

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.

COLECCIÓN

T. RAMÍREZ DE ARELLANO

XIV

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

**ENTRE MUSULMANES,
MOZÁRABES Y JUDÍOS**

ÍNDICE

JOSÉ COSANO MOYANO	
Presentación	11
ANA RUIZ OSUNA	
Introducción	15
BELÉN VÁZQUEZ NAVAJAS	
Del óbito a la tumba: el último viaje del musulmán en tierras andalusíes	21
M ^a TERESA CASAL GARCÍA	
El camino hacia el paraíso eterno en la Córdoba omeya: tumbas y cementerios	41
VIRGILIO MARTÍNEZ ENAMORADO	
Morir en <i>Qurṭuba</i> : reflexiones sobre la epigrafía funeraria de la Córdoba andalusí	65
RAFAEL BLANCO-GUZMÁN	
La muerte a las puertas. Los espacios funerarios en la Córdoba islámica tras la caída del Califato Omeya (siglos XI-XIII)	117
INMACULADA LÓPEZ FLORES	
Los estudios antropológicos aplicados a cementerios islámicos de la capital cordobesa	153
JUAN PEDRO MONFERRER-SALA	
Hábitos funerarios entre los mozárabes andalusíes	175
EDUARDO CERRATO CASADO	
Aproximación arqueológica al mundo funerario de los mozárabes cordobeses	195
SEBASTIÁN DE LA OBRA SIERRA	
Saber de dónde vienes y a dónde vas: la muerte en la cultura sefardí	231

ENRIQUE HIEDRA RODRÍGUEZ	
El cementerio de los Santos Pintados: Córdoba	
en el origen de la institución cementerial judía	241
DANIEL BOTELLA ORTEGA	
La necrópolis judía de Lucena. Un ejemplo	
del ritual funerario ortodoxo sefardí	263

PRESENTACIÓN

Vivimos la vida como si al final de esta nos encontrásemos con el tránsito a la inmortalidad. No sé, si hoy por hoy, los avances científicos centrados en la enzima de la telomerasa, cuya función esencial es dotar de vida adicional a las células, nos permitirían alargar indefinidamente los telómeros de nuestros cromosomas. De ser así, habríamos conseguido no la inmortalidad sino la amortalidad más o menos duradera.

Entretanto pensar la muerte es aflorar el temor, el desasosiego y la angustia tanto si se es creyente como si no lo somos. No obstante, en uno y otro caso, y sabiendo que al final hay una extinción biológica, la frustración se hace presente al perder lo que nos ha sido dado por la vida.

Ante esta tesitura es posible que solo quepa la esperanza o la aceptación si tenemos en cuenta que somos los poseedores de nuestra propia autoestima y serenidad. El incremento de ambas cualidades pondrá distancia en la neurastenia de la muerte y los recuerdos ligados a esta, porque dará visibilidad a la recordación del amor recibido no solo de nuestros seres queridos sino también de aquellas personas que, a lo largo de nuestra existencia, hemos ayudado con nuestras experiencias y conocimientos. El efecto balsámico de esta felicidad lo encontramos precisamente en el hecho de vivir, una vez superada la aceptación de la muerte, tras un proceso de reflexión y meditación.

Las jornadas de *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios II* lleva como subtítulo *Entre musulmanes, mozárabes y judíos*, ha conformado en esta ocasión un total de diez conferencias que fueron impartidas los miércoles 3, 10, 17, 24 de noviembre y 1 de diciembre de 2021, bajo la experta coordinación de nuestra académica Ana B. Ruiz Osuna, siendo sus aportaciones las constituyentes del contenido de este libro.

La apertura de estas corrió a cargo de *Belén Vázquez Navajas*, que nos habla en su trabajo de las creencias y rituales islámicos en torno a la muerte en Al-Andalus y *M^a Teresa Casal García*, nuestra reciente académica, se centra en las tumbas y cementerios en esa trayectoria hacia la eternidad de la Córdoba omeya. Por su parte los profesores *Virgilio Martínez Enamorado*, académico también y gran conocedor de la epi-

grafía funeraria nos hace un recorrido de esta por la Córdoba andalusí en tanto que *Rafael Blanco Guzmán* nos acerca en su trabajo a los espacios funerarios de Qurtuba tras la caída del Califato en los siglos XI al XIII.

Los estudios de los aspectos biológicos de los seres humanos que nos han precedido, cada vez más presentes en las excavaciones arqueológicas, muestran el interés de la antropóloga *Inmaculada López Flores* que centra su estudio en los cementerios islámicos de la capital cordobesa. El mundo funerario de los mozárabes cordobeses es objeto de estudio, en su aproximación arqueológica, del profesor *Eduardo Cerrato Casado*. Asimismo, la aportación realizada por el académico y profesor *Juan Pedro Monferrer-Sala* realiza un documentado estudio sobre los hábitos funerarios entre los mozárabes andalusíes.

Las tres últimas ponencias están dedicadas al mundo sefardí. En primer lugar, nos referimos al ubetense, historiador y documentalista *Sebastián de la Obra Sierra*, director de la Casa de Sefarad y alma y vida de esta, cuya aportación aborda la muerte en la cultura sefardí. En segundo, concierne al trabajo de *Enrique Hiedra Rodríguez*, cuyo trabajo circunscrito al cementerio de los Santos Pintados apunta el origen de la institución cementerial judía. Por último, la aportación de *Daniel Botella Ortega*, arqueólogo municipal de Lucena y director de su Museo Arqueológico y Etnológico, nos ofrece su estudio sobre la necrópolis judía de esta ciudad como paradigma del ritual funerario sefardí.

Como ya viene siendo habitual nuestra gratitud para todos los ponentes de estas jornadas, cuyo sazonado fruto tienen los lectores en sus manos. Sin sus aportaciones no hubiera sido posible dar este libro a la estampa. Igualmente, nuestra gratitud para con Ana B. Ruiz Osuna, que las coordinó y programó con diligencia.

Por último, nuestro agradecimiento y el de la institución que represento a la Excma. Diputación Provincial, en la persona de su presidente D. Antonio Ruiz Cruz, cuyo patrocinio posibilita que esta obra vea la luz en tiempo y forma.

José Cosano Moyano
*Presidente de la
Real Academia de Córdoba*

INTRODUCCIÓN

Tras el éxito y el interés despertado por el ciclo de conferencias *La muerte en Córdoba: creencias, ritos y cementerios. De la Prehistoria al ocaso de la ciudad romana*, celebrado en noviembre del año 2020, era lógico, como así estaba establecido en el proyecto original, dar continuidad a esta iniciativa de la Real Academia de Córdoba con la que seguir abarcando los aspectos funerarios de Córdoba y provincia en sus siguientes etapas históricas.

En esta ocasión, nos hemos centrado en el período Altomedieval, que englobaría desde la llegada de las tropas islámicas en 711 hasta la conquista cristiana por parte de Fernando III el Santo en 1236. Un arco cronológico amplio, que abarca más de quinientos años, en los que se sucedieron la proclamación del Emirato dependiente de Damasco, el Emirato independiente de Damasco, el Califato de Córdoba, la Fitna o guerra civil y los reinos de Taifas, con almorávides y almohades a la cabeza. Un período histórico marcado por el esplendor de Qurtuba como capital de al-Andalus, centro urbano por excelencia de la Europa Occidental, dotado de las principales infraestructuras administrativas y religiosas, militares y comerciales, técnicas y científicas, filosóficas y artísticas, que impregnaron no sólo a sus habitantes (que según algunas fuentes de la época rozaron el millón), sino también a todos los viajeros que pasaban por el lugar y a las importantes embajadas extranjeras. Una Córdoba excepcional y cosmopolita, auspiciada bajo el poder de la nueva religión surgida en la Península Árabe: el Islam.

Mucho se ha hablado de la convivencia pacífica con el resto de culturas y etnias presentes ya en estos territorios: cristianos y judíos, principalmente. A los primeros, conocidos en la época como mozárabes, se les permitió vivir en al-Andalus respetando sus creencias, eso sí, concentrados en determinados arrabales fuera de la ciudad y a cambio de unos suculentos impuestos, lo que hizo que poco a poco fueran adoptando la nueva fe, al menos, de cara a la galería. Por su parte, los hebreos mantuvieron ciertos privilegios ya adquiridos en época anterior, posicionándose junto a los dirigentes musulmanes para obtener así su favor. En el caso de

Córdoba, sabemos que para esta época estos se situaron en la zona norte de la ciudad, donde encontramos, además, el cementerio de Quta Raso. Un ejemplo excepcional de población judía completamente autónoma, con sus propios gobernadores y rabinos, fue la localidad de Lucena, la perla de Sefarad, a la que dedicaremos especial atención en esta obra.

Pero, ¿hasta qué punto fue real esa convivencia pacífica, ese respeto mutuo, que ha llegado incluso a convertirse en lema cultural y turístico de nuestra ciudad? La Córdoba de las tres culturas. Las fuentes históricas, jurídicas y literarias, junto a las inscripciones y restos materiales de todo tipo, nos ayudarán a discernir las relaciones humanas entre estos tres grupos religiosos y qué mejor modo de abordar el tema que a través de sus necrópolis o cementerios, dando cuenta de que la esfera de lo íntimo es donde podemos encontrar el mejor reflejo de las sociedades pasadas y sus costumbres.

Para ello hemos contado con un plantel de 10 investigadores y especialistas en la materia que, gracias a los artículos que componen esta monografía, nos permitirán adentrarnos en este amplio y complejo panorama, tratado por primera vez de forma monotemática y conjunta, ya que no podemos entender el mundo funerario Altomedieval sin la presencia de musulmanes, cristianos y judíos.

La revisión actualizada que aquí presentamos permite ver los nexos de unión entre las tres grandes religiones del Mediterráneo, desprendiéndose de todas ellas doctrinas para llevar a cabo una vida modélica en comunidad y la creencia en un Más Allá, marcado por las ideas de resurrección, juicio final, paraíso e infierno. Además, los rituales en cuanto al tratamiento del difunto son también similares: tales como la limpieza del cuerpo, el amortajamiento y la ausencia por regla general de ajuares funerarios, reforzando la idea de que todos somos iguales ante la muerte; un cambio radical con respecto a la inmortalidad terrestre de época romana, por la cual el difunto debía estar acompañado en su tumba de todo lo que necesitara en la otra vida, sin olvidar que tal cúmulo de riquezas servía como exhibición del estatus socioeconómico.

Los cementerios, salvo excepciones permitidas a emires y califas enterrados en la Rawda o jardín funerario situado en el interior del Alcázar, siguen ubicándose a las afueras de la ciudad, pero en ningún caso mezclados por comunidades religiosas, de tal manera que los cementerios mozárabes estarían junto a los lugares habitados por cristianos y los judíos igual. Por su parte, las maqbara islámicas, muchas de ellas fruto de

fundaciones pías llevadas a cabo por miembros pertenecientes a la familia real, cuentan con un enorme desarrollo en la capital andalusí, tal como han puesto de manifiesto las excavaciones realizadas como consecuencia de la expansión urbanística de Córdoba en las últimas décadas, especialmente hacia occidente. Dispersas entre los 21 arrabales con los que según las fuentes escritas contó la ciudad, se erigen como una necesidad más de sus pobladores, junto a otras infraestructuras básicas, esto es, mezquitas, baños y zocos. Todo ello refuerza, sin duda, la teoría de una ciudad superpoblada, con tendencia a reutilizar los espacios funerarios una vez que los cursos de agua cercanos hubieran creado nuevas capas de limos sobre las que poder llevar a cabo fosas para enterramiento sin necesidad de alterar las tumbas previas, completamente inviolables, al menos en teoría.

La conservación del cuerpo a través de la inhumación se consolida, pues, como el único rito admitido, tanto para musulmanes como para mozárabes y judíos; sin bien, la disposición de los mismos dentro de la tumba muestra pequeños matices: los primeros colocados de lado y orientados hacia La Meca; los otros dos dispuestos boca arriba con los brazos normalmente cruzados sobre el pecho o la pelvis y con una orientación este-oeste. Sin embargo, la revisión de excavaciones antiguas y los hallazgos recientes están poniendo de manifiesto las dificultades reales que existen para adscribir culturalmente las tumbas de época Altomedieval, ya que el uso de fosas simples con cubiertas de tejas fue la tipología más utilizada por los difuntos de cualquier religión, poniéndose incluso en duda determinadas características posicionales para su distinción.

Sólo los exhaustivos análisis antropológicos y genéticos permitirían distinguir con absoluta claridad la procedencia y características familiares de los fallecidos, pero a pesar de los miles y miles de esqueletos exhumados, son muy pocos los estudios de este tipo con los que contamos, debido, entre otras razones económicas, a que la ley andaluza en materia de patrimonio no obliga a ello. Aun así los resultados obtenidos de pequeños grupos de muestreo sobre población islámica nos muestran una paridad entre hombres y mujeres, así como abundancia de enfermedades dentales y una acentuada mortalidad femenina joven relacionada con la edad fértil y el proceso del parto. También han ampliado las características de los cementerios islámicos conocidos con la presencia de tumbas dobles, osarios y determinados conjuntos cercanos que buscarían, seguramente, la proximidad familiar. Este hecho, que se repite en los cementerios mozárabes y judíos, junto a las escasas superposiciones detectadas, nos permite intuir la existencia de algún tipo de señalización externa perdida con el

tiempo o, al menos, de cierta organización de los espacios funerarios, tal como se desprende de la existencia de pequeños caminos o senderos libres de enterramientos que permiten la circulación interna por estos espacios del recuerdo.

La preservación de este recuerdo a través de los epitafios debió seguir siendo importante, sin embargo, son pocos los casos que han llegado hasta nosotros, lo que nos habla bien de un cambio de mentalidad, bien de una escasa capacidad económica o bien el uso de materiales deleznable como la madera. Los ejemplos conocidos están elaborados en piedra y relacionados con personajes importantes de la época, especialmente, con la elite social y religiosa, caso de varias mujeres vinculadas a la familia real y del posible santón Yehudah Bar Akon, fallecido en el año 845 de nuestra Era, alzándose como una de las inscripciones funerarias judías más antiguas de la Península Ibérica. El hecho de que aparezca escrita completamente en hebreo indica la existencia de un espacio reservado exclusivamente para esta comunidad, algo propio de las directrices rabínicas que no eran conocidas en época tardoantigua y que suponen el inicio del judaísmo medieval en toda Europa.

Por lo que respecta a los mozárabes, contamos también con espacios funerarios concretos, próximos a los centros religiosos martiriales ya existentes, como el caso de Cercadilla (¿San Acisclo?) y San Pedro (Los Tres Coronas), junto a los que se siguió practicando el enterramiento *ad sanctos*. Se buscaba el favor de los mártires caídos en la época de las grandes persecuciones instadas desde la propia Roma y que tendrían su capítulo más sangriento bajo dominio islámico, tal como se desprende de los martirologios mozárabes, encabezados por el mártir Perfecto y que derrumban, por completo, esa idea de tolerancia idílica que nos han intentado inculcar.

Mitos y leyendas de un pasado tergiversado, propias del frágil mundo globalizado, pacífico y tolerante en el que vivimos, que sólo podremos derribar desde la objetividad histórica y la aplicación del rigor científico, con el único afán de entendernos mejor como sociedad en el presente y construir los necesarios puentes hacia el futuro.

Ana Ruiz Osuna
Coordinadora

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 Marroquíes 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).

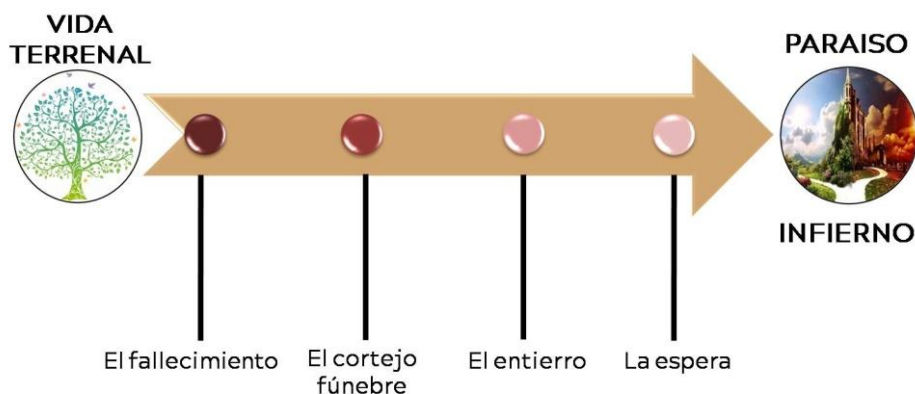


Fig. 1. Etapas por las que pasa el musulmán desde que abandona la vida terrenal hasta que permanece en su tumba a la espera del Juicio Final (elaboración propia)

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 fémina, 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 (*cfr.* 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).

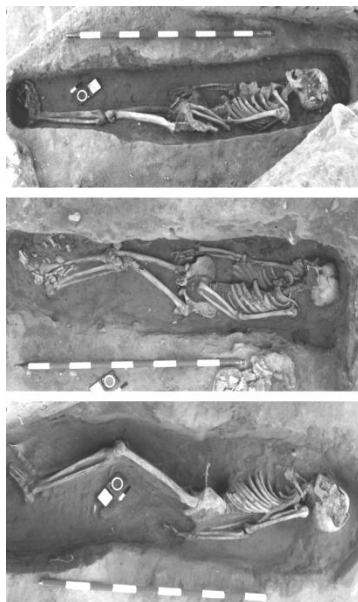


Fig. 3. Individuos enterrados siguiendo el ritual islámico en el cementerio excavado en Córdoba en el Barrio de Miraflores (León 2008-2009: 36, Lám. 3)

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 sentenció el andalusí Yaḥyà b. Yaḥyà; para otros, como Ibn Rušd al-Ġadd 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 (*cfr.* 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 (*cfr.* 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 (cfr. 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 (*cfr.* 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 Munḱar y Nāḱir; 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 (*cfr.* 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 (*cfr.* 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 (*cfr.* 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 (*cfr.* 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 loadado 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 reproable 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 lahḍ. 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. (Dir.): *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.

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

M^a TERESA CASAL GARCÍA
Universidad de Córdoba¹

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

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

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

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

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

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

1. Cementerios musulmanes de la Córdoba Omeya

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

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

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

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

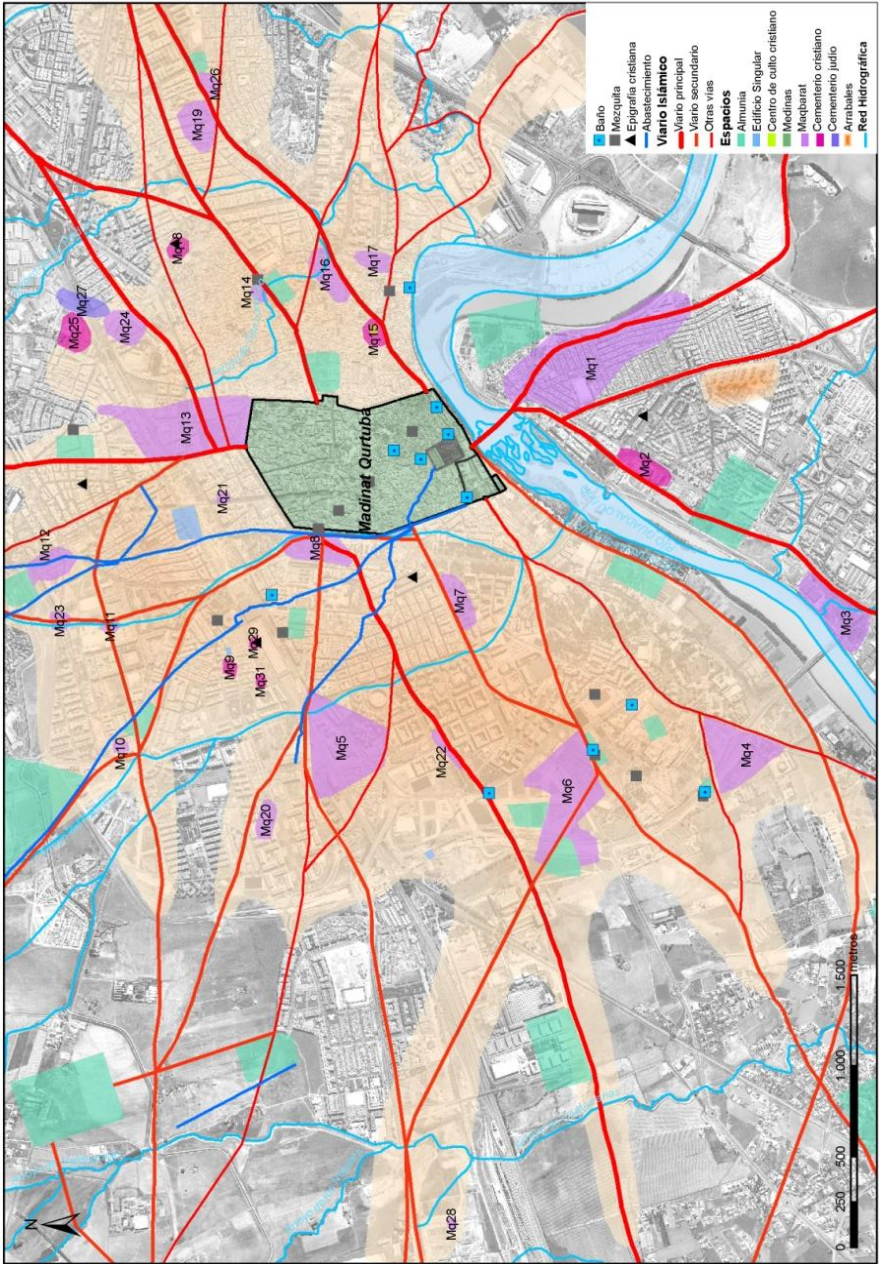


Figura 1. Espacios funerarios en época califal (©Convenio GMU-UCO)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Tumbas, Panteones y Rawdas



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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

3. Camino hacia el paraíso

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

4. Conclusiones

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

MORIR EN *QURṬUBA*: REFLEXIONES SOBRE LA EPIGRAFÍA FUNERARIA DE LA CÓRDOBA ANDALUSÍ

VIRGILIO MARTÍNEZ ENAMORADO
Universidad de Málaga

1. Introducción

La epigrafía árabe practicada en España nace en el siglo XIX de la mano de un arabista de renombre, Rodrigo Amador de los Ríos y Fernández de Villalta (Madrid, 1843-Madrid, 1917), quien, entre otras obras dedicadas a la materia, escribió en 1880 sus *Inscripciones árabes de Córdoba precedidas de un estudio histórico-crítico de la mezquita-Aljama*. Salvo un par de ejemplares,¹ el arabista madrileño da a conocer todo el corpus epigráfico funerario cordobés que después recogerá más de medio siglo después Lévi-Provençal. Aunque los errores, corregidos en buena medida por este, son abundantes, este trabajo puede ser considerado un digno hijo de su tiempo, en los albores de una disciplina que empezaba a despuntar en España y que siempre ha sido valorada como minoritaria.

Evariste Lévi-Provençal (Argel 1894-París 1956) fue seguramente el más destacado arabista francés del siglo XX. Estudió las inscripciones árabes de al-Andalus reunidas como corpus, provincia a provincia, en su *Inscriptions Arabes d'Espagne* (1931), donde la ciudad de Córdoba y su epigrafía funeraria andalusí tienen, obviamente, un papel estelar. Por ejemplo, para época califal, el orientalista galo recogió 63 inscripciones de las cuales 38 procedían de Córdoba, lo que representa un 60,3% de las abordadas en su libro para ese período. Tan solo

¹ Las que llevan los números 19 y 27 del catálogo de Lévi-Provençal 1931: 26-27, pl. 6c y 32-34, pl. IXa/b. La primera es considerada como inédita mientras que para la segunda el arabista francés recurre a un artículo de Gayangos de 1902.

25 pertenecen a la modalidad que Carme Barceló (2004a) bautizó, con indudable éxito, como "cúfico de provincias", cuando esta autora contabilizaba 73 años después 71 ejemplares, de los cuales únicamente tres se encontraron en la actual provincia de Córdoba, siendo dos de ellos epitafios:² uno hallado en Montilla que sitúa en los últimos años del gobierno de 'Abd al-Raḥmān III y que muy posiblemente fue labrado en la misma ciudad de Córdoba (Labarta y Barceló 1992: 557-559), y otro, que, recuperado en Hornachuelos, muestra texto bilingüe latino-árabe que se data explícitamente en el año 998 (Barceló 2019b: 123-124, n° 41). A estos dos habría que añadir un par de piezas halladas en la provincia de Teruel, una (de Mazaléon), conocida desde principios del siglo XX, en cúfico inciso que se sitúa en 384/994 y otra, publicada en 2016, de la Fresneda de 385/995 (Ortega Ortega 2016: 41-43; Martínez Enamorado 2018: 392-393, figs 9 y 10), que Barceló olvidó incluir en su relación, lo que eleva la cifra a 73. Como quiera que esta investigadora cierra la fase califal en el año 1013 y como quiera que la publicación de estas piezas que a continuación reseñamos son posteriores a la edición de su trabajo, no se habrían podido incluir en su relación dos inscripciones halladas en la provincia de Córdoba: una lápida funeraria en cúfico inciso del año 408/1017 encontrada en Pedroche (si bien su texto admite una lectura diferente de la cronología: 448/1056) (Souto Lasala 2020: 18-25, n° 1, figs. 1-7) y otra más, en elegante cúfico simple, que se encontró en Luque con una data de 409/1018-1019 (Rodríguez Aguilera y Martínez Enamorado 2012: 270-275, n° 3). En cualquier caso, entendemos en el caso concreto de Córdoba que el año para clausurar el Califato debe de ser el 422/1031, fecha de deposición del último de los califas cordobeses,³

² El gran cipo funerario o "monolito" procedente de Villanueva de Córdoba con fecha 392/1002 parece tratarse, a pesar del primer diagnóstico de Ocaña, de una lápida fundacional a juicio de Frochoso Sánchez. Existen unas actas de un encuentro llevado a cabo en la localidad de Villanueva de Córdoba que no hemos podido consultar. Esa carencia se ha suplido, merced a la gentileza de nuestro colega y amigo Rafael Frochoso, con la consulta de la conferencia que él pronunció. Agradecemos su amabilidad, de nuevo.

³ Entre los años 1013 y 1031, no faltan inscripciones funerarias en al-Andalus con fecha expresa, además de las cordobesas arriba reseñadas. Intentando ser lo más exhaustivos posible (y, seguramente, sin lograr lo pretendido), tenemos: la lápida de cúfico en relieve del primer soberano independiente de Badajoz, Sābūr (Martínez

a pesar de que, como se ha repetido, los acontecimientos sucedidos en 1013 signifiquen en la práctica el colapso del sistema político que alumbró ‘Abd al-Raḥmān III.

Hubieron de pasar casi 40 años para asistir a la publicación de una nueva obra en formato libro sobre epigrafía de al-Andalus, en este caso en su modalidad más monumental. La contribución del destacado arabista cordobés Manuel Ocaña Jiménez (Córdoba, 1914-Córdoba 1990) al cúfico consistió en su teorización, pues su trabajo se alejó de la idea de catálogo exhaustivo. Por primera vez, este producto cultural de época omeya iba a contar con un manual en el cual se recogería su evolución y sus fases cronológicas. En su imprescindible *El cúfico hispano y su evolución* (1970) estudió las características esenciales de la escritura monumental de al-Andalus y estableció las tres modalidades de este cúfico regional (arcaica, florida y simple) (la síntesis más reciente en Martínez Núñez, 1997), si bien es de justicia reconocer que en la obra de Amador de los Ríos (1883: 79, por ejemplo) ya consta el apelativo “florido” para referirse a la segunda de las modalidades o en la de Lévi-Provençal (1931: 2, nº 2) el de “arcaico” para aludir a la modalidad más antigua (y también “simple” que lo utiliza por primera vez para el epitafio de 328/940; Lévi-Provençal 1931: 4, nº 5). En este libro, el maestro cordobés estudia 29 inscripciones (incluye, por supuesto, elementos de la Mezquita Aljama cordobesa y de *Madīnat al-*

Núñez 2012: pp. 4-5, nº 2); otra, en cúfico inciso, de Trujillo (Cáceres) (Díaz Esteban, 1987; Pérez Álvarez, 1992: 209-210); alguna almeriense en elegante letra cúfica de resalte (Ocaña Jiménez 1964: 8-9, nº 11, lám. Va; Lirola Delgado 2009); una de Játiva en cúfico simple (422/1031) (Barceló 1998.I: 145-146, nº 12); dos, en modalidad incisa, procedentes de Formentera, del año 405/1014 y 406-7/1015-1016 (Martínez Enamorado 2020: 45-67, nº 1.2 y 1.3); otras dos en la provincia de Jaén, también en cúfico inciso: los epitafios de un beréber de nombre Zakkluh hallada en Ibro (416/1025) (Lévi-Provençal 1931: nº 153, pl. XXXIIIb) y de un desconocido en Baños de la Encina (420/1029) (Martínez Núñez 2009: p. 57); una media docena de cipos y lápidas hallados en Toledo en cúfico de resalte (Gómez Ayllón 2006: 86-90 y 97-116, nº 6-8 y 10-12); la lápida de Ibn Sa‘īd, en letra incisa, de Faro (Portugal) de 407/1016 (Melo Borges, 1998: 236); otras actualmente desaparecidas que contenían: el epitafio del califa ḥammūdī ‘Alī ibn Ḥammūd (408/1017), hallada en Ceuta (Martínez Núñez 2007: 108-110, nº 30); el cipo funerario de la toledana Asmā’ bint al-Layṭ (407/1016) (Martínez Núñez 2007: 247-250, nº 102); y la lápida de uno de los Jizrūnīs, hallada en Arcos de la Frontera (416/1025) (Martínez Núñez 2007: 108-109, nº 30).

Zahrā'), de las cuales 23 fueron labradas en el complejo metropolitano cordobés (lo que representa un 79,3 % del total), siendo epitafios 8 de ellas (Ocaña Jiménez 1970: 23-30, nº 3-10, láms. III-X).

En las tres últimas décadas el trabajo sobre la epigrafía funeraria de *Qurṭuba*, siguiendo el magisterio marcado por Ocaña, se ha caracterizado por el elevado nivel científico, en el que han sobresalido tres epigrafistas, Carmen Barceló, Ana Labarta y María Antonia Martínez Núñez, cuya producción se verá cumplidamente reconocida en estas líneas. Es de esperar que la incorporación de las nuevas tecnologías a esta disciplina, con análisis petrológicos y arqueométricos que todavía brillan por su ausencia, proporcione resultados similares a los que se vienen produciendo en otras disciplinas de la arqueología a lo largo de las dos últimas décadas.

2. El Emirato (203/822-316/929): la formulación del modelo

Que el cúfico llegue a la piedra (ya sea en su modalidad de epigrafía funeraria o fundacional) bastante más tarde que a la moneda,⁴ a los llamados plomos de la conquista (Sénac e Ibrahim, 2017), a las escáculas de bóvido (Jordán Lorenzo *et alii* 2018) o a la cerámica (por ejemplo, Caballero Sureda y Sáez Lara 1999: 209; Gutiérrez Lloret 2006; Serrano *et alii* 2004), entre otros soportes, revela tal vez la existencia de límites tecnológicos en la transmisión de estos saberes por parte de una mano de obra que no estaría familiarizada con el trabajo pétreo, además de la consabida explicación relativa a la demora del proceso de islamización en al-Andalus (por ejemplo, Martínez Núñez 2011: 183).⁵ Cabe recordar en este punto que el primer epitafio en árabe conocido hasta ahora (Hawary *et alii* 1932-1942.I: nº 1) presenta una cronología que precede en dos siglos a los primeros de Córdoba o Kairuán: 31/652 frente a 233-236/848-851 y 235/850, respectivamente.

⁴ Las primeras emisiones en al-Andalus y con ceca al-Andalus de dinares bilingües son del emir dependiente Ḥurr ibn 'Abd al-Raḥmān al-Taḡāfī en 98/716 (Medina Gómez 1992: 68-70); las de dirhames en 103/721 (Frochoso Sánchez 2009: 28); los feluses a partir de 108-110/726-728 (Frochoso Sánchez 2001: 45-47, grupo XIX).

⁵ Para ese proceso, comenzamos a disponer de una panoplia de argumentos arqueológicos cada vez mejor perfilados (Ortega Ortega 2018).

También se suele decir para justificar la cronología tardía de su aparición que las lápidas de esa época y de otra pudieron ser empleadas como material de espolio o en otras tumbas (Barceló 2018: 8).

Sin embargo, el desfase cronológico existente con respecto a *Ifriqiya* no resulta completamente determinante: si la inscripción fundacional aglabí más antigua, la que conmemora la edificación del *ribāṭ* de Susa, de 206/821-822 (Creswell 1979: 167-170; Lézine 1956; Lézine 1968: 21-32; Abdeljaouad 2001.I: 197-198, nº 87), precede en tan solo ocho años a la inscripción de la Mezquita Aljama del cadí ‘Umar ibn ‘Adabbās en Sevilla (214/829-830) (Ocaña Jiménez 1970: 22-23, fig. I), el primer epitafio sobre piedra de Kairuán recogido por B. Roy y Poinssot (1950.II: 104-110, nº 50) es del año 235/850, prácticamente coetáneo al epígrafe funerario que se viene considerando el primero de la serie en al-Andalus, hallado en Córdoba (233-236/848-851). Advirtamos, en todo caso, que aquella inscripción fundacional de Susa no es la primera de las producidas en *Ifriqiya*: existen otras dos debidas al último gobernador ‘abbāsí, de nombre Harṭama ibn A‘yan, tres años antes del advenimiento de los aglabíes, en las que se conmemora la edificación del *ribāṭ* de al-Munastīr en la fecha de 181/797 (Abdeljaouad 2001.I: 40-43 y 43, nº 1 y 2, respectivamente).

Estos parangones cronológicos ofrecen rasgos contradictorios que resultan prestos a ser resaltados. Como dato en absoluto baladí que muestra la demora en la aceptación de estos usos sociales entre los miembros de la *Umma* cabe destacar que los judíos de Córdoba ya procedían a inhumarse desde al menos el año 845 de la era cristiana con lápidas identificativas exclusivamente en hebreo (si bien en un ambiente lingüístico de intensa arabización), en las que se incluían la onomástica del finado, el año de su fallecimiento y textos religiosos (Hiedra Rodríguez 2016). Las similitudes formales (y también ideológicas) con las producidas para los musulmanes parecen palpables.

Volviendo a la producción aglabí y a su comparación con la producción emiral cordobesa, sí es llamativa, por el contrario, la diferente calidad del trabajo inscriptorio en el caso de los epígrafes fundacionales: mientras que el sevillano se modela en un cúfico inciso primario y tosco, el de Susa es un producto con letras en relieve, dotado de elegancia y bien terminado, debiendo esperar a la inscripción fun-

dacional de la alcazaba de Mérida (220/835) (Barceló 2004b) para encontrar un cúfico labrado con una calidad homologable a la producción aglabí.

Asunto bien diferente es el de la descompensación en cuanto al número de inscripciones existente entre *Ifriqiya* y al-Andalus, muy llamativa (al contrario de lo que sucede con el *Magrib al-aqṣà* idrisí y el *Magreb al-Awsaṭ* rustumí, pues en ambos casos las inscripciones son contadas): frente a las 42 existentes para el período emiral de al-Andalus, únicamente bajo dominio aglabí (184/800-296/909) en el actual Túnez contabilizamos una cifra de 160 epígrafes, de los cuales 121 se corresponden con epitafios y 39 con inscripciones fundacionales (Abdeljaouad 2018: 295, tabla 15.1). Sin duda, la abrumadora producción de la ciudad de Kairuán (146 epígrafes lo que representa el 91,25% del total, de los cuales 121 son epitafios y 25 fundacionales), con un número que supera con mucho a toda la del Emirato omeya andalusí, distorsiona intensamente los datos. Recordemos que de la ciudad de Córdoba, a pesar de representar el 66,66% de toda la epigrafía emiral de al-Andalus, el número de inscripciones apenas si alcanza la treintena (29), de las cuales 26 son epitafios (89,65%).

Que las primeras inscripciones del Occidente musulmán sean de carácter fundacional muestra claramente que ese producto cultural se relaciona con la oficialidad y que la iniciativa de su elaboración parte directamente del Estado. Dicho en otros términos, tanto en al-Andalus como en *Ifriqiya* se ensaya en edificios para después pasar a epitafios. A las arriba consignadas, aglabíes y omeya-andalusíes, habría que añadir que entre los idrisíes la primera constancia de epigrafía datada es un texto fundacional, sobre una viga de madera de cedro, en la Mezquita al-Qarawiyyīn fesí con una fecha sensiblemente más tardía (263/877) (Deverdun 1957) que las manifestaciones omeyas o aglabíes.

En una proporción absolutamente mayoritaria, la fabricación de aquellos materiales sobre metales con inscripción cúfica antes enunciados se efectuaba en Córdoba, donde habría de funcionar una escuela de peritos en esta modalidad de escritura. Es evidente que tanto la escritura de los plomos como de la moneda, utensilios además vinculados directamente al poder legítimo (*al-mulk*) y en absoluto, como se afirma de los graffiti sobre cerámica, columnas o escáfulas, “espontáneos”, debían de ser elaborados en la *dār al-sikka* de la capital que se

emplazaba, como distintos testimonios sugieren, en el entorno del Alcázar y en las proximidades de la *Bāb al-‘Aṭṭārīn* (Arjona Castro y Frochoso Sánchez 2002; Frochoso Sánchez 2009: 20-24; Frochoso Sánchez 2020).

Por el contrario, como ha quedado dicho, ni esos graffiti sobre cerámicas ni los epígrafes sobre columnas ni tampoco las escrituras sobre escápulas de bóvidos pudieron partir de aquella escuela epigráfica por ser consideradas actividades de carácter “espontáneo”, sin revestimiento alguno de oficialidad. Existe alguna evidencia temprana de graffiti sobre cerámica hallados en esta ciudad: si algunos publicados, como los que proceden del arrabal de la Ruzafa, se adscriben a época califal (Frochoso Sánchez 2006: 55-56, figs. 70, 72 y 73), en otros no existe dudas sobre su cronología del VIII o primera mitad del IX, como un fragmento en cúfico inciso, bastante bien concebido, de la *basmala-taṣlīya* sobre una tinaja que se encontró en la excavación llevada a cabo en la calle Gitanos (nº 8), esto es, en pleno arrabal de *Šaqunda* (Piñero Palacios y Rodríguez Pérez 2019: 375-377, fig. 10).⁶ Por lo que respecta a las columnas (sobre esta práctica epigráfica en *Garb al-Andalus* vid. Barceló 1997: 137-140; 2001; 2002), los trabajos de Juan Antonio Souto para las inscripciones de las existentes en la Aljama zanjó la cuestión en este caso concreto. Finalmente, se tiene constancia de que en la ciudad de Córdoba se ha producido algún hallazgo de escápulas de bóvido preparadas para ser empleadas como soportes de escritura con una cronología bien temprana por haberse encontrado en contextos emirales del Arrabal de *Šaqunda* (750/133-202/818 d.C.) (Carmona Ávila y Martínez Enamorado 2010: 203, nota 8; Martínez Sánchez *et alii* 2010: fig 19).

Valorados estos argumentos, resulta absolutamente lógico considerar que los primeros epitafios encontrados en al-Andalus se produjeran en *Qurṭuba*, posiblemente vinculados, de una u otra manera, a la dinastía omeya. En las distintas *maqābir* emirales de otras ciudades andalusíes no se han podido detectar lápidas funerarias inscritas, aunque, desde luego, es preciso advertir que esas primeras evidencias cordobesas se encuentran, como veremos, parcialmente descontextua-

⁶ Según estos investigadores, existen un par de ejemplares de inscripciones árabes sobre cerámica de estas fechas sin publicar.

lizadas. E insistiremos, más adelante, que esta práctica no deja de ser escasa.

Frente a *Ifrīqiya*, donde desde el principio se observa una cierta heterogeneidad, el modelo de lápida que se establece en al-Andalus a lo largo de esa segunda mitad del siglo IX es bastante homogéneo: se trata de estelas de morfología tubular o rectangular, en Córdoba casi siempre confeccionadas en mármol (Tabla IV), con un campo epigráfico central y único, rodeado de un estrecho filete en relieve, que se emplazaban en la cabecera de la tumba (*ru'ūsiyya*). También en relieve (“resalte”) van los grafemas empleados en esa modalidad de cúfico arcaico, caracterizado por su angulosidad y austeridad (Martínez Núñez 1997b).

Por lo que respecta al formulario, estudiado recurrente y brillantemente por C. Barceló (1990; 1998.I; 2018), se resuelve mediante una gran estabilidad que va a durar hasta bien avanzado el Califato. Suelen ser siempre los mismos elementos los que están presentes en estas estelas, alterándose ocasionalmente el orden de los mismos: fórmula introductoria (*basma* completa) + expresión *hāqā qabr* (‘esta es la tumba de’) + nombre (normalmente *ism* con un *nasab*) + expresión *raḥima-hu Allāh* (‘Dios se apiade de él’) + verbo *tuwwuffiyya* (‘murió’) + fecha del óbito introducida a veces por *sana* (nunca ‘*ām*’) + pasaje coránico (Martínez Núñez 2011: 186-187; los detalles en Barceló 2018: 20-21)

El primero de la serie pertenece a un tal Marwān ibn ‘Īsā ibn Dunatī (¿Donate?) (fallecido entre 233-236/848-851) (Tabla VII.1), un vendedor, tal vez, de aljubas. El epígrafe fue hallado en Córdoba en la década de los 60 de la pasada centuria (Ocaña Jiménez 1970: 23-24, lám III, nº 3, fig. 2). Sobre esta pieza Carme Barceló (2019b: 127, nº 3) expresaba razonables dudas en torno a la confesionalidad religiosa del finado. Podía tratarse de un cristiano, aportándose una explicación que bien valdría para los nombres de algunos personajes participantes de la *fitna* de Ibn Ḥaṣṣūn, como el obispo (*usquf*) ʿĪsā ibn Maqṣīm y tantos otros de los cristianos principales (*akābir riḡāl al-naṣāra*) de Bobastro:⁷ *los cristianos de al-Andalus usaban doble sistema onomástico: el latino para asuntos religiosos y el árabe en el*

⁷ Algunos apuntes sobre esta cuestión en Martínez Enamorado 2011.

ámbito social (Barceló 2019b: 124). En cualquier caso, es importante insistir, como se ha hecho (Barceló 2018: 22), en la idea de que:

no todas [las inscripciones de este período emiral] se destinaron a tumbas que albergaban musulmanes; la ausencia de menciones al credo islámico en algunas estelas permite sospechar que pudieron pertenecer a una persona con creencias cristianas.

En una valoración general, las proporciones de la distribución territorial de las inscripciones “mozárabes” -sospechosas⁸ o verificadas- no se corresponden con los predominios demográficos cristianos que se presuponen para ciertas áreas no cordobesas: una abrumadora mayoría (51 ejemplares lo que representa un 70%) proceden de la misma ciudad de Córdoba y alrededores (43) o de la actual provincia (8), frente a los exiguos 10 ejemplares (14%) de la provincia de Granada o 4 (6%) de la de Málaga (Barceló 2019b: 118), cuando son áreas en las que se afirma que a lo largo de toda la novena centuria la población cristiana todavía podía ser mayoritaria.

No parece casualidad que la procedencia geográfica del segundo de los epitafios árabo-andalusíes sea Pechina/Baġyāna por las relaciones existentes entre este enclave almeriense e *Ifriqiya* y que el personaje

⁸ Es bastante preocupante para el conocimiento científico comprobar cómo sobre sospechas se exponen argumentos demasiado categóricos, sin espacio para la sana duda. En un par de estudios recientes de Ana Labarta, 2015: particularmente, 226 y de Carme Barceló, 2015: particularmente, 187 y 194-195 en torno a suspicacias, más o menos fundadas, y otras cuestiones varias, se expresan reticencias sobre la autenticidad de algunas piezas, dudas que pueden ser razonables. Lo que no parece razonable es expresarse en unos términos tan dogmáticos como estos: *sin advertir que se trataba de piezas espúreas, sus epígrafes, sin embargo, se reproducen y se utilizan en estudios de otro tipo* (Martínez Enamorado 2006) *que se desmoronan al hundirse los cimientos en que se basan* (Labarta 2015: 226). No existe, por supuesto, tal desmoronamiento porque los argumentos no se ven afectados por la autenticidad de esta pieza, cuando se abordan otras sobre la que esta estudiosa por fortuna no parece sospechar. Por cierto, la pieza en cuestión procede de un ambiente bastante rústico. Tampoco conviene ser tan categórico a la hora de considerar que en la epigrafía oficial no se dan errores: ¿alguien ha puesto en tela de juicio la veracidad de la inscripción de la Puerta de las Palmas de la Mezquita cordobesa, plagada de errores de todo tipo (de las trece líneas de escritura que la componen, apenas si hay dos en las que el lapidario que las labró no cometiera ningún yerro; Ocaña 1970: 21)? Que yo sepa, no. Sospecha y prudencia no deben, nunca, disociarse.

en cuestión porte la *nisba* de “el Omeya” (sin *ism* y con una *kunya* y un *nasab* extraños en al-Andalus, lo que nos puede hacer pensar en un origen magrebí o mašriqí del individuo): Abū Ḥamāma ibn Aš‘āt al-Umawī (fallecido en 239/854) (Ocaña Jiménez 1964: n° 114; Acién Almansa y Martínez Núñez 1982: 113, n° 114, lám I; Martínez Enamorado 2009a).

Las dudas sobre la adscripción del tal Marwān ibn ‘Īsà ibn Dunatī (عيسى) a un grupo social homogéneo siguen ahí: incluso admitiendo que el segundo elemento del *nasab* sea Donate, no se puede asegurar que este Marwān sea un cristiano pues el mismo o su padre podrían haber islamizado y ni siquiera es posible, tampoco, realizar una lectura certera de su profesión, pues además de *al-ḥubāb* (‘vendedor de aljubas’, ‘vendedor de grano’) (Ocaña Jiménez 1970: 23; Martínez Núñez 2011: 184, nota 14), el *ductus* de esta palabra permite otras muchas lecturas (Barceló 2018: 127, nota 16).

Por el contrario, no podemos expresar esas mismas dudas al hablar de un grupo de epígrafes, algo posteriores a estos dos primeros, todos ellos procedentes de Córdoba y que se han venido interpretando como las estelas de distintas mujeres relacionadas con los banū Marwān (de ahí que Ocaña dijera que eran epígrafes “semioficiales), que habían sido esclavas (*yāwārī*, plural de *yāriya*), obteniendo su libertad por pertenecer a la categoría de *umm walad* (madres de miembros de la dinastía) o por el fallecimiento de su propietario. A esta categoría deben de pertenecer la mayor parte (si no todas) las inscripciones femeninas emirales y califales halladas en Córdoba: en 10 casos la información que nos transmite la lápida permite asegurarlo (Tabla VII.2/3/4/5/6/10; Tabla VIII.3/9/12/13) y en cuatro sugerirlo (Tabla VII.8/9/11; Tabla VIII.1).

Se sabe que proceden del cementerio situado en el arrabal meridional (*rabaḍ al-qiblī*), que citara Ibn Ḥazm en su *Ṭawq al-Ḥamāma* (ed. al-Ṭāhir Aḥmad Makkī: 40-41; trad. castellana García Gómez: 124-125): *entre los jardines de los banū Marwān [...] trazados sobre sus tumbas en el cementerio del Arrabal (bayna riyāḍ banī Marwān [...] al-mabaniyya ‘alā qubūri-him fī Maqbara al-Rabaḍ).*

Esa *maqbara* ocupaba la orilla izquierda del río Guadalquivir, asentada allí una vez que al-Ḥakam I mandó desalojar aquel barrio tras la llamada “revuelta del Arrabal” (202/818). Con todo, la necrópolis es

citada con anterioridad a esos hechos: Ibn ‘Iḍārī afirma que se fundó en el año 101/719-720⁹ con el quinto (*jums*) del cual se detrajo una cantidad para construir:

en la explanada conocida por el Arrabal (al-baṭḥā’ bi-ma’rūf bi-l-Rabaḍ) por orden del califa ‘Umar un cementerio para los musulmanes (maqbara li-l-muslimīn) (Ibn ‘Iḍārī, Bayān, II: 26; trad. francesa Fagnan: 35).

En el mismo terreno ya sacralizado desde los inicios se habría de situar el mausoleo de los banū Marwān o *Maqbarat Qurayš*,¹⁰ al que pertenecerían todas estas tumbas de mujeres vinculadas a la Casa Omeya. Alguna aportación de las crónicas coincide en destacar el valor de cementerio dinástico de esta zona: por ejemplo, al-Juṣanī (*Quḍāt Qurṭuba*, ed. al-Abyārī: 67; trad. castellana Ribera: 56) transmite que la hija de ‘Abd al-Raḥmān, Sayyida, se enterró en este sector.

La construcción en 1947 de la “Rinconada del Campo de la Verdad” provocó la aparición a principios de la década de los 50 de la pasada centuria de un montículo en el que se recuperaron una docena de inscripciones de las cuales se publicaron algunas de ellas (Ocaña Jiménez 1952: 383-386, nº 3, 4 y 6), habiéndose realizado distintos trabajos para tratar de identificar las restantes (algunas siguen siendo inéditas) (Barceló 2018: 17).

Se trata, pues, de un conjunto bastante homogéneo que responde a la existencia de un grupo social femenino que se integra en la *jāṣṣa* cordobesa (Martínez Núñez 2006). La onomástica de las finadas (sobre esta cuestión: Marín 2000: 66-70) es expresión en parte de su consideración social de *yāwārī*: junto a nombres más canónicos como el que se emplea en la *kunya* de Umm Salama (276/889), nieta del emir ‘Abd al-Raḥmān II (Barceló 2018: 17-21, lám. 3, fig. 4), hallamos otros más inusuales entre el común de la población como:

- Gaḍīra (‘lozana’) (241/855), liberta (*mawla*) del emir al-Ḥakam I (Ocaña Jiménez 1970: 24-26, fig. 3, lám. 4; Martínez Núñez 2006: 315-316, nº 1) (Tabla VII.2) (Fig. 1);

⁹ La data tan redonda del año 100 que aportó Torres Balbás 1957: 164, seguida, entre otros, por Martínez Núñez 2011: 185, nota 23, es errónea.

¹⁰ Así mencionado en una lápida (Ocaña Jiménez 1952, 387, nº 8) (Tabla VIII.8).

- ‘Uqār (‘prendas lujosas’) (268/881), esclava (*yāriya*) de Muḥammad I (Ocaña Jiménez, 1970: 26, lám. 5; Martínez Núñez, 2001: 98-99; Martínez Núñez, 2006: 316, n° 2) (Tabla VII.3);

- Badī‘ (‘asombrosa’) (fallecida después de la muerte del emir en 273/886), madre (*umm*) de Sa‘īd, hijo (*walad*) de Muḥammad I (Acién Almansa y Martínez Núñez 1982: 21-22, n° 2, lám. II; Martínez Núñez 2006: 316, n° 3; Martínez Núñez 2007: p. 114, n° 32) (Tabla VII.10).

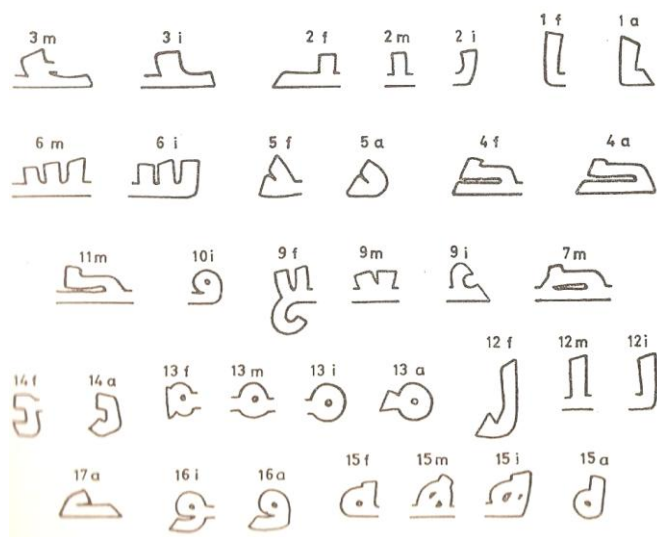


Fig. 1. Alifato del epitafio de Gaḍīra (241/855), según Ocaña Jiménez 1970

No hace falta insistir en la circunstancia de que este conjunto de epitafios femeninos del Campo de la Verdad ha podido distorsionar la estadística general, pues posiblemente estas inscripciones femeninas del mausoleo de los banū Marwān se distribuirían próximas entre sí (como indica Barceló, incluso integrando una *rawdā*), lo que explicaría que se hubieran localizado formando un conjunto bastante coherente en lo cronológico y en las implicaciones sociales. En cualquier caso, resulta sugerente comprobar que si en el total de epitafios omeyas del período emiral hallados en al-Andalus la proporción entre hembras y varones es claramente favorable a las primeras (20/13), para el caso concreto de la ciudad de Córdoba las cifras se extreman aún más a favor de las mujeres: 20/5 (en un caso no está determinado el género)

(Tabla II). Obviamente, esta cuantificación revela que la veintena de epitafios femeninos de época emiral se hallaron todos en la metrópoli cordobesa. Conviene advertir que, según la cifra aportada por M^a A. Martínez Núñez (2006: 291-292), el total de epígrafes andalusíes de todo tipo (incluidos los fundacionales y los de objetos suntuarios) en los que se tiene constancia de féminas se eleva a 59, de los cuales 49 son epitafios, cantidad que hubo de ser mayor a tenor de la exigua cuantificación para el Emirato que aporta esta autora (cuatro) cuando únicamente en este período Barceló, como hemos visto arriba, eleva la cifra a la veintena (únicamente en inscripciones fundacionales y funerarias y sin entrar en la epigrafía de objetos suntuarios).



Fig. 2. Lápida de Umm Salama, según Barceló 2018

Finalmente, queremos traer aquí una cuestión técnica: desde las inscripciones cordobesas más antiguas se vienen empleando clavos para la sujeción de la lauda a un soporte vertical (Barceló 2018: 11), práctica que se mantiene hasta bien entrado el siglo XI (Barceló 2019a: 406) y que es desconocida en las lápidas de Kairuán o El Cairo. De hecho, esta investigadora afirma que en tres de las laudas de *yāwārī* encontradas en Córdoba, estas disposiciones técnicas sirvieron para colocarlas en un panteón (*rawḍa*) de los miembros de la Casa Omeya (Barceló 2018: 11).

3. El Califato (316/929-422/1031): la extensión de las lápidas funerarias epigrafiadas por las provincias

El Califato no supone cambios sustanciales y radicales en la producción epigráfica cordobesa destinada a usos funerarios, si bien cabe decir que en la ciudad de Córdoba los epitafios no son tan abundantes como cabría esperar de un período en el que proliferan ejemplares en regiones incluso bastante alejadas de la *ḥāḍira*: tenemos contabilizadas trece estelas. En todo caso, no debemos descartar que los talleres cordobeses trabajaran para lugares cercanos a la misma Córdoba, donde llegarían las lápidas transportadas desde la capital, como pudo suceder con el fragmento encontrado en Montilla (Labarta y Barceló 1992: 557-558, nº 6) que se sitúa a mediados del siglo X (con absoluta precisión su cronología es establecida por Labarta y Barceló en el año 959-960)

Como decimos, no es frecuente encontrar epígrafes en las numerosas intervenciones arqueológicas efectuadas en los distintos cementerios (*maqābir*) de la ciudad de Córdoba: hasta 21 camposantos se contabilizan en las crónicas árabes (Torres Balbás 1957; Pinilla Melguizo 1997; Zanón 1989). La nutrida bibliografía arqueográfica relativa a las necrópolis de la Córdoba andalusí (Castejón Martínez de Arizala 1965; Casal García 2001; 2003a; 2003b; 2003c; Botella Ortega *et alii* 2005; Casal García *et alii* 2006; Montejo Córdoba 2006; León Muñoz 2008-2009; León Muñoz y Casal García 2010; Labarta *et alii* 2014-2015) nos permite concluir tajantemente que las estelas representaban un porcentaje mínimo en los enterramientos de los cordobeses,¹¹ pese a lo que parece inferirse de distintos estudios.¹² De hecho son contadas las aparecidas en un contexto arqueológico más o menos preciso en los últimos cuarenta años que es el período en el cual se viene reali-

¹¹ Se sabe que los cementerios musulmanes fueron desmantelados cuando se produjeron las distintas conquistas cristianas, lo que, a su vez, ayudaría a explicar en parte la circunstancia de que comparativamente sean más abundantes los hallazgos de epigrafía funeraria en España que, por ejemplo, en Marruecos. Sin embargo, esa diferencia desaparece cuando de Túnez hablamos.

¹² Por ejemplo: **Suele** contar con una lápida en la cabecera, en los pies o en ambos sitios, denominada *testigo* o *sahid* [...]; Casal García 2003: 191. La negrita es nuestra [VME].

zando actividades arqueológicas regladas: la de la *mawla* ‘Uḍr al-Jalīfa (Monferrer Sala y Salinas Pleguezuelo 2009), los cuatro epitafios cordobeses del año 1011 (Labarta et alii 1995) o la almorávide que formaba parte de la *maqbara* de Umm Salama (Botella Ortega et alii 2005). Lo cierto, además, es que, salvo alguna donde esa conexión no se evidencia (por ejemplo, el ejemplar dedicado a Marwān ibn ‘Īsà), las que se han venido publicando con una cronología anterior al siglo XI, al menos hasta el año 401/1011, tanto califales como emirales, se vinculan, de una manera más o menos directa, con la corte, entendiendo este concepto por un amplio círculo social relacionado, de alguna u otra manera, con la Casa de los Omeyas.

Asunto bien distinto es el de las inscripciones fundacionales pues con el Califato se asiste, en general, a un nuevo período marcado por un programa epigráfico muy ambicioso que se relaciona con el espectacular incremento de la obra pública que trajo la auto-proclamación de *amīr al-mu‘minīn* por parte de ‘Abd al-Raḥmān III. Evidentemente, es en la ciudad de Córdoba donde, con la construcción de *Madīnat al-Zahrā’* y con las ampliaciones de la Mezquita Aljama, se constata ese aumento exponencial de inscripciones de carácter fundacional.

La descompensación numérica entre las inscripciones conmemorativas de fundación de edificios públicos y los epitafios salta a la vista: a título de ejemplo, de las 16 entradas que Evariste Lévi-Provençal (1931) dedica a inscripciones datadas durante el período califal (se recogen las del arco cronológico que va del año 328 al 366) en la ciudad de Córdoba, 14 (87,5%) se destinan a explicar inscripciones fundacionales (nº 5, 6-7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 20) por únicamente dos epitafios (4 y 19). El peso de la obra pública en la Mezquita, en la misma *madīnat Qurṭuba* y en *Madīnat al-Zahrā’* es evidentemente abrumador y así se refleja en la obra del orientalista francés. Similar desequilibrio se observa en el cúfico de provincias pero en sentido inverso al de la ciudad de Córdoba: Barceló (2004a) recoge un total de 71 lápidas procedentes de las diferentes *kuwar* (plural de *kūra*), de las cuales 54 (76,05%) son estelas funerarias. Esta descompensación incluso aumentaría si incluyésemos los dos hallazgos turolenses arriba reseñados que no son abordados en el exhaustivo repertorio de Barceló, en ambos casos epitafios (Ortega Ortega 2016: 41-43; Martínez Enamorado 2018: 392-393, figs. 9 y 10): 56 sobre 73 (77,33%).

La extensión de estos usos sociales (enterrarse con una lápida inscrita) por las regiones periféricas provoca, a su vez, la divulgación del cúfico por los lugares más recónditos de al-Andalus. Sin embargo, se aprecia una cierta diferenciación entre el cúfico capitalino, que sigue siempre en lo básico el modelo inaugurado a mediados del siglo IX (de letras en resalte), y el “cúfico de provincias”, en el que se observan dos tendencias contrapuestas: el mantenimiento del patrón que supone la “moda cordobesa” o la creación de una tipología bastante más rústica en caracteres incisos.

Por lo que respecta a la tipología de cúfico empleado, se ha señalado que la modalidad de florido se inicia en el gobierno de Muḥammad I, habiendo sido considerada la primera pieza en la que se constatan esos aditamentos la lápida de la esclava ‘Uqār (268/881), anteriormente mencionada. Esa modalidad florida será acogida por ‘Abd al-Raḥmān, perfeccionándola con otras mejoras (Martínez Núñez 1997b: 132-133), como verdadera escritura de la epigrafía oficial de su reinado. Al-Ḥakam II hará lo propio al imponer el cúfico simple, en un episodio que ha sido muy bien abordado en los estudios pioneros de Manuel Ocaña Jiménez o de María Antonia Martínez Núñez.

Pero lo cierto es que el cúfico florido apenas sí lo vemos representado en la epigrafía funeraria cordobesa. Apunta Barceló (2018: 24, apéndice) que existe un epígrafe funerario que se adelanta en unos 11 años a la lápida de ‘Uqār en la recurrencia de este aditamento (258/869-870 frente a 268/881), pero eso no significa que sea numeroso este grupo de ejemplares de cúfico foliado: de 42 epígrafes emirales hallados en esta ciudad solo 6 ofrecen la modalidad gráfica de cúfico florido (todos ellos epitafios funerarios),¹³ lo que representa un porcentaje sobre el total de 14,28% y de 23,07% sobre los epitafios. A partir de la inscripción que se data en 294/906 (Ocaña Jiménez 1970: 28, nº 8) desaparece esta modalidad en la escritura de la epigrafía funeraria de nuestra ciudad (Tabla V), pero no así, a lo largo del Califato, en la diferente producción provincial (Barceló 2004a).

¹³ Además de estas tres mencionadas, la de ‘Uqār, la que le precede en cronología y la última de la serie, los epígrafes funerarios cordobeses en cúfico florido son de los años siguientes: 270/884 (Ocaña Jiménez 1970: 27, nº 6), 277/891 (Ocaña Jiménez 1970: 27-28, nº 7) y 27x (884-892) (Ocaña Jiménez 1952: 385, nº 5).

Durante toda esta fase, la tipología de las estelas mantiene el modelo emiral de estelas rectangulares con los lados verticales más largos que los horizontales, si bien se dan algunos ejemplares en lo que estos superan en longitud a los verticales (Barceló 1998.I: 65-69; Martínez Núñez 1994: 428-429; 2011: 187).

Con distintas variantes que ya fueron analizadas por Barceló (1990), podemos decir que en lo básico el formulario empleado en la ciudad de Córdoba mantendrá los elementos fijados en la centuria anterior.

A lo largo del siglo X, el crecimiento de la administración cordobesa, con cargos cada vez más especializados, pudo tener que ver con el incremento de esta epigrafía funeraria. Como hemos dicho, puede dar la impresión de que esa actividad se note más en provincias que en la propia Córdoba. Sin embargo, no siempre se deja constancia en estos ejemplares de estelas de la actividad desarrollada por el finado. En el caso de la ciudad de Córdoba, a lo largo tanto del período emiral como del califal y hasta bien entrado el siglo XI (Barceló 2018: 404-407, n° 4), se siguen produciendo hallazgos de estelas dedicadas a mujeres, encontradas en el Campo de la Verdad. Se ha de tratar nuevamente de *yāwārī* dinásticas, aunque no en todos los casos se anuncie esa condición: de hecho únicamente se explicita en la estela de ‘Uqār y, tal vez, en la de una tal Karīma, pues la conservación de la pieza impide asegurarlo con rotundidad (Ocaña Jiménez 1952: 382-383, n° 2) (Tabla VII.5).

A las dos que reúne M^a A. Martínez Núñez (2006: 316-317, n° 4 y 5), una de una mujer anónima (294/906) emparentada con el emir ‘Abd Allāh (también Ocaña Jiménez 1970: 28, lám. VIII) (Tabla VII.9) y otra de una tal Šukrā al-Balāṭiyya (también Lévi-Provençal 1931: 26-27, n° 19)¹⁴, *yāriya* de al-Ḥakam II y *umm walad* de un varón hijo del califa que murió siendo niño que se data en fechas posteriores a 366/967 (Tabla VIII.9), habría que añadir una tercera (Tabla

¹⁴ Aunque Lévi-Provençal afirma que esta *nisba* debe de hacer alusión a su procedencia de lugar de Albalat (*hiṣn al-Balāt*), en la actual localidad de Romangordo (Cáceres), este gentilicio puede aludir a cualquier lugar con ese nombre, muy extendido por al-Andalus. Sobre la Albalat cacereña *vid.* Gilotte y Cáceres Gutiérrez 2017; sobre el topónimo Albalat, Martínez Enamorado 2015b: 561-565.

VIII.12), en un magnífico cúfico simple, de fecha inducida posterior también a 366/976 durante el califato de Hišām II -según Barceló (2018: 403) se sitúa entre 370/980 y 395/1005- que se ha venido interpretando como perteneciente a una liberta (*mawla*) que fue, de acuerdo con lo que de ella dicen los investigadores que publicaron la lauda, “virgen del califa” (*‘aḍrā’ li-l-jalīfa*) (Monferrer Sala y Salinas Pleguezuelo 2009; también Martínez Núñez 2011: 188-189), pero que C. Barceló (2018: 401-404, nº 3, especialmente 404) interpreta como un nombre propio: ‘Uḍr al-Jalīfa (‘la disculpa del califa’). El hecho de que esta última lápida no hubiese sido encontrada en el Campo de la Verdad, donde, como hemos adelantado, se ubicaba la necrópolis “real” de los banū Marwān, sino en la zona de las Ollerías (Avenida del Obispo Pérez Muñoz), en las inmediaciones de la Torre de la Malmuerta, se explica porque la pieza pudo haber sido trasladada desde el solar original incluso en el siglo XII, cuando se edificó la casa en la que estaba, como las evidencias arqueológicas ponen de manifiesto (Tabla III) (Mapa I).

En aquel mismo espacio hubieron de situarse otras lápidas, como:

1. La perteneciente a un niño, de nombre ʿYum‘a ibn Futūḥ al-‘Āmirī, conservada en el Victoria and Albert Museum de Londres, con fecha 374/985 (Barceló 2014) (Tabla VIII.2). La *nisba* al-‘Āmirī, que prolifera en tantos objetos artísticos de la época de Almanzor, ha permitido a la editora de la misma llegar a la conclusión de que se trataba de una adscripción ficticia a la familia de aquel gobernante, tratándose con toda probabilidad de un integrante de una familia vinculada, mediante el sistema de patronazgo (*walā’*), con la saga de los ‘Āmirīs (Fig. 3).

2. Un par de inscripciones fragmentarias en las que se ha perdido el nombre del individuo (posiblemente puede tratarse de nuevo de mujeres, si bien no se da ningún elemento que lo determine fehacientemente) en un cúfico simple muy canónico que se han venido datando en el último cuarto del siglo X (Tabla VIII.10/11). Con la investigadora que las publicó coincidimos en el hecho de que seguramente se han de relacionar otra vez con la familia omeya (Labarta y Barceló 1992: 549-557, nº 5) (Fig. 4).

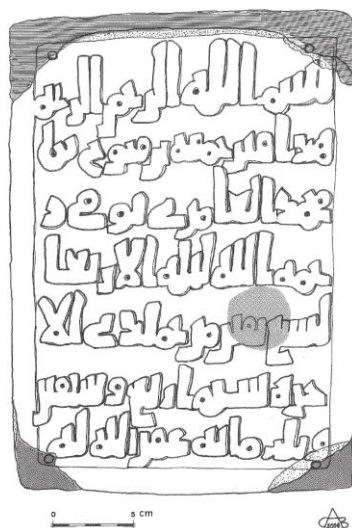


Fig. 3. Dibujo de la lápida de ʿYumʿa ibn Futūḥ ibn Muḥammad al-ʿĀmirī, según Barceló 2014



Fig. 4. Dos inscripciones cordobesas del último cuarto del siglo X, según Labarta y Barceló (1992)

La transición hacia la epigrafía de taifas cuenta en la ciudad de Córdoba con un conjunto nada desdeñable, que se completa con otras evidencias cercanas, posiblemente con piezas trabajadas en talleres de la capital (por ejemplo, la lápida de Luque: Rodríguez Aguilera y

Martínez Enamorado 2012). Los cuatro epitafios en laudas sepulcrales hallados en una excavación de los arrabales occidentales de Córdoba pueden significar una cierta divulgación, más allá de la dinastía y de sus círculos familiares más inmediatos, de estas prácticas sociales basadas en la presencia de lápidas inscritas sobre la tumba. De los nombres de los cuatro individuos inhumados (dos mujeres: Jatīma [bint] Hassān ibn Sa'd y otra cuya filiación se ha perdido; y dos hombres: 'Umar ibn Muḥammad ibn 'Umar ibn Rifā'a y Qāsim ibn Mūsā ibn Ḍanūn), todos ellos fallecidos entre los años 401-402, en el reducido lapso que va de marzo a agosto de 1011 (Labarta *et alii* 1995), no se infiere ninguna relación con el poder dinástico, ni a través de las respectivas condiciones de *yāriya* o *mawla*,¹⁵ ni tampoco por la presencia de la *nisba*-s como Umawī o 'Āmirī ni por alusiones a su dedicación profesional (Tabla VIII.3/4/5/7). Otra lápida más, a nombre de Amta (ع) ibn Harūn ibn Yaḥdah, se aloja en el Museu d'Art de Catalunya (nº 108260) (Fernández Puertas 1976) (Tabla VIII.6) y guarda unas similitudes absolutas con al menos dos de las analizadas (Tabla VIII.3/4). Además, presenta exactamente la misma cronología (*Ḍū l-Qa'da* de 401/junio de 1011), lo que ha permitido asegurar que todas ellas, salvo la nº 1 e incluyendo esta última que se encuentra en Barcelona, se facturaron en un mismo taller artesano (Labarta *et alii* 1995: 160). Es muy probable que haya que agregar a este grupo otra más de una mujer, sin fecha expresa, que Lévi-Provençal (1931: 31-31, nº 25, lam. VIIIb) data en la V centuria de la Hégira, con notables paralelismos con estas cuatro (Tabla VIII.13) (Fig. 5).

Precisamente, la problemática de los talleres no ha podido ser abordada sino desde una perspectiva de filiación artístico-estilística, cuando las posibilidades que ofrecen la arqueometría y la petrología son sustanciosas y prometedoras. Estamos seguros que estas innovaciones llegarán más pronto que tarde a los estudios epigráficos andalusíes. Ahora nos importa destacar, sin entrar en la procelosa cuestión de la mano de obra y de la transmisión de estos saberes artesanos (sobre ello, Barceló 1998.I: 92-93), que para los epitafios de Córdoba

¹⁵ Si el término *yāriya* es empleado por dos veces, *mawla* acompaña a los nombres de tres mujeres, dos omeyas y una tercera de época taifa: Gaḍīra (Ocaña Jiménez 1970: 24-25, nº 4) (Tabla VII.2); 'Uḍr al-Jalīfa (Monferrer Sala y Salinas Pleguezuelo 2009) (Tabla VIII.12) y Amīna (Barceló 2019a: 404-407, nº 4) (Tabla IX.4).



Fig. 5. Cinco inscripciones del año 1011.
A-D: según Labarta *et alii* 1995; E:
según Fernández Puertas 1976

tenemos constancia de “maestros” de esta disciplina desde el siglo XI: la inclusión de la expresión *kāna ‘amal Aḥmad al-Bannā’* en la inscripción datada en 436/1044 (Lévi-Provençal 1931: 29-30, n° 22) (Tabla IX.2) parece responder a la necesidad de dejar constancia de que esta obra estuvo bajo la responsabilidad de este anónimo personaje. Recordemos, además, que en la lápida de la almorávide Badr (496/1103) se incluye, separándose las dos palabras de la expresión en sus respectivos cimacios sobre las columnas en las que se apoya el arco de herradura, *naqaša al-‘Ayād* (Tabla X.1).

Un asunto que no ha sido valorado como integrante de la problemática de la epigrafía funeraria es el de los anillos con leyenda fabricados en cornalina (*‘aqīq*) o el de algunos plomos con inscripción religiosa. En el caso de los plomos, son escasos los hallazgos en contextos funerarios, ninguno en la ciudad de Córdoba, que sepamos. No sucede lo mismo con los anillos: en un ambiente plenamente funerario (cuatro tumbas de época califal en una zona del cementerio del arrabal occidental de Córdoba) se encontraron ocho sellos de cornalina con sus respectivas inscripciones árabes con textos religiosos coránicos (Labarta *et alii*, 2014-2015). Este hallazgo nos permite introducir la cuestión de si estas piezas podían ser consideradas “funerarias”. Entendemos que, en algunos casos –y como ha demostrado esta experiencia cordobesa–, sí. El hallazgo de diferentes piezas y la atención dedicada por la investigación en los últimos años a este producto (Martínez Enamorado *et alii* 2015; Labarta 2017; Martínez Enamorado 2020: 101-126, 2.1) nos permiten aportar unas conclusiones de carácter provisional: estas piezas suelen contener simples textos religiosos, pero también nombres por lo que habrían de cumplir con una obvia función identificadora que también está presente en los anillos de los emires y califas omeyas. Desconocemos el material con el que se confeccionaban los sellos de los emires omeyas de al-Andalus, tan reseñados por algunos cronistas como parte de unas verdaderas “galerías de retratos reales” (Marín 2011), pero lo lógico es que incluyeran, engastadas en oro, cornalinas, materia prima que únicamente podía provenir de regiones tan alejadas como Anatolia, Persia o Indostán (Martínez Enamorado *et alii* 2015; Domínguez Bella 2020). Tampoco sabemos si los gobernantes se enterraban con estos elementos, pero se tiene constancia de la entrega personal del sello dinástico de algún emir a su descendiente y heredero, lo que parece contradictorio con la idea de que

cada uno de estos gobernantes se hacía con un sello plenamente distintivo desde una perspectiva textual. Sin embargo, advierte Manuela Marín que es posible que una persona de ese rango tuviera, además del sello público (*al-jātam al-‘āmm*) consustancial a su cargo, otro privado (*al-jātam al-jāṣṣ*), sobre los cuales desconocemos las leyendas. Es evidente, por tanto, que en esta tipología se reunían una faceta pública y otra privada. La idea que hemos expresado recientemente -la posibilidad de que una parte de estos sellos formaran parte de las dádivas de la *Dawla Umawīyya* a sus más dilectos funcionarios (Martínez Enamorado 2020: 109-126)- no invalida, en ningún caso, una posible función funeraria.

4. Las Taifas (422/1031-484/1091): la estabilidad del modelo

La producción epigráfica realizada en Córdoba a lo largo del período de taifas, repartido entre los *ŷahwarīes* y los *‘abbādīes* hasta su conquista por los almorávides en 484/1091,¹⁶ ha merecido una menor atención por parte de la investigación, en buena medida por la escasez de su representación:¹⁷ apenas cinco epitafios de los cuales cuatro están datados entre los años 432/1040 y 446/1054 (Lévi-Provençal 1931: 28-30, n° 21-23; Martínez Núñez 2007: 124-125, n° 37; Barceló 2019a: 404-407, n° 4) (Tabla IX.1/2/3/4) y otro sin fecha expresa pero que Labarta sitúa en las dos últimas décadas de la Córdoba taifa (1070-1090) (Labarta 1994) (Tabla IX.5). Quedaría por analizar el cúfico de las monedas pero es asunto que, es evidente, se sale de los objetivos planteados en este modesto trabajo.

Como dato trascendente, cabe llamar la atención sobre una circunstancia que no se nos ha pasado desapercibida: cuatro de estos epígrafes se destinan a varones, dato que se debe complementar con el que nos proporciona el conjunto de piezas del año 1011; por tanto, de toda la producción cordobesa de esa centuria, se extrae la conclusión de que se ha dado un cambio de tendencia en el género con respecto a los per-

¹⁶ Y no en el año 1093 como señala Barceló 2019a: 406.

¹⁷ Manuel Ocaña Jiménez (1983: 201-202) dedicó apenas unas líneas en su trabajo destinado a explicar las características del cúfico taifa y almorávide, mientras que en una reciente síntesis apenas si hay referencias a la producción cordobesa si no son genéricas (Martínez Núñez 2018).

íodos precedentes de época omeya, de tal manera que en el siglo XI predominan claramente los varones sobre las hembras (7 por 3, lo que supone para los primeros un 70% sobre el total), frente a las cifras que arrojan las dos centurias precedentes en las que la hegemonía de las estelas femeninas es abrumadora: de las 32 inscripciones funerarias de los siglos IX y X,¹⁸ 23 pertenecieron a mujeres (71,87%), 7 a varones (21,87%) y de dos (6,25%) desconocemos su género (Tabla II).

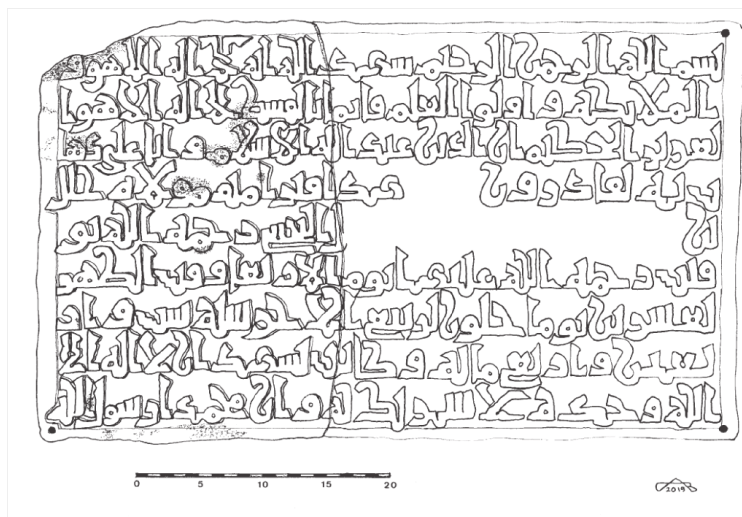


Fig. 6. Lápida de Amina, *mawla* taifa cordobesa (446/1054), según Barceló (2019a)

En ese sentido, la inscripción funeraria que analiza Carme Barceló (Fig. 6) resulta bastante novedosa por ser:

la primera lauda que menciona a la clienta de un varón cuya ascendencia era ajena a los príncipes de la familia Omeya que, como se sabe, se sepultaban en tierras de la actual barriada de Fray Albino. El hallazgo en el cementerio de los Marwaníes parece confirmar que este lugar de la ciudad se reservó a sujetos situados dentro de la esfera del poder y parece sensato suponer que el hombre citado en este epitafio, de la noble familia Tuḡībī, debió tener algún cargo o representatividad política (Barceló 2019a: 406).

¹⁸ Incluimos cinco de las seis califales sin data expresa (Tabla VIII.8/9/10/11/12).

Tal explicación supone confirmar el mantenimiento de los mismos usos sociales para el área donde se ubicaba el cementerio de la Casa de los Omeyas, lo que implica que presumiblemente los banū ʿYahwar (422/1031-461/1069) la utilizaron como *maqbara*. Tenemos, por consiguiente, asegurada desde el registro epigráfico la pervivencia de ese uso cementerial durante dos centurias al menos: desde mediados del siglo IX hasta los años centrales del siglo XI, lo cual se complementa a la perfección con lo que sabemos por las fuentes árabes. Estas, incluso, proporcionan un número de seis individuos inhumados en el Cementerio del Arrabal en época almohade (Zanón 1989: 89).

Por otro lado, se aprecia con claridad que en Córdoba no arraigaron “modas” foráneas a la hora de acompañar las tumbas con laudas sepulcrales. El modelo definido a la perfección en el siglo IX de estelas de morfología rectangular con un campo epigráfico central y único se va a mantener sin variaciones significativas hasta principios del siglo XII. La innovación partirá de la introducción del llamado arco simbólico: las dos hermosas estelas almorávides halladas en la ciudad de Córdoba (la de Badr y la de Sīr, de 496/1103 y 517/1123, respectivamente) se sitúan entre las primeras de al-Andalus que introducen esa ornamentación (Martínez Núñez 1997b: 139).¹⁹ La estabilidad del modelo es tal que ni se conocen estelas funerarias de sección triangular, esto es, *mqābrīyya*-s,²⁰ ni tampoco cipos funerarios, tipología de soporte importada de Kairuán y que se acomodará con notable éxito en Toledo desde finales del X o principios del XI²¹ (Delgado Valero 1987a; 1987b: 21-34; 1996) y en su área de influencia,²² ni siquiera ladrillos funerarios epigrafiados que desde finales del siglo X o principios del XI también comienzan a hallarse en la misma capital toledana (Díaz Domínguez y Martínez Enamorado 2017).

¹⁹ En realidad, la primera estela de arco simbólico es la que se encuentra en la Iglesia de San Sisto de Pisa, epitafio del emir al-Murtaḍā de Mallorca, de precisa cronología (486/1094) y nueve años anterior a la de Badr; Barceló 2006; 2010; Martínez Núñez 2018: 95-97, fig. 2.

²⁰ La primera constatada en al-Andalus con fecha expresa es del año 452/1060 y es almeriense, donde esta tradición arraigó con evidente éxito; *cfr.* Ocaña Jiménez 1964: n° 19, lám. IX.

²¹ El más antiguo, hallado en la iglesia mudéjar de San Andrés, es del año 391/1001; Martínez Núñez 2011: 195.

²² La más meridional fue hallada en Calatrava la Vieja; Zozaya Stabel-Hansen 1990.

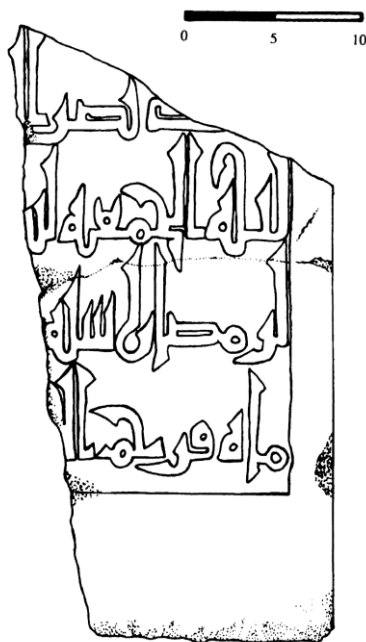


Fig. 7. Inscripción taifa hallada en Córdoba, con fecha aproximada 1070-1090, según Labarta, 1994

No es tampoco asunto menor que hayamos de esperar a mediados del siglo XI para encontrar en Córdoba²³ la primera inscripción funeraria realizada en cúfico inciso, cuando hasta ese año de 432/1040, data de esa lauda inaugural (Lévi-Provençal 1931: 28-29, n° 21) (Tabla IX.1), tal modalidad había sido considerada demasiado rústica y de provincias cómo para ornamentar una tumba capitalina (Tabla V). Dicho esto, no parece deberse a la coincidencia tampoco que esta sea una de las dos estelas funerarias halladas en Córdoba que no se confeccionaron en mármol (Tabla IV).²⁴ Como apunta Barceló (2004a: 178), el cúfico inciso a lo largo del período califal aparece en áreas rurales o escasamente urbanizadas, si bien la técnica de labra no guarda relación con el destino funerario o fundacional de la inscripción: de

²³ No hay referencias concretas a su lugar de hallazgo, salvo la genérica de Córdoba.

²⁴ Está fabricada en esquisto oscuro. La otra lápida que no emplea el mármol de toda la serie funeraria cordobesa está realizada en piedra, permanece inédita y carece de fecha expresa (Barceló 2018: 24, apéndice).

las 71 piezas de ese período contabilizadas por esta autora, 21 pertenecen a la modalidad técnica incisa (29,57%).²⁵ Bien es cierto -y como no podía ser de otra manera por las tiranías técnicas que impone la elaboración de los graffiti- que con los datos que disponemos en la actualidad para la ciudad de Córdoba se encuentran expresiones de cúfico inciso, pero cabe decir que no ha sido propio de la epigrafía funeraria hasta el siglo XI, aunque no sería de extrañar que en el futuro pudieran aparecer epígrafes que desmintieran este aserto.

El formulario de estos epitafios cordobeses presenta la particularidad de que, tras la *basmala*, integra en el texto un pasaje coránico (Q.III, 18/16), una de las muchas aleyas que testifican la unicidad de Dios con la formulación de la *šahāda* simple, pero que es también frecuente en edificios públicos y mezquitas (Barceló 1990: 50; Barceló 2019a: 405-406, con un estudio de las implicaciones de ese uso).

Más allá de estas cuestiones técnicas y de la escasa representación de laudas sepulcrales en Córdoba, importa destacar que este modelo cordobés de cúfico simple, por un lado, y de soporte de lápida rectangular, por otro, se proyecta sobre otros territorios que comienzan a tener un mayor protagonismo epigráfico que la otrora capital califal omeya de al-Andalus: Almería por ejemplo, toma el relevo con una imponente producción que, si en el tipo de escritura sigue los parámetros cordobeses, introduce otro soporte, como la *mqābriyya*, inexistente en la ciudad del Guadalquivir.

5. Los Almorávides (484/1091-543/1198): la introducción del arco simbólico

Formalmente, el cúfico cordobés de época almorávide mantiene la tradición anterior, sin grandes cambios con respecto al período de taifas. En realidad, destaca por la perfección técnica, con piezas de gran calidad estilística. Desde el punto de vista de la morfología de la lauda, el período viene marcado por la introducción de un arco de herradura de carácter simbólico que adorna las dos inscripciones cordobesas más conocidas de esta fase, como hemos adelantado. Al contrario

²⁵ 31,50% si se incluyen los dos epígrafes turolenses, ambos fabricados utilizando el cúfico inciso.

de lo que sucede en Almería, donde las estelas con arco se generalizan en el siglo XII²⁶ sin poder adscribirse a un grupo social concreto (como mucho, se afirma que son el resultado de la introducción de una novedad estilística por parte de una pujante clase comercial), en Córdoba parecen pertenecer al lenguaje iconográfico de una élite gobernante, pues una y otra, la de Badr y la de Sīr, formaban parte de la tumba de sendos integrantes de un grupo social selecto y distinguido, como se demuestra por la calidad del cúfico y por la filiación de los personajes: la hija y el hijo de respectivos príncipes (*amīr*) almorávides. Como se viene defendiendo, existe la convención que ya defendiera Torres Balbás de que estos arcos son representación del *miḥrāb* o de puerta de entrada al Paraíso de los musulmanes.



Fig. 8. Estela almorávide de Badr (496/1103)

²⁶ La primera de la serie encontrada en esta ciudad es del año 510/1116, custodiada por la Hispanic Society of America de Nueva York; cfr. Ocaña Jiménez 1964: n° 32, lám. XIVb.

Como prueba de que el arco simbólico en las lápidas de Córdoba parece ser destinado a indicar una relación estrecha con el poder, bien pudiera servir el hecho de que ninguna de las otras inscripciones encontradas en la ciudad, las tres de la iglesia de la Magdalena, trasladadas allí en época barroca desde una *maqbara* indeterminada para servir como quicaleras (Martínez Núñez, 1996), así como la que se encontró en una excavación arqueológica en el cementerio de Umm Salama (Botella Ortega *et alii*, 2006), se recurre a este motivo ornamental.



Fig. 9. Estela almorávide encontrada en el Cementerio de Umm Salama

La producción cordobesa de época almorávide se atiene a las características fundamentales que han sido definidas por Martínez Núñez (por ejemplo, 2011: 199-201): trabajo en mármol, predominio de la estela tubular sobre las de arco simbólico, introducción de *nisba*-s relacionadas con los *al-Murābiṭūn*, como la de al-Lamṭī (Tabla X.2) que se constata en uno de los epitafios de la iglesia de la Magdalena, recurrencia a una novedosa fórmula introductoria, el *ta‘awwūd* (*a‘ūdū bi-(A)llāh al-‘azīm min al-Šayṭān al-raṣīm*), que se emplea antes de la recitación de cualquier fragmento coránico, como se recomienda en el mismo Libro Sagrado (Q XVI, 100) y que vemos en algunas de las inscripciones cordobesas (Tabla X.1/3).

Por lo demás, las similitudes con el cúfico sevillano de tradición ‘abbādī crean una iconografía epigráfica de cúfico simple muy reconocible (Ocaña Jiménez 1983; 198-202; Martínez Núñez 1996: 138-144; 1997b: 139-140) en la que sobresalen las astas verticales, muy elegantes y esbeltas, características de las que participa ya un ejemplar cordobés taifa, muy similar a la epigrafía sevillana de la época (Labarta 1994).

6. Los almohades (543/1148-633/1236) o la creación de una nueva grafía, la cursiva²⁷

La escasez del registro epigráfico de época almohade en Córdoba no ha podido ser explicada por nadie, seguramente porque tal vez no se puedan encontrar argumentos verdaderamente convincentes. Bien es cierto que la ciudad había dejado de ser la pletórica metrópoli omeya para convertirse en una urbe secundaria en al-Andalus, desplazada en su protagonismo por otras ciudades cercanas como Sevilla, pero también incluso por Granada o Málaga. Aún así, sigue llamando la atención lo parvo del registro.

Con todo, la única pieza conservada expone con claridad todos los rasgos propios de la epigrafía de los unitarios. Se trata de una estela funeraria de mármol de doble arco túmido con una abundante decoración de ataurique (Lévi-Provençal 1931: 34-35, n° 28, pl. IX c). En la lápida consta la fecha de fallecimiento (587/1191) de un jeque (*šayy*) almohade, de nombre Abū Bakr Yaḥyà ibn Dūnās,²⁸ combinándose en este epitafio la grafía cúfica con la cursiva, divulgada precisamente por los almohades.

La llegada de la escritura cursiva a al-Andalus ha merecido sesudas reflexiones sobre las que no entraremos en esta ocasión, remitiendo a un trabajo nuestro en el que intentamos explicar las razones que llevaron a la paulatina sustitución del cúfico por esta otra tipología de letra (Martínez Enamorado 2015). En todo caso, como anunciamos en aquel trabajo, habremos de preguntarnos cuál fue la influencia que tuvo la introducción de la letra nasjī en el soporte propio de los manuscritos coránicos (papel, pergamino...) que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XI (Bongianino 2017) en el ulterior desarrollo de la cursiva monumental.

²⁷ Tras la derrota almohade de las Navas de Tolosa (609/1212), Córdoba estuvo bajo poder de algunas taifas postalmohades. Hemos elegido ese año que es el de la conquista castellana por comodidad a sabiendas que no es del todo correcta la elección. En cualquier caso, no afecta al discurso epigráfico que estamos manteniendo.

²⁸ Planteamos ahora la posibilidad de que la *mqābriyya* almorávide de Algeciras (522/1128), estudiada por nosotros (Martínez Enamorado 1998) contuviera este mismo nombre beréber de Dūnās [Dūnās bn (:) al-Mugīr bn Muḥammad], a la luz de la explicación que emplea Lévi-Provençal (1931: 35) sobre el nasab de este individuo.

Tabla I. Epigrafía funeraria en al-Andalus a lo largo del Emirato (206-316)²⁹

Emires de al-Andalus (206-316)	Número de inscripciones en total (% en relación con el total de inscripciones)	Número de inscripciones halladas en Córdoba (% en relación con el total de cada período)	Número de epitafios hallados en Córdoba (% en relación con las halladas en Córdoba de cada período) H: hembras; V: varones; SE: sin especificar
‘Abd al-Raḥmān II	6 (14,28 %)	2 (33,33 %)	1 (50 %) V: 1
Muḥammad I	12 (28,57 %)	8 (66,66 %)	7 (87,5 %) H: 6; V: 1
‘Abd Allāh	7 (16,66 %)	6 (85,71 %)	6 (100 %) H: 5; V: 1
‘Abd al-Raḥmān III	5 (11,90 %)	1 (20 %)	1 (100 %) H: 1
Sin data expresa	12 (28,57 %)	12 (100 %)	11 (91,66 %) H: 8; V: 2; SE: 1
TOTAL	42 (100 %)	29	26 H: 20; V: 5; SE: 1

Tabla II. Relación de Hembras y Varones en los epitafios de la epigrafía andalusí de Córdoba

	Hembras		Varones		Desconocido		Total del período	
Emirato (% del período) ³⁰	20 (76,92 %)	9	5 (19,23 %)	3	1 (3,84 %)	----	26	12
Califato (% del período)	5 (38,46 %)		6 (46,15 %)		2 (15,38 %)		13	
Taifas (% del período)	1 (20 %)		4 (80 %)		----		5	
Almorávides (% del período)	1 (16,66 %)		3 (50 %)		2 (33,33 %)		6	
Almohades (% del período)	----		1 (100 %)		----		1	
TOTAL (% del período)	27 (52,94 %)		19 (37,25 %)		5 (9,8 %)		51	

²⁹ Planteamos ahora la posibilidad de que la *mqābriyya* almorávide de Algeciras (522/1128), estudiada por nosotros (Martínez Enamorado 1998) contuviera este mismo nombre beréber de Dūnās [Dūnās bn (ǧ) al-Muǧīr bn Muḥammad], a la luz de la explicación que emplea Lévi-Provençal (1931: 35) sobre el nasab de este individuo.

³⁰ En la fase emiral, se compartimenta cada celda en dos mitades: en la primera, seguimos el registro aportado por Barceló (2018: 24, apéndice), en el que figuran inscripciones publicadas y catalogadas (12) junto con las que permanecen inéditas (26); en el segundo, únicamente las que han sido publicadas y catalogadas.

Tabla III. Lugares de hallazgo de las inscripciones cordobesas catalogadas y publicadas

* Posible material de espolio	Cementerio del Arrabal	Cementerios Occidentales	Cementerio de Umm Salama	Calle Valladares	Ollerías	Parroquia de San Lorenzo	Parroquia de la Magdalena	Sin especificar	Total
Emirato (% del período)	9 (75 %) ³¹	----	----	----	----	----	----	3 (25 %)	12
Califato (% del período)	5 (38,4 %)	4 (30,7 %)	----	----	1 (7,6 %)*	----	----	3 (23,07 &)	13
Taifas (% del período)	1 (20 %)	----	----	----	----	1 (20 %)*	----	3 (60 %)	5
Almorávides (% del período)	----	----	1 (16,6 %)	1 (16,6 %)*	----	----	3 (50 %)*	1 (16,6 %)	6
Almohades (% del período)	----	----	----	----	----	----	----	1 (100 %)	1
TOTAL (% del total de inscripciones)	15 (40,54 %)	4 (10,81 %)	1 (2,7 %)	1 (2,7 %)	1 (2,7 %)	1 (2,7 %)	3 (8,1 %)	11 (29,72 %)	37

³¹ Directamente se incluye la lauda hallada casa n° 13 de la calle Rey Heredia en el Cementerio del Arrabal por constar en el propio epígrafe que procede de la *maqbarat Qurayš*.

Tabla IV. Proporción de materiales en los que se trabajan las lápidas

	Mármol	Otros materiales
Emirato (% del período)	25 (96,1 %)	1 (3,8 %)
Califato (% del período)	13 (100 %)	----
Taifas (% del período)	4 (80 %)	1 (20 %)
Almorávides (% del período)	6 (100 %)	----
Almohades (% del período)	1 (100 %)	----
TOTAL (% del total de inscripciones)	49 (96,07 %)	2 (3,92 %)

Tabla V. Proporción cúfico simple/florido/inciso

	Cúfico simple	Cúfico florido	Cúfico inciso	Total
Emirato (% del período)	20 (76,92 %)	6 (23,07 %)	----	26
Califato ((% del período)	13 (100 %)	----	----	13
Taifas (% del período)	4 (80 %)	----	1 (20 %)	5
Almorávides (% del período)	6 (100 %)	----	----	6
Almohades (% del período)	1 (100 %)	----	----	1
Total (% del total)	44 (86,27 %)	6 (11,76 %)	1 (1,96 %)	51

Tabla VI. Actividades de los finados³¹

	Mawla	Ŷāriya	Umm walad	Faqīh	Şāhib al-aḥkam	Şayj	Ḥubāb (ع)	Total de cada período
Emirato	1 (2)	2 (3/5)	2 (6/10)	----	----	----	1 (1)	6
Califato	1 (12)	----	1 (9)	----	----	----	----	2
Taifas	1 (4)	----	----	----		----	----	1
Almorávides	----	----	----	1 (3)	1 (3)	----	----	2
Almohades	----	----	----		----	1 (1)	----	1
Total	3	2	3	1	1	1	1	12

³¹ Entre paréntesis el número de cada una de las lápidas en su tabla correspondiente.

Tabla VII. Estelas funerarias cordobesas con epigrafía, catalogadas y publicadas: época emiral

Año H/JC	Materia	Estado	Medidas	Líneas	Modalidad de Cúfico	Personaje citado/ actividad paternofilial (Varón/Hembra)	Lugar de hallazgo	Custodia	Publicación
*Abd al-Rahmān II (206-238)									
1. 233-6/848-52	Mármol	Parte	30x30x30	8	Simple	Marwān ibn ‘Īsā al-Dunafī (ع)/al-ḥubāb (ع) (V)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1970: nº 3
Muḥammad I (238-273)									
2. 241/855	Mármol	Parte	48x43x5,5	8	Simple	Gaḍīra/mawla al-Ḥakam (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MBACO	Ocaña 1970, nº 4
3. 268/881	Mármol	Entera	30x51x8	14	Florido	*Uqār/ṣāriya al-amīr Muḥammad ibn ‘Abd al-Rahmān (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1970, nº 5
4. 270/884	Mármol	Parte	34x27x6	4	Florido	D/D (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1970: nº 6
5. 27x/884-92	Mármol	Parte	18x29	8	Simple	Karīma (ع)/ṣāriya (ع) al-amīr Muḥammad ibn ‘Abd al-Rahmān (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MBACO (CRT)	Ocaña 1952: nº 2

'Abd Allāh (275-300)									
6. 276/889	Mármol	Parte	18x43x6	10	Simple	Umm Salama, bint al-Munḍir bint 'Abd al-Raḥmān al-amīr (H)	Córdoba (sin especificar) ³³	MAN	Barceló 2018: nº 2
7. 277/891	Mármol	Parte	35x35	7	Florido	D/D (V)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1970: nº 7
8. 278/884-92	Mármol	Parte	35x32	5	Florido	D/D (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1952: nº 5
9. 294/906	Mármol	Parte	73x96x5	15	Florido	D/D (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1970: nº 8
10. 2xx/903-12	Mármol	Parte	26x29x6,4	7	Simple	Badī'ummi Sa'īd walad amīr Muḥammad (H)	Córdoba (sin especificar)	MM	Ación y Martínez Núñez 1982: nº 2, lám. II
'Abd al-Raḥmān III (emir) (300-316)									
11. 312/924	Mármol	Parte		3+3	Simple	D/D (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Ocaña 1952: nº 7
Sin fecha expresa									
12. 2xx/815-912	Mármol	Parte	20x30x6	6	Simple	'Abd Allāh ibn A[ḥmad] (¿)/D (V)	Córdoba (sin especificar)	MAECO	Lévi-Provençal 1931: nº 26 ³⁴

³³ Los argumentos expuestos convincentemente por Barceló (2018: 17) permiten suponer que procede también del Cementerio del Arrabal en el llamado Campo de la Verdad.

³⁴ Considerada del periodo de los taifas (siglo V H/XI) por Lévi-Provençal, pero incluida por Barceló (2018: 10) en época emiral. La similitud de la figa. 5f/a y 14f/a con respecto a la lápida de Gaḍīra son muy palpables (Ocaña Jiménez 1970: 24-25, fig. 3).

Tabla VIII. Estelas funerarias cordobesas con epigrafía, catalogadas y publicadas y publicadas: época califal

Año H/JC	Materia	Estado	Medidas	Líneas	Modalidad de cúfico	Personaje citado/ actividad paternofilial (varón/hembra) D: desconocida	Lugar de hallazgo *encontrada en intervención arqueológica reglada	Custodia	Publicación
‘Abd al-Raḥmān III (califa) (316/929-350/961)									
1. 328/940	Mármol	Parte	61x63x7	7	Simple	D/D (H)	Córdoba (sin especificar)	MM	Ación y Martínez Núñez 1982: n° 4, lám IV
Hišām II (primer reinado: 366/976-399/1009)									
2. 374/985	Mármol	Completa	26x17	7	Simple	Yūm’a ibn Futūh ibn Muḥammad al-’Āmirī/D (V)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	VAM	Barceló 2014
Hišām II (segundo reinado: 400/1010-403/1013)									
3. 401/1011	Mármol	Parte	25x42x5	8	Simple	Jātima bint Hassān ibn Sa’dūm/D (H)	Polígono de Poniente (calles A, B, F y Avda. de Guerrita) Arrabales occidentales *	MAECO	Labarta <i>et alii</i> 1995: n° 1
4. 401/1011	Mármol	Completa	32x42x5	10	Simple	‘Umar ibn Muḥammad ibn ‘Umar ibn Rifā’a/D (V)	Polígono de Poniente (calles A, B, F y Avda. de Guerrita) Arrabales occidentales *	MAECO	Labarta <i>et alii</i> , 1995: n° 2
5. 401/1011	Mármol	Parte	33x70x12	5	Simple	D/D (H)	Polígono de Poniente (calles A, B, F y Avda. de Guerrita) Arrabales occidentales *	MAECO	Labarta <i>et alii</i> 1995: n° 3
6. 401/1011	Mármol	Completa		15	Simple	Anta (¿) ibn Harūn ibn Yaḥdah/D (V)	Córdoba (sin especificar)	MAC	Fernández-Puertas 1976
7. 402/1011	Mármol	Completa	32x42x5	8	Simple	Qāsim ibn Musā ibn Ḍanūn/D (V)	Polígono de Poniente (calles A, B, F y Avda. de Guerrita) Arrabales occidentales *	MAECO	Labarta <i>et alii</i> 1995: n° 4

Sin fecha expresa									
8. 350/961-366/976	Piedra caliza	Parte	24x32	8	Simple	'Abd al-Dā'im ibn al-Aḥḥ al-Ŷa'farī/D (V)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad ³⁵	MAECO	Ocaña 1952: n° 8
9. 366/976-390/1000	Mármol	Parte	31x27x4	5	Simple	Šukrā al-Balāṭiyya/umm ibn al-Ḥakam amīr al-mu'minīn (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Lévi-Provençal 1931: n° 19
10. 366/976-390/1000	Mármol	Parte	22x21x7	6	Simple	D/D (D)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	CP	Labarta y Barceló 1992: 552-553, A, lám. 1
11. 366/976-390/1000	Mármol	Parte	35x18x6	6	Simple	D/D (D)	Cementerio del Arrabal/campo de la Verdad	CP	Labarta y Barceló 1992: 556, B, lám. 2
12. 370/980-395/1005	Mármol	Parte	21x25x4	9	Simple	'Uḡr al-Jalīfā/mawla al-Ḥakam amīr al-mu'minīn (H)	Ollerías: Avda. Obispo Pérez Muñoz (junto a Torre de la Malmuerta)	MAECO	Monferrer y Salinas, 2009; Barceló 2018a: n° 3
13. 390/1000-422/1031	Mármol	Parte	30x26x10	6	Simple	D/D (H)	Córdoba (sin especificar)	MAECO	Lévi-Provençal 1931: n° 25 ³⁶

³⁵ La propia lápida afirma que fue enterrado en la *Maqbarat Qurayš*. Sin embargo, fue encontrada, como material de acarreo, en la excavación para hacer una piscina en un patio interior de la casa n° 13 de la calle *Rey Heredia –la antigua casa “del Duque”*, soladriega de los Duques de Medinaceli, propiedad hoy [1952] de don Enrique Merino Muro; Ocaña Jiménez 1952, 387, n° 8.

³⁶ Valorada por Lévi-Provençal a partir de la supuesta presencia en la primera línea conservada de un *rā'* como de la V centuria/siglo XI [wa-a]r[ba' mi'al], sería en cualquier caso de los años iniciales de esa centuria y, por consiguiente, de época califal. Las similitudes formales con las lápidas del año 402/1011 (Fernández-Puertas 1976; Labarta et alii 1995) son muy evidentes.

Tabla IX. Estelas funerarias cordobesas con epigrafía catalogadas y publicadas: época taifa

Año H/JC	Materia	Estado	Medidas	Líneas	Modalidad de cúfico	Personaje citado/ actividad o relación paternofilial (varón/hembra) D: desconocida * Artesano	Lugar de hallazgo	Custodia	Publicación
1. 432/1040	Esquisto negro	Parte	42x24x15	9	Inciso	D/D (V)	Córdoba (sin especificar)	MAECO	Lévi-Provençal 1931: nº 21
2. 436/1044	Mármol	Parte	46x38x7	6/2	Simple	D/D (V) * Ahmad al-Bannā'	Córdoba (sin especificar)	MAECO	Lévi-Provençal 1931: nº 22
3. 444/1052- 3	Mármol	Parte	32x27x6	6	Simple	D7D (V)	Jardín de la parroquia de San Lorenzo	MARCO	Lévi-Provençal 1931: nº 23
4. 446/1054	Mármol	Parte	34x24x5	9	Simple	Amīna/mawla ŷalal [bn...bn...bn] al-Tuŷībī (H)	Cementerio del Arrabal/Campo de la Verdad	MAECO	Barceló 2019a: nº 4
Sin fecha expresa									
5. 1070-1090	Mármol	Parte	18x34	4	Simple	D/D (V)	Córdoba (sin especificar)	CP	Labarta, 1994

Tabla X. Estelas funerarias cordobesas con epigrafía, catalogadas y publicadas: época almorávide

Año H/JC	Materia	Estado	Medidas	Líneas	Modalidad de cúfico	Personaje citado/ actividad o relación paterno-filial (varón/hembra) D: desconocida * Artesano = arco simbólico	Lugar de hallazgo *encontrada en intervención arqueológica reglada	Custodia	Publicación
1. 496/1103	Mármol	Completa	38x32x6	7/3/2	Simple	Badr/bint al-amīr Abī l-Ḥasan ‘Alī ibn Tamīskā al-Šinhāyī (H) * ‘Ayād =	Córdoba (sin especificar)	MM	Ación y Martínez 1982: nº 13
2. 507/1113 ³⁷	Mármol	Parte	43x37	6	Simple	‘Umar ibn Zayna (¿) al-Lamī/D (V)	Iglesia de la Magdalena	MAECO	Martínez Núñez 1996: nº 3
3. 516/1122	Mármol	Parte	46x42x5	9/1	Simple	Abī [...] Faqīh y Šāhīb al-ahkam (V)	Iglesia de la Magdalena	MAECO	Martínez Núñez 1996: nº 1
4. 517/1123	Mármol	Completa	74x39x10	A:7/1 B:8	Simple	Abī Muḥammad Sīr/ibn al-Amīr Abī Bakr ibn Muḥammad ibn Tāsīfīn (V) =	Calle Valladares	MAECO	Lévi-Provençal 1931: nº 27
Sin fecha expresa									
5. 503/1110-534/1140	Mármol	Parte	1x37	6	Simple	D/D (D)	Iglesia de la Magdalena	MAECO	Martínez Núñez 1996: nº 2
6. 5x1 (511-521)/1117-1127	Mármol	Parte	23x23x4	3	Simple	D/D (D)	Cementerio de Umm Salama/ Espaldas de Calle Avellano*	MAECO	Botella Ortega <i>et alii</i> 2006

³⁷ Cronología inducida a partir de la feria que sí consta en el epígrafe.

Tabla XI. Estela funeraria con epigrafía catalogada y publicada: época almohade

Año H/JC	Materia	Estado	Medidas	Líneas	Modalidad de cúfico	Personaje citado/ actividad o relación paternofilial (varón/hembra) D: desconocida = arco simbólico	Lugar de hallazgo	Custodia	Publicación
1. 587/1191	Mármol	Completa	64x50x6	10/1	Simple	Abū Bakr Yahyā ibn Dūnās/šayj (V) =	Córdoba (sin especificar)	MAECO	Lévi-Provençal 1931: nº 28

CP = Colección Particular; CRT = Colección Romero de Torres (Córdoba); MAC = Museu d' Art de Catalunya (Barcelona); MAECO = Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba; MAN: Museo Arqueológico Nacional (Madrid); MBACO = Museo de Bellas Artes de Córdoba; MM= Museo de Málaga; VAM = Victoria and Albert Museum (Londres).



Mapa I. Planimetría de los hallazgos sobre mapa de la actual ciudad de Córdoba (Tabla III) (Autora: Ana Ruiz Osuna)

- 1.- Arrabal/Campo de la Verdad (Tabla VII.1/2/3/4/5/7/8/9/11; Tabla VIII.2/8/9/10/11; Tabla IX.4)
- 2.- Cementerios occidentales: Polígono de Poniente (calles A, B, F y Avda. de Guerrita) (Tabla VIII.3/4/5/7)
- 3.- Ollerías: Avda. Obispo Pérez Muñoz (junto a Torre de la Malmuerta) (Tabla IX.3)
- 4.- Jardín de la parroquia de San Lorenzo (Tabla IX.3)
- 5.- Iglesia de la Magdalena (Tabla X.2/3/5)
- 6.- Calle Valladares (Tabla X.4)
- 7.- Cementerio de Umm Salama/Espaldas de Calle Avellano (Tabla X.6)

Fuentes

Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-Ḥamāma*, ed. al-Ṭāhir Aḥmad Makkī, El Cairo, Dār al-Maʿrif, 4ª ed.; trad. castellana E. García Gómez, *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

Ibn ʿIdārī, *al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib*, vol. I y II, ed. E. Lévi-Provençal y G. S. Colin, *Histoire de l'Afrique*

du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-Bayān al-Mughrib par Ibn 'Idhārī al-Marrākushī et fragments de la chronique de 'Arīb, nouvelle édition publié d'après l'édition de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, París, 1948-1951; trad. francesa completa de los vols. I y II, E. Fagnan, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano 'l-Mugrib*, 2 vols., Argel, 1901.

al-Jušanī, *Quḍāt Qurṭuba*, ed. I. al-Abyārī,, El Cairo-Beirut, 1982; trad. castellana J. Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba*, Córdoba, Ed. Renacimiento/Ayuntamiento de Córdoba.

Bibliografía

ABDELJAOUAD, L. (2001): *Inscriptions arabes des Monuments Islamiques des grandes villes de Tunisie : Monastir, Kairouan, Sfax, Sousse et Tunis (2^e s./8^e s.-10^e s./16^e s.)*, Thèse de Doctorat. Nouveau Régime (dir. Ory, S.), 2 vols., Université de Provence-Aix Marseille, Faculté des Lettres

—— (2018): “Le coufique des inscriptions monumentales et funéraires aghlabides », en Anderson, G. D., Fenwick, C. y Rosser Owen, M. (eds.), *The Aghlabids and their Neighbors. Art and Material Culture in Ninth-Century North Africa*, Boston-Leiden, Brill, pp. 294-320.

ACIÉN ALMANSA, M.; MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A. (1982): *Museo de Málaga. Inscripciones árabes*, Madrid, Ministerio de Cultura.

ARJONA CASTRO, A.; FROCHOSO SÁNCHEZ, R. (2002): “Localización del lugar donde estuvo ubicada la casa de la moneda (Dar-Al-Sikka) en la Córdoba islámica: A propósito del hallazgo de unos crisoles en un solar de la medina de Córdoba junto al Campo Santo de los Mártires”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 143, pp. 181-198.

BARCELÓ, C. (1990): “Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)”, *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez*, Córdoba, pp. 41-54.

—— (1997): “Graffiti árabes: un intento de clasificación”, en Gimeno, F. y Mendigorrí, M^a L. (eds.), *Los muros tienen la palabra. Materiales para un estudio de los graffiti*, Valencia, pp. 121-147.

- ____ (1998): *La escritura árabe en el País Valenciano: Inscripciones monumentales*, 2 vols., Valencia, Universitat de València.
- ____ (2001): "Columnas 'arabizadas' en santuarios y basílicas del Occidente de al-Andalus", en Valdés, F. y Velázquez, A. (eds.), *La islamización de la Extremadura romana*, Mérida, pp. 87-137.
- ____ (2002): "Escritos árabes en la basílica paleocristiana de Casa Herrera (Mérida, España)", *Madriditer Mitteilungen*, 43, pp. 299-315.
- ____ (2004a): "El cúfico andalusí de "provincias" durante el Califato (300-403/912-1013)", *Cuadernos de Madinat al-Zahra: Revista de difusión científica del Conjunto Arqueológico Madinat al-Zahra*, 5: Nuevas investigaciones sobre el Califato de Córdoba, pp. 173-197.
- ____ (2004b). "Las inscripciones omeyas de la alcazaba de Mérida", *Arqueología y Territorio Medieval*. 11/1, pp. 59-78.
- ____ (2006): "Un epitafio islamico proveniente da Maiorca portato a Pisa come trofeo di guerra?", *Quaderni di Studi Arabi. Nuova Serie*, 1, pp. 55-68.
- ____ (2010): "L'epitafi del rei mallorquí Ibn Aglab conservat a Pisa", *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana. Revista d'Estudis Històrics*, 66, pp. 279-298.
- ____ (2014): "Epitafh of an 'Āmiri (Cordova 374 H/985 CE)", *Journal of Islamic Archaeology*, 1/2, pp. 121-142.
- ____ (2015): "El Corpus Epigráfico Andalusí ¿un proyecto posible?", en Malpica Cuello, A. y Sarr Marroco, B. (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología medieval*, Granada, Alhulia-Nakla. Colección de Arqueología y Patrimonio/Universidad de Granada, pp. 173-204.
- ____ (2018): "Epigrafía árabe del Emirato (siglo IX). Lápida de Tudela y estela de una omeya", *Arqueología y Territorio Medieval*, 25, pp. 7-27.
- ____ (2019a): "Seis epígrafes de Andalucía", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30, pp. 393-430.
- ____ (2019b): "Epigrafía cristiana de al-Andalus: mozárabe y latina", *Arqueología y Territorio Medieval*, 26, pp. 115-138.

- BONGIANINO, U. (2017): “Quelques remarques sur les origines des écritures coraniques arrondies en al-Andalus (V^e-XI^e/VII^e-XII^e siècles)”, *Al-Qanṭara*, XXXVIII/2, pp. 153-187.
- BOTELLA ORTEGA, D.; DIÉGUEZ RAMÍREZ, J. P.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V.; MORENA LÓPEZ, J. A. (2005): “Evidencias arqueológicas de un cementerio andalusí en Córdoba: ¿la maqbara Umm Salama?”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 12, pp. 19-50.
- CABALLERO SUREDA, L.; SAÉZ LARA, F. (1999): *La iglesia mozárabe de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres): Arqueología y Arquitectura*, Mérida.
- CARMONA ÁVILA, R.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2010): “Un nuevo alifato sobre hueso: el ejemplar de *Madīnat Bāḡuh* (Priego de Córdoba)”, *Antiquitas*, 22, pp. 197-205.
- CASAL GARCÍA, M^a T. (2001): “Los cementerios islámicos de Qurtuba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, pp. 283-313.
- (2003a): *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*. Monografías de Arqueología Cordobesa, 9. Córdoba.
- (2003b): “Aspectos morfológicos de los cementerios musulmanes de Qurtuba”, en *Andalucía medieval. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 2001, vol. 5, pp. 305-318.
- (2003c): “Las necrópolis musulmanas”, en Vaquerizo Gil, D. (dir.), *Guía Arqueológica de Córdoba*, Córdoba, Plurabelle, pp. 189-191.
- CASAL GARCÍA, M^a T.; VALDIVIESO, A.; LEÓN MUÑOZ, A.; SORIANO, P.; LÓPEZ, R. (2006): “Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, vol. II, pp. 257-290.
- CASTEJÓN Y MARTÍNEZ DE ARIZALA, R. (1965): “Excavaciones en Córdoba para localizar las tumbas de los califas”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 7, pp. 229-235.
- CRESWELL, K.A.C (1979): *Early Muslim Architecture*, t. II, Nueva York, Hacker Art Books.
- DELGADO VALERO, C. (1987a): *Materiales para el estudio morfológico y ornamental del arte Islámico en Toledo*. Consejería de Educación y Cultura. Museo de Santa Cruz.

- _____ (1987b): La columna sepulcral: una forma funeraria del arte helenístico y del arte islámico”, *II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 19-24 de enero 1987)*, 3 tomos, Madrid, Comunidad de Madrid, tomo II: Comunicaciones, pp. 560-566.
- _____ (1996): “El arte de *Ifriqiya* y sus relaciones con distintos ámbitos del Mediterráneo: al-Andalus, Egipto y Sicilia”, *Al-Qanṭara*, 16, pp. 291-319.
- DEVERDUN, G. (1957): “Une nouvelle inscription idrisite 263 H/877 J.C.”, *Mélanges d’histoire et d’archéologie de l’Occident musulman*, II : *Hommage à Georges Marçais*, Argel.
- DÍAZ DOMÍNGUEZ, A.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2017): “Ladrillos funerarios de al-Andalus. Análisis de una tipología funeraria a partir de dos ejemplares epigrafiados procedentes del Alcázar de Toledo”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 28, pp. 191-204.
- DÍAZ ESTEBAN, F. (1987): “Dos nuevas inscripciones árabes de Trujillo y relectura de una tercera”, *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas (OFM)*, 2 vols., Granada, Universidad de Granada, vol. I, pp. 171-181.
- DOMÍNGUEZ BELLA, S. (2020): “Addenda [2.1]: Análisis arqueométrico del sello islámico del Museu de Eivissa”, en Martínez Enamorado, V. (2020): *Piedras escritas. Inscripciones árabes de las Pitiusas*, Eivissa, Museu Arqueològic d’Eivissa i Formentera, pp. 127-138.
- FERNÁNDEZ PUERTAS, A. (1976): « Lápida del siglo XI e inscripción del tejido del siglo X del monasterio de Ocaña », *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 26, pp. 112-128.
- FROCHOSO SÁNCHEZ, R. (2001): *Los feluses de al-Andalus*, Córdoba, Numismática Córdoba.
- _____ (2006): *Las almunias de la Rusafa de Córdoba. El convento de la Arruzafa*, Mancuso, 6: monográfico.
- _____ (2009): *El dírham andalusí en el Emirato de Córdoba*, Madrid, Real Academia de la Historia/Real Academia de Córdoba.
- _____ (2020): “Las cecas de al-Andalus: Córdoba y el Alcázar, *Al-Mulk: anuario de estudios arabistas*, 18, pp. 189-214.

- CODERA, F. (1902): “Inscripción sepulcral del emir almorávide Sir, hijo de Abubequer”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XLI, pp. 142-147.
- GILOTTE, S.; CÁCERES GUTIÉRREZ, Y. (2017). *Al-Balât. Vida y guerra en la Frontera de al-Andalus (Romángordo, Cáceres)*, Museo de Cáceres/Junta de Extremadura, Cáceres.
- GÓMEZ AYLLÓN, E. E. (2006): *Inscripciones árabes de Toledo: época islámica*, Madrid.
- GUTIÉRREZ LLORET, S. (2006): “Cerámica y escritura: dos ejemplos de arabización temprana: graffiti sobre cerámica del Tolmo de Minateda (Hellín, Albacete)”, *Al-Andalus: espaço de mudança. Balanço de 25 anos de História e Arqueologia Medievais*, Mértola, Campo Arqueológico de Mértola, pp. 52-59.
- HAWARY, H.; RACHED, H.; WIET, G. (1932-1942): *Catalogue générale du Musée arabe du Caire. Stèles funéraires*, 10 vols., El Cairo, Museo Árabe de El Cairo.
- HIEDRA RODRÍGUEZ, E. (2016): “Córdoba, 845 d.C: la inscripción funeraria hebrea de Yehudah Bar Akon en el marco del corpus epigráfico hispanojudío”, en Marcos Aldón, M. y Massaiu, M., *Entre Oriente y Occidente. Textos y espacios medievales*, Córdoba, UCO, pp. 165-178.
- JORDÁN LORENZO, Á. A.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V.; MU-
RUZÁBAL CAL, J.; LATORRE ABELLÁ, J. (2018): “La escápula de El Pueyo (Los Bañales, Uncastillo, Zaragoza), una de las referencias coránicas más antiguas del Occidente musulmán”, en Ortega Ortega, J. M. (ed.), *II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir al-Andalus en Aragón*. Museo de Teruel (26 y 27 de mayo de 2016), Teruel, Museo de Teruel/pp. 389-417.
- LABARTA, A. (1994): “Fragmento epigráfico cordobés de época taifa”, *Al-Qanṭara*, 15 (1), pp. 241-243.
- ____ (2017): *Anillos de la Península Ibérica. 711-1611*, Valencia.
- ____ (2015): “Epigrafía árabe sobre piedra en *Garb al-Andalus*”, en Malpica Cuello, A. y Sarr Marroco, B. (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología medieval*, Granada, Alhulia-Nakla. Colección de Arqueología y Patrimonio/Universidad de Granada, pp. 205-238.

- LABARTA, A.; BARCELÓ, C. (1992): “Miscelánea epigráfica”, *Al-Qanṭara*, 13/2, pp. 537-560.
- LABARTA, A.; BARCELÓ, C.; RUIZ, E. (1995): “Cuatro epitafios cordobeses del año 1011”, *Al-Qanṭara*, 16/1, pp. 151-162.
- LABARTA, A.; LÓPEZ FLORES, I; LÓPEZ JIMÉNEZ, A. (2014-2015): “Anillos y cornalinas de época califal hallados en cuatro enterramientos cordobeses”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 25-26, pp. 255-278.
- LEÓN MUÑOZ, A. (2008-2009): ““¡Hombres! La promesa de Dios es verdadera”... El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)”, *Arqueologia Medieval*, 4-5, pp. 24-49.
- LEÓN MUÑOZ, A.; CASAL GARCÍA, M^a T. (2010): “Los cementerios de *Madīnat Qurṭuba*”, en Vaquerizo Gil, D. y Murillo Redondo, J. F., *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico (ss. I-XIII)*, vol. 2, pp. 651-684.
- LEVI-PROVENÇAL, E. (1931): *Inscriptions arabes d'Espagne*, 2 vols., París/Leyden.
- LEZINE A. (1956): *Le Ribat de Sousse, suivi de notes sur le Ribat de Monastir*, Túnez, Direction des Antiquités et Arts de Tunisie.
- (1968): *Sousse, les monuments musulmans*, Túnez, Éditions Cérès, “Art et Histoire”, p. 21-32.
- LIROLA DELGADO, J. (2009): “147. Estela funeraria”, *El tesoro arqueológico de la Hispanic Society of America (Sevilla, mayo-junio de 2009)*, Catálogo de la exposición del Museo Arqueológico Regional de Alcalá de Henares (diciembre 2008-abril 2009), Madrid, Fundación Cajasol/Comunidad de Madrid, HSA/MAN, p. 431, n° 147.
- MARÍN, M. (2000): *Mujeres en al-Andalus*, Madrid, CSIC: Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XI.
- (2011): “Una galería de retratos reales: los soberanos omeyas de al-Ándalus (siglos II/VIII-IV/X) en la cronística árabe”, *Anuario de Estudios Medievales*, 41/1, pp. 273-290.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (1998): “La *mqābriyya* almorávide del Museo Municipal de Algeciras”, *Caetaria*, 2, pp. 79-85.
- (2009a): “Estela funeraria de época emiral”, en *Malaqa entre Malaca y Málaga*, catálogo de la exposición organizada por la

- Universidad de Málaga (7 de mayo-27 de junio de 2009), Málaga, Universidad de Málaga, pp. 182-183.
- (2009b): “Estela de arco simbólico de una princesa almorávide”, en *Malaqa entre Malaca y Málaga*, catálogo de la exposición organizada por la Universidad de Málaga (7 de mayo-27 de junio de 2009), Málaga, Universidad de Málaga, pp. 210-211.
- (2011): *‘Umar ibn Ḥaṣṣūn. De la rebeldía a la construcción de la Dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-928)*, San José de Costa Rica, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Cuadernos de la Cátedra “Ibn Khaldun” de Estudios de Medio Oriente y África del Norte, 5.
- (2015a): “A propósito de la introducción de la epigrafía cursiva en el Occidente musulmán”, en Malpica Cuello, A. y Sarr Marroco, B. (eds.), *Epigrafía árabe y Arqueología medieval*, Granada, Alhulia-Nakla. Colección de Arqueología y Patrimonio/Universidad de Granada, pp. 135-171.
- (2015b): “Matrera y su alfoz : la toponimia andalusí”, en José M^a Gutiérrez López y Virgilio Martínez Enamorado (eds.), *A los pies de Matrera (Villamartín, Cádiz). Un estudio arqueológico del Oriente de Šidūna*, Alcalá del Valle, Editorial La Serranía/Obra Social “La Caixa”/Ayuntamiento de Villamartín, pp. 521-586.
- (2018): “Epigrafía árabe en Aragón: historiografía y proyectos”, en Ortega Ortega, J. M. (ed.), *II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir al-Andalus en Aragón. Museo de Teruel (26 y 27 de mayo de 2016)*, Teruel, Museo de Teruel/pp. 373-387.
- (2020): *Piedras escritas. Inscripciones árabes de las Pitiusas*, Eivissa, Museu Arqueològic d’Eivissa i Formentera.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V.; DOMÍNGUEZ-BELLA, S.; GUTIÉRREZ LÓPEZ, J. M^a (2015): “Sello de Muḥammad ibn Aṣḥab” en Gutiérrez López, J. M^a y Martínez Enamorado, V. (eds.), *A los pies de Matrera (Villamartín, Cádiz). Un estudio arqueológico del Oriente de Šidūna*, Villamartín, Editorial La Serranía/Obra Social “La Caixa”/Ayuntamiento de Villamartín, pp. 658-659.

- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A. (1994): “La estela funeraria en el mundo andalusí”, en Casa Martínez, de la C. (coord.), *V Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Soria, 28 de abril-1 de mayo de 1992)*, 2 vols, vol. II, pp. 419-444.
- (1996): “Estelas funerarias de época almorávide aparecidas en Córdoba”, *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 45, pp. 133-146
- (1997a): “Epigrafía y propaganda almohades”, *Al-Qanṭara*, 18/2, pp. 415-446.
- (1997b): “Escritura árabe ornamental y epigrafía andalusí”, *Arqueología y territorio medieval*, 4, pp. 127-162.
- (2001): “Epitafio de ‘Uqār”, en Vallejo Triano, A. y López Guzmán, R. (eds.), *El esplendor de los Omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental. Exposición en Madīnat al-Zahrā’ (1 de mayo-30 de septiembre de 2001): Catálogo de piezas*, Granada, pp. 98-99.
- (2006): “Mujeres y élites sociales en al-Andalus a través de la documentación epigráfica”, en Calero Secall, M^a I. (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 287-328.
- (con la colaboración de I. Rodríguez Casanova y A. Canto García) (2007): *Epigrafía árabe*, Madrid, Real Academia de la Historia/Gabinete de Antigüedades.
- (2009): “Epigrafía e historia de al-Andalus: nuevos hallazgos y datos”, *Xelb*, 9. *Actas do 6º Encontro de Arqueologia do Algarve. O Garb no al-Andalus: síntesis e perspectivas de estudo (Silves, 23-25 outubro 2008)*, Silves, pp. 39-54.
- (2011): “Epigrafía funeraria de al-Andalus (siglos IX-XIII)”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, 41/1, pp. 181-209.
- (2012): *Epigrafía árabe del Museo Arqueológico Provincial de Badajoz*, Badajoz, Consejería de Educación y Cultura del Gobierno de Extremadura.
- (2018): “La epigrafía de las taifas andalusíes”, en Sarr, B. (ed.), *Ṭawā’if. Historia y Arqueología de los reinos de taifas (siglo XI)*, Granada, Universidad de Granada, pp. 85-118.

- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, R. M.; CASAL GARCÍA, M^a T.; ARAQUE, M^a M. (2010): “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Saqunda: Ganadería, alimentación y usos derivados (750-818 d.C.) (Córdoba)”, *Anejos de Arqueología Cordobesa*, 2 (2009-2010), pp. 143-181.
- MEDINA GÓMEZ, A. (1992): *Monedas hispanomusulmanas*. Manual de lectura y clasificación, Toledo, Diputación de Toledo.
- MELO BORGES, A. G. (1998): “Lápide funerária de Ibn Sa‘īd”, *Portugal Islâmico. Os últimos senais do Mediterrâneo*, catálogo de la exposición, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, p. 236.
- MONFERRER SALA, J. P.; SALINAS PLEGUEZUELO, M^a E. (2009): “Epígrafe con epitafio de una ‘virgen’ del califa al-Hakam II”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 20, pp. 491-498.
- MONTEJO CÓRDOBA, A. J. (2006): “La rauda del Alcázar de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 11, pp. 237-256.
- OCAÑA JIMÉNEZ, M. (1952): “Nuevas inscripciones árabes de Córdoba”, *Al-Andalus*, 17/2, pp. 379-387.
- (1961): “Lápida bilingüe hallada en Córdoba: Epitafio de un mozárabe fallecido en 1109”, *Al-Mulk*, 2, pp. 157-159.
- (1964): *Repertorio de inscripciones árabes de Almería*, Madrid/Granada, CSIC.
- (1970): *El cúfico hispano y su evolución*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- (1983): “La epigrafía hispano-árabe durante el período de taifas y almorávide”, *Actas del IV Coloquio Hispano-Tunecino (Palma de Mallorca, 1979)*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, pp. 197-211.
- ORTEGA ORTEGA, J. (2016): “Saliendo, lentamente, de la Prehistoria: las cuencas del Matarraña y el Algás entre los siglos V y XII”, en Laliena, C. (coord.), *Matarranya, gentes y paisajes en la Edad Media*, Valderrobres, pp. 22-54.
- (2018): *La conquista islámica de la Península Ibérica: una perspectiva arqueológica*, Madrid, La Ergástula Ediciones.
- PÉREZ ÁLVAREZ, M^a A. (1992): *Fuentes árabes de Extremadura*, Cáceres, Universidad de Extremadura.

- PIÑERO PALACIOS, J. M.; RODRÍGUEZ PÉREZ, R. (2019): “Nuevas aportaciones sobre el arrabal emiral de Šaḡunda a propósito de los restos arqueológicos de Gitanos, 8 (Córdoba)”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 30, pp. 357-382.
- RÍOS Y FERNÁNDEZ VILLALTA, R. AMADOR DE LOS (1879): *Inscripciones árabes de Córdoba precedidas de un estudio histórico crítico de la Mezquita-Aljama*, Madrid.
- (1883): *Museo Arqueológico Nacional. Memoria acerca de algunas inscripciones arábicas de España y Portugal, presentadas al Excmo. Jefe del referido establecimiento*, Madrid, Museo Arqueológico Nacional.
- RODRÍGUEZ AGUILERA, Á.; MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2012): “Lápidas funerarias árabes procedentes de *Hiṣn Lukk*/Luque (Córdoba)”, *Antiquitas*, 24, pp. 265-276.
- ROY, B.; POINSSOT, P. (1950): *Inscriptions arabes de Kairouan*, 2 vols. Túnez, Publications de l’Institut des Hautes Études de Tunis.
- SENAC, PH.; IBRAHIM, T. (2017): *Los precintos de la conquista omeya y la formación de al-Andalus (711-756)*, Granada, Universidad de Granada.
- SERRANO, E.; TORRA, M.; CASTRO, M.; SÁNCHEZ, A. (2004): “Excavaciones en Guadalajara: secuencia andalusí desde época Emiral a Taifa y presentación de un singular conjunto numismático”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 11/1, pp. 79-113.
- SOUTO LASALA, J. A. (2010): “Las lápidas árabes de Pedroche”, en Fuente Serrano, P. de la (ed.), *I Jornada de Historia Local de Pedroche*, Córdoba, Ayuntamiento de Pedroche/Diputación Provincial de Córdoba, pp. 16-48.
- TORRES BALBÁS, L. 1957: “Cementerios hispanomusulmanes”, *Al-Andalus*, 12, pp. 131-191.
- ZANÓN, J. (1989): *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, CSIC.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN, J. (1990): “Un cipo funerario procedente de Calatrava la Vieja”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 4, pp. 311-320.

LA MUERTE A LAS PUERTAS. LOS ESPACIOS FUNERARIOS EN LA CÓRDOBA ISLÁMICA TRAS LA CAÍDA DEL CALIFATO OMEYA (SIGLOS XI-XIII)

RAFAEL BLANCO-GUZMÁN
Universidad de Córdoba

1. Introducción

La Córdoba islámica posterior al Califato Omeya sufrió importantes crisis en algunos periodos inestables, pero la ciudad mantuvo una enorme importancia en el contexto sociopolítico andalusí. Tras la *fitna* o guerra civil, la “república” de los Banū ʿYahwar (1031-1070) ofreció cierta estabilidad, aunque posteriormente la ciudad pasó a manos de las taifas de Toledo y Sevilla, hasta la conquista almorávide en 1090. Tras un periodo de fuerte desestabilización externa e interna a mediados del siglo XII, el primer califa almohade decidió trasladar la corte a una Córdoba que, en aquel momento, estaba prácticamente desolada debido al duro asedio de Ibn Hamušk. Aun cuando la ciudad perdió rápidamente la capitalidad, siguió desarrollándose y ampliando sus dimensiones, viviendo todo un nuevo resurgir que duró unos veinte años. En la década de 1180 las incursiones cristianas complicarían ya el hábitat extramuros hasta la definitiva conquista cristiana en 1236¹.

En todo este período, aunque nunca volvió a alcanzar las dimensiones de la antigua megalópolis omeya, Córdoba no perdió su entidad urbana, encontrándose entre las ciudades más extensas de al-Andalus. Sus grandes cementerios, íntimamente ligados a esa idiosincrasia urbana, se adaptaron y evolucionaron al ritmo que lo hacía la ciudad y

¹ Para más información sobre la realidad urbana de la ciudad en estos períodos consúltense Blanco Guzmán 2008; 2009, 2014b; 2014c; 2018; 2019; León y Blanco 2010.

sus propias vicisitudes. Su principal misión de servir como lugar de sepultura no obviaba otras funciones, en tanto amplio elemento urbano utilizado a menudo como espacio de esparcimiento y ocio. Así puede comprobarse en este pasaje de “El Collar de la Paloma” de Ibn Ḥazm:

“El poeta Yūsuf ibn Hārūn, más conocido como al-Ramādī, pasaba junto a la Puerta de los Drogueros de Córdoba, que era el sitio de reunión de las mujeres, cuando vio una muchacha. Dejó entonces el camino de la Mezquita y se puso a seguirla: ella tiró hacia el Puente y lo cruzó camino del lugar que llaman del Arrabal. Al pasar entre los jardines de los Banū Marwān, trazados sobre sus tumbas, en el cementerio del Arrabal, al otro lado del río, vio la muchacha que él se apartaba de las gentes, sin otro intento que seguirla, y entonces se dirigió a él y le preguntó: “¿Qué quieres, que vienes tras de mí?”. (...) ¡Oh, señora mía! ¿Dónde volveré a verte?” “Dónde hoy me has visto, y a la misma hora, todos los viernes” (Ibn Ḥazm, trad. García Gómez 1971:124-125).

El pasaje, redactado en torno a 1022, evidencia la acumulación de personas en este entorno cementerial al sur del río, al menos en las proximidades de la *rawḍa* de los Banū Marwān, así como la frecuencia con la que se visitaban estos espacios; la inserción de estos cementerios en la vida cotidiana era frecuente.

Asimismo, en el tratado de *ḥisba* de época almorávide redactado por el sevillano Ibn ‘Abdūn se constata el papel de estos sitios como lugar de ocio, incluso de encuentro entre hombres y mujeres desveladas:

“No deberá permitirse que en los cementerios se instale ningún vendedor, que lo que hacen es contemplar los rostros descubiertos de las mujeres enlutadas, ni se consentirá que los días de fiesta se estacionen los mozos en los caminos entre los sepulcros a acechar el paso de las mujeres. Esfuércese en impedirlo el almotacén, apoyado por el cadí. También deberá prohibir el gobierno que algunos individuos permanezcan en los espacios que separan las tumbas con intento de seducir a las mujeres, para impedir lo cual se hará una inspección dos veces al día, obligación que incumbe al almotacén. Se ordenará asimismo a los agentes de policía que registren los cercados circulares [que rodean algunas tumbas], y que a veces se convierten en lupanares, sobre todo en verano, cuando los caminos

están desiertos a la hora de la siesta” (Ibn ‘Abdūn en Lévi-Provençal y García Gómez 1948: 96-97).

La insistencia en controlar estos espacios cementeriales es una clara evidencia de lo que realmente sucedía en ellos. Se convertían en todo un ámbito de libertad y sociabilidad para las mujeres que, además de ir desveladas, durante varios días podían instalar tiendas junto a las tumbas, a modo de duelo, recibiendo en ocasiones visitas masculinas; esta costumbre fue criticada por los ulemas (Serrano-Niza 2008: 246-248).

Por supuesto, más allá de esta inserción de las *maqābir* en las costumbres cotidianas, sería ilógico obviar su fundamental papel religioso ligado a un humilde ritual funerario, caracterizado generalmente por la inhumación de cadáveres en fosas simples y dispuestos en decúbito lateral derecho, con las rodillas flexionadas y el rostro orientado hacia La Meca, generalmente sin ataúd y con una cubierta muy sencilla, y habitualmente sin ajuar en su interior. Este último aspecto complica la datación, a veces factible por algunos elementos rituales ubicados al exterior, como jarros o candiles, y muy excepcionalmente por algún objeto en el interior, como llaves o anillos². La realidad es que, desde un punto de vista material, es complejo delimitar con precisión determinadas fases dentro del amplio período islámico cordobés (711-1236), más allá de relaciones estratigráficas de posterioridad-anterioridad.

2. Los grandes cementerios tardoislámicos y su vinculación con las puertas de la ciudad

Las murallas marcaban cierta separación entre el mundo de los vivos y de los muertos, pero no definiendo compartimentos estancos sino como una delimitación porosa, y más por motivos prácticos que religiosos o legales; su frecuente ubicación extramuros no respondía a una mimesis del proceder romano, como tradicionalmente se ha argu-

² Véanse, por ejemplo, Camacho 2007 o Casal 2003: 33-35. Estos rituales no son abordados en detalle aquí, como tampoco los cementerios de época omeya o los espacios específicos de judíos o cristianos, todos ellos tratados en otros capítulos de esta monografía.

mentado (p.e. Torres Balbás 1957: 132). Realmente no existía una reglamentación taxativa que forzase su disposición al exterior de las murallas; de hecho, no es extraño que vestigios de estas *maqābir* puedan aparecer al interior (cf. Navarro y Jiménez 2007: 83 y ss.). Su gran extensión, un menor coste del suelo y, probablemente, la previsión de ampliaciones posteriores induciría a desplazar los grandes cementerios fuera de las murallas (cf. Casal *et alii* 2006: 279).

En los últimos años han sido estudiadas distintas áreas sepulcrales de época islámica en Córdoba (Casal 2003a: 29 y ss.; León Muñoz 2008-2009; León y Casal 2010), aunque suelen contar con una cronología demasiado amplia (s. VIII-XIII), a veces aquilatada algo más si el contexto estratigráfico lo permite. A menudo la superposición de varios niveles de tumbas induce a pensar en una mayor ocupación diacrónica, ofreciendo ocasionalmente alguna datación *postquem* y/o *antequem* en caso de que alguno de los niveles cuente con objetos fechables.

Asimismo, cabe reseñar que para época tardoislámica aquellos cementerios situados en los barrios más alejados durante el período omeya parecen haber sido abandonados tras la *fitna* -con excepciones que se tratarán posteriormente- mientras que las *maqābir* que partían de las entradas principales a la ciudad se conservaron (León y Casal 2010: 672). Este aspecto explicaría también que para época omeya califal se mencionen más de veinte cementerios (Pinilla 1997: 186 y ss.), mientras que para época almohade solo se citen cuatro de los ya existentes: Umm Salama, Ibn ‘Abbās, al-Rabaḍ al-Qablī y Bāb ‘Āmir (Zanón 1989: 83 y ss.). Cada una de estas cuatro *maqābir* se distribuía hacia un eje cardinal extramuros y estaban vinculadas a una salida de los dos grandes recintos amurallados: la Medina y la Axerquía, ambos englobarían en el siglo XII unas 180 Has (Fig. 1).

La Medina islámica mantuvo, *grosso modo*, el trazado de origen romano. A la llegada de los musulmanes la muralla debió estar altamente erosionada, lo que conllevaría una fuerte reconstrucción omeya. Sobre esta base debieron hacerse refecciones tardoislámicas (Escudero *et alii* 1999: 210-211) con algunas novedades poliorcéticas, como las albarranas (León y Blanco 2010: 708-709). En general, se efectuarían reparaciones para dotar a la muralla primitiva de una mayor entidad (Zanón 1989: 39-51; Escudero *et alii* 1999: 210-211), como lo han

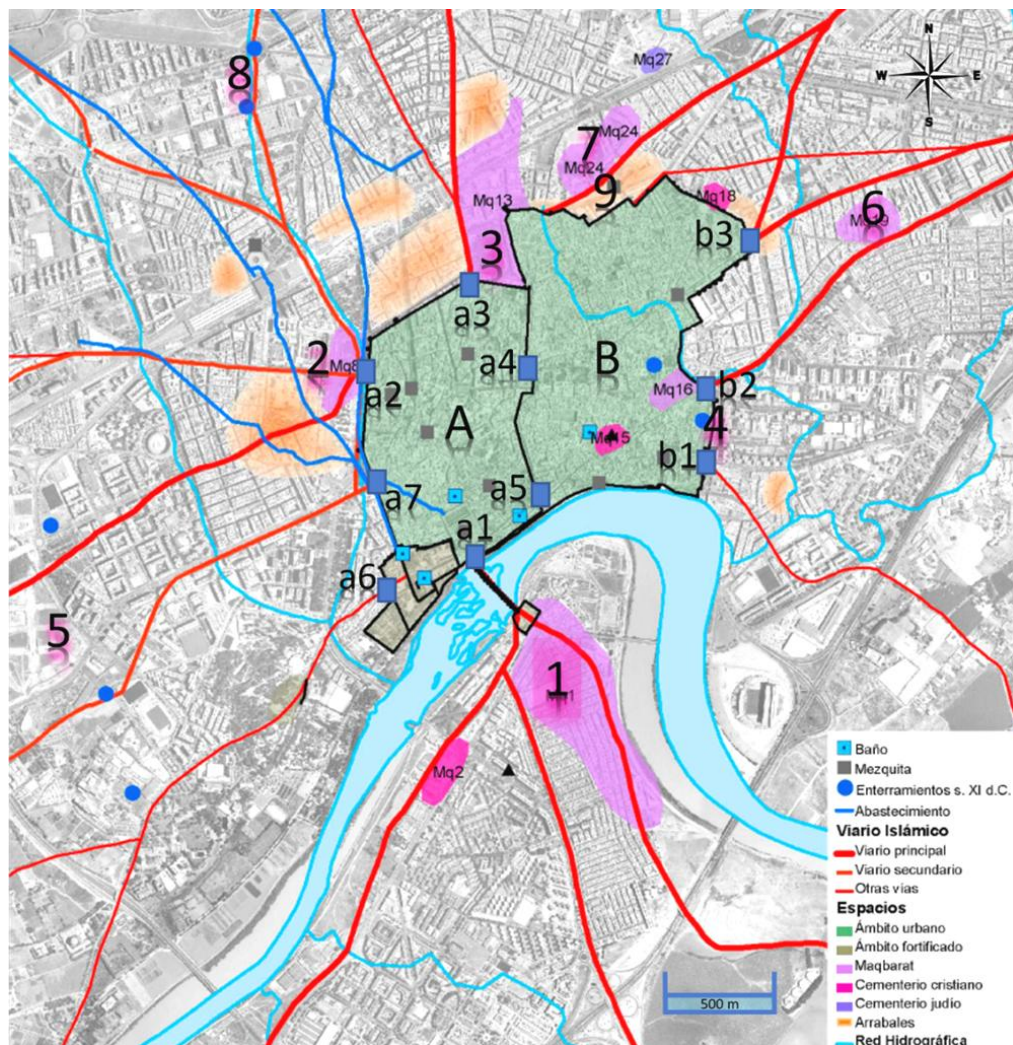


Fig. 1 Plano general de la Córdoba almohade con los recintos amurallados, las puertas y los grandes cementerios resaltados: al-Rabaḍ al-Qablī (1), Bāb ‘Āmir (2), Umm Salama (3), ¿Ibn ‘Abbās? (4), PP. O7 (5), Cementerio en Av. de Libia (6); Cementerio al norte de Ollerías (7), ¿Cementerio de al-Ruṣāfa? (8), Enterramientos en el barrio alfarero de Ollerías (9); Medina (A), Axerquía (B); Bāb al-Qanṭara (a.1), Bāb ‘Āmir (a.2), Bāb al-Yahūd o Hudā (a.3), Bāb ‘Abd al- Īyabbār (a.4), Bāb al Ḥadīd (a.5), a.6 ¿Bāb Iṣbiliya? (a.6), a.7 Bāb al-Īyawz (a.7); Puerta de Baeza (b.1), Puerta Nueva (b.2), Puerta de Plasencia (b.3). A partir de León y Casal 2010

demostrado distintas excavaciones efectuadas tanto al norte, al oeste como al sur del lienzo amurallado³. El recorrido de esta cerca sería muy similar al que se observa en los planos del siglo XIX: un recinto de unas 80 has con siete puertas en las que desembocaban desde tiempos romanos los grandes caminos de acceso a la ciudad (Fig. 1.A). Sus cuatro puertas principales estaban conectadas por vías intramuros que trazaban los grandes ejes vertebradores de este espacio: conectando la Bāb al-Yahūd al norte con la Bāb al-Qanṭara al sur, y la Bāb ‘Āmir al oeste con la Bāb ‘Abd al-Ġabbār al este.

La Bāb al-Qanṭara⁴ o Puerta del Puente (Fig. 1.a1) se dispondría en el lienzo sur, justo tras el puente de origen romano en el que confluían los principales caminos meridionales; estaba en el mismo lugar que la puerta precedente de origen romano y la posterior edificación de Felipe II (*cf.* Murillo *et alii* 2009-2010: fig. 33, 216; Zanón 1989: 45- 46). Esta entrada daría acceso inmediato al sector ocupado por la Aljama y el Alcázar y, desde allí, surgiría la vía principal sur-norte en conexión con la Bāb Luyūn o al-Yahūd islámica, la Puerta de Osario cristiana (Fig. 1.a3). La denominación de *yahūd* (judíos) se documenta en época omeya y taifa, pero parece luego en desuso; tal vez “coincidiendo con una menor permisividad religiosa” de época tardoislámica (Zanón 1989: 47-48, nota 91). Exclusivamente en época almohade se atestigua su denominación como Bāb al-Hudā o de “la recta dirección” (Ocaña 1935: 149), acaso en sustitución del primer nombre y en conexión con la ortodoxia unitaria. Tras ambas puertas se abrían dos de los cementerios de mayor extensión en época islámica: Umm Salama, a la altura del actual Parque de Colón, y el del Arrabal, en el sector de Miraflores, al sur del río.

La *maqbara* meridional (Fig. 1.1), denominada simplemente en estas fechas como al-Rabaḍ al-Qablī, ya estaba presente desde los primeros años de ocupación islámica (*cf.* Casal 2003a: 60-64), conociéndose su fundación por el gobernador al-Samḥ en 719/720, y continuaría activa tras la *fitna*, aún como lugar de sepultura de célebres personajes, como el historiador Ibn Ḥayyān en 1076 (Pinilla 1997:

³ Por ejemplo, véase Botella 1995; Carrasco *et alii* 2003; Montejo y Garriguet 1994; Murillo, Carrillo y Ruiz 1999; Rodero *et alii* 2003.

⁴ También denominada Bāb al-Wādī o Bāb al-Ġazāra al-Jaḍrā’ (Zanón 1989: 41)



Fig. 2. Tumbas localizadas en distintos puntos del cementerio meridional: en el entorno de la Calahorra (a), en el que se registran hasta 9 niveles superpuestos (León 2008-2009: 28, fig. 2); en calle Acera del Arrecife nº 1 (b) sobre un gran edificio omeya emiral amortizado, y que alcanzan hasta seis niveles de superposición (Morales 2010); y en calle De los Ríos, 2, 3 (c), con tan solo dos niveles, siendo el más antiguo fechado a mediados del siglo XI (Pizarro 2010, Pizarro y Sierra 2007)

193-194). Este sector funerario seguiría extendiéndose progresivamente tras la destrucción del Arrabal, superponiéndose en algunos puntos a las estructuras emirales destruidas por al-Ḥakam I en 818. Pero, en su mayoría, la expansión se haría hacia el oeste y, fundamentalmente, al sur.

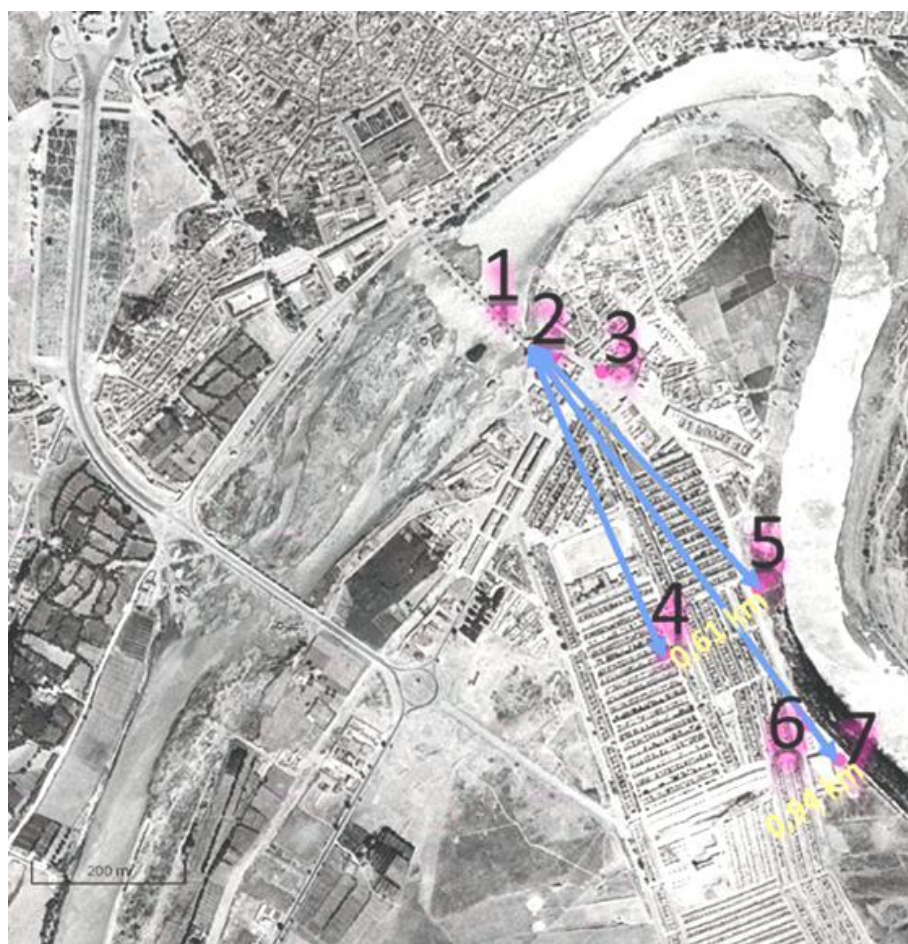


Fig. 3 Enterramientos registrados en el cementerio meridional en distintas fases históricas sobre Ortofoto Digital Pancromática de Andalucía 1956-1957: Puente (1), Entorno de la Calahorra (2), c/ Acera del Arrecife nº1 (3), De los Ríos, 2, 3 (4), Acera del Río nº1 (5), C/ Doctor Rafael Blanco León, nº 8, 5 (6) y Ciudad de Cuzco nº 2-4 (7). Elaboración propia a través de Visor Rediam (Junta de Andalucía)

Las zonas más septentrionales, las más próximas al puente, presentaban una elevada ocupación desde época omeya emiral (Fig. 2.a), alcanzándose unos 9 niveles de superposición. En algunos de estos solares próximos al puente, como en el exhumado en calle Acera del Arrecife nº 1 (Morales 2010), se ha confirmado la datación tardía de las tumbas al superponerse a la colmatación de edificaciones emirales previas (anteriores a 818) de este arrabal (Fig. 2b) y alcanzar hasta 6 niveles de superposición (*Ibid.*: 331). Sin embargo, según nos alejamos al sur, va reduciéndose la densidad de enterramientos. Una excavación en la calle de los Ríos nº 2, a más de 600 metros del puente, ofrecía únicamente dos niveles en todo el registro estratigráfico (Fig. 2c). En el más antiguo una sepultura conservaba un anillo y fragmentos de candiles al exterior fechados a mediados del siglo XI (*cf.* Pizarro y Sierra 2007; Pizarro 2010).

Aun cuando este pudo ser uno de los cementerios más importantes en el periodo omeya, y probablemente también en época taifa, parece que contó con una menor trascendencia en la fase tardoislámica que los de Umm Salama e Ibn ‘Abbās. De los enterramientos que se constatan textualmente para época almohade en este sector meridional la mitad se realizaría en el interior de la Rawḍa al-Ṣulāḥā o Panteón de los Santos (Zanón 1989: 84, 89), lo que podría marcar un especial carácter místico o mítico para este cementerio. La excavación de la calle De los Ríos (Fig. 3.4), que fecharía el nivel más reciente a mediados del siglo XI, es por el momento el punto más meridional en el que se han podido confirmar restos de tumbas posteriores a la *fitna*⁵, si bien el cementerio omeya califal continuaría mucho más al sur; a unos 400 metros de esta excavación se registran otras que cuentan solo con niveles de época omeya (Fig. 3.6-7), con una clara cronología *ante quem* que marcaría el siglo X como el momento de mayor expansión de este cementerio⁶.

⁵ A unos 200 m al noroeste de este punto, próximo al actual cauce del río, en la excavación realizada en calle Acera del Río nº1, se documentaron también 30 tumbas en tres niveles de uso, pudiendo fecharse el último nivel entre los siglos XI-XII según su excavador (García Benavente 2017), la distancia desde el puente es similar a los restos de calle De los Ríos, por lo que se trataría del límite suroriental más alejado conocido para época tardoislámica.

⁶ En este sector más meridional aparecen enterramientos sobre construcciones emirales, así como tumbas omeyas califales amortizadas sobre las que se superponen

Es, pues, conveniente que estos sectores urbanos se conciban como un espacio orgánico; tal y como sucede con los arrabales los cementerios se expanden y contraen, según la realidad histórica del momento. Por su carácter sacro podría entenderse que sus límites son más estables y definidos que aquellos de los barrios, pero en el devenir de los siglos también se darían distintas situaciones que modificarían esta singularidad; por ejemplo, la acumulación de avenidas de ríos, arroyos o lluvias que harían perder los límites definitorios, la pérdida o traslado de población o, por ejemplo, la ausencia o descuido de las autoridades dedicadas a velar por su protección. En definitiva, distintas situaciones harían redefinir esos límites, *a priori* inalterables⁷, para su adaptación a una realidad concreta.

Es probable que el cementerio septentrional de Umm Salama (Fig. 1.3), al norte de la Bāb al-Hudā (Fig. 1.a3), tuviera una mayor importancia. Se conoce su existencia desde mediados del siglo IX (Pinilla 1997: 188-191), y es el que cuenta con mayor número de personajes enterrados, según las fuentes escritas, para época almohade (Zanón 1989: 85-86). Restos de este cementerio han sido exhumados en la actual Plaza de Colón, inmediatamente al norte de la Medina, siendo documentados hasta cinco niveles de ocupación superpuestos, lo que sería síntoma de esta mayor longevidad (Casal 2001: 289 y ss.). El elevado grado de saturación que alcanzó este extenso cementerio queda reflejado también en las crónicas: ya en 972 al-Hakam II ordenó la compra de varias casas próximas y su posterior derribo para agrandarlo

estructuras de época tardoislámica. Por ejemplo, entre las excavaciones más meridionales está la efectuada en la calle Doctor Rafael Blanco León, nº 8 (Fig. 3.7): los dos niveles de enterramientos, además de tener asociados algunos materiales califales, son cortados por un foso relleno con material califal (Carbajo, Liébana 2010). En otro solar de esta misma calle se excavan 23 tumbas fechadas en los siglos X-XI (Fig. 3.6.), abandonadas y colmatadas por las avenidas del río con unos 40 cm, y sobre esta colmatación se disponen instalaciones artesanales y agrícolas tardoislámicas (Martín 2010). En un punto intermedio, pero también más al sur de los restos de los siglos XI-XII de calle De los Ríos, en calle Ciudad de Cuzco nº 2-4, se registran un total de 18 tumbas califales abiertas sobre los restos de un edificio emiral, sin ocupaciones posteriores a época omeya (Valera 2010).

⁷ Estas fundaciones pías eran legalmente inviolables, aspecto que debían vigilar las autoridades, aunque en la práctica esta protección no era siempre efectiva (*cf.* García Sanjuán 2002: 216-218).



Fig. 4. Probable límite noroccidental del cementerio de Umm Salama en época tardoislámica, separado por el cauce de un arroyo del barrio artesanal-agrícola tardoislámico: Vista desde el sureste (a); planimetría del sector excavado con el cementerio en el ángulo suroriental (b); y vista desde el noroeste (c) (Botella y Morena 2001)

(García Gómez 1965: 347). En época tardoislámica es probable que llegase a distanciarse a más de 800 m al norte de la puerta septentrional de la Medina, según excavaciones próximas al barrio actual de Santa Rosa (Botella y Morena 2001). En este sector no cuenta con más de dos niveles de enterramiento lo que se explicaría de nuevo por una ocupación más reciente. Esta *maqbara*, separada por un profundo arroyo del barrio, conservaba en este límite septentrional parte de una cerca, un camino y una entrada (Fig. 4).

En una vivienda del barrio próximo a este cementerio aparece reutilizada una lápida de mármol con una inscripción funeraria datada en época almorávide (Botella *et alii* 2005) que debió pertenecer al cementerio próximo (Fig. 5). Este *spolia* es extraño, ya que su utilización se hace en el patio de una de las viviendas almohades más importantes de este barrio extramuros, que a su vez era el más alejado y pobre de este periodo⁸. Cabe pensar que el dueño de esta vivienda no sabía leer y/o desconocía el origen funerario de esta lápida, o bien que la utilizara conscientemente por algún motivo personal, apotropaico o de desacralización. En todo caso el hecho es curioso, pues el cementerio próximo seguiría en funcionamiento en esas fechas y la propia inscripción, pudiendo estar oculta, se presentaba visible al exterior. Y, obviamente, el uso de una lápida funeraria islámica sería considerado como un acto reprobable e inmoral por los musulmanes que pudieran acceder a esta casa⁹. En todo caso, es muy probable que el propietario conociera la función de la lápida (de manera directa o indirecta), lo que llevaría a preguntarse por el origen y/o el credo del propietario¹⁰.

⁸ Sus habitantes empleaban sus propias viviendas, intercaladas entre distintos espacios industriales, para labores artesanales (Blanco 2014b; 2014c; 2018)

⁹ Cabe reseñar que, en este pavimento, junto a la lápida, se emplea también una basa (elemento extraño para una solería) y una quicialera.

¹⁰ Ya en algunas de estas viviendas próximas se observa una distribución inusual que puede relacionarse con población externa que trasladaría modelos domésticos similares a las casas “bereberes” y/o de ámbitos rurales (Blanco 2014a: 604-607). Tampoco podríamos descartar que estos barrios marginales estuvieran habitados por “criptocristianos”, cuya existencia ha sido recientemente propuesta para la Córdoba almohade, concretamente en el barrio surgido en el entorno extramuros de Cercadilla (García García *et alii* 2021).

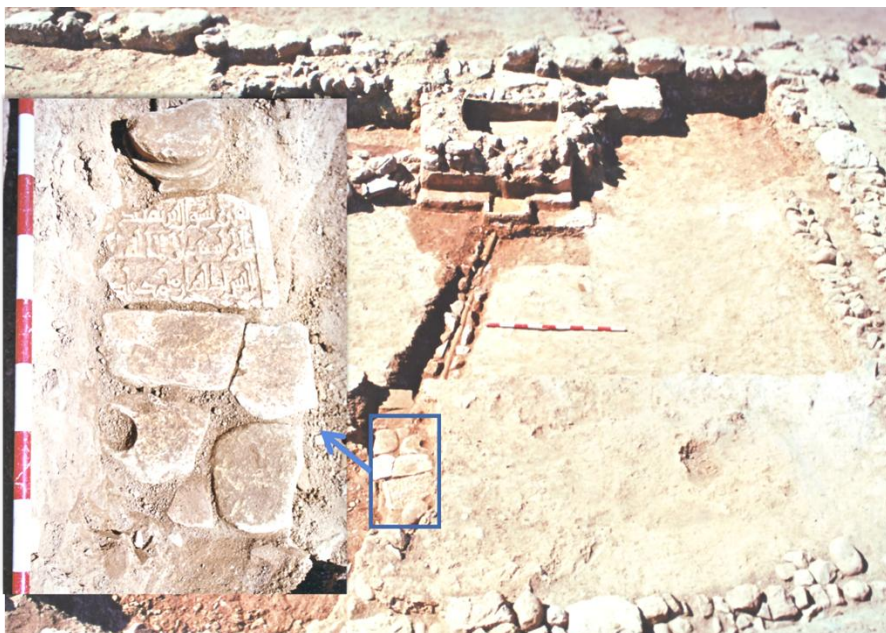


Fig. 5. Vivienda tardoislámica del barrio almohade más septentrional documentado, con la reutilización de varios materiales en su patio, entre ellos una inscripción funeraria fechada en época almorávide. A partir de Botella y Morena 2001

Hacia poniente se mantendría la Maqbarat ‘Āmir (Fig. 1.2), que comenzaría junto a la Bāb ‘Āmir – la Puerta Gallegos cristiana-, cuyo nombre provendría del cementerio próximo (Zanón 1989: 49), un hecho frecuente en las ciudades islámicas que evidencia esa fuerte conexión de las puertas de las murallas con los espacios funerarios. Arqueológicamente ha sido atestiguada su presencia en el Paseo de la Victoria, a escasos metros de Puerta Gallegos, aunque sin poder aquilatar adecuadamente las fechas (Murillo, Redondo y Carrillo 1999). Esta entrada occidental, como parece ocurrir con otras tantas de la Medina, alternaría algunos períodos amortizada con otros operativa. Según comenta Ibn Hayyān, en el siglo X (302 H) al-Nāsir ordenó abrir por segunda vez la Bāb ‘Āmir, “la puerta más central de las occidentales de la medina de Córdoba, que estaba habitualmente cerrada” (Arjona 1989: 85). Esta situación de inaccesibilidad debió afectar lógicamente a la conexión de este sector extramuros con el interior urbano y, con ello, al uso e importancia del cementerio, ya que parece

haber sido poco utilizado tras la *fitna* (Zanón 1989: 87-88), potenciando una mayor importancia de otros ligados a puertas que sí se mantuvieron operativas. Es decir, si la conexión con el discurrir cotidiano de sus habitantes se complica, es lógico que el uso de estos espacios tienda a descender. No obstante, y pese al mal estado o cegamiento de esta puerta, este cementerio quedaría rodeado por algunos barrios extramuros, al menos en época almohade (Blanco 2018), lo que podría haber mantenido su uso.

La cuarta puerta cardinal de la Medina, la oriental, en la que desembocaba desde el este la antigua vía Augusta¹¹, denominada como Bāb ‘Abd al-Ġabbār (Fig. 1.a4), no aparece relacionada con ningún cementerio¹². Su estado no debió ser muy bueno durante el siglo XI, ya que tanto Ibn Hayyān (Arjona 1989: 63) como al-‘Udrī la mencionan como “derruida” o “cerrada”. Según comenta al-Udrī, “en nuestros días dicha puerta, que es de sillares, está cerrada y debe su nombre a que en sus proximidades acampó ‘Abd al-Ġabbār ben Jatāb ben Nadir *mawlā* de Mu’āwiya ben Harūn” (Arjona 2004: 204). Es curioso que, pese a estar vinculada a una importante vía de origen romano no exista constancia, ni material ni textual, de la existencia de una *maqbara* próxima en época omeya, cuando este lugar se dispondría en un espacio extramuros y sin una densa ocupación previa a la conquista. Más allá del estado ruinoso de la puerta, es muy probable que la existencia de dos importantes almunias emirales, ubicadas por los textos en torno a esta vía (Murillo *et alii* 2009: 108), y la extensión que debieron adquirir sus espacios productivos en estas fechas, impidieran la creación aquí de un cementerio antes de su inclusión en el recinto amurallado de la Axerquía.

Más al sur de Bāb ‘Abd al-Ġabbār, se ubicaría Bāb al Ḥadīd o Puerta de Hierro (Ocaña 1935: 144-145), según Ibn ‘Idarī, y que otras fuentes mencionan como Bāb al-Ġadīd o Puerta Nueva (*cf.* Lévi-

¹¹ Se ubicaría aproximadamente en la intersección de la actual c/ Capitulares con c/ Alfonso XIII.

¹² Esta entrada recibe varios nombres en el periodo islámico como Bāb Ṭulayṭula o Bāb Rūmiyya (Zanón 1989: 43-51; Ocaña 1935: 149), esta última acepción pudo vincularse al pasado preislámico. Es posible que fuese también denominada como Bāb al-Maḥaġġa (*cf.* Zanón 1989: 42-43) por su relación con la calzada de origen romano (*maḥaġġa al-‘uzmā*) (Arjona 2004: 204).

Provençal 1982: 237). Estaría próxima al río y relacionada con otra importante vía de época romana, designada en época islámica como la Calle Grande o Mayor: *al-zaqāq al-kabīr* (Ocaña 1935:145). Era una entrada crucial para las actividades económicas, punto de unión entre la zona sur de la Axerquía y el sector más importante de la Medina. No obstante, en este caso se abriría a la zona más habitada extramuros desde época romana (Blanco 2018: 371-372), lo que imposibilitaría también el desarrollo de una *maqbara* en esta zona desde los primeros tiempos islámicos.

Por su parte, tanto la puerta de Sevilla como la puerta de Almodóvar, por ahora no pueden conectarse directamente con cementerios tardoislámicos, aun cuando existen algunos indicios. Bāb Išbiliya (Fig.1. a6), la más meridional del lienzo occidental, tiene una difícil ubicación por las diversas remodelaciones que sufre este sector (cf. Pavón 1988a; 1988b; León y Murillo 2009: 423 y ss.; León y Blanco 2010: 706 y ss.). No obstante, vemos bastante factible la hipótesis que la relaciona con una puerta de la ciudad romana –la más meridional de este flanco- convertida luego en uno de los accesos al alcázar omeya (Montejo, Garriguet, Zamorano 1999: 168) y, por lo tanto, desconectada de la vida habitual del resto de los cordobeses. Aunque se menciona en el siglo XI, no se encuentran referencias a ella posteriormente. Es muy probable que las importantes transformaciones que los almohades realizaron en este sector suroccidental (León, Murillo 2009: 423 y ss.; León y Blanco 2010: 706 y ss.; Blanco 2019: 45 y ss.) provocasen su “amortización” definitiva como acceso directo desde el exterior. Bāb al-Ŷawz o Puerta del Nogal (Fig. 1.a 7), la actual Puerta de Almodóvar (Ocaña 1935: 150), debió estar cerrada en el siglo XI, si bien aparece mencionada luego en época tardoislámica (Zanón 1989: 50). De esta puerta partiría un camino que pasaría en parte por la actual Avenida del Aeropuerto, en la que aparecieron restos de un antiguo cementerio de origen omeya califal (Aparicio 2005), a unos 500 m de distancia del recinto amurallado, y que ha sido asociado con la *maqbarat* Balāṭ Mugīṭ. No obstante, no existen huellas claras de una ocupación tardoislámica y las referencias a este desaparecen tras la *fitna* (cf. Pinilla 1997: 205-206).

De los tres grandes cementerios de época omeya vinculados a las puertas de la Medina, el que no dejó de crecer en importancia fue el de Umm Salama, que estaría delimitado en época almohade por distintos

barrios extramuros: desde el más lujoso Barrio de la Mezquita de Kawṭar, inmediatamente al norte de la Medina, hasta el más pobre, descubierto en el actual barrio de Santa Rosa (Fig. 1.3). Junto a este último, el cementerio de mayor importancia en esta época fue el de Ibn ‘Abbās, Banū ‘Abbās o Bāb ‘Abbās (Fig. 1.4). Existía al menos desde el año 889 (Pinilla 1997: 199-200), y en su interior se ubicaba el panteón (*rawḍa*) de la familia de Averroes, entre otros ilustres personajes (Zanón 1989: 87-88). Esta *maqbara* se desarrollaría a partir de Bāb al-‘Abbās, una puerta del lienzo oriental de la Axerquía pero cuya ubicación exacta no está clara. La realidad es que incluso el trazado y evolución de este recinto amurallado todavía plantea ciertas dudas en su configuración y evolución. La cronología exacta de esta muralla, afectada o reparada a lo largo de todo el periodo tardoislámico y en época bajomedieval cristiana, es muy discutida. Desde las fuentes escritas, algunos autores hablan de un origen taifa (Zanón 1989: 53) mientras otros llevan su construcción a época almorávide (Torres Balbás 1985: 479-481). No obstante, en el ángulo suroriental, en la Puerta de Baeza, se realizaron dos excavaciones claves (Morena 2002; Bermúdez 2005) que proporcionaron importantes datos sobre el amurallamiento de la Axerquía y que desmontan la hipótesis de un origen almorávide. La intervención arqueológica de J. A. Morena (2002) permitió descubrir el basamento de una torre rectangular -la ubicada más al norte- que flanqueaba esta puerta y parte del lienzo de muralla (Morena 2002: 154). Posteriormente, J. M. Bermúdez (2005) documentó otra torre al sur de la puerta con su respectivo tramo de muralla (Fig. 6). Este arqueólogo sugirió la posibilidad de que, teniendo en cuenta que ambas torres estaban separadas por unos 8 m., se dispusieran entre ellas dos torres más (dos a dos) para proteger la puerta (Bermúdez 2005: 343). Este coincide con J.A. Morena (2002: 154) en situar su creación antes de época almorávide, a lo largo del siglo XI, con una tipología constructiva muy próxima a la califal (*cf.* Morena 2002: 156; Bermúdez 2005: 342).

Según J.M. Bermúdez esta primera muralla habría que datarla en los primeros años de la *fitna* y el posterior periodo taifa, acaso en relación con las remodelaciones poliorcéticas realizadas a mediados del siglo XI bajo el mandato de Muḥammad b. Ŷahwar, o las del rey sevillano al-Mu‘tamid, una vez conquista Córdoba (Zanón 1989: 21-25). No obstante, C. Courault propone la posibilidad de remontar su origen

al siglo X (Courault 2015: 118-119), algo a tener en cuenta si se considera la gran cantidad de sillares que serían empleados en la puerta, con un módulo regular y bien escuadrados, y con un aparejo muy similar al de época omeya califal (Fig. 6); en definitiva, una obra difícilmente asumible en períodos inestables de la ciudad y propia de tiempos previos a la *fitna*.

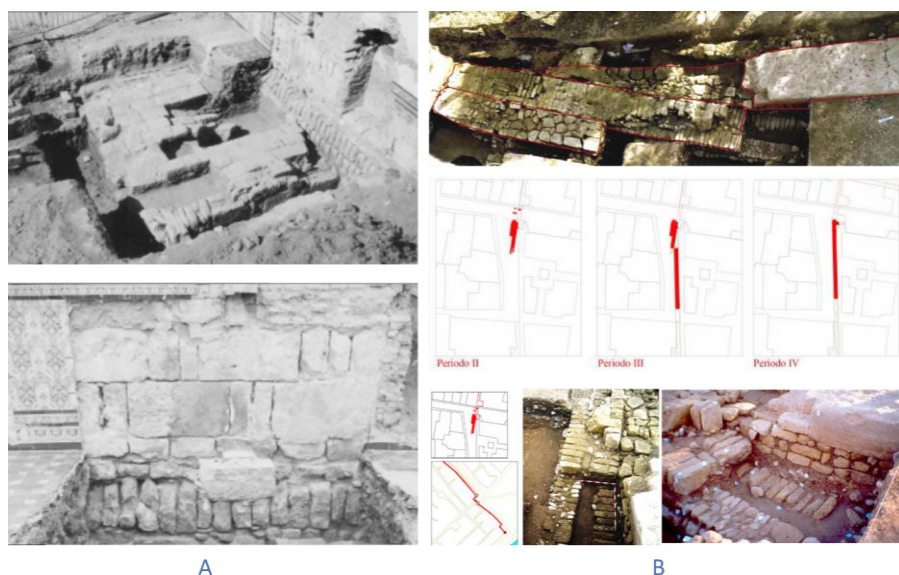


Fig. 6. Excavaciones en el recinto amurallado suroriental de la Axerquía en el entorno de la Puerta de Baeza con torre (a) y los distintos lienzos de muralla (b). A partir de Morena 2002 y Bermúdez 2005

La Bāb ‘Abbās aparece mencionada concretamente por Ibn al-Abbār en relación con la *maqbarat* al-Siqāya¹³, que estaba al exterior de esta puerta ubicada al oriente de Córdoba (*min šarq Qurṭuba*), y en la que se enterraría Abū Wahb a mediados del siglo X (344 H). J.

¹³ Siqāya podría traducirse como acequía, cisterna o similar, en todo caso como elemento vinculado al agua (vid. Pinilla 1997: 200, nota 134). Esta *maqbara* parece mezclar su denominación con la de Ibn ‘Abbās, según Ibn al-Abbār “(era un) cementerio contiguo a las casas de los Banū Hābīl, en el exterior de Bāb ‘Abbās del oriente de Córdoba” (Zanón 1989: 56). Podría tratarse de otra denominación del mismo cementerio o quizás de un sector dentro de la misma (Torres Balbás 1957: 165).

Zanón recoge esta noticia con desconcierto, ya que la existencia de esta puerta en 952/953 choca frontalmente con su premisa de que la Axerquía no tuvo muralla antes del siglo XI, por lo que este desajuste cronológico lo justifica como un posible añadido posterior en el documento (Zanón 1989: 56-57). En todo caso, esta puerta y lienzo primitivos, ya sean del siglo X u XI, son posteriormente reformados en una segunda fase del siglo XII, con una nueva cerca que aprovecharía parte del anterior y que “supondría una ampliación y reestructuración completa del trazado de este sector amurallado” (Bermúdez 2005: 343). Efectivamente, esta primera muralla debió ser mucho más reducida, ya que probablemente estaba destinada a cerrar la parte más meridional de la Axerquía, la más habitada desde época tardoantigua¹⁴. Desde luego, el primer recinto no se ha detectado en las intervenciones realizadas en la muralla norte (Avenida de las Ollerías) y este (Ronda del Marrubial) (cf. Baena; 1990; 1991; Baena y Marfil 1988-90; Córdoba y Marfil 1995; Marfil 1997). En ellas se registran, en ocasiones en relación con los tramos cristianos, lienzos de muralla que siguen una tipología muy extendida en el siglo XII: alzado en tapial sobre zócalo y cimientado de sillarejo, aun cuando la datación precisa es compleja y se apoya esencialmente en una vaga información de las fuentes escritas¹⁵.

Lo más probable es que el límite de esta primera muralla estuviera mucho más al sur, probablemente terminaría antes de la zona central de la Axerquía, apenas habitada hasta el siglo XII. Una antigua excavación sin control arqueológico realizada a unos 100 m al noroeste de las excavaciones de Puerta de Baeza, en calle Ravé nº 14, sacó a la luz en 1987 un potente muro de sillares a saga y tizón dispuesto en perpendicular a esta calle, con una orientación este-oeste (Fig. 7). Esta tipología, similar a la registrada en la puerta islámica comentada, fue fechada

¹⁴ La zona central no se densificaría hasta el siglo XII, y la septentrional tuvo siempre una ocupación muy dispersa hasta época bajomedieval cristiana (Blanco 2018: 362 y ss.)

¹⁵ En general, los arqueólogos que han estudiado el amurallamiento islámico en la zona más septentrional de la Axerquía datan los restos en el período almorávide (Baena; 1990; 1991; Baena, Marfil 1988-90; Córdoba, Marfil 1995a; Marfil 1997a), sin elementos previos que permitan adelantar su datación. Esta valoración se vería reforzada por la información de las fuentes: el emir almorávide ‘Alī b. Yūsuf decidió en 1125 levantar murallas en las principales ciudades de al-Andalus y el Magreb, entre ellas la de la Axerquía cordobesa (Torres Balbás 1985: 479-481).

en época omeya califal¹⁶. Aunque fue destruido en buena parte, se pudo constatar la existencia de tres hiladas en altura y de “cuatro o cinco filas de sillares que formaban el grueso del muro” (Escudero, Godoy y Costa 1987: 109). Desde luego, la entidad y tipología de este muro, su orientación, o incluso su ubicación en la Axerquía, dejando centrada a la puerta de Baeza respecto al margen del río, son aspectos sugerentes para interpretar el muro como parte del límite septentrional de este primer recinto, algo en lo que será necesario profundizar en el futuro.

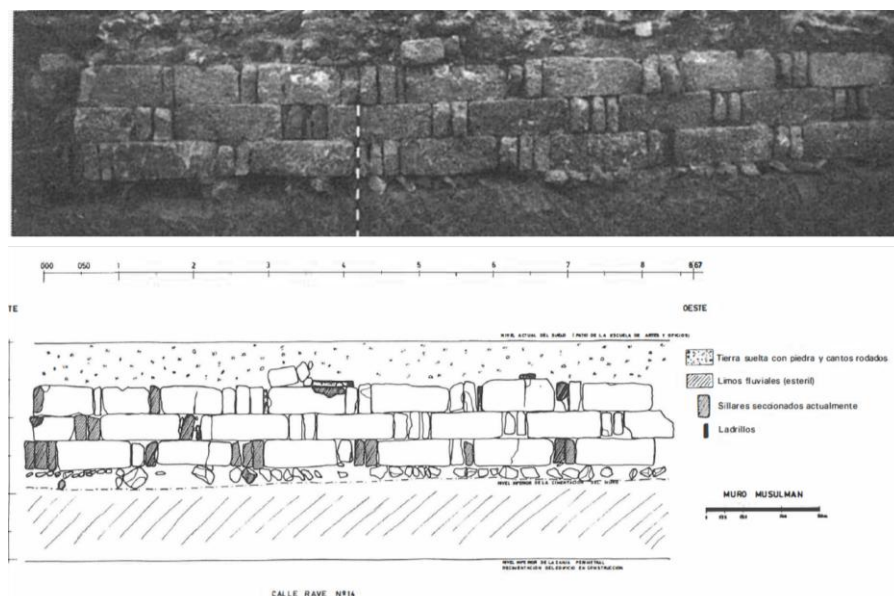


Fig. 7. Gran muro omeya califal que pudo conformar el límite septentrional de la cerca original de la Axerquía (siglos X-XI) (Modificado de Escudero, Godoy y Costa 1987)

Aun cuando no fuera obligatorio, sí es habitual que los cementerios queden extramuros por cuestiones prácticas, más aún cuando la muralla es más restringida. En este caso, se documentan distintos enterramientos al este y norte de este gran muro de la calle Ravé (Fig. 8.6),

¹⁶ Los técnicos de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía intervinieron en este solar después de su vaciado completo sin control arqueológico, habiéndose preservado estos restos debido a su ubicación en los perfiles del solar (Escudero, Godoy, Costa 1987: 109).

en su mayoría fechados en los siglos X-XI, que podrían definir un posible espacio extramuros de este primer recinto, luego englobados en el posterior recinto del siglo XII¹⁷.

También aparecen restos en la parte más oriental de Alfonso XII, o en el sector más septentrional de Campo Madre de Dios (Fig. 8.9) -a similar altura de la anterior- mostrando una importante ocupación tardoislámica sobre los niveles omeyas (*cf.* Casal *et alii* 2006: 264-265; Barroso 2017). Algo más al norte, en las reformas barrocas de la iglesia de la Magdalena se reutilizaron tres lápidas almorávides (Fig. 8.10), lo que reafirmaría el mantenimiento de este cementerio en época tardoislámica¹⁸. Es importante precisar que en los puntos más meridionales, los más próximos a la Puerta de Baeza, no existen por ahora fases tardoislámicas. El hecho de no tener una mayor superposición de niveles junto a la puerta sería extraño, si bien debemos considerar la amplia ocupación de este sector de la Axerquía hasta la actualidad, con un frecuente e importante arrasamiento de los niveles superiores de época islámica por la acción de fases modernas y contemporáneas, que afectarían incluso a los últimos niveles preservados de enterramientos califales¹⁹. Ahora bien, la acumulación de enterramientos tardoislámicos en torno a la Puerta Nueva cristiana (Alfonso XII, Campo Madre de Dios, Plaza de la Magdalena), nos lleva a contemplar también esta opción, aunque en este caso no se haya detectado arqueológicamente la presencia de una puerta islámica. J. Zanón habla de una Bāb al-Ŷadid o Puerta Nueva al “sureste de la cerca de la Ajerquía, denominación atestiguada en el mapa de 1811, y aún en la actualidad”, y citada por las fuentes árabes para 1094/1095 (Zanón 1989: 58-60), que podría coincidir con este acceso.

¹⁷ Especialmente aquellos registrados en calle Barrionuevo (p.e. Cano 2010). Esto no quiere decir que, forzosamente el cementerio se construyese después de la muralla. Como comentamos, esta, ya sea del siglo X u XI, tendría en origen la misión de cerrar un espacio muy reducido, el que estaba más habitado; incluir en su interior un cementerio previo no habría sido nada práctico. Un caso distinto es el de la muralla del siglo XII, con otra técnica y objetivos, y en la que sí se engloban numerosos espacios sin habitar o distintos espacios productivos (Blanco 2018: 362 y ss.).

¹⁸ Su datación la ubica M. A. Martínez Núñez entre la segunda y la cuarta década del siglo XII por cuestiones tipológicas (Martínez Núñez 1996).

¹⁹ Véase, por ejemplo, el caso de la calle Barrionuevo (Cano 2010).

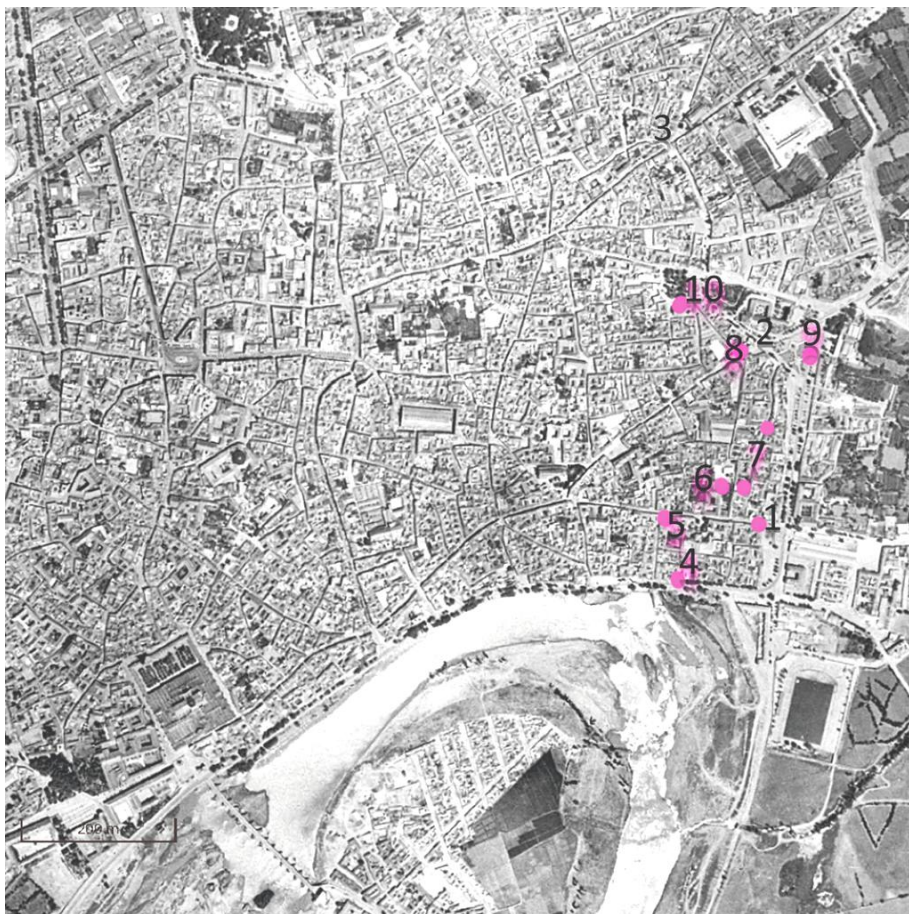


Fig. 8. Entorno de la *maqbarat* Ibn ‘Abbās sobre Ortofoto Digital Pancromática de Andalucía 1956-1957: puerta de Baeza (1), puerta Nueva (2), Puerta de Plasencia (3); enterramientos emirales en Ronda de los Martires nº7 (4), mezquita emiral en la actual iglesia de Santiago (5), muro omeya califal de la c/ Ravé nº 14 (6); enterramientos en la c/ Barrionuevo (7), tumbas almohades en c/ Alfonso XII nº 43-45 (8), tumbas tardoislámicas exhumadas por el colector de Campo Madre de Dios (9), lápidas almorávides reutilizadas en las reformas barrocas de la Iglesia de la Magdalena (10). Elaboración propia a través de Visor Rediam (Junta de Andalucía)

En todo caso, la más septentrional, la cristiana Puerta de Plasencia debe ser descartada: no hay un cementerio musulmán próximo, su muralla -y su puerta- sería mucho más tardía y el hábitat intramuros de este sector fue siempre muy disperso. Sí tendría en sus proximidades

enterramientos mozárabes (Penco 2009) y, aún más cercana a la puerta algunos espacios de hábitat tardoislámicos (Salinas, Méndez 2008), pero nada que la relacione con un cementerio musulmán. Asimismo, el cementerio islámico aparecido en la actual Avenida de Libia (Romero 2009, Penco 2017; Peña 2017), en ocasiones relacionado con esta *maqbara*, queda muy distanciado de esta puerta, a unos 500 m, y sin conexión con la misma, por lo que debería ponerse en relación con los nuevos cementerios creados tras la gran expansión extramuros califal (*vid. infra*), como los detectados a occidente.

Así pues, descartada la Puerta de Plasencia, tanto la Puerta Nueva como la Puerta de Baeza podrían estar relacionadas con este cementerio. Esta última estaba además ligada a una importante vía que fosilizaba una calzada romana y seguía la orientación del río y de la muralla: *zaqāq al-kabīr*. Esta calle partiría de la Puerta de Baeza cristiana, y terminaría en el ángulo suroccidental de la Medina (Ocaña 1935: 145). De este modo, cruzaría por las collaciones cristianas de Santiago, San Pedro y San Nicolás de la Axerquía²⁰. Y, sobre todo, los Banū ‘Abbās, la poderosa familia cordobesa que daría el nombre a esta puerta, tenía amplias pertenencias en la zona más suroccidental de la Axerquía. Entre ellas estaba el molino de Alborabas o Aborabas que figura en el repartimiento cristiano, posible castellanización del árabe Abū-l-‘Abbās, y que correspondería con el origen del molino de Martos, junto a la collación cristiana de Santiago; y, entre ellas el terreno próximo cedido para el cementerio homónimo que designaría a la puerta (Arjona 2004: 211 y ss.). Los restos de enterramientos más meridionales se detectaron en Ronda de los Mártires nº 7 (Rodríguez Gutiérrez 2009), apenas un par de tumbas omeyas muy arrasadas por estructuras califales posteriores (Fig. 8.4), pero que podrían marcar la existencia de un cementerio temprano en esta zona de la ciudad.

²⁰ Esta gran vía se mantuvo en época cristiana, y aún pervive fosilizada en la actualidad, de E a O, en las calles: Lucano, Lineros, Don Rodrigo y Agustín Moreno. No obstante, en la plaza de San Pedro la vía se bifurcaba en dos: al sur, continuaba la *zaqāq al-kabīr* por la actual calle Agustín Moreno, siguiendo el trazado de la muralla y del río; hacia el norte, discurría a lo largo de la actual calle Alfonso XII hasta la Puerta Nueva cristiana, lo que también vincularía esta última con la zona sur de la Medina.

A la espera de nuevos datos que permitan ir perfilando cuál de las dos puertas fue la Bāb al-‘Abbās, por ahora mantenemos su conexión con la más meridional, la cristiana Puerta de Baeza, cuya existencia además ha sido constatada materialmente para los siglos X-XI; y que, además, quedaría con total seguridad, incluida en la primera muralla de la Axerquía, requisito fundamental para esta puerta y su cementerio anexo.

3. Más allá de las puertas de la ciudad

De forma general, se viene considerando que los grandes cementerios extramuros de época omeya, que quedaron muy distanciados de los recintos amurallados y del espacio habitado tras la gran *fitna*, serían habitualmente abandonados (*vid.* León y Casal 2010: 672). Aun cuando esta parece ser la tónica general, especialmente en lo que se refiere al culto islámico²¹, esta afirmación debe tomarse con prudencia ya que, como venimos argumentando, la frecuente complejidad para precisar la cronología dentro del propio período islámico hace difícil constatar si las últimas fases de ocupación son posteriores al Califato Omeya. Y, en algún caso, las relaciones estratigráficas dejan claro lo contrario. Así se comprobó en un sector de uno de los cementerios más occidentales, una de esas grandes *maqābir* desarrolladas durante la expansión del siglo X. Se situaba junto al final de la actual Avenida Aeropuerto, a más de un kilómetro al oeste del recinto de la Medina (Fig. 1.5). En un sector de este cementerio se registran hasta tres niveles de enterramiento superpuestos a parte de las estructuras de arrabal califal que lindaba con el cementerio omeya (Osuna 2010). Asimismo, en el cementerio del entorno de la Avenida Libia (Fig. 1.6) se constatan también de forma clara enterramientos posteriores a la caída del califato *marwānī* (Penco 2017); el origen del cementerio sería de época omeya califal, si bien en el siglo XII habría incluso una mayor densidad en algunos lugares; en ambas épocas el cementerio estaría vinculado a un sector productivo de carácter agrícola-artesanal con un hábitat anexo (*vid.* Peña 2017: 1689).

²¹ Sobre las áreas funerarias de los *dimmīs* véase León, Casal 2010: 674 y ss.

En estos sectores los recintos amurallados quedan claramente alejados y desconectados, por lo que el amplio número de enterramientos se relacionaría con la proximidad de espacios habitacionales extramuros próximos, quizás alquerías u otros núcleos residenciales productivos, como pudo suceder también al norte del barrio alfarero de Ollerías (Fig. 1.7) o, seguramente también, en el antiguo cementerio de Ruṣāfa (Fig. 1.8), para el que existen testimonios textuales de enterramientos durante el siglo XII (Pinilla 1997: 204).

Además de estos aspectos, otra cuestión que hay que tener en cuenta es el peligro que en determinados momentos rondaba estos sectores extramuros desde el siglo XI al XIII, propiciando en muchos casos los enterramientos al interior de las murallas; más allá de las habituales sepulturas de determinados ciudadanos ilustres –sabios, santones- o los propios gobernantes, para los que se reservaba la *rawḍa* en el interior del Alcázar (Montejo 2006). En épocas conflictivas la inseguridad limitaría las salidas al exterior, fomentándose la sepultura intramuros cuando la muerte rondaba en las proximidades de la ciudad. Así acontece durante la “gran fitna”: el sabio cordobés Ibn Bunnūš fue enterrado en 1024 en la plaza (*raḥba*) ‘Azīza, junto a la casa de Ibn Šuhayd, por el temor a las tropas bereberes que rondaban la ciudad (Torres Balbás 1947: 443; 1957: 134). Estos enterramientos esporádicos, fuera de zonas propiamente cementeriales, aún no han sido detectados arqueológicamente intramuros, pero sí en el exterior (León Muñoz 2008-2009: 38; León y Casal 2010: 673-674). En estos casos la razón sería distinta, ya que el origen de la muerte debió ser violento: las condiciones críticas del momento no permitirían su traslado habitual a un cementerio, realizando su sepultura en las proximidades del lugar en el que tuvo lugar el fallecimiento. Así debió pasar en Cercadilla, donde aparece un enterramiento musulmán aislado y posterior a la *fitna* (Hidalgo, Fuertes 2001: 236-237), o en el espacio extramuros nororiental, con otro enterramiento fuera de un ámbito cementerial y posterior al abandono de un barrio de mediados del siglo XII (Barroso 2017: 1211).

En este sentido, uno de los casos más sorprendentes fue descubierto en un barrio alfarero almohade, ubicado junto a la actual Avenida de Ollerías, al norte del recinto amurallado de la Axerquía (Fig. 9). Este sector, excavado por Agustín López (López 2006), intercalaba distintos espacios productivos, de almacenamiento y de hábitat, y sería



Fig. 9. Enterramientos ubicados en el interior de un antiguo almacén del barrio alfarero almohade de Ollerías: vista general desde el oeste (a); tumbas 1 y 2 (b); y detalle de la cadera de la tumba 7 con la punta de flecha *in situ* (c). A partir de López 2006

abandonado a finales del siglo XII, muy probablemente de manera violenta. En uno de los almacenes del alfar, lindante con algunas viviendas, se registraron un total de 22 cadáveres dispuestos según el característico rito musulmán, cubiertos por los propios tapiales de la estancia y dispuestos sobre el mismo suelo o dentro de fosas poco profundas (Fig. 9b). El estudio antropológico realizado detectó una gran diversidad en edades y sexo y, en algunas muertes, se ha podido registrar rastros de incisiones por arma blanca, siendo la más llamativa una punta de flecha clavada aún en una cadera (Fig. 9c). Muchos elementos cerámicos conservados en las habitaciones de este barrio permitieron hacer un estudio intenso y aquilatar su datación en época almohade pero antes de la década de 1190. Esta fecha *ante quem* ha sido registrada también en el resto de barrios extramuros exhumados (Salinas 2012: 770 y ss.), detectándose en algunos claros síntomas de un abandono violento. La mayoría crecen a partir de 1162, pero en

1182 las tropas de Alfonso VIII hacen una importante incursión hacia al-Andalus, asentándose en los alrededores de Córdoba, lo que supondría la destrucción y abandono de estos arrabales, que ya no se ocuparían densamente hasta la definitiva conquista cristiana en 1236 (Blanco 2019: 53 y ss.). Es lógico, pues, pensar que el enterramiento inusual en este barrio alfarero fue fruto de una muerte violenta de parte de los habitantes de este barrio y que, debido al clima inestable de este sector extramuros en tales fechas, sus familiares o conciudadanos se vieron obligados a un enterramiento precipitado. El miedo de los que quedaron vivos a la muerte, que rondaba las murallas en forma de huestes castellanas, llevaría a realizar el rito de manera excepcional en el mismo sitio de la muerte, y no en un cementerio como era habitual.

4. Conclusión

La muerte en tanto concepto acabado -los fallecidos- generalmente se disponía, con excepciones, al exterior de las murallas por el amplio espacio que necesitaban, pero muy ligada a las puertas de la ciudad por una necesaria conexión con los lugares poblados y la vida cotidiana de sus habitantes. De hecho, el estado de las puertas y la realidad propia de su espacio inmediato también condicionaba mucho la ubicación de un cementerio, o su mayor o menor uso. Bajo el califato omeya la gran cantidad de habitantes que recibe la ciudad y la gran extensión de arrabales se tradujo en el desarrollo de numerosos cementerios en puntos muy alejados de la ciudad amurallada, pero íntimamente ligados a estos nuevos barrios. Tras su abandono a inicios del siglo XI sus *maqābir* próximas tienden a desaparecer, si bien el mantenimiento constatado en algunos casos podría evidenciar la existencia de otros núcleos habitados próximos, al margen de los recintos amurallados, y muy probablemente relacionados con determinadas labores productivas.

Asimismo, cuando la muerte, en tanto concepto potencial -el peligro de muerte-, rondaba las puertas de la ciudad, los enterramientos se podían hacer excepcionalmente fuera de espacios propiamente cementeriales, tanto intramuros como extramuros, por el riesgo que rodeaba a la ciudad y el propio temor de los vivos a efectuar el traslado habitual de los cuerpos a una *maqbara*. Las tropas bereberes en la *fitna*, las luchas por el control de la ciudad a lo largo del siglo XI, las disensio-

nes internas en al-Andalus durante el siglo XII y, sobre todo, las algaradas y la presión militar de los reinos cristianos a partir de finales del siglo XII harían difícil el hábitat estable en el espacio extramuros de Córdoba durante determinados momentos. No obstante, más allá de las fases más problemáticas y peligrosas, sus cementerios seguirían utilizándose hasta la definitiva conquista cristiana en 1236 (Zanón 1989: 83-90). A partir de esta fecha la realidad urbana cambió y una nueva población cristiana fue adecuando progresivamente los espacios heredados a una diferente forma de vida, y de muerte.

Bibliografía

- APARICIO, L. (2005): “La necrópolis de la Avenida del Aeropuerto de Córdoba”, *Meridies*, 7, pp. 75-100.
- ARJONA CASTRO, A. (1989): *Anales de Córdoba musulmana (711-1008)*. Córdoba, Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.
- (2004): “El cementerio de los Banu-l-'Abbas de Córdoba, el molino de Banu-l-'Abbas (de Martos) y los arrabales orientales de la Córdoba islámica”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 146, pp. 203-214.
- BAENA ALCÁNTARA, M. D. (1990): “I.A.U. en Avda. de las Ollerías nº 2, recayente a Plaza de la Lagunilla (Córdoba). Restos de muralla de la Ajarquía”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1987, III, pp. 151-158.
- (1991): “Intervención arqueológica de urgencia en Avda. de las Ollerías nº 14, 1ª fase (Córdoba)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1989, III, pp. 138-145.
- (1999): “La muralla de la Ajerquía en su trazado Norte”, en GARCÍA VERDUGO, F.R. y ACOSTA RAMÍREZ, F. (eds.): *Córdoba en la Historia: La Construcción de la Urbe. Actas del Congreso, 20-23 de mayo, 1997*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 155-162.
- BAENA, M. D.; MARFIL, P. (1988-90): “Nuevos datos acerca del amurallamiento norte de la Ajerquía cordobesa. Excavaciones arqueológicas en el nº 14 de la Avenida de las Ollerías (Córdoba)”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahrā'*, 2, pp. 165-180.

- BARROSO MANTILLA, E. (2017): “Actividad Arqueológica Preventiva en el Colector de Pedroches – Avenida De Libia”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2008, Córdoba, pp. 1209-1218.
- BERMÚDEZ CANO, J. M. (1993): “La Trama Viaria Propia de Madīnat al Zahrā’ y su integración con la de Córdoba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 4, pp. 259-294.
- ____ (2005): “La Puerta de Baeza en la cerca de la Ajerquía cordobesa”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2002, III, pp. 333-349.
- BLANCO GUZMÁN, R. (2008): “Algunas precisiones sobre la Qurtuba tardoislámica. Una mirada a la arquitectura doméstica de al-Rabaḍ al-Šarqī”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 19, pp. 293-322.
- ____ (2009): “Madīnat Qurtuba tras la fitna. Una aproximación a través de la historiografía”, *Spal*, 16 (2007), pp. 41-51.
- ____ (2014a): *La arquitectura doméstica tardoislámica de Qurtuba* (ss. XII-XIII). Tesis doctoral. Universidad de Córdoba. Recurso online: <http://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/12212>
- ____ (2014b): “La Córdoba tardoislámica y su arquitectura doméstica”, en SABATÉ, F. y BRUFAL, J. (dirs.): *La Ciutat Medieval i Arqueologia. VI Curs International d’Arqueologia Medieval*, Lleida, Pagès Editor, pp. 381-397.
- ____ (2014c): “Una ciudad en transición: el inicio de la Córdoba islámica”, en VAQUERIZO, D. (dir.): *Ciudad y territorio: transformaciones materiales e ideológicas entre época clásica y el Altomedioevo*, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 185-200.
- ____ (2018): “Vivir en la Córdoba islámica: de la fitna a la entrada en la ciudad de Fernando III”, en Vaquerizo Gil, D. (coord.): *De los vici romanos a los arrabales islámicos. Los barrios en la Historia de Córdoba (1)*, Córdoba, Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, pp. 351-398.
- ____ (2019): “La sombra omeya. Córdoba y los almohades en la segunda mitad del siglo VI/XII”, *Al-Qantara*, 40 (1), pp. 43-71.
- BOTELLA, D. (1995): “Intervención arqueológica de urgencia en la Plaza de Colón, 8. Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1991, III, pp. 235-243.

- BOTELLA, D. *et alii* (2005): “Evidencias arqueológicas de un cementerio andalusí en Córdoba ¿La Maqbara Umm Salama?”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 12, pp. 19-50.
- BOTELLA, D.; MORENA, J.A. (2001): *Informe preliminar de la Intervención Arqueológica de Urgencia efectuada en el Plan Parcial RENFE. Parcela 3.19. Edificio Don Rafael 5 (Córdoba)*. Informe de la Delegación de Cultura en Córdoba de la Junta de Andalucía, nº expte.: 4233/2/01 (inédito).
- CANO MONTORO, E. (2010): “Actividad Arqueológica Preventiva en c/ Barrionuevo, Nº 16, Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2006, Córdoba, pp. 1114-1125.
- CARBAJO CUBERO, M.C. y LIÉBANA SÁNCHEZ, M.C. (2010): “Actividad Arqueológica Preventiva en la parcela B7-A de la U.A. SS-2”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2005, Córdoba, pp. 463-471.
- CARRASCO GÓMEZ, I. *et alii* (2003): “Informe-memoria de la I.A.U. en el Paseo de la Ribera (1999-2001). I. Sector de la Puerta del Puente”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2000, III, pp. 283-298.
- CASAL GARCÍA, M. T. (2001): “Los cementerios islámicos en Qurtuba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, pp. 283-313.
- (2003a): *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*. Monografías de Arqueología Cordobesa, 9. Córdoba, Universidad de Córdoba.
- (2003b): “Aspectos morfológicos de los cementerios musulmanes de Qurtuba”, *Andalucía medieval. Actas del III Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 2001, vol. 5, pp. 305-318.
- (2008): “Características generales del urbanismo cordobés de la primera etapa emiral: el Arrabal de “Šaqunda””, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 1, pp. 109-134.
- CASAL, M. T. *et alii* (2004): “Informe-Memoria de la Intervención Arqueológica de Urgencia en el S.G. SS- 1 (Parque de Miraflores y Centro de Congresos de Córdoba). Primera Fase”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2001, Córdoba, III-1, pp. 258-257.
- CASAL, M. T. *et alii* (2005): “Aproximación al estudio de la cerámica emiral del arrabal de Saqunda (Qurtuba, Córdoba)”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 12-2, pp. 189-236.

- CASAL, M. T. *et alii* (2006): “Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, vol. II, pp. 257-290.
- CASAL, M. T., MARTÍNEZ, R. y ARAQUE, M. M. (2009-2010): “Estudio de los vertederos domésticos del arrabal de Šaunda: Ganadería, alimentación y usos derivados (750-818) (Córdoba)”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 2, pp. 143-182.
- CORDOBA DE LA LLAVE, R. y MARFIL RUIZ, P. (1995): “Aportaciones al estudio de las murallas medievales de Córdoba. Estructura y técnicas de construcción en el Sector Ronda del Marrubial”, *Meridies*, 2, pp. 145-177.
- COURAULT, C. (2015) : “Nouvelle approximation sur la fortification des faubourgs de Madīnat al-Qurtuba au X^{ème} siècle”, *Antiqui-
tas*, 27, pp. 111-123.
- ESCUDERO, J. *et alii* (1999): “Las murallas de Córdoba (el proceso constructivo de los recintos desde la fundación romana hasta la Baja Edad Media)”, en GARCÍA VERDUGO, F.R. y ACOSTA RAMÍREZ, F. (eds.): *Córdoba en la Historia: La Construcción de la Urbe. Actas del Congreso, 20-23 de mayo, 1997*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 201-224.
- ESCUDERO, J., GODOY, F. y COSTA, J. (1987): “Intervención Arqueológica de Emergencia en c/ Ravé num. 14”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1986, III, pp-109-110.
- GARCÍA BENAVENTE, R. (2017) “Memoria de la Actividad Arqueológica Preventiva Acera del Río nº 1”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2008, Córdoba, pp. 1344-1350
- GARCÍA GARCÍA, M. *et alii* (2021): “Por sus basuras los reconoceréis: La identificación arqueozoológica de una comunidad *ḍimmi* cristiana en la Qurtuba tardoandalusí (Cercadilla, siglo XII)”, *Arqueología y Territorio Medieval*, 28, pp. 1-33.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (1965): “Notas sobre la topografía cordobesa en los “Anales de al-Ḥakam II” por ‘Isā Rāzī”, *Al-Andalus*, 30, pp. 329-379.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2002): *Hasta que Dios herede la tierra: los bienes habices en Al-Andalus (siglos X-XV)*. Huelva, Universidad de Huelva.

- HIDALGO, R. y FUERTES, M. C. (2001), "Córdoba, entre la Antigüedad clásica y el Islam. Las transformaciones de la ciudad a partir de la información de las excavaciones en Cercadilla", *Cuadernos emeritenses*, 17, pp. 223-264.
- IBN HAZM, A. H, trad. GARCÍA GÓMEZ, E. (1971): *El collar de la paloma: tratado sobre el amor y los amantes* (3ª ed.), Madrid, Alianza.
- LEÓN MUÑOZ, A. (2008-2009): "“¡Hombres! La promesa de Dios es verdadera”... El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)", *Arqueologia Medieval*, 4-5, pp. 24-49.
- LEÓN MUÑOZ, A. y BLANCO GUZMÁN, R. (2010): "La fitna y sus consecuencias. La revitalización urbana de Córdoba en época almohade", en VAQUERIZO GIL, D. y MURILLO REDONDO, J. F. (eds.): *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico* (ss. I-XIII), vol. 2, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp., 699-726.
- LEÓN MUÑOZ, A. y CASAL GARCÍA, M. T. (2010): "Los cementerios de Madīnat Qurṭuba", en VAQUERIZO GIL, D. y MURILLO REDONDO, J. F. (eds.): *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis arqueológico* (ss. I-XIII), vol. 2, Córdoba, Universidad de Córdoba, pp. 651-684.
- LEÓN, A., LEÓN, E. y MURILLO, J. F. (2008): "El Guadalquivir y las fortificaciones urbanas de Córdoba", *IV Congreso Internacional sobre fortificaciones: "Las Fortificaciones y el mar"*, Alcalá de Guadaira, Ayuntamiento de Alcalá de Guadaira, pp. 261-290.
- LEÓN MUÑOZ, A. y MURILLO REDONDO, J. F. (2009): "El complejo civil tardoantiguo de Córdoba y su continuidad en el Alcázar omeya", *Madriider Mitteilungen*, 50, pp. 399-432.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (1982): "El desarrollo urbano. Córdoba en el siglo X", *Historia de España musulmana (711-1031) España musulmana. Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031): Instituciones y vida social e intelectual* (Historia de España de Menéndez Pidal V), Madrid, Espasa-Calpe, pp. 227-255.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. y GARCÍA GÓMEZ, E. (1948): *Sevilla a comienzos del siglo XI: El tratado de Ibn 'Abdūn*, Madrid, Moñeda y crédito.

- LÓPEZ GUERRERO, R. (2010): "Actividad Arqueológica Preventiva en la Parcela AU-5. Santa Inés (Córdoba)", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2006, Córdoba, pp. 1097-1106.
- LÓPEZ JIMÉNEZ, A. (2006): *Actividad Arqueológica Preventiva en la Parcela 4 del Plan Especial SC-2A*. Informe-memoria de la Delegación Provincial de Cultura de la Junta de Andalucía en Córdoba, nº expte.: AAPRE/43/04 (inédito).
- MARFIL RUIZ, P. (1997): "Intervención arqueológica de emergencia en el nº 14 de la Avenida de las Ollerías (Córdoba). 1/7/90 a 31/8/90", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1993, III, pp. 149-160.
- MARTÍN URDÍROZ, I. (2010): "Actividad arqueológica preventiva en la parcela B-8 de la U.A. SS 2, c/Acera del Río s/n, Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2006, Córdoba, pp. 938-944.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ, M. A. (1996): "Estelas funerarias de época almorávide aparecidas en Córdoba", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 45, pp. 141-146.
- MONTEJO CÓRDOBA, A. (2006): "La Rauda del Alcázar de Córdoba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, vol. 2, pp. 237-256.
- MONTEJO, A. y GARRIGUET, J. A. (1994): "El ángulo suroccidental de la muralla de Córdoba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 5, pp. 243-276.
- MONTEJO, A., GARRIGUET, J. A. y ZAMORANO, A. (1999): "El Alcázar andalusí de Córdoba y su entorno urbano", en GARCÍA VERDUGO, P. y ACOSTA, F. (coords.): *Córdoba en la Historia. La construcción de la urbe*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 163-172.
- MORALES TORO, M. (2010): "Actividad Arqueológica Preventiva en calle Acera del Arrecife 3. Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004.2, Córdoba, pp. 326-336
- MORENA LÓPEZ, J. A. (2002): "Resultados preliminares de la Excavación Arqueológica de Urgencia realizada en el solar nº 63 de la Calle Agustín Moreno de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1999, III, pp. 150-156.

- MURILLO REDONDO, J.F., CARRILLO DÍAZ-PINÉS, J.R. y RUIZ LARA D. (1999): "Intervención Arqueológica en el Paseo de la Victoria (Campaña 1993)", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1994, pp. 69-83.
- MURILLO, J. F. *et alii* (2009): "La manzana de San Pablo-Orive en el contexto de la evolución histórico-urbanística de Córdoba", en VV.AA.: *Orive. La clave del espacio público en el Centro Histórico de Córdoba*, Córdoba, Ayuntamiento de Córdoba, pp. 43-135.
- MURILLO REDONDO, J. F. *et alii* (2009-2010): "Investigaciones arqueológicas en la muralla de la Huerta del Alcázar (Córdoba)", *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 2, pp. 183-230.
- NAVARRO PALAZÓN, J. y JIMÉNEZ CASTILLO, P. (2007): *Las ciudades de Al-Andalus. Nuevas perspectivas*, Zaragoza, CSIC-UZA-Cortes de Aragón - Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo.
- OCAÑA JIMÉNEZ, M. (1935): "Las puertas de la medina de Córdoba", *Al-Andalus*, 3, pp. 143-151.
- OSUNA GONZÁLEZ, S. (2010): "Actividad Arqueológica Preventiva en la M-10 del P. P. 07 de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2006, Córdoba, pp. 848-856.
- PAVÓN MALDONADO, B. (1988a): "Entre la historia y la arqueología. El enigma de la Córdoba califal desaparecida (I)", *Al-Qanṭara*, 9.1, pp. 169-198.
- (1988b): "Entre la historia y la arqueología. El enigma de la Córdoba califal desaparecida (II)", *Al-Qanṭara*, 9.2, pp. 403-425.
- PENCO VALENZUELA, R. (2009): "Actividad Arqueológica Preventiva en la calle Ronda del Marrubial, esquina Poeta Solís y Vázquez Venegas de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004.1, volumen I, Córdoba, pp. 484-497.
- (2017): "Actividad Arqueológica Preventiva en la Parcela 1.1. F3 Avda. de Libia", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2008, Córdoba, pp. 1670-1680.

- PEÑA CALZADA, F. J. (2017): “Actividad Arqueológica Preventiva Control Arqueológico de Movimiento de Tierras en el PERI F-3 (Avda. de Libia)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2008, Córdoba, pp. 1681-1695.
- PINILLA MELGUIZO, R. (1997): “Aportaciones al estudio de la topografía de la Córdoba islámica: almacabras”, *Qurtuba*, 2, pp. 175-214.
- PIZARRO ALTUZARRA, D. (2010): “Actividad Arqueológica Preventiva C/ Los Ríos nº 2 de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2005, Córdoba, pp. 817-825.
- PIZARRO ALTUZARRA, D. y SIERRA MONTESINOS, M. (2007): “Excavación en el sector meridional de la necrópolis islámica de Qurtuba”, *Antiquitas*, 18-19, pp. 177-187.
- RODERO PÉREZ, S. *et alii* (2003): “Informe-Memoria de la I.A.U. en el Paseo de la Ribera (1999-2001). II. Sondeos arqueológicos efectuados en el Paseo de la Ribera con motivo de la instalación del colector marginal del Río (Plan Urban-Ribera)”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2000, III, pp. 251-267.
- RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, A.J. (2009): “A.A.P. en C/ Ronda de los Mártires, nº 7 de Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004.1, Córdoba, pp. 792-799.
- ROMERO CORRAL, R. (2009): “Actividad arqueológica preventiva en la Avenida de Libia s/n de Córdoba”, *Anuario arqueológico de Andalucía*, 2004, Vol. 1, pp. 859-869.
- SALINAS PLEGUEZUELO, Elena (2012): La cerámica islámica de Madinat Qurtuba de 1031 a 1236: Cronotipología y centros de producción. Tesis doctoral, Universidad de Córdoba. Recurso en línea (11/12/2021): <http://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/7830>
- SALINAS PLEGUEZUELO, E. y MÉNDEZ, M. C. (2008): “El ajuar doméstico de una casa almohade del siglo XII en Córdoba”, *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa*, 1, pp. 265-278.
- SERRANO-NIZA, D. (2008): “Solo para mujeres: espacios femeninos en el contexto andalusí”, en SERRANO NIZA, D. y HERNÁNDEZ PÉREZ, M. B. (eds.): *Mujeres y religiones: tensiones y equilibrios de una relación histórica*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, pp. 235-258.

- TORRES BALBÁS, L. (1947): “Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, 12.2, pp. 437-476.
- ____ (1957): “Cementerios hispanomusulmanes”, *Al-Andalus*, 22, pp. 131-191.
- ____ (1985): *Ciudades hispanomusulmanas*, 2 vol., Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- VALERA PÉREZ, R. (2010): “A.A.P. de la calle Ciudad de Cuzco 2 y 4, Córdoba”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2005, Córdoba, pp. 704-709.
- ZANÓN, J. (1989): *Topografía de la Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología Española.

LOS ESTUDIOS ANTROPOLÓGICOS APLICADOS A CEMENTERIOS ISLÁMICOS DE LA CAPITAL CORDOBESA

INMACULADA LÓPEZ FLORES
Arqueóloga y antropóloga

1. Introducción

Los estudios antropológicos son un complemento indispensable en las intervenciones arqueológicas que abordan la aparición de restos humanos. Dicho así, parece más que evidente, pero todos somos conscientes de que a menudo, la presencia de este profesional es cuando menos, aleatoria.

Afortunadamente parece que la tendencia actual es diferente, siendo conscientes las administraciones en primer lugar, y en segundo lugar, el colectivo de arqueólogos, de la necesaria participación de un profesional de la antropología en estos contextos.

Dicho esto, expondremos los resultados que pueden obtenerse a partir del registro antropológico en campo y que independientemente de los de tipo demográfico, morfológicos o patológicos, pueden llegar a esclarecer las pautas rituales de los individuos enterrados. La información ofrecida en este trabajo procede de tres intervenciones arqueológicas ubicadas en distintas parcelas del Plan Parcial O7 de Córdoba, bajo la dirección de Agustín López Jiménez y Antonio Moreno Rosa (Arqueobética S.L.), en las que se exhumaron restos pertenecientes a una necrópolis islámica fechada hasta el momento en el siglo X d.C.

Previamente daremos unas pautas breves de la metodología antropológica que debe regirse en este tipo de contextos.

2. Aspectos metodológicos

2.1. Excavación

La intervención en una necrópolis, sea islámica o de cualquier otro tipo, requiere de unas necesidades previas condicionadas por el carácter frágil del material que pretendemos exhumar y por las características climáticas, a menudo extremas, de nuestra región. Mantener las condiciones de temperatura y humedad que tiene el material en su propio contexto, no sólo permite unas mejores circunstancias de trabajo sino, que sobre todo, preservará la integridad y la conservación del hueso.

Una vez aseguradas las condiciones exteriores, hemos de proceder de igual manera con el interior de la tumba, evitando exposiciones y presiones innecesarias.

La excavación de las inhumaciones debe realizarse retrocediendo en las pautas rituales que debieron emplearse en su momento para el enterramiento: detección de la fosa, extracción del relleno y extracción del contenido. El sistema en plataformas o sobre-elevación en pedestales del esqueleto, no sólo elimina los datos arqueológicos de contexto, sino que además, expone sobremanera el esqueleto, desprovisto de la protección que le aporta su propio entorno sedimentológico.

Así, la excavación debe ir precedida de la delimitación de la línea de fosa y posteriormente el interior debe rebajarse de forma regular, delimitando y descubriendo a la vez las paredes de la misma o cualquier otro elemento que surja y que se constate que no forma parte del relleno de colmatación.

Teniendo en cuenta los aspectos mencionados, en los enterramientos colocados en decúbito lateral derecho es bien sabido que la cota más alta del esqueleto la presentan el cráneo y el borde externo de la cresta ilíaca del coxal izquierdo. Por esta razón, debe tenerse especial cuidado en su protección, ya que serán las partes que más tiempo estén expuestas mientras finaliza el proceso de excavación. A partir de estos dos puntos, lo más recomendable es ir exponiendo los huesos desde el que está en el punto más alto hasta los más profundos, con el fin de evitar sepultar de tierra zonas ya excavadas.

La excavación de los restos antropológicos finaliza cuando se ha llegado a la superficie de deposición original de los mismos, en la mayor parte de las ocasiones, el final de la fosa. Recordemos que en las inhumaciones islámicas, la parte más profunda coincide generalmente con la zona donde reposa el hombro, brazo y cadera derechos.

2.2. Documentación de campo

El registro antropológico debe incluir fotografías digitales a máxima resolución, cenitales de conjunto y por partes, perspectivas y detalles de interés antropológico, patológico o de cualquier otro tipo.

Para completar la documentación de los restos antropológicos se realiza una toma exhaustiva de datos, que refleja todos aquellos aspectos no sólo de tipo antropológico, sino también de ritual o patológicos que podamos llegar a inferir de los restos óseos. Para ello, suelen emplearse fichas de registro específicas diseñadas por los propios profesionales para su fácil, cómodo y rápido manejo. Hemos de tener en cuenta que muchos de estos datos pueden llegar a perderse en el proceso de levantamiento de los restos óseos, por ello es imprescindible y fundamental que sean tomados por un especialista.

2.3. Extracción

La extracción de los esqueletos inhumados comienza por las partes más frágiles o susceptibles de extraviarse, como manos y los pies. A continuación, las piezas que se encuentran a una cota más alta y menos obstaculizadas por articulaciones anejas. Debe realizarse de una en una, nunca en bloque, ya que éste aporta presiones innecesarias al paquete óseo (diferente a las de la matriz terrosa), anula el contexto arqueológico y reseca el material, haciéndolo más susceptible a la fragmentación. Todo el relleno debe cribarse por si alguna pieza quedase desapercibida en el proceso de extracción.

A la vez que las piezas se extraen deben clasificarse por lado y parte anatómica liberándolas del exceso de sedimento adherido. Su traslado inmediato a una zona controlada permitirá que la humedad que aún contenga, desaparezca de manera paulatina.

2.4. Estudio de laboratorio

El estudio de laboratorio parte de la eliminación del sedimento que recubre los huesos, fundamental para observar correctamente la superficie y valorar aspectos demográficos, rituales, morfológicos y patológicos. La restauración, una vez limpios, debe limitarse a casos puntuales en un intento de evitar contaminaciones innecesarias.

El registro de datos antropológicos y patológicos se refleja en fichas específicas para esta fase, donde se detallan todos y cada uno de los aspectos observables en el esqueleto:

- Antropométricos: caracteriza e identifica métricamente al individuo; así como se emplea como referente para los diagnósticos de edad, sexo y estatura. Por último, también se usa para medir las características de ciertos relieves o accidentes óseos que pudieran significar alguna alteración o una anomalía morfológica o patológica. Se utiliza instrumental específico.
- Evaluaciones descriptivas: completan y detallan los aspectos anteriores, siendo fundamentales en las valoraciones sobre morfología funcional (o adquirida), no métrica (rasgos hereditarios), de ascendencia y patológicas.
- Registro gráfico: apoya y fundamenta los diagnósticos realizados.

En el caso de querer realizar analíticas posteriores (genética o dieta, por ejemplo), es imprescindible que los restos hayan pasado por todas las fases de estudio, ya que en la mayoría de las ocasiones, estas son destructivas.

Por último, el embalaje y almacenamiento de los restos debe tener en cuenta la naturaleza del material, su volumen y peso, y utilizar contenedores inertes e inorgánicos que mantengan la conservación del material, consensuados con la institución en la que finalmente serán depositados.

3. Resultados

Los resultados se obtienen del análisis de 585 tumbas individuales, 2 dobles y 11 depósitos con material en posición secundaria, distribuido de la siguiente manera:

- Tumbas individuales: 228 (Manzana 6), 147 (Manzana 9) y 210 (Manzana 8D)
- Tumbas dobles: 2 (Manzana 8D)
- Depósitos secundarios: 10 (Manzana 6) y 1 (Manzana 8D)

3.1. Preservación y conservación de la muestra

Un aspecto fundamental a la hora de valorar los resultados es conocer el estado original del material, tanto en cantidad (índice de preservación) como en calidad (conservación).

En relación al estado de preservación, hemos podido documentar en las tres parcelas que los enterramientos están bastante poco afectados por niveles posteriores, por lo que el porcentaje de presencia frente al de ausencias de sectores anatómicos, es de 3 a 1.

Sin embargo, en cuanto a la calidad del hueso, los resultados son bastante desfavorables. Entre un 43% (Manzana 9) y un 60% (Manzana 8D) de los individuos presentaba una calidad del material, mala. Tras analizar los distintos factores postdeposicionales, llegamos a la conclusión que el deterioro proviene principalmente de la propia composición de la colmatación de las tumbas: la arcilla. Repercute de manera negativa en el hueso, siendo los casos en los que presentan algún intrusismo en su composición, las que parecen favorecer su supervivencia.

Como es conocido, la arcilla es un material natural sedimentario cuya característica principal es su gran plasticidad en contacto con el agua o la humedad. Por el contrario, cuando ésta se evapora, se contrae de manera muy evidente. Esta característica se transfiere a los elementos que envuelve, contrayéndolos y dilatándolos en función de su dureza y resistencia, provocando los abundantes fenómenos de fisuración, agrietamientos y fracturas que hemos podido comprobar.

3.2. Aspectos rituales

Las estructuras funerarias más comunes son, como cabía esperar, las fosas simples y las fosas con cubierta de tejas curvas, existiendo algunas variables tipológicas (con porcentajes muy por debajo a las anteriores) que se concentran en las fases más recientes de la necrópo-

lis. No se observan tendencias demográficas en función del tipo de tumba, ni siquiera por fases estratigráficas.

La gran mayoría de las tumbas que hemos detectado son tumbas individuales, pero existen algunas asociaciones contextuales que parecen reflejar un comportamiento grupal más específico. En primer lugar, sólo hemos detectado como tales dos *tumbas dobles* en la Manzana 8D; recordemos que tumba doble se refiere a un enterramiento simultáneo de dos o más individuos (Duday 2009).

La Tumba 73 (M8D), perteneciente a la Fase 1, incluye en el interior dos individuos adultos, uno de ellos femeninos, en mal estado de conservación. Se disponen uno al lado del otro, compartiendo fosa y el nivel deposicional. La alineación de los cuerpos sin alterarse aunque prácticamente en contacto, apuntan a este tipo de enterramiento múltiple.

La Tumba 191 (M8D), también enterramiento doble, pertenece a la Fase 3 y presenta cubierta de adobes. En este caso se trata de un individuo infantil que se coloca sobre un adulto, aprovechando la existencia de un murete paralelo a la línea de fosa. Se puede observar cómo ambos individuos llegan a tocarse sin que uno altere al otro (Fig. 1).

Dentro de las inhumaciones dobles, debemos contemplar el caso de una inhumación de un individuo adulto femenino junto al que se depositan los restos de un feto a término (Tumba 92 Manzana 9), hecho que debió ser bastante habitual, pero del que existen menos de 10 casos publicados para el mundo islámico en la Península Ibérica (De Miguel *et alii* 2011).



Fig. 1: Tumba 191, enterramiento doble

En otras ocasiones, hemos podido constatar la búsqueda intencional de la *proximidad entre varias tumbas individuales*, afectando a veces a la propia conservación de algunas de ellas.

Entre las tumbas 188 y 202 (M6) no se observa alteración ni contacto físico de un cuerpo respecto al otro y existe una ligera diferencia de cota entre ambas tumbas, lo que nos inclina a pensar que efectivamente se trata de dos tumbas distintas. Además, no existe una línea de fosa común, pero sí una leve variación en la orientación de los cuerpos y de una pequeña capa sedimentaria bajo la Tumba 202, que lo eleva como hemos dicho de cota respecto a la Tumba 188. Se trata de dos individuos adultos, uno de ellos masculino de gran robustez corporal (Tumba 202 UE 344).

En la Manzana 8D, registramos tres conjuntos de tumbas a las cuales une un efecto de proximidad evidente, aunque no son coetáneas y tampoco llegan a alterarse. El primer grupo es el constituido por las tumbas 35 y 127. Ambas son fosas simples de la Fase 2 y 1 respectivamente, y en ellas se alojan dos adultos, uno maduro femenino y otro masculino.

El siguiente grupo es el constituido por las tumbas 147 y 154, pertenecientes a la Fase 2. En este caso, la apertura de la fosa de la Tumba 147 (individuo adulto femenino), altera la zona de las piernas del individuo infantil (10-12 años) alojado en la Tumba 154. Sin embargo, denota cierta actitud de respeto por el enterramiento más antiguo, ya que los restos óseos removidos, son colocados de forma cuidadosa en un lateral, para su conservación.

El último conjunto es el formado por las tumbas 224, 247 y 248. Las tres tumbas se encuentran muy cercanas entre sí, incluso dos de ellas sobre la tercera; sin embargo, no llegan a alterarse en ningún momento, lo que denota cierto respeto mutuo. Son tres individuos adultos, dos de la Fase 2 (224 y 248) y uno de la Fase 1 (247).

Este hecho, evidenciado incluso en tumbas de distintas fases, nos hace reflexionar sobre dos puntos:

- la presencia de elementos identificadores externos que permitieran la localización de las tumbas, que no han llegado hasta nosotros.
- la posible relación de parentesco entre estos enterramientos.

Ambos puntos son difíciles de comprobar, aunque es posible que su advertencia pueda tenerse en cuenta para futuras intervenciones y además, ser contemplados en futuras analíticas.

Por último, otra relación entre tumbas documentada es la presencia de *recintos funerarios*. Las asociaciones familiares en recintos de este tipo son conocidas en algunas necrópolis islámicas andalusíes como la de Yabal Faruh de Málaga (Fernández, 1995: 47) o la de Almería (Martínez *et alii* 1995: 105), por lo que su presencia no es del todo inusual. Además, según M. Fierro (2000: 168), su instalación dentro de los cementerios es aceptada por los juristas.

En la Manzana 6 se documentaron dos recintos funerarios, cada uno de ellos con características constructivas bastante diferentes:

- Recinto 1 (Tumbas 178 y 191). Delimitado por muros de sillares, alberga dos enterramientos pertenecientes a las Fases 1 y 2, uno de ellos realizado en fosa simple (Tumba 178) y el más reciente (Tumba 191), en fosa con cubierta de tejas. En los dos casos se trata de individuos masculinos, uno joven (Tumba 178) y el otro (Tumba 191), adulto maduro.
- Recinto 2 (Tumbas 251, 252 y 271). En este caso, el recinto se encuentra delimitado por una línea de fosa cuadrangular (UE 633), que alberga tres inhumaciones en posición primaria y cinco depósitos secundarios (UUEE 632, 724, 725, 726 y 728) que se distribuyen de manera intencional rodeando tanto los enterramientos articulados como alineándose a las paredes de la fosa. El conjunto pertenece a la Fase 2 de la necrópolis. Las inhumaciones primarias corresponden a tres individuos adultos, dos de ellos posiblemente femeninos; y los depósitos secundarios cuentan con un número mínimo de individuos de 7.

En la Manzana 9 se detectaron cuatro recintos funerarios, algunos con varios enterramientos y otros que albergan a un solo individuo; en todos los casos, los enterramientos hallados en su interior se realizaron en fosa simple.

Señalaremos brevemente cada uno de ellos y los datos demográficos de los individuos que alojan.

- Recinto 1 (Tumbas 29, 30 y 31): Incluye dos individuos adultos jóvenes (masculino y femenino) y un individuo infantil de entre 9 y 10 años.

- Recinto 2 (Tumbas 53, 89 y 94): Tres individuos adultos, uno masculino y dos femeninos.
- Recinto 3 (Tumba 44): Individuo adulto masculino hallado en decúbito prono portando un anillo-sello en el quinto dedo de la mano derecha.
- Recinto 4 (Tumba 35): Individuo adulto femenino probablemente.

La ubicación de los recintos funerarios no parece seguir un patrón espacial concreto, aunque 3 de los 4 detectados en la M9 se construyen en la fase más reciente de la necrópolis.

También en la Manzana 9 encontramos otro fenómeno ritual que aunque común en otros contextos funerarios, en el mundo islámico no lo es tanto. Es la presencia de restos secundarios en la misma fosa del enterramiento primario u ocupando únicamente ellos la fosa. Aunque este tipo de asociaciones no es común en los cementerios islámicos, sí que está permitido “cuando hay cambio en el cuerpo” (Fierro 2000: 173), por lo que debemos interpretar que el motivo es una simple reutilización del espacio, respetando la recolocación de los restos hallados en la reapertura de la fosa.

Más del 50% de los individuos a los que fue posible tomarle la *orientación* del eje mayor del cuerpo (en concreto, unos 328 de 585), lo situaron suroeste-noreste (cabeza-pies), marcando un punto sagital (punto más alto del cráneo) dentro de un rango entre 200° y 210° suroeste.

Si trasladamos este punto sagital a la dirección a la que mira el individuo y teniendo en cuenta la posición en decúbito lateral derecho, dicha dirección marcaría entre 110° y 120° sureste, en consonancia con los 111° que muestran las mezquitas de Córdoba (Jiménez 1991), justificándose la leve variación por las modificaciones sufridas durante la deposición del cadáver y su acomodo en la tumba, así como la variabilidad de las estaciones del año.

Aunque la tendencia general de todos los individuos en esta necrópolis es el *decúbito lateral derecho* tal y como marca la norma musulmana (Longas 1915: 294), hemos de tener en cuenta las variaciones que puede sufrir el cuerpo en el interior de la tumba, ya sea por alteraciones postdeposicionales como por la colmatación de la misma, que a

simple vista puede simularnos una colocación del cuerpo diferente. Así, hemos distinguido entre la posición más generalizada (decúbito lateral derecho), de sus dos versiones por basculación *postmortem*: basculación anterior y posterior. Estos movimientos por tanto, no son intencionales, sino que acontecen una vez que el individuo está depositado en la tumba y en proceso de descomposición.

Por otro lado, debemos mencionar las basculaciones que se producen en el momento en el que el cuerpo es introducido la fosa; es decir con el cuerpo siendo cadáver y articulado completamente. Éstas pueden indicar quizá un menor cuidado en la colocación del mismo según las prerrogativas islámicas, o una intencionalidad específica. En el caso de los individuos en decúbito supino hemos de recordar que en época morisca al menos, ésta posición se reconocía como habitual junto con el decúbito lateral derecho entre los enterramientos musulmanes (Longas 1915: 294).

De los 533 individuos a los que se les pudo identificar una posición, esta es la distribución según los parámetros expuestos más arriba (Fig. 2):

	D.LAT. DER.B.A.	D.LAT. DER.	D.LAT.DER. B.P.	D.SUPINO	D.PRONO
N=533	11	407	69	43	3
%	2,06	76,36	12,94	8,06	0,56

Fig. 2: Posiciones registradas y número de individuos

En la Manzana 9, se identificaron tres individuos colocados ex profeso en decúbito prono sin ninguna característica común, salvo que correspondían a tres individuos adultos. No hemos encontrado referencias sobre individuos colocados intencionalmente de tal manera, salvo la de su existencia (Vera y Rodríguez 2001: 103).

Existen algunos casos puntuales de individuos con piernas o brazos flexionados en los que no hemos podido apreciar ningún patrón ritual o antropológico al que puedan responder y que deben distinguirse de las desarticulaciones y rotaciones de huesos que pueden deberse a los efectos propios del proceso de descomposición (Polo y Villalaín 2000:313).

No se encontró ninguna posición condicionada por aspectos demográficos o espaciales en las parcelas estudiadas.

El uso de *almohadilla o cabezal* no es raro en las necrópolis islámicas de Córdoba (Casal 2003). En nuestra necrópolis, dicho elemento ha sido detectado en base a la presencia de un resalte o pequeño talud en el suelo de la fosa de enterramiento a la altura de la cabeza, a veces con abundantes carbonatos que lo delataban, lo que provocaba una posición determinada del cráneo y por extensión, del conjunto de vértebras cervicales. Se han documentado 12 (M6), 58 (M8D) y 7 (M9) casos, en los que no se han advertido predilecciones en función de la edad o el sexo, aunque sí un mayor uso en las fases más recientes.

Como *objetos asociados a los individuos*, sólo hemos detectado aros de bronce a modo de pendientes en casos aislados y en la Manzana 9, cuatro individuos adultos, dos masculinos y dos femeninos que portaban piedras cornalinas con caracteres cúficos incisos, algunas engastadas en anillos, que fueron publicados en su momento (Labarta *et alii* 2014-2015).

En algunas ocasiones, y especialmente en los medios colmatados donde la posición del individuo queda fijada, pueden observarse articulaciones en cierto modo “constreñidas” (Duday 2009). Es decir, segmentos anatómicos articulados que de no haber tenido algún elemento de sujeción, no presentarían dicha disposición como: la posición verticalizada de las clavículas, rodillas y tobillos juntos o manos pegadas al cuerpo.

Esta caracterización anatómica suele corresponderse con algún tipo de ataduras o medios de sujeción del cuerpo, como pueden ser *sudarios o mortajas*, muy habituales por otro lado, en el ritual funerario islámico (Casal 2003). En nuestro caso, a falta de pruebas materiales como pequeños alfileres, hablaremos de compatibilidad con el uso de sudario, que en cualquier caso, se da en más del 50% de los individuos en las Manzanas 6 y 8D y en más del 90% de la Manzana 9.

La presencia de *clavos* es puntual y salvo un caso (Tumba 129 Manzana 8D) en el que rodean al individuo y pueden evidenciar un ataúd o caja, el resto (5 casos) parecen atribuirse más aun sistema de parihuelas por su escaso número y distribución. Según las fuentes consultadas, los clavos no empiezan a ser comunes hasta el siglo XII, durante la etapa almohade (Peral 1995; Fernández 1995; Fierro 2000; Casal 2003).

La *colmatación del enterramiento* hace referencia al medio en el que ha tenido lugar la descomposición del cuerpo: si tiene lugar en un espacio inmediatamente ocupado por sedimento o por el contrario, ésta se produce de manera lenta y progresiva en el tiempo. La descomposición en un medio colmatado, evita los desplazamientos de los huesos por la sustitución progresiva de los tejidos blandos por sedimento, fijando la posición original del individuo, aspecto que no ocurre en los que la estructura crea una cámara de vacío, donde los huesos pueden desplazarse y rodar en el momento que pierden sus ligamentos de unión (Duday 2009).

En más del 95% de los enterramientos de las tres parcelas analizadas, la colmatación de la tumba se produjo de manera más o menos inmediata.

Llegados a este punto y recordando lo que nos aportan las fuentes documentales posteriores¹, creemos que en un primer momento, el individuo podría estar aislado del relleno circundante a través de materiales orgánicos (una tapa de madera o cualquier estructura de cubrición), que posteriormente perderían su integridad, desplomándose sobre el individuo y convirtiendo el espacio en un medio colmatado por la ruina de la estructura y sellando de esta manera, la posición que en ese momento tenía el cadáver. Así, tendrían sentido los casos documentados de basculaciones postdeposicionales anteriores y posteriores del cuerpo, que hemos documentado en las tres intervenciones.

Esta interpretación ya ha sido aportada en otras necrópolis (Faro *et alii* 2007-2008: 243).

3.3. Resultados demográficos

En las tres parcelas intervenidas, se han establecido tres fases de ocupación que respetaremos para exponer los datos demográficos. Los

¹ Proceso de Jerónimo Checlín, cristiano nuevo de la Alcudia en la Val de Uxó, en 1.595: *Que el suso dicho se a allado muchas veces en entierros de moros, a los cuales a echo soterrar el suso dicho con ceremonias de moros, haciendo las huessas muy angostas para hehcarlos de lado, y poniendo la cara a la alquibla; poniendo tambien las mesmas huessas huecas, y no echándoles tierra ençima, sino unas lossas con que cubren las sepulturas. MIV, leg. 50, exp. 23. AHN.* (LONGAS 1915, p. 294 en nota al pie 1) (Casal 2003: 29-30).

resultados se extraen de los enterramientos primarios (articulados); el total de individuos analizados es de 593, repartidos de la siguiente manera en las distintas fases cronológicas establecidas (Fig. 3):

FASE	Infantil I (0-6 a)	Infantil II (6-12 a)	Preadultos (12-20 a)	Adultos		
				♀	♂	¿?
I	20	8	6	72	69	72
II	13	5	9	69	73	63
III	2	4	3	28	41	25
IV	0	1	0	4	2	4

Fig. 3: Número de individuos por grupos de edad

Como podemos observar las fases más pobladas son las más recientes, especialmente las dos últimas, donde realmente hay una duplicación de la población.

Respecto al grupo infantil, es el más joven el de mayor mortalidad, lógico si pensamos que suele ser el más expuesto a los agentes externos.

En el grupo adulto, los porcentajes entre individuos femeninos y masculinos son bastante parecidos.

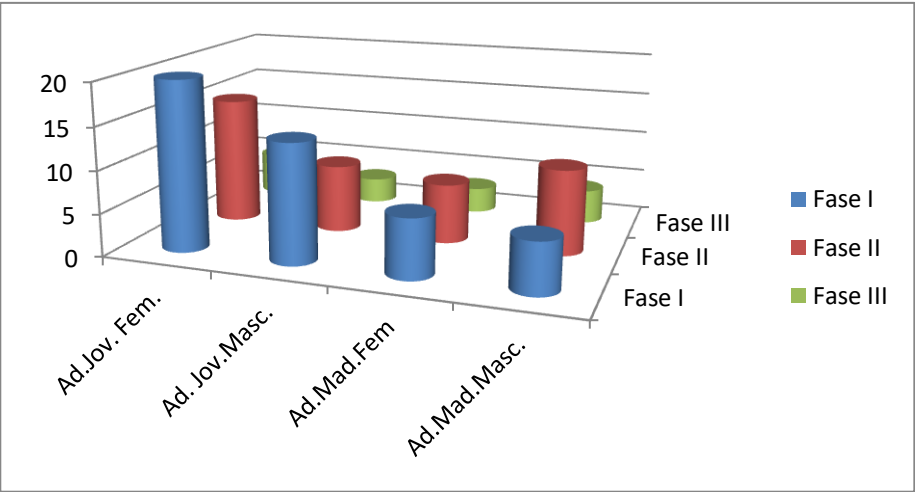


Fig. 4: Distribución de los grupos de edad por Fases de la necrópolis

En relación a la esperanza media de vida, sólo se han diagnosticado dos grupos adultos: adultos jóvenes (20-40 años) y adultos maduros (40-60 años), siendo el primero de ellos mucho más numeroso.

Su distribución es tal y como se muestra en la Figura 4 (hemos quitado para esta tabla los de diagnóstico dudoso de sexo y margen de edad).

Si vemos todas las fases en su conjunto, mientras que entre los individuos jóvenes, la mortalidad femenina es más alta; entre los maduros, es ligeramente al contrario.

No ha podido apreciarse una distribución espacial determinada en función de los datos demográficos expuestos, a excepción de los conjuntos descritos en el apartado anterior.

3.4. Aspectos morfológicos

Por rasgos no métricos entendemos todas aquellas peculiaridades morfológicas apreciables en la superficie del hueso, que no constituyen un hecho patológico en sí, ni afectan al resto de la funcionalidad normal de la pieza osteológica, y que en la mayoría de los casos se encuentran ausentes; tienen cierto componente hereditario (Brothwell 1993).

Han sido detectados en la dentición:

- En la forma de disponerse los dientes: apiñamiento de la dentición anterior del individuo adulto femenino de la Tumba 208 (M6), mal oclusión (Tumbas 44 y 98 ambas con individuos masculinos, M9) o giroversión de caninos (Tumbas 55 y 165, femenino y masculino, M9).
- En la forma de los dientes: incisivos en pala (Tumbas 55 y 63), cingulo marcado en canino superior (Tumba 144) o conoidismo (Tumbas 57, 94 y 105) (todos de M9).
- Anomalías en la erupción dental: posible agenesia de primeros (Tumba 165) y terceros molares (Tumba 78) y posible perduración de dentición temporal (Tumba 152) (todos de M9).

Y en el esqueleto poscraneal:

- Perforación olecraniana (Tumbas 37 y 129, M9), en dos individuos preadultos. Consiste en la perforación de la cavidad ole-

craniana, ubicada en el extremo distal del húmero. La mayoría de los autores coinciden en que se da con mayor probabilidad en individuos femeninos que en masculinos aunque lo detectamos en un individuo femenino en la Manzana 8D (Tumba 228) y un masculino de la Manzana 6 (Tumba 133).

- Doble faceta calcáneo-astragalina en dos individuos masculinos (Tumba 44 Manzana 9 y Tumba 234 Manzana 6). Es la separación de una misma carilla articular (aquella que articula astrágalo y calcáneo), en dos.
- Presencia de huesos sesamoideos en el pie (Tumba 44 y 63 Manzana 9, masculino e indeterminado) (Tumbas 234 y 247 Manzana 6, ambos adultos masculinos). Los huesos sesamoideos de los pies, llamados así por su semejanza con semillas de sésamo, son piezas supernumerarias que aparecen en la cara palmar de la cabeza del primer metatarsiano.
- *Os trigonum* (Tumba 264 Manzana 6, adulto)

En el caso de la estatura hemos utilizado en este estudio la investigación publicada en el año 2000 sobre población portuguesa (Mendonça 2000), empleando para ello la longitud perpendicular del fémur y sólo de forma esporádica, el húmero (Fig. 5).

Además de la variabilidad que aporta el medio ambiente y la distancia cronológica de las tablas de referencia, hemos de tener en cuenta: el factor edad (la estatura aumenta hasta que el individuo es adulto y posteriormente va decreciendo), sexo (los individuos femeninos suelen tener estaturas inferiores a los masculinos), morfología (los distintos grupos poblacionales muestran cierta variabilidad entre ellos) y patología (patologías como las nutricionales, infecciosas o traumáticas, pueden afectar en relación a un acortamiento o alargamiento de los huesos) (Brothwell 1993; Reverte 1991; Puchalt 2000; Dorado y Carrillo 2013).

	MANZANA 6	MANZANA 8D	MANZANA 9
FEMENINA	1,54 (68)	1,54 (53)	1,52 (51)
MASCULINA	1,64 (78)	1,65 (58)	1,62 (46)

Fig. 5: Estatura femenina y masculina adulta registrada con el número de individuos entre paréntesis

Los rasgos y marcadores funcionales son aquellos que los individuos han adquirido en vida como consecuencia de hábitos posturales o trabajos cotidianos, siendo un elemento de gran relevancia a la hora de entender la vida cotidiana de la población (Capasso *et alii* 1999).

Teniendo en cuenta que son aspectos más diagnosticables en laboratorio, en campo pudimos apreciar la gracilidad media de la población aunque con algunos individuos de marcada inserción muscular en extremidades superiores (5 individuos) y algunos con evidentes remodelaciones en las inferiores (3 individuos).

Registramos también otras lesiones de tipo puntual como las facetas por acucillamiento, índices de aplanamiento y desgastes inusuales de la dentición (Tumba 237 M8D y Tumbas 44 y 149 M9). En este último caso, presentan un desgaste uniforme en cara palatina de la dentición anterior superior, que podría estar en relación con un contacto periódico con agentes erosivos químicos (como cítricos o reflujos gástricos) (Bartlett 2007; Hasselkvist *et alii* 2010; Johansson *et alii* 2010; Ranjitkar *et alii* 2010). Otro tipo de desgaste dental habitual es el producido por el uso de la dentición como tercera mano.

Por su parte, la caracterización patológica de una muestra estudiada es la explicitación de aquellos rasgos físicos que son compatibles con un estado de enfermedad en vida de los individuos.

La importancia de estos aspectos en cuanto a nivel y modo de vida en el referente histórico y arqueológico, conlleva un control exhaustivo de los individuos y en concreto, de las piezas patológicas; ya que suelen ser en la mayoría de las ocasiones, las que muestran un peor estado de conservación y un mayor grado de fragilidad.

Hemos de tener en cuenta que las lesiones a las que nos referimos son sólo aquellas que dejan un reflejo en nuestro material óseo, escapando a nuestros diagnósticos aquellas otras que no llegaron a afectar al hueso. Así, la mayor parte de nuestros individuos, antes de parecer “sanos”, han sido atacados por multitud de elementos patógenos que llegan incluso a provocarles la muerte, sin ofrecernos la oportunidad de identificarlos.

La delimitación de los diferentes grupos patológicos viene dada por diversos factores: la morfología de la lesión, el origen de la misma, la distribución anatómica, etc. Nosotros hemos optado por la clasificación más utilizada actualmente (Campillo 2001). También es un dato

que se desprende especialmente de los análisis posteriores de laboratorio.

Una de las patologías más frecuentes son las que afectan a las *zonas articulares*. El número de afectados es de 71, en proporción 27/44 entre individuos femeninos y masculinos.

La zona más afectada sin lugar a dudas es la zona de la columna vertebral lumbar, zona de carga en la que se han apreciado lesiones proliferativas de distinto tipo y siempre rodeando el cuerpo vertebral. No se ha encontrado una predilección por sexos. Se han detectado otras zonas de afectación pero de escasa relevancia.

Del total de individuos documentados hemos registrado *patología dental* en 122 de ellos: 60 masculinos, 50 femeninos y 12 indeterminados.

Aunque la presencia de cálculo es generalizada en prácticamente toda la población, la lesión odontológica grave más abundante es la pérdida dental *ante mortem*: 84 individuos presentan esta lesión, y la caries: 34 casos.

De manera puntual se han detectado otro tipo de patologías como:

- Enfermedades de tipo carencial o metabólico: hipoplasia del esmalte (15 individuos, 7 femeninos y 6 masculinos y 2 indeterminados), osteoporosis (3 femeninos) y un caso de posible obesidad (1 femenino)
- Patología traumática: hernias (1 masculino), microtraumas (1 masculino) y fracturas (3 masculinos)
- Patología infecciosa no específica (2 masculinos)

4. Conclusiones

Las distintas fases de las necrópolis no presentan alteraciones antrópicas graves, pudiendo excavar los sondeos seleccionados sin intrusiones que afecten al registro antropológico. En este sentido, el porcentaje de sectores anatómicos preservados es mucho mayor que el ausente (75/25).

En relación a la calidad del tejido óseo, se confirma la tendencia del factor determinante: la humedad y la variación térmica, junto con la importancia del sustrato base, arcillas o arenas, que repercuten de

manera negativa en la preservación y conservación del hueso, siendo los casos en los que las colmataciones presentan algún intrusismo en su composición, las que parecen favorecer su supervivencia.

Las estructuras funerarias más comunes son las fosas simples y las fosas con cubierta de tejas curvas, existiendo algunas variables tipológicas de escasa incidencia que no presentan tendencias demográficas.

Como aspectos más peculiares, destacaremos la presencia de fosas dobles, búsqueda intencional de la proximidad y la existencia de recintos.

La orientación de los individuos siente predilección por presentar sagital dentro de la franja entre los 205° y los 220° suroeste, marcando un eje mayor del cuerpo: suroeste-noreste. La fase donde hemos documentado una mayor diversidad en este punto es la más reciente, posiblemente influenciada por la mayor densificación de la necrópolis y el propio ajustamiento urbanístico interno.

La posición más empleada es decúbito lateral derecho; en algunas ocasiones con basculaciones del cuerpo (de nuevo, más frecuentes en la fase más reciente). El cráneo en norma lateral izquierda en la mayor parte de las ocasiones, reposa en el 13% de los casos documentados sobre una almohada, evidenciada por la diferente cota del nivel deposicional del individuo.

El resto del cuerpo presenta asimismo una frecuencia deposicional bastante monótona, que consiste en los brazos extendidos a ambos lados del cuerpo en la mayoría de las ocasiones, tórax lateralizado y piernas dispuestas casi de manera indistinta, de forma extendida o semiflexionada.

La evidencia de uso de sudario es alrededor de la mitad de la muestra, sin depender de la fase a la que pertenezca el enterramiento.

De nuevo, el tipo de colmatación tiende a ser más o menos inmediata, lo que unido a las basculaciones registradas y las alteraciones de la superficie del hueso, nos reafirma en la posibilidad en la que la cubierta mencionada en las fuentes, se desplomara al poco tiempo sobre el individuo sepultándolo y fijando su posición hasta la actualidad.

Los métodos de diagnóstico empleados han sido condicionados en primer lugar por el grado de preservación y conservación de la muestra; y en segundo lugar, por la observación del individuo articulado (lo

que imposibilita a veces la observación de toda la superficie de los huesos) y en campo (con el sedimento adherido o los condicionantes ambientales de los que ya hemos hablado).

Si tenemos en cuenta el total de la población, lo más llamativo con diferencia es la baja incidencia de infantiles. En este sentido deberemos reflexionar sobre dos posibilidades:

- la existencia de un espacio dedicado principalmente a ellos, que aún no ha sido localizado.
- los factores postdeposicionales han sido más destructivos con este grupo de edad.

Los datos registrados para el grupo adulto coinciden en la práctica equidad que existe entre el número de individuos femeninos y masculinos; así como la importancia del factor tafonómico en los diagnósticos de edad. Por otro lado, si tenemos en cuenta los casos en los que se ha podido depurar algo más el diagnóstico de edad, el grupo maduro no supera en ninguna de las fases al joven.

No hemos encontrado ningún patrón de distribución espacial relevante en relación a los datos demográficos estudiados.

Se han detectado casos muy aislados de alteraciones morfológicas y patológicas como consecuencia directa del grado de preservación y conservación de la muestra. Esperamos que en un futuro se pueda abundar en estos resultados, favoreciendo una revisión y estudio detallado de la población.

Bibliografía

- BARTLETT, D. (2007): "A new look at erosive tooth wear in elderly people" *Journal of American Dental Association*, vol 138: 21-25.
- BROTHWELL, D. R. (1993): *Desenterrando Huesos*. Primera reimpresión. España.
- CAMPILLO, D. (2001): *Introducción a la paleopatología*. Edicions Bellaterra, S.L., Barcelona.
- CASAL, T. (2003): *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Arqueología Cordobesa 9, Córdoba.

- CAPASSO, L., KENNEDY, K.A.R., WILCZAK, C. A. (1999): *Atlas of Occupational Markers on Human Remains*. Journal of Paleontology-Monographic Publication, 3. Teramo.
- DE MIGUEL, M. P.; MARTÍN, T.; BIENES, J. J.; GALÁN, J. A.; GRASES, F.; COSTA, A.; NAVÍO, V.; DE MIGUEL, P. (2011): “Dos embarazadas de la maqbara de la Calle Herrerías (Tudela, Navarra) (s. IX-XI)” en GONZÁLEZ, A.; CAMBRAMOO, O.; RASCÓN, J.; CAMPO, M.; ROBLEDO, M.; LABAJO, E. y SÁNCHEZ, J.A. (Eds.) *Paleopatología: ciencia multidisciplinar. Actas del X Congreso Nacional de Paleopatología*. Madrid, pp. 587-599.
- DORADO, E.; CARRILLO, M. F. (2013): “Estimación de la talla” en SERRULLA, F. (Coord.) *Recomendaciones en antropología forense*. Verín (Orense), pp. 85-109.
- DUDAY, H. (2009): *The Archaeology of the Dead. Lectures in Archaeothanatology*, Oxbow Books, Oxford.
- FARO, J.A.; GARCÍA-BARBERENA, M.; UNZU, M. (2007-2008): “Pamplona y el Islam. Nuevos testimonios arqueológicos”, *Trabajos de arqueología Navarra* 20, pp. 229-284.
- FERNÁNDEZ, I. (1995): “La necrópolis musulmana de Yabal Faruh (Málaga). Nuevas aportaciones” en TORRES PALOMO, M^a P. y ACIÉN ALMANSA, M. (Eds.) *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*. Estudios y Ensayos, 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*. Casa de Velázquez – CSIC, Madrid, pp. 153-189.
- HASSELKVIST, A.; JOHANSSON, A.; JOHANSSON, A. K. (2010): “Dental erosion and soft drink consumption in Swedish children and adolescents and the development of a simplified erosion partial recording system” *Swedish Dental Journal*, vol 34: 187-195.
- JIMÉNEZ, A. (1991): “La quibla extraviada” *Cuadernos de Medinat Al-Zahra*, vol. 3. Córdoba, pp. 189-209.

- JOHANSSON, A. K.; OMAR, R.; CARLSSON, G.E.; JOHANSSON, A. (2010): «Dental Erosion and its growing importance in clinical practice: from past to present», *Tooth Wear, International Journal of Dentistry*, vol. 2012: 17 pages.
- LABARTA, A.; LÓPEZ, I.; JIMÉNEZ, A. (2014-2015): “Anillos y cornalinas de época califal hallados en cuatro enterramientos cordobeses” *Anales de arqueología cordobesa*, nº 25-26: 255-278.
- LONGAS, P. (1915): *La vida religiosa de los moriscos*. Centro de Estudios Históricos. Madrid.
- MARTÍNEZ, J.; MELLADO, C.; MUÑOZ, M^a M. (1995): “Las necrópolis hispanomusulmanas de Almería” en TORRES PALOMO, M^a P. y ACIÉN ALMANSA, M. (Eds.) *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*. Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, pp. 83-115.
- MENDONÇA, M. C. (2000): “Determinación de la talla a través de la longitud de los huesos largos” *American Journal of Physical Anthropology* 112 (1), pp. 39-48.
- PERAL, C. (1995): “Excavación y estudio de los cementerios urbanos andalusíes. Estado de la cuestión” en TORRES PALOMO, M^a P. y ACIÉN ALMANSA, M. (Eds.) *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*. Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, pp. 11-36.
- POLO, M.; VILLALAÍN, J. D. (2000): “Tafonomía forense y policial” en VILLALAÍN BLANCO, J.D. y PUCHALT FORTEA, F. J. (Drs.) *Identificación antropológica policial y forense*. Valencia, pp. 305-340.
- PUCHALT FORTEA, F. J. (2000): “Cálculo de la estatura a partir de restos esqueléticos. *Identificación antropológica policial y forense*” en VILLALAÍN BLANCO, J.D. y PUCHALT FORTEA, F.J. (Drs.) *Identificación antropológica policial y forense*. Valencia, pp. 183-189.
- RANJITKAR, S.; KAIDONIS, J.A.; SMALES, R.J. (2010): “Gastroesophageal Reflux Disease and Tooth Erosion”, *Tooth Wear, International Journal of Dentistry*, vol. 2012, p. 10.
- REVERTE COMA, J. M. (1991): *Antropología Forense*. Madrid.

VERA, M.; RODRÍGUEZ, A. (2001): *Triana en la Baja Edad Media. El cementerio musulmán*. Ayuntamiento de Sevilla. Delegación de Educación.

HÁBITOS FUNERARIOS ENTRE LOS MOZÁRABES ANDALUSÍES*

JUAN PEDRO MONFERRER-SALA
Universidad de Córdoba

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mt 27, 57-61

Texto latino

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

Versión árabe

فلما تدانا اللّيل اقبل رجل مثر من اهل ارمازية يقال له يوسف وكان من تلاميذ يسوع فيبلغ إلى بيلاط وسأله جثمان يسوع فامر له بيلاط باخذ يوسف الجثمان ولفه في رداء نفى وجعله في قبر له جديد كان قد نفبه في صخرة ثم جعل علي بابة صخرة عظيمة ومضا عنه وكانت مريم المجدلانية ومريم أخرى قد بلغتا إلى القبر (British Library Add. 9061, cf. Monferrer-Sala 2021).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De este modo lo relata Eulogio:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Fuentes

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

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

Bibliografía

- ACIÉN ALMANSA, M. (1997²): *Entre el feudalismo y el Islam. 'Umar b. Ḥafṣūn en los historiadores, en las fuentes y en la historia* (Col. Martínez de Mazas, Serie Estudios), Jaén: Universidad de Jaén.
- ACIÉN, M. (2020): *Obras Escogidas I*, ed. Vicente Salvatierra Cuenca y M^a Antonia Martínez Núñez, prólogo de Eduardo Manzano, Jaén: Editorial Universidad de Jaén.
- ALONSO ÁLVAREZ, R. (2013): “Los enterramientos de los reyes de León y Castilla hasta Sancho IV. Continuidad dinástica y memoria regia”, *e-Spania, revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* [En línea], 3 | juin 2007, Publicado el 20 noviembre 2013, consultado el 06 abril 2021: <http://journals.openedition.org/e-spania/109>
- ARCE, J. (2018): *Alarico. La integración frustrada*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2018.
- ____ (2020): “Las tumbas de los reyes visigodos: un problema histórico”, *Pyrenae*, 51/2., pp. 1311-140.
- BARROSO CABRERA, R. (2018): *Etnicidad vs. aculturación. Las necrópolis castellanas de los siglos V-VI d.C. y el asentamiento*

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

- FUERTES SANTOS, M^a del C. (2018): “Una tumba insólita de la necrópolis mozárabe de Cercadilla, Córdoba”, en CERRATO, E. y ASENSIO, D. (Coords.), *Nasara, extranjeros en su tierra. Estudios sobre cultura mozárabe y catálogo de la exposición*, Córdoba: Cabildo Catedral de Córdoba, pp. 33-46.
- GÓMEZ MORENO, M. (1919): *Iglesias mozárabes, arte español de siglos IX al XI*, Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (2016): *Inscripciones mozárabes de Andalucía*, Sevilla: Athenaica Ediciones Universitarias.
- GRIFFIN, D. A. (1967): “Arcaísmos dialectales mozárabes y la Romanía occidental”, en POLUSSEN, N. y SÁNCHEZ ROMERALO, J. (Eds.), *Actas del Segundo Congreso Internacional de Hispanistas*, Nimega: Instituto Español de la Universidad de Nimega.
- HERNANDO SOBRINO, R. e IGUÁCEL DE LA CRUZ, P. (1994): “La arboleda: enterramiento de época hispano-visigoda; Illescas (Toledo)”, *Espacio, Tiempo y Forma* (serie II, Historia Antigua), 7, pp. 237-248.
- HIDALGO, R. (2002): “De edificio imperial a complejo de cuto: la ocupación cristiana del palacio de cercadilla”, en *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano*, Córdoba, II, pp. 343-372.
- JIMÉNEZ PEDRAJAS, R. (2013): *Historia de los mozárabes en Al Ándalus. Mozárabes y musulmanes en Al-Ándalus: ¿Relaciones de convivencia? ¿o de antagonismo y lucha?*, Córdoba: Almuzara.
- LIDDELL, H. G. y SCOTT, R. (1897⁸): *A Greek-English Lexicon*, Nueva York – Chicago: American Book Company.
- MARFIL, P. (2000): “Córdoba de Teodosio a Abd al-Rahman III”, en *Visigodos y Omeyas. Anejos de Archivo Español de Arqueología*, XXIII, pp. 117-142.
- MÁRQUEZ, E. (1993): *Historia de la Villa de Torrecampo (Córdoba)*, Córdoba: Prasa.
- MARTÍNEZ RUIZ, J. (1986-87): “Localización de templos mozárabes cordobeses”, *Ifigea*, III-IV, pp. 57-72.
- MONFERRER-SALA, J. P. (2018): “La producción textual en árabe de los cristianos arabizados andalusíes”, en *Los mozárabes. His-*

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

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

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-Muluk¹.*

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 religioso 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 hispanovisigodas 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 *dhimmies* 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 Terzio 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 acarreaba 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-Raḥmān 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 «aun-
da que em épocas diferentes» (Macías 1992: 416).

²⁷ Ha llegado a nuestros días de manera indirecta, a través del comentario que Ibn Rušd al-Ŷadd, 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 *cadi* 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 (*ḥidār 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 Liliusa (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.

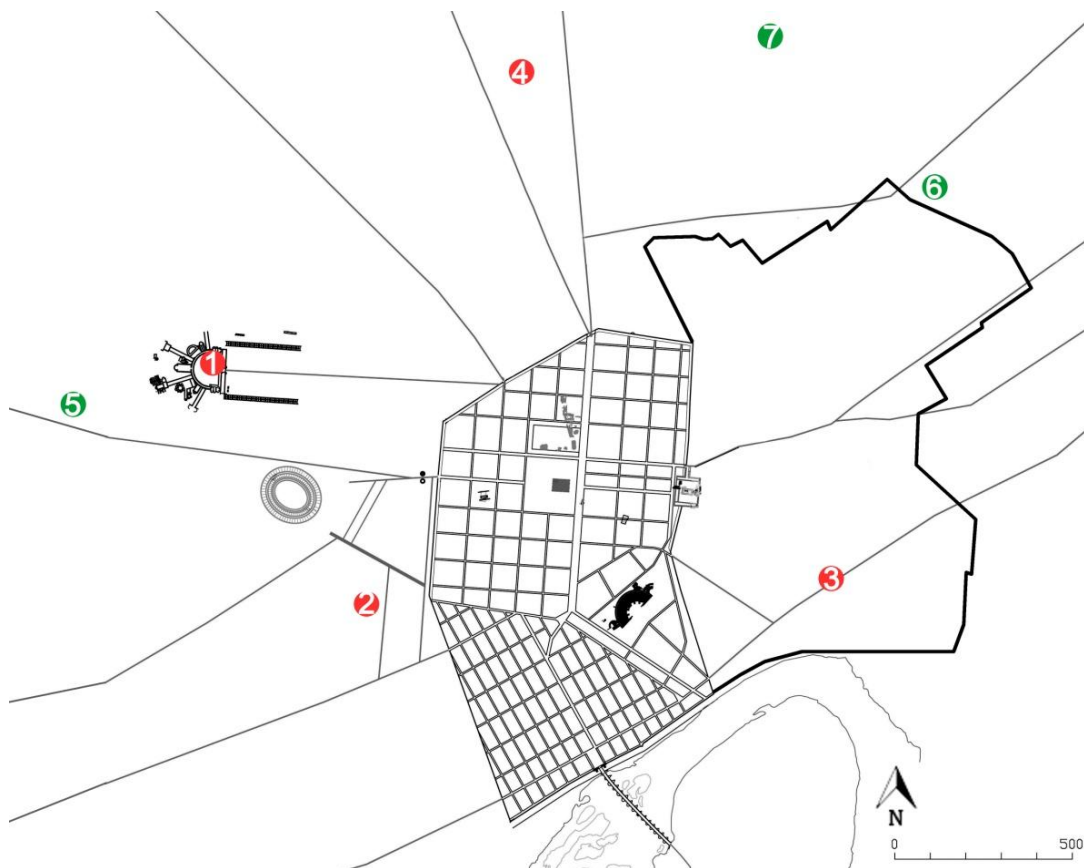


Fig. 2. Plano de situación con la localización de las necrópolis mencionadas en el texto. Tanto las conectadas con los espacios cementeriales de tradición tardoantigua (Rojo) como las necrópolis *ex novo* de época tardoemiral y/o califal (1. Cercadilla; 2. Cortijo de Chinales; 3. San Pedro; 4. Huerta 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 entraremos. 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.

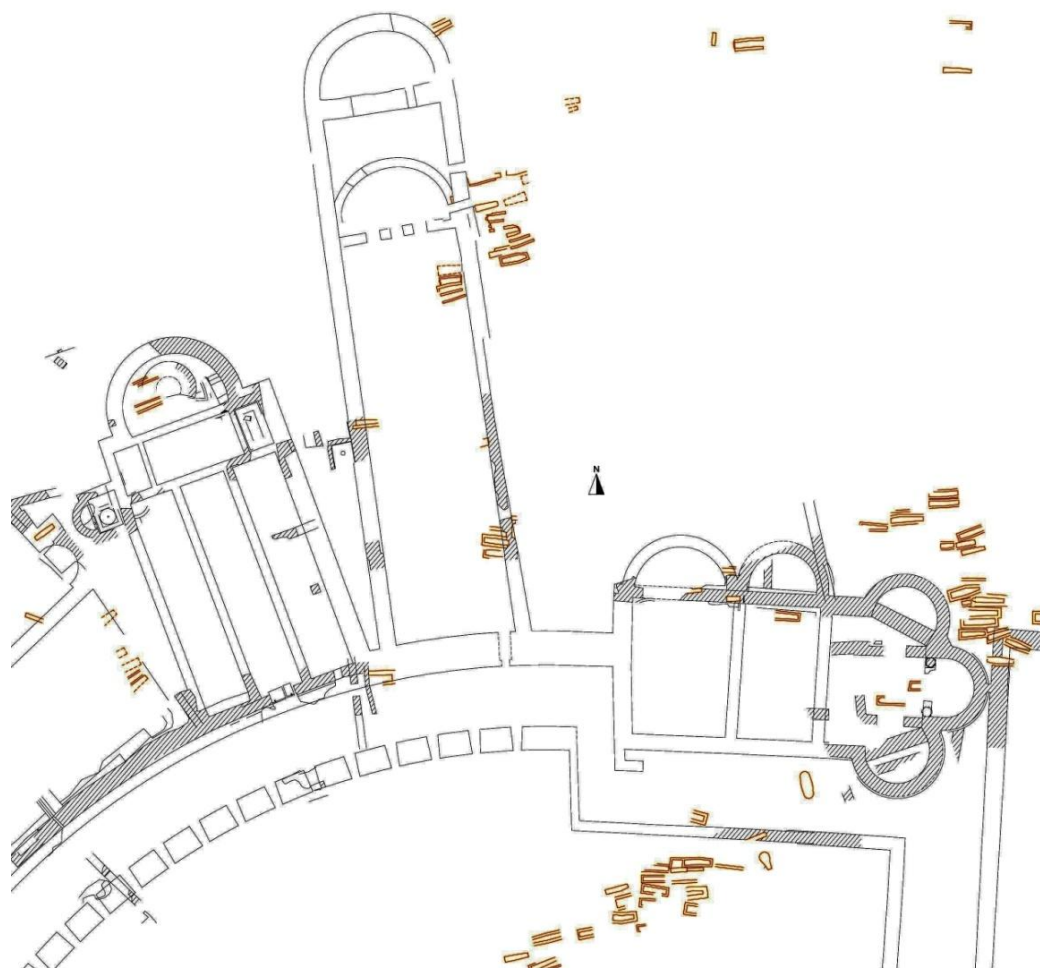


Fig. 3. Planimetría del sector del yacimiento de Cercadilla reutilizado con fines religiosos (edificios G, M, y O) y de la necrópolis mozárabe asociada (José María Tamajón)



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

V L E R T E T I V I V E R E G L E S T
 F E T E R N E S H E S R G E G M P M E N T D E R I C T V
 R O A N T E P S T F L E Q V I E S E N T E I R I P S O
 O M I C C L E R I T A T E M Q V E S A C E R D O S
 E T E R D E A T O B I T A B T V Q V E S E N L I
 S V C H B E C E T E N H E R N O V N Q V E S E R
 T L A T M G E A T V R E R F R I S E M P E R ^{an}



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 precisa 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 téglulas 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 cimiteriales *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 AEs-pA 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 *ḍimmī* cristiana en la Qurtuba 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 islâmica 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", *Noticiario 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. 1)*, 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.

SABER DE DÓNDE VIENES Y A DÓNDE VAS: LA MUERTE EN LA CULTURA SEFARDÍ

SEBASTIÁN DE LA OBRA SIERRA
Casa de Sefarad

*“Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere bajo el cielo tiene su hora.
Tiempo de nacer y tiempo de morir”
(Eclesiastés 3:1-15)*

1. Introducción

Saber cómo llegamos y cómo nos vamos de este mundo ha sido una constante interrogación a lo largo de toda la existencia humana. La muerte en la tradición judía está encardinada en la historia. *“La muerte no es el final, sino una conclusión, un nuevo comienzo; resulta significativo que la conciencia judía conciba y defina la muerte como paz, la paz le quita el aguijón a la muerte”* (Cohen 2004: 355). La muerte en el judaísmo significa pervivencia histórica.

En la tradición judía no existe un temor exacerbado a la muerte. Hay una conciencia de la naturalidad de la muerte. *“La única explicación posible de esta singularidad es la absoluta libertad ante cualquier temor a los castigos del infierno. No hay miedo a la muerte en el ánimo judío”* (Cohen 2004: 356).

Aproximarnos a la muerte en la tradición judía y, particularmente, en la sefardí requiere reconocer diversas fuentes de información. Los textos del *Tanaj* (la *Torá* y los *Ketuvim*), la tradición oral fijada en el Talmud (sumo interés tiene la *Mishné Torá* de Maimónides, en la que se recopilan y sistematizan todos los preceptos, usos y costumbres de la tradición judía, también en lo que atañe a la muerte), los trabajos científicos realizados sobre las necrópolis judías en la Península Ibéri-

ca, donde podemos encontrar más de 118 localidades con restos de cementerios judíos (Casanovas 2002), y los estudios sobre los restos epigráficos conservados (Martínez Delgado 2018). También es necesario acudir a las reglamentaciones y ordenanzas rabínicas que afectaban a las comunidades judías hispanas (Taqqanot), estas ordenanzas regulan los aspectos legales, usos y costumbres de las aljamas (las que mayor influencia han ejercido sobre las comunidades sefardíes en la diáspora son las conocidas como Taqqanot de Valladolid, aprobadas en 1432). Otra fuente imprescindible para acercarnos a la muerte en la tradición judeoespañola son los procedimientos inquisitoriales que señalan, describen y denuncian las tradiciones judaizantes en torno al ritual de la muerte; la Inquisición identifica a las víctimas en función de cómo realizan determinados rituales funerarios (curiosamente la Inquisición se convierte en divulgadora de las prácticas que persigue). Por último, tendríamos que acudir a las fuentes literarias que describen las tradiciones de nuestros sefardíes en la diáspora, en las cuales se identifica cómo se mantiene la tradición judía ante la muerte (Molho 1950; Queralt 2011; Nassi 2002).

Existe en la tradición judía una obligación de visitar a enfermos y moribundos (Bikur Jolim). Esta actuación forma parte del universo de la muerte. Se conoce que los enfermos reciben plegarias y remedios (segulot) para dolencias concretas (Queralt 2011). Estas prácticas se han mantenido vivas a lo largo de los siglos en la diáspora sefardí. Las oraciones y ensalmos (prekantes) se han realizado ante situaciones de enfermedad leves y graves, la cultura popular, la cultura popular les ha atribuido un gran poder terapéutico. “*Se susurran, en voz muy baja, al enfermo*” (Queralt 2011: 144). Cuando se produce el acto de la muerte, se pone en marcha todo un ritual atravesado por reglas claramente establecidas y costumbres asentadas. Enterrar los cadáveres es un deber familiar y comunitario. “*El Talmud indica que los cadáveres se deben enterrar el mismo día que sobreviene la muerte (salvo cuando se muere en Shabat)*” (Queralt 2011: 54).

2. La muerte y su ritual

Producido el fallecimiento, el cadáver se desnuda y se cubre con un paño, se retiran el colchón y las mantas y se procede al lavado del cadáver. Los denominados “embañadores” (hombres pertenecientes a

alguna sociedad judía de caridad) se ocupan de este proceso. Se lavan ojos, orejas, mejillas, boca, brazos, dedos y partes íntimas. Una vez lavado, se le viste con la mortaja, necesariamente de lino blanco, tejido que rememora las colgaduras del mismo material del Tabernáculo de la época bíblica. El lavado (rehisa) y la mortaja (halbasá) son actos imperativos del ritual funerario que se inicia. En la *Mishné Torá* de Maimónides se sugiere que se debe frotar el cuerpo con especies aromáticas. Igualmente existe la costumbre de tirar el agua de los cántaros y recipientes que estén en la casa del difunto. Existe la creencia de que el ángel de la muerte (Samael) limpiaba su espada en las aguas que encontraba a su alcance después de haber realizado su acción letal, por lo tanto, no debe encontrar agua (Molho 1950; Gitlitz 2003).

La tradición nos muestra que, hasta el siglo XVIII, la muerte de alguien de la comunidad es anunciada por mujeres. Gritos, aullidos y gestos acompañan el anuncio del fallecimiento. En el mismo día del fallecimiento se realiza el cortejo fúnebre hacia el cementerio en cumplimiento del precepto del *Talmud*, que indica que se debe enterrar ese mismo día. La tradición obliga a asistir al cortejo y acompañar a los familiares hasta el cementerio. Las plañideras cantaban endechas y gritaban (Alvar 1969). Esta práctica fue prohibida por los rabinos en la Europa del siglo XVIII (Molho 1950). Además, los cementerios extramuros de la ciudad deben de tener dispuesta la tumba, necesariamente, en tierra virgen que no haya sido removida. En el mismo día del fallecimiento se realiza el cortejo fúnebre hacia el cementerio en cumplimiento del precepto del *Talmud*, que indica que se debe enterrar ese mismo día. La tradición obliga a asistir al cortejo y acompañar a los familiares hasta el cementerio. Las plañideras cantaban endechas y gritaban (Alvar 1969). Esta práctica fue prohibida por los rabinos en la Europa del siglo XVIII (Molho 1950). “Una de las muestras más visibles de dolor eran los trenos o lamentaciones fúnebres, gemir o lamentarse, darse golpes de pecho, eran expresiones de aflicción tradicional en el judaísmo hispano” (Gitlitz 2003: 279). Los cementerios deben de estar extramuros de la ciudad y tener dispuesta la tumba, necesariamente, en tierra virgen que no haya sido removida. Las tumbas deben de estar preparadas, así como sus lápidas, que contienen epitafios que preceden al nombre del difunto y la fecha de su muerte. “Los epitafios son una variante de las conocidas elegías” (Martínez Delgado 2018:

316). En el cementerio judío de Girona apareció uno de los epitafios más singulares en el que, sin dramatismo, se muestra una clara concepción del hecho de la muerte (Martínez Delgado 2018: 322):

*“Tranquilo estuve durante mi existencia
Por entonces obtuve grandes bienes
más al llegar mi final (la oscuridad me envolvió)
el día que fui llamado de vuelta a mi esencia”*

En el cementerio, los familiares y personas cercanas al fallecido mostraban durante la inhumación unas claras señales de dolor simbolizado en el desgarrar de sus vestimentas (keriá). Esta costumbre ha ido desvaneciendo su dramatismo para transformarse en un gesto simbólico.

A partir del entierro comienza el período de duelo en la tradición judía. Durante tres días se celebra el tiempo de dolor: Animut. En estos tres días la familia se mantiene en absoluto silencio, interrumpido solo por el llanto. Ninguno de los visitantes debe hablar con la familia. En ese período de tiempo todos están sentados en el suelo o en sillas bajas (precepto indicado en la *Mishné Torá*). Nadie de la familia debe lavarse, ni peinarse, ni cortarse los cabellos, ni afeitarse, ni cocinar. Maimónides expresa que *“no se llore por el muerto más de tres días ni se haga lamentación más de siete”* (Gitlitz 2003: 274). Transcurridos los tres días de dolor y silencio, se inicia el segundo período del duelo: el período de siete días de lamentaciones, Shivá. La comunidad le lleva a los familiares deudos comida, consistente básicamente en huevos cocidos, aceitunas, lentejas, pan y vino. Los familiares no deben vestir ropa nueva ni participar en ningún acto de la comunidad; cada uno de estos días se recita la oración de kadish. Si el difunto es el padre, el hijo mayor recita el kadish de los muertos con nueve versos complementarios. Este acto está dotado de una especial relevancia afectiva (Queralta 2011: 55). El tercer tiempo transcurre durante 30 días y es conocido como Shloshim. Es un tiempo de duelo. En estos días se reciben visitas, aunque los familiares siguen sin tener ninguna actividad social y, singularmente, continúan sin poder cortarse el cabello ni casarse. El tiempo de duelo rememora los 30 días que el pueblo judío lloró la muerte de Moisés. Al finalizar este período se visita la tumba en el cementerio. El último período de duelo es un tiempo de restauración y reincorporación a la vida social y comunitaria: Toj

Shaná. Transcurre durante un año, y, al final de este, se vuelve a visitar el cementerio. Las comunidades de la diáspora han mantenido esta tradición fielmente, no han abusado nunca de las visitas a los cementerios, pues, según la tradición: “*no cale andar muncho a deranjar a los muertos*” (Queralt 2011: 56). Durante este período la familia del fallecido va incorporándose a las actividades sociales y religiosas de la comunidad. Se finaliza el largo período de duelo.

3. Judeoconvertos y judaizantes ante la muerte

La Inquisición española se ha convertido en una fuente indispensable para recuperar e identificar las tradiciones y rituales del judaísmo hispano. Los procesos inquisitoriales describen, a veces con una fidelidad certera, los rituales que se realizan ante la muerte. Estamos hablando sobre aquellos judeoconvertos procesados por la Inquisición bajo la acusación de judaizar (sean realmente o no judaizantes). Quizás el aspecto más atrayente de estas descripciones no sea solo la descripción de los rituales, sino la caracterización de nuestros judaizantes (marranos) y su actitud ante la muerte. Las costumbres judías relacionadas con la muerte y el duelo eran muy diferentes a las prácticas cristianas, esta es una de las razones fundamentales que llamaban la atención de la Inquisición para identificar las denominadas prácticas judaizantes de sus víctimas y condenados. Las descripciones que se realizan en los procesos inquisitoriales tienen en el ritual de la muerte una clara expresión para identificar a los judaizantes: “*los lavan con agua caliente, rapan la barba y debajo de los brazos y otras partes del cuerpo, los amortajan con lienzo nuevo, calzones y camisa, los endechasen o derramasen el agua de los cántaros y tinajas de la casa del difunto y no salen durante semanas*” (Gitlitz 2003: 253-254). Resulta paradójico que se hurgue en las prácticas y rituales clandestinos de nuestros judaizantes y al mismo tiempo la tradición cristiana herede posteriormente algunos de esos rituales. Los cristianos muestran curiosidad e intriga por algunos rituales de la tradición judía, particularmente “*los lutos tan tremendos -del mundo judío- que luego iban a ser mimetizados por los cristianos y conservados hasta hace poco, incluida la comida penitencial funeraria: huevos cocidos con aceitunas*” (Jiménez Lozano 2020: 28).

La Inquisición insta a las iglesias a que vigilen los ritos funerarios de familias de origen judeoconverso y que comuniquen al Santo Oficio cualquier signo que delate una conducta judaizante. Especial atención merece la presencia o ausencia de crucifijos, pues, en este último caso, sería un signo claro de judaizar. En este mismo sentido se sospecha de los enterramientos y de la práctica judía de buscar tierra virgen. En el procedimiento inquisitorial realizado contra Isabel Fernández en 1541 se detalla que esta cristiana nueva (judeoconversa) “dio a los inquisidores una pintoresca explicación de por qué los judíos buscan tierra virgen y despreciaban la costumbre cristiana de reutilizar las sepulturas, y era porque los ponían en fosas donde ya había otros difuntos y todos los pecados de los que allí yacían se les pegaban a ellos” (Gitlitz 2003: 269).

Otra curiosa práctica compartida por la tradición cristiana y judía es la de los lamentos y cantos realizados por las plañideras. Siendo una tradición judía, los cristianos la adoptan (contratando en numerosas ocasiones a plañideras de origen judío para incorporarlas a sus ritos funerarios). También la Inquisición está atenta a estas prácticas. En 1639 un edicto inquisitorial consideraba como una práctica judaizante el canto de endechas (Gitlitz 2003).

Es evidente que, si una parte de nuestros judeoconversos se sentía desamparada en su judaísmo oculto por carecer de todos los recursos necesarios para cumplir con la ley de Moisés (pierden la lengua hebrea, no existen sinagogas, no hay rabinos, pierden la memoria de sus costumbres, etc), es reseñable destacar que será la propia Inquisición en sus procedimientos la que permita trasladar con total fidelidad cómo, cuándo y dónde se deben realizar los ritos funerarios judíos. Un curioso “efecto bumerán”: “*En este mundo non me verás malpasar, e en el otro non me verás penar*”.

Otro de los aspectos que la Inquisición española descubre respecto a nuestros judaizantes y su concepción y ritual de la muerte es que una parte importante de las víctimas y condenados como judaizantes rechazan plenamente toda perspectiva sobrenatural. La Inquisición les atribuye una concepción ateísta de la existencia. Francisco Márquez Villanueva estudia este fenómeno que puede condensarse en la expresión de la que algunos de nuestros judaizantes dejan constancia: “*no hay sino nascer e morir como las bestias*” (Márquez Villanueva 1994:

273). No es esta una situación que nace como consecuencia del papel jurado por la Inquisición. El judaísmo hispano ha tenido históricamente una tensión intracomunitaria entre racionalistas y pietistas, entre los aristotélicos (con Maimónides sutilmente a la cabeza) y la tradición rabínica ortodoxa, entre cortesanos y comunitarios, aunque es en el tiempo en que la Inquisición ejerce todo su poder cuando estos “descreídos” judíos ocultos adquieren un mayor protagonismo (Márquez Villanueva 1994). Forma esta actitud una parte fundamental del judaísmo hispano y entronca con la búsqueda intelectual del conocimiento a través de la escritura, pensamiento y literatura (Jiménez Lozano 1989).

Nuestros judaizantes o judeoconvertos “descreídos” han sido identificados (con acierto, la mayor parte de las veces) con la corriente materialista del libre pensamiento. La negación de la idea de Providencia que Fernando de Rojas sustenta en *La Celestina*; la psicología sin alma que el médico Juan Huarte de San Juan, procesado por la Inquisición, expone en su obra *Examen de Ingenios*; el conocimiento como fundamento más elevado de la existencia humana que plantea el “marrano” Spinoza en su *Ética* (1677) o las tribulaciones de Mateo Alemán, precursor de la literatura picaresca con su obra *Guzmán de Alfarache* ante la imposibilidad de ejercer de médico al no superar un Estatuto de Limpieza de Sangre: “*Esta actitud heterodoxa dentro del judaísmo hispano tiene como campo de acción favorito el terreno de la literatura*” (Márquez Villanueva 1994: 277).

Nuestros atribulados judíos, judaizantes y judeoconvertos son herederos de los bíblicos saduceos que no creían en la vida del más allá. Estos curiosos judíos esperan su salvación en la historia, no en la otra vida (Jiménez Lozano 1989). La muerte y la actitud ante la muerte ha sido una cuestión que acompaña a todas las tradiciones monoteístas, cuyas doctrinas oficiales sitúan la muerte en manos de Dios. A partir del siglo XVIII, la modernidad identificada con el progreso introduce el papel del Estado como guardián organizador de la vida y la muerte. Hoy en día conviven con ciertos desequilibrios ambas concepciones, sin embargo, una parte del mundo judío a la que he querido reconocer en este texto “*no se entrega a especulaciones sobre el sentido de la vida ante el enigma de la muerte, sino que hace pasar a un segundo plano toda la problemática de la muerte y por tanto también la de la otra vida*” (Cohen 2004: 103). Todo gira ahora en torno al deseo de

una muerte digna (olvidado ya lo de la vida digna) que no puede derivar al deber de una muerte a tiempo. Pero este es otro asunto.

Bibliografía

- ALVAR, M. (1969): *Endechas judeo-españolas*, Madrid, Instituto Arias Montano, CSIC.
- BEINHART, H. (1986): *Andalucía y sus judíos*, Córdoba, Caja de Ahorros de Córdoba.
- (1981): *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalén, Magnes Press.
- CASANOVAS MIRÓ, J. (2002): “Las necrópolis judías hispanas. Nuevas aportaciones”, en *Memoria de Sefarad*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Exterior, pp. 209-222.
- (1987): “Necrópolis judías medievales en la Península Ibérica”, *Revista de arqueología*, 8 (71), pp. 46-55.
- COHEN, H. (2004): *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, Barcelona, Anthropos.
- GARCÍA IGLESIAS, L. (1978): *Los judíos en la España antigua*, Madrid, Cristiandad.
- GITLITZ D. M. (2003): *Secreto y engaño. La religión de los criptojudíos*, Salamanca, Junta de Castilla y León.
- GUTWIRTH, E. (1989): “Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV)”, *El Olivo. Documentación y estudios para el diálogo entre Judíos y Cristianos*, 13 (29-30), pp. 169-183.
- IBÁÑEZ FANÉS, J. (2020): *Morir o no morir. Un dilema moderno*, Barcelona, Anagrama.
- JIMÉNEZ LOZANO, J. (1989): *Sobre judíos, moriscos y conversos*, Valladolid, Ámbito.
- LARREA PALACÍN, A. (1955): “El cantar de la muerte y las endechas judeo-hispánicas”, *Sefarad*, 1, pp. 103-136.
- LEWIN, B. (1987): *Los criptojudíos: un fenómeno religioso y social*, Buenos Aires, Milá.
- LEÓN TELLO, P. (1972): “Costumbres, fiestas y ritos de los judíos de Toledo a fines del XV”, en *Simposio Toledo Judaico*, Toledo,

Centro Universitario de Toledo de la Universidad Complutense, pp. 67-90.

MÁRQUEZ VILLANUEVA, F. (1994): "'Nasçer e morir como bestias" (criptojudaísmo y criptoaverroísmo)", en DÍAZ ESTEBAN, E. (Coord.), *Los judaizantes en Europa y la literatura castellana del siglo de oro*, Madrid, Letrúmero, pp. 273-293.

MARTÍNEZ DELGADO, J. (2018): "La métrica de la muerte, los epitafios hebreos medievales de la Península Ibérica con versos escondidos", *Sefarad*, 2 (78), pp. 313-328.

MOLHO, M. (1950): *Usos y costumbres de los sefardíes de Salónica*, Madrid, Instituto Arias Montano, CSIC.

NASSI, G. (2002): *En tierras ajenas yo me voy a morir*, Estambul, Isis.

PELÁEZ BARRANCO, M. B. (1996): "La necrópolis judía bajomedieval sevillana desde las fuentes escritas", *SPAL*, 5, pp. 209-222.

QUERALT I REDON, S. (2011): *El simbolismo de la vida, la enfermedad y la muerte en la cultura sefardí otomana (principios del siglo XX)*, (Tesis Doctoral), Universidad Autónoma de Barcelona, Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=119782&orden=0&info=Link>

RODRÍGUEZ CARMONA, A. (2001): *La religión judía. Historia y teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

SANTANA FALCÓN, I.; MANTERO TOCINO, A. (1995): "La muerte en la aljama judía de Sevilla", en SANTANA FALCÓN, I. (Coord.), *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede de la Diputación de Sevilla*, Sevilla, Diputación de Sevilla, pp. 81-108.

SANTANA FALCÓN, I. et alii (Coord.). (1995): *De la muerte en Sefarad. La excavación arqueológica en la nueva sede de la Diputación de Sevilla*, Sevilla, Diputación de Sevilla.

TAPIA-ADLER, A. M. (2008): "Concepción de la muerte en el judaísmo", *Revista Cultura y Religión*, pp. 1-16.

EL CEMENTERIO DE LOS SANTOS PINTADOS: CÓRDOBA EN EL ORIGEN DE LA INSTITUCIÓN CEMENTERIAL JUDÍA

ENRIQUE HIEDRA RODRÍGUEZ
Universidad de Córdoba
CNERU

1. La maqbarat al-Yahūd de Ibn Baškuwāl

Las primeras referencias que encontramos sobre la existencia de un cementerio judío de época altomedieval islámica en Córdoba proceden de las fuentes literarias árabes. Concretamente, se trata de una serie de referencias toponímicas¹ judías que nos remiten al entorno de la puerta norte de la medina, a la que, alguna de estas fuentes se refiere como *Bāb al-Yahūd* -puerta de los judíos- (Ocaña 1935: 149). Entre estos topónimos judíos encontramos referencias a un `arrabal de la puerta de los judíos´ -*rabad Bāb al-Yahūd*- (Lévi-Provençal 1957: 241; Zanón 1989: 28), a un `cementerio de la puerta de los judíos´ -*maqbarat Bāb al-Yahūd*- (Ibn Hayyan 1983: 92; Pinilla 1997: 190), y sólo en una ocasión, se ha conservado la expresión *maqbarat al-Yahūd* -cementerio de los judíos-:

“Entre el cementerio *Halāl* y el cementerio de los judíos (*maqburat al-Yahūd*) iba el camino que pasa por el norte de Córdoba (*al-tariq al-sālik bi-yāwfi Qurtuba*)” (*Ibn Baškuwāl* 1883: 300)

Esta expresión registrada por *Ibn Baškuwāl* en su *Kitāb al-Sila*, resultaba inequívoca para autores como Évariste Lévi-Provençal (1957: 27) o Leopoldo Torres Balbás (1954: 192; 1957: 163), quienes sostu-

¹ Sobre la importancia de la toponimia en la detección de cementerios judíos véase Casanovas 2003: 502.

vieron abiertamente la existencia de un cementerio judío en la zona septentrional de la Córdoba islámica. No en vano, Lévi-Provençal llegó a incluirlo en la recreación del plano de la Córdoba califal que elaboró a partir de las referencias topográficas conservadas en las fuentes árabes. Según su interpretación, el camino que según *Ibn Baškuwāl* pasaría por el norte de Córdoba separando el cementerio de los judíos del cementerio *Halāl*, sería el que parte de la actual puerta de Osario (*Bāb al-Yahūd*), cruzando en diagonal los jardines de la Merced e incorporándose más adelante a la parte alta de la calle Alonso el Sabio para cruzar la glorieta de la Ciudad de Núremberg (antiguo cruce de los Santos Pintados) y continuar por la calle Acera de la Fuente de la Salud (Fig. 1).

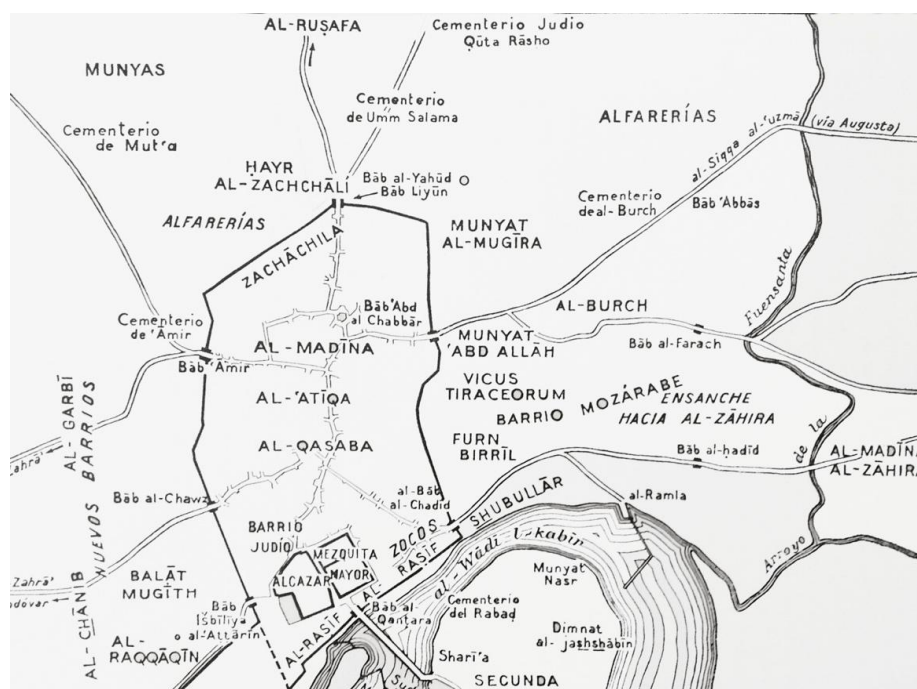


Fig. 1. Plano esquemático de la Córdoba califal elaborado por Évariste Lévi-Provençal (1957: 235)

Más allá de este importante fundamento toponímico que nos ofrecen las fuentes literarias árabes, nuestra hipótesis carecerá del apoyo documental que, por norma general ha resultado ser esencial para la

identificación de cementerios hispanojudíos posteriores (Casanovas 1993: 296). En cualquier caso, no parece que este deba ser considerado como un requisito exigible para un caso tan temprano como el nuestro, dado que la documentación sobre la comunidad judía de que disponemos es escasa antes del periodo bajomedieval cristiano y prácticamente nula para cualquier momento anterior al siglo X (Heil 2017). Así pues, a pesar de que Eliyahu Ashtor afirmara que la comunidad judía de época califal compró un terreno en el norte de la ciudad para establecer su cementerio², lamentablemente, no aportó ninguna referencia bibliográfica que remitiera a prueba documental alguna con la que verificar dicha compra del terreno por parte de la comunidad judía ni ningún otro dato que indique que tal compra tuviera lugar entre los siglos X y XI³.

La necrópolis hebrea de los Santos Pintados

En cuanto a la posible referencia material de este cementerio judío, las primeras noticias que encontramos provendrían de una entrada de enero de 1953 en el registro de hallazgos arqueológicos que Samuel de los Santos Gener llevaba en su calidad de director del Museo Arqueológico local (Fig. 2). En ella se recoge la información que le hacen llegar Don Esteban García del Prado y el Ingeniero Don Aurelio Rodríguez acerca del hallazgo de una supuesta “necrópolis hebrea” de unos 10x20 metros en la zona de los Santos Pintados. Samuel de los Santos describió los enterramientos como sigue:

“(...) sepulcros formados por seis grandes losas de piedra caliza acuchadas verticalmente, a tres por banda en forma rectangular y cerrados por una sola losa para la cabeza y otra para los pies. Su altura es aproximadamente de 0’50 m y la longitud de 2 m. Lo más curioso de estos sepulcros es la forma de tapar con losas escalonadas

² “(...) the Jews of Cordova bought a plot of land north of the city outside the Leon Gate, near the area many of them had lived in at the time of the city’s growth in the tenth century. In the eleventh century Jews were still burying their dead at the site. There were at the time big Moslem cemeteries near Cordova’s Jewish cemeteries, making it necessary for the Jews to pass through a long stretch of road before reaching them” (Ashtor 1992: 117 y 275 n^a217).

³ Sobre las lagunas documentales en la obra de Ashtor véase (Heil 2017: 39-40).

que permiten que el agua de la lluvia penetre en el interior” (Larrea e Hiedra 2010: 336-337)

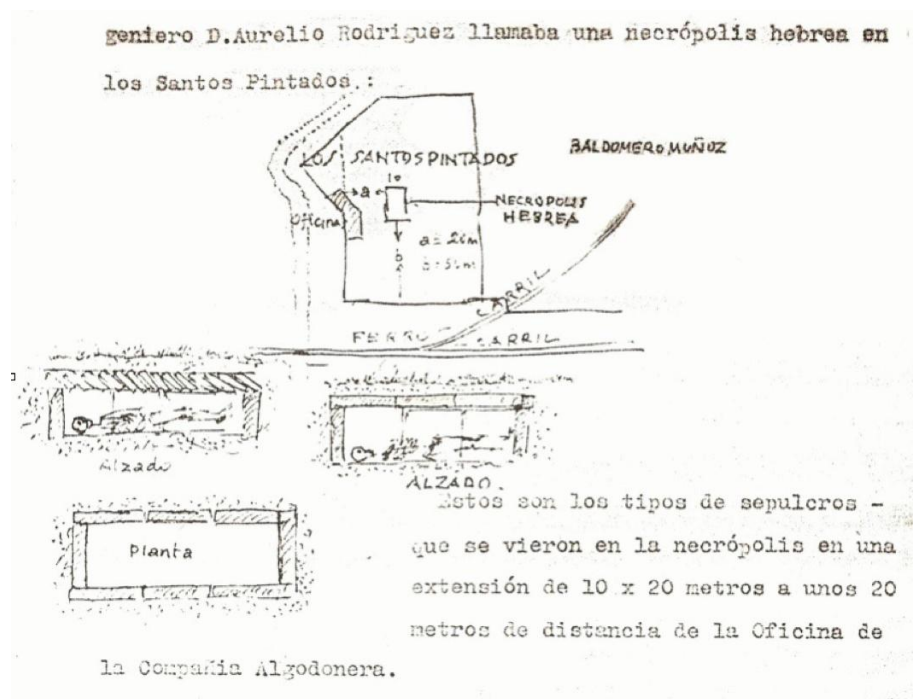


Fig. 2. Croquis de los enterramientos hallados en 1953 en los Santos Pintados en el Registro de Hallazgos Arqueológicos de Samuel de los Santos Gener (Larrea e Hiedra 2010: 337)

En esta descripción, así como en la ilustración con que la acompaña, podemos reconocer unos enterramientos en cista, que no se correspondían con las tipologías sepulcrales judías conocidas por Samuel de los Santos Gener hasta la fecha⁴, motivo por el cual ponía en duda la adscripción judía de esta necrópolis. Dado que los mencionados traba-

⁴ Según recoge en su nota “por lo general los hebreos solían enterrar, según normas talmúdicas, en cuevas excavadas en bancales de roca o en sepulcros trapeciales llamados coquim en la forma prescrita por la Mischna...” y a continuación pone como ejemplo de este tipo de enterramientos los de la Cuesta de los Hoyos (Segovia) en 1886, la necrópolis de “El Palomarejo” (Toledo) descubierta en 1887 o los excavados por D. Enrique Romero de Torres en el fonsario de la Huerta del Rey de Córdoba.

jos de Torres Balbás o Lévi-Provençal no habrían visto la luz a estas alturas, cabe preguntarse cuales fueron los motivos que llevaron a los dos informantes a identificar estos sepulcros como judíos y al propio Samuel de los Santos a recoger el hallazgo bajo el nombre de *necrópolis hebrea*.

Una década más tarde, James Dickie (1964), publicará su trabajo acerca de la figura y la obra *Abū `Amir Ibn Šuhayd*, en el que encontramos la siguiente afirmación:

“To the east of the gate was the Jewish cemetery of Qūta Rašo on whose site excavations have disclosed tombs, whilst on the west on the site of a Roman burial ground there lay the famous Muslim cemetery of Umm Salama (...)” (Dickie 1964: 294).

Desgraciadamente Dickie no aporta más información ni ninguna referencia bibliográfica acerca de dicha excavación por lo que no podemos saber exactamente a que tumbas se refiere ni al lugar exacto en que habrían sido descubiertas. En cualquier caso, sabemos que tal excavación debió producirse con anterioridad a 1964, momento en que se publicó por primera vez el texto de Dickie, por lo que no es descartable que pudiera tratarse de los enterramientos registrados por Samuel de los Santos en 1953.

3. El barrio de *Qūtah Rāšah*

Este pasaje de Dickie resulta interesante también porque se trata de la primera vez que vemos referirse a ese posible cementerio judío de época islámica como “cementerio judío de *Qūta Rašo*”. Entendemos que Dickie lo hace siguiendo el mencionado testimonio de *Ibn Baškuwāl* en su *Kitāb al-Šila*, según el cual un tal *Abū-l-Mutraḡ*, que tenía su residencia en *Qūtah Rāšah*, por la zona de los alfareros (*al-fajjarin*) habría sido enterrado en el cementerio *Halâl*, el cual estaría separado del cementerio judío por el camino que va hacia el norte de Córdoba (*Ibn Baškuwāl* 1883:300). Si bien sabemos por la relación de *Ibn Baškuwāl* que *Qūtah Rāšah* es uno de los tres arrabales del sector septentrional, lo cierto es que no sabemos nada acerca de su ubicación más allá de su relación con la actividad alfarera. La relación establecida por Dickie entre el barrio de *Qūtah Rāšah* y el cementerio de los judíos al referirse a éste como el “cementerio judío de *Qūta Rašo*”, no parece

responder a ninguna referencia concreta más allá del hecho de que alguien residente en dicho barrio fue enterrado en el cementerio que estaba junto a un cementerio judío. La asunción de que el individuo en cuestión, *Abû-l-Mutraḡ*, fue enterrado en el cementerio del barrio en que vivía, dada la contigüidad de éste con el cementerio judío es lo que lleva a Lévi-Provençal (Fig. 1) a situar ambos topónimos prácticamente juntos en su plano esquemático y a James Dickie después a referirse al cementerio judío como “cementerio judío de *Qūta Rašo*”, sin que tengamos constancia de que existiera ninguna otra relación entre el cementerio y el barrio de *Qūtah Rāšah*. Es decir, a pesar de que la denominación “cementerio judío de *Qūta Rašo*” utilizada por Dickie podría invitar a pensar que el cementerio pertenecía al barrio y que por tanto pudiera tratarse de un barrio judío⁵, tal posibilidad parece quedar cancelada por el hecho de que, según el testimonio recogido por *Ibn Baškuwāl*, el barrio tendría al menos dos cementerios (*maqbarat halâl* y *maqbarat al-yahūd*), y los únicos habitantes del barrio de los que tenemos noticia eran musulmanes⁶, uno de los cuales se enterró, no en el cementerio judío sino en el cementerio musulmán que se encontraba al otro lado del camino. Así pues, entendemos que la denominación usada por Dickie no sería del todo adecuada y puede llevar a confusión.

4. La hipótesis mozárabe

A pesar de esto, en la década de los noventa veremos aparecer una nueva tendencia a considerar el topónimo *Qūtah Rāšah* como un nombre de origen mozárabe (Arjona 1993: 85-89; Murillo *et alii* 1997: 55), basándose quizá en el posible origen romance que Lévi-Provençal

⁵ Antonio Arjona (2000: 106) interpretará esta expresión de Dickie del siguiente modo: “Según James Dickie, el *rabad Yahūd* de que habla *Ibn Baškuwāl* sería el mismo llamado también de *Quta Rāšah*”. No obstante, debemos notar que James Dickie habla en todo momento del ‘cementerio judío de *Qūta Rašo*’, sin mencionar nunca explícitamente ningún *rabad Yahūd*, ni refiriéndose al *rabad bāb al-Yahūd* mencionado por *Ibn Baškuwāl* en concreto ni como barrio judío en general. Así pues, como venimos tratando de explicar, la identificación del arrabal de *Qūtah Rāšah* como barrio judío sería en todo caso una identificación implícita en la formulación de Dickie.

⁶ *Qūtah Rāšah* también figura como el barrio de procedencia de *Ibn al-Šairafī* (Casi-ri 1770: 145).

le atribuía a este topónimo (Lévi-Provençal 1957: 241)⁷. Al mismo tiempo, la idea de que pudiera existir un cementerio judío de época islámica en la zona norte comienza a desvanecerse, llegando a considerarse que la expresión *maqbarat al- Yahūd* recogida *Ibn Baškuwāl* no aludiría “a la existencia de enterramientos hebreos (...) sino que es apócope de *maqbarat Bab-al-Yahūd* (almacabra de la Puerta de los Judíos) y que en realidad se trata de la misma que *Umm Salama*” (Piniña 1997: 190).

En este nuevo escenario se llevarán a cabo tres excavaciones de urgencia en las inmediaciones del lugar en el que el croquis de Samuel de los Santos situaba el hallazgo de aquella enigmática “necrópolis hebrea” de los Santos Pintados. Se trata de los yacimientos A.A.Pre. 4.6., excavado de urgencia en 2004 (Ortiz 2009), A.A.Pre. 4.4., excavado en 2005 (Sierra 2010) y P.E.R.I. SR-8, excavado en 2006 (Molina 2010) (Fig. 3).

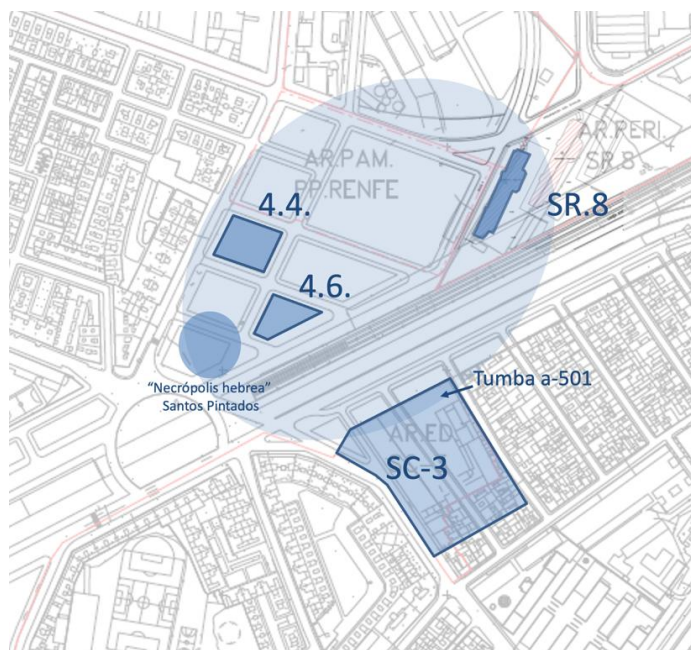


Fig. 3. Localización de los distintos yacimientos (elaboración propia)

⁷ Según Lévi-Provençal se trataría de un “nombre romance, de significado impreciso, hay acaso que relacionar con el de Cuteclara, en las afueras de Córdoba”.

Entre los tres yacimientos se registraron 84 enterramientos divididos tipológicamente en dos variedades, ambas incluidas dentro del repertorio tipológico habitual en la arqueología funeraria hispanojudía. Por un lado, encontramos 33 enterramientos en fosa simple con o sin cubierta de lajas de calcarenita⁸, y por otro lado encontramos hasta 24 enterramientos en cistas formadas por lajas de calcarenita, cubiertos a veces también por lajas de calcarenita⁹. La tipología sepulcral de los enterramientos en cista que presentan estos tres yacimientos encajaría perfectamente con los descritos por Samuel de los Santos, documentándose en algunos casos (A.A. Pre. 4.4. y P.E.R.I. SR-8) un cierto corrimiento de las lajas de la cubierta que bien podría corresponderse con ese peculiar “escalonamiento” que había observado Samuel de los Santos en las cubiertas de algunas cistas de los Santos Pintados (Larrea e Hiedra 2010: 336) (Fig. 4).

En cuanto a la orientación de las tumbas, nada nos dice el registro de Samuel de los Santos, pero en el resto de yacimientos encontramos que, a pesar de que no es en absoluto uniforme, se observa una tendencia a la orientación E-W, propia de los enterramientos judíos (Casanovas 2003: 515), aunque con cierta desviación SE-NW¹⁰, existien-

⁸ A.A. Pre. 4.6. (tumbas 1,4,8 y 9); A.A. Pre. 4.4. (tumbas 1,4,6,18,19,28); P.E.R.I. SR-8, 23 enterramientos. Los enterramientos en fosa simple están presentes los repertorios tipológicos propios de la arqueología funeraria hispanojudía. Concretamente, en el trabajo más actualizado de Jordi Casanovas los encontramos descritos dentro del apartado ‘sepulturas de fosa’ con las siguientes palabras: “(...) consistiría en una simple fosa sin revestimiento ni piedra de ningún tipo en la que el cadáver iba colocado directamente sobre el fondo de la tumba en contacto con la tierra o en un ataúd muy simple (Deza)” (Casanovas 2003: 515).

⁹ A.A. Pre. 4.6. (Tumbas 2, 3, 5,6,7 y 10); A.A.Pre. 4.4. (tumbas 15, 16, 21, 25, 27, 30, 31 y 32) y P.E.R.I. SR-8 (10 tumbas). Jordi Casanovas describe los enterramientos en cista “dentro de un tercer grupo, la sepultura ofrece un revestimiento de pequeños sillares de piedra con cuños de tejas y fragmentos de ladrillos árabes, cubierta con grandes sillares de piedra en número indeterminado (Córdoba 1932 y 1934). También en Gerona (2000), donde estas sepulturas constituyen el conjunto más numeroso, la fosa aparece delimitada por series de losas verticales en dos de los lados o solamente en uno de ellos” (Casanovas 2003: 515).

¹⁰ Tanto en P.E.R.I. SR-8 como en A.A. Pre. 4.4. se observa una orientación general SE-NW. En el caso de A.A. Pre. 4.4., su excavador especifica que oscilaría entre 40° y 75° (Sierra 2010: 736). En caso de A.A. Pre. 4.6. encontramos una orientación más irregular, siendo la orientación predominante NE. (Ortíz 2009: 774).

do hasta seis casos de orientación N-S¹¹. Al igual que en el caso de los Santos Pintados, los restos cadavéricos se encontraron sin ajuar y en posición decúbito supino, como suele ser habitual en los enterramientos judíos (Casanovas 1993: 295; 2003: 519). No obstante, la posición de estos restos en decúbito supino, por contraste con la característica colocación en decúbito lateral del rito islámico, llevó a los arqueólogos de las tres excavaciones a atribuirles una adscripción religiosa mozárabe-cristiana (León 2017: 158-160), sin contemplar en ningún momento la hipótesis judía, que como vimos se había desvanecido en los años noventa.



Fig. 4. Enterramientos de los yacimientos P.E.R.I. SR-8 (Molina 2010: Láminas 22 y 17) y A.A. Pre. 4.6. (Ortíz 2009: Láminas 22, 10b y 14a)

¹¹ Este tipo de orientaciones anómalas también se han documentado en otros cementerios judíos como el de Deza en Soria (S-N) o el de Valencia (N-S) (Casanovas 2003: 514).

Coinciden los arqueólogos de estos tres yacimientos en reconocer al menos dos fases de ocupación, encontrándose los enterramientos del primer nivel de ocupación excavados sobre el nivel geológico, es decir, terrenos en los que no conocemos una acción antrópica anterior (Sierra 2010: 735; Molina 2010: 473), lo cual cumpliría con otra de las características propias de los cementerios judíos que suelen fundarse sobre tierra virgen. Sólo en el caso de A.A.PRE 4.6. se registra la presencia de ‘un pequeño trozo de cerámica decorada en verde y manganeso’ (Ortiz 2009: 773) asociado al estrato en el que se realizaron las tumbas de la primera fase de enterramientos. Dado que este tipo de decoración es típica del periodo califal, la arqueóloga propone la datación de esta primera fase en el siglo X, coincidiendo en este extremo con sus colegas de A.A. Pre. 4.4., y P.E.R.I. SR-8. En el caso de la segunda fase de enterramientos si encontramos cierta discrepancia, ya que los excavadores de A.A. Pre. 4.4., y P.E.R.I. SR-8, dataron las inhumaciones más tardías en el siglo XI mientras que en el caso de A.A. Pre. 4.6., su excavadora entiende que el arco cronológico se extendería XIII-XIV (Ortiz 2009: 773).

5. La lápida hebrea emiral del Zumbacón

Tal era el panorama cuando en 2008 se produjo el hallazgo de una inscripción funeraria hebrea en el transcurso de la excavación arqueológica preventiva SC3-ZUM (Fig. 5) en el barrio del Zumbacón, situado ligeramente al sur del entorno que venimos estudiando (Larrea 2008; Larrea e Hiedra 2010)

La lápida en cuestión presenta una inscripción redactada íntegramente en hebreo que incluye la datación exacta de la muerte del difunto según el calendario judío en una fecha que se correspondería con el 10 de noviembre del año 845 E.C.¹² (Larrea e Hiedra 2010; Hiedra 2016). Esto nos sitúa en una cronología plenamente emiral, por lo que bien podría haber pertenecido al cementerio mencionado por *Ibn Baškuwāl* (1101-1183). La presencia de epigrafía hebrea o reconociblemente judía también ha resultado ser un factor fundamental para la

¹² “El día sexto de la semana, día tres del mes de *kislev* del año [4]606” (Hiedra 2016: 174).

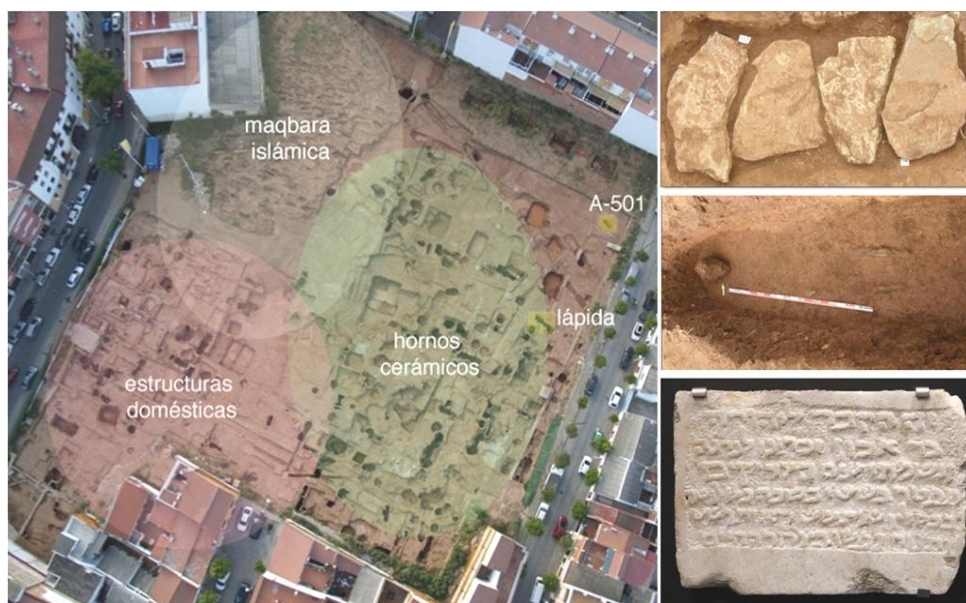


Fig. 5. Vista aérea del yacimiento SC3-ZUM. Enterramiento y restos óseos A-501 (Larrea 2008) e inscripción funeraria hebrea de 845 E.C., expuesta en el Museo Arqueológico y Etnológico de Córdoba (fotografía de Enrique Hiedra)

identificación de cementerios judíos (Casanovas 1993: 296). En el caso de Córdoba, contábamos ya con la inscripción hebrea del cipo funerario reutilizado como columna en la Iglesia de San Miguel, a la que se le atribuyó inicialmente un amplio arco cronológico, entre los siglos VII y X (Díaz Esteban 1977: 309) que más tarde se redujo a los siglos IX-X (Botella-Casanovas 2009: 14). Así pues, lo único que podíamos suponer sobre este cipo funerario es que debió pertenecer a un cementerio anterior al “fonsario” judío de Huerta del Rey, único conocido hasta ese momento, dado que este estaría asociado a la judería de época bajomedieval cristiana y no habría estado en uso antes del siglo XIV¹³. Por lo demás, nos encontramos con una ausencia total

¹³ Este cementerio fue excavado en dos campañas por Enrique Romero de Torres (1931-1934), pero será Samuel de los Santos Gener quien nos ofrezca una propuesta de datación de este en el siglo XIV, ya que, según recoge en su registro de hallazgos arqueológicos algunos enterramientos se encontrarían “*aprovechando (un) el aljibe*

de cualquier tipo de información acerca de su emplazamiento previo a su colocación en la iglesia de San Miguel.

Desgraciadamente la nueva lápida del Zumbacón también fue hallada *ex situ*, es decir, no asociada a un enterramiento sino en el interior de uno de los 98 hornos que constituían el extenso complejo industrial alfarero que protagonizaba el yacimiento SC3-ZUM, junto con una necrópolis de unos 500 enterramientos (oeste) y algunas estructuras domésticas (sur) (Larrea e Hiedra 2010: 332). Dada la posición en decúbito lateral de los restos óseos, la necrópolis del sector noroccidental del yacimiento fue identificada inmediatamente como una *maqbara* islámica, lo que hacía improbable que fuera el lugar de origen de la lápida hebrea. Sin embargo, en la esquina nororiental del yacimiento, esto es, el extremo más cercano a los demás yacimientos que venimos estudiando, existía un único enterramiento aislado (A-501), que presentaba claras diferencias tipológicas respecto a los otros 500 enterramientos identificados como islámicos en este mismo yacimiento. En este caso se trataba de un enterramiento de fosa simple, excavada sobre el estrato geológico y cubierta con cuatro lajas de piedra (Fig. 5). A pesar de que sólo se conservaron el cráneo y parte de las dos tibias, la posición del cadáver era claramente decúbito supino, con los pies orientados hacia el este y la cabeza hacia el oeste.

Cabe destacar que, el lugar en que fue excavado este enterramiento aislado, constituía un espacio claramente diferenciado del resto del yacimiento, en el que se registraba una intensa actividad funeraria, industrial y urbanística. La línea imaginaria que delimitaba estos dos espacios presentaba en uno de sus tramos restos de una estructura muraria de mampuesto cuyo cometido no se supo identificar pero que probablemente contribuiría a remarcar este límite. La inscripción se encontró dentro de uno de los hornos más cercanos a este límite, a tan sólo unos 14 metros del enterramiento aislado A-501.

árabe” y asociado a restos cerámicos de época mudéjar (Larrea e Hiedra 2010: 328-330).

6. El cementerio judeo-andalusí de los Santos Pintados

La consideración conjunta de todos los materiales presentados hasta aquí nos llevó a retomar en 2008 la hipótesis judía¹⁴ dotándola por primera vez de un contenido arqueológico y epigráfico. Según nuestra interpretación, los restos funerarios de los yacimientos A.A. Pre. 4.6., A.A. Pre. 4.4., P.E.R.I. SR-8, junto con los sepulcros registrados por Samuel de los Santos Gener en 1953 y el enterramiento aislado A-501 de SC3-ZUM, dada su continuidad espacial y la uniformidad tipológica que presentan pueden y deben ser considerados como parte de una misma unidad cementerial. Los límites estarían marcados, al oeste y norte por el camino histórico que partiría de la Puerta de Osario a su paso por la actual glorieta ciudad de Núremberg y acera de la Fuente de la Salud, al este por los enterramientos hallados en el yacimiento P.E.R.I. SR-8, y al sur por el enterramiento aislado A-501 de SC3-ZUM. Por otra parte, la presencia de la inscripción funeraria hebrea a escasos metros de uno de los límites de este cementerio nos invita a pensar en el como su lugar de procedencia más probable¹⁵. Esto nos lleva a cuestionar la adscripción mozárabe-cristiana que los arqueólogos de A.A. Pre. 4.6., A.A. Pre. 4.4. y P.E.R.I. SR-8¹⁶ dieron a sus respectivos yacimientos. Como hemos explicado anteriormente, se trata de una identificación llevada a cabo en un momento en que aún no se tenía noticia de la existencia de la lápida hebrea del Zumbacón y

¹⁴ Una primera formulación de esta hipótesis fue presentada originalmente en el Congreso de Arqueología Judía Medieval en la Península Ibérica de Murcia (2009) así como en una publicación de 2010 en *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* (Larrea e Hiedra 2010). Una versión más elaborada de la misma fue presentada en el congreso *Reflecting Futures of the European Association of Archaeologists*, dentro de la *sesión Issues on the archaeology of Jewish cemeteries: urban development, heritage preservation and risk management*, Barcelona, 5-8 de septiembre de 2018. El texto de dicha ponencia aparecerá próximamente publicado en *Collection de la Revue des Études Juives* bajo el título *Le cimetière juif de Los Santos Pintados à Cordoue*.

¹⁵ Hay que recordar que la *maqbara* de 500 enterramientos hallada en el mismo de SC3-ZUM quedaría excluida como posible lugar de origen de la inscripción por su clara adscripción al rito islámico.

¹⁶ La posible adscripción judía de los restos de P.E.R.I. SR-8 fue sugerida ya en 2010 por Alberto León y Maria Teresa Casal (León y Casal 2010: 683; León y Muriillo 2017:160).

en el que la bibliografía más actualizada consideraba *Qūtah Rāšah* como un barrio mozárabe y la *maqbarat al-Yahud* de *Ibn Baskuwal* como un simple error de interpretación. Por lo demás, esta identificación estaría basada exclusivamente en una serie de rasgos tipológicos que, como hemos visto, no son en absoluto incompatibles con los casos estudiados en la arqueología funeraria hispanojudía¹⁷.

Así mismo, el cementerio presentaría también buena parte de los rasgos característicos propios de la fisionomía de los cementerios hispanojudíos conocidos (Casanovas 2003: 505-510), a saber, se encontraría extramuros, en un lugar elevado, a cierta distancia del núcleo poblado¹⁸, cercano a una corriente de agua¹⁹, con una vía pública como límite, junto a un cementerio musulmán, posiblemente rodeado por un muro y fundado sobre tierra virgen.

7. Tierra virgen: Córdoba en el origen de la institución cementerial judía

Nos detendremos en este último rasgo, ya que la elección de un terreno virgen para el establecimiento del cementerio no sólo será determinante para establecer su adscripción judía, sino también para establecer su cronología. Como hemos visto, la datación aproximada propuesta por los arqueólogos para la primera fase de enterramientos nos remitiría al siglo X, pero cabe observar que se trata de una datación estratigráfica relativa basada en la presencia de un único “pequeño trozo de cerámica decorada en verde y manganeso” asociado al estrato sobre el que se realizó uno de los enterramientos de la primera

¹⁷ En todo caso hay que tener en cuenta que la variedad tipológica encontrada en el campo de la arqueología funeraria judía peninsular durante las dos últimas décadas ha demostrado que, lejos de ser un criterio concluyente, el estudio tipológico de los enterramientos debe pasar a desempeñar un papel secundario como elemento de identificación religiosa (EIROA 2016:96).

¹⁸ Nuestro cementerio se encontraría a una distancia aproximada de un kilómetro de la *Bab al-Yahud*, puerta norte de la medina, y unos 500 metros de lo que posteriormente será el lienzo norte de la axerquía, por lo que cumpliría sobradamente con el precepto misnaico de alejar los sepulcros cincuenta codos de la ciudad -Baba Batra II,9- (Neusner 1984: 47).

¹⁹ Nuestro cementerio se encontraría delimitado por las vaguadas de los arroyos históricos de San Lorenzo, al oeste y el de las Piedras al este (Pizarro 2012: 49).

fase de A.A. Pre. 4.6. (Ortiz 2009: 773). El resto de los enterramientos de este primer nivel de ocupación se hallan excavados sobre el nivel geológico (Sierra 2010: 735; Molina 2010: 473; Larrea e Hiedra 2010: 333), sin resto alguno de la cerámica que tan intensivamente se estaba produciendo sólo unos metros al sur desde los siglos IX-X (Larrea e Hiedra 2010: 332). Así pues, a la espera de pruebas radiométricas que nos permitan obtener una datación absoluta de los restos óseos, nada en el análisis estratigráfico nos impide retrasar la datación inicial apenas unas décadas para alcanzar el año 845 E.C. al que nos remite la inscripción. En ese caso, este cementerio podría haber estado en uso antes de la proliferación de los alfares e incluso de la fundación y sucesivas expansiones²⁰ del cementerio de *Umm Salama*, dado que fue fundado por *Muhammad I*, cuyo periodo de gobierno va del 852 al 866, en honor a su esposa del mismo nombre. (Pinilla 1997: 187)

Así pues, tomando la fecha que nos proporciona la inscripción (845 E.C.) como término *post quem* y la fecha en que pudo cegarse el horno en que la inscripción fue depositada -mediados siglo X- (Larrea e Hiedra 2010: 332) como término *ante quem* nos encontraríamos ante un cementerio que habría estado activo al menos un siglo entre mediados del siglo IX y mediados del siglo X. Aunque no hay que olvidar que no esto no es más que la interpretación más prudente, ya que nada nos impide pensar que pudiera estar activo mucho antes de que fuera enterrado en él Yehudah Bar Akon en 845 E.D., ni que hubiera podido seguir en uso después de la lápida fuera desechada. De hecho, *Ibn Baškuwāl* escribirá su *Kitāb al-Sila* en el siglo XII, y los excavadores de A.A. Pre. 4.4., A.A.Pre. 4.6. y P.E.R.I. SR-8, propusieron unas dataciones para las inhumaciones más tardías que oscilaban entre los siglos XI y XIII-XIV (Ortiz 2009: 773).

En todo caso, el término *post quem* que nos ofrece la datación exacta de la lápida en 845 E.C., coloca a nuestra hipótesis en un rango cronológico hasta ahora prácticamente desconocido para esta discipli-

²⁰ Según recoge Razi, en el año 972 *al-Hakam II* pasó a caballo “por el cementerio de *Bāb al-Yahūd* que toma el nombre de *Umm Salama* (...) y, al pasar la vista por él y observar su incapacidad dados los muchos enterramientos que en él se hacía, ordenó que se compraran un buen número de casas, que designó, para derribarlas y ampliarlas. Así se hizo”. (García Gómez 1967: 115-116).

na, y es que, por extraño que parezca, no conocemos cementerios judíos tan tempranos (Noy 1998: 81; Laforest *et alii* 2017: 71). El rabino Gustav Cohn, que consideraba el cementerio judío como un producto de la Edad Media europea²¹, no pudo remontarse más allá del siglo X en busca de los orígenes de esta institución en su *Der judische Friedhof: Seine geschichtliche und kulturgeschichtliche Entwicklung* (1930). De hecho, Cohn menciona el cementerio judío de Praga como el cementerio judío más antiguo conocido, datándolo, “como muy pronto” en el siglo IX, pero Tim Corbett se percata del error y lo corrige a pie de página advirtiéndolo que el único cementerio judío de Praga conocido data del siglo XV y apunta al cementerio judío de Worms (s. XI) como el más antiguo. El propio Gustav Cohn, nos dirá a continuación: “In the eleventh century an array of cemeteries existed, and by the twelfth and thirteenth centuries the creation of cemeteries had become so common that every city in which a Jewish community resided probably had its own burial site”, pero no puede aportar ningún ejemplo anterior al siglo X.

Hay que tener en cuenta que Gustav Cohn centró su estudio en los cementerios de las comunidades centro europeas, y que además murió en 1943, antes de haber podido tener noticias sobre las primeras excavaciones del cementerio de Montjuïc en Barcelona, que sería datado a mediados del siglo IX por las noticias que nos dan sobre él dos documentos muy posteriores; Un documento de 1091 que hablaba de *veteres iudaeorum sepulturas*, por lo que sabemos que a finales del s. XI el cementerio judío ya se consideraría antiguo, y otro documento de 1368 acerca de la aljama de Tortosa que hace mención del cementerio de Barcelona, “*en lo qual dit fossar avia tombes escrites de canalar de D anys enrere*” (Casanovas 2003: 503). No parece que los ‘500 años’ a los que alude este último testimonio deban ser tomados de manera literal, pero en caso de que quisiéramos tomarlo de manera orientativa, este testimonio retrotraería la existencia de tumbas en el cementerio de Montjuïc en Barcelona a la segunda mitad del siglo IX.

²¹ “Jewish cemetery as we understand it today, as a common institution for the burial of all the deceased of a community, did not exist in antiquity, and moreover that the creation of such cemeteries only began on European soil, evidently in the early Middle Ages” (Corbett 2017: 305).

El otro posible cementerio judío del siglo IX lo encontraríamos en Venosa en el sur de Italia, donde existe un interesante corpus de inscripciones funerarias hebreas datadas entre los años 808 y 848 (Lacerenza 2014: 201-225; Laham 2020:9-10), que según imaginó Cesare Colafemmina (2000: 81) debieron pertenecer a un cementerio, quizá situado en la entrada de las catacumbas tardoantiguas de la *Collina della Maddalena*, del que hasta ahora no se ha obtenido evidencia arqueológica alguna.

Así pues, de ser cierta nuestra hipótesis, el cementerio judío de época emiral de los Santos Pintados en Córdoba nos remite a un momento prácticamente inédito dentro de la arqueología funeraria judía, un terreno virgen del que sólo hemos podido encontrar estos tres casos de estudio que apenas nos ofrecen certezas pero que nos plantean una serie de interrogantes que pueden ser claves para esclarecer la cuestión sobre el origen de la institución cementerial judía. En Venosa, por ejemplo, sabemos por la epigrafía que hubo enterramientos judíos “a cielo abierto” al menos desde principios del siglo IX, pero aún no se han encontrado restos materiales que nos permitan concretar arqueológicamente la naturaleza del espacio funerario al que pudieron pertenecer. ¿Debemos suponer que todas estas lápidas hebreas de Venosa pertenecieron a un mismo y único cementerio o podría tratarse de enterramientos particulares en espacios familiares privados o en espacios funerarios no exclusivamente judíos como ocurría en la Tardoantigüedad? Asimismo, ¿debemos dar por supuesto que la inscripción hebrea de Córdoba perteneció realmente a un cementerio exclusivamente judío y no a un enterramiento particular privado o a un cementerio mixto? La lápida de Córdoba presenta marcas que sugieren que pudo haber estado encastrada en un paramento vertical, ¿pudo haber mausoleos u otro tipo de monumentos funerarios (*ohalim*) en el cementerio judío de los Santos Pintados más allá de los enterramientos en fosa y en cista que se han resgitrado? ¿Pudo la existencia de este cementerio judío en el camino que partía de la puerta norte de la medina de Córdoba ser el motivo por el que fue conocida como *Bāb al-Yahūd*?

La aparición de este corpus de inscripciones con el texto exclusivamente en hebreo en el siglo IX en Venosa y Córdoba, marca una clara ruptura con la tendencia general de la epigrafía judía tardoantigua occidental, en la que encontramos inscripciones en latín o griego y a veces bilingües o trilingües incluyendo una sección en hebreo. ¿De-

bemos entender que ese cambio de tendencia en la epigrafía llevó aparejado un cambio de tendencia en los usos funerarios dando lugar a espacios cementeriales exclusivamente judíos? Por otra parte, sabemos que el proceso de expansión y asimilación del movimiento rabínico en el judaísmo tardoantiguo occidental ha sido y sigue siendo motivo de debate (Laham 2021), pero la aparición de estas inscripciones exclusivamente en hebreo, incluyendo el uso del calendario judío y referencias talmúdicas, son consideradas como los indicios más tempranos de rabinización en el caso de Venosa (Laham 2020: 9) llevando a considerar el siglo IX como término *ante quem* de este proceso. Algo parecido hemos propuesto para el caso de Córdoba, donde sabemos que la fecha indicada en la inscripción del Zumbacón (845 E.C.) coincide aproximadamente con los primeros contactos epistolares concretos entre las comunidades hispanojudías y los gaones de Sura y Pumbedita de los que tenemos noticia (Gil 2004: 193-194; del Valle 1981: 39-40, Hiedra 2016: 168); ¿Debemos suponer que la llegada de estas influencias rabínicas supuso la importación de nuevas formas organizativas comunitarias y nuevas instituciones asociadas como el propio cementerio? Y si esto fue así, ¿cómo fue el proceso de asimilación de estas nuevas instituciones? ¿Debemos suponer que la asimilación fue inmediata y que tanto la elección del lugar para la fundación de un cementerio como el de Córdoba y los rituales funerarios llevados a cabo en él estuvieron sujetos a las normativas rabínicas desde un primer momento? ¿Podríamos encontrar en un cementerio judío tan temprano evidencias de la pervivencia de prácticas funerarias no-rabínicas previas (Astren 2003)?

Estos posibles cementerios judíos del siglo IX están llamados a responder estas y otras muchas preguntas que, sin duda resultarán claves no sólo dentro del campo de la arqueología funeraria judía para comprender mejor los orígenes del cementerio como institución sino también para comprender mejor ese momento tan desconocido que fue la transición del judaísmo tardoantiguo al judaísmo medieval (Wasserstrom 1995: 17-18). El caso de Córdoba resulta especialmente interesante al ser el único de los tres casos mencionados que cuenta conjuntamente con datación epigráfica exacta, restos arqueológicos y referencias literarias de la época aproximada, y más aún si tenemos en cuenta papel privilegiado que pudo desempeñar Córdoba primero como receptora de influencias orientales en general y de las academias

rabínicas de Babilonia a partir del s. IX en particular, y posteriormente como difusora de modelos durante el periodo califal (s.X).

Bibliografía

- ARJONA CASTRO, A. (1993): “Aproximación al urbanismo de la Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas”, *Boletín Real Academia de Córdoba* (125) pp. 85-98.
- (2000): “La judería en la Córdoba del emirato y califato”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, pp. 101-107.
- ASHTOR, E. (1992): *The Jews of Moslem Spain*, (vol. 3) Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society.
- ASTREN, F. (2003): “De-paganizing death: aspects of mourning in Rabbinic Judaism and early Islam”, en REEVES, J.C. (Ed.), *Bible and Qur'an: Essays in Scriptural Intertextuality*, Atlanta, American Academy of Religion, pp. 183-199.
- BOTELLA, D. y CASANOVAS, J. (2009): “El cementerio judío de Lucena”, *MEAH* sección Hebreo, (58), pp. 3-25.
- CASANOVAS, J. (1993): “Notas sobre arqueología funeraria judía en época medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma* (I-6), pp. 293-302.
- (2003): “Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica”, en (eds.) Ana M^a López Álvarez y Ricardo Izquierdo Benito, *Juderías y Sinagogas de la Sefarad Medieval*, Cuenca, pp. 493-531.
- CASIRI, M. (1770). *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis* (Vol. 2). Antonius Perez de Soto imprimebat.
- COLAFEMMINA, C. (2000): “Hebrew Inscriptions of the Early Medieval Period in Southern Italy”, en GARVIN, B. y COOPERMAN, B. (Eds.), *The Jews of Italy: Memory and Identity*, University Press of Maryland, Potomac (2000), pp. 65-81.
- CORBETT, T. (2018): “Gustav Cohn’s Jewish Cemetery: A Cultural History”, *Leo Baeck Institute Year Book*, Vol. 63, pp. 299-318.
- DEL VALLE, C. (1981): *La escuela hebrea de Córdoba*, Madrid, Editora Nacional.

- DÍAZ ESTEBAN, FERNANDO. (1977): “Inscripción hebrea inédita en Córdoba”, *Sefarad*, (37-1), pp. 309-315.
- DICKIE, J. (1964): “Ibn Šuhayd, A biographical and critical study”, *Al-Andalus* (29:2), pp. 243-310.
- EIROA, J. A. (2016): “Indicadores arqueológicos para la identificación de las poblaciones judías medievales hispánicas”, *Medievalismo*, (26), pp. 87-108.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H= 971-975 JC)*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- GIL, M. (2004): *Jews in Islamic countries in the Middle Ages*, Leiden-Boston, Brill.
- HEIL, J. (2017): “Die Konstruktion der Hispanisch-Jüdischen Geschichte der ersten Jahrhunderte. Ein Versuch”, *Temas Medievales* (25), pp. 39-61.
- HIEDRA, E. (2014): “Ibn Shuhayd on Joseph. A Muslim poet at the gate of the Jews” en BURNETT, C. y MANTAS, P. (eds.) *Mapping Knowledge. Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages*, Córdoba, pp. 167-180.
- (2016): “Córdoba, 845 d.C.: La inscripción funeraria hebrea de Yehudah Bar Akon en el marco del corpus epigráfico hispano-judío” en ALDÓN, M.M., y MASSAIU, M (eds.), *Entre Oriente y Occidente: textos y espacios medievales*, Córdoba, pp. 165-178.
- IBN BAŠKUWĀL. (1883): *Kitāb al-sila*, ed. Codera, Madrid.
- IBN ḤAYYĀN. (1983) *Al-Muqtabis fī akhbār balad al-Andalus*, ‘Abd Al-Rahmān Alī al-Ḥajjī (Ed.), Beyrouth.
- LACERENZA, G. (2014): “L’epigrafia ebraica in Basilicata e Puglia dal IV secolo all’alto Medioevo”, en Mascolo, M., y Perani, M., (eds.), *Ketav, sefer, miktav. La cultura ebraica scritta tra Basilicata e Puglia*, Bari, Edizioni di Pagina, pp. 189-252.
- LAFOREST, C., et alii (2017): “Tomb 153d in the North Necropolis of Hierapolis in Phrygia: an insight into the funerary gestures and practices of the Jewish diaspora in Asia Minor in Late Antiquity and the Proto-Byzantine period”, en RASMUS BRANDT, J., et alii (Eds.) *Life and death in Asia Minor in Hel-*

- lenistic, Roman, and Byzantine times: Studies in archaeology and bioarchaeology*. Oxford, Oxbow Books, pp. 69-84.
- LAHAM COHEN, R. (2020). "The names of the Jews in Late Ancient Venosa: Latinization, rejudaization or rabbinization?". *Sefer yuhasin ספר יוחסין* | *Review for the History of the Jews in South Italy Rivista per la storia degli ebrei nell'Italia meridionale*, 8, pp. 7-64.
- (2021): "Identidades judías en la Europa tardoantigua: Erwin Goodenough y sus ecos". *Sociedades Precapitalistas*, 11, e063.
- LARREA CASTILLO, I. (2008): *Memoria Preliminar de la A.A.Pre en el E.D. SC3-Zumbacón (Córdoba)*, Inédito.
- LARREA, I. e HIEDRA, E. (2010): "La lápida hebrea de época emiral del Zumbacón. Apuntes sobre arqueología funeraria judía en Córdoba", *Anejos de Anales de Arqueología Cordobesa* (2), pp. 327-342.
- LEÓN, A y CASAL, M.T. (2010): "Los cementerios de Madinat Qur-tuba" en VAQUERIZO, D. y MURILLO, J.F. (Eds.) *El anfiteatro romano de Córdoba y su entorno urbano. Analisis arqueológico (ss.I-XIII d.C)*, Monografías de Arqueología Cordobesa (19 vol.II), Córdoba, 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* (nº 15 II época), pp. 141-170.
- LÉVI-PROVENÇAL, E. (1957): *España musulmana hasta la caída del califato*, (vol. 5), Madrid, Espasa-Calpe.
- MOLINA EXPÓSITO, A y LÁZARO REAL, L. (2010): "Actividad arqueológica preventiva en las parcelas 1 y 2 del P.E.R.I. SR-8, Córdoba", en *Anuario Arqueológico de Andalucía 2005-Córdoba-*, Sevilla, pp. 472-477.
- MURILLO, J.F. *et alii*, (1997): "Córdoba: 300-1236 d.C., un milenio de transformaciones urbanas" en DE BOE, G y VERHAEGHE, F. (Eds.) *Urbanism in Medieval Europe* (vol. I), Zellik, pp. 47-60.
- NEUSNER, J. (Ed.) (1984): *The Talmud of the Land of Israel; Baba Batra* (vol. 30), Chicago, University of Chicago Press.

- NOY, D. (1998): “Where were the Jews of the Disapora buried?”, en GOODMAN, M. (Ed.), *Jews in Graeco-Roman World*, Oxford, Clarendon Press, pp. 75-89.
- OCAÑA, M. (1935): “Las puertas de la medina de Córdoba”, *Al-Andalus*, III. 1, pp. 143-151.
- ORTÍZ RAMÍREZ, L. (2009): “Actividad arqueológica preventiva de la manzana 4.6. del plan parcial Renfe. Córdoba”, en *Anuario arqueológico de Andalucía 2004.1* (Córdoba), Sevilla, pp. 770-777.
- PINILLA MELGUIZO, R. (1997): “Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras” *QURTUBA* (2), pp. 175-214.
- PIZARRO BERENGENA, G. (2012): *El abastecimiento de agua a Córdoba*, Universidad de Córdoba, Recuperado de: <https://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/8623>
- RIERA SANS, J. (1998): “Acopio y destrucción del patrimonio hispanojudío”, en LÓPEZ ALVAREZ, A.M. y IZQUIERDO, R. (eds.) *El legado material hispanojudío. VII curso de cultura hispanojudía y sefardí de la Universidad de Castilla-La Mancha*. Cuenca, pp. 93-114.
- SIERRA MONTESINOS, M. (2010): “Actividad arqueológica preventiva en P.P. Renfe parcela 4.4. Córdoba”, en *Anuario arqueológico de Andalucía 2005* (Córdoba), Sevilla, pp. 735-777.
- TORRES BALBÁS, L. (1954): “Mozarabías y Juderías de las ciudades hispanomusulmanas”, *Al-Andalus*, 19 (1), pp. 172-197.
- ____ (1957): “Cementerios hispanomusulmanes”, *Al-Andalus*, (22:1), pp. 131-191.
- WASSERSTROM, S. M. (1995). *Between Muslim and Jew: the problem of symbiosis under early Islam*. New Jersey, Princeton University Press.
- ZANÓN, J. (1989): *Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología.

LA NECRÓPOLIS JUDÍA DE LUCENA. UN EJEMPLO DEL RITUAL FUNERARIO ORTODOXO SEFARDÍ

DANIEL BOTELLA ORTEGA
Ayuntamiento de Lucena

1. Introducción

Desde finales de enero a finales de junio de 2007 se pudo desarrollar una excavación de urgencia en los terrenos destinados a la construcción de la Ronda Sur de Lucena, justo en su confluencia oriental con el camino conocido como Camino del Calvario (CP 19).

Los mismos pusieron en evidencia el hallazgo de un sector de la extensa necrópolis judía, que se fechó por ^{14}C en el siglo XI, época de máximo esplendor social, cultural y económico de la ciudad judía de Lucena.

Se llegaron a excavar un total de 396 fosas que nos han proporcionado, no solo obtener una rica información antropológica de los habitantes sefardíes lucentinos, sino también de sus usos y costumbres diarios, dietas, enfermedades, pero fundamentalmente nos ha permitido profundizar en el conocimiento de la aplicación de los rituales existentes alrededor de uno de los momentos de tránsito judío más relevantes en su cultura y su escatología: la Muerte.

Los trabajos a pie de excavación de un equipo multidisciplinar, entre el que destacaban arqueólogos y antropólogos, unido a los posteriores análisis de laboratorio y forenses, han completado este conocimiento y nos permiten presentar el estado de la cuestión sobre rituales funerarios judíos ortodoxos y su relación con la norma y Ley hebraica del Pueblo elegido por Dios.

El espacio que ocupó nuestra zona de actuación se ubica al sur de las últimas casas construidas del casco urbano de la ciudad (Fig. 1), al pie de la ladera norte del Cerro Hacho, con una superficie total ex-

cavada de 3.742,72 m², y planta tendente al tronco cono (Botella y Casanovas 2009; Cantal y Botella 2011).

Cuando se detectaban estructuras negativas se procedía a su delimitación precisa, para inmediatamente proceder a numerarlas y excavarlas por niveles naturales.



Fig. 1: Foto aérea general de la Ronda Sur

2. Fuentes sobre el ritual judío de la muerte

Para el conocimiento de los pasos y etapas que el hecho de la muerte implica en cada familia y comunidad judía la principal fuente directa es la Toráh, pero la tradición oral (entre la que se encuentra el *Talmud-Misná*) complementan las normas, y regularizan y acotan, en algunos casos, los excesos y desviaciones aplicado con el difunto en el camino (*Halajá*) correcto de todo buen judío. Destacan especialmente las respuestas rabínicas por su exactitud en las respuestas (Gutwirth 1989).

Otras fuentes literarias directas que nos aportan información sobre el protocolo y normas a seguir alrededor del hecho de la Muerte, en nuestro país, son los propios testimonios y declaraciones que, ante el Tribunal del Santo Oficio, bien por vecinos, judeoconvertos, bien por delatores, se realizaban; fuentes legales (como normas e instrucciones reales, permisos de creación de cementerios judíos, compra-venta de fincas, cesiones tras la expulsión, etc.), y, por supuesto, una fuente, aunque no muy rica, sí muy precisa, es aquella relacionada con algunas disposiciones testamentarias referentes al modo y pasos a aplicar con el futuro difunto.

Tanto la *Toráh* como el *Talmud (Misná)* o el Nuevo Testamento nos proveen de valiosa información acerca de las prácticas funerarias de los hebreos. A ellos se une una serie de documentos o tratados judíos rabínicos que hablan expresamente de la Muerte y los pasos a seguir frente a ella. Así el Tratado *Ebel Rabbati*, pone orden en las prácticas funerarias, considerando que todos han de ir sin nada ante Dios, sin distinción por edad, sexo o condición económica y social. Se establece claramente las fases del luto, así como las normas a seguir en la purificación del cadáver, el velatorio, la envoltura en un sudario o la cubrición inmediata de la cara. Pero al mismo se unen numerosas respuestas rabínicas (Gutwirth 1989) o tratados de normas ante la muerte tales como el Tratado *Semahot*, el *Torat ha Adam*, de Nahmánides (Casanovas 2003), o las instrucciones del rabino Gamaniel II, presidente de la academia de Yabnen (Pérez 1978; De Vries 2000).

Frente a este importante “*corpus*” documental nos encontramos con la realidad arqueológica actual de las necrópolis judías. Pero la información que nos aporta está muy sesgada a día de hoy, y lejos de proporcionarnos unas características homogéneas.

Así, si por un lado son muy escasos los cementerios excavados en España que sean claramente adscribibles al pueblo judío, lo cual ha acarreado calurosas discusiones sobre el asunto (Pérez 1978), muchos de estos han sido, bien excavados hace muchos años con una metodología, conocimientos y medios muy precarios, bien tenemos solo algunas citas de hallazgos casuales, o bien no se han publicado los resultados.

Por otro lado, nos encontramos con que la mayoría de los cementerios localizados no se han conservado, o el abandono endémico de

nuestro patrimonio, y en especial del judío, ha impedido un futuro ilusionante a desarrollar por equipos multidisciplinares en las investigaciones de cementerios judíos.

Si ya, de por sí, son muy escasos los cementerios judíos en España investigados a través de la arqueología, el número de fosas excavadas en ellos es muy reducido, y siempre poco representativo para llegar a conclusiones generales sobre el ritual sefardí ortodoxo ante la muerte, estudios generales de población, etc. (Eiroa 2018).

Entre algunos de los obstáculos continuos, alrededor de la arqueología de la muerte en Sefarad, no podemos obviar que, en cierto tipo de excavaciones, fundamentalmente las asociadas a arqueología preventiva o de urgencia, por el desarrollo urbanístico en cada ciudad, en muchos casos, se impiden un análisis e interpretación correcta de los hallazgos, a lo que se une falta de pruebas analíticas o personal especializado, a causa de un reducido presupuesto.

A todo ello, no hemos de menospreciar el hecho, por desgracia, repetitivo, de que, a todos estos obstáculos, cuando se recuperan restos humanos judíos, son nimiedades respecto a auténticos problemas mediáticos para poder estudiarnos, no solo en España sino en toda Europa, y ello, fomentado por grupos de presión judíos, que nada tienen que ver con la historia o el patrimonio sefardí.

De esta forma, ni la orientación, ni el tipo de fosa o disposición del cuerpo en la fosa, pueden, por si solos, asegurarnos una adscripción cultural, ritual o religiosa a judíos, musulmanes o cristianos en la Edad Media. Más bien la unión de todos estos elementos, unido a la existencia de datos concluyentes, como fuentes históricas y/o topográficas, ADN o estudios antropológicos amplios, pueden cambiar en un futuro este estado en las investigaciones sobre el tema.

Las fuentes históricas y documentales frente a las evidencias físicas del ritual

De todos es bien sabido que no todos los elementos asociados a la cultura de un pueblo dejan huella física a generaciones futuras. Especialmente escasos son los que se relacionan con el pensamiento y las ideas, pero la realidad arqueológica de los cementerios judíos en España, a pesar de todos los inconvenientes existentes, sí nos pueden definir

ciertos elementos relacionados con fases concretas de la muerte. Nos referimos, en concreto al entierro y todo lo relacionado con el mismo.

Es evidente que el ritual común previo y posterior al entierro, en todas las culturas, no deja evidencias o rastros arqueológicos directos, por lo que, muchas veces, la única vía para su conocimiento es acudir a las fuentes documentales.

No obstante, la arqueología puede inferir datos escatológicos generales sobre la Muerte de cada cultura, tanto a nivel micro, como macroespacial, y este ha sido el caso del cementerio judío de Lucena. A ello hemos de unir la variedad de localismos y costumbres, a veces contaminadas, del pueblo judío, según que zonas de España de las que hablemos, sobre todo alrededor del luto (Gutwirth 1989).

3.1. Concepción general de la muerte según las fuentes judías

Los pasos y rituales seguidos por el pueblo judío ante la muerte vienen dados directamente, por un lado, de la concepción que poseen de este hecho natural, pero, además, están influenciados por la concepción de Dios, del Hombre y la relación que se establece, a través de los textos sagrados, entre ambos.

Para el judaísmo rabínico a la muerte no se la considera un castigo por el primer pecado de Adán (Gen II, 16 y 17), sino algo natural al ser humano, ya que Dios lo creó como mortal. No por ello deja de ser un hecho doloroso para familiares y amigos, pero solo Dios es el que tiene la llave de los sepulcros, que abrirá, para que, tanto cuerpo como alma y soplo de vida vuelvan a unirse en la Resurrección, cuando lo decida el Padre (IS. XXVI, 19).

Por ello la Muerte es considerada un momento de tránsito entre la corta experiencia de la vida y la futura resurrección de los difuntos (De Vries 2000). Y como hecho importante en la vida de cada persona, su final ha de reglamentarse, ya que Dios hace al hombre libre pensador, creativo y único ser vivo que lo reconoce como Dios, de forma que puede estar lo más cerca y próximo a su norma, y sus actos, libres, como humano que es, serán juzgados antes Dios (Tapia 2008; Rodríguez 2002).

Por otro lado, la concepción del hombre por el judaísmo, como creado a imagen de Dios, implica, no solo el extremo respeto y cuida-

do practicado con el moribundo, sino también con cuerpo del fallecido y los actos que lo rodean (Rodríguez 2002; De Vries 2000).

La concepción monista del hombre no impide al judaísmo discernir entre cuerpo físico o *basar*, alma o *nefes* (que la consideran depositada en la sangre), y *ruaj* o fuerza o soplo de vida. Estos tres elementos, unidos a la capacidad de relacionarlos (*gug*) son los elementos fundamentales de la vida de los seres humanos (Rodríguez 2002). La muerte, en este caso, implica un paso de tránsito, como hemos dicho, en el cual el soplo de vida (*ruaj*), y la capacidad de coordinación (*gug*) se pierden, quedando en la tumba tanto el cuerpo como el alma, sin coordinación, discernimiento, débil y en soledad. El cuerpo y alma del fallecido bajan a la tierra mediante la boca del *sehol* (lugar larvario, mencionado en la *Toráh*), que no es otra que la propia tumba (Eclesiastés IX, 10). Este pensamiento, junto a la creencia en la resurrección, provocan en el pueblo judío una repulsa generalizada a la profanación del cadáver y de sus cementerios.

El judaísmo rabínico plantea, de forma general, para cualquier judío la dicotomía entre lo puro e impuro, siendo lo puro lo más cercano o parecido a Dios y sus leyes, y lo impuro lo más alejado, estableciéndose claramente esta distinción a través de lo prohibido y lo permitido. En este sentido las tres fuentes de impureza fundamentales (Lev. XXI-15) son las relacionadas con el sexo, con la lepra y con la muerte. El contacto con alguna de las tres contamina a las personas y existen unas vías de purificación que normalmente se relaciona con al agua, elemento de vida. Y, sin embargo, a pesar de esa concepción impura de la muerte, se considerada como la mayor obra de misericordia (mandamiento-*Miswa*) para el pueblo judío el hecho de acompañar y ayudar a los familiares y difuntos hasta el sepelio (Rodríguez 2002).

Pero en sí, Dios, en su concepción como todopoderoso o *Geburá* (Rodríguez 2002), no solo se manifiesta por dar a su pueblo elegido la *Toráh*, sino que es el único que tiene el poder de resucitar a los muertos.

3.2. Fases de la muerte según las fuentes

En la cultura judía la muerte lleva consigo una serie de fases y actos por parte de los familiares y amigos del difunto: acompañamiento del moribundo, rito de purificación y amortajamiento, funeral de in-

humación y, por último, las fases de luto. Jurídicamente estas tareas les corresponden a los familiares directos, pero, sobre todo, el acto más importante y fundamental es la inhumación del cadáver según las concepciones antiguas. Se urge y se invita a todos a realizarla, por lo que se consideraba una obra de amor al prójimo y la mayor de las obras de misericordia (De Vries 2000). Estas fases se resumen en:

A. Agonía:

Acompañamiento, visita o *bikur jolim* (Motis 1991), consuelo al moribundo y familiares y visita.

B. Fallecimiento o *Mitá*:

Con comprobaciones fundamentales tales como pluma en boca, respiración, pulso, etc. (Pahalí *et alii* 2003). Se cierra los ojos y se cubre el rostro por el primogénito (Motis 1991).

C. Purificación del Cuerpo o *Tohorah*:

Este proceso consiste en lavar, purificar y amortajar o envolver en un sudario al difunto. El cadáver debía ser cuidadosamente sometido al aseo-purificación denominado *Rejitsá* o *Tohorah* (Lucas, XXIII, 56; Lucas, XXIV, 1; y Hecho de los Apostoles, IX, 37).

Asimismo, se procedía a afeitar el pelo y el vello y a cortar las uñas del difunto, pues el *Talmud* los considera elementos impuros. Normalmente se realiza por familiares directos. En España, y según un judío confidente del Santo Oficio en Valencia en la ceremonia de difuntos al cadáver nos revela datos muy concretos sobre estos procesos (Moreda y Serrano 2009: 26; Motis 1991: 69):

“Ceremonia de los difuntos. Item quando está una persona al artículo de muerte, le buelven hacia la pared; y muerto, le daban con agua caliente, rapándole la barba y debaxo de los bracos y otras partes del cuerpo (puesto que el vello se consideraba impuro) y los amortaxan con lienço nuevo, calçones y camisa limpia y capa plegada y les ponen en la cabecera una almohada con tierra virgen, y en la boca una moneda de planta, aljófár o otras cossas; y derraman por las casas de los diffunctos el agua que tienen los cántaros y tinajas quando mueren, y comen en el suelo tras las puertas pescado, aceitunas y no carne, por duelo del diffuncto, no saliendo de casa por un ano; y le entierran en tierra virgen”.

Posteriormente se procedía, bien a envolver en un sudario de lino blanco (*tajrijim*) o a su amortajamiento con telas sencillas (Motis 1991).

Como costumbres peculiares en las casas del fallecido judío español, a medio camino entre la práctica religiosa y la superstición, cuando una persona fallecía debían vaciados todos los depósitos de agua que había en la casa. El origen de esta costumbre se encuentra en la creencia de que el "*ángel de la muerte o Samael*", después de llevar a cabo su letal acción, limpiaba su espada mortífera en las aguas que encuentra a su alcance (Motis 1991; Rodríguez 2002).

D. Procesión fúnebre o *levaiá*:

Tras velar al difunto, se procedía a la procesión o cortejo fúnebre que portaba al difunto a hombros familiares o conocidos, descalzos (Motis 1991; Romo *et alii* 2001; Tapia 2008), con parihuelas o dentro del ataúd, mientras entonaban salmodias fúnebres, y acompañados de instrumentos de percusión, cantando sin cesar plegarias en voz alta.

E. Funeral (*Hésped*) y cementerios:

Al cementerio, eufemísticamente, se le denominaba, bien casa de la Vida (*bet yahim*), bien casa de la eternidad (*bet olam*), bien casa de los sepulcros (*bet ha kvurot*). Es allí donde se realizaba el funeral, el segundo gran momento de la Muerte (Motis 1991). La tradición ordenaba que se ubicasen fuera de la ciudad.

El hecho de disponer de cementerio propio para uso exclusivo de la comunidad judía era una de las tareas más importantes de toda comunidad judía. De hecho, ya en Génesis, XXIII es una obsesión de Abraham adquirir un sepulcro exclusivo en Makpelá para enterrar a su esposa y familiares (Casanovas 2003). El modelo de la tumba colectiva doméstica fue conservado a lo largo del tiempo antiguo (Jueces VIII, 32; XVI, 31; Samuel II, 32). Otra práctica corriente en Oriente era enterrar a los cadáveres en el suelo. En el sitio de Qumrán, se hallaron más de un millar de tumbas de este tipo, de forma individual, con fosa profunda y cámara lateral, fechadas entre los siglos I a. C y I d. C (Zias 2000; Hachilili 2005). Esta tradición de fosas individual, que no tipo de fosa, se extiende en todo el mundo mediterráneo desde periodo rabínico y tras la Diáspora.

El cementerio judío por ser un espacio impuro, ya que alberga a muertos, se disponía fuera de los núcleos urbanos según dicta la *Misná* (Tratado Baba Batra, II, 9). Normalmente estos espacios se encontraban frente a la aljama judía, cercanos a la misma, intentando disponer al mismo de un acceso directo lo más cercano (Casanovas 2003; Motis 2007; Banchard y Georges-Zimmermann 2015).

Normalmente están delimitados por tapias o muros, pero eran espacios semiabandonados, considerándose en muchos casos como lugar donde deambulaban demonios y espíritus.

La tierra del cementerio no podía ser usada para otro cometido. Dentro del recinto ni se podía comer ni beber, estaba prohibido pasar con ganado o pastar y tampoco se podía leer entre sus muros la *Toráh* (Pahalí *et alii* 2003).

Se consideraba como norma fundamental el colocar el cuerpo del fallecido en contacto directo con la tierra estéril, evitando la contaminación del humus por parte del cadáver, o la impurificación del mismo por estar en contacto con tierra de vivos.

El entierro del fallecido dentro del cementerio ha de realizarse antes de que acabe las veinticuatro horas posteriores a la muerte del individuo (Deuteronomio, XXI, 22 y 23). El sepelio del cadáver se realizaba en el cementerio, a la vez que se pronunciaba el *tsiduc hadim* o alabanza de la justicia divina (Motis 1991).

El *Talmud* muestra que durante el entierro deben rasgarse las ropas (*keriá*), pero esta rotura debe ser preferentemente pequeña.

Ya allí, el cadáver era enterrado en una fosa individual, con o sin ataúd, como se documenta en las necrópolis medievales y dependiendo de las comunidades, siendo los sefardíes más inclinados a enterrar a sus muertos directamente sobre la tierra, en la convicción de que el cuerpo debe volver a descansar directamente sobre la materia del que fue formado. Esta fosa ha de realizarse y cerrarse el mismo día (De Vries 2000).

Algún testamento medieval nos cita el deseo de enterrar a los familiares cerca o al lado del difunto marido, como es el caso de la judía zaragozana Jamila, viuda de Jentó Arruetí:

“Item quiero que mi cuerpo sia sepulto en el fosar de los jodios, cerqa de dojase el dito mi marido don Jento” (Blasco 1991).

En este sentido, en España son reveladores los detalles del entierro es algunas disposiciones testamentarias, como la del judío Don Judá de Alba de Tormes, fechada en 1410:

“Mi cuerpo sea puesto en mortaja, y auiso me entierren en el campo dorado, do yaçen nuestros padres y pasados, quel Dío buen siglo dé, en tierra tiesta non tocada nin tañida; no me pongan en pie ni echado; será fecha en la fosa una sillete firme dende me asiente mis ojos y cara, puestos façia el oriente, declinante a el sol y su salida” (Carrete 1981: 27; Casanovas 2003: 496).

O evidentes los testimonios de judeoconversos sobre el ritual judío ante la Inquisición:

“..lo baño a modo de judío e fiso poner una almohada con tierra ala cabeça e puso una escudilla con un candil, la escudilla llena de agua e el candil ençendido cabe ella en la cosina de su casa, la qual tuvo nueve días, donde se viniesea bañar el anima del dicho bachiller su marido, y lo fiso enterrar en tierra virgen a modo de judío, e fiso cogüerço a su muerte e a la muerte de su suegra e de sus fijos, comiendo nueve días en tierra pescado e huevos, segund costumbre de los judíos..” (Casanovas 2003: 497).

La posición que adoptaba el cadáver sobre la fosa era horizontal, orientado de este a oeste y con la cabeza hacia el este; de manera que al resucitar el Día del Juicio Final lo primero que haría sería dirigir su vista hacia Jerusalén, según la ley mosaica:

“...non me pongan nin de pie nin echado: será fecha en la fuesa una selleta firme, donde asienten mi cuerpo y cara puesto a Oriente, inclinante al sol y su salida” (Romo et alii 2001: 375).

La inhumación del cadáver es importante, pues, sin ella, el muerto no baja con las debidas condiciones al *Sehol*, cuya puerta natural es la propia tumba (Rodríguez 2002).

Dentro de esta fase existen muchas variantes en Sefarad. Por ejemplo, aquí tienen la costumbre de dar siete vueltas sobre la tumba, o al marchar ir tirando tierra hacia atrás, a la vez que se recita la frase “Recuerda que somos polvo”. También es costumbre desde la Diáspora echar sobre el foso un puñado de tierra de “*Tierra Santa*” (Erez Israel).

La *Toráh* hace especial énfasis en no dejar a ningún cadáver sin sepultura (Ezequiel XXXIX, 12; Salmos LXXIX; Deuteronomio XXI, 23). El cuerpo muerto pronto volverá a ser barro, y debe reintegrarse sin falta a él. La inhumación es importante, ya que sin ella el cadáver no baja al *Sehol*.

A través de las disposiciones testamentarias conocemos algunos tipos de tumbas, que curiosamente no se han documentado por la arqueología, como es el caso zaragozano. Allí Nizim Zunana pide ser enterrado en su ciudad natal y especifica que

“...dispone su sepultura en el cementerio quisiere fossar de los jodios de la ciudat de Çarogoça...la qual sepultura quiero que me sea fecha bien e honradament, segunt a mi conviene y que su cuerpo sea soterrado en taut y lucillo” (Motis 1991: 79).

También algún interrogatorio nos da luz sobre otros tipos de fosas, como el caso de Barcelona sobre el uso de fosas de cámara o covacha lateral:

“(Berenguerius de Ortis) Interrogatio quis (sic) es modus judeorum in sepeliendo dixit quod ipsi faciunt fossam profundam et in quolibet latere fosse dimitiunt aliquid spacium sibe strebador ubi sustinebat lose sive lapidos qui ponuntur supra corpora sic quod terra non attingat corpora, et sic fuit factum in dicto puero” (Lourie 1990: 215).

F. Luto.

Concluida la ceremonia del enterramiento se iniciaba el luto de los familiares más cercanos al difunto (De Vries 2000; Tapia 2008).

Este luto oficial solía durar un año y se dividía en cuatro fases:

- *Aminut* o tiempo que transcurre entre la muerte a la sepultura. En este momento los familiares quedan dispensados de la mayoría de los deberes religiosos. El hijo primogénito o familiar más cercano debía recitar el *quaddish*, en señal de luto y por el eterno descanso del alma del ser querido.

- *Schivá* o *siete días* (Reyes, I, XXXI, 13), durante los que la familia vuelca los asientos y se sientan en taburetes o en el suelo. Se visten de negro (aunque a partir de la Edad Media se suprimió la costumbre para diferenciarse de los cristianos); se lleva la cabeza cubierta, los vestidos desgarrados y la barba sin afeitar, se renuncia al baño y al aseo personal; se recitan oraciones de la Biblia o se leen textos

del Talmud. La comida posterior al entierro (*Se'uddat habra'a*) corre a cargo de los vecinos, porque consolar al afligido es una acción extraordinariamente meritoria. En esta semana se enciende una llama en recuerdo del difunto.

- *Scheloschim o treinta días* (Deuteronomio, XXXIV, 8), durante los cuales no se corta ni se cuida el cabello, no se cuida tampoco la forma de vestir y se deja de participar de las reuniones públicas, especialmente en ceremonias de matrimonio, etc...

- *Toj shaná* con una duración en el luto de un año. Era al final de este momento, allí donde existía capacidad adquisitiva o costumbre, cuando se colocaba sobre la tumba una lápida que recordase al difunto y en la que se grababan algunos versículos bíblicos. El día del aniversario se vuelve a encender la llama en su recuerdo (Tapia 2008).

4. El caso de Lucena. La realidad arqueológica frente a la documentación escrita

Como bien dijimos al principio de nuestro trabajo, no todo lo que ha existido deja evidencias físicas y palpables, y en especial en el ámbito del pensamiento religioso y los rituales alrededor de la Muerte.

Pero, también es verdad que todo el ritual ortodoxo judío descrito más arriba sí se puede inferir en datos concretos obtenidos directamente de la excavación de las fosas.

Por un lado, asistimos a un caso especial de comunidad judía, ya que no existía aljama, sino que toda la ciudad era judía, con un gobierno propio y autónomo de rabinos (Moya 1991; Pérez 2005; Cano *et alii* 2014). Sí es cierta la posición del cementerio judío lucentino frente a las murallas de la ciudad, por el sur, pero no hemos podido documentar límites físicos en la zona excavada. Esta relación directa se aprecia en Lucena, en León (Pérez 1974; 1977), en Segovia (Burdíel de las Eras 1962; Fernández 2003), en Ávila (Cabrera *et alii* 2013) o en Valencia (Calvo 2003). No obstante, hay casos como Zaragoza, Barcelona, Gerona o Toledo donde las distancias eran considerables. En algunos cementerios judíos sí queda documentado, por textos, algún tipo de cerramiento, como Tortosa (Curto 1991; Motis 2007).

En nuestro caso el número de fosas excavadas fue muy alto, alcanzándose casi las 400 unidades (Botella y Casanovas 2009; Cantal y Botella 2011).

La excavación en área abierta nos permitió observar que se intuye un único nivel de enterramientos, con cierto orden inicial de filas y columnas en la ejecución de las fosas (Fig. 2). Paralelos de esta disposición se observan tanto en Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003), Châteauroux (Blanchard y Georges 2011; 2015), Córdoba (Vázquez, 1935), Jewbury (Lilley *et alii* 1994), León (Pérez 1974; 1977), Montjuic de Gerona (Palahí *et alii* 2000; 2003), Roma (De Cristofaro *et alii* 2017), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Carrasco *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), Tàrrega (Colet y Ruiz 2014), Teruel (Nove-lla 1953), Toledo (Ruiz 2009; 2015), Valencia (Calvo 2003), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007). Y ello responde a la obsesión de no entorpecer o profanar fosas más antiguas con restos humanos, que ya descansan en el cementerio, aunque hay casos puntuales de superposiciones claros, como Barcelona o Zaragoza. Lo cual indirectamente nos informan de que este extremo cuidado (en Lucena también ninguna fosa corta a otra), solo pudo ser debido, bien a marcadores claros, de los que no se han encontrado ninguno en nuestro caso, bien a la existencia de personas o corporaciones de enterradores, que estuviesen, no solo dedicados a la realización el mismo día del fallecimiento de la fosa que recibiría al finito, sino que también cuidarían del orden y aplicación de la norma judía respecto a estos espacios. En zonas donde la presión demográfica era muy alta y el espacio muy reducido, se permitía la superposición de fosas, pero dejando una distancia prudencial mínima de seis palmos o cincuenta centímetros (Palahí 1999; Palahí *et alii* 2003).

Por otro lado, en Lucena, se aprecian aglomeraciones posteriores de fosas a este orden “cuadriculado” inicial que pueden responder al deseo de ser enterrado cerca del familiar difunto, pero no se han documentado estructuras delimitadoras como en Ávila (Cabrera *et alii* 2013) o Toledo (Ruiz 2009).

Un elemento clave, en Lucena y otros cementerios excavados, es la realización de la fosa directamente sobre tierra geológica, no alterada por la acción humana (Ruiz 2009; Cabrera *et alii* 2013; Palahí *et alii*



Fig. 2: Distribución de tipo de fosas en la necrópolis lucentina

2003; Bienes 1989; Lanzarote 1992; Moreda y Serrano 2009; Colet y Ruiz 2014). Pero además en la necrópolis lucentina se ha podido constatar la ejecución de la fosa el mismo día del fallecimiento, ya que las margas geológicas sobre las que se realizan se deshacen muy fácilmente en cuestión de horas. En algunos casos hemos podido medir el ancho de la azada, directamente marcada en las paredes, oscilando entre los 18 a 24 cm. Conservándose gracias al relleno inmediato de la misma, tras el sepelio.

La orientación de las tumbas, de este a oeste, es la norma en toda la zona occidental de Europa, ya que la cara del difunto, según la tradición, ha de mirar a Jerusalén. Lucena se une a esta pauta, pero si es cierto que hay leves cambios en grados de las mismas, que pensamos que se deben al momento anual de la realización de ellas, ya que el sol sale más al norte en verano y más al sur en invierno. Todas las fosas siguen esta orientación general y variantes en grados, y ejemplos de la misma los tenemos en Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003), Biel (Lanzarote 1992), Calatayud (Cantera 1953), Châteauroux (Blanchard y Georges 2011, Blanchard y Georges 2015), Córdoba (Vázquez 1935; Cantera 1953), Gerona (Palahí *et alii* 2000; 2003), León (Pérez 1978), Segovia (Fernández 2003), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Carrasco *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), Tàrrega (Colet y Ruiz 2014), Tudela (Bienes 1989), Toledo (Ruiz 2009), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007), entre otros.

Pero esta orientación este oeste no es aplicable en algunos casos españoles y extranjeros como Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Deza (Casanovas y Ripoll 1983; Casanovas 1989), Jewbury (Lilley *et alii* 1994), Roma (De Cristofaro *et alii* 2017), Teruel (Floriano 1926; Novella 1953), Toledo (Ruiz 2009) o Valencia (Calvo y Lerma 1996; Calvo 2003).

En cuanto al tipo de fosas existentes en Lucena, salvo el de cueva sepulcral documentada en Sagunto (Fernández 2003), o en Segovia (Burdíel de las Eras 1962, Fernández 2003) y los lucillos en Sevilla (Santana 1995a; 1995b, Romo *et alii* 2001; Quirós y Rodrigo 2002), en Zaragoza (Motis 1991) o Toledo (Ruiz 2009), se encuentran presentes todos los tipos documentados en Sefarad: fosa escalonada (Fig. 4) con 171 casos en Lucena (también en Ávila, Barcelona, Segovia,



Fig. 3: Tumba de covacha o cámara lateral



Fig. 4: Tumba antropomorfa

Tàrrega, Toledo o Valladolid); fosa simple con 61 ejemplos en Lucena (también en Ávila Sevilla, Tàrrega, Tudela, Toledo, Valencia o Valladolid), todas ellas con diversas formas en planta (antropomorfa, trapezoidal, ovalada, trapezoidal, rectangular, cuadrada, oval, etc.); además está presente en Lucena también el modelo de cámara o covacha lateral.

La más interesante es la de cámara lateral o covacha, ya que se encuentra documentada perfectamente en Qumrán (Zias 2000; Hachilili 2005), asociada a la necrópolis de su poblado esenio, y tras nuestra necrópolis (Fig. 3), con 107 ejemplos (31,21%), aparecen en fase bajomedieval en Gerona con un caso (Palahí *et alii* 2003), varios en Barcelona (Maese y Casanovas 2002; 2003) y recientemente en Toledo (Ruiz 2016). Este tipo no es, a pesar de las evidencias arqueológicas o documentales, exclusivo de una religión concreta. El mismo tipo se una indistintamente por judíos o musulmanes.

Las fosas lucentinas, independientemente de su forma, poseen una profundidad media fuera de la tónica general de otros cementerios judíos ya excavados, destacando una media entre 70 y 190 cm. desde la parte superior a su base en el estrato geológico. Encontramos casos similares en Ávila (Cabrera *et alii* 2013), Teruel (Floriano 1926), Toledo (Ruiz 2009), Tudela (Bienes 1989) o Valladolid (Moreda y Serrano 2009). Parece una regla casi general (Eiroa 2018).

El ritual aplicado a la persona fallecida es el de la inhumación, y Lucena no es una excepción. La posición de cualquier individuo era la de decúbito supino, con los brazos paralelos o flexionados respecto al tronco y piernas rectas separadas en los pies, lo cual nos indica que no existía amortajamiento, sino más bien envoltura del cuerpo en un sudario. Directamente sobre la tierra se disponía el cuerpo, siendo el proceso de putrefacción en hueco (descomposición de tejidos en contextos anaeróbicos con posición volteada de cráneos, costillas o caderas abiertas, descolgamiento de la mandíbula). El acomodamiento de la cabeza con disposición de tierra a modo de almohada bajo la nuca, o la orientación de oeste (cabeza) a este (pies) es la tónica general en todas las fosas de Lucena con restos humanos conservados, y muy frecuente en algunos cementerios judíos españoles, como en León (Pérez 1974), Segovia (Burdíel de las Eras 1962; Fernández 2003), Sevilla (Santana 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001; Romo *et alii* 2001),

Toledo (Ruiz 2009) y Valencia (Calvo 2003). En Lucena los brazos de forma general se disponen de forma paralela al tórax, aunque se documentan otras posiciones, como numerosos casos donde uno de los dos brazos flexionados descansa apoyando la mano sobre la cadera opuesta, ambos brazos cruzados sobre el tórax, o algunos casos de ejemplares masculinos que cubren con sus dos manos el pubis (también en Valladolid).

No tenemos aquí evidencias del uso del ataúd, frecuente en necrópolis judías más tardías, tanto en Sefarad como en Europa, tales como Jewbury (Lilley *et alii* 1994), León (Pérez 1974), Sevilla (Santa 1995a; 1995b; Vera *et alii* 2001), Teruel (Floriano 1926; Novella 1953), Toledo (Ruiz 2009), Valencia (Calvo y Lerma 1996; Calvo 2003), Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o Zaragoza (Motis 2007).

Sí tenemos constancia del uso de las mismas parihuelas de madera, por las grapas de hierro aparecidas y las marcas de los mechinales para recibir los travesaños de tableros. Las mismas se dispondrían para separar la fosa en hueco inferior o lateral donde se depositaba el cadáver, de la superior, más ancha y que era colmatada inmediatamente después de la inhumación. Con toda probabilidad este tablón, de entre unos 7 a 10 cm. de espesor, se usaría como parihuela en el cortejo fúnebre, como también concluyen los excavadores del cementerio judío de Córdoba (Pérez 1978), Segovia (Fernández 2003), Tàrraga (Colet y Ruiz 2014), en Valladolid (Moreda y Serrano 2009) o en Valencia (Calvo 2003).

Lo cierto es que, a pesar de haber documentado un número altísimo de fosas, en relación al resto de necrópolis judías excavadas a día de hoy, solo en un caso hemos detectado una lápida funeraria hebrea (Fig. 5), correspondiente al Rab *Lactossus* (Botella y Casanovas 2009), siendo Lucena, de este modo, la única en Andalucía, que, hasta el momento, ha aportado un epígrafe *in loco*. La no existencia de lápidas puede responder, bien a la eliminación intencionada de las mismas, ya que es un elemento evidentemente judío, bien a la imposibilidad para todas las familias de poder pagar un elemento como este para memoria del difunto.

Los denominados como ajuares por numerosos autores, son casi inexistentes en este tipo de cementerios (Casanovas 1993). Hay ejemplos donde sí se han podido documentar adornos y abalorios persona-

les, como anillos, pendientes, restos de pañuelos con hilo de oro o *tallit*, o amuletos infantiles en azabache o coral, (Barcelona, Deza, Sevilla, Tàrrega, Teruel, Valladolid, Valencia, o Toledo). Pero el panorama general de los cementerios claramente asignados es la ausencia de estos elementos (Córdoba, León, Sevilla, Toledo y por supuesto Lucena). En nuestro caso ni tan siquiera se han podido documentar alfileres de sudario, lo cual nos indica a pensar que el sudario se cerraba con las puntadas de hilo.

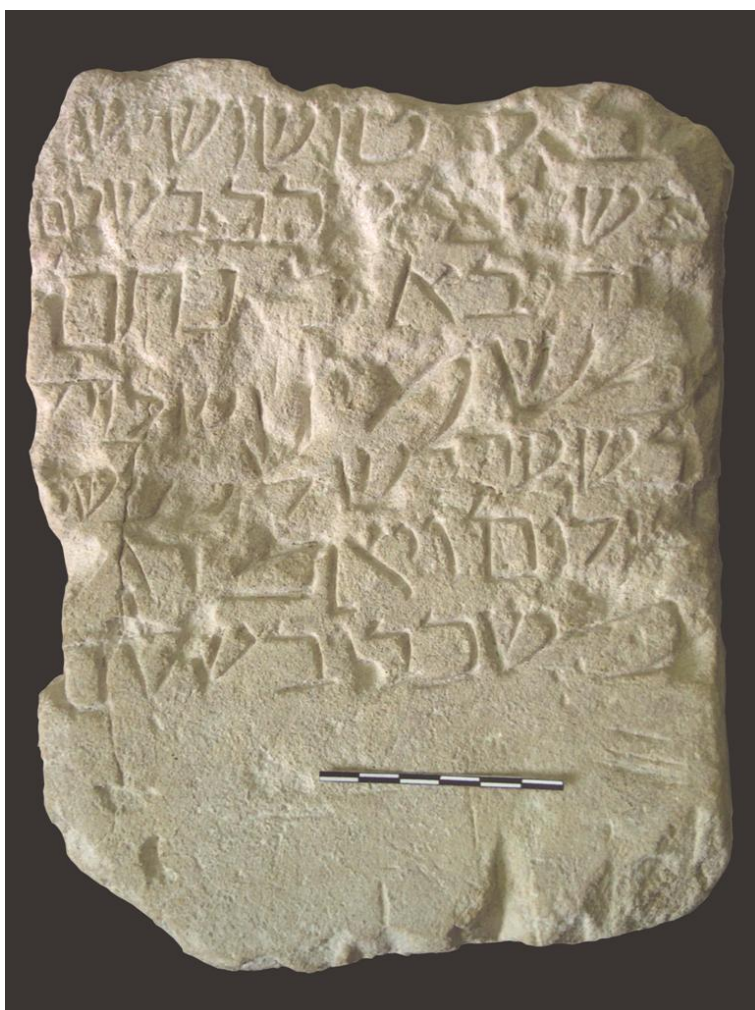


Fig. 5: Lápida judía de Ronda Sur

De alguna u otra forma, Lucena se enmarca dentro de la ortodoxia judía aplicada estrictamente a la muerte como ritual de tránsito. Serán futuras excavaciones, y la aplicación de nuevas tecnologías (como análisis de ADN o encimas), las que deparen más y diversos datos concretos que enriquezcan el conocimiento de estas minorías, tanto en el caso de la Perla de Sefarad (Lucena) como del resto de juderías españolas.

Bibliografía

- BAEZA, J. (1935): “La necrópolis hebraica de Córdoba”, *Revista Algo*, nº 299, pp. 15-16.
- BIENES CALVO, J. J. (1989): “El Palenque: posible necrópolis de la comunidad judía de Tudela”, *Revista de Centros de Estudios Merindades de Tudela*, nº 1, pp. 23-42.
- BLANCHARD, P.; GEORGES, P. (2011): “Le cimetière juif de Châteauroux redécouvert: apports de l’archéologie et confrontation des sources”, *L’archéologie du judaïsme en France et en Europe*, pp. 301-315.
- (2015): “Diagnostiquer un cimetière juif médiéval: l’expérience de Châteauroux (Indre, France)”, *Cimetières et Identités*, Thana’Os, 3, pp. 25-40.
- BLASCO MARTÍNEZ, A. (1991): “Mujeres judías zaragozanas ante la muerte”, *Aragón en la Edad Media*, 9, pp. 77-120.
- BOTELLA ORTEGA, D.; CASANOVAS MIRÓ, J. (2009): “El cementerio judío de Lucena (Córdoba)”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección de Hebreo*, Vol. 58, pp. 3-26.
- BURDIEL DE LAS ERAS, I. (1964): “Excavaciones en el antiguo fonsario y osario de los judíos (Segovia)”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, VI Cuadernos 1-3, 1962, pp. 216-226.
- CABRERA GONZÁLEZ, B., CABALLERO ARRIBAS, J.; DÍAZ DE LA TORRE, J. (2013): “El cementerio judío medieval de la “Encarnación” en Ávila”, *Sefarad*, Vol. 73, pp. 309-338.
- CALVO GÁLVEZ, M.; LERMA, J. V. (1996): “El fonsario de los judíos”, *Saitabi*, 46, pp. 261-275.

- CALVO GÁLVEZ, M. (2003): "Necrópolis judía de Valencia; nuevos datos. *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 583-610.
- CANO PÉREZ, M. J.; GARCÍA ARÉVALO, T. M.; MAGDALENA NOM DE DÉU, J. M. (2014): *Documentos legales de la comunidad judía de Lucena (Siglo XI)*, pp. 30-48. Traducción y ampliación del libreo de RIVLIN, J. (1994): *Bill and contracts from Lucena*.
- CANTERA BURGOS, F. (1952): "Cementerios hebreos de España", *Sefarad*, XIII, Fasc. 2, pp. 362-367.
- (1959): "Lápida hebraica opistográfica de Lucena", *Sefarad*, Año 19, Número 1, pp. 137-142.
- CARRASCO GÓMEZ, ¿; VERA CRUZ. E., I.; ROMERO PAREDES, C. (2001): "Intervención Arqueológica de Urgencia en un solar sito en calle Marqués de Estrella, número 6, esquina con calle Alonso Tello de Sevilla", *Anuario Arqueológico de Andalucía*. 1997, Tomo IV. Urgencias. Sevilla, pp. 444-452.
- CARRETE PARRONDO, C. (1981): "Intervención Arqueológica de Urgencia en un solar sito en calle Marqués de Estrella, número 6, esquina con calle Alonso Tello de Sevilla", *AFONTES IU-DAEORUM REGNI CASTELLAE*, tomo I. Provincia de Salamanca, pp. 26-27.
- CASANOVAS Y MIRÓ, J. (1987): "Necrópolis judías medievales en la península Ibérica", *Revista Arqueología*, año VIII, nº 71, pp. 46-55.
- (1993): "Notas sobre arqueología funeraria judía en época medieval", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Prehistoria y Arqueología*, T. 6, pp. 293-302.
- (2002): "Las Necrópolis judías hispánicas. Nuevas aportaciones", *Catálogo de la exposición Memoria de Sefarad, Centro Cultural San Marcos (octubre 2002-enero 2003)*, SEACEX, pp. 209-215.
- (2003): "Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica", *Actas del XI Curso de Cultura Hispano-Judía y Sefardí. Juderías y Sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 493-532.

- ____ (2004): *Las Inscripciones Funerarias Hebraicas Medievales de España. I. Monumenta Palaeographica Medii Aevi*.
- CASANOVAS Y MIRÓ J.; RIPOLL LÓPEZ, G. (1983): “Catálogo de los materiales aparecidos en la necrópolis judaica de Deza (Soria)”, *Celtiberia*, 65, pp. 135-148.
- COLET MARCÉ, A.; RUIZ VENTURA, J. (2014): “El cementerio de los judíos de Tàrrega y el ritual funerario judío”, *Tragedia al call. Tàrrega 1348*, pp. 330-331.
- CURTO HOMEDES, A. (1991): “El Cementeri jueu de Tortosa”, *Actes del Primer Colloquí d'Història dels jueus a la Corona d'Aragó*, pp. 401-409.
- DE CRISTOFARO, A.; DI MENTO, M.; ROSSI, D. (2017): “Coraria Septimiana e Campus Iudeorum”, *Thiasos*, nº 6, pp. 3-39.
- DE VRIES, S. PH. (2007): *Ritos y Símbolos Judíos*. Madrid.
- EIROA, J. A. (2018): “Arqueología medieval de las minorías religiosas en la Península Ibérica: el caso de los judíos”, *Treinta años de arqueología medieval*, pp. 315-339.
- FERNÁNDEZ ESTEBAN, S. (2003): “El cementerio judío de la ciudad de Segovia”, *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 557-582.
- FLORIANO CUMBRERO, A. C. (1926): “Hallazgo de la necrópolis judaica de la ciudad de Teruel”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*. LXXXVIII. Madrid, pp. 845-851.
- ____ (1926): “La aljama judía de Teruel y el hallazgo de su necrópolis”, *La Voz de Teruel*, pp. 4-50.
- GUTWIRTH, E. (1989): “Muerte y mentalidad hispano-judía (siglos XIII-XV)”, *Homenaje a Luis Suárez Fernández, El Olivo*, XIII/29-30, pp. 169-185.
- HACHILILI, R. (2005): *Jewish funerary customs, practices and rites in the second temple period*, pp. 467-479.
- LANZAROTE SUBÍAS, M^a P. (1992): “La necrópolis judía de Biel (Altas Cinco Villas, Zaragoza)”, *Suessetania*, 12, pp. 72-73.
- LILLEY, J. M., STROUD, G.; BROTHWELL, D. R.; WILLIAMSON, M. H. (1994): *The jewish burial ground at Jewbury*. In *The Archaeological of York*, Vol. 12, fasc. 3.

- LOURIE, E (1990): "A plot which failed? The case of the Corpse found in the jewish call of Barcelona (1301)", *Crusade and colonisation. Muslims, christians and jews in medieval Aragón*. Vermont, pp. 187-220.
- MAESE I FIDALGO, X.; CASANOVAS I MIRÓ, J. (2002-3): "Nova aproximació a la cronologia del cementiri jueu de Montjuic (Barcelona)", *Tamiz*, 4, pp 7-25.
- MAESE I FIDALGO, X. (2002) "Informe de la Intervenció arqueològica a l'antic Camp de Tir de Montjuic (Barcelona, Barcelones). Octubre de 2001 a enero de 2002", Ejemplar Inédito, Barcelona.
- MOREDA BLANCO, J.; SERRANO NORIEGA, R. (2009): La necrópolis judía del Paseo de la acera de Recoletos (Valladolid). *Arqueología en Castilla y León*, nº 18, pp. 1-126.
- MOTIS DOLADER, M. A. (1991): "El cementerio judío de Zaragoza", *Las necrópolis de Zaragoza*, pp. 67-84.
- (2007): "El fosar de los jodios", *Los judíos de Uncatillo en la Edad Media (siglos XI-XV)*, pp. 136-143.
- MOYA FERNÁNDEZ, F. y J. M. (1991): *Los judíos en Lucena*, pp. 25-40.
- NOVELLA MATEO, A. (1953): "Informe sobre la necrópolis judaica de Teruel y sus recientes exploraciones", *Revista Teruel*, 10, pp. 257-261.
- PALAHÍ GRIMAL, L. (1999): *Memoria d'excavació: Bou d'Or*. Generalitat de Catalunya, Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació. Direcció General del Patrimoni Cultural, pp. 1-42.
- PALAHÍ, L.; JIMÉNEZ M.; PRADOS, A.; FREIXAS, P. (2000): "Excavacions al cementiri jueu de Girona", *Jornades d'arqueologia de les comarques de Girona. (Olot Garrotxa)*, pp. 243-246.
- PALAHÍ, L., CASAS, S., FIEGO, J.; JIMÉNEZ, M. F. (2003): "El cementiri Jueu de la Ciutat de Girona", *Turisme Cultural I Patrimoni Jueu: Passat, Present I Futur*, Girona, 27 i 28 de febrer de 2003.
- PÉREZ AZAÚSTRE, J. (2005): *Lucena Sefardita*, pp. 64-79.

- PÉREZ HERRERO, E.; PÉREZ CASTRO, F. (1974): “Puente Castro: Excavación de cuatro tumbas medievales judías y hallazgo de un nuevo epitafio hebreo”, *Sefarad*, XXXIV, pp. 31-41.
- PÉREZ HERRERO, E. (1977): “Informe sobre las excavaciones realizadas en Puente Castro (León). Agosto, 1973”, *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 5, Arqueología, pp. 333-355.
- (1978): “Apuntes para el estudio de las necrópolis judías de época medieval o ensayo de tipología sepulcral”, *Sefarad*, vol. 38, nº 2XXXIV, pp. 31-41.
- QUIRÓS ESTEBAN, C. A.; RODRIGO CÁMARA, J. M. (1995): “Vigilancia arqueológica en la calle Marqués de la Estella, nº 5. Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía. Año 1999*, Tomo IV. Urgencias. Vol. 2. Sevilla, pp. 831-838.
- RIQUELME CANTAL, J. A.; BOTELLA ORTEGA, D. (2011): “La necròpole médiévale de Lucena: contributions à l’archéologie juive en Séfarad”, *L’Archéologie du judaïsme en France et en Europe*, pp. 261-271.
- RODRÍGUEZ CARMONA, A. (2002): *La Religión Judía. Historia y Teología*. Madrid.
- ROMO SALAS, A. S.; GARCÍA VARGAS, E.; VARGAS JIMÉNEZ, J. M.; GUIJO MAURI, J. M. (2001): “Inhumaciones de grupos marginales en Sevilla. I. La minoría hebrea”, *Archeologia Medievale*. XXVIII, pp. 373-381.
- (2001): “El cementerio hebreo de Sevilla y otros osarios. Excavaciones arqueológicas en Cano y Cueto. Sevilla”. *Anuario Arqueológico de Andalucía*. 1997, Tomo IV. Urgencias, 2. Sevilla, pp. 473-480.
- RUIZ TABOADA, A. (2009): “La necrópolis medieval del Cerro de la Horca”, *Sefarad*, Vol. 69,1, pp. 25-41.
- (2015): “Comments on Muslim, Jewish and Christian Burial Practices in Medieval Toledo (Spain)”, *Journal of Islamic Archaeology*. Vol. 2.1, Sherffield, pp. 51-71.
- (2016): “El límite sur de la necrópolis medieval judía del Cerro de la Horca (Toledo) y el problema del contacto con otros cementerios”, *Sefarad*, Vol. 69,1, pp. 25-41.
- SANTANA FALCÓ, I. (1995): *De la Muerte en Sefarad*, Sevilla.

- (1995): “La excavación arqueológica de urgencia en el cementerio de la aljama judía de Sevilla. Aspectos generales”. *Anuario Arqueológico de Andalucía. Año 1992*, Tomo III. Urgencias. Sevilla, pp. 609-614.
- TAPIA ADLER, A. M. (2008): “Concepción de la muerte en el judaísmo”, *Revista Cultura y Religión*. Pp. 1-16. Recuperado de: <http://www.culturayreligion.cl>
- VÁZQUEZ, J. A. (1935): “La necrópolis hebraica de Córdoba”, *Revista Algo*, VII, nº 299, pp. 15-16.
- VERA, E.; CARRASCO GÓMEZ, I.; COLIN HAYES, E. (2001): “Intervención Arqueológica de Urgencia realizada en un solar sito en calle Tentudía, números 7 y 9 de Sevilla”, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, Tomo IV. Urgencias. Sevilla, pp. 850-857.
- VILADÉS CASTILLO, J. M. (1994): “Excavación arqueológica de urgencia en la necrópolis judía de Uncastillo. Zaragoza”, *Arqueología Aragonesa*, 1992, Zaragoza, pp. 149-151.
- ZIAS, J. (2000): “The Cemetery of Qumran and Celibacy: Confusion Lad to Rest”. *Dead Sea Discoveries*, 7, 2, pp. 220-253.

El libro
Entre musulmanes,
mozárabes y judíos
se terminó de imprimir
el día 22 de diciembre de 2021

