

El ajuar inexistente: objetos dentro de tumbas de musulmanes en al-Andalus

Objects inside muslim tombs in al-Andalus: non-ritual goods

Ana Labarta¹

Recibido: 22/02/2024

Aprobado: 16/04/2024

Publicado: 27/05/2024

RESUMEN

La normativa islámica sobre enterramientos excluye la presencia de ajuar en las tumbas. El trabajo plantea estudiar los casos en los que, en contra de esta premisa, la arqueología ha documentado algún objeto en su interior. Para tratar del tema es preciso identificar primero correctamente cuáles de las sepulturas que se han excavado en yacimientos de la península ibérica son realmente de musulmanes, a continuación, se clasifican los materiales hallados y se trata de determinar los motivos de su presencia. La religiosidad justifica la inclusión de escritos de carácter piadoso; tal vez las epidemias de peste expliquen por qué alguno se enterró con joyas; se pudo emplear una vasija para mantener el esqueleto en posición; material medieval o de épocas anteriores estaría mezclado entre la tierra, pero pudo haber muchas otras causas.

Palabras clave: ritual funerario, joyería, epigrafía árabe, plomos.

ABSTRACT

Islamic burial regulations exclude the presence of grave goods. The article proposes to study the cases in which, contrary to this premise, archaeology has documented some objects inside the tombs. In order to address this issue, it is first necessary to correctly identify which of the graves that have been excavated in the Iberian Peninsula are actually Muslims graves. The material found have then been classified and an attempt has been made to determine what are the possible causes of its presence. Religiosity justifies the inclusion of writings of a pious nature; perhaps plague epidemics explain why some people were buried wearing jewels; a pottery vessel may have been used to hold the skeleton in position; some material from medieval or previous times may have been mixed in the soil, but there may have been many other causes.

Keywords: funerary ritual, jewelry, Arabic epigraphy, lead.

1. LOS ENTERRAMIENTOS DE LOS MUSULMANES²

1.1. El ritual y su normativa

Antes de que falleciera Mahoma (m. 632) habían muerto muchos de sus parientes, amigos y seguidores musulmanes y les habían lavado, amortajado y enterrado de acuerdo con sus directrices y consejos, que se transmitían de manera oral. Las líneas maestras del ritual que se debe seguir en caso de defunción están establecidas claramente desde los orígenes del islam y siguen vigentes en nuestros días.

Las inhumaciones se realizan directamente en tierra, sin ataúd; el cadáver va envuelto en un sencillo sudario y se deposita siempre en decúbito lateral derecho de forma que su rostro mire hacia La Meca, una orientación que depende de cada localización geográfica; dentro de la fosa no se pone ningún tipo de objetos.

Desde el inicio hubo dos tipos de fosas: la simple zanja profunda a modo de U (*al-šaqq*) y la zanja con un hueco lateral a lo largo del fondo, en el lado de *qibla*, lo bastante grande como para incluir el cuerpo colocado de lado (*al-laḥd*). Se utilizan ambos tipos, pero este segundo se

¹Catedrática de Estudios Árabes e Islámicos, jubilada, Universidad de Valencia. E-mail: ana.labarta@uv.es. ORCID: 0000-0001-5248-4623.

²Abreviaturas empleadas en este trabajo: AHN: Archivo Histórico Nacional (Madrid); BNM: Biblioteca Nacional (Madrid); J: manuscrito de la antigua Biblioteca de la Junta, hoy en la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC (Madrid); Q: Corán; T: tumba.



considera preferible, si el terreno es sólido. Se coloca luego una capa oblicua u horizontal de adobes, ladrillos, maderas u otro material que cubre al difunto para que la tierra no caiga directamente sobre él al rellenar la fosa³.

Hay normas específicas y complementarias en varios hadices, que los expertos en el tema se encargaron de transmitir, estudiar y finalmente recopilar. Entre las colecciones de hadices más antiguas está *al-Muwaṭṭaʿ*, obra de Mālik ibn Anas (m. 795). Una de las más completas es la de al-Bujārī (m. 870), titulada *al-Ṣaḥīḥ*, que recoge los dichos y hechos de Mahoma que se consideran verídicos. Otra de igual título es de su discípulo Muslim (m. 875). En todas ellas hay un capítulo titulado *Kitāb al-ġanāʾiz* (Libro de los funerales) con consideraciones sobre el tema. Alguno de esos hadices se produjo a raíz de la batalla de Uḥud (625), en la que murieron alrededor de setenta musulmanes; la premura obligó a enterrarlos de dos en dos y eso motivó que se plantearan dudas que hubo que resolver.

Cuando los primeros musulmanes llegaron a al-Andalus (711), el islam tenía un siglo de existencia y su doctrina y ritos estaban perfectamente consolidados; aquí, para que la cara del cadáver mire hacia La Meca, la fosa se orientó y se orienta NE-SO. Cumplen con estas normas las alrededor de doscientas tumbas descubiertas en 2001-2003 en el cementerio de la Plaza del Castillo de Pamplona, que los análisis de C14 han fechado a inicios del siglo VIII (DE MIGUEL, 2016: 95-97, 134, 120 f.), la cincuentena de la UA34 del circo romano de Toledo, cuya cronología se ha fijado en 863-984 (MOLERO-RODRIGO, 2019), las del cementerio de *Bāb al-qibla* de Zaragoza, donde la T168 se data en 810±40, T70 en 930±40 y T100 en 1070±40 (GALVE, 2018: 159-161), y las de los demás cementerios musulmanes andalusíes.

Cuando, siglos más tarde, los reinos cristianos conquistaron amplias zonas de al-Andalus, ello supuso un cambio de estatus legal para

los musulmanes que se quedaron en ellas —a los que los historiadores llaman ‘mudéjares’— aunque no la renuncia a sus creencias y prácticas religiosas ni a muchas de sus costumbres. La legislación real castellana sobre musulmanes durante el siglo XV estaba destinada a limitar su movilidad y sus ganancias, impedir sus contactos con los cristianos y fomentar su segregación, agrupándolos en barrios marginales, señalándolos con vestimentas especiales y exigiéndoles a la vez discreción (ECHEVARRÍA, 1999), pero no trataba de otros aspectos de su vida y no afectó a su ritual. Esta población siguió enterrando a sus muertos del mismo modo que en las etapas precedentes.

Solo a partir del siglo XVI, con el bautismo obligatorio decretado en fechas que varían según las zonas (1502, 1520), se impuso que los ‘nuevos convertidos’ o ‘moriscos’ se debían sepultar “al modo cristiano”, es decir, en decúbito supino y no en decúbito lateral derecho. La orden tardó en aplicarse de manera efectiva en el reino de Valencia debido a la concordia firmada en 1526 que establecía una moratoria de cuarenta años en los que la Inquisición no actuaría contra los moriscos. Aun después, solo se cumplía en los lugares donde autoridades religiosas especialmente estrictas supervisaban que se hiciera así. Bleda (1610: 67, Indicium 36) se lamentaba “Alia etiam abominabilia perpetrabant Morischi in funeribus [...]. Quando corpus demittunt in fossam, totis viribus, totoque conatu laborant, vt super latus iaceat, non supinum, vt Christianorum mos est”.

1.2. No le metan oro ni plata ni otras cosas

La *Risāla*, obra del tunecino al-Qayrawānī (m. 996), es un breve tratado introductorio que compendia los conocimientos básicos sobre credo islámico sunní y jurisprudencia mālikī. El capítulo XX trata de las tradiciones relativas a las prácticas funerarias, describe la mortaja

³ Cf. las directrices e ilustraciones en la página de Muslim Funeral Services Ltd. Brisbane (Australia), <https://www.mfs.asn.au/ghusl.html> o en <https://www.marhaba.qa/funeral-rites-in-islam/> (comprobadas el 28.03.2024).

y recomienda perfumar el cadáver; el XXI está dedicado a la oración que se reza sobre el muerto y las invocaciones a Dios solicitando su favor, para lo que propone una fórmula; el XXII versa sobre sepelios infantiles (AL-QAYRAWĀNĪ, 1952: 104-107, 108-115, 114-117). Esta obrita, que sigue siendo válida, tuvo un enorme éxito durante toda la Edad Media; prueba de ello es que se hicieron y se conservan multitud de copias. En 1526 Ali Alguaqiel y Amet Abranda, alfaquíes de Borja (Zaragoza), entregaron sus libros a las autoridades; entre ellos había un ejemplar de la *Risāla* (LABARTA, ESCRIBANO, 2000: 364 n.º 20). Por la lista de sus libros, sabemos que el morisco valenciano Aḥmad Bolayx tenía hacia 1582 una copia de la *Risāla* y dos comentarios escritos por autores del siglo XIV (LABARTA, 1979: 78; BARCELÓ, LABARTA, 2009: 59).

Una versión castellana de esas mismas normas, escrita en 1472 por el alfaquí y muftí mayor de Castilla e imam de Segovia, Ísà b. Yābir, titulada *Memorial de los principales mandamientos y devedamientos de nuestra santa ley y sunna* se conserva en ejemplares manuscritos en letra latina (J60) y en aljamiado (J1), que estaban en poder de mudéjares y moriscos castellanos y aragoneses. La que se titula *Breviario sunní o cerimoniario de la seta de Mahoma para conosçer y qualificar las ceremonias de moros* (BNM 2076), como su subtítulo indica, se hizo en la Inquisición para inspirar y apoyar sus acusaciones; lleva al final unas noticias adicionales sobre ceremonias recopiladas por el inquisidor Pedro de Zárate, lo que la sitúa hacia 1575-1595. El proceso de copias sucesivas ha motivado que el texto tenga supresiones, adiciones y variantes. Respecto al muerto, dice: “E no le amortajen seda ni sirgo, ni le metan oro ni plata ni otras joyas ni otras cosas” (J1: f. 70v-71r; también J60: f. 26r; BNM, 2076: f. 20r; YÇA, 1853: 300).

Fierro expuso en un artículo lo que dicen acerca de los cementerios y las tumbas las fuentes jurídicas islámicas, en concreto las compilaciones de dictámenes emitidos por muftíes andalusíes y norteafricanos. En el

apartado titulado “ajuar o depósito funerario” decía de modo tajante que “es bien conocida su inexistencia” (FIERRO, 2000: 181); no resulta acertada la referencia que hace luego, en otro estudio de similar temática, a que se añaden “anillos, huesos y amuletos” (FIERRO, 2014: n. 116).

Que se le preguntara a una autoridad religiosa su opinión sobre cierto proceder —da igual que lo aprobara o lo desaprobara y que su respuesta negativa lo evitara o no— indica que a veces ese hecho ocurría. Las fuentes dan noticia de esos raros casos y se aprecia que el motivo por el que el personaje había pedido ser inhumado junto con un objeto se debía al valor religioso que le atribuía.

En su colección de biografías de ulemas andalusíes Ibn Baškuwāl narra que el cordobés Abū ‘Abd Allāh Ibn al-Ḥaḍḍā’ murió en Zaragoza en el año 416 H./1025 d.C.; le enterraron en el cementerio de *Bāb al-qibla*, cerca del supuesto sepulcro de Ḥanaš b. ‘Abd Allāh al-Šan‘ānī⁴. Había dejado dicho que le metieran en la mortaja su libro *al-Inbā’ ‘alā asmā’ Allāh*. “Se separaron las hojas y se dispusieron entre la camisa y las mortajas, Dios le beneficie por ello” (IBN BAŠKUWĀL, 1989, II: 742, n.º 1111). Consta así que en este caso la petición se llevó a cabo y es muy interesante el buen deseo final que añade el biógrafo, pues enfatiza que el propósito de que su libro —que trataba de los nombres de Dios— le acompañara en la fosa era que eso beneficiara a su alma.

El influyente pensador iraní al-Ġazālī (m. 1111) en el capítulo 8 de su tratado filosófico *Al-Maḍnūn* trata del mérito de las reliquias de los profetas y santos y según Asín (1941, IV: 162-163) justifica la costumbre de poner ejemplares del Corán en los sepulcros y papeles con versículos coránicos en las manos de los difuntos, como medio para disminuir su castigo.

En cierta ocasión, el príncipe almohade Abū Ya‘qūb (r. 1163-1184) entregó su tableta para escribir a Abū-l-Qamar Hilāl, que no había

⁴Conocido predicador de los primeros tiempos del islam peninsular.

traído la suya. Cuando vio que al día siguiente llevaba una distinta, le preguntó por ella y él respondió: “La he guardado y he dispuesto que, cuando muera, me la pongan entre la piel y la mortaja” (AL-MARRĀKUŠĪ ed. 1998: 183 / trad. 1955: 208).

Por el contrario, solo un par de muftíes norteafricanos relativamente tardíos reprueban que se metan en las sepulturas escritos religiosos. En Mahdia (Túnez) le preguntaron a al-Qābisī (siglo XIII) si es lícito pedir que le coloquen a uno en el sudario un ejemplar o una parte del Corán, un capítulo de dichos del profeta o un cuaderno de oraciones; respondió que no se debía cumplir esa voluntad (AL-WANŠĀRĪSĪ, 1981, 9: 394-395). Alguien pidió en Tremecén (Argelia) que le enterraran con un ejemplar del Corán o del libro de al-Bujārī. Consultado al-‘Uqbānī (m. 1427), su respuesta fue que no se debía ejecutar tal disposición testamentaria (AL-WANŠĀRĪSĪ, 1981, 9: 395-6).

1.3. La “carta de la muerte”

La “carta de la muerte” es una plegaria que, según la tradición, el arcángel Gabriel transmitió a Mahoma y cuya finalidad sería limpiar el espíritu y lograr el perdón de los pecados. Se aconsejaba leerla, aprenderla de memoria, recitarla, llevarla consigo y ponerla en la fosa junto al difunto, quien el día del Juicio saldría con ella en la mano derecha (LIBRO, 1993: 179).

Roza (2012: 48 n. 9, 53) ha comprobado que esta práctica no se menciona en las descripciones del ritual funerario ni en las obras de jurisprudencia islámica, pero son varios los manuscritos tardíos que traen su texto árabe y uno su traducción castellana. Como observa Roza (2012: 53), las referencias contenidas en las propias versiones de la carta no son unánimes con respecto al momento y el lugar en el que convendría ponerle este escrito al difunto. Pero, en general, proponen depositarlo entre

la mortaja o en la fosa (J8 y J53) y, de modo más específico, debajo de la mejilla (LIBRO, 1993: 166, 179; J13). Solo una versión sugiere colocárselo en la mano derecha (VÁZQUEZ, 2007: 181), tal vez para que el día del Juicio lo tenga ya preparado.

Consta que esta costumbre piadosa existió en el siglo XVI, pero es difícil precisar hasta qué punto se practicó, en qué zonas y durante qué periodo. Desde 1572 la Inquisición venía recogiendo delaciones, probablemente falsas, de varios de sus convecinos, contra Gaspar Faena, sastre de Turís (Valencia). Le acusan de que “ha hecho albaranes en lengua arábica con letras coloradas [...] y están escriptos en los dichos albaranes las oraciones de los moros”, los vende “a dos reales cada uno y a quatro sueldos y haze que los pongan a los que se quieren morir en los pechos porque se quitan con ellos los pecados”; “unas de las nóminas que hacía heran con letra negra e otras con amarilla o colorada”; “suele poner unos papeles scriptos en algaravía en los cuerpos de los difuntos y enterrarlos con ellos”, “y el año de las muertes⁵ hazía muchas” (AHN, Inq. Valencia, leg. 551(1)/7). Le detuvieron en 1574 y le requisaron un papel escrito en árabe que, paradójicamente, contenía las oraciones cristianas (LABARTA, 1978: 187). Fuera cierto o falso que Gaspar Faena los escribía, las noticias muestran que tales documentos existían y que la gente conocía bien sus características.

Debido a lo perecedero del papel, no se ha conservado ninguno en ninguna sepultura, pero en 1993 apareció uno de grandes dimensiones (420 x 575 mm), bellamente decorado con cenefas y motivos vegetales en verde y ocre, que contiene la “carta de la muerte” y otras plegarias en árabe, oculto en la pared de una casa de Morata de Jalón (Zaragoza). Se conserva en poder de particulares; hay una reproducción (VIGUERA, 1995: 72 n.º 65) y Cervera (1995) se ha ocupado de darlo a conocer.

⁵ La referencia al “año de las muertes” tal vez aluda a la conocida peste de 1558 que afectó a Cataluña y los reinos de Valencia y Murcia.

A finales del siglo XVIII, Poiret (1791: 171) observó el uso de un papel similar en el norte de Argelia: “one of their *Papas* puts into its hands a letter of recommendation to Mahomet”. Un siglo después, Doutté constató: “En Algérie, on enterre souvent avec le mort une amulette appelée «sou’āl», que l’on place sous sa tête: c’est un talisman écrit par les *ṭāleb* et qui, dit-on, permet à l’âme de celui-ci de répondre plus facilement à Mounkar et Nakîr, les deux anges qui, d’après la croyance musulmane, l’interrogent dans le tombeau” pero anotaba también “je n’ai pas trouvé cet usage répandu dans le Sud du Maroc” (DOUTTÉ, 1905: 363-364). El *Memorial* de Ísà de Segovia censuraba que “algunos usaron avisar la demanda y respuesta al defunto después de enterrado” porque “non fue fecho nin acordado por la regla de Mālik” (J1: f. 74r-v; BNM, 2076: f. 21r.; YÇA, 1853: 302), aunque no queda claro si esa indicación de lo que le iban a preguntar y lo que debía responder se la hacían al difunto de manera oral o colocándole un escrito.

2. ARQUEOLOGÍA DE LAS TUMBAS SUPUESTAMENTE ISLÁMICAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA

2.1. Historiografía de la confusión

El estudio de Torres Balbás (1957) sobre los cementerios islámicos acopió las noticias que daban las fuentes históricas acerca de su ubicación y las características externas de los sepulcros; no se ocupó de su interior y contenido.

Roselló (1989) resumió los trabajos individuales sobre enterramientos atribuidos a musulmanes publicados después de 1957, sin extraer conclusiones globales. Habían sido hasta entonces los de Santa Eulalia y San Nicolás en Murcia, el Cabezo de Aljazar en Ricote, Cieza, Ciudad de Vascos, el circo romano de Toledo, la Almoina de Valencia y la Suda de Tortosa. Eran pocos y dispares y, a causa de la escasa información con que contaban, sus interpretaciones no habían sido acertadas en todos los casos; contenían ya la semilla de las

confusiones que se generalizarían y agravarían después. Roselló llamó la atención sobre lo publicado respecto al circo romano de Toledo, resaltando que “el ataúd no es propio del ritual islámico” e insistiendo —quizás de manera demasiado prudente— en que si bien era aceptable la cronología atribuida a los niveles de tumbas superiores, que el excavador situaba en el periodo ‘mudéjar’, observaba “la intrusión de algunos elementos impropios del ritual islámico: presencia de ataúdes, disposición un tanto anárquica de los esqueletos en lo que respecta a la cabeza y colocación de las manos” (ROSELLÓ, 1989: 160).

Acien y Torres (1995) coordinaron la publicación de los trabajos que se presentaron en un encuentro sobre cementerios islámicos andalusíes celebrado en Málaga en 1992, que incluyó los resultados de excavaciones en Málaga, Almería, Granada y Zaragoza. Iban precedidos de un estado de la cuestión sobre cementerios urbanos andalusíes por Peral, quien ofreció síntesis sobre aspectos relacionados con ellos basadas en los trabajos ya conocidos y en las prospecciones de aquellos últimos años. Para bien, y sobre todo para mal, este librito ha sido la referencia a la que han acudido en busca de inspiración y paralelos cuantos se han enfrentado después a sepulturas de posible adscripción islámica.

Basándose en los trabajos de De Juan, que atribuyó a musulmanes las tumbas judías del circo romano de Toledo, y tergiversando las palabras de Roselló, afirmó Peral que:

“ya parece definitivo, gracias a los recientes trabajos, que el empleo de los ataúdes se impone en las necrópolis urbanas en torno al fin del s. XI, principios del XII. Roselló considera una degeneración de período mudéjar la aparición de ataúd en Toledo (s. XI) como desviación del ritual propiamente musulmán a causa de la presión cristiana sobre los moriscos” (PERAL, 1995: 23).

Al margen de los despropósitos históricos y terminológicos, esa aseveración, asociada al nombre de una autoridad en arqueología, ha motivado que muchos creen propio del enterramiento islámico el uso de ataúd. “El ataúd

comienza a utilizarse de forma más o menos generalizada a partir del s. XI-XII d.C., documentándose un ensanche de las fosas y clavos en su interior” repite Casal (2001: 288) y añade: “Este fenómeno se relaciona en determinadas ocasiones como una medida higiénica a consecuencia de la superpoblación de los cementerios”. Apoya esta extraña afirmación en la traducción de García Gómez y Lévi-Provençal del tratado para el buen gobierno urbano de Sevilla de Ibn ‘Abdūn. En los capítulos dedicados a los cementerios, este autor del siglo XII se queja de que Sevilla no disponga de uno proporcionado a su población, de que en el que tiene los cadáveres se entierren unos encima de otros, se hayan instalado vendedores, levantado construcciones y se cometan actos contra las buenas costumbres y reclama la adquisición de nuevos terrenos para enterrar (GARCÍA GÓMEZ, LÉVI-PROVENÇAL, 1948: § 52-54). Respecto a las sepulturas, dice que debería aumentarse un poco el largo y el ancho de las fosas⁶, “porque yo he visto que a un cadáver hubo que sacarlo tres veces de la tumba para arreglar el hueco convenientemente y que otro cadáver hubo de ser metido a fuerza de apretar” (GARCÍA GÓMEZ, LÉVI-PROVENÇAL, 1948: § 149). Como se ve, nada permite extraer de estos pasajes que se usaran ataúdes.

No hay que confundir las parihuelas o el cajón empleados para trasladar el cadáver hasta el cementerio con la plancha de madera (incluso con media docena de clavos) que se podía colocar sobre él una vez dentro de la fosa, y menos con el ataúd, prohibido por el ritual islámico y de construcción muy distinta. Y sin embargo se dan, sin titubear, como enterramientos de musulmanes los del nivel III de calle Agua n.º 16 (Málaga): “Excepto la T315, en los demás recogemos clavos, bastante abundantes en la T308 con tachuelones, chapas metálicas, asidero de metal y madera que conformarían el ataúd y, curiosamente, un pendiente de una fina argolla de bronce sobre un

lateral del cráneo del esqueleto” (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1993: 320); en la T311 había “abundantes clavos y fragmentos de madera que marcan claramente un rectángulo en cuyo interior y apoyado en una plancha de madera se encuentra el esqueleto, habiéndose precipitado la tapa del ataúd sobre los huesos que estaban cubiertos de clavos y madera, demostrándose la utilización de ataúdes” (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1995: 50-51).

Se ha empezado incluso a aducir la ausencia de ataúdes como argumento para asignar una cronología a determinados cementerios o tumbas. Por ejemplo, a propósito de las de calle Real de Cartuja n.º 32-34 (Granada), leemos: “Sin duda se podrá alcanzar una datación más exacta analizando la introducción de la caja en el proceso de enterramiento, ya que nos encontramos en el punto físico de esa transición: las tumbas situadas al N [del solar] tienen caja, mientras que las del S no” (CARVAL, 2010: 428).

Cuando un cadáver se deposita en decúbito supino, su cabeza puede mantenerse al frente o inclinarse hacia uno u otro de los lados; aunque al hacerlo su rostro haya quedado casualmente vuelto hacia sureste, la colocación general no es la ritual islámica. Debería revisarse la adscripción religiosa o cultural de todas las tumbas de las que se ha afirmado algo similar a que “el cuerpo se dispone en decúbito supino, pero con la cara correctamente orientada, mirando hacia el sur” (CASAL, 2001: 305), referido en este caso a algunas de Avenida del Aeropuerto de Córdoba). En el Nivel IV de calle Agua n.º 16 (Málaga) se destacan “las tumbas 317 y 349 que presentan los cuerpos boca arriba, pero con el rostro bien orientado” (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1993: 320). “En algunos casos el cuerpo se encuentra en decúbito supino, pero siempre con el cráneo reposando sobre su costado derecho” en la necrópolis granadina de Puerta Elvira (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995: 146)⁷.

⁶En dicha traducción figura “los huecos [de fábrica] de los sepulcros”, con una engañosa aclaración entre corchetes que podría dar pie a suponer que dentro de la tumba había algún elemento de obra.

⁷Límite en este apartado las citas a unas pocas muestras; se podrían multiplicar.

Aunque se intenta que el cadáver permanezca inmóvil, es posible que se produzca algún pequeño movimiento en los huesos después de la inhumación, pero no que el esqueleto entero de un musulmán quede en decúbito supino ni que todos los de un cementerio basculen en la misma dirección.

Del cementerio del Alto del Val (Adradas, Soria) no se excavaron más que cuatro tumbas, pero sus características y la disposición de los huesos que se ve en las figuras y las fotos ponen en evidencia que no eran de musulmanes, aunque así se hayan presentado (RUIZ DE MARCO *et alii*, 1989-1990: 208-211). Tampoco lo eran los de San Lázaro de Toledo (RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, ROSADO, 2015). Son sin duda de judíos las de c/ Valdivias - c/ Covarrubias del Cerro de la Horca de Toledo (REQUEJO, MAQUEDA, 2010).

2.2. Esqueletos en decúbito supino en fosa con cámara lateral

Los enterramientos en decúbito supino y en fosa con cámara lateral se han documentado en cementerios de judíos desde las primeras excavaciones de 1945 en el Montjuïc de Barcelona (DURAN, MILLÀS, 1947) hasta las más recientes en Lucena (Córdoba; BOTELLA, CASANOVAS, 2009), Barcelona y Girona (MAESE, CASANOVAS, 2002-2003: 15-25 y f. en 24). Casanovas (2003: 510-523) trazó una completa síntesis sobre los tipos de tumbas judías (antropomorfos, de fosa, de fosa con cámara lateral, lucillos), su orientación, disposición de los cadáveres y uso de ataúdes. Dedicó luego una ponencia específica en el Congreso de arqueología judía medieval en la península ibérica a las de fosa y cámara lateral:

“conocidas ya desde la primera intervención que se llevó a cabo en nuestro país en una necrópolis judía (Barcelona), sin paralelos claros, o por lo menos conocidos, en los usos de otras comunidades, parece tratarse de la pervivencia de una costumbre arcaizante de la que es posible encontrar ejemplos en ambos extremos del mundo mediterráneo en fechas considerablemente remotas” (CASANOVAS, 2009).

Al tratar del cementerio judío de Lucena confirma: “Se trata de un modelo antiguo y relativamente común en el Mediterráneo del que conocemos ejemplos en la zona de Qumrán y en algunos puntos de Jerusalén dentro de un contexto judío claro” (BOTELLA, CASANOVAS, 2009: 6).

En 2006-2008 Chávet y Sánchez excavaron doscientas treinta y cinco tumbas en el entorno de la iglesia del Carmen de Lorca (CHÁVET, SÁNCHEZ, 2010). Se caracterizaban por tener los individuos en posición decúbito supino, con las piernas rectas, la cabeza al frente con un colchón de tierra debajo, y los dos brazos estirados a ambos lados del cuerpo o el izquierdo sobre la pelvis (CHÁVET, SÁNCHEZ, 2010: 19 y lms. 5, 6 y 8; CHÁVET, 2015: lms. 42-44). Una parte importante de esas inhumaciones se realizó en fosas con covacha lateral y se recuperaron gran cantidad de clavos y trozos de madera (CHÁVET, SÁNCHEZ, 2010: 20). En las planimetrías generales se aprecia que la orientación de las fosas era este-oeste (CHÁVET, 2015: lm. 27 y f. 9). Uno de los esqueletos (T158) llevaba un anillo de plata con cabujón de cristal de roca (SÁNCHEZ, CHÁVET, AYASO, 2009-2010: 201 y f. 3). Labarta (2017: n.º 237) ha leído en él el nombre ‘Allūš en alfabeto hebreo, seguido de una línea en árabe que contiene la frase “en Dios confía”, habitual en los anillos-sello medievales, cambiando así la lectura e interpretación de Sánchez, Chávet y Ayaso (2009-2010: 204-205; CHÁVET, SÁNCHEZ, 2010: 22), que no respetaba ni los trazos visibles ni la gramática árabe.

Obviando de modo deliberado toda referencia a los judíos, Chávet y Sánchez atribuyeron este cementerio judío lorquino de finales del siglo X e inicios del XI a musulmanes. Para justificar todas sus anomalías, inventaron la existencia de un sistema islámico diferente, que denominaron “ritual de enterramiento tradicionalista” (CHÁVET, SÁNCHEZ, 2010: 17-19), creación que ha sido la tesis de Chávet (2015) y han publicado repetidamente. Oponen ese ritual imaginario al islámico normal, al que llaman “ritual malikí” y que es el que pocos años antes, en 2004, habían interpretado

correctamente en una veintena de sepulturas musulmanas de la misma época en el otro extremo de la ciudad de Lorca (SÁNCHEZ, CHÁVET, 2005-2006).

No hay que confundir este tipo de enterramientos judíos, en los que el cadáver se deposita en decúbito supino, con las tumbas de rito islámico con recorte lateral (cf. § 1.1.), pues en estas el cadáver se coloca en decúbito lateral derecho, aparte de que difiere su orientación y no llevan ataúd.

Como consecuencia de lo expuesto en este y el apartado anterior, las nuevas promociones de arqueólogos se enfrentan a una situación caótica, con información contradictoria respecto al ritual islámico: si parece dar igual que los inhumados estén en decúbito lateral derecho o en cualquier otra posición, en contacto con la tierra o metidos en ataúdes, y se admiten en la orientación de todas las fosas de una zona de cementerio variaciones de más de 90°, es normal acabar teniendo dudas para adscribir a una o a otra comunidad religiosa o cultural los sepulcros que se excavan.

Como muestra de la situación actual podemos leer lo que se dice de las 18 tumbas de calle Real de Cartuja n.º 36-38 (Granada): la disposición de los restos humanos, en “decúbito supino lateral derecho (*sic*) y la orientación de todas las tumbas, este-oeste (*sic*), nos indica la adscripción musulmana de los enterramientos” (CARTA *et alii*, 2011: 117).

O las síntesis a propósito de la necrópolis de Marroquíes Bajos (Jaén). En el apartado dedicado a la tipología de las inhumaciones se ofrece una antología ilustrada del embrollo al que se ha llegado a partir de la mala comprensión por parte de Chávet de los textos de al-Bujārī y al-Qayrawānī, consultados solo en traducciones, con ejemplos de tumbas hispanas de musulmanes, cristianos y judíos (NAVARRO PÉREZ, 2018: § 3.2). Y las opiniones que recoge en el apartado sobre la orientación de las tumbas para complementar a las de ese cementerio, cuyas cabezas ofrecen un abanico que va desde 195° hasta 285° (NAVARRO PÉREZ, 2018: § 3.3 y f. 10, 293).

2.3. Ajuar y depósito funerario: un ritual de épocas pasadas

En una inhumación peninsular anterior al siglo VIII es habitual encontrar un “depósito funerario”, que es el conjunto de todo lo que se dejó junto al muerto. Está formado por los restos del calzado y el vestido, hebillas, joyas de adorno personal y armas y un grupo de recipientes de uso cotidiano que se añadían con significado ritual (platos y recipientes de cerámica, lacrimatorios de vidrio), denominados en español “ajuar funerario”. En las de ciertos grupos y épocas había además ofrendas y restos de banquetes; en otras, clavos y asas de los ataúdes. Para que un objeto se considere “ajuar” el significado simbólico que se le atribuye debe ser comprendido y compartido por toda la comunidad y por tanto se pondrá en las tumbas de modo sistemático, o casi, y estará en la mayor parte de ellas.

A partir del siglo VIII dejaron de efectuarse las “inhumaciones vestidas” características de la etapa precedente, pues las tres religiones (cristianismo, judaísmo e islam) prescribían enterrar a los difuntos envueltos en un sudario y sin pertenencias, evitando el boato y la posterior profanación y expolio de los cadáveres. Tampoco consta que se celebraran banquetes en los cementerios ni que se llevaran ofrendas de alimentos. No se espera, pues, que haya en las tumbas nada más que los esqueletos.

Hay cientos de informes sobre excavaciones realizadas en la península ibérica en enterramientos medievales de musulmanes, de judíos y de cristianos; constatamos que, en su mayor parte, como era de esperar, no había nada asociado a los cadáveres.

Pero en algunos casos se ha descubierto algo en una fosa, al lado del esqueleto o sobre él. Con una óptica condicionada por los conceptos clásicos, ese hallazgo puntual se subraya, comenta y repite en publicaciones posteriores cuando evoca los ajuares y ofrendas de la Antigüedad (cerámica y restos de animales). De este modo, otra pieza similar no pasa desapercibida: se destaca, al tiempo que se cita la primera, y así sucesivamente, en un

proceso acumulativo de excepciones paralelas. Esto no ocurre con otros elementos igualmente intrusos, que se desprecian y silencian de manera casi sistemática: apenas se citan las joyas de adorno personal y los complementos de la ropa, que para la arqueología clásica serían “depósito funerario” pero no “ajuar”.

Como muestra muy característica de este razonamiento sesgado puede leerse lo que dicen Martínez, Mellado y Muñoz al tratar de las necrópolis hispanomusulmanas de Almería. Afirman que se van a limitar a valorar los “elementos de ajuar propiamente dichos, obviando otros objetos que aparecen en las sepulturas como clavos, pendientes o anillos”, que consideran “elementos funcionales, los primeros como indicadores de ataúd / parihuelas, y los otros como elementos de adorno personal, fuera del marco de rango-riqueza. Los objetos de ajuar claramente detectados en las necrópolis almerienses corresponden a dos tipologías cerámicas: candil y jarra/manganeso” (MARTÍNEZ, MELLADO y MUÑOZ, 1995: 107).

El porqué de la presencia de cada uno de los objetos que se encuentre se debería buscar en la estratigrafía del yacimiento y en las características de las inhumaciones y se puede deber a múltiples causas fortuitas. En lugar de eso, se ha tratado de explicar a través del islam, alegando supuestas modificaciones en el ritual funerario o, en ese caso, ideando hipótesis basadas en la libre interpretación de pasajes coránicos. El hallazgo esporádico de un candil o un recipiente cerámico —y no siempre en fosas de segura adscripción islámica— es un hecho estadísticamente irrelevante. Lo reunido no convierte a esos objetos en “ajuar”, pues el significado simbólico que se les ha querido atribuir dentro de la cultura islámica no pasa de ser una ocurrencia que la propia realidad andalusí contradice, con sus escasos ejemplos, y que no respaldan las costumbres del mundo islámico visto de manera global. No debería ser necesario recordar que el islam no es una creencia extinta sobre la que se puedan proponer hipótesis creativas. Es una religión viva, que en 2022 tenía 1.900 millones de seguidores y que cuenta y ha contado a

lo largo de los siglos con infinidad de expertos que han estudiado, discutido y dictaminado sobre todos sus aspectos, teóricos y prácticos, han vigilado las conductas de los creyentes, reprobando las que no les parecían correctas, y han dejado testimonio escrito de todo ello. Si alguien hubiera metido adrede candiles o jarras en las tumbas, sin duda el hecho habría sido objeto de consulta y de comentario por parte de algún ulema, como lo fue la inclusión de escritos religiosos.

3. CIUDADES SUPERPUESTAS

3.1. Cementerios de varias culturas

El estudio e interpretación del rico patrimonio de las ciudades históricas, en las que se han ido superponiendo niveles sobre niveles, plantea dificultades desde el momento, no tan lejano, en que Arqueología ha dejado de ser sinónimo de “arqueología de la Antigüedad”, y se ha comenzado a tener en cuenta la “arqueología medieval”.

Muchas poblaciones han estado habitadas durante milenios, con un núcleo en el que las construcciones públicas y de vivienda se han ido sucediendo y sustituyendo, estrato tras estrato: Cartagena, Cádiz, Málaga, Toledo, Zaragoza, Mérida, Lisboa, Córdoba, Sevilla, Valencia... De igual modo, los espacios ocupados por cementerios han tenido una larga continuidad a través de los siglos y han sido utilizados desde antes de la época romana, con niveles superpuestos de enterramientos paganos, cristianos tardoantiguos, musulmanes, judíos, cristianos medievales y modernos, que a veces se cortan, invaden y mezclan. No es raro que el área donde antes se había alzado una construcción romana, abandonada y derruida hacía tiempo, se empleara para enterrar; ni que los nuevos barrios, al expandirse la ciudad, ocuparan los solares de viejas necrópolis.

Como es de todos sabido, a lo largo de la Historia la población no fue homogénea en sus creencias y ritos. En la Edad Media coexistieron grupos de musulmanes, cristianos y judíos que

tenían espacios sepulcrales propios, situados a menudo en zonas adyacentes⁸. En ocasiones, según las necesidades y dependiendo del aumento o disminución de los grupos poblacionales, una invadió parte de otra. De este modo se puede detectar un cambio de religión de los inhumados en estratos superpuestos, pero también en el mismo estrato, en áreas contemporáneas tangentes.

En noviembre de 2006 se efectuaron siete catas en el solar de la c/ San Agustín n.º 25 de Zaragoza, en la zona que corresponde al cementerio de *Bāb al-qibla*. Había niveles romanos, enterramientos medievales que se consideraron islámicos y escombros del derribo de una escuela del siglo XX. Entre lo hallado hay un candil que se dató en el siglo XI y una posible *ligula* romana de bronce (GRACIA, 2020: 96-97). En mayo y junio 2008 (GALVE, 2018: 141-161) se excavó allí un total de 174 inhumaciones de distintos tipos, en fosa simple. En las fotografías que acompañan al estudio específico de los huesos se aprecia que se superponen hasta seis niveles (GRACIA, 2020: 103) y que, mientras muchos esqueletos están en decúbito lateral derecho, en los niveles inferiores los hay en decúbito supino (GRACIA, 2020: 104, 105, 115, *passim*), lo cual hizo sospechar que estos fueran anteriores al islam. El informe preliminar evidenció además que había habido un desplazamiento generalizado desde la orientación E-O hacia NE-SO (GRACIA, 2020: 116), lo cual corroboraba que había dos ritos diferentes superpuestos. En 2009 se analizaron por C14 cuatro muestras para datar los huesos. T172 —una de las que está en decúbito supino— resultó de los años 520±40, y así se confirmaron los indicios que apuntaban a otro ritual. Como ya se ha dicho, T168 (810±40) es de la etapa emiral, T70 (930±40) de época califal, y T100 (1070±40) de época taifa (GALVE, 2018: 159-161; GRACIA, 2020: 116-118). T100, que solo conservaba las extremidades inferiores del esqueleto, fue utilizada como escondite para un tesorillo de ochenta y ocho recortes

de dírhem de la taifa de Zaragoza, acuñados por Sulaymān al-Mustaʿīn (r. 1038-1046), estudiados por Sébastien Gasc (GALVE, 2018: 161-164), que corresponden al momento final de la ocupación del terreno como cementerio (GRACIA, 2020: 116-117). En el relleno de esa misma tumba, en la zona de los pies, había parte de una cucharita de plata decorada y un alfiler de plata con un pajarito en un extremo (GALVE, 2018: 147, fs. 35 y 36). Estas dos piezas se pueden comparar respectivamente con la cucharita (*ligula*) de largo mango moldurado, con la cazoleta rota, procedente de la excavación de la catedral de Pamplona, del siglo II d.C. (MEZQUÍRIZ, 2011: 79, 83 n.º 18) y con la serie de objetos metálicos denominados “osculatorios”, de discutida función, de los que un buen número lleva en el extremo un pajarito igual —o dos— y que se datan en época tardoantigua (ABASCAL, CEBRIÁN, 2011-2012; FUENTES, SASTRE, 2012).

La intervención en una parcela adyacente a la ermita de la Virgen de la Fuente en Muel (Zaragoza) ha mostrado que la población cristiana de los siglos XVI y XVII utilizó como cementerio el mismo espacio donde se enterraban los musulmanes (REKLAITYTE, 2015: 255-265). Las muestras analizadas en laboratorio de dos de sus individuos, uno musulmán (T4) y uno cristiano (T78), dieron cronologías de 1480-1650 y 1450-1640 respectivamente. Aparte de dos restos mínimos (un pendiente de alambre y un fragmento de anillo de forma lenticular), todas las joyas encontradas en ese cementerio pertenecían a enterramientos de rito cristiano (REKLAITYTE, 2015: 261-262).

Ha habido casos en los que no se ha tenido en cuenta el cambio de ritual en los estratos y se han atribuido globalmente a musulmanes cementerios que contienen tumbas de más de una comunidad religiosa, dando como tipos de enterramiento de musulmanes los de esos judíos, cristianos o paganos y falseando así la percepción y descripción del ritual

⁸ Sobre cementerios judíos que lindaban con los de musulmanes y los de conversos cf. CASANOVAS, 2003: 508; sobre uno cristiano en Córdoba vecino al de Mut'a cf. PINILLA, 1997: 207 nota 168.

islámico. Es lo que sucedió con lo excavado en la zona del circo romano, en la Vega baja de Toledo, que se publicó en conjunto como cementerio de musulmanes (DE JUAN, 1987). En realidad, hay un nivel profundo con una zona de inhumaciones que siguen el rito islámico (DE JUAN, 1986; DE JUAN, 1987: 72-78; DE JUAN *et alii*, 1988); sobre él hay un estrato con sepulturas de judíos de los siglos XIII-XV que ocupa una superficie mucho mayor: unas están cubiertas con lucillos (DE JUAN, 1987: 52-72) y otras con cubierta plana (DE JUAN, 1987: 38-52); sobre este nivel hay otro de tumbas “sin estructura” (DE JUAN, 1987: 33-37 y f. 1) que, a la vista de los esqueletos, podrían ser de judíos o de cristianos (MAQUEDANO *et alii*, 2002, II: 36 foto 14).

También se ha publicado como islámico el cementerio del Raval de Crevillent, en el que por encima de unos pocos (16) esqueletos en decúbito lateral derecho hay un nivel de cristianos de los siglos XV y XVI (por lo menos 46) que están en decúbito supino (TRELIS *et alii*, 2009: 186 y f. 9).

Este tema necesita de mucho estudio en profundidad, especialmente en las grandes áreas sepulcrales con larga tradición de uso, como las de Córdoba, la malagueña de Gibralfaro y la granadina de Puerta Elvira.

Durante la época califal, arrabales y cementerios invadieron la zona al occidente de Córdoba, que estaba ocupada por una vasta necrópolis romana y tardoantigua (MORENA, 1994). Las excavaciones de Cercadilla sacaron a la luz unas doscientas tumbas que muestran que un espacio se mantuvo allí como área sepulcral de rito cristiano desde el siglo IV al XIII (HIDALGO, FUERTES, 2001: 230-240). No siguen el ritual islámico parte de las sepulturas destapadas en distintas intervenciones en esa zona cordobesa, aunque se atribuyan todas a musulmanes (APARICIO, 2007: 205, 211 y láminas; CEPILLO *et alii*, 2006c: 310-311).

Como es bien sabido, Granada contó con una importante comunidad cristiana hasta que una parte marchó con Alfonso el

Batallador tras su expedición por Andalucía de 1125 y el resto fue deportado al norte de África como represalia en 1126 (CODERA, 1899: 209-214). Las fuentes recuerdan que en el año 1099 las autoridades musulmanas les demolieron una iglesia antigua que estaba en la que hoy es plaza del Triunfo, junto a la puerta de Elvira (DÍAZ y LIROLA, 1989: 111); es de suponer que habría tumbas cristianas en su entorno.

Desde su fundación, Granada, llamada “de los judíos” (*Garnāṭa al-yahūd*), ha estado vinculada a esta comunidad, que alcanzó su máximo esplendor con los ziríes en el siglo XI, hasta la famosa matanza de 1066. En descenso numérico a partir de entonces, se recuperó a finales del siglo XIV, con la llegada al reino nazarí de población huida de las matanzas de 1391 en ciudades andaluzas bajo dominio castellano. La comunidad judía en 1492 era importantísima, en rivalidad con la de Málaga. Ashtor ubicó el cementerio judío en los alrededores de la actual plaza del Triunfo (LACAVE, 1992: 371). Según afirma también Ayaso (2002: 201) en época zirí el cementerio judío estaba junto a la puerta de Elvira; allí enterraron en 1056 al visir y jefe de la comunidad Samuel ibn Nagrella. Pero no hay noticia de que se haya documentado arqueológicamente en el área de la granadina puerta de Elvira tumba judía ni cristiana alguna, de ninguna época.

Algo similar se plantea para Málaga. La judería malagueña, floreciente en los siglos X-XII, desaparecida por la represión almohade y reconstruida luego, era a finales del siglo XIV y hasta la expulsión de 1492 la más importante de Andalucía, en estrecha relación con la comunidad de genoveses y otros comerciantes extranjeros establecidos en la ciudad (GARCÍA RUIZ, 2009). Lacave (1992: 386) recoge la propuesta de Bejarano de situar su cementerio frente a la judería, en el declive del cerro sobre el que se asienta la alcazaba, hacia la calle Alcazabilla, mientras que Torres Balbás (1954: 197) afirmaba que “el cementerio israelita extendíase por las laderas de Gibralfaro”. Se basaba para ello en un pasaje de la *Guerra de Granada* de Alonso de Palencia que menciona una emboscada a los asediados:

“en hora determinada salían con grandes precauciones de la villa á recoger en los alrededores de Gibralfaro juncos y yerbas para alimento de las cabras encerradas en las defensas de la plaza; pero les pareció difícil apoderarse de ellos como no fuera á favor de algún ardid muy secreto. Había allí cerca un cementerio de judíos, que suelen establecerlos en campo abierto. En las sepulturas, elevadas bastante del suelo, según la costumbre judaica, se escondieron algunos gallegos que contaban con el auxilio de sus compañeros iniciados en el secreto” (PALENCIA, 1909: 302).

El reciente trabajo sobre la actividad arqueológica preventiva desarrollada en el solar de la calle Victoria 22-24 de Málaga, dentro de la zona de Gibralfaro, resulta muy ilustrativo: por debajo de las 223 tumbas de niveles medievales se hallaron 19 de época romana, fechadas entre la segunda mitad del siglo II d.C. y principios del III (PIÑERO, 2018: 108). También se comprobó que entre el nivel de sepulturas islámicas en fosa simple con cubierta de tejas de los siglos X-XI y el de época nazarí (siglos XIII-XV) en fosa simple con cubierta de lajas hubo un periodo de abandono, con un espesor de colmatación de 2,5 metros (PIÑERO, 2018: 109). En un total de 31 tumbas, todas del nivel superior, había clavos, tachuelas y remaches de hierro que delatan la presencia de ataúd de madera; el uso de la caja iba asociado además a la colocación del cadáver en decúbito supino (PIÑERO, 2018: 97-99 y figura 10); todo ello pone en evidencia que en esos casos no se trataba de musulmanes. Pero ninguna intervención arqueológica en el entorno de Gibralfaro ha documentado ningún enterramiento ni de judíos ni de la numerosa colonia extranjera cristiana.

He aludido a cuanto precede porque se da la circunstancia de que en varios de los cementerios citados con tumbas de época tardoantigua o de judíos y cristianos medievales y postmedievales había joyas y otras cosas que, obviamente, no se deben incluir en un estudio que trata de lo contenido en las de musulmanes.

3.2. Orzas con huevos

Galve (2018: 115-126) ha resumido los resultados de las intervenciones en Zaragoza en una docena de solares a lo largo de la c/ Predicadores que, saliendo por la antigua puerta de Toledo,

corre paralela a la orilla del Ebro, y en la contigua plaza de Santo Domingo. En Predicadores 113-117 había un testar y basurero romano, adobes mezclados con restos de animales, material alfarero medieval, cerámica romana y un enterramiento musulmán. Los resultados fueron similares en la plaza de Santo Domingo, donde se excavaron 17 tumbas (aunque se detectaron 32) en tres o cuatro niveles, desechos de cocción y otro material relacionado con alfares y testares medievales y abundantes restos de época romana; la disposición de los esqueletos plantea dudas acerca de que en todos los casos se trate de musulmanes (GALVE, 2018: 126-133). En Predicadores 88-90 y 92-94 las fosas del nivel islámico habían sido alteradas por otras cristianas que se relacionan con el vecino convento de Santo Domingo (GALVE, 2018: 126). En Predicadores 24-26 y 28-30 salieron a la luz estructuras industriales bajomedievales, tal vez de una almazara (nivel *b*), que se superponen e interrumpen un cementerio islámico (nivel *c*). Los enterramientos de musulmanes, en tres estratos, cortan los de visigodos de los siglos VI y VII (nivel *c*¹), que a su vez cortan el nivel *c*² de época tardorromana. El nivel *c*³ está formado por un importante depósito de adobes del derribo de una *domus* romana situada extramuros (GALVE, BENAVENTE, 1991: 95-97, 1992: 384-386; GALVE, 2018: 115-124). En esos dos solares se hallaron trescientas tumbas, incluyendo las de incineración y las inhumaciones, que se sucedieron y superpusieron desde principios del siglo III d.C. en adelante. Debido a que cada nivel iba perforando los precedentes, en todos ellos abundan los restos cerámicos, numismáticos y materiales de época bajoimperial, tardorromana e hispanovisigoda; solo en una exigua superficie del nivel superior había algún felús, un trozo de cerámica de cuerda seca parcial y fragmentos de un arcaduz de época islámica.

En el contexto descrito, y a la vista de los metales empleados, no resulta difícil adscribir al periodo tardoantiguo “algún anillo de forma de aro simple, de bronce e incluso de hierro, y varias agujas de bronce”, de los que no dan más precisiones sobre su conexión con los esqueletos (GALVE, BENAVENTE, 1991: 95; GALVE, 2018: 121). De igual modo podría ponerse en relación con la *villa* romana “el hallazgo de

una pequeña orza *junto a* una de las tumbas; estaba depositada en pie, y cubierta por un canto rodado plano. En su interior guardaba todavía la ofrenda de un huevo de gallinácea” (GALVE, BENAVENTE, 1991: 97 con foto; 1992: 386; GALVE, 2018: 121).

En Córdoba se han localizado casos de orcas con huevos en el polígono industrial La Torrecilla, donde hay inhumaciones en decúbito supino (CASAL, 2003: 152) y otros puntos de la Ronda Oeste (CAMACHO, 2002, 2004: 234, 2007: 224).

Las ofrendas rituales de huevos de gallina eran usuales en las sepulturas ibéricas; aduciré como ejemplo una de cremación de Los Castellones de Ceal (Hinojares, Jaén), datada en el siglo IV a.C., en la que sobre el techo de madera se depositaron platos y huevos (CHAPA *et alii*, 1991: 338).

El enterramiento romano de cremación descubierto en Bahía Blanca (Museo de Cádiz, datado en el s. I d.C.) y denominado Tumba Pascual se considera una “muestra del nivel más elevado de ofrendas funerarias que podrían acumularse en un enterramiento de incineración de época imperial”, pues tenía “un número considerable de vasos de lujo [...]; además contenía un huevo de gallina intacto y dos anillos de oro con magníficos entalles”. “El huevo de gallina aparece en las tumbas ibéricas y recuerda el tradicionalismo cartaginés de los huevos de avestruz pintados” (CORZO, 1992: 277).

En su estudio del ritual funerario durante el alto imperio romano, a propósito de la *via sepulchralis* de la plaza Vila de Madrid de Barcelona, Beltrán de Heredia menciona que en la estructura funeraria colectiva había jarras (*urceus*) de cerámica común que contenían huevos (BELTRÁN DE HEREDIA, 2007: 43 lm. 13, n.º 2-3, 5; 50 y f. 30). Y recuerda que “las ofrendas funerarias de huevos se daban ya en el mundo helénico, a través del cual se transmitieron al mundo romano, aunque es también una práctica bien constatada en las necrópolis y los poblados ibéricos de la Laietania” (BELTRÁN DE HEREDIA, 2007: 50). Un huevo de gallina entero en una tumba romana de Mérida era parte de las

“ofrendas de los parientes al finado”; se consumían asimismo huevos en la comida realizada junto al sepulcro el día del entierro y en la cena *novendialis*, nueve días después (MURCIANO, FERREIRA, 2019: 85 n.º 33).

Por su parte Casas y Ruiz de Arbulo (1997) han estudiado e interpretado gran número de recipientes del siglo III d.C. con ofrendas de huevos y de gallináceas en dos *villae* de época romana del territorio emporitano, que no tenían relación con inhumaciones. En Tolegassos son quince jarras de cerámica común de producción local enterradas en dos filas en la parte exterior del edificio, a lo largo del muro perimetral occidental del recinto. En Mas Gusó las ofrendas son cuatro, depositadas fuera del muro oriental de la *villa*. A ellas añaden más ofrendas similares localizadas en territorio catalán (cuatro en Ampurias, siete en Ilerda, cuatro en Can Trullàs (Granollers), varias en Corbins), a veces en proximidad de inhumaciones (CASAS, RUIZ DE ARBULO, 1997: 217-218).

Visto todo lo anterior, no parece acertado suponer, a partir de los casos aragonés y cordobeses, que “esta tradición escatológica de época clásica pudo haberse mantenido en ciertas comunidades durante la etapa islámica con un sentido parecido; sin embargo, su carácter excepcional e íntimo dificulta aprehender su último significado” (LEÓN, 2008-2009: 46); en lugar de ello, habría que revisar la estratigrafía, la relación de las orzas con las fosas en las que se han hallado y tal vez replantearse su cronología.

3.3. Restos de animales

En palabras de su excavador, en los niveles superiores del cementerio de Santa Eulalia en Murcia:

“a escasa distancia de las cobijas de piedra arenisca que cerraban la fosa, en el interior de la antecámara y a la altura del pecho del difunto, encontramos el gollete de una gran tinaja cerámica, abrigado por mampostería y argamasa de cal. Tras levantar la piedra que tapaba el borde del depósito, su interior proporcionó más de una docena de cuernos de macho cabrío, numerosos huesos de conejo, espigas y aun escamas de pescado. La tumba [...] apareció al desmontar la acera de ladrillo del siglo XVI” (JORGE, 1966: 106-107).

Aunque el gollete daba acceso a un sepulcro de época cristiana moderna y lo hallado parece un basurero, lo consideró “depósito, perfecta e intencionadamente acondicionado, para guardar los restos de un banquete funerario”.

Desde esa referencia de Murcia, no se han dejado de reseñar los huesos de animales (CASAL, 2003: 34-35, 41; CASAL *et alii*, 2006: 285). En Valencia es un cangilón con huesecillos de ave puesto entre coxis y fémur (SERRANO, 1994: 194); en la Cava de Priego (Córdoba), las alas de un ave alrededor de la cabeza de T12 (CARMONA, LUNA, 1996: 123, 126 foto 5, 133); en el polígono industrial La Torrecilla de Córdoba las patas de un ave zancuda sobre la parte alta del tórax del inhumado en T129 (CAMACHO, 2004: 234 y Im. VII, 2007: 222-223). Hay quien ha aludido a huesos de ovicáprido en la actual plaza de Colón n.º 8 de Córdoba (CASAL *et alii*, 2006: 285), pero son los restos de bóvidos, caprinos y ovinos descuartizados —con marcas de ello— en las carnicerías municipales creadas hacia 1435 en la puerta del Osario (BOTELLA, 1995: 235).

En los yacimientos romanos es frecuente encontrar ofrendas de animales. Las hay en el exterior de *villae*, como las gallináceas ya citadas (CASAS, RUIZ DE ARBULO, 1997) y se han localizado animales sacrificados en posición anatómica y restos despedazados en fosas y hoyos de ofrendas situados junto a las tumbas, fuera de ellas. Los restos de fauna simbolizan el consumo compartido con los difuntos (VAQUERIZO, 2001: 73).

En la necrópolis romana de la plaza Vila de Madrid (Barcelona) se han identificado “ovicápridos, bóvidos, cánidos, aves, suidos y équidos, siendo estos últimos los que más predominan. Los cánidos y los équidos no parece que se consumieran; el resto podían ser sacrificados, cocinados y después depositados junto a la tumba o bien simplemente descuartizados en espera de que se pudrieran de una manera natural” (BELTRÁN DE HEREDIA, 2007: 49-52).

Las referencias de la Edad Media son escasas y excluyen totalmente la pervivencia de

tradiciones de época romana y tardoantigua con las que se han querido poner en relación (CASAL *et alii*, 2006: 285).

En el cementerio zaragozano de Puerta de Toledo los excavadores destacaron “la inhumación de una persona joven (T30), en cuya cabecera se depositó un félido” (GALVE, BENAVENTE, 1991: 96, 1992: 386; GALVE, 2018: 121, 123 y f. 13). Plantean “que quizá fuera animal de compañía del difunto” y que “*probablemente* se trata de un gato común”, lo que significa que no se excluye que fuera salvaje, como el conocido gato atrapando un ave que se ve en el mosaico de la casa del Fauno de Pompeya (200-150 a.C.) y que viene inmediatamente a la memoria.

Al construirse en 1990 la variante de la carretera entre Alberite y Magallón (Zaragoza) se excavó de urgencia el yacimiento de El Quez, que se había localizado años antes. La campaña sacó a la luz una zona de hábitat continuado desde la Protohistoria, con necrópolis tumular de incineración de la primera Edad del Hierro, restos del Bronce Medio, un sarcófago de alabastro con cadáver y ajuar junto a otras sepulturas de época hispano-visigoda y un cementerio islámico que se dató en el siglo XII, ubicado en una zona en la que durante el Bronce Medio se habían practicado hoyos y cuyo material cerámico estaba mezclado con la tierra (ROYO, VILADÉS, CEBOLLA, 1990). Se constató que las tumbas no contenían nada salvo dos: “en una sepultura infantil se halló a la altura del pecho del niño o niña la cabeza de un *posible* gato que muy bien pudo ser su mascota” y en otra “una campana de bronce” (ROYO, VILADÉS, CEBOLLA, 1990: 338; CABAÑERO, LASA, 1997: 413). Es de notar que se habla del cráneo del animal, pero no del resto del esqueleto, por lo que es posible que se trate de una intrusión. En la planimetría de los sepulcros se aprecia que al menos dos (T4 y T8) no son de musulmanes (ROYO, VILADÉS, CEBOLLA, 1990: 340 f. 5) y en otra imagen (VIGUERA, 1995: 91 n.º 83) se observa un esqueleto que sigue el rito islámico superpuesto a otro en decúbito supino con movimiento postdeposicional. La campanilla de bronce (VIGUERA, 1995: 91 n.º 84), al no llevar la foto escala gráfica, parece un

cencerro. Cuando se ve junto a la cabeza del gato se aprecia su tamaño minúsculo; el pie de foto en la *Guía del Museo de Zaragoza* induce a engaño, pues hace creer que ambas estaban juntas (MUSEO, 2003: 172-173 y f. 131). Se le han atribuido fechas que van del siglo X al XII, aunque ya indicaban Cabañero y Lasa (1997: 427) que “presenta una cronología muy incierta”. No le conozco paralelos medievales, mientras que es muy similar en tamaño y forma a una campanita romana de bronce encontrada en *Andelo* (Navarra) de 34 mm de altura, que se data en los siglos I-II d.C. (MEZQUÍRIZ, 2011: 68-69 f. n.º 3).

La docena larga de cuernos de macho cabrío de Santa Eulalia de Murcia (JORGE, 1966: 106-107) sobre los niveles superiores de un sepulcro que no era islámico dieron pie a Peral (1995: 25) a plantear que “cuando aparecen en posición invertida” esos cuernos “señalarían las cabeceras, actuando como estela o testigo en algunas inhumaciones simples”; o tendrían función contenedora con “un uso ritual de purificación para la captación del rocío matutino”. No se ha constatado en ningún cementerio islámico ninguna de estas dos hipótesis poco verosímiles, que Ponce (2002: 141) retoma e intenta apoyar aduciendo aleyas del Corán que mencionan que el día del Juicio Final se soplará en el cuerno. Se ha dado noticia de tres cuernos sin decorar en c/ Rubira n.º 12 de Lorca (Murcia), que no estaban conectados directamente con ninguna sepultura (PONCE, 1997: 336) y otros en Córdoba (CASAL, 2003: 34).

4. MANIFESTACIONES DE PIEDAD

4.1. Anillos con la profesión de fe y otras expresiones religiosas

Durante excavaciones arqueológicas en cementerios medievales de al-Andalus se han encontrado en enterramientos, tanto de mujeres como de hombres, todavía colocados en los dedos o cerca de los cadáveres, anillos

con la profesión de fe completa. En unos está en negativo, en otros en positivo; grabada directamente en lo alto del anillo de plata o en un entalle engastado en él. Uno procede de c/ Los Ríos 2, en el sector sur de Córdoba; lo llevaba en un dedo de la mano derecha el individuo de T13. Es un anillo de plata con cornalina oval grabada en negativo; el texto va repartido en dos líneas: “No hay más divinidad que Dios / Mahoma es el enviado de Dios” (LABARTA, 2017: n.º 32). En la plaza de España de Écija se encontró uno igual bajo el húmero derecho de un varón de edad madura o anciana⁹ (Figura 1).



Figura 1. Museo Histórico Municipal de Écija. Foto (volteada): Antonio Fernández Ugalde.

La mujer adulta de T59 en la parcela M9 al oeste de Córdoba llevaba una cornalina suelta con la profesión de fe en la mano izquierda y en la mano derecha otra que dice “¡Dios me basta! / y ¡qué excelente protector es!”. No había restos de anillos y tampoco se detectó en los huesos de los dedos pigmentación por contacto con elemento metálico (LABARTA, 2017: n.º 218 y 217).

Un anillo de plata con cartela superior rectangular que ostenta la profesión de fe en positivo y en letra cursiva procede del solar limitado por c/ Alta, Sogueros, Jardines y Pozo de Valencia (LABARTA, 2017: n.º 137).

⁹ P.E.S. 01 19/ 5093*1. Agradezco los datos sobre esta excavación y la foto a Antonio Fernández Ugalde, director del Museo Histórico Municipal de Écija.

Otros anillos llevan la profesión de fe completa asociada a un nombre. Uno estaba en la parcela M9 de Córdoba; dice “Abd al-Raḥmān ibn Mūsā / atestigua que no hay más divinidad que Dios / y que Mahoma es el enviado de Dios”; lo llevaba puesto en la mano derecha el hombre adulto de T44; la cornalina, aunque suelta, estaba cerca del anillo (LABARTA, 2017: n.º 28 y 216). También en Córdoba, en la vecina M8, se localizaron dos anillos con la inscripción en la tapa metálica de la caja y no en una piedra. El de T471, aún inserto en el dedo del cadáver, dice “Sukayna atestigua / que no hay más divinidad que Dios; Mahoma / es el enviado de Dios”. En el otro, que estaba a la altura del pecho del difunto de T445, se lee la fórmula “Dios es el protector de Aḥmad / b. al-Faṭḥ” (LABARTA, 2017: n.º 15 y 16).

El lema adoptado por el príncipe ‘Abd al-Raḥmān II (r. 822-852) y —cambiando el nombre— por todos sus sucesores se veía en el entalle de un anillo que se encontró en una sepultura cerca de Écija, del que solo han quedado las dos impresiones en lacre que se hicieron en 1787: “Tāyīt b. ‘Umar / está satisfecho con el decreto de Dios” (LABARTA, 2017: n.º 65).

Pertenecen a este grupo cinco cornalinas procedentes de dos tumbas cordobesas de época califal (LABARTA, LÓPEZ, LÓPEZ, 2014-2015). El varón de T130 llevaba un anillo de plata con un entalle en la mano izquierda y salió una segunda cornalina idéntica, suelta, entre los restos del tórax (LABARTA, 2017: n.º 29 y 219). La mujer de T132 llevaba un anillo de plata con una cornalina en cada mano; una tercera, suelta, estaba bajo su maxilar superior, lo que sugiere que tal vez la llevara en la boca en el momento del sepelio (LABARTA, 2017: n.º 30, 31, 220, 221, 222). Están grabadas tanto en el anverso como en el reverso, con idénticos textos piadosos, y esto a pesar de que algunas están engastadas en un anillo, lo que excluye totalmente que se pueda usar la cara oculta como sello. No eran gemas reutilizadas, pues el tipo de letra es el mismo en ambas caras.

En el anverso leemos la primera parte de la profesión de fe, que proclama la unicidad de Dios, combinada con versículos que la completan: “No hay más divinidad que Dios. Es el único [Q XL,84 y LX,4]. No tiene ningún asociado [Q VI,163]. Suyo es el poder, suya es la alabanza. Él es poderoso sobre todas las cosas [Q LXIV,1]”. Según tradiciones transmitidas por Abū Ayyūb al-Anṣārī y Abū Hurayra, Mahoma habría atribuido grandes beneficios en la vida futura a la recitación repetida de esta serie de textos coránicos.

En el reverso de esas mismas gemas vemos la profesión de fe islámica completa: “Doy testimonio de que no hay más divinidad que Dios y que Mahoma es el enviado de Dios” (LABARTA, 2017: n.º 219, 220, 221, 222. En n.º 29 no se puede verificar ya que la piedra sigue engastada en el anillo).

Por sus textos religiosos, estos anillos y piedras parecen adecuados para acompañar a los muertos en su tránsito al más allá, para que atestigüen la fe musulmana de sus portadores, como una versión en miniatura del epitafio del que posiblemente carecían sus tumbas. Cabe preguntarse qué pasó en estos pocos casos para que sus familiares considerasen tan importante resaltar el credo islámico de los difuntos como para incluir con ellos estos pequeños testimonios de fe, en contra de la práctica normal de no meter nada en la tumba.

Una forma fácil y rápida de construir un anillo con matiz religioso es soldarle a una moneda de plata un aro abierto, con los extremos aplanados y doblados hacia adentro, colocándola de modo que la cara visible sea la que muestra la profesión de fe. Hay varios ejemplos en los que se utilizó un dirham cuadrado almohade. En las excavaciones de 2006 en el cementerio del Camí La Bola de Xàtiva (Valencia) salió uno de estos anillos en el que se lee: “No hay más divinidad que Dios. Mahoma / es el enviado de Dios” (LABARTA, 2017: n.º 130); un segundo ejemplar se encontró durante la campaña de 2007, todavía colocado en el dedo del esqueleto de la mujer de T22, que también

llevaba un par de pendientes (Figura 2)¹⁰; en la parte visible de la moneda se lee: “Dios es nuestro Señor, / Mahoma es nuestro enviado, / el Mahdi es nuestro guía” (LABARTA, 2017: n.º 129). Otro anillo de este tipo, ahora ilegible, se localizó durante las excavaciones de 2000-2001 en Manises (MUSEU, 2021: 208-209; los tres en LABARTA, 2021: § 6).



Figura 2. *Xàtiva. Camí La Bola, campaña de 2006, T22. Foto: Juan Salazar.*

4.2. Cajitas y láminas de plomo

Una cajita de plomo con tres asas en lo alto (longitud: 20 mm x anchura 10 mm x grosor 2 mm; peso 1,5 g) se encontró en el cementerio islámico de la fortaleza de Yecla (Murcia), asociada a los restos humanos de T13; no se indica en qué lugar de la fosa ni su posición respecto al esqueleto (RUIZ MOLINA, 2019: 56). Lleva tres líneas de escritura en relieve en cada

cara, en las que Barceló (2019: 308) ha leído Q CXII. Es el único ejemplar que conozco localizado con seguridad en excavación y en una tumba.

Esa pieza es distinta de las más habituales, que son láminas rectangulares, circulares o con formas figurativas de muchos tipos, hechas a molde, que se agrupan tan solo porque son de plomo. Unas pocas están en museos, pero la mayor parte de las que se conocen están en manos de coleccionistas, que las adquieren en un mercado de compraventa que se nutre tanto de lo recogido en superficie y en prospecciones clandestinas como de la producción de falsarios. Se desconocen por tanto el lugar de origen y contexto exacto, lo cual les hace perder casi todo su valor histórico.

El modelo más habitual consiste en un rectángulo muy alargado que contiene aleyas coránicas y expresiones religiosas en árabe, que se dobla luego en tres. En 1987 se había hallado una de estas piezas en el Cabezo de las Tinajas (Rojales, Alicante), durante una prospección superficial en una zona donde se sabía que había un cementerio islámico, como se confirmó arqueológicamente en 1990. Barceló, Labarta y Azuar leyeron en una cara la azora coránica CXII, que declara la unicidad de Dios, seguida de “el dominio es de Dios”, “Oh Dios!” y en la otra cara “En el nombre de Dios el Clemente, el Misericordioso”, “Me protege el Señor de la gloria, el dominio y la omnipotencia”, “¡Confío en el Viviente, que no muere! [Q XXV, 58]”, “Dios me basta [Q IX, 129 = XXXIX, 38]” (Figura 3).

La referencia mortuoria y el entorno del que procedía los llevaron a plantear que este tipo de piezas se pudieron incluir en la sepultura “como testimonio de la fe musulmana del difunto, dentro de las creencias en el más allá, para que sirviera como credencial de su fe ante los ángeles de la muerte y ante Dios”. Mostraron

¹⁰ Estrats, Treballs d'Arqueologia, S.L.: “Informe preliminar del solar n.º 39 (Parcela 274, Sector La Bola, Xàtiva)”. Texto inédito. Agradezco a Juan Salazar Bonet la copia del informe; la foto está en p. 11.

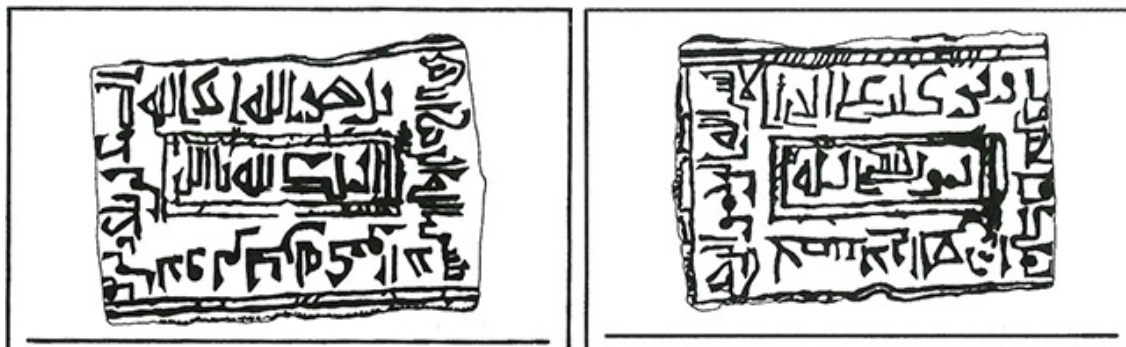


Figura 3. MARQ. Plomo de Rojales. Caras A y B. Dibujo: Carmen Barceló. (Barceló et alii, 1997: 271, 273).

también su prudencia: “mientras no aparezcan otras láminas de plomo en contexto similar y en excavaciones sistemáticas, nuestra hipótesis deberá tomarse con todas las reservas” (BARCELÓ et alii, 1997: 272). Durante el cuarto de siglo transcurrido desde entonces eso no ha sucedido; pero vendría a apoyarla la noticia de que, en la excavación de los enterramientos de Puerta de Elvira en Granada, se encontró “una plaquita, procedente de un recorte laminar, realizada en plomo, con motivos epigráficos en anverso y reverso” (FRESNEDA et alii, 1995: 44), cuya imagen nunca se ha publicado¹¹.

Un reciente estudio de Carmen Barceló trata de un amplio conjunto de esas láminas de plomo con escritura árabe en relieve; lee y traduce sus textos, identifica los pasajes coránicos y muestra que todas ellas están relacionadas con la fe y la religiosidad.

Atendiendo a su contenido, las clasifica en cuatro grupos, de los que aquí interesan solo dos. En el primero incluye veinticuatro piezas que —como la de Rojales— contienen oraciones similares a las que se rezan por los difuntos y a las que se escribían en la “carta de la muerte” y considera posible vincularlas al paso del alma de la vida terrenal al otro mundo (BARCELÓ, 2019: 290-295, 301, 303-307). Forman el segundo grupo nueve ejemplares que —como la cajita de Yecla— llevan la azora CXII con el fundamento del credo islámico y muestran así la fe de quien las tiene (BARCELÓ, 2019: 290, 295-297, 307-308).

¹¹ HR 12049, ahora Museo Arqueológico de Granada DJ00264.

5. OBJETOS DE ADORNO Y VESTIDO SIN SIGNIFICADO RELIGIOSO

5.1. Joyas

Aparte de los pequeños objetos con inscripciones piadosas islámicas que se añadirían adrede, hay esqueletos con joyas de uso personal (anillos, pendientes, pulseras) a los que no se les puede atribuir ningún valor religioso y que sugieren que en esos casos la persona se enterraría vestida.

No es frecuente hallar adornos en sepulturas; solo agrupando todas las noticias sueltas logramos reunir un conjunto de piezas, escalonadas en el tiempo. Si las ponemos en relación con el número de fosas del mismo yacimiento en las que no había nada, vemos que la proporción es, en general, escasísima. Incluyo la relación que sigue a título de ejemplo, sin afán de exhaustividad, pues el tema necesita todavía de mucho estudio.

En las doscientas tumbas de la plaza del Castillo de Pamplona solo se hallaron los restos de un anillo, similar a otros de época alto-medieval (DE MIGUEL, 2016: 135-136).

Durante la intervención a cargo de Agustín López en el solar M9 del PP07, en la zona occidental de Córdoba, a extramuros de la ciudad histórica, se descubrió parte del arrabal que se extendía hacia el norte y de un cementerio islámico de época califal. Las joyas que

tenían unos pocos de los 147 esqueletos consistieron en los cuatro anillos de plata y ocho cornalinas con textos en árabe ya comentados y un par de sencillos pendientes de plata con una bolita en un extremo. En otra intervención, también en Córdoba, en tumbas de muy dudosa adscripción islámica, se recuperó una aguja de cobre fragmentada “bajo la cubierta de la tumba A-86” (CEPILLO *et alii*, 2006c: 310-311 y lm. 8); “en la tumba A-36, próximo al cráneo, un pequeño aro metálico, posiblemente un pendiente” (CEPILLO *et alii*, 2006b: 317-318 y lm. 6) y “en la tumba A-27, próximo a los pies del individuo, una aguja metálica con cabeza redondeada” (CEPILLO *et alii*, 2006a: 326 y lm. 11).

En c/ San Agustín n.º 25 de Zaragoza solo la mujer joven de T2 llevaba dos pendientes de plata en forma de aro rematados con una esferita en el cierre (GALVE, 2018: 141 y f. 28).

En Torre la Sal (Castellón) salieron a la luz 228 inhumaciones de los siglos X-XI, la mayoría de musulmanes. Por lo general, los esqueletos están en decúbito lateral derecho, pero hay casos en que están en decúbito supino, sin que se sepa si se debió a alteraciones o esa fue la posición original. En T75 se recuperó un anillo de plata con cabujón y una pulsera de cinta metálica de unos 10 mm de ancho en muy mal estado; en T261 —uno de los individuos en decúbito supino— un anillo en cada mano; otro anillo en T121 y pequeños pendientes y más anillos en otros puntos (FLORS, 2009: 236-238 y f. 17. 5; LABARTA 2017: n.º 66-71).

En T46 de c/ Rubira n.º 12 de Lorca, en niveles que se datan en el siglo XII, un individuo adulto llevaba en el dedo corazón de la mano derecha un anillo de plata que se ensancha en la parte superior (PONCE, 1997: 336, 344 f., 349; PONCE, 2002: 140-141, lm. 12; LABARTA, 2017: n.º 145). Inicialmente se creyó que conservaba la impronta del tejido del sudario; al estudiarlo con microscopio se comprobó que se trataba de huellas del utensilio del orfebre (MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 2013: 211).

En la plaza de España de Écija se descubrieron entre 1997 y 1998 más de 4.000 tumbas de musulmanes datadas desde el siglo VIII hasta mediados del XIII y una cuarentena de época tardoantigua y visigoda (ROMO *et alii*, 2001). Además del anillo con epigrafía árabe ya citado, había aros y pendientes con una esfera hueca, en muy mal estado.

En Tauste (Zaragoza) se ha destacado un pendiente que estaba bajo el cráneo de T32; es un simple aro de 10-13 mm de diámetro hecho con grueso alambre de 1,8 mm de grosor¹² (GUTIÉRREZ GONZÁLEZ *et alii*, 2016: 435).

El número de enterramientos de Puerta de Elvira (Granada) que contenían joyas fue relativamente abundante y forma un interesante y coherente conjunto que incluye cuatro anillos (LABARTA, 2017: n.º 179-182) y una veintena de pendientes, varios con esferas metálicas huecas y cuentas ensartadas. López López y sus colaboradores (1995: 140) identifican en Avenida de la Constitución-Triunfo un estrato III con niveles de sepulturas que datan en los siglos XIII al XVI y un estrato V con otros niveles que sitúan entre finales del siglo X y el XIII; no indican en cuál estaban las joyas. En Hospital Real la secuencia estratigráfica de la excavación carece de cronología (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995: 151 y 154). El trabajo dedicado específicamente a esas alhajas (FRESNEDA *et alii*, 1995) da sus números de inventario y permite verlas, pues incluye sus fotografías y dibujos (la escala métrica no figura en ninguno). Ni esa ni las otras publicaciones que tratan de la excavación indican en qué tumbas en concreto estaban, ni en qué nivel de qué estrato, ni qué cronología les atribuyen (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995; FRESNEDA *et alii*, 1992), pero afirman que “representa un claro nexo entre la orfebrería común de época almohade y la nazarí” (FRESNEDA *et alii*, 1995: 43). Mencionan que había ataúdes, que T332 “presentó 55 clavos en posición” y que “en algunos ejemplares se ha registrado la existencia de ángulos exteriores de metal que, fijados con clavos, actuarían de refuerzo en las esquinas. En uno de estos

¹² Cf. foto en <https://arqueoguti.blogspot.com/2013/09/maqbara-de-tauste-resultados-en-n74-av.html>

se localizó incluso una argolla de hierro que actuaría de sujeción en el exterior del mismo” (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995: 144-145). Lo anterior, que “en algunos casos el cuerpo se encuentra en decúbito supino, pero siempre con el cráneo reposando sobre su costado derecho” (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995: 146) y las fotos, que permiten apreciar la postura de unos pocos esqueletos, hacen sospechar que haya sepulcros de otras religiones. En esas circunstancias, no tenemos seguridad de que las joyas pertenecieran a musulmanes; en cuanto a su cronología, deberá revisarse a la luz de los paralelos, pues los pendientes tienen similitudes con los de yacimientos como el de Albalat (GILOTTE, CÁCERES, 2017: 142), de cronología almorávide.

Una pareja de pendientes de cobre estaba en T23, una tumba de época almohade de la plaza de El Palenque en Priego de Córdoba, junto al cráneo de un esqueleto infantil femenino (Figura 4)¹³; constan de una bola hueca ensartada en un fino aro metálico; uno se conserva entero, al otro le falta media esfera (CARMONA, 2005: 95 y 105, f. 43).

En Xàtiva (Valencia) se considera que el extenso cementerio del Camí La Bola tuvo su etapa inicial en fecha próxima a la de las lápidas de 1031 y 1038 allí encontradas (BARCELÓ, 1998: n.º 12, 2020: 181-186); hay fragmentos de



Figura 4. Priego de Córdoba, El Palenque, T23.
Foto: Rafael Carmona.

cerámica datables entre la mitad del siglo XII y la primera mitad del XIII, y se cree que su uso perduró hasta la expulsión de los moriscos. Excepto los anillos ya comentados, contruidos con una moneda almohade de plata, los otros son de base cobre (LABARTA, 2017: n.º 129-130; 164-166, 169-173). Buena parte de los pendientes recogidos son de un mismo modelo, formado por un aro que atraviesa una esfera metálica hueca. La inhumada de T22 llevaba un par de estos pendientes y un anillo-moneda, hecho que ayuda a datarlos en época almohade.

Los arqueólogos que excavaron una zona del cementerio islámico de Alhama de Murcia comentaron en detalle una pareja de pendientes encontrados sobre el esqueleto de T41; cada uno está formado por cuatro esferas metálicas huecas, de escaso peso y 14 mm de diámetro, ensartadas en un aro filiforme de cobre cerrado mediante lazo; los han datado en el siglo XII o la primera mitad del XIII y han supuesto que se dejarían por descuido o tal vez por razones sentimentales (RAMÍREZ, URUEÑA, 1998: 356).

En el cementerio musulmán de Santa Clara en Cuéllar (Segovia) durante la campaña de 1989 se encontró en T2 una vistosa pareja de pendientes de plata; constan de un aro de suspensión y un cuerpo pentagonal hueco, decorado con un letrero en árabe trazado con finas láminas; se ha datado en el siglo XV (RUIZ DE MARCO *et alii*, 1989-1990: 213-214, 216-217 y f. 7; HERRERÍN, 2004: 13 y f. 1.1). Sobre el epígrafe se ha dicho que contendría el final de la afirmación de la unicidad de Dios “aunque escrito con imperfección y sin asegurar que no tenga faltas en la escritura” (RUIZ DE MARCO *et alii*, 1989-1990: 214), opinión repetida en varias publicaciones posteriores. La lectura de Labarta (2021: § 7. 3. B) es, en ambos pendientes y por ambas caras “el poder pertenece a Dios” (*al-amr li-llāh*). Además, en las campañas de 1994 y 1995, salieron un anillo y otros cinco pendientes (HERRERÍN, 2004: 15).

¹³ Mi agradecimiento a Rafael Carmona, director del Museo de Priego de Córdoba por los datos y la foto.

En la partida dels Garroferets, en el lugar conocido como l'Alfossar (Novelda, Alicante) se han ido destapando hasta mil tumbas. Los pequeños fragmentos de cerámica almohade revueltos en la tierra han llevado a datar los inicios del cementerio hacia mediados del siglo XII o el XIII. Nueve individuos llevaban elementos de adorno, por lo general bastante mal conservados y la mayor parte de base cobre: pendientes (T5, 50, 58, 138), un anillo (T5; LABARTA, 2017: n.º 174; n.º 175-176 salieron en 2006), restos de una malla metálica (T137 y 147) y dos pulseras de pasta vítrea (T101). Se han observado manchas de óxido en dos falanges de la mano de la mujer de T76 causadas por un anillo que no se ha conservado (LÓPEZ SEGUÍ *et alii*, 2005: 151 y f. 8). Las pulseras de pasta vítrea bicolor recuperadas, sin duda de cronología tardía, sugieren que el cementerio tuvo un uso prolongado; es un tipo de joya que no se encuentra en tumbas de musulmanas.

En la excavación de Santa Eulalia en Murcia, Manuel Jorge recogió en casi toda el área

“aunque siempre fuera de las fosas, una muy interesante serie de pulserillas de vidrio, varios alfileres de cobre, dos cuentas de collar y un vidrio facetado de color azul, procedente quizá de alguna joya. Los fragmentos de pulserillas revelan tres tipos principales: lisos, estriados y entorchados, con no pocas variantes. Existe uno en el que el artista jugó con dos clases de vidrio, blanco y azul, que retorció a la vez. En cuanto a los alfileres, son de cabeza redonda y responden a un tipo muy difundido entre nosotros desde época tardo-romana” (JORGE, 1966: 107).

Como él mismo anotaba, “puede conjeturarse que procedan del primitivo nivel superficial del cementerio, destruido por la nivelación del siglo XV para dar acceso al ingreso norte de la puerta de codo” (JORGE, 1966: 107 n. 8). No debe olvidarse que en ese nivel alto del cementerio apareció una pequeña moneda de cobre a nombre de los Reyes Católicos y dieciséis piezas de a ocho, maravedíes de Felipe III, reselladas en tiempos de Felipe IV en las que se leen las fechas 1599, 1603, 1615, 1618, tres de 1619, 1621

(JORGE, 1966: 148) y que en la primera de las fotografías que ilustran la excavación se aprecia que el esqueleto tiene pelvis y piernas en decúbito supino, mientras que los inhumados de los “niveles profundos” están en decúbito lateral.

Desde 1999 a 2003 se excavó en Ávila una gran necrópolis islámica en la zona sur de la ciudad, entre la iglesia de San Nicolás y el río Adaja, donde salieron más de tres mil sepulturas que se han fechado entre los siglos XIII y XVI. Se localizó en distintas tumbas algún adorno personal: un anillo, un colgante trapezoidal de azabache y en T20901 un conjunto de siete pulseras de tubo de plata decoradas con incisiones (JIMÉNEZ GADEA, 2016: 70) (Figura 5)¹⁴.



Figura 5. Ávila, necrópolis de San Nicolás, T20901. Foto: Alacet Arqueólogos, S.L.

En el cementerio morisco de l'Arnet (Rugat, Valencia) se descubrieron 35 fosas, con los

¹⁴ Alacet Arqueólogos, S.L., “La maqbara de San Nicolás. Trabajos de excavación arqueológica en la parcela A del Plan Parcial San Nicolás 2 (Ávila)”. Informe inédito, archivo 306 Museo de Ávila. Debo los datos y la fotografía a la gentileza de Javier Jiménez Gadea, director del Museo de Ávila.

inhumados en decúbito lateral derecho. En T29, todavía pegado al cráneo, había un aro de plata de 32 mm de diámetro, de fino alambre de 1 mm de grosor y sección circular, roto en tres trozos (RAGA, 1994: 59).

De los trece esqueletos de época tardía exhumados en Bellreguard (Valencia) solo dos estaban en decúbito lateral derecho; los demás estaban en decúbito supino con los brazos estirados a lo largo del cuerpo. Uno —no sabemos cuál— llevaba un collarcito de cuentas de azabache, hueso y vidrio. Fuera de contexto salieron cuatro brazaletes de tubo metálico delgado (grosor 3 mm), decorados con incisiones transversales¹⁵ (MARTÍ, CARDONA, 1992: 398). Lo más probable es que la tumba en que se halló el collar fuera de rito cristiano; las pulseras podrían ser similares a las de Ávila.

He hecho notar (LABARTA, 2023: § 3.3) que los esqueletos en los que había joyas son casos aislados o, cuando son varios, están en tumbas próximas entre sí, tal vez porque eran coetáneas. La posición del cadáver que las lleva y la orientación de su fosa no siempre son las mismas que las del entorno, y eso subraya su carácter anómalo, a la vez que hace preguntarse si se enterraría de manera apresurada y poco cuidadosa o incluso dudar de la religión que profesaría aquella persona. Los huesos, por otro lado, no muestran signos de que se trate de víctimas de violencia.

Para responder a las preguntas de por qué hay esqueletos que llevan joyas que no parecen tener ningún significado religioso y por qué quienes prepararon el cadáver no se las retiraron antes de inhumarlo, he propuesto como una de las posibles respuestas que tal vez les repugnara tocarlo porque había muerto de una enfermedad que producía rechazo y lo enterraron tal como estaba. Recordaremos que la Tradición islámica reconoce el estatuto de ‘mártir’ no solo a quien muere combatiendo ‘en la senda de Dios’ sino también a los que

fallecen en circunstancias desgraciadas que incluyen las epidemias de peste. Aunque en teoría solamente los muertos en combate merecerían ese entierro especial, la realidad es que en el sentir general los demás mártires se asimilan a ellos y se entierran sin lavarlos, con la ropa que llevaban puesta. Ello justificaría que haya joyas en tumbas medievales de musulmanes, de judíos y de cristianos, pues al natural rechazo ante la peste se sumaría el permiso de la Tradición y de las autoridades religiosas (LABARTA, 2023: 108-110).

No me parece casual que muchos de los cementerios en los que varios de los esqueletos llevan elementos de adorno estuvieran en uso a mediados del siglo XIV, época que coincide con la espantosa epidemia de peste negra que se extendió por la Corona de Aragón y Navarra en 1348 y pasó a Castilla en 1349. Pero las pestes fueron periódicas y recurrentes y hubo otras muchas antes y después, como la de 1126 o la que despobló Córdoba en junio-julio de 1011. Propongo estudiar en cada caso la posible relación entre inhumados con joyas y epidemias de peste (LABARTA, 2023: 109-111).

5.2. Sudarios bordados

Pozo (1990:119) cita:

“el hallazgo en otros lugares [de Murcia] de enterramiento en la c/ de San Antonio —donde aparecieron algunas inhumaciones con restos del sudario bordado en oro, similares a los de la plaza de la Almoina en Valencia—, frente a la iglesia de San Pedro, en la plaza de las Flores y en las inmediaciones de la iglesia de San Nicolás, pero o no se han excavado sistemáticamente o sus resultados permanecen aún sin publicar”.

Ponce (2002: 137) afirma que es muy raro que queden fragmentos de tejido y, aunque se basa en los datos de Pozo, habla de restos de sudarios “bordados con hilos de oro formando motivos geométricos y florales”.

¹⁵ Agradezco a Jaume Coll, director del Museo Nacional de Cerámica González Martí (Valencia), que revisara conmigo en enero de 2024 los restos de huesos y tejas de esa excavación, guardados en ese Museo. Comprobamos que las joyas no se encuentran entre el material allí depositado.

El paralelo con la Almoina de Valencia resulta muy lejano, pues allí se destacó solo “la aparición de restos de tejido en hilo dorado en tres de las inhumaciones” (PASCUAL, 1992: 409) que una publicación más reciente deja en “hilos de oro alrededor del cráneo o del cuerpo como restos del bordado de su sudario” (PASCUAL, VIOQUE, 2010: 36). Los enterramientos de la Almoina plantean una compleja problemática, con estratos desde época visigoda hasta aproximadamente el siglo XIII y variados tipos de sepulcros y de disposición de los esqueletos, que no permite adscribir esos restos a musulmanes. Tampoco consta que lo fueran los que llevaban los tejidos murcianos.

Frente a la falta de referencias a musulmanes, los sudarios con cenefas bordadas con hilo de oro se han encontrado en cementerios de adscripción judía segura, como los de Barcelona (DURAN, MILLÀS, 1947), Tàrrrega, Girona, Valladolid o Valencia.

5.3. Botones

En c/ Rojo n.º 2 de Lorca quedaban en T31 pequeños fragmentos de tejido junto a las costillas y una pequeña pieza de hueso trabajada en forma de dos conos rematados por una bola y unidos por un estrangulamiento que serviría para fijarla y usarla para abrochar (MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 1996: 650; PONCE, 2002: 138, lm. 9; MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 2013: 213, lm. 63). Gilotte y Cáceres (2017: 130) tratan de una pieza similar recogida en Albalat (Cáceres) y de otros paralelos encontrados en Silves (Portugal) y Jardín de San Esteban de Murcia, además del ejemplar lorquino, y hacen notar que es una forma de origen prerromano que tuvo una muy larga duración.

En el mismo lugar, en el esqueleto de T34 y también entre las costillas, había una placa de hueso de forma biojival con dos perforaciones en el centro y una de sus caras decorada con pequeños circulitos que perfilan el borde y trazan dos líneas que se cruzan en el centro (MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 1996: 650, 2013: 213, lm. 64; PONCE, 2002: 138, lm. 10).

Estos botones no parecen tener relación con sudarios, que no se abrochaban.

6. OTROS OBJETOS ENCONTRADOS EN EXCAVACIONES

En el espacio fuera de las fosas o en ellas, colocadas a propósito, olvidadas, o revueltas con la tierra del relleno, se han recogido además otras cosas, grandes y pequeñas: llaves, botones, alfileres, anillos, pendientes y pulseras, monedas, dedales, dados, cascabeles, candiles, jarras, orcitas y fragmentos de cerámica de amplia cronología. Estos trozos rotos de cerámica resultan de sumo interés para datar los momentos de asentamiento humano en determinado lugar, pero no se toman en consideración aquí sino las vasijas que estén completas y que tengan cierta relación con los cadáveres.

6.1. Asta, hueso y metal

Se recogió un cuerno con decoración incisa en San Nicolás de Murcia y otro junto a un enterramiento en c/ de la Soledad de Cartagena; se han datado en los siglos XI-XII y XII-XIII (NAVARRO PALAZÓN, 1986: 481-483 y fotos 482). Teniendo en cuenta que los cuernos se utilizaban como bocina en la caza y la guerra, no extraña que alguno se perdiera por el campo; poco tienen que ver con los restos encontrados en Santa Eulalia.

En c/ Rubira n.º 12 de Lorca el individuo adulto inhumado en T98 tenía en la espalda una llave de hierro de unos 10 cm de longitud, de la que no se puede decir si cayó fortuitamente en la fosa durante el entierro, estaba ya entre la tierra o se puso de manera intencionada (PONCE, 1997: 336, 356, 2002: 140, lm. 11; MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 2013: 214, lm. 65). En c/ Rojo n.º 2 de la misma población el esqueleto de T68 llevaba en la mano izquierda “un pequeño objeto de hierro muy deteriorado” que se supone puesto adrede, aunque no se sabe qué es (MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, 1996: 644, 2013: 214).

Lo recuperado de los enterramientos del solar M10 del PP07 de Córdoba incluye “un dado de plomo, cuentas de collar, pendientes de bronce, un elemento de hueso trabajado”, “tabas, fragmentos de sílex”, “clavos, alfileres,

monedas” y sobre las cubiertas de dos tumbas sendas orcitas con restos de cascarones de huevos (OSUNA, 2010: 851). La cronología de cada uno de esos objetos dependerá del nivel en que estuviera y de su relación con la fosa; pudieron pertenecer a musulmanes o no, pues la orientación de los cadáveres en unos es SW-NE y en otros E-O; parte está en decúbito lateral derecho y otros en decúbito supino —y estos parecen ser los que se han elegido para ilustrar el trabajo— (OSUNA, 2010: lms. II, III, V). También las sorprendentes listas de objetos recuperados en los varios yacimientos de la Ronda Oeste de Córdoba incluyen monedas sin clasificar, una hebilla, un botón, una aguja, una llave, piezas de hierro y cobre no identificadas, orcitas con huevos de gallina, algún hueso de animal y restos de hollín en muchas fosas y vasijas (CAMACHO, 2007: 222-224).

Acerca de lo encontrado en los enterramientos de Gibralfaro (Málaga) —cuya cronología abarca del siglo X al XV— se nos dice: “solo en las tumbas 288 y 308 aparecen una hebilla y pequeños pendientes de chapitas de bronce colocados sobre el cráneo a la altura de la oreja. Desplazados fuera de las fosas localizamos dos dedales, un cascabel, un anillo y un par de monedas de bronce muy deterioradas que hacen imposible su lectura” (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1995: 52).

En Predicadores 92-94 de Zaragoza, en la mano derecha de T16 se encontró un pequeño anillo de bronce, mal conservado, con piedra rectangular biselada de pasta vítrea (GALVE, 2018: 126).

La intervención en Valencia en el solar limitado por las calles Alta, Sogueros, Jardines y Pozo destapó enterramientos de varios tipos de los siglos XI al XIII; se supone que el cementerio se dejaría de usar tras la conquista de la ciudad por Jaime I en 1238, pues poco después las sepulturas más superficiales resultaron destruidas parcialmente por construcciones. Se extrajeron “un sello, un pendiente, una alianza y una chapita, todos ellos de metal y encontrados *in situ*, y varias agujas y alfileres metálicos, [...] alguna moneda y fragmentos de cerámica” (SERRANO, 1994: 194).

Es una lástima que por lo general se haya dado poca importancia a las joyas y otras pequeñas cosas. Esas descripciones nos dejan con la necesidad de más precisión acerca del tipo de sepultura, el estrato en que estaba, la posición del esqueleto, la relación de la pieza con él, fotos o dibujos y medidas, para poder estudiarlas de manera cabal.

6.2. Candiles

Durante toda la Edad Media los candiles de aceite fueron el modo de iluminación habitual; no resulta extraño, por lo tanto, que abunden ejemplares enteros y restos de piezas rotas entre el material recuperado en zonas de viviendas y en cementerios, tanto en los de musulmanes como en otros que no lo son —así los dos candiles que estaban junto a T1174 y T1194 en el cementerio medieval de San Lázaro, en Toledo, que no es islámico (RODRÍGUEZ, ROSADO, 2015: 229).

La lista de yacimientos de amplia cronología en que había algún candil es larga. Se han encontrado varios de época califal en los arrabales cordobeses (CAMACHO, 2002, 2004: 233-234, 2007: 224-228; CEPILLO *et alii*, 2006c: 312 y lms. 9-10; CEPILLO *et alii*, 2006b: 319 y lm. 10; CEPILLO *et alii*, 2006a: 326 y lm. 10; PIZARRO, 2010, p. 818; PIZARRO, SIERRA, 2007: 184; LÓPEZ GUERRERO, 2010: 810, 816 f. 10). En la parcela M10 del PP07 se excavaron 1.513 enterramientos, superpuestos hasta en seis niveles, según zonas. Aparecieron candiles junto a las cubiertas y sobre las mismas, pero solo en T307 y T159 estaban dentro de tumbas (OSUNA, 2010: 851).

Había dos en Santa Eulalia de Murcia (JORGE, 1966: 104 y fotos); en 1985 se recuperaron dos junto a inhumaciones de los niveles musulmanes en el entorno del circo romano de Toledo (DE JUAN *et alii*, 1988: 44); un número no especificado en los estratos inferiores de Avenida de la Constitución-Triunfo de Granada (LÓPEZ LÓPEZ *et alii*, 1995: 145); en la zona de Gibralfaro de Málaga uno del siglo X y otro del siglo XII (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1995: 51; FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, 1995: 76).

Como se constata si se leen con cuidado los informes de las excavaciones, los candiles están generalmente a la altura de la cubierta de las sepulturas y parece lo más lógico considerarlos utensilios de uso cotidiano que iluminaban las oraciones y lecturas del Corán que se realizaban durante las noches que seguían al sepelio y que se dejaron en el cementerio o quedaron olvidados entonces o en visitas posteriores. No se metían adrede en las fosas; cuando se ha encontrado alguno dentro, se ha debido a que cayó al romperse la cubierta o a que vino de una zona vecina, mezclado con la tierra.

Eso, que resultaba evidente para Peral (1995: 25), dio pie en la misma fecha a Martínez, Mellado y Muñoz (1995: 107-109) para desarrollar una personal visión simbólica de los candiles en relación con las sepulturas, que pretendía convertirlos en “ajuar” o “depósito funerario”, como “elemento de apoyo para facilitar el seguimiento de la luz de Dios”, una ocurrencia que se llevó más allá de los límites del absurdo. Fierro la aceptó en un principio, la consideró “hipótesis sugerente” y la glosó, añadiéndole literatura escatológica; en su publicación recoge las posibilidades que había expuesto, si bien al final de su revisión la califica de “remotas” y concluye que los candiles se pudieron dejar cerca de los sepulcros en vez de meterse dentro (FIERRO, 2000: 181-183).

Tras reproducir una oración paleocristiana en latín, titulada “Luce benefica”, Zozaya añade: “La luz se nos presenta, así, como elemento salvífico dentro de las grandes religiones monoteístas del Occidente del Viejo Mundo y *no ha de ser por ello diferente el mundo islámico*, heredero de la vieja tradición judeocristiana y *la aceptación de sus elementos litúrgicos simbólicos y materiales*” (ZOZAYA, 2000: 521), insidiosa aserción que no es cierta. Tanto Ponce (2002: 137-138) como Casal (2003: 33) se han hecho eco en sus síntesis de esos planteamientos, que intoxican a los arqueólogos desde 1995.

Un ejemplo: en el solar de c/ Botica 31-33 de Cádiz había una sola tumba islámica, en la que se halló una lámina de cobre enrollada y un fragmento de cerámica decorada en cuerda

seca parcial (CAVILLA, 2010: 455). Al comentarla, Cavilla incluye en su narración dos candiles de época almohade que se conservan en el Museo de Cádiz “procedentes de las inmediaciones de las Puertas de Tierra”. Los asocia a sepulturas o a la práctica de rituales *post mortem*, sin datos que apoyen tal aserto, y acaba con una frase lapidaria: “el candil es una de las formas cerámicas más frecuentes en los ajuares funerarios andalusíes, dada la importancia simbólica de la luz para el islam, existiendo muchas Suras en el Corán que hacen referencia a ello” (CAVILLA, 2010: 451, 453).

6.3. Jarros y otras vasijas de cerámica

La extensa área sepulcral a los pies de Gibralfaro llevaba en 1995 diez intervenciones en distintos solares. Como describe la síntesis de Fernández Guirado (1995: 51-52), se habían encontrado 353 tumbas distribuidas en cinco niveles estratigráficos. El inicio de su actividad se fijó en el siglo X y continuaba en uso durante la época nazarí. Los múltiples tipos de sepulturas que se observan a partir del siglo XII, diversas anomalías y la presencia indudable de ataúdes en varias sugieren que el espacio se utilizaría también, tal vez en zonas reservadas, por otras comunidades y por las colonias de extranjeros que, como se sabe, habitaban en la ciudad. Es precisamente en T311, una de las que tiene ataúd, donde se localizó tras la zona lumbar del esqueleto un jarro decorado con una palmeta trazada con manganeso. A los pies de T307 había una jarra completa, fragmentada. Dos más estaban sobre la clavícula y el omóplato de otros esqueletos (FERNÁNDEZ GUIRADO, 1995: 51, f. 6 y foto 10 de T311). En c/ Huerto del Conde n.º 15 se localizó tras la zona lumbar del inhumado de T7 una jarra con restos de pintura roja en forma de espiga, que se ha fechado en el siglo XII (DE TORRES *et alii*, 2018).

El único caso localizado en Almería estaba en c/ Cámaras esquina c/ Jesús de Perceval: es una jarra decorada con manganeso que estaba detrás de las rodillas del esqueleto de T4; se data en los siglos XIII-XIV (MARTÍNEZ, MELLADO, MUÑOZ, 1995: 99-100, f. 5). A esas

piezas cerámicas de Málaga, Almería y la muralla árabe de Murcia añade Peral (1995: 24) la “ollita de los Chafandines de Baza”.

En c/ Nuñez de Arce n.º 9 de Lorca se localizó una jarrita que se ha fechado en el siglo XIV, vinculada a un enterramiento (MARTÍNEZ RODRIGUEZ, 1997: 382-384 y lms. 1, 2; PONCE, 2002: 137, lm. 8). Estaba completa, sin relación con el esqueleto, en el relleno de T12, una fosa orientada de modo algo distinto al resto. Su cronología es de época de dominio cristiano y en ese contexto se ha expuesto entre los objetos de la vida cotidiana medieval (MARTÍNEZ, PONCE, 1994: 34). Martínez Rodríguez (1997: 384) cita como de la misma cronología una pieza de Callosa de Segura. En esta población alicantina se sacaron a la luz 68 tumbas del cementerio islámico, distribuidas en cuatro niveles; quedó sellado por un nivel de habitación de finales del siglo XII o inicios del XIII. El jarro en cuestión, con vedrío verde y bastante completo, se dató en el siglo XIV; estaba en posición vertical, muy próximo a los pies de T3, “ligeramente por encima de este”, es decir, fuera de él, en superficie (GARCÍA, ALFOSEA, 1996: 447-448 y foto 7). De ser correctas las dataciones, el jarro es posterior y no corresponde a la época de uso del espacio como cementerio; además, este no sería una “necrópolis *morisca*” como la califica la publicación, ya que ese periodo comienza en el siglo XVI.

En el cementerio islámico del Fuerte de Santiago (Algeciras, Cádiz) cinco de los 617 cadáveres estudiados tenían detrás de la zona lumbar un recipiente cerámico abierto, con asita y pico vertedor, puesto de lado con la boca hacia el difunto. Estaban en la fase que se data en los siglos XIII-XIV. Podrían haberse utilizado como calzo para mantener el cuerpo en posición (TOMASSETTI *et alii*, 2006: 159-160, lms. 5-6).

A partir de una sola jarra encontrada en Almería y sin tener en cuenta que las piezas análogas de otros puntos son también escasísimas y tardías, Martínez, Mellado y Muñoz (1995: 107-109) idearon para ellas una explicación simbólica que las relacionaría con el agua en el islam, tan fantástica como la ya comentada para los candiles.

El MAN conserva tres jarras y dos redomas de época califal a las que se practicó un agujero en el galbo, sin que se sepa ni cuándo ni con qué finalidad. Chinchilla (1986: 298) propuso interpretarlas como bienes que habrían sido inutilizados intencionadamente tras la muerte de sus dueños. De ser ello cierto, los cementerios islámicos estarían llenos de ejemplos similares, cosa que no sucede; resulta además gratuito buscar explicaciones relacionadas con la muerte para piezas de origen desconocido. Fierro (2000: 183) se hizo eco de las hipótesis de los dos trabajos precedentes; luego se replanteó las explicaciones que había citado acerca de por qué estarían esas jarras en las tumbas y se decantó por atribuirlo a un hecho fortuito.

Intervenciones posteriores han ido encontrando alguna otra. En calle Real de Cartuja 32-34 (Granada), en el CEF-5 apareció en 2004 una jarrita “bajo el brazo izquierdo y sobre el bajo tórax, es decir, que es probable que el cadáver la tuviese cogida”; es “un típico ejemplar nazarí de pasta roja, con borde recto de labio redondeado, cuerpo abombado y carenado bajo cuello largo y troncocónico invertido y fondo de pie anular; se hallaba quebrada, pero su reconstrucción ha sido completa”. Entre las manos del cadáver se halló “una pieza de hierro larga y afilada; podría tratarse de alguna llave o cuchillo, o tan solo de un clavo de la caja que fue a parar ahí” (CARVAJAL, 2010: 427). En la misma calle, en el número 36, en otra sepultura también con ataúd, había otras dos jarritas (CARTA *et alii*, 2011: 123).

Esos tres hallazgos, sumados a los ya conocidos y a los fragmentos de dos jarritas incompletas y rotas de los siglos XIV-XV halladas en 2003 en el entorno exterior de tumbas en La Zubia (Granada) han dado ocasión a García Porras (2009) para insistir en que “además de una función inicial como contenedor de líquidos” la jarrita pudo haber tenido “otra de carácter subsidiario como ajuar utilizado en los ritos funerarios, poco conocidos, de época nazarí”.

Si la jarrita tuvo un carácter ritual en enterramientos de esa época, tal vez fuera en contexto no-islámico. Viene a apoyarlo el hallazgo en calle Victoria 22-24 de Málaga, junto a la cadera del cadáver de la fosa T-98 de una

jarrita cuya cronología se ha adscrito hacia los siglos XIII-XIV, que se produce en el nivel —ya comentado en § 3.1— en que 31 de los inhumados lo fueron con ataúd (PIÑERO, 2018: 99-101).

7. CONCLUSIONES

Por definición, un enterramiento islámico carece de «ajuar», un ritual que corresponde a épocas pretéritas. La infinidad de excavaciones realizadas a lo largo de los últimos cincuenta años ha sacado a la luz muchos miles de sepulturas de musulmanes, en cuyo interior no se han encontrado más que los esqueletos. De manera esporádica, aquí o allá, se han recogido cosas que en unos casos estaban asociadas a los cadáveres, en otros en el interior de la fosa y en otros en su entorno. Ha sido necesario acudir a todo lo recogido en todas las tumbas de una cronología que cubre ocho siglos, sin que haya seguridad en bastantes casos de que sean islámicas, para lograr reunir ramilletes de objetos más o menos similares; y aun así hay piezas de las que se tiene un solo ejemplar. Por otro lado, lo que se recupera en una excavación, tal como se describe cuando se publica, la mayoría de las veces no relaciona cada cosa con su sepultura ni con el lugar que ocupaba respecto al esqueleto, ni indica las características de la inhumación, ni en cuál de los estratos estaba; se dan listados someros, sin fotos, ni dibujos, ni medidas.

Se ha compendiado, con más o menos detalle, parte de esos hallazgos esporádicos con referencias sobre todo a Córdoba, Lorca, Zaragoza, Málaga y algunos otros puntos peninsulares (PERAL, 1995: 24-25; PONCE, 2002: 136-141; CASAL, 2003: 33-35; CASAL *et alii*, 2006: 285-286; LEÓN, 2008-2009: 45-46). Estas síntesis se caracterizan por ser acumulativas: van añadiendo referencias a piezas nuevas, pero no hacen crítica de la validez de lo publicado ni se plantean si es o no pertinente incluirlo. No siempre está claro qué son los objetos que se encuentran, ni de qué época, y no hay explicación que justifique por qué estaban allí.

Cuando nos planteemos por qué un objeto está en la tumba de un musulmán, tendremos que asegurarnos en primer lugar de que, en

efecto, sus restos estén dispuestos según este ritual. La religiosidad justifica la inclusión de elementos de carácter piadoso; las epidemias tal vez expliquen por qué hay esqueletos con joyas o prendas de vestir, pero pudo haber para cada caso muchos otros motivos. Del mismo modo que se usó algún canto rodado, fragmentos de adobe, de teja o de tinaja para mantener los cadáveres en posición, también se pudieron emplear como calzo vasijas que estaban más o menos completas, a veces defectuosas. En otros casos, quizá lo encontrado estuviese bajo tierra desde antiguo junto al punto donde se excavó la fosa, o mezclado entre el relleno, como los trozos de cerámica rota que —según yacimientos— son de época medieval, romana e incluso anterior.

La generalización que hace Echevarría (2020: 84) es radicalmente opuesta a la realidad: “El escaso ajuar funerario consistía normalmente en pendientes, brazaletes, *collares de perlas* y algún objeto de uso cotidiano”. En nota completa: “Aparecen en *todos* los yacimientos, pero solo en una pequeña parte de las tumbas excavadas, lo que podría deberse a su expolio o a su estudio fuera de contexto”. Para apoyar estas sorprendentes conclusiones le bastan las sepulturas cristianas del s. XVI del Raval de Crevillent (TRELIS *et alii*, 2009: 188-189) y un artículo de Moreda y Serrano (2008) sobre el cementerio de San Nicolás de Ávila en el que no mencionan ninguna joya.

Para estudiar el islam contamos con toda clase de fuentes escritas. Unas son de tipo legal y normativo sobre lo que debe hacer y lo que no debe hacer el buen musulmán. Otras son dictámenes que tratan de cuestiones dudosas. Hay compilaciones de biografías de personajes, crónicas de hechos históricos, obras literarias y multitud de tratados acerca de todas las ramas del conocimiento, con libros que tuvieron un alcance general y gran impacto y otros de menor difusión. En cualquier caso, el islam medieval no es un terreno virgen en el que se puedan utilizar libremente los conceptos de etnología con que juegan algunos cuando trabajan con material prehistórico; no tienen cabida la fantasía, la creación ni la ficción. Resulta una temeridad y una falta

de respeto atribuir explicaciones simbólicas y esotéricas a las cosas que se puedan encontrar en una sepultura islámica.

Una vez bien establecida su cronología y su adscripción cultural, convendría que les prestáramos más atención a esos pequeños regalos que nos brindan la ocasión afortunada de acceder a objetos tangibles de la vida cotidiana del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL, Juan Manuel; CEBRIÁN, Rosario (2011-2012): "Osculatorios de bronce de Segobriga", *CuPAUAM*, 37-38, pp. 647-654. <http://hdl.handle.net/10486/12474>
- ACIÉN ALMANSA, Manuel; TORRES PALOMO, M.ª Paz (Eds.) (1995): *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*. Málaga: Universidad.
- APARICIO SÁNCHEZ, Laura (2007): "Necrópolis medieval islámica próxima a la Glorieta de Ibn Zaydun", *Arte, Arqueología e Historia*, 14, pp. 205-218.
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1941): *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano. Crestomatía Algazeliana*. Madrid-Granada: Escuela de Estudios Árabes, 4 vols.
- AYASO, José Ramón (2002): "Historia de Granada, 17. Garnata al-Yahud. Luces y sombras en la historia judía de Granada", periódico *Ideal*, pp. 193-204. https://www.academia.edu/3598270/Garnata_al_Yahud_Luces_y_sombras_en_la_historia_jud%C3%ADa_de_Granada
- BARCELÓ, Carmen (1988): *La escritura árabe en el País Valenciano. Inscripciones monumentales*. Valencia: Universidad, Área de Estudios Árabes e Islámicos, 2 vols.
- BARCELÓ, Carmen (2019): "Devoción y profilaxis. Epigrafía árabe en láminas de plomo", *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 95, pp. 289-320.
- BARCELÓ, Carmen (2020): "Epitafios árabes de taifas, cuatro valencianos y dos de Toledo", *Saitabi*, 70, pp. 179-207.
- BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana (2009): *Archivos moriscos. Textos árabes de la minoría islámica valenciana (1401-1608)*. Valencia: PUV.
- BARCELÓ, Carmen; LABARTA, Ana; AZUAR, Rafael (1997): "El plomo árabe del Cabezo de Tinajas (Rojales, Alicante)", *Boletín de Arqueología Medieval* (Madrid), 11, pp. 265-275.
- BELTRÁN DE HEREDIA BERCERO, Julia (2007): "La vía sepulchralis de la plaza Vila de Madrid. Un ejemplo del ritual funerario durante el alto imperio en la Necrópolis Occidental de Barcino", La necrópolis de la plaza Vila de Madrid, *Quarhis*, 3, pp. 12-63. https://www.bcn.cat/museuhistoriaciutat/quarhis/03/03_QUARHIS_01_via_sepulchralis_pl_vila_madrid.pdf
- BLEDA, Jacobo (1610): *Defensio Fidei in cava neophytorum, siue Morischorum Regni Valentiae, totiusque Hispaniae*. Valencia: I. C. Garriz.
- BOTELLA ORTEGA, Daniel (1995): "Intervención Arqueológica de Urgencia en Plaza de Colón n.º 8, Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1992, III, pp. 235-243. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/8398>
- BOTELLA ORTEGA, Daniel; CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2009): "El cementerio judío de Lucena (Córdoba)", *MEAH, sección Hebreo*, 58, pp. 3-25. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/73505>
- CABAÑERO SUBIZA, Bernabé; LASA GRACIA, Carmelo (1997): "Cultura islámica", *Caesaraugusta*, 72/2, pp. 377-482. <https://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/38/08/07cabanerolasa.pdf>
- CAMACHO CRUZ, Cristina (2002): "Nuevos vestigios arqueológicos de la Córdoba Omeya. Actuaciones arqueológicas en el trazado de la Ronda de Poniente", *Arte, Arqueología e Historia*, 9, pp. 118-132.
- CAMACHO CRUZ, Cristina (2004): "Intervención arqueológica de urgencia en la necrópolis hispanomusulmana Polígono industrial La Torrecilla. Yacimiento E. Ronda Oeste de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2001, III/1 (Actividades de urgencia), pp. 231-243. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/7744>
- CAMACHO CRUZ, Cristina (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. <https://www.artearqueohistoria.com/OLD/revista/revista14.htm>
- CARMONA ÁVILA, Rafael (2005): "El Palenque (Priego de Córdoba): introducción a su evolución urbana según la aportación de la arqueología y una revisión de las fuentes bibliográficas y documentales", *Antiquitas*, 17, pp. 95-112. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=84858>
- CARMONA ÁVILA, Rafael; LUNA, Dolores (1996): "La necrópolis y los arrabales hispanomusulmanes de La Cava: primeros resultados de una excavación arqueológica de urgencia en Madinat Baguh (Priego de Córdoba)", *Antiquitas*, 7, pp. 115-134.
- CARTA, Raffaella; GONZÁLEZ ESCUDERO, Ángel; NARVÁEZ SÁNCHEZ, José Antonio (2011): "Las afueras de la ciudad nazarí de Granada. Evolución del área de Real de Cartuja a la luz de una intervención arqueológica", en Antonio Malpica Cuello, Alberto García Porras (ed.), *Las ciudades nazaríes. Nuevas aportaciones desde la arqueología*, pp. 109-134. Granada: Alhulia.
- CARVAJAL LÓPEZ, José Cristóbal (2010): "Informe de la intervención arqueológica en la calle Real de Cartuja n.º 32-34, manzana 69-60-6, Granada", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 2004/2, Granada. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 423-431.
- CASAL, M.ª Teresa (2001): "Los cementerios islámicos de Qurtuba", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12, pp. 283-313.
- CASAL, M.ª Teresa (2003): *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*. Córdoba: Universidad.
- CASAL, M.ª Teresa; LEÓN, Alberto; LÓPEZ, Rosa; VALDIVIESO, Ana; SORIANO, Patricio J. (2006): "Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17/2, pp. 257-290. <https://doi.org/10.21071/aac.v0i.8203>
- CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2003): "Las necrópolis judías hispanas. Las fuentes y la documentación frente a la realidad arqueológica", en A. M. López Álvarez y R. Izquierdo Benito (coord.), *Juderías y sinagogas de la Sefarad medieval*, pp. 493-532. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- CASANOVAS MIRÓ, Jordi (2009): "Ensayo de tipología funeraria judía. Las tumbas de fosa y cámara lateral", en *Congreso de Arqueología Judía Medieval en la Península Ibérica. Balance y perspectivas*, Murcia 26-28 febrero 2009. Ponencia. Preactas, s. p.
- CASAS, Josep; RUIZ DE ARBULO, Joaquín (1997): "Ritos domésticos y cultos funerarios. Ofrendas de huevos y gallináceas en villas romanas del territorio emporitano (s. III d.C.)", *Pyrenae*, 28, pp. 211-227.
- CAVILLA SÁNCHEZ-MOLERO, Francisco (2010): "La maqbara de Cádiz", en A. M. Niveau de Villedary y V. Gómez (coord.), *Las necrópolis de Cádiz. Apuntes de Arqueología gaditana en homenaje a J. F. Sibón Olano*, pp. 449-457. Cádiz: Diputación - Universidad.
- CEPILLO GALVÍN, Jorge Juan; BAREA PAREJA, Virginia; LARREA CASTILLO, Isabel; FERNÁNDEZ CUBERO, Laura (2006a): "Actividad arqueológica preventiva en la maqbara califal de la unidad de ejecución P4-Bis del P.G.O.U. de Córdoba. Manzana 5", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, III/1, pp. 321-328. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/8015>
- CEPILLO GALVÍN, Jorge Juan; BAREA PAREJA, Virginia; LARREA CASTILLO, Isabel; FERNÁNDEZ CUBERO, Laura (2006b): "Intervención arqueológica de urgencia en la maqbara califal de la unidad de ejecución P4-Bis del P.G.O.U. de Córdoba. Manzana 4", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, III/1, pp. 313-320. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/8014>
- CEPILLO GALVÍN, Jorge Juan; LARREA CASTILLO, Isabel; BAREA PAREJA, Virginia; FERNÁNDEZ CUBERO, Laura (2006c): "Intervención Arqueológica de Urgencia en la maqbara califal de la Unidad de Ejecución P4-Bis del P.G.O.U. de Córdoba. Parcelas 5 y 7", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003*, III/1, pp. 305-312. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/8013>
- CERVERA FRAS, María José (1995): "Las Adoas de Morata de Jalón (Zaragoza)", en A. Temimi (Ed.), *Actes du VI Symposium International d'Études Morisques sur: État des Études de Morisologie durant les trente dernières années*, pp. 85-95. Zaghuan: CEROMDI.
- CHAPA BRUNET, Teresa; PEREIRA SIESO, Juan; MADRIGAL BELINCHÓN, Antonio; LÓPEZ TRAPERO, M. Teresa (1991): "La sepultura 11/145 de la necrópolis ibérica de Los Castellones de Ceal (Hinojares, Jaén)", *Trabajos de Prehistoria*, 48, pp. 333-348.
- CHÁVET LOZOYA, María (2015): *Los rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus (ss. VIII-XVI): las tumbas tipo lahḍ. Arqueología de la muerte en Madinat Lūrqa*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/45887>
- CHÁVET LOZOYA, María; SÁNCHEZ GALLEGO, Rubén (2010): "Hallazgos arqueológicos inéditos en la ciudad de Lorca: Resultados de la intervención científica desarrollada en el entorno de la iglesia del Carmen (Barrio de Gracia)", *Clavis*, 6, pp. 9-31.
- CHINCHILLA GÓMEZ, Marina (1986): "Jarras omeyas inutilizadas intencionadamente", en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. Huesca, 1985*, IV, pp. 283-300. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- CODERA, Francisco (1899): *Decadencia y desaparición de los Almorávides en España*. Zaragoza: Comas Hermanos.
- CORZO SÁNCHEZ, Jorge Ramón (1992): "Topografía y ritual en la necrópolis de Cádiz", *SPAL. Revista de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Sevilla*, 1, pp. 263-292.
- DE JUAN GARCÍA, Antonio (1986): "Enterramientos medievales en el circo romano de Toledo: Estudio tipológico", en *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española. Huesca 1985*, III, pp. 641-654. Zaragoza: Diputación General de Aragón.
- DE JUAN GARCÍA, Antonio (1987): *Los enterramientos musulmanes del circo romano de Toledo*. Toledo: Museo de Santa Cruz.
- DE JUAN GARCÍA, Antonio; SAÍNZ PASCUAL, María Jesús; SÁNCHEZ-PALENCIA, Francisco-Javier (1988): "Excavación de urgencia en el cementerio islámico del circo romano de Toledo", en *I Congreso de Historia de Castilla-La Mancha*, 5, pp. 41-49. Ciudad Real: Servicio de Publicaciones de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha.
- DE MIGUEL IBÁÑEZ, María Paz (2016): *La maqbara de Pamplona (s. VIII). Aportes de la osteoarqueología al conocimiento de la islamización en la Marca Superior*. Tesis doctoral, Universidad de Alicante. <http://hdl.handle.net/10045/54212>
- DE TORRES LOZANO, M.ª Inés; LÓPEZ RODRÍGUEZ, José Ignacio; GESTOSO MOROTE, David (2018): "Excavación arqueológica en la maqbara de Yabal Faruh, calle Huerto del Conde n.º 15 de Málaga", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2018*, doc. s.p. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/19161>
- DÍAZ, Amador; LIROLA, Jorge (1989): "Nuevas aportaciones al estudio de los cementerios islámicos en la Granada nazarí", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 3, pp. 103-126.
- DOUTTÉ, Edmond (1905): *Merrâkech*. París: Comité du Maroc.
- DURAN, Agustí; MILLÀS, José María (1947): "Una necrópolis judaica en el Montjuic de Barcelona", *Sefarad*, 7/2, pp. 231-259.
- ECHEVARRÍA, Ana (1999): "Política y religión frente al islam: la evolución de la legislación real castellana sobre musulmanes en el siglo XV", *Qurṭuba*, 4, pp. 45-72.
- ECHEVARRÍA, Ana (2020): "Enterramientos y ritos funerarios islámicos: de lo andalusí a lo mudéjar a través del caso toledano", *Studia historica. Historia medieval*, 38/1, pp. 81-112. <https://doi.org/10.14201/shhme2020381112>
- FERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, Carmen (1995): "Último sondeo en el cementerio islámico de Málaga", en Acién y Torres (eds.), *Estudios sobre cementerios*, pp. 69-82.
- FERNÁNDEZ GUIRADO, M.ª Inés (1993): "Informe arqueológica del sondeo realizado en calle Agua n.º 16 (Málaga)", *Anuario Arqueológico de Andalucía*, 1991, I/3, *Actividades de Urgencia*, Sevilla, Junta de Andalucía, pp. 319-325.
- FERNÁNDEZ GUIRADO, Inés (1995): "La necrópolis musulmana de Yabal Faruh (Málaga). Nuevas Aportaciones", en Acién y Torres (eds.), *Estudios sobre cementerios*, pp. 37-68.
- FIERRO, Maribel (2000): "El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios", en P. Cressier, M. Fierro y J.-P. Van Staevel (eds.), *Urbanisme musulman*, pp. 153-189. Madrid: Casa de Velázquez-CSIC.
- FIERRO, Maribel (2014): "Los musulmanes andalusíes ante la muerte: normas y prácticas", en E. López Ojeda (coord.), *De la tierra al cielo. Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere? XXIV Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2013*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, pp. 189-218.
- FLORS, Enric (coord.) (2009): *Torre la Sal (Ribera de Cabanes, Castellón) Evolución del paisaje antrópico desde la prehistoria hasta el*

- medievo. Castellón: Diputación. <https://repositori.uji.es/xmlui/handle/10234/49074>
- FRESNEDA PADILLA, Eduardo *et alii* (1992): "Excavación arqueológica de emergencia en la necrópolis musulmana de Sahl ben Malic. Hospital Real (Granada)", *Anuario Arqueológico de Andalucía 1990*, III, pp. 173-178. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/16046>
- FRESNEDA PADILLA, Eduardo *et alii* (1995): "Orfebrería andalusí: La necrópolis de Bāb Ilvira", en *El zoco. Catálogo de exposición*, pp. 43-48. Barcelona: Lunwerg.
- FUENTES MELGAR, Patricia; SASTRE BLANCO, José Carlos (2012): "Los osculatorios en el contexto de la Antigüedad tardía", en *Actas de las segundas jornadas de jóvenes investigadores del valle del Duero*, III, pp. 395-408. Valladolid: Glyphos. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5047247>
- GALVE IZQUIERDO, M.^a Pilar (2018): "Rito y costumbre funeraria en la Zaragoza islámica", en J. M. Ortega Ortega (ed.), *Actas. II Jornadas de Arqueología Medieval en Aragón. Reconstruir Al-Andalus en Aragón, Teruel*, 2016, pp. 109-172. Teruel: Diputación-Museo de Teruel.
- GALVE IZQUIERDO, Pilar; BENAVENTE SERRANO, José Antonio (1991): "Las necrópolis islámicas de Zaragoza", *Las Necrópolis de Zaragoza. Cuadernos de Zaragoza*, 63, pp. 85-98. https://www.zaragoza.es/contenidos/cultura/publicaciones/CUADERNOS_ZARAGOZA/447.pdf
- GALVE IZQUIERDO, Pilar; BENAVENTE SERRANO, José Antonio (1992): "La necrópolis islámica de la puerta de Toledo de Zaragoza", en *III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 1989)*, *Actas*, II, pp. 383-390. Oviedo: Universidad.
- GARCÍA GÓMEZ, Emilio; LÉVI-PROVENÇAL, E. (1948): *Sevilla a comienzos del siglo XII. El tratado de Ibn 'Abdūn*. Madrid: Moneda y Crédito; Sevilla: Servicio Municipal de Publicaciones, 1981 y reeds.
- GARCÍA MACIÁ, José; ALFOSEA SÁEZ, Emilia (1996): "Un cementerio islámico en Callosa de Segura, Alicante", en *Actas del XXIII Congreso Nacional de Arqueología, Elche 1995*, II, pp. 445-454. Elche: Ayuntamiento.
- GARCÍA PORRAS, Alberto (2009): "Jarritas nazaries de pasta roja ¿una pieza de uso funerario?" en *Cerámica Nazarí. Coloquio Internacional*, pp. 237-255. Granada: Patronato de la Alhambra.
- GARCÍA RUIZ, M.^a Victoria (2009): "Los judíos en la Málaga de finales del siglo XV", *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 31, pp. 229-253.
- GILOTTE, Sophie; CÁCERES GUTIÉRREZ, Yasmina (dir.) (2017): *Al-Balāt. Vida y guerra en la frontera de al-Andalus*. Cáceres: Diputación-Junta de Extremadura. https://shs.hal.science/hal-shs-01643193/file/catalogoexpo_ALBALAT_red.pdf
- GRACIA MARTÍNEZ, Miriam (2020): *La maqbara oriental de Saraqusta. Aportes a la osteoarqueología de Aragón*. Tesis doctoral, Universidad de Zaragoza, Ciencias de la Antigüedad. <https://zaguan.unizar.es/record/99433/files/TESIS-2021-058.pdf>
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, Francisco Javier; LALIENA CORBERA, Carlos; PINA PARDOS, Miriam (2016): "43. La maqbara medieval de Tauste. Primeras investigaciones", en *Actas. I Congreso de Arqueología y Patrimonio Aragonés, 24 y 25 de noviembre 2015*, pp. 433-442. Zaragoza: Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y en Ciencias de Aragón.
- HERRERÍN LÓPEZ, Jesús (2004): *La Maqbara de Santa Clara. Estudio de una necrópolis musulmana en Cuéllar*. Segovia: Obra social y cultural de Caja Segovia.
- HIDALGO, Rafael; FUERTES, M.^a del Camino (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. 225-264.
- IBN BAŠKUWĀL (1989): *Šīla*. Ed. I. al-Abyārī. Cairo: Dār al-kitāb al-miṣrī - Beirut: Dār al-kitāb al-lubnānī.
- JIMENEZ GADEA, Javier (2016): "Espacios y manifestaciones materiales de los musulmanes castellanos: presencias y ausencias de una minoría medieval", *Edad Media, Revista de Historia*, 17, pp. 67-95. <https://revistas.uva.es/index.php/edadmedia/article/view/391>
- JORGE ARAGONESES, Manuel (1966): *Museo de la muralla árabe de Murcia*. Madrid: Ministerio de Educación Nacional.
- LABARTA, Ana (1978): "Oraciones cristianas aljamiadas en procesos inquisitoriales de moriscos valencianos", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 37, pp. 177-197. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7250241>
- LABARTA, Ana (1979): "Los libros de los moriscos valencianos", *Awraq*, 2, pp. 72-80.
- LABARTA, Ana (2017): *Anillos de la Península Ibérica. 711-1611*. Valencia: Alhorí.
- LABARTA, Ana (2021): "Joyas medievales en Murcia", *Tudmir. Revista del Museo Santa Clara. Murcia*, 6, pp. 81-122. <https://www.museosregiondemurcia.es/documents/2624878/15755433/Tudmir+n%C2%BA6/0c61bca7-27f6-42da-9608-692aa5952896>
- LABARTA, Ana (2023): "Las joyas de los muertos (siglos VIII-XVI)", *Boletín de Arqueología Medieval*, 21, pp. 95-118. <https://aeam.es/category/boletin-de-arqueologia-medieval/>
- LABARTA, Ana; ESCRIBANO, J. Carlos (2000): "Las bibliotecas de dos alfaquies borjanos", *Anaquel de Estudios Árabes*, 11, pp. 355-367. <https://core.ac.uk/download/pdf/70989845.pdf>
- LABARTA, Ana; LÓPEZ, Inmaculada; LÓPEZ, Agustín (2014-2015): "Anillos y cornalinas de época califal hallados en cuatro enterramientos cordobeses", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 25-26, pp. 255-278. <http://hdl.handle.net/10396/15819>
- LACAVE, José Luis (1992): *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: Mapfre.
- LEÓN MUÑOZ, Alberto (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. <https://core.ac.uk/download/pdf/39144814.pdf>
- LIBRO (1993): *Libro de Dichos Maravillosos (Misceláneo morisco de magia y adivinación)*. Introducción, interpretación, glosarios e índices por A. Labarta. Madrid: CSIC-ICMA.
- LÓPEZ GUERRERO, Rosa (2010): "Actividad arqueológica preventiva en la Manzana 3 del Peri MA-4B. Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2005. Córdoba*, pp. 807-816. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/3002>
- LÓPEZ LÓPEZ, M.; FRESNEDA PADILLA, E.; TORO MOYANO, I.; PEÑA RODRÍGUEZ, J. M.; ARROYO PÉREZ, E. (1995): "La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)", en Acíen y Torres (eds.), *Estudios sobre cementerios*, pp. 137-159.

- LÓPEZ SEGUÍ, Eduardo; TORREGROSA GIMÉNEZ, Palmira; QUILES MUÑOZ, Juan; DE MIGUEL IBÁÑEZ, M.^a Paz; NAVARRO POVEDA, Concepción (2005): "La necrópolis islámica de L'Alfossar (Novelda, Alicante)", *Recerques del Museu d'Alcoi*, 14, pp. 143-156. <https://raco.cat/index.php/RecerquesMuseuAlcoi/issue/view/13370>
- MAESE, Xavier; CASANOVAS, Jordi (2002-2003): "Nova aproximació a la cronologia del cementiri jueu de Montjuïc (Barcelona)", *Tamid*, 4, pp. 7-25. <https://revistes.iec.cat/index.php/tamid/article/view/7332.001>
- MAQUEDANO CARRASCO, Bienvenido; ROJAS RODRÍGUEZ-MALO, Juan Manuel; SÁNCHEZ PELÁEZ, Elena I. (2002): "Nuevas aportaciones al conocimiento de las necrópolis medievales de la Vega Baja de Toledo (I)", *Tulaytula: Revista de la Asociación de Amigos del Toledo Islámico*, 9, pp. 19-53; (y II), 10, pp. 27-68. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2481324> <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2482034>
- AL-MARRĀKUSĪ (1955): *Colección de Crónicas árabes de la reconquista, volumen IV, Kitāb al-mu'jib fi taljīs ajbār al-Magrib*. Traducción española de A. Huici Miranda. Tetuán: Editora marroquí.
- AL-MARRĀKUSĪ (1998): *al-Mu'jib fi taljīs ajbār al-Magrib*. Ed. Jalīl 'Imrān al-Manṣūr. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- MARTÍ, Javier; CARDONA, Joan (1992): "La necrópolis de Bellreguard y otros datos sobre necrópolis moriscas valencianas", *III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 1989)*, *Actas*, II, pp. 397-405. Oviedo: Universidad.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Julián; MELLADO SÁEZ, Carmen; MUÑOZ MARTÍN, M.^a del Mar (1995): "Las necrópolis hispanomusulmanas de Almería", en Acíen y Torres (eds.), *Estudios sobre cementerios*, pp. 83-115.
- MARTÍNEZ RODRIGUEZ, Andrés (1996): "Excavaciones de urgencia en la calle Rojo, n.º 2, Lorca", *Memorias de Arqueología*, 5, Murcia, pp. 629-656. <https://www.patrimur.es/-/memorias-de-arqueologia-5>
- MARTÍNEZ RODRIGUEZ, Andrés (1997): "Aportaciones al cementerio islámico de Lorca. Excavaciones en la calle Núñez de Arce, n.º 9 (Lorca)", *Memorias de Arqueología*, 6, Murcia, pp. 377-384. <https://www.patrimur.es/-/memorias-de-arqueologia-6>
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, Andrés (2013): *Lorca almohade. Ciudad y territorio*. Murcia: Universidad.
- MARTÍNEZ RODRIGUEZ, Andrés; PONCE GARCÍA, Juana (1994): "Objetos de la vida cotidiana medieval cristiana", *La Frontera. Catálogo de exposición*, pp. 33-39. Lorca: Museo Arqueológico. <https://museoarqueologico.lorca.es/publicaciones.html>
- MEZQUÍRIZ IRUJO, María Ángeles (2011): "Catálogo de bronce romanos recuperados en el territorio de Navarra", *Trabajos de Arqueología Navarra*, 23, pp. 21-118. <https://revistas.navarra.es/index.php/TAN/article/view/110>
- MOLERO-RODRIGO, Isabel (2019): "Estudio bioantropológico de dos maqābiren Toledo: apuntes sobre indigenismo en al-Andalus", *Al-Qantara*, 40/2, pp. 407-430. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2019.013>
- MOREDA BLANCO, Francisco Javier; SERRANO NORIEGA, Rosalía (2008): "Excavación arqueológica en el cementerio de rito islámico de San Nicolás. Ávila (mayo-junio de 2002)", *Oppidum*, 4, pp. 185-212. https://oppidum.es/oppidum-04-pdf/op04.10_moreda-serrano.pdf
- MORENA LÓPEZ, José Antonio (1994): "Nuevas aportaciones sobre el *Aqua Vetus Augusta* y la necrópolis occidental de *Colonia Patricia Corduba*", *Anales de Arqueología Cordobesa* 5, Córdoba, pp. 155-171. <https://doi.org/10.21071/aac.v0i.11368>
- MURCIANO CALLES, J. M.; FERREIRA LÓPEZ, M. J. (2019): "33. Huevo de gallina", en R. Sabio González (ed.), *Animalia inter emeritenses, Catálogo de exposición*, pp. 85-86. Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte.
- MUSEO (2003): *Museo de Zaragoza. Guía*. M. Beltrán Lloris y J. Á. Paz Peralta (coord.). Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Cultura y Turismo. <http://www.museodezaragoza.es/wp-content/uploads/2012/10/guia-del-museo.pdf>
- MUSEU (2021): *Museu de Ceràmica de Manises*. Valencia: Diputació.
- NAVARRO PALAZÓN, Julio (1986): "Arquitectura y artesanía en la Cora de Tudmir", en *Historia de Cartagena*, V, pp. 413-485. Murcia: Mediterráneo.
- NAVARRO PÉREZ, Mercedes (2018): "La Maqbara del camino de Bayyāsa (Marroquíes Bajos, Jaén)", *Lucentum*, 37, pp. 281-303.
- PALENCIA, Alonso de (1909): *Guerra de Granada*. Traducido al castellano por A. Paz y Meliá, tomo 5. Madrid: Imprenta de la Revista de Archivos.
- PASCUAL PACHECO, Josefa (1992): "La necrópolis islámica de L'Almoina (Valencia). Primeros resultados arqueológicos", *III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 1989)*, *Actas*, II, pp. 406-412. Oviedo: Universidad.
- PASCUAL, Pepa; VIOQUE, José (2010): *El alcázar islámico de Valencia*. Valencia: Ayuntamiento.
- OSUNA GONZÁLEZ, Sonia (2010): "Actividad arqueológica preventiva en la M-10 del P. P. 07 de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2006. Córdoba*, pp. 848-855. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/3433>
- PERAL BEJARANO, Carmen (1995): "Excavación y estudio de los cementerios urbanos andalusíes. Estado de la cuestión", en Acíen y Torres (eds.), *Estudios sobre cementerios*, pp. 11-36.
- PINILLA, Rafael (1997): "Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras", *Qurtuba. Estudios Andalusíes*, 2, pp. 175-214.
- PIÑERO PALACIOS, Juan Manuel (2018): "Yabal Faruh: diacronía de un espacio funerario en al-Andalus", en Manuel J. Parodi Álvarez (coord.), *Arqueología de la muerte. V Jornadas de Arqueología del Bajo Guadalquivir, Sanlúcar de Barrameda, 2017*, Sanlúcar de Barrameda, pp. 81-112.
- PIZARRO ALTUZARRA, David (2010): "Actividad arqueológica preventiva en c/ Los Ríos n.º 2 de Córdoba", *Anuario Arqueológico de Andalucía 2005. Córdoba*, pp. 817-825. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/3003>
- PIZARRO ALTUZARRA, David; SIERRA MONTESINOS, Manuel (2007): "Excavación en el sector meridional de la necrópolis islámica de Qurtuba", *Antiquitas*, 18-19, pp. 177-187. <https://www.antiquitas.es/indice-descargas.asp>
- POIRET, Jean Louis Marie (1791): *Travels through Barbary in a series of letters written from the ancient Numidia in the years 1785 and 1786 and containing an account of the customs and manners of the Moors and Bedouin Arabs*. Londres: Foster.
- PONCE GARCÍA, Juana (1997): "Excavaciones en el cementerio islámico y necrópolis ibérica de c/ Rubira, n.º 12 (Lorca, Murcia)", *Memorias de Arqueología*, 6, Murcia, pp. 328-362. <https://www.patrimur.es/-/memorias-de-arqueologia-6>

- PONCE GARCÍA, Juana (2002): "Los cementerios islámicos de Lorca. Aproximación al ritual funerario", *Alberca: Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca*, 1, pp. 115-147. <http://www.amigosdelmuseoarqueologicodelorca.com/alberca/pdf/alberca1/articulo8.pdf>
- POZO MARTÍNEZ, Indalecio (1990): "El ritual funerario y los cementerios islámicos en la Región de Murcia", en *Guía Islámica de la Región de Murcia*, pp. 113-121. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- AL-QAYRAWĀNĪ (1952): *La Risāla*. Texte arabe et traduction française par Léon Bercher. Argel: Jules Carbonel.
- RAGA RUBIO, Manuela (1994): "La Necrópolis morisca de l'Arnet (Rugat). Tipologia dels seus enterraments", *Alba*, 9, pp. 55-60.
- RAMÍREZ AGUILA, Juan Antonio; URUEÑA GÓMEZ, M.^a Isabel (1998): "Aportaciones al estudio del poblamiento en Alhama de Murcia: Excavaciones en calle Corredera, 5 y 7", *Memorias de Arqueología*, 7, Murcia, pp. 329-378. <https://www.patrimur.es/-/memorias-de-arqueologia-7>
- REKLAITYTE, Ieva (2015): "A religious and cultural synthesis in Post-Medieval Spain according to the archaeological data from the graveyard of Muel (Saragossa, Spain)", en F. Sabaté y J. Brufal (coord.), *Arqueologia medieval: Els espais sagrats*, pp. 255-265. Llérida: Pagès ed.
- REQUEJO LÓPEZ, Virginia; MAQUEDA GARCÍA-MORALES, Raúl (2010): "Excavación en el cementerio medieval del Cerro de La Horca, c/Valdivias-c/Covarrubias", en A. Madrigal Belinchón y M. R. Perlina Benito (coord.), *Actas de las II Jornadas de Arqueología de Castilla-La Mancha: Toledo 2007*, 2, pp. 726-764. Toledo: Diputación- Junta de Castilla-La Mancha.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Antonio; ROSADO TEJERIZO, Elena (2015): "Excavación arqueológica en la necrópolis medieval de San Lázaro, Toledo", en G. Branco, L. Rocha, C. Duarte, J. de Oliveira y P. Bueno Ramírez (eds.), *Arqueologia de Transição: O Mundo Funerário. Actas do II Congresso Internacional sobre Arqueologia de Transição (29 de Abril a 1 de Maio 2013)*, pp. 224-233. Évora: Chaia.
- ROMO SALAS, Ana; VARGAS JIMÉNEZ, Juan Manuel; DOMÍNGUEZ BERENGENO, Enrique; ORTEGA GORDILLO, Mercedes (2001): "De las termas a la mackbara. Intervención arqueológica en la plaza de España de Écija (Sevilla)", *Anuario Arqueológico de Andalucía 1998*, III/2, pp. 979-996. Sevilla: Junta de Andalucía. <http://hdl.handle.net/20.500.11947/17381>
- ROSELLÓ BORDOY, Guillermo (1989): "Almacabras, ritos funerarios y organización social en al-Andalus", en *III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo, 1989)*, Actas, I, pp. 151-168. Oviedo: Universidad.
- ROYO GUILLÉN, José Ignacio; VILADÉS CASTILLO, José María; CEBOLLA BERLANGA, José Luis (1990): "Excavación de urgencia en el yacimiento de «El Quez» y su necrópolis islámica (Alberite de San Juan, Zaragoza)", *Arqueología Aragonesa*, pp. 335-342. Zaragoza: Diputación General de Aragón, Departamento de Cultura y Educación.
- ROZA CANDÁS, Pablo (2012): "La «carta del muerto». Testimonios aljamiados y prácticas clandestinas en los rituales funerarios moriscos", en R. Suárez García y I. Ceballos Viro (eds.), *Aljamías en memoria Álvaro Galmés de Fuentes y Iacob M. Hassán*, pp. 45-74. Gijón: Trea.
- RUIZ MOLINA, Liborio (2019): "Amuletos y talismanes islámicos procedentes del hisn Yakka (Yecla-Murcia)", *Tudmir*, 5, pp. 51-62. <https://www.museosregiondemurcia.es/documents/2624878/15755433/Tudmir+n%C2%BA+5/43bd022d-81d5-495b-b0ce-13e155f3e522>
- RUIZ DE MARCO, A.; ARELLANO, O. L.; HERAS, E.; LERÍN, M.; BARRIO, R.; TARANCÓN, M. J.; BALADO, A.; ESCRIBANO, M. C.; HERRÁN, J. I.; SANTAMARÍA, J. E.; VEGA, D. (1989-1990): "Las necrópolis de rito islámico en Castilla y León", *Nvmantia*, 4, pp. 207-218.
- SÁNCHEZ, Rubén; CHÁVET, María; AYASO, José Ramón (2009-2010): "Estudio de un anillo con sello: indicador arqueológico del ritual de enterramiento islámico y evidencia documental del primer asentamiento musulmán en Lurqa (Lorca, Murcia)", *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales*, 11-12, pp. 195-214. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/62941>
- SÁNCHEZ GALLEGU, Rubén; CHÁVET LOZOYA, María (2005-2006): "El cementerio islámico de Lorca. Estado de la cuestión", *Estudios sobre Patrimonio, cultura y ciencia medievales*, 7-8, pp. 259-276. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/62760>
- SERRANO MARCOS, María Luisa (1994): "Transformación urbana: de cementerio islámico a centro alfarero en época cristiana (siglo XIV) en la ciudad de Valencia", en *Actas IV CAME, Alicante 1993*, II, pp. 193-203. Alicante: Diputación-AEAM.
- TOMASSETTI GUERRA, José María; FERNÁNDEZ GALLEGU, Cibeles; SUÁREZ PADILLA, José; BRAVO JIMÉNEZ, Salvador; JIMÉNEZ-CAMINO ÁLVAREZ, Rafael M.^a; NAVARRO LUENGO, Ildefonso (2006): "El cementerio islámico del Fuerte de Santiago (Algeciras, Cádiz). Nuevas excavaciones y síntesis interpretativa", *Almoraima*, 33, pp. 147-170. <https://institutoecg.es/wp-content/uploads/2019/03/Almoraima33-147-170.pdf>
- TORRES BALBÁS, Leopoldo (1954): "Mozarabías y juderías de las ciudades hispanomusulmanas", *Al-Andalus*, 19, pp. 172-197.
- TORRES BALBÁS, Leopoldo (1957): "Cementerios hispanomusulmanes", *Al-Andalus*, 22, pp. 144-207. <https://oa.upm.es/34207/>
- TRELIS, Julio; ORTEGA, José Ramón; REINA, Inmaculada; ESQUEMBRE, Marco Aurelio (2009): "El cementerio mudéjar del Raval (Creventill-Alicante)", *Arqueología y Territorio Medieval*, 16, pp. 179-216. <https://doi.org/10.17561/aytm>
- VAQUERIZO, Desiderio (coord.) (2001): *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*. Córdoba: Universidad.
- VÁZQUEZ, Miguel Ángel (2007): *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Madrid: Trotta.
- VIGUERA MOLINS, María Jesús (1995): *El Islam en Aragón*. Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada.
- AL-WANŠĀRĪSĪ (1981): *al-Mi'yār*. Rabat: Wizārat al-awqāf wa-l-šū'ūn al-islāmiyya.
- YÇA DE SEGOVIA (1853): "Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çunna", *Memorial histórico español*, 5, pp. 247-421. Madrid: RAH. <https://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=100036>
- ZOYAYA STABEL-HANSEN, Juan (2000): "Candelabros y candiles. Una posible pieza almohade", en *Scripta in Honorem. Enrique A. Llobregat Conesa*, I, pp. 521-526. Alicante: Diputación.