

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.

DEL ÓBITO A LA TUMBA: EL ÚLTIMO VIAJE DEL MUSULMÁN EN TIERRAS ANDALUSÍES

BELÉN VÁZQUEZ NAVAJAS
Universidad de Córdoba

1. Introducción

La escatología islámica se configuró de forma original e independiente, aunque se vio también fuertemente influenciada por los credos cristiano y judío, creencias preexistentes que fueron transmitidas y legitimizadas por el propio Muḥammad (Chávet 2016: 180). Al igual que en estas dos grandes religiones monoteístas, en el dogma islámico fue fundamental desde el primer momento creer en la Resurrección de los muertos, en el día del Juicio Final y en la existencia del Cielo y el Infierno (Casassas 2014: 2010). El musulmán consideraba, además, que el hombre era una especie de viajero que estaba de paso por este mundo, cuyo verdadero destino era el Más Allá, donde disfrutaría o sufriría las consecuencias de sus actos terrenales (Álvarez 2011: 107).

En el orbe islámico la muerte supone el inicio de una transición que llega cuando *Allah* lo dispone (Castañeda 2009: 493). Tras abandonar la vida terrenal, el difunto permanece soñoliento, en una especie de limbo denominado *barzaj*, a la espera del día del Juicio Final, cuando los muertos resucitarán como si acabaran de despertarse. No obstante, como retomaremos más adelante, este estado de semiinconsciencia ha sido entendido de muy diversas formas a lo largo de la historia del Islam (De León 2000: 392). Ya desde el siglo VII, la concepción física de la Resurrección no fue bien asimilada por algunos círculos de pensamiento, por lo que surgieron corrientes y autores que consideraban -sin renunciar al valor sagrado del Corán- que lo único que resucitaría y estaría en conexión con Dios sería el alma (De León 2000: 400).

Los estudios sobre el mundo funerario islámico han sido enfocados desde diferentes perspectivas. Para el caso concreto de al-Andalus, si bien la investigación arqueológica ha proporcionado datos muy reveladores en las últimas décadas, las fuentes escritas han constituido siempre una base esencial para el conocimiento de la escatología islámica medieval. En el Corán hay numerosas suras referidas a la muerte, la Resurrección, el Paraíso, el Infierno y el Juicio Final. Sin embargo, cuestiones como los tipos de tumbas o los rituales *post mortem* apenas son tratados en el libro sagrado, y es que la única mención expresa al respecto se recoge en la sura II (la Vaca) a propósito de la posición de rostro dentro de la tumba: "...vuelve tu rostro en la dirección de la Mezquita Sagrada, dondequiera que estéis, volved vuestros rostros en su dirección..." (Chávet *et alii* 2006: 151; Chávet 2015: 37).

Para conocer las características de las sepulturas es necesario acudir a las colecciones de hadices; es decir, a los dichos y hechos de Muḥammad, considerados la segunda fuente de autoridad después del Corán. Existen varias compilaciones proféticas, siendo las obras de Muslim y de al-Bujārī dos de las más célebres. Este último incluyó en su colección varios hadices de índole funeraria, la mayoría de ellos recogidos en un libro dedicado a la muerte y a los enterramientos conocido como *El libro de los funerales* (Chávet 2015: 42).

El Corán generó una literatura de carácter exegético ocupada de la interpretación y el comentario del texto sagrado, el *Tafsīr*. En particular, los trabajos sobre escatología se empezaron a recopilar en el siglo VII en el Oriente islámico; un siglo después, esta literatura circulaba ya por la Península Ibérica (Chávet 2015: 53). Más adelante, especialmente en época almohade, se escribieron nuevos tratados dedicados a la escatología, prueba quizá de una mayor sensibilidad hacia el mundo de ultratumba y el deseo de asegurarse la salvación (Fierro 2000: 186).

Junto a las obras estrictamente religiosas, existieron otras de diversa naturaleza que dieron a su vez buena cuenta de las prácticas y las creencias funerarias islámicas. Para los primeros momentos de al-Andalus podemos recurrir al *ra'y* u opinión personal de un alfaquí frente a un determinado problema (Chávet 2016: 189), pero son las colecciones de fetuas surgidas desde época califal omeya donde mejor se exponen ciertas situaciones y conflictos en torno a la muerte (*vid.*

Fierro 2000). Asimismo, no hay que olvidar otras fuentes indirectas de las que igualmente se puede extraer información escatológica, como los libros de poesía, las crónicas históricas, los tratados de geografía o los diccionarios biográficos.

2. El camino al Más Allá: las prácticas funerarias andalusíes

El estudio de la muerte en ámbito andalusí debe partir necesariamente de tres premisas. En primer lugar, los rituales funerarios islámicos se habrían implantado en la Península Ibérica de forma paulatina, y es que aún en época emiral se percibe la convivencia o la influencia de los ritos hispanos previos, como parece evidenciarse en las necrópolis de Marroquies Bajos (Jaén) (*vid.* Castillo *et alii* 2011) o en algunos cementerios catalanes (Olivé-Busom *et alii* 2020: 252-254). De igual modo, cabe destacar que junto al desarrollo de un ritual más tradicional, surgió otro -paralelo y mayoritario- regido por los principios de la escuela malikí (Chávet *et alii* 2006: 155), la doctrina jurídica implantada oficialmente a partir del siglo X con el ascenso al poder de 'Abd al-Rahmān III (Martos 2008: 440). Por último, no hay que perder de vista la existencia de particularidades locales, en especial las referidas a los elementos de señalización y los materiales de construcción (León 2008-2009: 43).

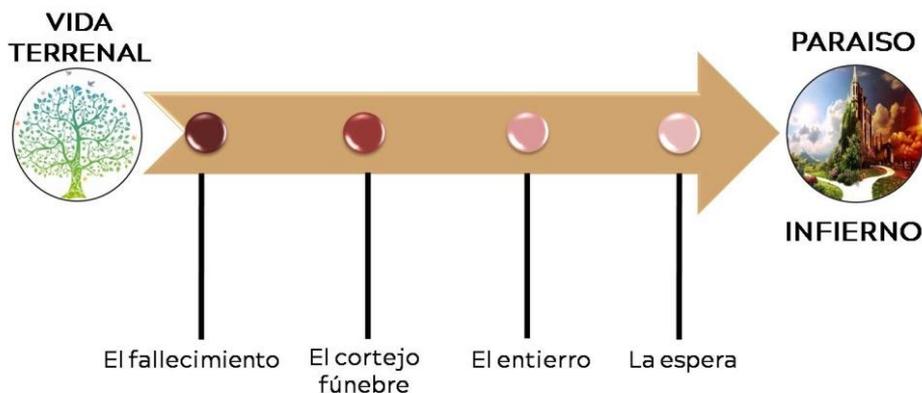


Fig. 1. Etapas por las que pasa el musulmán desde que abandona la vida terrenal hasta que permanece en su tumba a la espera del Juicio Final (elaboración propia)

Teniendo presentes estas tres ideas, y sin pretender hacer aquí un análisis exhaustivo o cronológico de cada una de las ceremonias establecidas en torno al difunto en al-Andalus, planteamos a continuación el *viaje* que, de forma genérica, todo musulmán iniciaba en el preciso instante en el que fallecía y que continuaba cuando era enterrado y quedaba a la espera del día del Juicio Final (Fig. 1). Un *viaje* que nos aproxima a los miedos, las preocupaciones y las creencias más profundas de la comunidad musulmana establecida durante más de siete siglos en tierras ibéricas.

2.1 El fallecimiento

Justo en el momento previo a su muerte, si el creyente tenía aún fuerzas suficientes, debía pronunciar la *shahāda* o profesión de fe islámica; si este fallecía antes de poder hacerlo, sería la persona más cercana a él quien se la susurraría al oído (Ponce 2002: 116; Chávét 2015: 112). Se iniciaba así una cadena de rituales que culminarían los días posteriores al entierro del individuo.

Posteriormente, se cerraban sus ojos y se purificaba el cadáver por medio de una ablución o lavado ritual con agua fresca¹, pero no muy fría, ya que se consideraba que el difunto, pese a estar muerto, podía padecer aún cierto dolor (De León 2000: 411). El agua podía mezclarse con alcanfor, hierbas aromáticas, hojas de parra o nísperos. El lavado comenzaba por el lado derecho y se efectuaba un número impar de veces -hasta siete- mientras se pronunciaban oraciones y frases del Corán (Ponce 2002: 116; Chávét 2015: 118). Las leyes coránicas no marcaban pautas sobre quién debía llevar a cabo este proceso, el cual solía recaer en los familiares más cercanos o en los hombres de la comunidad. Si se trataba de un varón, era la propia mujer del difunto quien asumía la tarea, mientras que si se trataba de una fémmina, lo habitual era que otras mujeres se hicieran cargo (Chávét *et alii* 2006: 154; Casal 2007: 301). En todos los casos, los responsables de lavar el cuerpo -profesionales o no- debían lavarse tres veces antes de comenzar (De León 2000: 410).

¹ A excepción de los mártires caídos en combate, que debían ser enterrados sin lavar, con sus vestiduras ensangrentadas y las heridas sin curar, ya que el martirio anulaba todos los pecados (Ponce 2002: 116; Chávét y Sánchez 2016: 154-155).

Purificado el cuerpo, se procedía a su amortajamiento. El cadáver era envuelto en una serie de paños blancos, limpios y preferiblemente de algodón, aunque si esto no era posible bastaba con un único sudario que cubriera a su vez la cabeza. Algunos autores indicaban el uso de tres paños, para el caso de los hombres, y de cinco, para las mujeres, y sin ningún tipo de ataduras que dificultaran la posterior salida del alma del cuerpo (Chávet *et alii* 2006: 155; De León 2000: 411), y es que según la escatología musulmana, entre el lavado ritual y el entierro, el alma del difunto ascendía al cielo conducida por el ángel Gabriel, quien llevándola de las manos la presentaba ante Dios para después re-gresar a su cuerpo (*cfr.* Fierro 2000: 182; Chávet y Sánchez 2016: 228).

2.2 El cortejo fúnebre

El difunto debía ser trasladado al cementerio el mismo día del fallecimiento o, al menos, en las 24 horas posteriores al óbito (De León 2000: 410). Los cadáveres eran portados sobre parihuelas. Para el caso de las mujeres, además, se permitía usar discretos catafalcos para esconder las formas femeninas (Fierro 2000: 158).

El cortejo fúnebre era conducido por los personajes más instruidos de la comunidad, por lo general, el propio imán mientras recitaba oraciones y versículos del Corán. Siguiendo la tradición malikí, detrás de él y siempre delante del cadáver, se disponían dos filas de participantes: los jóvenes en las posiciones más adelantadas y los ancianos cerca del fallecido, todos ellos purificados (Ponce 2002: 116). El acompañamiento del difunto durante la procesión se recompensaba espiritualmente, por lo que a veces se congregaban amplios grupos de personas. En particular, la muerte de sabios u hombres venerados suponía una gran conmoción para la *Umma*, la cual acudía en multitud para obtener su bendición o *baraka* (Chávet *et alii* 2006: 155; Casal 2007: 302) (Fig. 2).

Con todo, parece que estos acontecimientos quedaron reservados solo a la esfera masculina. Algunas fetas desaconsejaban o reprochaban la asistencia de mujeres a los cortejos fúnebres (*cfr.* Fierro 2000: 158-159), y es que solo aquellas con un grado directo de consanguinidad con el difunto -esposa, madre, hermana, tía- podían participar en estas solemnes procesiones, siempre y cuando se colocaran separadas de los hombres (Casal 2007: 301-302; Villanueva 2019: 135).

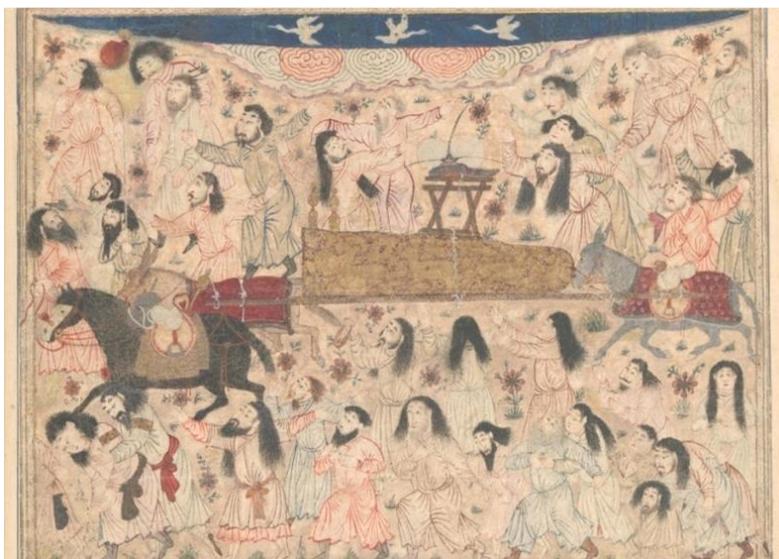


Fig. 2. Representación del siglo XIV del Funeral de Isfandiyar, héroe legendario persa, procedente de una copia del *Libro de los Reyes* de Abu l-Qāsim Ferdawsī (© Colección virtual del Met Museum)

2.3 El entierro

Los enterramientos musulmanes tenían lugar en los cementerios o *maqābir*, ubicados en los sectores suburbanos. Excepcionalmente, algunos personajes destacados fueron sepultados en los patios de sus casas o incluso cerca de las puertas de las mezquitas (León 2017: 127). Las fuentes recogen casos como el del literato andalusí Ibn Jayr, de origen sevillano, pero fallecido y enterrado en su vivienda cordobesa; o el de un miembro de los Banū ‘Iyād, inhumado en el huerto que su familia poseía en el arrabal oriental de Málaga (*cf.* Fierro 2000: 163). En principio, la posibilidad de enterrarse dentro del perímetro amurallado fue un privilegio solo al alcance de los gobernantes andalusíes y de los miembros de la familia real², cuyas sepulturas formaban parte de grandes mausoleos o panteones denominados raudas, del

² Las fuentes narran a su vez cómo durante los conflictos bélicos o asedios se permitían enterramientos intramuros por el temor a salir del recinto fortificado (Torres Balbás 1959: 134).

árabe *rawḍa*, jardín (Casal 2007: 308; Echevarría 2020: 83; Palacios 2020: 238-239).

Llegado al cementerio, el difunto era depositado sin ajuar en una fosa simple individual (*qabr*) que había sido excavada con antelación³, si bien se tienen constancia de enterramientos múltiples de dos o más individuos, como en la *maqbara* registrada en la Alameda de Hércules de Sevilla (López 2009: 267), por citar un ejemplo. Teóricamente no estaban contemplados los yesos, las argamasas, los ladrillos ni ningún tipo de arcilla para definir el interior o el exterior de las fosas, pero la práctica arqueológica revela tumbas construidas y revestidas con dichos materiales (*vid.* Fierro 2000: 178-179; Villanueva 2019: 141).

El cadáver se colocaba sobre la tierra en posición de cúbito lateral, con las piernas ligeramente flexionadas. Para el caso de al-Andalus, tanto la fosa como el cuerpo quedaban orientados en perpendicular al eje de la *qibla*, con los pies al noreste y la cabeza al suroeste⁴, de modo que el individuo descansaba sobre su costado derecho (Fig. 3), a veces calzado con pequeñas piedras, adobes o fragmentos cerámicos para mantener la postura (Casal 2007: 302-303; León 2008-2009: 43; Villanueva 2019: 140, 142).

Los ataúdes estuvieron prohibidos por algunos juristas, aunque están documentalmente probados para el transporte de cadáveres. Las fuentes escritas parecen corroborar su uso en enterramientos andalusíes a partir de época almohade (Fierro 2000: 180-181). Los clavos, las argollas o los remaches hallados en el interior de algunas tumbas de Málaga, Toledo o Granada han sido entendidos como indicios de su existencia (Casal 2007: 302; Piñero 2018: 98), si bien hay que conside-

³ Los malikíes preferían cavar tumbas estrechas y de poca profundidad -de unos 0,6 m de potencia- al considerar que la parte superficial de la tierra era más beneficiosa (Fierro 2000: 177). Aun cuando la arqueología muestra diversas tipologías y dimensiones, se ha comprobado este uso repetitivo de fosas de poco calado y anchura que apenas dejaban espacio para colocar de costado al difunto, como se ha estudiado en Ceuta (Martínez Enamorado *et alii* 2016: 88) o en la *maqbara* malagueña de Yabal Faruh (Piñero 2018: 90).

⁴ En la mayoría de los cementerios andalusíes, incluyendo los de Madīnat Qurṭuba y los de algunas poblaciones catalanas, existen desviaciones en relación a la orientación canónica de las tumbas, un hecho que se vincula a la simple adaptación de las fosas al terreno o a alguna construcción o elemento previo (Casal 2007: 302; Olivé-Busom *et alii* 2020: 247).

rar igualmente su posible pertenencia a parihuelas, calzos de madera o cubiertas de tablas, como se ha constatado en un cementerio pamplonés o en los camposantos de Marroquíes Bajos (*cfr.* León 2008-2009: 43).

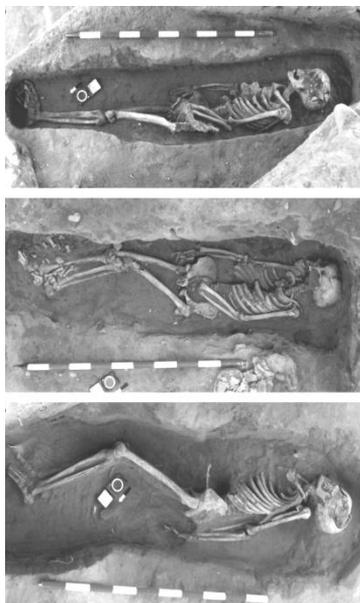


Fig. 3. Individuos enterrados siguiendo el ritual islámico en el cementerio excavado en Córdoba en el Barrio de Miraflores (León 2008-2009: 36, Lám. 3)

A continuación, las tumbas eran selladas con tablones o tejas y se cubrían con pequeños túmulos de tierra para señalarlas⁵ (Casal 2007: 304). El levantamiento de tiendas o edificios sobre las sepulturas fue normalmente desaprobado, aunque lo cierto es que ni los teólogos ni los jurisconsultos se pusieron de acuerdo al respecto, ni siquiera los de una misma escuela. Mientras algunos opinaban que las tumbas debían

⁵ En una de la necrópolis de Ceuta en uso hasta el siglo XIV, se excavaron una serie de tumbas en las que se documentaron numerosos fragmentos de conchas de bivalvos mezcladas intencionadamente con la tierra que cubría los enterramientos. El aporte intencionado de estas conchas aparece en otros cementerios de Ceuta y núcleos andalusíes, como en un caso en Algeciras y otro en la sierra de Utrera en Málaga. Se vinculan a la necesidad de refrescar las tumbas (*cfr.* Martínez Enamorado *et alii* 2016: 89).

ser imperceptibles y carecer de construcciones superficiales, como así lo sentencia el andalusí Yaḥyà b. Yaḥyà; para otros, como Ibn Rušd al-Ŷadd o Ibn Ḥazm, la existencia de estructuras tipo *bayt* o *qubba* -pequeñas capillas de planta cuadrangular abiertas por uno o por cuatro lados y cubiertas con una cúpula- estaba permitida siempre y cuando no fueran ostentosas ni entraran en contacto con las tumbas⁶ (Torres Balbás 1959: 134, 138; Fierro 2000: 156-157). Estas solían pertenecer a ilustres letrados, ascetas o maestros de vida ejemplar que eran venerados como santones y congregaban a su alrededor enterramientos menores (Palacios 2020: 238 ss.). Arqueológicamente conocemos ejemplos en Tortosa (Olivé-Busom *et alii* 2020: 246-247), Lorca (Ponce 2002: 124-127), Córdoba (*vid.* Casal 2007) o Marroquíes Bajos (Castillo *et alii* 2011: 284) (Fig. 4).

Lo que los juristas andalusíes sí estaban dispuestos a aceptar de mayor agrado eran las delimitaciones de los perímetros de las tumbas individuales o familiares, como así lo atestiguan las fuentes escritas y materiales (*cf.* Fierro 2000: 168). Uno de los casos más evidentes se localizó en la necrópolis de Yabal Faruh en Málaga, donde una serie de muros de mampostería de hasta 1 m de altura acotaban un espacio ocupado por varios enterramientos (Fernández 1995: 47-48); en la misma *maqbara* se tienen constatadas otras sepulturas individuales definidas por ladrillos vidriados semienterrados, formando perímetros rectangulares conocidos como de tipo bastidor (*cf.* Piñero 2018: 96, 97). En un cementerio de Almería, por su parte, se halló otro enterramiento definido por un muro de mortero de más de 1,3 m de potencia (Martínez García *et alii* 1995: 90-91). La documentación escrita parece demostrar también que las construcciones funerarias se levantaban con mayor facilidad en terrenos particulares, localizados cerca de las puertas de las *maqābir*, en el interior de las mismas o en fincas privadas (Palacios 2020: 243). Pese a todo, la demolición de estructuras funerarias por la falta de espacio o el colapso de accesos o entradas estuvo a la orden del día⁷ (Fierro 2000: 157, 163).

⁶ Existió la idea de que los muertos podían sufrir dolor físico si se les construía encima (Fierro 2000: 156-158).

⁷ Aun cuando gran parte de los elementos urbanos eran sostenidos por la propia comunidad musulmana, el mantenimiento y el cuidado de los espacios funerarios



Fig. 4. Construcción funeraria hallada en Marroquíes Bajos, Jaén. La estructura, de planta rectangular (3 x 2,30 m), contenía las tumbas de dos varones de mediana edad (Castillo *et alii* 2011: 284, fig. 8)

Contrario a lo que podría pensarse, las lápidas (*rujāma, lawḥ*) no estuvieron prohibidas en al-Andalus *in senso stretto*, menos aún si estas eran anepígrafas. Esta austeridad, en estrecha relación con el carácter igualitario del Islam en el Más Allá, permitía mantener el anonimato del difunto y su rango social (Torres Balbás 1957: 150; Fierro 2000: 179; Echevarría 2020: 84). Las estelas se colocaban en la cabecera, en los pies o en los laterales de las fosas. Presentaban formas cuadrangulares y se hacían con adobes o losas pétreas de mármol, caliza, granito o pizarra (*vid.* Casal 2007: 304-305; Villanueva 2019: 141). En dos excavaciones urbanas de Ceuta se encontraron dos lápidas anepígrafas muy singulares con cuerpos superiores parcialmente vidriados (Martínez Enamorado *et alii* 2016: 66-67; 82). No obstante, en la práctica existieron cipos y estelas decoradas con motivos geométricos, arquitectónicos, vegetales y epigráficos, un fenómeno este último asociado a los procesos de arabización y/o islamización de la

eran responsabilidad del cadí o almotacén de la ciudad, el cual se vería en ocasiones obligado a demoler construcciones funerarias para mantener el buen estado y acceso a las necrópolis (Torres Balbás 1959: 144; Ponce 2002: 118; León 2017: 136).

Península Ibérica (*vid.* Torres Balbás 1959: 145-156; Martínez Núñez 2011).

2.4 La espera en la tumba

El destino de las almas fue una cuestión muy debatida por los andalusíes, incluyendo los más ortodoxos. Mientras la mayoría defendía que el difunto esperaba en la tumba el día del Juicio Final donde era ya castigado por sus pecados, otros consideraban que las almas disfrutaban de esta espera sin dolor, o que incluso vagaban por la tierra sin rumbo aparente (Chávet 2016: 167).

En lo que sí hubo consenso fue en la visita que los ángeles Munkar y Nakīr realizaban al fallecido una vez había sido inhumado (Fig. 5). La tradición escrita recoge este acontecimiento de muy diversas formas y menciona a estos seres celestiales -de terrible apariencia- con distintos nombres: Meguix, Munquir, Móncar, Naquir, etc. En textos como el *Kitāb šaýarat al-yaqīn* de Abū al-Ḥasan (siglo XII) se narra lo acontecido en el interior del sepulcro tras la llegada de dichos ángeles, responsables de interrogar y diferenciar al creyente del incrédulo (*cf.* Chávet y Sánchez 2016: 226-228):



Fig. 5. Representación de los ángeles Munkar y Nakīr procedente del libro *Maravillas de las cosas creadas y aspectos milagrosos de las cosas existentes* del siglo XIII, obra de al-Qazwīnī (Casassas 2014)

“Según la tradición cuando se coloca el difunto en la tumba, le llegan dos ángeles negros, de ojos azules, cuyas voces son como el trueno que retumba con estruendo, sus miradas como el relámpago deslumbrante y con sus colmillos traspasan la tierra (...) Entonces los dos ángeles lo despiertan como se despierta al que duerme, y le preguntan: ¿Qué dices acerca de este hombre que os ha sido enviado, es decir, de Mahoma-Dios lo bendiga y salve?/ contesta el difunto: yo os doy testimonio de que él es el enviado de Dios. Entonces le dicen: viviste como un creyente y has muerto como un creyente [...].”

Para garantizar que el individuo superaba el interrogatorio, fue costumbre incluir en la tumba un escrito denominado la "Carta de la muerte". En ella se anotaban las respuestas a las preguntas de Munkar y Nakīr, ayudándolo a manifestar su fe y suplicando el perdón de los pecados (*cfr.* Fierro 2000: 181). Si bien estas cartas no aparecen en el registro material, las fuentes inquisitoriales denotan que fueron especialmente habituales entre los moriscos, ya que con ellas, al estar escritas en árabe y en primera persona, suplían el desconocimiento que tenían de dicha lengua (Chávet y Sánchez 2016: 226).

2.5 El luto y los rituales posteriores al sepelio

Contamos con pocas referencias respecto al luto en al-Andalus, si bien debieron de existir variedades cronológicas y geográficas. El luto duraba al menos tres días, aunque según el Corán las viudas debían guardarlo cuatro meses y diez días, un periodo en el que tampoco podían volver a casarse (De León 2000: 411-412; Chávet *et alii*, 2006: 155; Chávet, 2015: 146; Echevarría 2020: 104). En oposición al negro de los estandartes abasíes, las fuentes señalan que en la Córdoba omeya el blanco fue el color del duelo. A partir del siglo XI, tras la caída del Califato cordobés, el negro se convirtió en el color del luto por antonomasia, junto con el azul para el caso de los Almohades (*cfr.* Ponce 2002: 118).

Las demostraciones desproporcionadas de dolor ante a la muerte de un ser querido, muy recurrentes en las ceremonias fúnebres de las comunidades árabes preislámicas, fueron censuradas por el propio Muḥammad. Arrancarse los cabellos, rasgarse el rostro, llorar fingidamente, gritar de forma exagerada o desgarrarse las vestiduras eran

lamentaciones que ponían en entredicho la justicia y la voluntad de Dios, al tiempo que podían provocar la tortura y el malestar de los difuntos (*cf.* Fierro 2000: 158; Castañeda 2009: 497).

Sabemos que los días siguientes al sepelio se efectuaban rituales en torno a la tumba del fallecido, aunque en ocasiones se censuraron acciones tan cotidianas como el rezo en los cementerios; las visitas en solitario de mujeres; sentarse encima de las sepulturas; o realizar sacrificios. La aceptación -o no- de estas prácticas varió según las épocas. Así, durante el periodo de Taifas algunos tradicionalistas como Ibn Baṭṭāl justificaban acompañar a los muertos durante siete días, ya que era el tiempo estimado para el interrogatorio de los ángeles Munḡar y Nākir; otros, como Ibn Rušd, sostenían, además, que era correcto acudir a las tumbas de los familiares los jueves y los lunes, pero no los días de fiesta (*cf.* Fierro 2000: 155; 159-161). Asimismo, desde el Califato omeya hasta el Sultanato nazarí encontramos discrepancias sobre si era lícito recitar el Corán sobre las fosas, especialmente por las noches. Para algunos juristas estaba justificado de todo punto, mientras que otros lo consideraban hostil y lo reprobaban por propiciar encuentros amorosos entre hombres y mujeres⁸. Sea como fuere, parece que los parientes y amigos de los fallecidos solían acercarse a las *maqābir* de forma voluntaria para recitar el Libro Sagrado, aun cuando fue habitual contratar a lectores profesionales para que lo hicieran; un contrato que a menudo quedaba establecido en legados o habices⁹ (Fierro 2000: 160, 174-175; Palacios 2020: 245).

Desde un punto de vista arqueológico, el hallazgo de candiles encima o cerca de las tumbas islámicas podría estar relacionado con estas oraciones y recitaciones nocturnas (Fierro 2000: 177; Camacho 2007: 224; León 2008-2009: 45). Excepcionalmente se han localizado en el interior de fosas en *maqābir* de Murcia, Granada, Córdoba o

⁸ Los testimonios escritos narran cómo las mujeres acudían y permanecían en los cementerios largas jornadas, en muchas ocasiones bajo tiendas con el pretexto de huir de miradas indiscretas; pero la realidad es que este tipo de situaciones provocaba el acercamiento de los varones a la féminas, quiénes acudían a las necrópolis con el fin de seducirlas (Torres Balbás 1959: 161-162).

⁹ Ibn ‘Abdūn comenta en su tratado sobre la Sevilla almorávide que los lectores del Corán por los muertos no debían ser ni mozos ni solteros, ya que de ello podía derivar en muchos males (*cf.* Fierro 2000: 160).

Almería, donde han sido identificados como elementos de ajuar vinculados a la representación de la luz necesaria para alcanzar el Paraíso (Martínez García *et alii* 1995: 107-109; Fierro 2000: 181-183; Casal 2007: 304). No obstante, la aparición de estas piezas en el relleno de las tumbas debe ser tomada con mucha prudencia, pues quizá reponda a procesos postdeposicionales y no a colocaciones intencionadas (León 2008-2009: 45).

Junto a los candiles se han descubierto en algunos casos jarros o jarras, la mayoría dentro de las fosas, en la cabecera o en los pies del difunto, como se comprueba en necrópolis de Málaga y Almería. Estos recipientes se han relacionado igualmente con el Paraíso. Dado que en determinadas suras del Corán se vincula el fluir del agua con el Edén, estos jarritos podrían corresponderse con la evocación material de dichas azoras, ayudando a los individuos que, por cualquier razón, tuvieran dificultad para alcanzar la vida eterna (*cf.* Casal 2007: 304). La presencia de estas piezas hidráulicas enlaza a la par con la necesidad de rociar las tumbas para paliar los efectos del calor al que eran sometidas tras la inhumación de un individuo. Se tenía la creencia de que, salvo los profetas, los mártires y algunas categorías de creyentes, todos los difuntos recibirían durante el mencionado interrogatorio de los ángeles un castigo que provocaría que sus cuerpos sufrieran un calor insoportable y sus tumbas ardieran (Fierro 2000: 182; León 2017: 129-130). Sin duda, el agua refrescaría estos espacios, ya fuera la contenida en estos pequeños recipientes o la que discurría por los arroyos o manantiales que con frecuencia se situaban próximos¹⁰. A una escala mayor, la creación de jardines funerarios o raudas estuvo también asociada a esta idea de generar ambientes húmedos y frescos (León 2017: 128- 129).

¹⁰ La proliferación de *maqābir* cerca de ríos y arroyos se produjo también para beneficiarse de los aportes sedimentarios procedentes de las riadas, de modo que las tumbas pudieran superponerse sin afectar -en teoría- a las anteriores. En Córdoba pueden citarse varios ejemplos, como en la *maqbara* de la Bāb 'Āmir al-Qurāsī (León 2008-2009: 41), o en los cementerios próximos al Guadalquivir, como la *maqbara al-rabad*, junto a la torre de la Calahorra, donde los limos del río permitieron hasta nueve niveles superpuestos de enterramientos (León 2008-2009: 41; 2017: 127-128). Conocemos otros cementerios islámicos ubicados en zonas inundables de Sevilla, Málaga, Almería o Murcia (*cf.* López 2009: 267).

Otro interesante ritual que pudo haberse llevado a cabo tras el entierro de un allegado fueron los banquetes funerarios. Pese a que algunos personajes como el alfaquí segoviano Gebir aconsejaban mantener ayuno los nueve días posteriores al sepelio (*cfr.* Villanueva 2019: 135), el registro de ollitas y pequeñas orzas cerca de algunas tumbas, junto con huesos de animales o restos de comida, apuntan hacia dicha práctica (León 2017: 130), atestiguada a su vez en las fuentes escritas (*vid.* Palacios 2020: 245-246). Puede que estos conjuntos cerámicos formaran parte en realidad de las visitas que muchos creyentes realizaban los viernes a las tumbas, en las que, siguiendo tradiciones preislámicas, se ofrecía alimento por el alma del difunto (*cfr.* León 2008-2009: 42). Existió igualmente la costumbre de ofrecer comida a los lectores del Corán con una firme intención caritativa, un hecho incluso loado por algunos juristas que habría implicado la utilización de piezas de vajilla¹¹.

En estos contextos funerarios son realmente excepcionales los hallazgos de orcitas con huevos de gallinácea en su interior, de los que apenas se conocen unos cuantos ejemplos en la Península Ibérica, destacando los registrados en los cementerios excavados en la Ronda Oeste de Córdoba (Camacho 2007: 224). Los huevos eran ya utilizados en época romana como símbolos de fecundidad y procreación, si bien se incluían también en los ritos funerarios de purificación de las almas moribundas. Esta tradición escatológica de origen clásico "*pudo haberse extendido a algunas comunidades islámicas con un sentido parecido, sin embargo, su carácter excepcional e íntimo dificulta aprehender su último significado*" (León 2008-2009: 46).

3. Reflexiones finales

Al intentar aunar los resultados derivados de las investigaciones filológicas y arqueológicas habidas en torno a la muerte en el Islam, aunque sea de forma breve y concisa como hemos pretendido hacer en

¹¹ Otros jurisconsultos como al-Turtūšī consideraban que no era reprochable que los vecinos enviasen comida a la familia del fallecido, pero se muestran en contra de la preparación de comida y la posterior invitación por parte de los familiares a dichos vecinos (Fierro 2000: 176).

estas líneas, se percibe con claridad como los límites entre las prácticas cotidianas y lo legalmente permitido o reprobado se difuminaron, se sobrepasaron y se cambiaron en diferentes momentos de la Historia de al-Andalus (*cfr.* Martín Núñez 2011: 182; Palacios 2020: 247). Más allá de las restricciones y directrices oficiales, que fueron mayoritarias, pero no generalizadas, las tradiciones hispanas y las árabes preislámicas procedentes de sociedades un tanto supersticiosas e inquietas frente a la muerte (León 2017: 130), jugaron un papel trascendental en la configuración del rito islámico y/o andalusí. A esto hay que añadir la propia subjetividad del tema en sí mismo, y es que hablar de la muerte supone ahondar en lo más profundo de cada ser humano: sus dudas, sus temores y sus mecanismos de defensa. Si bien es cierto que las ceremonias y los rituales islámicos estuvieron bastante tipificados y regidos por un código jurídico-religioso, el componente individual debió de condicionar fuertemente la elección de unas prácticas u otras.

Por último, cabe destacar que al acercarnos a este gran *viaje* que iniciaba el creyente para alcanzar el Paraíso coránico, se percibe una extraordinaria conexión con los musulmanes que habitaron y murieron en la Península Ibérica entre los siglos VIII y XV. Estos ciertamente permanecen aún en ese estado soñoliento a la espera del día de la Resurrección, lo que nos invita a reflexionar sobre la idea de eternidad y la búsqueda del sentido de la vida que ha acompañado al hombre -y lo sigue haciendo- desde el origen de la humanidad.

Bibliografía

- ÁLVAREZ DE MORALES, C. (2011): "Magia y seres maléficos en el Islam", *Escuela de Estudios Árabes*, 8, pp. 105-124.
- CAMACHO CRUZ, C. (2007): "Ensayo de tipología formal de candiles de piqueta. Ejemplos de ritual funerario en necrópolis islámicas cordobesas", *Arte, Arqueología e Historia*, 14, pp. 219-229.
- CASAL GARCÍA, M. T. (2007): "El ritual funerario islámico en Qurtuba, capital de al-Andalus", en BARCA DURÁN, F. J. y JIMÉNEZ ÁVILA, J. (Eds.), *Enfermedad, muerte y cultura en las sociedades del pasado: importancia de la descontextualización en los estudios paleopatológicos*, vol. 1, Cáceres, Funda-

- ción Académica Europea e Iberoamericana de Yuste, pp. 301-316.
- CASTAÑEDA REYES, J. C. (2009): "De la muerte y las muertes en el mundo islámico: algunas reflexiones sobre la muerte de Muhammad, el Profeta", *Estudios de Asia y África*, XLIV, 3, pp. 419-525.
- CASASSAS CANALS, X. (2014): *La muerte en el más allá según el Islam*, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes.
- CASTILLO ARMENTEROS, J. C.; NAVARRO PÉREZ, M. y SERRANO PEÑA, J. L. (2011): "Las Maqbaras de Marroquíes Bajos (Jaén) en torno al 711", en GARCÍA MORENO, L. A. y VIGIL-ESCALERA, A. (Coords.): *711. Arqueología e Historia entre dos mundos*, vol. 1, pp. Alcalá de Henares, Museo Arqueológico Regional.
- CHÁVET LOZOYA, M. (2015): *Los rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus (ss.VIII-XVI). Las tumbas tipo lahd. Arqueología de la muerte en Madīnat Lūrqa* (Tesis doctoral), Universidad de Granada, Recuperada de:
<https://repository.globethics.net/handle/20.500.12424/1210363>
- CHÁVET LOZOYA, M. y SÁNCHEZ GALLEGO, R. (2016): "La carta de la muerte y el escrito de buenas y malas acciones", *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 18, pp. 225-250.
- CHÁVET LOZOYA, M.; SÁNCHEZ GALLEGO, R. y PADIAL PÉREZ, J. (2006): "Ensayo de rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus", *AnMurcia*, 22, pp. 149-161.
- DE LEÓN AZCÁRATE, J. L. (2000): *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA, A. (2020): "Enterramientos y ritos funerarios islámicos: de los andalusí a lo mudéjar a través del caso toledano", *Studia Historica. Historia Medieval*, 38 (1), pp. 81-112.
- FERNÁNDEZ GUIRADO, I. (1995): "La necrópolis musulmana de Yabal Faruh (Málaga). Nuevas aportaciones", en TORRES PALOMO, M. P. y ACIÉN ALMANSA, M. (Eds.): *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, Universidad de

- Málaga, pp. 37-68. FIERRO, M. (2000): "El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios", en CRESSIER, P.; FIERRO, M. y VAN STAËVEL, J. P. (Eds.): *Urbanisme musulman*, Madrid, Casa Velázquez-CSIC, pp. 153-189.
- LÓPEZ RUIZ, R. (2009): "El cementerio islámico de la Alameda de Hércules de Sevilla. últimos hallazgos", *Caetaria*, 6-7, pp. 255-276.
- LEÓN MUÑOZ, A. (2008-2009): "¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera... El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)", *Arqueología Medieval*, 4-5, pp. 24-49.
- _____ (2017): "Dios, tumbas y santos. La formación del paisaje devocional en las ciudades de al-Andalus", en ROLDÁN, F. y CONTRERAS, S. (Eds.): *Paisajes, espacios y objetos de devoción en el Islam*, Sevilla, Universidad de Sevilla, pp. 117-140.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V.; SUÁREZ PADILLA, J. y VILLADA PAREDES, F. (2016): "*Maqābir min Sabta*. Sobre cementerios musulmanes de Ceuta en la Edad Media", en AA.VV., *Cementerios, necrópolis y otros lugares de enterramientos de Ceuta*, Ceuta, Consejería de Educación y Cultura, Archivo General de Ceuta, pp. 33-104.
- MARTÍNEZ GARCÍA, J.; MELLADO SÁEZ, C. y MUÑOZ MARTÍN, M. M. (1995): "Las necrópolis hispanomusulmanas de Almería", en TORRES PALOMO, M. P. y ACIÉN ALMANSA, M. (Eds.): *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 83-116.
- MARTÍNEZ NUÑEZ, M. A. (2011): "Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII)", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41.1, pp. 181-209.
- MARTOS QUESADA, J. (2008): "Islam y derecho: las escuelas jurídicas en al-Andalus", *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 731, pp. 433-442.
- PIÑERO PALACIO, J. M. (2018): "Yabal Faruh: Diacronía de un espacio funerario en al-Andalus", en PARODI ÁLVAREZ, M. J. (Coord.): *Arqueología de la Muerte. V Jornadas de Arqueo-*

- logía del Bajo Guadalquivir*, Sanlúcar de Barrameda, Fundación Casa Medina Sidonia, pp. 81-112.
- OLIVÉ-BUSOM, J. *et alii* (2020): "Arqueología funeraria andalusí en Cataluña y la provincia de Castellón. Un estado de la cuestión", *Arqueología y Territorio Medieval*, 27, pp. 235-267.
- PALACIOS ONTALVA, J. S. (2020): "La muerte del príncipe en al-Ándalus. Arquitectura religiosa y memoria en un contexto islámico", en MIRANDA GARCÍA, F. y LÓPEZ DE GUEREÑO SANZ, M. T. (Dirs.): *La muerte de los príncipes en la Edad Media. Balance y perspectivas historiográficas*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 233-251.
- PONCE GARCÍA, J. (2002): "Los cementerios islámicos de Lorca. Aproximación al ritual funerario", *Alberca*, 1, pp. 115-148.
- TORRES BALBÁS, L. (1957): "Cementerios hispano-musulmanes", *Al-Andalus*, XXII, pp. 131-191.
- VILLANUEVA ZUBIZARRETA, O. (2019): "Obligaciones y prácticas ligadas a la muerte entre los musulmanes castellanos del Duero en tiempos del Cardenal Cisneros", en AMRÁN, R. y CORTIJO OCAÑA, A. (Eds.): *Jiménez Cisneros: sus ideas y obras. La minorías en España y América (siglos XV-XVIII)*, Santa Bárbara, Universidad de California, eHumanista, pp. 133-145.

“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)

