

DIOS, TUMBAS Y SANTOS. LA FORMACIÓN DEL PAISAJE
DEVOCIONAL EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS*

ALBERTO LEÓN-MUÑOZ
UNIVERSIDAD DE CÓRDOBA

Resumen: En este trabajo se aborda un sucinto repaso por las manifestaciones materiales de la devoción religiosa en el Islam andalusí. Se hace una distinción entre las prácticas populares, más propias del ámbito rural, y aquellas auspiciadas por las autoridades civiles y religiosas para integrar e islamizar a la población. Se analizan las motivaciones y características básicas de cada una de estas formas de piedad, más espontánea y heterodoxa en las manifestaciones populares, y más ortodoxas y monumentales en las promovidas por la iniciativa oficial.

Palabras clave: Paisaje devocional, ámbito rural, morabito, ciudades, Córdoba, mezquitas, cementerio, habices.

Abstract: This work deals with a concise review of the material manifestations of religious devotion in the Islam from al-Andalus. It makes a distinction between popular practices, more typical of rural areas, and those sponsored by the civil and religious authorities to integrate and islamize the population. It analyzes the motivations and basic characteristics of each of these forms of piety, more spontaneous and heterodox in popular manifestations, and more orthodox and monumental in those promoted by the official initiative.

Key words: Devotional landscape, rural environment, morabito, cities, Córdoba, mosques, cemetery, waqf.

* Las figuras citadas en este capítulo se reproducen en el Apéndice Gráfico nº 3 (pp. 229-237).

INTRODUCCIÓN

En el proceso de la creación de las ciudades en al-Andalus y su entorno inmediato resultó habitual la utilización de recursos devocionales que garantizaran la legitimación del nuevo orden político y social y el status de las autoridades dominantes. De este modo, se reforzaba el proceso de islamización y se establecía un contrapeso a la tradición precedente. De ahí que, además del interés por los aspectos políticos y económicos, en los últimos años se ha hecho hincapié en el valor simbólico de muchos elementos arquitectónicos y espacios urbanos, para aquilatar su significado y su trascendencia en la transformación de la sociedad. Para estos fines se emplearon procedimientos como la ocupación y apropiación manifiesta y ostentosa de los espacios del poder precedente del país conquistado, usando sus símbolos religiosos para los propios fines¹, la adopción de elementos o soluciones arquitectónicas como las plantas centradas y las cúpulas para las cubiertas, típicas de los *martyria* tardoantiguos², o la fundación de edificios mediante acciones piadosas por parte de los círculos del poder.

Los primeros episodios de la religión musulmana estuvieron directamente relacionados con los conflictos militares acontecidos en la Península Arábiga en época del mismo Mahoma, desde la Hégira y los enfrentamientos con la población de La Meca (batallas de *Badr* –624– y *Uhud* –625/6–; o la “batalla del foso”, en torno a Medina, en 627). En estos lugares en los que tuvieron lugar episodios épicos de los inicios del

¹ O. Grabar, *La formación del arte islámico*, Madrid, 2000, 59-85.

² Th. Leisten, “Mashhad Al-Nasr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art”, *Muqarnas*, vol. 13, 1996, 7-26, c. 15.

Islam, o donde murieron algunos de los seguidores del profeta, se erigieron mezquitas destinadas a recordar dichos acontecimientos y a conmemorar a los considerados primeros mártires musulmanes, asentando sobre ellos los referentes más remotos de la memoria colectiva de la religión emergente. Las especiales circunstancias histórico-religiosas que llevaron a la construcción de esas mezquitas conmemorativas podrían dar la idea de que estos edificios se concibieron como una expresión material propia de la nueva fe y símbolo del Islam victorioso³.

De ahí que los principales y más antiguos espacios devocionales están directamente vinculados con la vida y las acciones del profeta, en torno a las ciudades santas de La Meca (con el santuario de la Kaaba –fig. 1– y la explanada al pie del Monte Arafat) y Medina (donde está enterrado Mahoma y otros fundadores del Islam) y, fuera de la península Arábiga, *al-Haram al-Sharīf* en Jerusalén (fig. 2) (con la mezquita al-Aqṣā y la cúpula de la Roca)⁴. Estos escenarios fueron monumentalizados con posterioridad a la muerte de Mahoma, pero no siempre han sido bien acogidos por las corrientes religiosas más rigoristas. De hecho, paradójicamente, están siendo hoy objeto de destrucción sistemática por parte de las autoridades saudíes dentro de las directrices conservadoras del wahabismo, que implica la demolición de mezquitas, lugares de enterramiento, casas y espacios históricos vinculados con el profeta Mahoma y algunos de los principales personajes de la historia más temprana del Islam⁵. Con ello pretenden acabar con las prácticas suníes tradicionales y difundidas en todo el mundo islámico, como la veneración de los santos y la visita de sus tumbas en búsqueda de su intercesión. Estas costumbres son reprobadas al considerarlas como idolatría, herejía y

³ *Idem*, 16-18.

⁴ Otro ejemplo es la conocida como “mezquita del Barbero”, en Qayruán (Túnez), fundada originalmente en el siglo VII. En este santuario se conmemora a uno de los *tābi‘ūn*, seguidores de los Compañeros del Profeta; en este caso, un discípulo de Mahoma que era apodado “Sidi Sahab”, es decir, el portador de tres pelos, ya que se creía que llevaba con él tres pelos de la barba del profeta.

⁵ <https://en.wikipedia.org/wiki/Destruction_of_early_Islamic_heritage_sites_in_Saudi_Arabia>.

supersticiones, prácticas impuras e innovadoras que suponen una corrupción y desviación del recto camino y de los principios del Islam establecidos en *El Corán*.

Por otro lado, la corriente chií tiene como escenarios de especial santidad las ciudades de Nayaf⁶ y Kerbala, en la que se encuentra la tumba de *Husain ibn Alí*, nieto de Mahoma e hijo de Fátima y de Alí, primer imam del Chiísmo, al que se venera y reverencia en santuarios y sitios sagrados que son visitados con fervor por los fieles; en torno a los cuales se han instalado los centros de formación y devoción de esta rama del Islam.

La importancia de estos espacios de referencia en el Islam es tal que entre los cinco pilares esenciales que debe cumplir el musulmán está contemplada la obligación de realizar la peregrinación a La Meca una vez en la vida, siempre y cuando tenga los medios económicos y las condiciones de salud necesarias.

Aparte de estos personajes, los *Tabi'un*, de los profetas y mensajeros de Dios mencionados en *El Corán*, en el Islam no se reconocen santos, entendidos en el sentido cristiano del término⁷. Sí existen, no obstante, personas que han adquirido un especial halo de santidad, por el que son reverenciados por la comunidad.

- Unos son reconocidos por su actitud piadosa y su conocimiento del Islam; son los ulemas, que se encuentran preferentemente en el ámbito urbano y que en determinados momentos ejercieron una importante influencia social⁸. Los santuarios destinados a estos personajes y eruditos tienden a ser instituciones bien dotadas,

⁶ En esta ciudad la tradición sitúa la tumba de Alí ibn Abi Tálib, yerno de Mahoma.

⁷ A diferencia de lo que sucede en el catolicismo, no existe un procedimiento reglado por las autoridades religiosas musulmanas para elevar a una persona a la categoría de santo. Son sus actos piadosos, su ejemplo de vida consagrada a la oración y la vida ascética, la realización excepcional de acciones milagrosas, las que les otorgan, por aclamación popular, el carácter de santidad (M. Marín, “Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 10, Madrid (2004), 93-101, c. 100).

⁸ Cfr. M. Marín, “Caminos de santidad entre al-Ándalus y el Mágreb. La *ṭarīqa ṣāhīliya* de Málaga (ss. VII-VIII/XIII-XIV)”, *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca, 2016, 132-133.

promovidas y patrocinadas por la élite social y los círculos del poder, como forma de legitimación de su posición. En los entornos urbanos estos santuarios parecen estar vinculados con las puertas de la ciudad o las áreas artesanales o industriales y los espacios comerciales⁹.

- Por otro lado, se encuentran aquellos que, apartados en zonas más o menos marginales, han destacado por su vida ascética y mística (los sufíes), a través de la cual han alcanzado un nivel de intimidad con Dios; los conocidos como los “amigos de Dios”, a los que se atribuyen “milagros”¹⁰. Sus santuarios se encuentran en el ámbito rural, y son prioritariamente frecuentados y, a veces, gestionados por la población más humilde, sin apenas formación intelectual y religiosa. Un reciente estudio ha rastreado la estrecha relación entre la construcción de estos santuarios y la ubicación de yacimientos arqueológicos u otros elementos significativos de la topografía rural, como árboles, rocas y cuevas, colinas, manantiales, etc., coincidentes, en algunos casos, con santuarios preislámicos y asimilados por la nueva religión con la construcción de un edificio¹¹.

Queda establecida, de esta manera, una clara dicotomía entre la forma de piedad popular y heterodoxa, que, en buena medida, constituye una adaptación de tradiciones preislámicas locales, en la que el fervor de los fieles es alentado a través de estos elementos devocionales (visita y peregrinación a santuarios y tumbas de los santos fallecidos); y la vertiente más oficial, en la que las autoridades pretenden controlar y encauzar estas iniciativas que se alejan de la ortodoxia religiosa, en particular,

⁹ S. Ennahid y E. Ross, “Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archaeological Sites in Northwestern Morocco”, en S. Altekamp, C. Marcks-Jacobs, P. Seiler (eds.), *Perspektiven der Spolienforschung 2. Zentren und Konjunkturen der Spolierung*, Berlin Studies of the Ancient World, vol. 40, 2017, 95-132, c. 96-100.

¹⁰ Además de estos, se pueden distinguir aquellos que adquieren la santidad mediante la lucha por la fe (*ibidem*).

¹¹ *Ibidem*.

de las corrientes, escuelas jurídicas oficiales, como el malikismo, y de las concepciones más ortodoxas y rigoristas del Islam.

LOS ESPACIOS DE DEVOCIÓN POPULAR

Esta primera vertiente está vinculada con manifestaciones de carácter más espontáneo, por iniciativas populares, no controladas o promovidas desde la autoridad religiosa, antes bien al contrario, pues son consideradas reprobables en muchas ocasiones por quienes dictan y marcan la correcta doctrina. Tiene que ver, habitualmente, con la consideración de alguna personalidad concreta o con un episodio de especial relevancia para la comunidad. En torno a estos personajes, conocidos como “morabitos”, destacados por su santidad, su conocimiento y aplicación de la ley islámica, su piedad y espiritualidad, como sufíes o místicos, se crea un espacio de devoción popular que se plasma en varias manifestaciones. Las más habituales y conocidas de sus materializaciones son las mezquitas y las rábitas. Suelen tener connotaciones y rasgos bastante recurrentes en distintas sociedades, a pesar de las diferentes creencias o confesiones, pues están directamente vinculadas con los valores y temores, pasiones y creencias atávicas, las más ancestrales y arraigadas en lo profundo de la naturaleza humana. En torno a estos elementos, las tumbas de los santos, se suele organizar un espacio funerario o una concentración de enterramientos, en la creencia de que la piedad del santo irradia *baraka* o bendición que se proyecta sobre los fieles allí congregados o hacia quienes los visitan¹². Estas tumbas veneradas constituyen “puntos de intersección con lo divino”, de ahí que se extienda la creencia popular de que los santones puedan interceder y responder a las peticiones de los fieles. Precisamente por este motivo son reprobados por la ortodoxia religiosa, que niega la existencia de intermediarios entre Dios y los hombres¹³. Pese a ello, las tumbas de los santos se convierten en focos de atracción y exaltación del fervor de los fieles y en una

¹² Esta costumbre encuentra evidentes analogías con la tradición del culto a los santos o los mártires cristianos y el surgimiento de los enterramientos en torno a los martirios en el mundo “paleocristiano” (*tumulatio ad sanctos*).

¹³ “Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación”, 100.

manifestación contundente del poder de la religiosidad popular. En torno a estos espacios surge el fenómeno de las peregrinaciones, hasta el punto de que *se escribieron verdaderas “guías del peregrino”, que identificaban, en cada país islámico, los lugares de enterramiento de las personas veneradas por su santidad o la topografía relacionada con el profeta y sus compañeros*¹⁴.

Esta tradición devocional popular se ha mantenido de manera más persistente en particular en el ámbito rural, acaso por el peso de las prácticas religiosas populares preislámicas, y tiene algunos de sus más significativos testimonios en el Magreb occidental, especialmente en Marruecos (fig. 3), donde perduran muchos de estos santuarios como referentes destacados del paisaje.

En al-Andalus un buen ejemplo de estas manifestaciones devocionales en zonas periféricas se encuentra en la Alpujarra granadina durante el periodo nazarí (siglos XIII-XV)¹⁵. En esta comarca rural del sureste peninsular hubo una coexistencia nada traumática entre las manifestaciones de la religiosidad popular vinculadas a los movimientos ascéticos y místicos de sufíes, materializadas en rábitas y zāwiya-s¹⁶, y la ortodoxia oficial, cuyo espacio de devoción por excelencia eran las mezquitas. Muestra de esta coexistencia es que compartieron en muchos casos los habices destinados a garantizar su sostenimiento¹⁷.

Además de su carácter estrictamente religioso, estos edificios funcionaban también como hitos destacados en la organización del paisaje, como referentes que mantenían la cohesión de las comunidades, al ser espacios de congregación en determinados momentos del año, e incluso pudieron servir como hitos delimitadores de términos entre alquerías y

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ C. Trillo, “Religiosidad popular en el reino de Granada, España (ss. XIII-XV)”, *Studia Orientalia Electronica*, 4 (2016), 71-88.

¹⁶ Se establece una diferencia entre rábitas (oratorios asociados a ascetas y místicos musulmanes que vivieron en ellas) y zāwiya (complejo arquitectónico compuesto por mezquita, tumba de un morabito y habitaciones para albergar estudiantes, pero fundado después de la muerte del santo). *Idem*, 78.

¹⁷ *Idem*, 82.

poblaciones¹⁸. De hecho, esta utilización en la organización territorial se mantuvo después de la conquista castellana, convertidas ya en ermitas e iglesias (fig. 4).

La arquitectura es uno de los recursos seculares utilizados para que la memoria de un lugar devocional tenga su plasmación e inserción efectiva en el paisaje, para lo cual se emplean unos códigos fácilmente descifrables por la población islámica. De ahí que desde los primeros momentos se utilizase un recurso arquitectónico singular para la construcción de estos santuarios, consistente habitualmente en un edificio de planta cuadrada, de modestas dimensiones, cubierto por una cúpula (*qubba*), como forma de distinguir arquitectónicamente un espacio privilegiado o singular por albergar la tumba de un santo. Un amplio repertorio de estas *qubbas*, situadas preferentemente en enclaves de especial significación paisajística (manantiales, senderos, colinas, etc.), se encuentra en el Alentejo portugués (fig. 5), como uno de los testimonios más característicos de su patrimonio cultural¹⁹. No todas ellas son necesariamente islámicas, pero a partir de la definición de este tipo arquitectónico, su presencia aparecerá vinculada recurrentemente con los espacios sagrados en el ámbito rural.

No son, en sentido estricto, un espacio exclusivo de oración, función reservada a las mezquitas, por lo que han sido definidos como espacios “para-religiosos”²⁰. En ellos se recitan oraciones en las que se suplica la intercesión del santo, se llevan a cabo vigiliadas durante la noche en las que se encienden velas, se sacrifican animales, etc. La construcción de estos modestos edificios para la realización de estas actividades poco ortodoxas denota una iniciativa propia de la piedad personal o, a lo sumo, comunitaria, más que una expresión religiosa oficial.

Si bien, como hemos apuntado anteriormente, esta forma de religiosidad popular es más evidente en las áreas rurales, contamos también con algunas evidencias en el ámbito urbano. En este sentido, la

¹⁸ *Idem*, 80.

¹⁹ L. Ferro, “A Sacred Landscape An enquiry into the ‘cubas’ of southern Portugal”, *Approaching Religion*, vol. 4, nº 2, 2014, 51-59.

²⁰ “Adding a Layer...”, 102.

influencia de estos personajes venerados por su piedad y sabiduría se hace especialmente evidente en relación con la esfera de las creencias escatológicas y de las prácticas funerarias. La búsqueda de la intercesión del santo se traduce en la peregrinación a su tumba y en la formación de espacios funerarios que dejan una huella material en el registro arqueológico; aunque no siempre es evidente ante la sencillez y regularidad de rituales, la ausencia de ajuares y, sobre todo, la carestía de epigrafía funeraria y la austeridad arquitectónica de las tumbas, que permitan identificar a los individuos enterrados, cumpliendo las prescripciones coránicas que reprueban la idolatría y la ostentación vanidosa de privilegios mundanos²¹.

Pese a ello, conocemos la existencia en varias ciudades de algunos cementerios, o áreas concretas dentro de los mismos, destinados a acoger las tumbas de personas destacadas por su espiritualidad y santidad. Es el caso de la *Rawdat al-Sulaha* ' (Panteón de los Santos)²², en el cementerio del arrabal de Córdoba, situado a la orilla sur del Guadalquivir. En sus inmediaciones (si no como una segregación del mismo), se encontraba la *maqbara* o cementerio de *Qurays*, en la que, en tiempos del califa al-Ḥakam II fue enterrado el famoso asceta al-Ḥaḍrami, cuya tumba se convirtió en lugar de peregrinación de la población²³. Una situación similar se documenta en Sevilla, donde existía el cementerio o almacabra *al-Sulaha* ²⁴.

En otros casos la existencia de estos espacios funerarios están más vinculados con episodios legendarios que con evidencias reales, como sucede en Zaragoza, donde la tradición recoge la existencia de las tumbas de dos ilustres *tābiʿūn*, es decir, seguidores de los Compañeros del Profeta, *ʿAli b. Rabah al-Lajmi* y *Hanaš b. ʿAbd Allah al-Sanʿani*, fundador de la primera mezquita aljama de la ciudad, en la que murieron y

²¹ Cfr. Th. Leisten, "Between orthodoxy and exegesis: some aspects of attitudes in the Shari'a toward funerary architecture", *Muqarnas. An annual on Islamic Art and Architecture*, VII (1990), 12-22.

²² R. Pinilla, "Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras", *Qurṭuba*, 2 (1997), 175-214.

²³ *Idem*, 195, nota 100.

²⁴ *Idem*, 185.

cuyas tumbas, al parecer, bien conocidas, se encontraban en el cementerio de *Bāb al-qibla*²⁵.

Además de en los cementerios, algunos de estos santones y sabios fueron enterrados, de manera excepcional, en otros espacios urbanos poco habituales, como los patios de sus casas, junto a las puertas de alguna mezquita e incluso en su interior. De ello tenemos constancia en Córdoba a través de las fuentes escritas²⁶. En cualquier caso, en el mundo islámico regido por la escuela jurídica malikí quedaba expresamente prohibido cualquier tipo de monumentalización de las tumbas, construir edificios o lugares de culto sobre las sepulturas o señalar exteriormente la tumba mediante inscripciones o cualquier otro elemento singular²⁷. Pese a ello, sus emplazamientos se mantuvieron en la memoria de la comunidad, pues, de hecho, son utilizados como hitos en los cementerios para indicar la ubicación de las tumbas de otros individuos enterrados en sus inmediaciones.

Alguno de estos ulemas aparece enterrado a la orilla del río. Esta ubicación de los cementerios próximos a cursos de agua resulta bastante habitual en el mundo islámico²⁸ y tiene que ver tanto con una cuestión puramente práctica (disponibilidad de espacio) como con las creencias escatológicas propias de la religión islámica, el desarrollo de los rituales fúnebres y del temor a los castigos de ultratumba desde la vertiente de la devoción popular y privada²⁹.

Por una parte, la distribución de las *maqābir* junto a los ríos y arroyos podía facilitar la sucesiva superposición de enterramientos en el mismo

²⁵ S. Calvo, “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)”, *al-Qantara* XXVIII, 1 (2007), 143-179, c. 155.

²⁶ R. Pinilla, “Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras”, 212; M.^a T. Casal, *Los cementerios musulmanes de Córdoba*, 65.

²⁷ “Between orthodoxy and exegesis...”, 13-14. En Córdoba tan sólo se ha identificado una estructura susceptible de ser interpretada como una *qubba* que pudo marcar el lugar de enterramiento de uno de estos morabitos, en Plaza de Colón, nº 8, al norte de la medina (M.^a T. Casal, *Los cementerios musulmanes de Córdoba*, Córdoba, 143).

²⁸ M.^a T. Casal *et alii.*, “Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica”, *Anales de Arqueología Cordobesa* 17, II (2006), 257-290, c. 270.

²⁹ A. León-Muñoz, “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera... El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)”, *Arqueología Medieval*, 4-5 (2008-2009), 24-49, c. 41.

espacio, como consecuencia de los aportes sedimentarios de carácter aluvial. El recrecimiento progresivo de los niveles de uso permitiría excavar nuevas fosas sin afectar, en principio, a las tumbas más antiguas. Así se ha interpretado en algunas ciudades, como Murcia o Almería, y ha sido corroborado en los estudios sobre topografía funeraria en Córdoba, donde se ha analizado la estrecha relación entre la ubicación de muchas áreas funerarias y cursos de ríos o arroyos³⁰. Destacan los cementerios situados junto al cauce del Guadalquivir; la *maqbara al-rabad*, en el sector excavado junto a la torre de la Calahorra, donde se han documentado nueve niveles superpuestos de enterramientos, gracias a la acumulación de limos aportados por el Guadalquivir; el cementerio documentado en el polígono industrial de la Torrecilla; y, en menor medida, la *maqbara Bab al-Amir al-Qurasí*, situada junto a la puerta occidental de la medina, atravesada por el cauce del arroyo del Moro que servía de foso húmedo a la muralla urbana.

Buena parte de los cementerios situados en los arrabales cordobeses extendidos en torno a la medina, estaban atravesados por arroyos que descendían de la falda de Sierra Morena, por lo cual contaban con estructuras y muros de contención para encauzar dichos cursos fluviales y evitar posibles desbordamientos e inundaciones de los espacios residenciales. En cualquier caso, estos arroyos no debieron de aportar grandes cantidades de sedimentos aluviales. Por este motivo, es más probable que la cercanía al agua no tenga que ver directamente con la intención de recrecer el terreno, sino con la estrecha relación que tiene el agua con los rituales de purificación y las creencias en los acontecimientos que tienen lugar en las tumbas islámicas y *una expresión de las esperanzas escatológicas que abrigaba la persona en él enterrada*³¹. En los días posteriores a la inhumación tenía lugar el juicio de la tumba, durante el cual el alma del difunto era puesta a prueba en un interrogatorio por parte de los ángeles Munkar y Nakir y su cuerpo era sometido a castigos físicos

³⁰ Cfr. “Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica” y “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera...”.

³¹ J. Dickie, “Dios y la Eternidad: Mezquitas, madrasas y tumbas”, *Architecture of the islamic World its history and social meaning*, Madrid, 1985, 43.

que consistían, entre otros, en la colocación de un vestido de fuego que cubría al difunto o en fustigarlo con látigos ardientes³². Para mitigar el insoportable calor al que se sometía el cuerpo de los pecadores, resultaba un gran alivio la humedad y el frescor aportado por el agua que corría junto a la tumba (fig. 6) durante el tiempo que el difunto permanecía en ella a la espera de su salvación. Esto explicaría la disposición de las áreas funerarias junto a manantiales, ríos y arroyos cuyo caudal aliviaba y facilitaba el duro trance. En caso de ciudades costeras, se han documentado enterramientos en la orilla del mar, como Málaga (e incluso, Barcelona).

La búsqueda de la presencia del agua y un entorno de frescor para hacer más soportable los trances posteriores a la muerte explica también la creación de jardines funerarios o raudas, al ser consideradas una representación del paraíso al que aspira el difunto³³, más vinculadas con los entornos áulicos y aristocráticos que con la población más humilde³⁴.

Probablemente con esta misma intención se generalizó la costumbre de visitar las tumbas los viernes y tras recitar *El Corán* y las oraciones oportunas, se rociaba de agua la sepultura, una práctica reprobada por los juristas en sus intentos de acabar con las tradiciones preislámicas relacionadas con los difuntos³⁵. Relacionadas con la idea de refrescar la

³² M. Fierro, “El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios”, *Urbanismo y organización del espacio habitado en el Occidente musulmán: aspectos jurídicos*, Madrid, 2000, 155-190, c. 172 y 184.

³³ “Dios y la Eternidad: Mezquitas, madrasas y tumbas”, 43.

³⁴ Tenemos una completa descripción de uno de estos pabellones ajardinados de Córdoba, al-Hayr al-Zayyali, que por decisión de su propietario se convirtió en el siglo XI en un espacio comunitario, situado junto el cementerio de Umm Salama: *Este hayr era el más extraordinario y bello de los lugares [de recreo], al mismo tiempo que el de más completa y perfecta belleza. Su patio [sahn] era de mármol [marmar] de un blanco puro; un arroyuelo [yawdal], semejante a una serpiente de rápidos movimientos lo atravesaba; había en él una alberca (yabiya) de agua transparente. Las paredes y el techo [sama] del pabellón [hayr] estaban ricamente decoradas de oro y azul. El jardín [rawd] tenía hileras de árboles y lo animaban botones de flores. Tan espesa era su vegetación que el sol no podía contemplar su suelo terrizo; la brisa se impregnaba de perfumes, lo mismo de noche que de día, al pasar por el jardín* (L. Torres Balbás, *Ciudades hispano-musulmanas*, tomo I, Madrid, 1985, 142).

³⁵ “Between orthodoxy and exegesis...”, 13.

tumba estarían las jarritas y canjilones que de forma muy esporádica se recuperan junto al difunto.

En este mismo sentido cabría plantear la presencia excepcional de objetos dentro de las tumbas, pues el ritual islámico no contempla la existencia de ajuares funerarios. Según el ritual canónico, el único elemento que podía acompañar al difunto era la llamada carta de la muerte, *un pergamino o papel en el que estaba escrita con azafrán una oración conteniendo la protesta de fe y la súplica del perdón de los pecados*³⁶. Sin embargo, es habitual la presencia de candiles junto a la cubierta de las fosas, vinculados probablemente con las oraciones y las lecturas de *El Corán* que realizaban los familiares en las vigili­as durante los siete días posteriores al sepelio³⁷. Con esta misma costumbre se relaciona la aparición de orcitas y ollitas y los huesos de animales; restos de comidas junto a la tumba ofrecidas para los acompañantes en las oraciones por el difunto³⁸. De manera excepcional se recupera alguna orcita que contiene en su interior huevos de gallináceas, un claro símbolo preislámico de purificación de las almas moribundas³⁹. Estos elementos son los que reflejan de manera más evidente el mantenimiento de tradiciones preislámicas al margen de las directrices oficiales y muestran las supersticiones e inquietudes escatológicas de la población musulmana de las ciudades de al-Andalus.

LOS ESPACIOS DE DEVOCIÓN OFICIAL

En un sentido opuesto a lo anteriormente tratado, tenemos las manifestaciones culturales y materiales de una devoción religiosa oficial, alentada, promovida y auspiciada por el poder (en el caso de Córdoba, el propio Estado omeya), de forma que puede ser instrumentalizada por

³⁶ “El espacio de los muertos: fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios”, 181.

³⁷ “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera...”, 45. No obstante, algunos autores la han considerado como un símbolo de la luz que acompañaría el ascenso del difunto a los cielos tras el juicio (*idem*).

³⁸ *Los cementerios musulmanes de Córdoba*, 34-35; “El espacio de los muertos: fetuas andalusies sobre tumbas y cementerios”, 176-177.

³⁹ “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera...”, 45.

aquel para lograr sus objetivos políticos y sociales de islamización, en particular cuando se trata de justificar la situación de dominio a través de la religión y de imponer un modelo social sobre una población heterogénea. Los ulemas, agentes decisivos en la islamización de las ciudades, aplican la doctrina malikí canónica que, por otra parte, legitima el poder omeya andalusí frente a movimientos y estados emergentes en el Mediterráneo⁴⁰.

Las tradiciones religiosas populares y ancestrales, salvo las vinculadas con el ámbito funerario, no están tan claramente presentes en el marco urbano, donde la presencia y residencia del poder y la actividad de los ulemas permiten controlar y encauzar correctamente estas muestras del fervor o devoción popular. La ciudad es, además, un instrumento del poder para controlar, integrar y cohesionar a la población desde diferentes ámbitos (fiscales, militares, ideológicos, etc.). Este proceso se traduce, en última instancia, en la formación de un paisaje urbano plenamente islamizado a lo largo del siglo X.

Los recursos o procedimientos seguidos para la consecución de estos objetivos son varios:

- La promoción directa por parte de los gobernantes (emires y califas) de los espacios y edificios en los que se desarrollan las actividades religiosas. Ejemplos de ello son la fundación de mezquitas o la reserva del espacio de las musallas, destinadas a las grandes fiestas anuales en las que se congrega toda la población (ruptura del ayuno en ramadán, fiesta del sacrificio del cordero, etc.)⁴¹.
- Un procedimiento indirecto, pero vinculado estrechamente con los círculos del poder, es la utilización de la institución de los habices (*hubus*, pl. *ahbas*; denominado en Oriente *waqf*, pl. *awqaf*), a través de los cuales personas muy relacionadas con la familia omeya (o su entorno inmediato) instituyen un acto piadoso para la

⁴⁰ Un ejemplo de ello son los versículos o ayelas de *El Corán* seleccionados para decorar la fachada del *mihṛāb* de la ampliación de la mezquita aljama de Córdoba, de época de al-Ḥakam II (S. Calvo, “El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato a favor de la doctrina malikí”, *Qurṭuba*, 5 (2000), 17-26, c. 22).

⁴¹ L. Torres Balbás, “Muṣallā y Sari’a en las ciudades Hispanomusulmanas”, *al-Andalus*, 13-1 (1948), 167-180.

fundación de una mezquita, un cementerio, un baño o un espacio devocional dedicado al servicio de la comunidad, como el conocido hospicio para leprosos sostenido por las rentas de una almuña legada por la *sayyida* Ayab (*vid. infra*).

De esta manera se consigue el doble objetivo de garantizar y destacar la piedad de la familia omeya, a través de sus mujeres (madres, esposas o concubinas) y se dota a la ciudad de las infraestructuras y “equipamientos” necesarios para la integración y cohesión de la población que acude a la ciudad, en nuestro caso, Córdoba, al socaire de su carácter de capital de al-Andalus. De ellos, los espacios religiosos, los lugares en los que se realiza la oración, pilar central de la piedad musulmana, eran los propicios para las relaciones de intimidad de los fieles con Dios y entre los individuos de la comunidad y de esta con la autoridad.

Sin lugar a dudas, la construcción de una mezquita era uno de los procedimientos principales, pues es el edificio que mejor representa la presencia del Islam: en él se cumple con uno de los pilares del Islam, la oración individual que permite el contacto con Dios; además, es un espacio de relación social de la comunidad, de reunión y celebración, de formación y administración de justicia⁴². Abarca, pues, relaciones en un doble sentido: religioso y socio-político. Por ello, *para quienes gobernaban políticamente una sociedad musulmana, podía ser útil –y casi siempre lo era– apropiarse de ese espacio como forma de control y dominio*⁴³.

La fundación de las primeras mezquitas en al-Andalus, parece tener un cierto paralelismo con lo comentado inicialmente sobre los edificios relacionados con la vida del profeta en Oriente; es decir, los primeros establecimientos religiosos andalusíes estuvieron vinculados a alguna figura piadosa, a los *tābi‘ūn*, en un claro intento de buscar el prestigio religioso

⁴² J. A. Souto Lasala, “La mezquita: definición de un espacio”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 10, Madrid (2004), 103-109, c. 103.

⁴³ M. Marín, “Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 10, Madrid (2004), 93-101, c. 96.

y la legitimidad política⁴⁴. Estos serían los casos de la llamada mezquita de las Banderas de Algeciras, primera mezquita de al-Andalus, atribuida a Musà, y de la *que se dice que fue edificada por uno de los Compañeros del Profeta*⁴⁵, la mezquita de Zaragoza (*vid. supra*) o la “mezquita de la Crucifixión” o “mezquita Ummaya”, que conmemoraba la muerte del gobernador de Córdoba, °Abd al-Malik b. Qaṭan, un hombre ilustre, exactamente donde fue ejecutado, en el arrabal de Saqunda, en Córdoba⁴⁶. Estos edificios adquirieron un prestigio especial, al vincularse con los más directos concededores del profeta, aunque no se sabe si por estas razones generaron algún tipo de culto específico. Lo cierto es que, al igual que sucedía en las *muṣallàs*, en momentos de sequía la población de Algeciras, acudía a esta mezquita de las Banderas a hacer rogativas⁴⁷. Además, se erigían como los símbolos de la apropiación por parte del Islam de los nuevos territorios conquistados; como lo fueron también la construcción de mezquitas sobre iglesias preexistentes. Esto se hacía particularmente evidente en las mezquitas aljamas.

Estas mezquitas, además de la función estrictamente religiosa de la oración de los fieles, eran el espacio de congregación de la comunidad cada viernes, momento que era aprovechado para cohesionar a la población y mantener su control político, mediante la legitimación y reconocimiento del gobernante en la *juṭba* o sermón político. El ejemplo por excelencia es la construcción de la propia mezquita aljama omeya de Córdoba (fig. 7), convertida en símbolo y espacio de legitimación dinástica. De ahí que cada emir y califa invierta esfuerzos en ampliarla, repararla o acondicionarla, con lo que vinculaba su poder al edificio de sus antecesores y dejaba testimonio material de su gobierno.

Más allá de la mezquita congregacional del viernes, en las ciudades andalusíes proliferaron las pequeñas mezquitas de barrio, convertidas en *centros vitales de las ciudades y corazón de la actividad religiosa*,

⁴⁴ “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)”, 155-156.

⁴⁵ *Idem*, 152.

⁴⁶ *Idem*, 157.

⁴⁷ *Idem*, 152 y 158.

*en un elemento urbanístico esencial de la dinámica social islámica*⁴⁸. En muchos de estos edificios se puede apreciar su carácter oficial, al utilizar para su construcción los recursos del Estado, como es la explotación de las canteras y los equipos de alarifes al servicio de la dinastía. Así, se distinguen en sus paramentos los aparejos a soga y tizón propios de las obras oficiales. Y en ellos, además, se destacan los atributos o elementos arquitectónicos que mejor representan la presencia del Islam y del poder omeya andalusí. Nos referimos, en concreto, a los alminares (fig. 8), que se enseñaron en el horizonte urbano como símbolo del poder musulmán. Aunque resulta muy complicada la identificación concreta de los edificios mencionados en las fuentes con los testimonios arqueológicos documentados en las excavaciones arqueológicas realizadas en las ciudades y, en particular, en Córdoba por su condición de capital, contamos con varios ejemplos relevantes de esta actividad “devocional” oficial que encierra una clara intención de integración y transformación de la estructura social.

Estos serían los casos de dos de estas mezquitas cordobesas. De época emiral sería la mezquita cuyo alminar se conserva hoy como campanario de la iglesia de Santiago (fig. 9), en el barrio de la Axerquía cordobesa. Este edificio, identificado con la mezquita del emir Hišām⁴⁹, se encontraba en las inmediaciones de barrios suburbanos de origen cristiano, por tanto, poblados durante época emiral por población mayoritariamente “mozárabe”. La fundación de esta mezquita debió tener la intención de transformar esta situación e integrar a la población en el seno de la comunidad musulmana emergente en la ciudad.

Una situación muy similar, ya para época califal, debió ser la que motivó la construcción de la mezquita documentada durante las obras para la instalación de la actual estación de autobuses de Córdoba. La ubicación de este oratorio está muy próxima a uno de los pocos barrios

⁴⁸ C. González Gutiérrez, “Arqueología y mezquitas urbanas en al-Andalus: estado de la cuestión”, *Arqueología Medieval. Els espais sagrats, Serie Agira VIII*, Lleida, 2015, 177-184, c. 177.

⁴⁹ M. Ación y A. Vallejo, “Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurtuba-Madīnat al-Zahrā”, *Génèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, 1998, 107-136, c. 115.

habitados por la comunidad cristiana de la ciudad en el siglo X, como refleja el área funeraria extendida en torno a un edificio martirial, en el complejo de Cercadilla. La presión creciente sobre estas minorías religiosas debió ejercerse con la instalación de estos pequeños oratorios de barrio, promovidos desde las autoridades locales.

Con el establecimiento de infraestructuras y edificios propiamente musulmanes, como mezquitas, baños y cementerios, por parte del propio emir o de miembros muy cercanos a la familia omeya, se lograba el fin de atraer a población e integrarla en los arrabales que surgían alrededor de Córdoba, en ocasiones a considerable distancia de la medina, transformándolos en espacios plenamente islámicos, en los que se vivía según los modos de comportamiento propios del buen musulmán.

Este proceso se inició a partir de finales del siglo VIII y, sobre todo, durante la primera mitad del siglo IX, cuando se desarrolla de forma más intensa, como parecen apuntar las fuentes que hablan de sus fundadores. Así, por ejemplo, *Ibn Ḥayyān* menciona las donaciones realizadas por dos de las favoritas del emir *al-Ḥakam I* (796-822), *ʿAḡab* y *Mutʿa*: “Entre sus más preferidas concubinas, de las que ha quedado memoria por su mérito, junto con él y después, están *ʿAḡab*, madre de su hijo *Abu ʿAbd al-Malik Marwan*, cuyo nombre tomaron la mezquita de *ʿAḡab* en el arrabal occidental de Córdoba y la almunia del mismo nombre en la margen del río, dada por ella en legado pío para los enfermos, y *Mutʿa* (...) la cual da nombre a otra mezquita, al occidente de Córdoba también, y al cementerio contiguo, ambos legados suyos, junto a otros muchos que hizo para fines piadosos y de beneficencia, pues era mujer de las más generosas”⁵⁰.

Este parece ser el procedimiento más habitual por las mujeres del entorno de la familia omeya a la hora de establecer fundaciones piadosas en la capital de al-Andalus, consistente en la erección de una mezquita que generaba en torno a sí un cementerio homónimo; o incluso un proceso inverso. El resultado es una toponimia urbana que responde al

⁵⁰ Ibn Hayyan, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de M. ʿAli Makki y F. Corriente, Zaragoza, 2001, 93.

nombre de su fundador/a o de algún edificio que permita su identificación. La nómina de estos espacios es amplia, entre la que podemos mencionar: la *maqbara* Talut, la mezquita de la *maqbara* al-Bury, *maqbara* de la mezquita Umm Salama, la citada *maqbara* y mezquita de Mut'a, la mezquita de Abu Liwa o la mezquita de al-Zaytuna y, algo más distanciada, la mezquita de Masrur, que se alzaba junto al cementerio de Balat Mugit, la mezquita de Ibn Mu'min cerca del cementerio de Rusafa y la *maqbara* Furanik, en torno a una mezquita homónima en las cercanías de la almunia al-Rusafa; la mezquita de la *maqbara* Qurays, la *maqbara* Mu'ammara; la mezquita Ibn Uqab, situada en el cementerio de Ibn Abbas, etc.⁵¹

Los cementerios también jugaron un destacado papel en el proceso de islamización de la ciudad, formando parte consustancial de los primeros arrabales. Muchos de ellos, como el de *Umm Salama* y otros como el de *Mut'a*, fueron el resultado de obras pías (mediante la institución del *waqf* o *habus*)⁵² auspiciadas por *sayyidas* o miembros cercanos a la corte cordobesa, muestra de la devoción de la familia omeya, gracias a la cual se ganan beneficios para la otra vida. Pero estas fundaciones no eran concebidas solo como un acto piadoso, sino también con una clara intención política. La fundación y mantenimiento de los cementerios era una responsabilidad y una preocupación constante por parte de los soberanos islámicos⁵³. A diferencia de lo que sucede con otros elementos del paisaje urbano cuyo sostenimiento era asumido por la propia comunidad, el cuidado de los espacios funerarios recaía directamente sobre el cadí o almotacén de la ciudad⁵⁴, muestra del especial interés de las autoridades por el mantenimiento de estos espacios devocionales, que les garantizaba un cierto control sobre la población.

⁵¹ "Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica", 275.

⁵² A. León y M.^a T. Casal, "Los cementerios de Madinat Qurtuba", *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, vol. 2, Córdoba, 2010, 651-684; "Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica".

⁵³ A. García Sanjuán, *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*, Huelva, 2002, 211.

⁵⁴ L. Torres Balbás, "Cementerios hispanomusulmanes", *al-Andalus*, 22, 1 (1957), 131-191, c. 131.

A este respecto resulta llamativo el hecho de que los propios soberanos omeyas mantuviesen la tradición de enterrarse en la *Rawdat al-Julafa*, el jardín funerario situado en el interior del alcázar, en lugar de hacerse inhumar en la nueva fundación califal, *Madīnat al-Zahrā* de la que, hasta el momento, se desconoce si tuvo realmente cementerios propios. El peso que seguía teniendo la antigua medina en la legitimación dinástica, además de otras creencias más personales, debió influir en esta decisión.

Por lo que respecta a la ubicación de estos cementerios islámicos fundados a partir de la cesión de propiedades privadas para uso comunitario como legado pío, al margen de la consideración de las implicaciones escatológicas antes comentadas, parecen responder prioritariamente a una clara intención de romper con la tradición precedente, en la que las áreas funerarias de las comunidades cristianas se concentraban habitualmente en torno a los edificios de culto de carácter martirial⁵⁵. Con el crecimiento de los arrabales extendidos alrededor de la medina de Córdoba durante la época califal, se acabó conformando un particular escenario urbano en el que compartían espacio los sectores residenciales con áreas funerarias (fig. 10).

Los cementerios se integran, por tanto, en un programa general de creación de una ciudad que reflejase los intereses y necesidades de la nueva sociedad. Y este proceso responde a iniciativas e instituciones específicamente islámicas, vinculadas ahora a edificios plenamente musulmanes –como baños o mezquitas– que configuran el paisaje devocional buscado por las autoridades musulmanas.

CONCLUSIONES

A lo largo de este sucinto recorrido por algunos de los elementos devocionales de las comunidades musulmanas, hemos podido distinguir entre aquellos más íntimamente relacionados con las creencias y

⁵⁵ En esto parecen distinguirse de la ubicación de cementerios en áreas rurales o situadas en zonas periféricas, en las que el mantenimiento de los lazos familiares debió resultar decisivo en el mantenimiento de los espacios funerarios precedentes (cfr. “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera...”).

esperanzas personales, y aquellos de carácter más oficial, gestionados y promovidos por el poder.

La mayoría de las muestras de devoción popular suelen responder a inquietudes y supersticiones comunes a todos los seres humanos, como las relacionadas con las creencias escatológicas, de ahí que, con lógicas alteraciones, se hayan mantenido desde época previa a la presencia del Islam, en especial, en áreas rurales y periféricas, asociadas a lugares que irradian espiritualidad y a personas destacadas por su piedad y sus virtudes. Sin embargo, las prácticas y materializaciones de estas creencias, pasadas por el filtro de la fe musulmana, parecen propias de comunidades ya islamizadas, que integran estos espacios de referencia en el propio paisaje devocional. En esta vertiente tendría más trascendencia el espacio que la propia arquitectura y la memoria consuetudinaria que la transmisión escrita.

Por su parte, las manifestaciones de carácter institucional, las auspiciadas por el poder, pretenden, además de la finalidad estrictamente devocional, cumplir un objetivo político fundamental: la integración e islamización de las comunidades conquistadas y la legitimación de las nuevas autoridades. Por este motivo, estas actuaciones se dan en mayor medida durante las etapas iniciales de la presencia islámica y consisten prioritariamente en la fundación de mezquitas o en la dotación de espacios urbanos necesarios para las prácticas religiosas de la comunidad musulmana, como *muşallà* o cementerio, mediante actos piadosos de las autoridades. Estas evidencias arquitectónicas constituyen, en última instancia, símbolos de la presencia del Islam y de la legitimidad de las dinastías que ostentan el poder.

En definitiva, nada nuevo bajo el sol...

BIBLIOGRAFÍA

- ACIÉN, M. y VALLEJO, A., “Urbanismo y Estado islámico: de Corduba a Qurṭuba-Madīnat al-Zahrā”, en P. Cressier, M. García-Arenal (eds.), *Génèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, Casa de Velázquez, CSIC, 1998, 107-136.
- CALVO CAPILLA, S., “El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato a favor de la doctrina malikí”, *Qurṭuba*, 5 (2000), 17-26.
- , “Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)”, *al-Qantara* XXVIII, 1 (2007), 143-179.
- CASAL, M.^a T., *Los cementerios musulmanes de Córdoba*, Córdoba, 2003.
- CASAL, M.^a T. et alii, “Espacio y usos funerarios en la Qurtuba islámica”, en D. Vaquerizo, J. A. Garriguet, A. León (eds.), *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, II (2006), 257-290.
- DICKIE, J., “Dios y la Eternidad: Mezquitas, madrasas y tumbas”, *Architecture of the Islamic World its history and social meaning*, Madrid, 1985.
- ENNAHID, S. y ROSS, E., “Adding a Layer. Functioning Muslim Shrines at Archaeological Sites in Northwestern Morocco”, en S. Altekamp, C. Marcks-Jacobs y P. Seiler (eds.), *Perspektiven der Spolienforschung 2. Zentren und Konjunkturen der Spolierung*, Berlin Studies of the Ancient World, vol. 40, 2017, 95-132.
- FERRO, L., “A Sacred Landscape An enquiry into the ‘cubas’ of southern Portugal”, *Approaching Religion*, vol. 4, nº 2, 2014, 51-59.
- FIERRO, M., “El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios”, *Urbanismo y organización del espacio habitado en el Occidente musulmán: aspectos jurídicos*, P. Cressier, M. Fierro y J. P. van Staëvel (eds.), Madrid: Casa de Velázquez 1, CSIC, 2000, 155-190.
- GARCÍA SANJUÁN, A., *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus. Siglos X al XV*, Huelva, 2002.
- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, C., “Arqueología y mezquitas urbanas en al-Andalus: estado de la cuestión”, *Arqueologia Medieval. Els espais sagrats, Serie Agira* VIII, Universidad de Lleida, 2015, 177-184.
- GRABAR, O., *La formación del arte islámico*, Madrid, 2000.
- HALEVI, L., *Muhammad’s Grave. Death rites and the making of Islamic society*, New York: Columbia, University Press, 2007.
- , “Funerary practices”, *Encyclopaedia of Islam. Three*, Leiden: Brill, 2013.

- IBN HAYYAN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, traducción, notas e índices de M. °Ali Makki y F. Corriente, Zaragoza, 2001.
- LEISTEN, Th., “Between orthodoxy and exegesis: some aspects of attitudes in the Shari’a toward funerary architecture”, *Muqarnas. An annual on Islamic Art and Architecture*, VII (1990), 12-22.
- , “Mashhad Al-Nasr: Monuments of War and Victory in Medieval Islamic Art”, *Muqarnas*, vol. 13, 1996, 7-26.
- LEÓN-MUÑOZ, A., “¡Hombres! La Promesa de Dios es verdadera... El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)”, *Arqueología Medieval*, 4-5 (2008-2009), 24-49.
- LEÓN-MUÑOZ, A. y CASAL GARCÍA, M.ª T., “Los cementerios de Madinat Qur-tuba”, *El Anfiteatro Romano de Córdoba y su entorno urbano. Análisis Arqueológico (ss. I-XIII d.C.)*, vol. 2, Córdoba, 2010, 651-684.
- MARÍN, M., “Espacios religiosos en las sociedades islámicas clásicas: una aproximación”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 10, Madrid (2004), 93-101.
- , “Caminos de santidad entre al-Ándalus y el Mágreb. La ṭarīqa ṣāḥīliya de Málaga (ss. VII-VIII/XIII-XIV)”, *Política, sociedad e identidades en el Occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca, 2016.
- PINILLA, R., “Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras”, *Qurṭuba*, 2 (1997), 175-214.
- SOUTO LASALA, J. A., “La mezquita: definición de un espacio”, *Ilu. Revista de ciencias de las religiones. Anejos*, 10, Madrid (2004), 103-109.
- TORRES BALBÁS, L., “Muṣallā y Sari’a en las ciudades Hispanomusulmanas”, *al-Andalus*, 13-1 (1948), 167-180.
- , “Cementerios hispanomusulmanes”, *al-Andalus*, 22, 1 (1957), 131-191.
- , *Ciudades hispano-musulmanas*, tomo I, Madrid, 1985.
- TRILLO, C., “Religiosidad popular en el reino de Granada, España (ss. XIII-XV)”, *Studia Orientalia Electronica*, 4 (2016), 71-88.

APÉNDICE GRÁFICO 3

DIOS, TUMBAS Y SANTOS. LA FORMACIÓN DEL PAISAJE
DEVOCIONAL EN LAS CIUDADES DE AL-ANDALUS

ALBERTO LEÓN-MUÑOZ

ÍNDICE DE FIGURAS

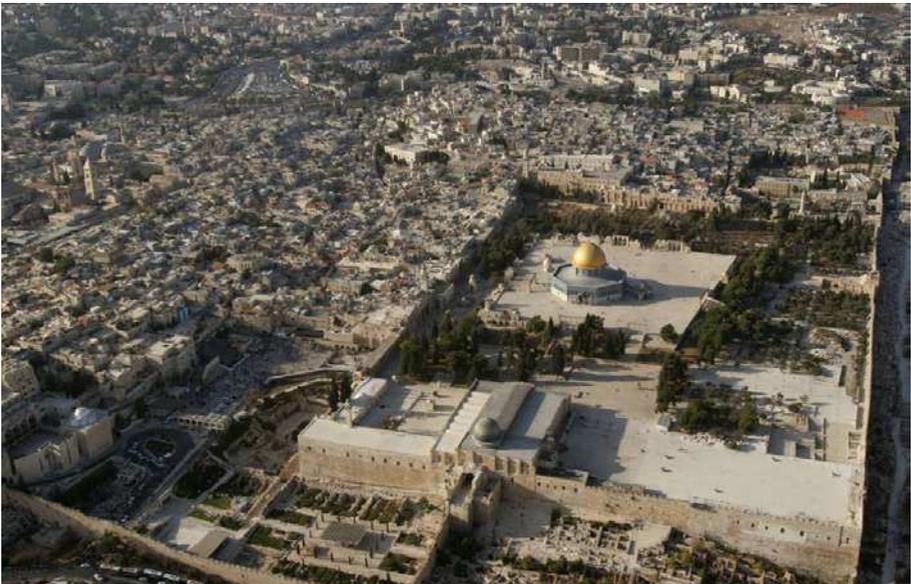
Imágenes citadas en páginas 117-140

1. Mezquita al-Haram y Kaaba en La Meca <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/9/92/Al-Haram_mosque_-_Flickr_-_Al_Jazeera_English.jpg/1280px-Al-Haram_mosque_-_Flickr_-_Al_Jazeera_English.jpg>.
- 2a. Explanada de las mezquitas en Jerusalén <<http://losandes.com.ar/files/image/15/09/image55f38ab5286af5.78050828.jpg>>.
- 2b. Explanada de las mezquitas en Jerusalén <<http://www.publico.es/uploads/2016/10/14/5801315ecbf10.jpg>>.
3. Morabito en el oasis de Aguiname (Marruecos) <http://ma.geoview.info/morabito_en_el_oasis_de_aguinane,64039635p>.
4. Santuario de Santa Fe de Mondújar (Almería) <<https://elalminardemelilla.com/2011/12/29/santuario-de-santa-fe-de-mondujar/#jp-carousel-3609>>
5. *Qubba* de São Lourenço do Olival, Portel, Portugal (Fuente: FERRO, L.: “A Sacred Landscape An enquiry into the ‘cubas’ of southern Portugal”, 52).
6. Planimetría del cementerio de Umm-Salama de Córdoba atravesado por el paleocauce de un arroyo documentado en la *c/ Pintor Torrado*, nº 25 (Fuente: modificado a partir de BOTELLA, D. *et alii*, “Evidencias arqueológicas de un cementerio andalusí en Córdoba: ¿La Maqbara Umm Salama?”, *Boletín de Arqueología Medieval*, 12 (2005), 19-50, c. 23, fig. 2).
7. Vista aérea de la Mezquita aljama de Córdoba (Fuente: GMU, Córdoba).
8. Recreación de la silueta que pudo presentar la ciudad de Córdoba en época omeya, caracterizada por la altura de los alminares de las mezquitas de barrio (Fuente: GONZÁLEZ, C., *Las mezquitas de la Córdoba Islámica: concepto, tipología y función urbana*, Tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 2016).
9. Detalle del alzado del alminar conservado como campanario de la iglesia de Santiago, en el barrio de la Axerquía de Córdoba (Fuente: GMU, Córdoba).
10. Planimetría de un sector de los arrabales califales del Córdoba (en el entorno de la Avda. del Aeropuerto) donde se aprecia la alternancia de espacios residenciales y funerarios (Fuente: Convenio GMU-UCO).

APÉNDICE GRÁFICO 3



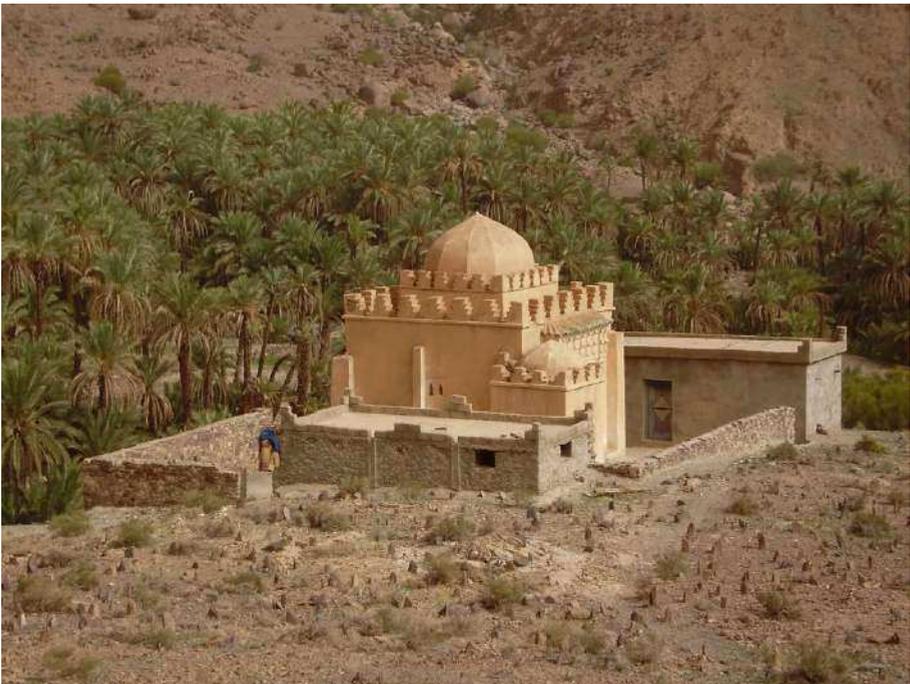
1



2a



2b

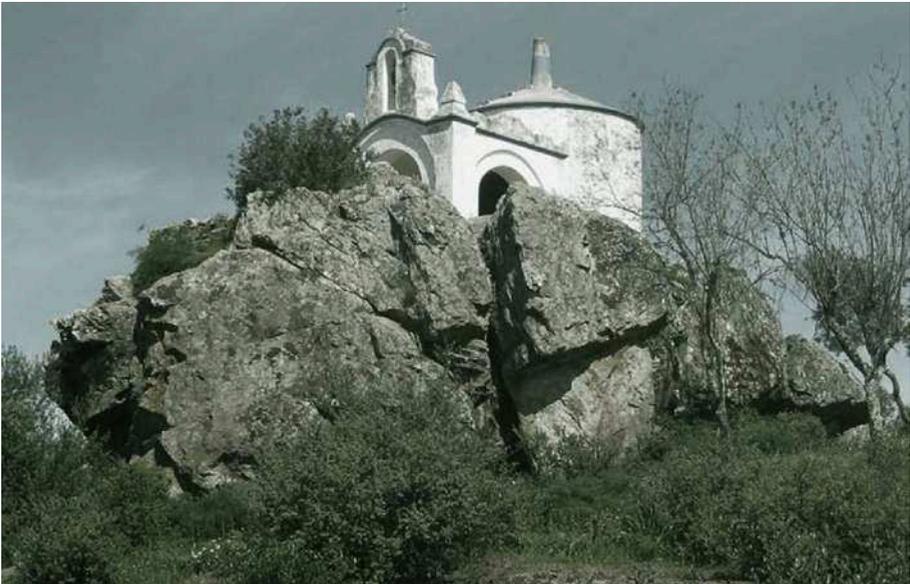


3

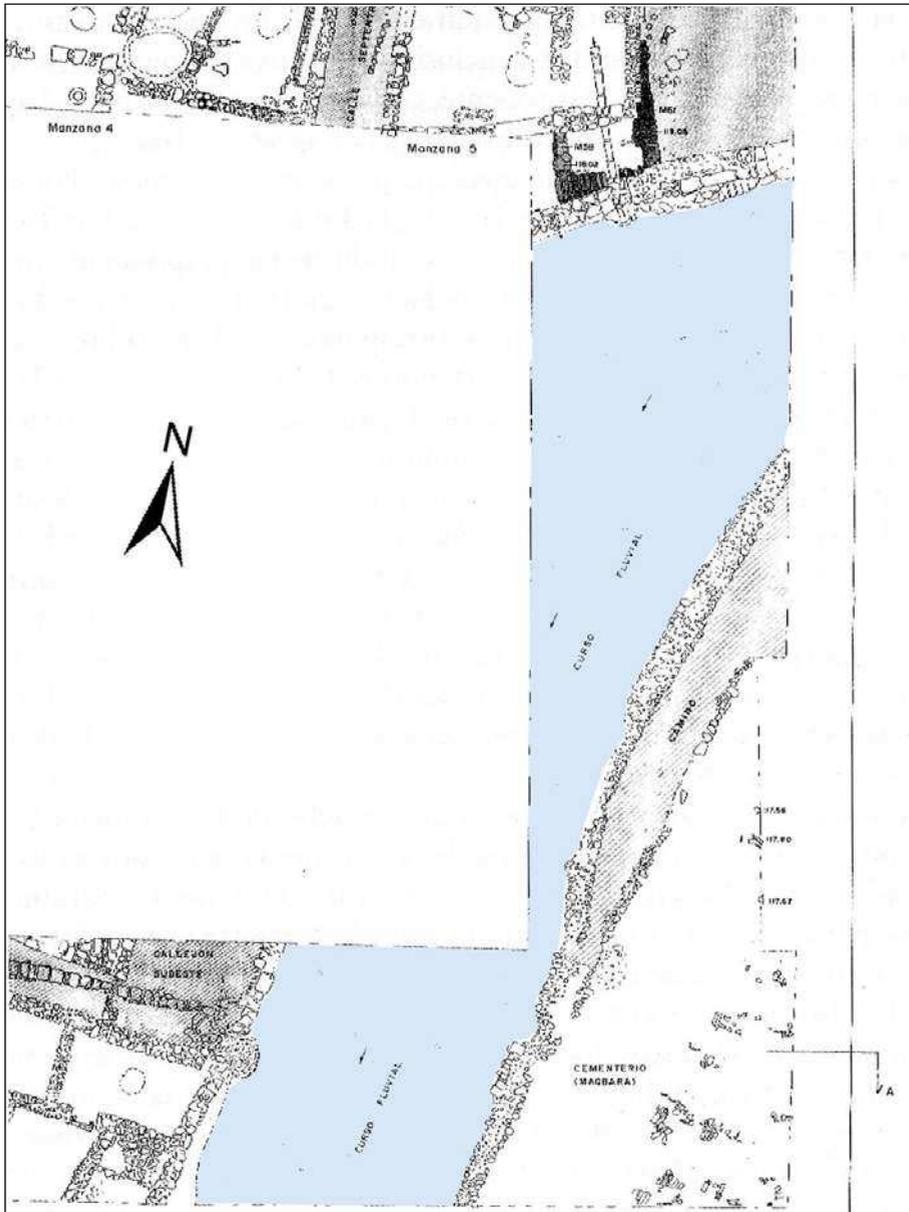
APÉNDICE GRÁFICO 3



4



5



6

APÉNDICE GRÁFICO 3



7

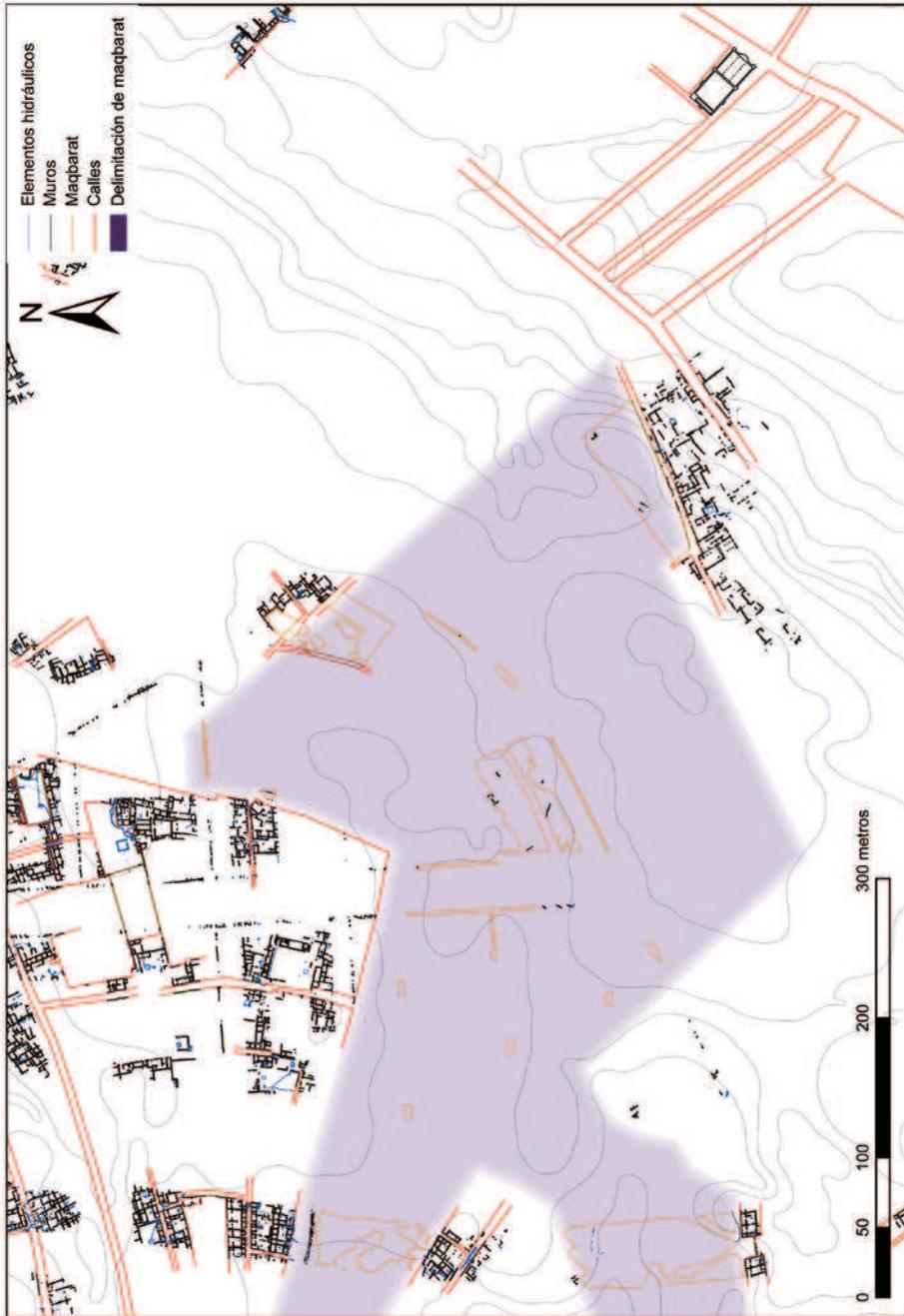


8



9

APÉNDICE GRÁFICO 3



*Paisajes, espacios y objetos
de devoción en el Islam*
se acabó de imprimir
el día 5 de octubre de 2017
en los Talleres Pinelo,
estando al cuidado de la edición
Pedro Bazán Correa

