado, las necrópolis cristianas experimentan un desplazamiento hacia zonas suburbanas más alejadas con respecto a la medina. Estas nuevas necrópolis, más periféricas, ya estaban en funcionamiento desde mediados del siglo IX (León y Casal 2010: 676-677; León y Murillo 2017: 156), pero es en esta etapa cuando, a raíz de la contracción y abandono de los espacios cementeriales tradicionales, alcanzan su *floruit* siempre aparentemente desconectadas de edificios de culto o de fases de necrópolis previas.

La contracción de la necrópolis mozárabe de Cercadilla coincide con el florecimiento de un nuevo espacio cementerial situado unos 500 metros más al oeste, en el solar de la antigua Residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña (actual Centro de salud Carlos Castilla del Pino) (Fig. 2.5). Allí aparecieron 316 sepulturas de rito cristiano que siguen las características antes mencionadas y que no estaban conectadas a ninguna fase de necrópolis previa (Fig. 7). Parece que este cementerio, que arranca en época emiral, tuvo una vida bastante corta a pesar de contar con un gran número de sepulturas⁵¹, pues todo indica tampoco pudo resistir la presión urbanística y en muy pocos años quedó amortizado bajo los cimientos de nuevos arrabales de época tardoemiral o califal (León y Murillo 2017: 159-160; León y Casal 2010: 679-681).

⁵¹ En número de tumbas se trata del espacio cementerial mozárabe más importante de la ciudad.



Fig. 7. Fotografía aérea de la excavación arqueológica del solar ocupado por la antigua residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña (LEÓN y CASAL, 2010: 680)

Por su lado, el cementerio mozárabe del *Rabad al-Bury* o *Vicus Turris*, vinculado con la Basílica de los Tres Santos, en el suburbio oriental, también se vería progresivamente sustituido por su equivalente documentado en al menos tres solares de la zona de Ronda del Marrubial (calles poeta Solís, Sagunto, Vázquez Venegas), poco más de un kilómetro al noroeste⁵² (Fig. 2.6). En el caso del Marrubial se pudo documentar la existencia de un barrio alfarero de época emiral que separaba las fases tardoantigua y mozárabe de la necrópolis, interrumpiendo así la continuidad del uso funerario del solar. De hecho,

⁵² En Ortega 2016 se analiza la fase tardoantigua de uno de los solares. En este trabajo se puede encontrar alusiones a la fase mozárabe que aquí nos interesa y de la que se llegaron a contabilizar 209 sepulturas que habría que sumar a las 32 encontradas en el solar contiguo (Penco 2009).

tendría mucho sentido que la muralla tardoislámica que cercó los arrabales orientales de Córdoba (Axerquía) dejara intencionadamente fuera de su protección esta contigua zona de necrópolis.

También se ha podido documentar la existencia de una necrópolis mozárabe de los siglos X y XI unos 800 metros al oeste de la Huerta de San Rafael, en las Parcelas 4.4 (41 tumbas excavadas) y 4.6 (10 tumbas) del Plan Parcial Renfe (solares entre las actuales calle Pedroche y Acera Fuente de la Salud) (Fig. 2.7). La tipología de todas ellas se corresponde con los rasgos comunes antes mencionados.

Conclusión

Como hemos visto, el mundo funerario mozárabe se caracteriza desde un punto de vista arqueológico por la continuidad con respecto a la tradición heredada de época tardoantigua. En el caso del ritual la deposición en decúbito supino se convertirá en un factor de identificación arqueológica en contraposición a las preferencias musulmanas (decúbito lateral). La tipología de las tumbas se limitará a simples fosas en el suelo con cubierta de lajas o tégulas y rara vez revestidas por estos mismos elementos, siempre con los pies al este y las cabezas al oeste y con tendencia a agruparse en lo que parecen conjuntos familiares.

Desde un punto de vista topográfico, los mozárabes cordobeses seguirán enterrándose en sus necrópolis tradicionales, al abrigo de las basílicas suburbanas (Cercadilla, Cortijo de Chinales, San Pedro, Huerta de San Rafael), hasta que la presión urbanística y su número cada vez más exiguo en comparación al de musulmanes les obligará a erigir nuevos espacios cementeriales *ex novo*, desconectados de edificios de culto o de fases previas de necrópolis. A esta nueva ubicación, más periférica, corresponden las necrópolis excavadas en la antigua Residencia Sanitaria Teniente Coronel Noreña, extremo oriental del Plan Parcial Renfe o Ronda del Marrubial. Se trata de necrópolis que nacen en época tardoemiral y que también se verán igualmente amenazadas por el avance de los arrabales islámicos en época califal y siendo amortizadas en el caso de Noreña.

Por otro lado, la presencia de restos de alimentos considerados *haram* por la ley coránica (básicamente cerdo) se ha convertido re-

cientemente en la prueba que, acorde con nuestra interpretación de las fuentes, nos permite afirmar la existencia de arrabales propios y separados para la población mozárabe, dado que de haber vivido éstos mezclados con la población islámica la presencia de este tipo de restos arqueofaunísticos sería al menos testimonial en muchos de los arrabales excavados hasta la fecha en los que no se ha podido documentar.

Fuentes

AJBAR MACHMÚA. Edición y notas de LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E. (1867): *Ajbar Machmua (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI*. Madrid: M. Ribadeneyra.

AL-MAQQARI, *Nafh at-tib min gusn al-Andalus ar-ratib wa dikri waziriha Lisan Addin b. Al-Hatib*. Traducción al inglés de GAYANGOS, P. de (1840): *The History of the mohammedan dynasties in Spain*. Londres.

AL-RAZI, *Ajbār mulūk Al-Andalus*. Traducción de GAYANGOS, P. de (1850): *Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis*. Madrid.

AL-TURTUSHI, *Siraj al-Muluk*. Traducción de ALARCÓN, M. (1931): *Lampara de los príncipes* (2 vols.). Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan.

ÁLVARO PAULO, *Eulogii vita vel passio*. Edición de GIL, J. (1973): *Corpus scriptorum mozarabicum* (vol. I), Madrid: CSIC, pp. 330-343.

CRÓNICA ANÓNIMA DE ‘ABD AL-RAḤMĀN III AL-NĀṢIR. Edición y traducción de LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. (1950): *Una crónica anónima de ‘Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir. Editada por primera vez y traducida, con introducción, notas e índices*, Madrid/Granada: CSIC.

EULOGIO, *Apologeticus martyrum* Edición de GIL, J. (1973): *Corpus scriptorum mozarabicum* (vol. II), Madrid: CSIC, pp. 475-495. Traducción de HERRERA ROLDÁN, P. (2005): *Obras Completas san Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal.

——— *Memoriale Sanctorum*. Edición de GIL, J. (1973): *Corpus scriptorum mozarabicum* (vol. II), Madrid: CSIC, pp. 363-459. Tra-

- ducción de HERRERA ROLDÁN, P. (2005): *Obras Completas san Eulogio de Córdoba*. Madrid: Akal.
- IBN IDHARI, *Al-Bayan al-Mugrib*. Traducción de FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, F. (1860): *Historias de al-Andalus, por Aben-Adharí de Marruecos*. Granada: Francisco Ventura y Sabatel.
- IBN SAHL, *al-Ahkam al-Kubra*. Traducción de DAGA PORTILLO, R. (1990): *Organización jurídica y social en la España musulmana. Traducción y estudio de al-Ahkam al-Kubra de Ibn Sahl (s. XI)*. Tesis doctoral defendida en la Universidad de Granada.
- RAGUEL, *Vita Vel passio sancti Pelagii martiris*. Edición y traducción de RIESCO CHUECA, P. (1995): *Pasionario hispanico (Introducción, edición crítica y traducción)*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 307-321.
- RECEMUNDO, *Liber anoe (Calendario de Córdoba)*. Edición y traducción de DOZY, R. y PELLAT, CH. (1961): *Le Calendrier de Cordoue*. Leiden: Brill.

Bibliografía

- ACIÉN ALMANSA, M. (1998): “La desarticulación de la sociedad visigoda”, en SALVATIERRA CUENCA, V. (coord.): *Hispania, Al-Andalus, Castilla*, Jaén: Universidad de Jaén, pp. 45-67.
- ADAMS, E. (2013): *The earlier christians meeting places. Almost exclusively houses?*, London/New York, Bloomsbury.
- ALBA, M. (2005): “Un área funeraria islámica emplazada sobre un barrero de época romana”, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas* 8, pp. 343-374.
- _____ (2005b): “Dos áreas funerarias superpuestas, pagana e islámica, en la zona sur de Mérida”, *Mérida. Excavaciones Arqueológicas* 8, pp. 309-342.
- ARJONA CASTRO, A. (2000): “Topografía de cinco arrabales de la Córdoba islámica”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 139, pp. 95-114.
- AZUAR RUIZ, R. (2011): “Inscripciones, símbolos y usos cristianos de la cultura material islámica” en VARELA, R.; VARELA, M. y TENTE, C.: *Cristiãos e Muçulmanos na Idade Média Penin-*

- sular. Encontros e Desencontros*, Lisboa: Instituto de Arqueologia e Paleociências das Universidades Nova de Lisboa e do Algarve, pp. 187-198.
- ____ (2015): “De Arqueología Mozárabe”, *Arqueología y Territorio Medieval* 22, pp. 121-145.
- ____ (2016) “De Arqueología Mozárabe. II. De sus iglesias y documentos epigráficos”, *Arqueología y Territorio Medieval* 23, pp. 75-102.
- BENDALA GALÁN, M. (2006): “Hispania y la "romanización". Una metáfora: ¿crema o Menestra de verduras?”, *Zephyrus* 59, pp. 289-292.
- BULLIET, R. W. (1979): *Conversion to Islam in the medieval period: an essay in quantitative history*, Cambridge: Harvard University Press.
- CABALLERO ZOREDA, L. (1998): “Arquitectura visigótica y musulmana. ¿Continuidad, concurrencia o innovación?”, *Ruptura o Continuidad, pervivencias preislámicas en al-Andalus, Cuadernos Emeritenses* 15, pp. 143-176.
- ____ (2000): “La arquitectura denominada de época visigoda ¿es realmente tardorromana o prerrománica?” en CABALLERO, L.; MATEOS, P. (eds.) (2000): *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Anejos de AEspA 23)*. Madrid: CSIC, pp. 207-248.
- CARMONA BERENGUER, S.; GONZÁLEZ VIRSEDA, M.; LEÓN MUÑOZ, A.; MORENO ALMENARA, M. y MURILLO REDONDO J. F. (2003): “Seguimiento Arqueológico del vaciado del sótano de la Estación de Autobuses de Córdoba y de la urbanización de los viales adyacentes”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2000* (Vol. 3.1). Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 268-282.
- CASAL, M^a. T.; MARTÍNEZ, R. M^a y ARAQUE, M^a del M. (2009): “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Saqunda. Ganadería, alimentación y usos derivados (750-818 d.C.) (Córdoba)”, *Anejos de Anales de arqueología cordobesa* 2, pp. 143-181.
- CERRATO CASADO, E. (2018): “El Calendario de Córdoba como fuente para el conocimiento de la topografía eclesiástica de la

- Córdoba altomedieval”, en CERRATO CASADO, E y ASENSIO GARCÍA, D. (coords.): *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, pp. 47-76.
- (2018b): “Campana litúrgica procedente de Sevilla”, en CERRATO CASADO, E y ASENSIO GARCÍA, D. (coords.): *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, pp. 340-341.
- (2018c): “Epígrafe funerario de Salvatus”, en CERRATO CASADO, E y ASENSIO GARCÍA, D. (coords.): *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, pp. 300-301.
- (2018d): “Epígrafe funerario de un sacerdote cordobés”, en CERRATO CASADO, E y ASENSIO GARCÍA, D. (coords.): *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, pp. 306-307.
- (2020): “Los primeros cementerios cristianos de Córdoba y provincia”, en RUIZ OSUNA, A. (coord.): *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios (1): De la Prehistoria al ocaso de la ciudad romana*, Córdoba: Real Academia de Córdoba, pp. 269-288.
- (2021): “La cristianización del paisaje funerario en *Corduba* (siglos IV-V d.C.): el final de un proceso cultural y religioso”, en RUIZ OSUNA, A. (coord.): *Morir en Hispania. Topografía, rituales y prácticas mágicas en ámbito funerario*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 129-149.
- CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E. (1989): “El mundo funerario y religioso en época visigoda”, en *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española* (vol. I). Madrid: Asociación Española de Arqueología Medieval, pp. 89-110.
- ESCOLÀ TUSET, J. M. (2004): “El mensaje doctrinal en la poesía epigráfica latinocristiana”, *Revista de Estudios Latinos* 4, pp. 153-161.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, A. y FIERRO, M. (2001): “Cristianos y conversos al Islam en al-Andalus bajo los omeyas. Una aproximación al proceso de islamización a través de una fuente legal an-

- dalusí del s. III/IX”, en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (eds.): *Visigodos y Omeyas, un debate entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media (Anejos de AEspA 23)*, Madrid: CSIC, pp. 415-423.
- FERNÁNDEZ GÓMEZ, F., ALONSO DE LA SIERRA FERNÁNDEZ, J. y LASSO DE LA VEGA, M^a G. (1987): “La basílica y necrópolis paleocristianas de Gerena (Sevilla)”, *Noticiario Arqueológico Hispánico* 29, pp. 103-199.
- FINNEY, P. C. (1994): *The invisible God: The earliest christians on Art*. Oxford, Oxford University Press.
- FONTAINE, J. (1978): *La España Románica. X. El Mozárabe*. Madrid.
- FUERTES SANTOS, M^a C. (2002): “Aproximación al urbanismo y la arquitectura doméstica de época califal del Yacimiento de Cercadilla”, *Arqueología y Territorio Medieval* 9, pp. 105-126.
- FUERTES SANTOS, M^a C.; RODERO PÉREZ, S. y ARIZA RODRÍGUEZ, J. (2007): “Nuevos datos urbanísticos en el área de la puerta del *palatium* de Córdoba”, *Romvla* 6, pp. 79-210.
- GARCÍA GARCÍA, M. (2016): “Some remarks on the provision of animal products to urban centres in medieval Islamic Iberia: The cases of Madinat Ilbirah (Granada) and Cercadilla (Cordova)”, *Quaternary International* 460, pp. 86-96.
- GARCÍA GARCÍA, M.; MORENO GARCÍA, M.; FUERTES SANTOS, M^a C. e HIDALGO PRIETO, R. (2021): “Por sus basuras los reconoceréis: La identificación arqueozoológica de una comunidad *ḍimmí* cristiana en la Qurṭuba tardoandalusí (Cercadilla, siglo XII)”, *Arqueología y Territorio Medieval* 28.
- GARCÍA VIÑAS, E.; BERNÁLDEZ SÁNCHEZ, E. y PÉREZ AGUILAR, L. G. (2019): “Uso y consumo de animales en el sur de al-Andalus: una primera aproximación a través del registro paleobiológico”, en DELGADO PÉREZ, M^a M. y PÉREZ AGUILAR, L. G. (dirs.): *Economía y trabajo: las bases materiales de la vida en al-Andalus*. Sevilla: Alfar, pp. 81-120.
- GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963): “Sarcófago cristiano hallado en córdoba en 1962”, *Archivo Español de Arqueología* 36, pp. 170-177.

- GLICK, T. F. (1979): *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOMEZ-MORENO, M. (1919): *Iglesias Mozárabes. Arte Español de los Siglos IX al XI*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2016): *Inscripciones mozárabes de Andalucía*. Sevilla: Athenaica.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C. (2017): “Madīnat Qurṭuba, urban development, and Islamization: The evidence of minor mosques”, *Beiträge zur islamischen Kunst und Archäologie* 5, pp. 12-21.
- HERRERA ROLDÁN, P. (2010): “La Iglesia andaluza bajo el islam: entre la resistencia y la integración”, *Anuario de Historia de la Iglesia Andaluza* 3, pp. 35-64.
- HIDALGO PRIETO, R. (2002): “De edificio imperial a complejo de culto la ocupación cristiana del palacio de Cercadilla”, en VAQUERIZO, D. (Ed.) (2002): *Espacios y usos funerarios en el Occidente romano*. Córdoba: Seminario de Arqueología, pp. 343-372.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, R. (1960): “Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba, según los escritos de San Eulogio de Córdoba”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 80, pp. 107-236.
- _____ (2013): *Historia de los mozárabes en al-Andalus*. Córdoba: Almuzara.
- JOHNSON, M. J. (1997): “Pagan-Christian burial practices of the fourth century. Shared tombs?”, *Journal of Early Christian Studies* 5 (1), pp. 37-59.
- LEÓN, A. y CASAL, M^a. T. (2010): “Los cementerios de Madinat Qurṭuba”, en D. VAQUERIZO y J. F. MURILLO (eds.): *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C. (vol. II))*, Córdoba: Convenio GMU-UCO, pp. 651-684.
- LEÓN, A. y MURILLO, J. F. (2017): “Las comunidades dhimmis cristianas en la Córdoba omeya. Posibilidades y límites de su visibilidad arqueológica”, *al-Mulk* 15, pp. 145-174.
- MACIAS, S. (1992): “A basílica paleocristã e as necrópoles paleocristã e islãmica de Mértola: aspectos e problemas”, en XXXIX

Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina: Seminario internazionale di studi su aspetti e problemi di Archeologia e Storia dell'Arte della Lusitania, Galizia, e Asturie tra Tardoantico e Medioevo. Ravenna: Girasole, pp. 401-434.

- MANZANO MORENO, E. (2006): *Conquistadores, emires y califas: los Omeyas y la formación de Al-Andalus.* Barcelona: Crítica.
- MARCOS POUS, A., VICENT ZARAGOZA, A. M^a y COSTA, J. (1978): “Trabajos arqueológicos en un solar de la Plaza de San Pedro (Córdoba). Abril-Septiembre de 1973”, *Noticiero Arqueológico Hispánico* 5, pp. 195-201.
- MARFIL, P. (2001): “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahmán III”, en CABALLERO, L. y MATEOS, P. (eds.): *Visigodos y omeyas: un debate entre la Antigüedad tardía y la Alta Edad Media (Anejos de AEspA 23).* Madrid: CSIC, pp. 117-141.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2004): “Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Hafsûn. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)”, *Madrid Mitteilungen* 45, pp. 507-531.
- _____ (2004b): “La basílica mozárabe hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga) Intervención arqueológica en el Cerro de la Tintilla-Mesa de Villaverde. Julio-agosto de 2001”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2001* (Vol. 3.2). Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 683-692.
- MARTÍNEZ TEJERA, A. (2011): “La Arquitectura cristiana del siglo X en el Reino de León (910-1037): de ‘Mozárabe’ a ‘Arquitectura de Fusión’”, en GONZÁLEZ BLÁNCO, A.; GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. y MOLINA GÓMEZ, J. A. (eds.): *Mozárabes, Identidad y continuidad de su historia (Antigüedad y Cristianismo, 28).* Murcia: Universidad de Murcia, pp. 163-229
- _____ (2003): “La arquitectura de la comunidad *Dimmiyyun* (siglos IX-X): ‘arquitectura del Pacto’ y ‘arquitectura de resistencia’ ”, *Codex Aquilarensis* 19, pp. 47-72
- _____ (2016): *Estudios sobre las ‘iglesias arabizadas’ del siglo X en el reino de León.* Berlín: Editorial académica Española.
- ORTEGA PASCUAL, S. (2016): “Aproximación a un sector funerario tardoantiguo hallado en Ronda del Marrubial, esquina C/ Poeta Solís y C/ Sagunto, Córdoba”, *Romvla* 15, pp. 309-333.

- ORTIZ RAMÍREZ, L. (2003): “Los Mozárabes de Córdoba. Una aproximación preliminar a la necrópolis de Cercadilla”, *Arte, Arqueología e Historia* 10, pp. 79-84.
- PENCO, R. (2009): “Actividad arqueológica preventiva en la calle Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís y Vázquez Venegas de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía 2004 (vol. I)*, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, pp. 484-495.
- REAL, M. L. (1998): “Os Moçárabes do Gharb português”, en TORRES C. y MACIAS, S. (eds.): *Portugal Islâmico. Os últimos sinais do Mediterrâneo*, Lisboa: Museu Nacional de Arqueologia, pp. 35-56.
- (2000): “Portugal: cultura visigoda e cultura moçarabe”, CABALLERO, L. y MATEOS, P. (eds.): *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media (Anejos de AEspA 23)*, Madrid: CSIC. pp. 21-75.
- SANTOS GENER, S. de los (1947): “Nueva lápida mozárabe”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba* 58, pp. 257- 263.
- SNYDER, G. F. (2003): *Ante pacem: archaeological evidence of church life before Constantine*. Maco: Mercer University Press.
- SOTOMAYOR, M. (1975). *Sarcófagos romano-cristianos de España. Estudio iconográfico (Biblioteca Teológica Granadina 16)*. Granada: Facultad de Teología.
- TORRES BALBÁS, L. (1970): *Ciudades hispanomusulmanas* (Tomo I). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- VAQUERIZO GIL, D. (2010): “Reflexión final”, en D. VAQUERIZO Y J. F. MURILLO (eds.): *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII d.C. (vol. II)*, Córdoba: Convenio GMU-UCO, pp. 729-732.
- (2017): “La alimentación en al-Andalus a partir del registro arqueofaunístico. Estado de la cuestión”, *Lucentum* 36, pp. 341-358.
- YOUNG, B. (1977): “Paganisme, christianisation et rites funéraires mérovingiens”, *Archéologie médiévale* 7, pp. 5-81.

“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)

