

# LA MUERTE DESDE LA PREHISTORIA A LA EDAD MODERNA.

ACCIÓN FORMATIVA DOCTORADO  
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Coordinador  
Manuel Espinar Moreno



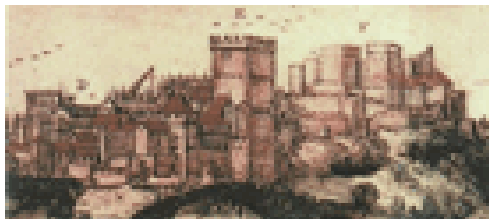
LIBROSEPCCM  
ESTUDIOS, NÚM. 23  
Granada, 2018



# LA MUERTE DESDE LA PREHISTORIA A LA EDAD MODERNA.

ACCIÓN FORMATIVA DOCTORADO  
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Coordinador  
Manuel Espinar Moreno



*IFUM-165: Patrimonio, Cultura y  
Ciencias Medievales*

**LIBROSEPCCM**  
ESTUDIOS, NÚM. 23  
Granada, 2018

Manuel Espinar Moreno  
La muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna.  
Acción Formativa de Doctorado. Universidad de Granada, 2016-2017.

© Manuel Espinar Moreno  
© HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales

[www.librosepccm.com](http://www.librosepccm.com) [www.epccm.es/net/org](http://www.epccm.es/net/org)

Diseño de cubierta: Manuel Espinar Moreno.  
Motivo de cubierta: imágenes sobre la muerte en la Prehistoria y Edad Media  
Maquetación: Manuel Espinar Moreno

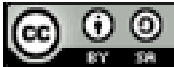
ISBN: 978-84-09-03915-9

Edición del Grupo de Investigación HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales.

Colaboración con el Proyecto HAR2016-75788 Salud y alimentación en poblaciones rurales de la España medieval (Ministerio de Economía y Competitividad)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la Ley.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos. [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



© 2017 DOAJ. The DOAJ site and its metadata are licensed under CC BY-SA



## INDICE

Prologo p. 9

Introducción p. 11

## PREHISTORIA E HISTORIA ANTIGUA

**Ali Ahmad y Bashar Mustafa**

*The ancient curse: Phoenician and Aramaic in Levant o La Maldición antigua: fenicia y arameo en Levante* p. 23.

**Juan Antonio Cámara Serrano, Liliana Spanedda y Fernando Molina González**

*Exhibición y ocultación de las diferencias sociales en el ritual funerario calcolítico* p. 37

**Francisco Javier Esquivel Sánchez, Antonio Morgado Rodríguez y José Antonio Esquivel Guerrero**

*La arqueología de la muerte y el Megalitismo en Andalucía. Una aproximación a los rituales de enterramiento V Milenio BC-II Milenio BC.* p. 93

**Isabel Fernández García**

*Las producciones cerámicas de los Villares de Andújar en los lugares de enterramiento. I. La vajilla fina de mesa* p. 127

**Fernando Molina González, Liliana Spanedda y Juan Antonio Cámara Serrano**

*Indicadores de jerarquización social en el registro funerario argárico* p. 153

**Bashar Mustafa**

*Práctica funeraria en Fenicia del Norte (Amrit)* p. 207

**Bashar Mustafa**

*Alabastron Vases in funeral context* p. 229

**Francisco Salvador Ventura**

*Representaciones filmicas de la muerte en la antigüedad* p. 249

## HISTORIA MEDIEVAL Y MODERNA

**Juan Abellán Pérez**

*Elección de sepultura y comportamiento social* p. 263

**Antonio Almagro Cárdenas**

*Inscripción sepulcral del príncipe Yusuf, hermano de Muley Hacen* p. 287

**Muhammad Assaf Abdel Hadi:**

*“Los rituales y habices de la muerte en el reino nazarí como viene en el libro de Apeo y Repartimiento de Mondújar (Valle de Lecrín)”* p. 295

**Sonia Caballero Escamilla**

*Los espacios y los discursos de la muerte en el arte medieval hispano* p. 339

**María Chavet Lozoya**

*Los rituales funerarios islámicos* p. 359

**María Chavet Lozoya**

*Los centros de culto y las manifestaciones religiosas sobre la muerte en el Islam* p. 393

**Manuel Espinar Moreno**

*Muerte y traslado de los restos del Gran Capitán y sus familiares al monasterio de San Jerónimo de Granada* p. 405

**Manuel Espinar Moreno**

*La necrópolis de Sahl o Saad Ben Malik de Granada a través de algunas intervenciones arqueológicas* p. 455

**Manuel Espinar Moreno**

*La muerte de Abrahen Algerbi en el cerco de Málaga por los Reyes Católicos* p. 481

**María Espinar Jiménez y Manuel Espinar Moreno**

*La leyenda de los siete durmientes de Efeso: muerte, resurrección y alimentación* p. 495

**Loreto Gallegos Castellón**

*Intervención arqueológica preventiva mediante sondeo en el solar situado en el Pago del Portichuelo, Cónchar (Granada), perteneciente al municipio de Villamena (Granada)* p. 517

**Manuel Gomez Moreno**

*Sepulturas arábigo granadinas* p. 545

**Coraima Gutiérrez Durán**

*La muerte con apariencia de mujer a través de diversas Mitologías* p. 555

**Laura Gutierrez Mesa, SylviaA. Jimenez Brobeil y Rosa María Maroto Benavides**

*Estudio antropológico de los subadultos del cementerio nazari de Talará (Valle de Lecrín, Granada)* p. 577

**Silvia Jiménez Brobeil**

*La mortalidad y sus causas desde la perspectiva de la Paleopatología* p. 591

**Mohamad Karkoura:**

*Los cementerios islámicos* p. 609

**Rafael Marín López:**

*Muerte y milagros de fray Hernando de Talavera* p. 631

**María Lorena Marín Torres**

*La Peste Negra en el reino de Castilla: el caso de la ciudad de Murcia en el siglo XIV* p. 661

**Aurelia Martín Casares**

*Las liberaciones de esclavos a través de los testamentos de sus propietarios en la España moderna* p. 689

**Eduardo M. Ortega Martín**

*Muerte y heterodoxias en la Edad Media: una referencia especial al ordo cristiano-eclesiástico versus el ordo pagano* p. 695

**Bilal Sarr Marocco**

*Notas sobre los maqabir granadinos hasta el siglo XI* p. 723

**Fadi Sawah**

*La cultura de la muerte y las sepulturas en la civilización otomana. Origen de las cúpulas o qubbas islámicas* p. 737

**María Simón López**

*Muerte y violencia en los delitos carnales en el Antiguo Régimen* p. 747

**José Soto Chica, Miguel Navarro Torrente y Andrea Muñoz Soler**

*La muerte de un emperador: las exequias de Justiniano y la fijación del ritual de los funerales imperiales en Bizancio* p. 779

**Amjad Suliman**

*Los cementerios –maqabir, maqbara- en La Alhambra* p. 795

**Leopoldo Torres Balbás**

*Paseos por la Alhambra. Una necrópli nazarí: la Rauda* p. 817

**Germaine Velvet Hein**

*Breve mención sobre el banquete fúnebre en los testamentos franceses de Bigorra de la Baja Edad Media* p. 845

**Carlos Vilchez Vilchez**

*Las lápidas funerarias en la Granada nazarí “Los testigos de los creyentes”* p. 851

## Prologo

Como coordinador y organizador de esta Acción Formativa de Doctorado de la Universidad de Granada, en el curso 2016-2017, quiero dar las gracias, en primer lugar, a los profesores que participaron desinteresadamente en la impartición de sus enseñanzas, en segundo lugar, a los organismos que hicieron realidad este proyecto como fueron la Escuela de Doctorado, los distintos Departamentos y en especial el Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, del que formo parte, y como no a los estudiantes al que iba dirigido. En el Programa presentado a la Escuela de Doctorado en Historia y Artes, que adjuntamos en la Introducción de esta publicación, se trató de que todas las etapas históricas estuvieran representadas, y así ofrecer una visión de conjunto. Dado que los alumnos de Doctorado trabajan en distintos períodos históricos era necesario que tuvieran una visión global del tema. Sin embargo, ello nos llevó a tratar de que se utilizara una metodología y forma de trabajo muy similar para ir dando cuerpo a este tipo de cuestiones que aunque se estudien en una etapa concreta de la Historia no hay que perder de vista que la muerte siempre ha estado presente en la vida de los individuos de cada etapa y tiene un significado para el hombre desde casi los mismos orígenes de los individuos en grupo, al menos así se plantea en la Prehistoria como demuestran los excelentes trabajos que recogemos sobre este largo período histórico. La información obtenida se basa esencialmente en los restos arqueológicos que hasta el momento se han obtenido en las distintas excavaciones realizadas por profesionales del Departamento de Prehistoria y Arqueología de nuestra Universidad. La Edad Antigua ha estado en parte más olvidada aunque contamos con trabajos del Próximo Oriente y Roma de profesores de la Universidad de Granada y de la University of al-Baath de Homs en Siria.

La Edad Media se encuentra algo más representada en sus distintos campos de investigación. Cristianos y musulmanes sobre todo han dejado restos materiales y documentos que hay que investigar para entender las distintas formas de ver el mundo y la muerte en aquella larga etapa. La religión fue esencial en el modo de plasmar aquellas ideas. Por ello

destacan en los trabajos dedicados al Islam entregados por profesores y alumnos de Doctorado más de una decena de ellos que exponen como se presenta la muerte, las ideas sobre la misma, entierros y costumbres, restos materiales hallados, enfermedades, etc., toda una problemática que nos permite ver como importaba a los hombres de entonces el mundo del más allá y la vida futura junto a la divinidad evitando el castigo divino como consecuencia de las acciones de este mundo. No se olvida la visión antropológica, las enfermedades, comidas y otros aspectos. En el mundo cristiano ocurría igual por lo que destacamos que en el arte de esta etapa se trataba de mantener la fama del difunto dejando recuerdos del mismo y tratando de manifestar sobre piedra parte de aquel personaje que se había llevado la muerte a veces sin previo aviso. También las epidemias como la Peste Negra lograban que muchos murieran y permanecieran en el anonimato pues no daba tiempo a tener información de todos los casos que eran numerosos e imprevisibles dado que la enfermedad no avisaba ni al rico, ni al pobre, ni al poderoso, ni al eclesiástico o al civil, ni los mismos reyes escapaban a ella.

En último lugar tenemos que decir que hay otro tipo de trabajos que complementan lo anterior. Hay que destacar que los alumnos de esta Acción Formativa de Doctorado han realizado trabajos que hemos incluido en esta publicación por su interés y aporte investigador que alcanzan estos. Finalmente reproducimos otros trabajos de maestros consagrados a los que todos siempre tenemos presentes en nuestras investigaciones como son D. Manuel Gómez-Moreno, Almagro Cárdenas y D. Leopoldo Torres Balbás. Con estas palabras quiero agradecer de nuevo a todos que este libro sobre la Muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna sea una realidad y sirva para los investigadores que traten de estos temas en el futuro.

Manuel Espinar Moreno.  
Granada 2018.

## Presentación

Durante el curso 2016-2017 nuestros alumnos de Doctorado se veían en la necesidad de realizar actividades formativas de acuerdo a las nuevas leyes y disposiciones legales para alcanzar el título de Doctor. En este sentido decidimos solicitar a los representantes de la Escuela de Postgrado de la Universidad de Granada y a los responsables del Programa de Doctorado en Historia y Artes la realización de una actividad formativa denominada: *La muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna. Su reflejo en las fuentes documentales, artísticas y arqueológicas*. Como personal del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas y profesor de Historia Medieval para solicitar esta actividad tuvimos en cuenta las líneas de investigación del Programa de Doctorado que podemos resumir en: Sociedades y Culturas americanas, Territorio, Patrimonio y Medio Ambiente, Cambios sociopolíticos en el mundo medieval, moderno y contemporáneo, Arqueología y cultura material, Al-Andalus y las sociedades feudales; Cultura y tradición clásica, Antropología y su aplicación a la Historia. Dejando claro que esta actividad quería atender a las necesidades investigadoras de los doctorandos proporcionándoles una serie de reflexiones y recursos con los que alcanzar unos objetivos científicos de calidad. De esta manera los estudiantes de Doctorado pueden dar respuesta a los problemas específicos con los que se encuentran en la realización de su trabajo pues los temas de sus Tesis tienen que ser actuales, innovadores y lo más completos posible, con lo que se requieren unas herramientas formativas que permitan estar al día en los nuevos enfoques de la ciencia y en la metodología de sus investigación, sin olvidar los centros y los profesores que les pueden ayudar a conseguir la meta que se han propuesto.

Para ello al diseñar el Programa no olvidamos que lo primero debía ser la interdisciplinariedad pues se requiere que estén representadas las especificidades de varias líneas de investigación de las ramas de Historia, Antropología social y física, Filología y Arte imbricando la propuesta como la sociedad ha mantenido y respetado a nuestros seres queridos a lo largo de los tiempos y en especial queríamos que tuviera una perspectiva comparativa de diferentes etapas y creencias propias de distintas culturas de las que nos han precedido. Tengo que decir que solo hemos podido contar con algunos especialistas de Universidades y Centros de Investigación cercanos pues todo hubiera sido más rico si se hubiera ampliado a otras ramas de conocimiento de otras Universidades nacionales y extranjeras. Espero que podamos hacerlo en otras convocatorias.

En el Plan de trabajo se establecieron las intervenciones sobre distintos temas que abarca el estudio de la muerte vista desde amplia perspectiva y socieda-

des y territorios donde se analiza obteniendo de esta forma la influencia cultural adecuada a lo estudiado. La percepción y el profundizar en la metodología nos permiten estudiar esta relación y nos abre nuevos caminos de investigación. La conveniencia de abordar esta temática en profundidad, a través de una actividad formativa, viene determinada por la existencia de varias líneas de investigación en las que se inserta, y, por tanto de profesorado y alumnado de Doctorado interesado en ella. Los distintos campos de investigación reúnen investigadores e investigaciones de Prehistoria, Arqueología, Historia Antigua, Historia del Arte, Antropología social, Antropología Física, Filología Latina, Historia medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas e Historia Moderna, pues en el futuro se pueden añadir nuevas Áreas de Conocimiento, además de profesorado que imparte sus enseñanzas en los Másteres de Arqueología y Territorio y el llamado EURAME, ambos de la Universidad de Granada y otros Másteres de las Universidades andaluzas. Su oportunidad se explica también por la necesidad que dichos estudiantes tienen de avanzar en su formación y de esta forma actualizarla, aprendiendo nuevas perspectivas teóricas y metodológicas sobre este tema, pudiendo cotejar sus investigaciones y planteamientos con otros investigadores jóvenes o ya consagrados por su larga experiencia y resultados en investigación.

#### Programa de la Actividad formativa

La actividad ha sido planificada sobre todo teniendo en cuenta las intervenciones del personal docente e investigador de la Universidad de Granada y de otros centros, sus intervenciones daban origen a un debate al final de las exposiciones y se realizaría un Seminario al finalizar todas las conferencias. La planificación como veremos abarcaba un período de varios meses. El acabar con un Seminario obedece a que los participantes pudiesen exponer más ampliamente sus intereses, dudas y materiales de trabajo, con el objeto de establecer un debate científico en el que pudieran consultar y cotejar su investigación y método de trabajo con el de otros investigadores y profesorado implicado. Dado que algunos alumnos trabajan fuera de Granada se ha tenido en cuenta que pudiesen realizar determinados trabajos que le facilitase su evaluación y constatasen su validez investigadora. Algunos de estos trabajos se publican hoy aquí junto al de los especialistas que participaron en la Acción Formativa de Doctorado.

Ha sido tanto para profesores como para alumnos una actividad verdaderamente formativa no por el nombre sino por la forma de enseñanza y aprendizaje, de convivencia y de intereses profesionales. Se han abierto nuevas líneas y vías de investigación con resultados al menos esperanzadores pues han confluído en torno a un tema varias disciplinas lo que le ha dado carácter interdisciplinar en que encajan las piezas de este puzzle investigador que nos encontramos muchas veces y al que no podemos responder adecuadamente porque no vemos el rompecabezas en su conjunto. Ello nos ha llevado a un grupo de investigadores y de alumnos a solicitar otra acción formativa. Respecto a esta que estamos tratando ha llevado a que algunos alumnos y otros docentes interesados en estas líneas de investigación nos envíen sus trabajos para editarlos como hoy hacemos a través



de las páginas de nuestra editorial gratuita del Grupo de Investigación HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencia Medievales que se puede consultar en la página webb siguiente [www.librosepccm.com](http://www.librosepccm.com) . El Programa de la primera acción formativa fue el siguiente:

## *La muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna.*

*Su reflejo en las fuentes documentales,  
artísticas y arqueológicas*



ESCUELA DE POSTGRADO. PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ARTES  
UNIVERSIDAD DE GRANADA  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL Y CIENCIAS Y TÉCNICAS  
HISTORIOGRÁFICAS  
CURSO 2016-2017



Universidad de Granada

## PROGRAMA DE LA ACTIVIDAD

- 1.- **Juan Antonio CÁMARA SERRANO:** Exhibición y ocultación de las diferencias sociales en el ritual funerario calcolítico.  
3 de Marzo de 2017 a las 10. Debate
- 2.- **Fernando MOLINA GONZÁLEZ:** Indicadores de jerarquización social en el registro funerario argárico.  
3 de Marzo de 2017 a las 12. Debate
- 3.- **Isabel FERNÁNDEZ GARCÍA:** Las producciones cerámicas de los Villares de Andújar en los lugares de enterramiento. I. La vajilla fina de mesa.  
10 de Marzo de 2017 a las 10. Debate
- 4.- **María Victoria PEINADO ESPINOSA:** Las producciones cerámicas de los Villares de Andújar en los lugares de enterramiento. II. La cerámica común.  
10 de Marzo de 2017 a las 12. Debate.
- 5.- **Pablo RUIZ MONTES:** Las producciones cerámicas de los Villares de Andújar en los lugares de enterramiento. III. Su materialización: Display.  
17 de Marzo de 2017 a las 10. Debate
- 6.- **Cristóbal GONZÁLEZ ROMÁN:** El poder imperial y su proyección funeraria.  
17 de Marzo de 2017 a las 12. Debate
- 7.- **Félix GARCÍA MORÁ:** La muerte en Egipto y Mesopotamia.  
24 de Marzo de 2017 a las 10. Debate
- 8.- **Francisco SALVADOR VENTURA:** Representaciones fílmicas de la muerte en la antigüedad.  
24 de Marzo de 2017 a las 12. Debate
- 9.- **María CHAVET LOZOYA:** El ritual funerario islámico.  
31 de Marzo de 2017 a las 10. Debate
- 10.- **Manuel ESPINAR MORENO:** La necrópolis de Sahl ben Malik de Granada a través de algunas intervenciones arqueológicas.  
31 de Marzo de 2017 a las 12. Debate
- 11.- **Silvia JIMÉNEZ BROBEIL:** La mortalidad y sus causas desde la perspectiva de la Paleopatología.  
7 de Abril de 2017 a las 10. Debate
- 12.- **Juan ABELLÁN PÉREZ:** La muerte en Castilla en la Baja Edad Media: el ejemplo de Jerez de la Frontera.  
7 de Abril de 2017 a las 12. Debate

13.- Francisco SÁNCHEZ MONTES GONZÁLEZ: Muerte y entierro en la Edad Moderna: la despedida del cuerpo.

21 de Abril de 2017 a las 10. Debate

14.- Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ: Muerte y devociones: la salvación del alma.

21 de Abril de 2017 a las 12. Debate

15.- Sonia CABALLERO ESCAMILLA: Los espacios y los discursos de la muerte en el arte medieval hispano.

28 de Abril de 2017 a las 10. Debate

16.- Rafael MARÍN LÓPEZ: Muerte y milagros de fray Hernando de Talavera.

28 de Abril de 2017 a las 12. Debate

17.- José Antonio SÁNCHEZ MARÍN: Muerte y representación en Juan Latino.

5 de Mayo de 2017 a las 10. Debate.

18.- Maria de las Nieves MUÑOZ MARTÍN: El traslado de los cuerpos reales según Juan Latino. Causas y fines.

5 de Mayo de 2017 a las 12. Debate.

19.- Manuel ESPINAR MORENO: La muerte de algunos personajes cristianos: El Gran Capitán y su familia enterrados en Granada y otros nobles castellanos.

12 de Mayo de 2017 a las 10. Debate.

20.- Aurelia MARTÍN CASARES: Heredar esclavos a través de testamentos en la Granada del siglo XVI.

12 de Mayo de 2017 a las 12. Debate.

19 de Mayo de 2017 de 10 a 12'30. SEMINARIO, su duración será de 2'30 horas.





DIRECCIÓN:

Manuel Espinar Moreno

COLABORACIÓN DE PROFESORES, DEPARTAMENTOS Y MASTERES

Fernando MOLINA GONZÁLEZ, Depto. de Prehistoria y Arqueología

Juan Antonio CÁMARA SERRANO, Depto. de Prehistoria y Arqueología

Isabel FERNÁNDEZ GARCÍA, Depto. de Prehistoria y Arqueología

María Victoria PEINADO ESPINOSA, Depto. de Prehistoria y Arqueología

Pablo RUIZ MONTES, Depto. de Prehistoria y Arqueología

Cristóbal GONZÁLEZ ROMÁN, Depto. de Historia Antigua

Félix GARCÍA MORÁ, Depto. de Historia Antigua

Francisco SALVADOR VENTURA, Depto. de Historia Antigua

María CHAVET LOZOYA, Arqueóloga. Doctora en Historia.

Manuel ESPINAR MORENO, Depto. de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas

Silvia JIMÉNEZ BROBEIL, Depto. De Medicina legal, Toxicología y Antropología física.

Juan ABELLÁN PÉREZ, Depto. de Historia, Geografía y Filosofía. Universidad de Cádiz

Francisco SÁNCHEZ-MONTES GONZÁLEZ, Depto. de Historia Moderna y América

Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Depto. de Historia Moderna y América

Sonia CABALLERO ESCAMILLA, Depto. de Historia del Arte

Rafael MARÍN LÓPEZ, Depto. de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas

José Antonio SÁNCHEZ MARÍN, Depto. de Latín

María de las Nieves MUÑOZ MARTÍN, Dpto. de Latín

Aurelia MARTÍN CASARES, Depto. de Antropología Social

Master: EURAME: Historia: de Europa a América. Sociedades, Poderes, Culturas



Como hemos visto El Programa de la actividad estaba planteado durante unos meses del curso 2016- 2017, pues el alumnado tenía que adaptarse a los viernes, siguiendo el programa propuesto sobre: *La muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna. Su reflejo en las fuentes documentales, artísticas y arqueológicas*. Las intervenciones comenzaron con la exposición del Profesor Juan Antonio Cámara Serrano: *Exhibición y ocultación de las diferencias sociales en el ritual funerario calcolítico*. Seguida de la del Profesor Fernando Molina González: *Indicadores de jerarquización social en el registro funerario argárico*. Continuaron las intervenciones de la Profesora Isabel Fernández García: *Las producciones cerámicas de los Villares de Andujar en los lugares de enterramiento. I. La vajilla fina de mesa*. Y las de sus colaboradores profesores Doña María Victoria Peinado Espinosa: *Las producciones cerámicas de los Villares de Andujar en los lugares de enterramiento. II. La cerámica común* y Pablo Ruiz Montes: *Las producciones cerámicas de los Villares de Andujar en los lugares de enterramiento. III. Su materialización: Display*. Todo este bloque de exposiciones se debe a profesores del Departamento de Prehistoria y Arqueología de nuestra Universidad que imparten además docencia e el Master de Arqueología. A todos ellos queremos dar las gracias. Se suman además otros trabajos de los Profesores José Antonio Esquivel Guerrero, Antonio Morgado Rodríguez y Francisco Javier Esquivel Sánchez: *La arqueología de la muerte y el Megalitismo en Andalucía. Una aproximación a los rituales de enterramiento V Milenio BC-II Milenio BC*. Algunas de las intervenciones no se nos han entregado por lo que lamentamos no poder ofrecerlas hoy en esta publicación.

En cuanto a la Edad Antigua no pudimos contar con la exposición del Profesor Don Cristóbal González Román que llevaba por título: *El poder imperial y su proyección funeraria*. Sí la del Profesor Félix García Morá: *La muerte en Egipto y Mesopotamia* y la del Profesor Francisco Salvador Ventura: *Representaciones filmicas de la muerte en la antigüedad*. A esta representación de Historia Antigua se suman los trabajos del Profesor Bashar Mustafa, de la Universidad de Homs, Siria; *Práctica funeraria en Fenicia del Norte (Amrit) y Alabastron Vases in funeral context*. A ella se añade el de Ali Ahmad y Bashar Mustafa: *The ancient curse: Phoenician and Aramaic in Levant* o *La maldición antigua: fenicia y arameo en Levante*.

La etapa medieval contó con varios trabajos como los de la Doctora e investigadora María Chavet Lozoya, titulada: *El ritual funerario islámico*. Este se nos ha enviado para su publicación en plural, es decir, los rituales funerarios islámicos. Empieza con una introducción donde trata de las sociedades medievales profundamente religiosas donde se reglamentan y estipulan los aspectos de la vida entre ellos lo funerario que se recoge en el Corán, los hadices, compilaciones de autores, leyes y otros documentos. El ritual funerario expone el enterramiento y lo relacionado con este explicando lo que se hace desde que el difunto fallece hasta su enterramiento posterior ante los miembros de la comunidad. Entre los aspectos a destacar en este trabajo hay que destacar el juicio de la tumba, los cementerios, las tumbas y fosas con su tipología: laḥd, shaqq, darīḥ y otra combinación de las anteriores, las cubiertas, sobre la disposición de los cuerpos pues la orientación de la tumba y el rostro del fallecido legitiman el entierro islámico. Además se expusieron otras creencias y leyendas reflejadas en los cementerios destacando la creencia sobre los ángeles, los pájaros verdes para pasar a los ritos funerarios

moriscos, es decir, de finales del mundo musulmán donde estas poblaciones quedaron bajo el poder cristiano y fueron perdiendo muchas de estas prácticas que se diluyen y cambian para adaptarse a los nuevos tiempos y circunstancias. Se hace una síntesis valorativa y se ofrece bibliografía para profundizar en todos estos aspectos sobre los rituales islámicos. Además relacionado con el tema hoy adjuntamos otro trabajo de esta investigadora titulado: *Los centros de culto y las manifestaciones religiosas sobre la muerte en el Islam* que se impartió en otra actividad formativa de Doctorado sobre los Templos en el Mediterráneo antiguo y medieval de la Universidad de Granada.

Continuaron las aportaciones del Profesor Manuel Espinar Moreno, la primera: *La necrópolis de Sahl ben Malik de Granada a través de algunas intervenciones arqueológicas*. La segunda: *La muerte de algunos personajes cristianos: El Gran Capitán y su familia enterrados en Granada y otros nobles castellanos*. A las que hay que añadir otros dos trabajos: *La leyenda de los siete durmientes de Efeso: muerte, resurrección y alimentación*, en colaboración con María Espinar Jiménez y *La muerte de Abrahén Algerbi en el cerco de Málaga por los Reyes Católicos*.

Entre otras aportaciones dedicadas a la Edad Media encontramos la del Profesor Juan Abellán Pérez: *La muerte en Castilla en la Baja Edad Media: el ejemplo de Jerez de la Frontera*. La Profesora Sonia Caballero Escamilla: *Los espacios y los discursos de la muerte en el arte medieval hispano*. Este trabajo trata como la muerte siempre ha inquietado a los hombres pero las actitudes y forma de afrontarla han cambiado dependiendo de la cultura y el momento histórico. En la Edad Media prevaleció el miedo al olvido y por ello se trataba de dejar un recuerdo perdurable entre los vivos. Por ello perdura lo que llamamos manifestaciones artísticas dejando constancia de la imagen del difunto lo que nos lleva a ver como el arte funerario está ligado a la élite. Por ello se incide en los espacios de los muertos y la conquista del recinto eclesiástico, los discursos para el recuerdo de las imágenes funerarias y la contaminación iconográfica y cultural con ejemplos y estudios que nos ayudan a informarnos de esta rica problemática. La perspectiva artística en este tipo de trabajos nos ayuda a entender muchas otras cuestiones planteadas en los textos y en la filosofía y forma de entender el hombre medieval la muerte.

Muy interesantes son los trabajos de Loreto Gallegos Castellón; *Intervención arqueológica preventiva mediante sondeo en el solar situado en el Pago del Portichuelo, Cónchar (Granada), perteneciente al municipio de Villamena (Granada)*. El presentado por Coraima Gutiérrez Durán: *La muerte con apariencia de mujer a través de diversas mitologías*. El de Mohamad Karkoura: *Los cementerios islámicos*. Siguen los de María Lorena Marín Torres: *La Peste Negra en el reino de Castilla: el caso de la ciudad de Murcia en el siglo XIV* y el de Eduardo M. Ortega Martín: *Muerte y heterodoxias en la Edad Media: una referencia especial al ordo cristiano-eclesiástico versus el ordo pagano*. No queremos olvidar el de los profesores José Soto Chica, Miguel Navarro Torrente y Andrea Muñoz Soler: *La muerte de un emperador: las exequias de Justiniano y la fijación del ritual de los funerales imperiales en Bizancio*. Sobre el mundo árabe tenemos el de Fadi Sawah: *La cultura de la muerte y las sepulturas en la civilización otomana. Origen de las cúpulas o qubbas islámicas*. Otro del Doctor Amjad Suliman: *Los cementerios -maqabir, maqbara- en La Alhambra*. Además de los de Germaine Velvet Hein:

Breve mención sobre el banquete fúnebre en los testamentos franceses de Bigorra de la Baja Edad Media y el de Carlos Vélchez Vélchez: *Las lápidas funerarias en la Granada nazarí. "Los testigos de los creyentes"*. También el profesor Bilal Sarr Marocco incide en la época ziri y Abdal Hadi sobre los nazaríes.

Siguió la del Profesor Rafael Marín López: *Muerte y milagros de Fray Hernando de Talavera*. Adentrándonos en la etapa de los Reyes Católicos en Granada. A ello se suman las intervenciones de los Profesores José Antonio Sánchez Marín con su exposición: *Traslado de los restos reales de Isabel y Fernando a Granada según Juan Latino. I*. Al que se añadió la de la Profesora María de las Nieves Muñoz Martín: *Traslado de los restos reales de Isabel y Fernando a Granada según Juan Latino. II*.

Sobre la Edad Moderna tuvimos la suerte de contar con las intervenciones de Silvia Jiménez Brobeil: *La mortalidad y sus causas desde la perspectiva de la Paleopatología*. Los profesores Francisco Sánchez-Montes González presentó: *Muerte y entierro en la Edad Moderna: la despedida del cuerpo*. Y el Profesor Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz: *Muerte y devociones: la salvación del alma*. Por último contamos con la Profesora Aurelia Martín Casares con el trabajo: *Los testamentos moriscos y los esclavos*. La Doctora María Simón López ha contribuido con el trabajo: *Muerte y violencia en los delitos carnales en el antiguo régimen*. Recogemos otros trabajos de investigadores e investigadoras que enriquecen estas páginas,

Al final de todos ellos se celebró un Seminario, su duración fue de 2'30 horas. Entre los asistentes algunos han redactado y entregado trabajos de los que se publican algunos de aquellos. Es bien conocida la profunda influencia de la religión islámica en evolucionar y cambiar muchas de las costumbres y prácticas de los pueblos que llegaron a entrar en esta fe. Lo cual es aplicable también los rituales y las costumbres entorno a la muerte en la costumbre otomana. Sin embargo, la adhesión de los turcos a sus orígenes ancestrales que llega hasta las tribus *türk* del Centro de Asia ha sido un importante factor de influencia en la misma cultura de los musulmanes: la construcción de pequeños monumentos de sepultura con la misma forma de sus tiendas y carpas típicas de los *türk* ha traspasado el tiempo y la geografía para dar origen a las cúpulas que cubren los tradicionales y típicos mausoleos islámicos o *qubbas*.

Todas las conferencias se impartieron en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, en las aulas que se reservaron de acuerdo con el Decanato. Se comunicaron a los ponentes y a los alumnos matriculados con antelación. En total las ponencias de esta acción formativa de Doctorado duraron 30 horas a las que se sumaron otras 2'30 del Seminario, en total 32'30 horas, a ellas hay que añadir otras 10 horas de trabajo individual de los alumnos, logrando el total de 42'30 horas. Dada la amplitud de esta actividad formativa creemos que el alumno debería cursar al menos la mitad de este tiempo. La evaluación suponía que tras la matriculación gratuita pudieran completar su formación a lo que se añadía un control de asistencia a los cursos y seminario. La evaluación vendría determinada por un lado por la asistencia directa (30%) y, por otro, por la participación en los debates y seminario (70%). En este 70% se insertaron los trabajos que pudieron realizar de acuerdo con el profesorado y valía un 35% como

zaban el 100%. Los alumnos que aprueben recibirán su correspondiente documento certificadorio y se comunicará a la Escuela de Doctorado y a los distintos tutores de los mismos para que hagan constar en los expedientes el haber cursado esta acción formativa de acuerdo a lo especificado en el Doctorado de Historia y Artes.

Esta acción formativa contó con una pequeña ayuda económica de la Universidad a través de la Escuela de Doctorado y de los Másteres EURAME y ARQUEOLOGÍA Y TERRITORIO, queremos agradecer esta ayuda pues así se hace realidad el poder ofrecer aquellas reflexiones y trabajos a todos los investigadores interesados en este tipo de estudios que hoy publicamos. No queremos acabar sin darles las gracias a los profesores que participaron pues sin ellos no hubiera sido posible hacerla realidad, lo mismo que los alumnos. Este proyecto formativo se encuadra en un programa de trabajo que los miembros de las diferentes áreas de Historia venimos realizando, tanto en los grupos de investigación como en proyectos I+D concretos, que han dado lugar a varias propuestas de tesis actualmente inscritas en la UGR. Asimismo existen varios Másteres en la UGR, cuyos alumnos son potencialmente estudiantes de Doctorado, que siguen líneas de investigación afines a la que se presenta como actividad formativa, se trata de los Másteres oficiales encuadrados en el Doctorado en Historia y Arte o en otros similares donde el profesorado implicado en esta actividad formativa imparte clase.

La publicación de este tipo de eventos, creo que es necesaria, pues lo desarrollado en este tipo de actividad se ve no solo reflejado en el curriculum vitae individual de docentes y discentes, sino que permanece para consulta de todos los interesados en este tipo de estudios. La investigación debe ser de excelencia pero a la vez participativa, y sus resultados alcanzar a los que buscan conocer y ampliar conocimientos. Queremos animar a nuestros compañeros y alumnos a hacer realidad las ideas que tienen en esta Universidad de hoy. Esta actividad formativa ha demostrado que muchos profesores y alumnos, de muchos lugares distintos, han participado en ella por tener similares ideas y necesidades que nacen de las investigaciones llevadas a cabo por cada uno de nosotros. En total se publican más de treinta trabajos dedicados a distintas etapas históricas que en el futuro seguiremos investigando para ofrecer una visión amplia de esta problemática desde distintas perspectivas. Este trabajo ha sido financiado por el Proyecto: HAR2016-75788 *Salud y alimentación en poblaciones rurales de la España medieval* (Ministerio de Economía y Competitividad).

Manuel Espinar Moreno  
Granada, 2018.



## PREHISTORIA E HISTORIA ANTIGUA



## THE ANCIENT CURSE: PHOENICIAN AND ARAMAIC IN LEVANT LA MALDICIÓN ANTIGUA: FENICIA Y ARAMEO EN LEVANT

Ali Ahmad and Bashar Mustafa<sup>1</sup>

**ABSTRACT:** This purpose of this research to shed light onto a type of ancient Syrian (Phoenician - Aramaic) text, the so-called "tombstone curse" by means of presentation and analysis. These texts comprise a collection of epigraphic inscriptions carved on tombstones and on wooden or stone coffins. We herein reflect on these texts with respect to their meaning within the various social, political, and religious ranks (merchant, king, priest, etc.) of the societies under consideration. These texts provide us with historical insight and knowledge of the burial customs and rituals most closely associated with the worship practices of these societies, practices that have arisen from beliefs concerning the post-mortal condition of ancient eastern peoples since prehistory.

In this paper, we will present a selection of texts from the Phoenician and Aramaic texts reproduced in their original languages with pictures and translations, as well as commentary to aid the reader in understanding this type of epigraphy. Our purpose is to provide a scientific approach to this topic that introduces the reader to the texts. This, then, will help the reader understand the intellectual and historical implications of these writings as they are related to the manifestations of ancient eastern societies and will aid in the interpretation of the mysterious phenomena of death and rebirth.

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo es arrojar luz sobre un tipo de texto antiguo sirio (fenicio-araméo), conocido como "maldición de lápida" por medio de presentación y análisis. Estos textos comprenden una colección

---

<sup>1</sup> Bashar Mustafa es profesor en la University of al-Baath, Homs-Syria. E-mail: [bbmusta@hotmail.es](mailto:bbmusta@hotmail.es)

de inscripciones epigráficas talladas en lápidas y en ataúdes de piedra. Reflexionamos sobre estos textos con respecto a su significado dentro de los diversos rangos sociales, políticos y religiosos (comerciante, rey, sacerdote, etc.) de las sociedades consideradas. Estos textos nos proporcionan información histórica y conocimiento de las costumbres y rituales funerarios con las prácticas de adoración, prácticas que han surgido de las creencias sobre la condición pos-mortal de los antiguos pueblos orientales desde la prehistoria.

En este artículo, presentaremos una selección de textos de los textos fenicios y arameos reproducidos en sus idiomas originales con imágenes y traducciones, así como comentarios para ayudar al lector a comprender este tipo de epigrafía. Nuestro objetivo es proporcionar un enfoque científico a este tema que introduce al lector en los textos. Así, ayudará al lector a comprender las implicaciones intelectuales e históricas de estos escritos, ya que están relacionados con las manifestaciones de las antiguas sociedades orientales y ayudará en la interpretación de los misteriosos fenómenos de la muerte y el renacimiento.

## **Introduction**

Archaeological excavations in various parts of the ancient East (i.e., present day Iraq and Syria), as well as Egypt provide useful information, even if usually incomplete, about the life of these societies since ancient times. Knowledge gleaned from these excavations gives evidence of the state of evolution in socio-economic and religious areas of life during this period. Perhaps the most interesting era was the eighth millennium BC when we see movement of large groups of people to a life of stability through the discovery of agriculture (Childe, 1936). This development is seen as the precursor of the spark of a new state of religiosity and spirituality (Lloyd, 1992-1993).

In ancient culture death was one of the most bewildering and terrifying aspects of life, encompassing and giving evidence of the essential reality of an individual's inability to completely understand and direct his fate. Emphasizing the idea of the fateful continuity of life after the event of one's mortal death, we also find within the tombs male and female representations of fertility as well as ornamental objects (e.g., deer and

bulls) (Hamada, 1997). Since the ancient Ages, burial of the body and the practice of the separation of the skull from the body and the morbid practice of the display of the head in windows of houses and other unique customs indicate a state of worship related to the belief in eternal life or life after death (Abd al-Rahman, 2009: 40).

The tomb discovered in Ur, known as the Royal Cemetery, dating back to 2900 BC, is the best evidence of this early belief. (Loud, 1992-93: 63).

The ancient Samaritans placed a piece of gold or silver in the mouth of the deceased (Lidzbarski, 1898), perhaps to please the deceased person and the god of death, and to prevent his soul from exiting the body and returning to disturb the living.

The common funeral practice was burial of the dead, whether in some type of box or sans coffin, and there is other evidence of differing treatment of the aspects of burial practice that varied according to the status and wealth of the deceased. We find short biographies of the dead sometimes engraved in stone or wood.

Then arose a world of changes in the rituals of burial. Funeral services were held where normally participants were prohibited from touching the body or even approaching it, signifying a heightened sense of spirituality and state of separation between the worlds of the living and the dead. (Abd-alhh & Maree, 2007-8: 152).

Then arose a world of changes in the rituals of burial. Funeral services were held where normally participants were prohibited from touching the body or even approaching it, signifying a heightened sense of spirituality and state of separation between the worlds of the living and the dead.

### **Phoenician Grave Texts:**

From Greece in the first millennium BC came the people known as Phoenicians, migrating to the central part of the so-called land of Canaan (Asfour, 1981), which extended from roughly the island of Arwad in the north to near Mount Carmel in the south. The inhabitants of this territory attributed their lineage to many cities such as Arandiense, Jubeil, Sidon, and others, centers of independent political city/state entities (Frank, 1970).

All of these cities are ancient; we know they have been inhabited since prehistoric times (Friedrich, 1970). Jubeil is distinguished for having been

settled during the third millennium BC and the fact that it was a prosperous city with active commercial relations with Egypt and Syria. That city, along with Arwad Island, Tyre, and Sidon (Ismael & Ayouby, 2013: 70). Were the most important Phoenician cities at the time in terms of economic and social development.

Thousands of Phoenician inscriptions have been found in scattered areas of the Levant, as well as in Europe and Africa. They are written on various materials such as statues, buildings, tombs, rings, coins, and pottery. These writings may consist of a few words, a few lines, or they may continue into much longer inscriptions containing dozens of lines.

Phoenician inscriptions can be classified into seven patterns according to their topic: religious inscriptions, engravings in public building, engravings on objects designating ownership, public engravings, royal inscriptions, those containing only a few letters, and many specimens from Egypt that we can only designate as scribbles.

In this context, we will focus on specific tomb writings by looking at tribal inscriptions, written on the coffins of kings, royal family members, or priests. The following was written for Ahiiram, King of Byblos (about 1000 BC):

*The ark which was made by Et Baal son of Ahiiram, King of Jubel to his father when he passed away.*

*We also find inscriptions written as if emanating from the conscience of the speaker, as this one of Bant Nam Nam (about 350 BC) :*

*In this tomb I am the son of Nam- the father of the king Az Baal king of Jubel, the son of Phil, the priest of Baal (Jubel) is laying here.*

*Similar to this inscription is one on the sarcophagus (in Tanit) of a priest (of the goddess) Ashtar and the king of the Sidonites (6th century BC).*

At twenty-two lines, the inscription on the sarcophagus of the (Eshmon Azar) king of Sidon (early 5<sup>th</sup> century BC), is the longest extant engraved inscription from the lands inhabited by the Phoenicians. The writer describes the king's proportions and religious works, the wide scope of his rule, himself tampering with the coffin, and calling to no disturb himself...

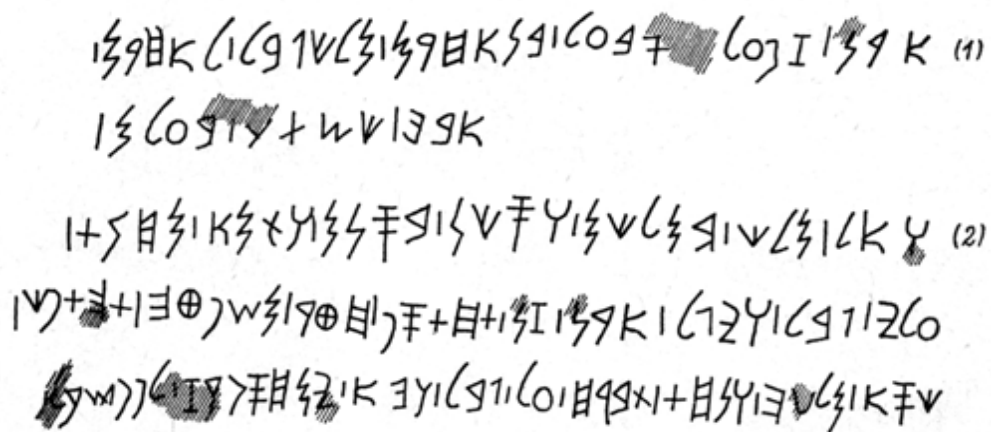
The tombs were discovered in Greece, Byzantium, and Crete and date from the fourth to third centuries BC. They are marked by simple tombstones with neither the name of the deceased nor any indication of the occupant's origin (city or country). Inscriptions are written in Phoenician and Greek (Dussaud, 1924). We provide here examples that

come from a historical linguistic study of two important examples of tribal inscriptions, namely the inscription of Ahiiram and the inscription of Tanit.

### I- The inscription of Ahiiram of *Jubeil* (about 1000 BC):

This inscription is one of the earliest Phoenician inscriptions discovered on the longitudinal side of the lid. The sarcophagus (**Fig. 1**), discovered in *Jubeil* and currently preserved in the National Museum of Beirut, contains the king of *Jubeil* (Ahiiram).

#### The inscription:



**Figure 1.** Text from the sarcophagus.

#### Translation of the text:

*The sarcophagus is made by that A T (the son of Ahiiram) the king of Jubeil, for his father when he passed away.*

*If a king or ruler of the rulers or commander of the army attack the city of Jubeil, he will reveal this lid, he will take away the stick of his power, and he will overturn the throne of his kingdom, and the calmness will disappear from Jubeil. He (himself) will erase his inscription with the sword (?).*

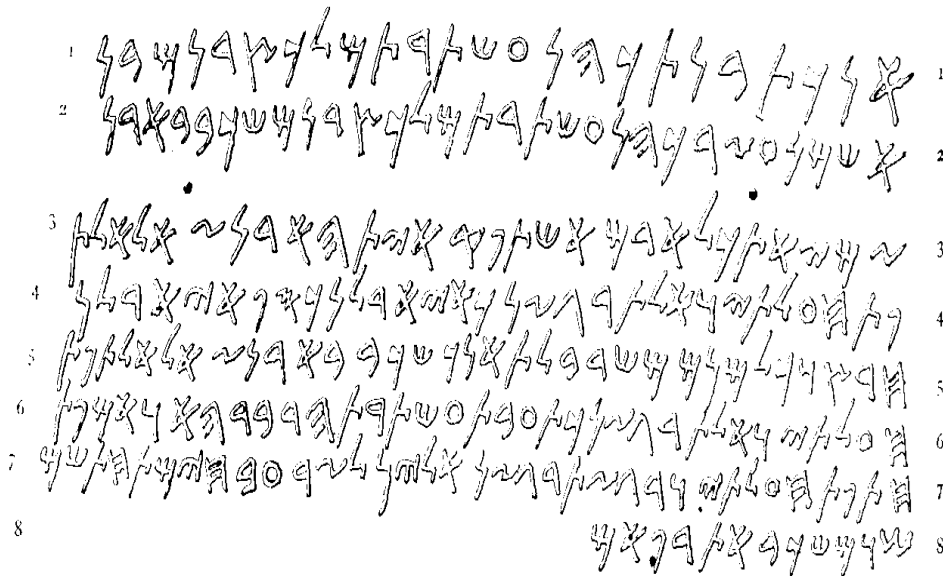
The previous text explains the practice of insulting the graves by invaders of the old cities, often times by distorting tribal tomb and coffin inscriptions. In some cases the engraved inscriptions were obliterated or the words were deliberately falsified. The tomb here belongs to the king of Byblos – not to a mere member of the public.

The king expected the city would be subjected to a foreign invasion, his tomb would be looted, and its inscription would be desecrated. The writer threatened the wrath of the city's goddesses if this were to happen; a curse would be placed on the city and peace and security would come to an end. If the inscription on this grave will be mistreat, the gods will cast off and will destroy his own tomb after his death and his burial ceremony.

**Tabint inscription** (late 6<sup>th</sup> century BC):

The inscription on this coffin, found near Sidon in 1887 AD, is known by the name of its owner (similarly named is the inscription of Ahiram), the priest of the goddess Ashtar, King of Sidon, who is the subject of one of the inscriptions of the coffins (Fig. 2). The inscription is written in Egyptian and indicates the coffin was intended for the Egyptian military commander Benpetah. It is currently preserved at the Museum of Antiquities in Istanbul (Pasinli, 1995).

**The inscription:**



**Figure 2.** Inscription of the sarcophagus lid.



**Translation of the text:**

1. I have adopted a priest; I have chosen the king of the Son of Sidonians
2. *Ashmon Azaar*, the priest of *Ashtar* the king of the *Sidonians*, lay in the sarcophagus
3. This. Let it be who you are, any man who stirs this coffin? No No
4. Open on (do not move the lid of the coffin), and do not bother me, because no one ... (put) silver, and no one put
5. Gold, or anything precious, I lay in this coffin (alone). Do not open
6. To me, and do not bother me, because this work is terrible for *Ashtar*, and if you open
7. Open to me, and disturb me, you will not have offspring in life under the sun
8. and no grave among the dead.

This inscription is attributed to the king of Sidon (adopted by the son of Ashman Azar), who defines himself in the text as the god of fertility, love, and war, and the primary god of the city. He (the High Priest) is the heavenly agent of Ashtar on Earth and the abuse of Ishtar, harshly described in the ancient Oriental texts describing his revenge on his opponents. The punishment will be the curse of being deprived of the honor of being respectfully buried among other tombs of kings and priests.

The writer here follows the traditional method of preventing the uncovering of the sarcophagus, looting the tomb, or exhuming the inhabitant by stating there is no purpose in any desecration. He affirms, in fact, that the person interred here was not provided with gold or silver or anything else of value.

**2. Aramaic Grave Texts:**

The Arameans were a group of migrating tribes of the Syrian Desert. Their names have been mentioned since the second half of the 17th century BC as al-Khallamu (the strong ones). At that time they were already well-known by the name Aramean.

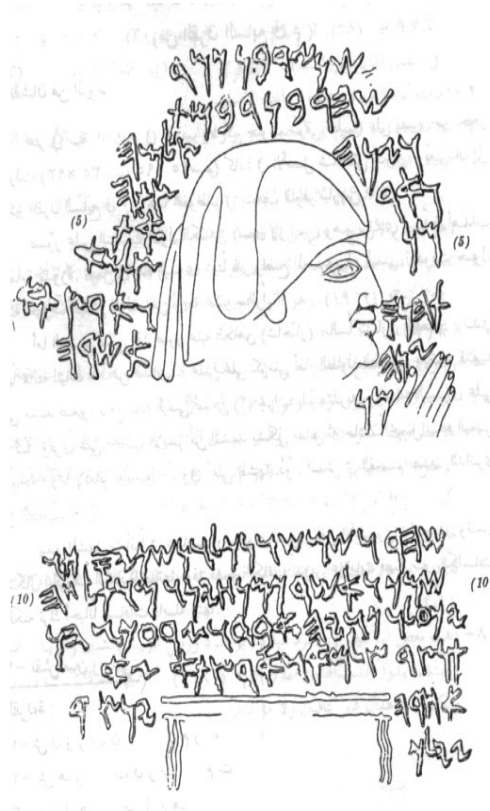
The tenth century BC saw the emergence of Aramaic entities in the regions of the island and then throughout Syria (Driver, 1976). They were distributed throughout the land in kingdoms composed of cities and small villages, organized by a tribal system. The most important of the kingdoms were those of Beit Bakhani, Beit Ajushi, Shamal, Hama and Lash, and Damascus.(Renan, 1864)

In their early ages the Arameans borrowed from the Phoenician alphabet and made simple modifications to the forms of some of the letters. Aramaic writing began to be influenced by the wide dispersion among different races. Within the Aramaic world there were developments in biblical forms, gradually moving away from the original Aramaic script adopted in the codification of ancient Hebrew (Donner & Rölliig 1971, 1973, 1976). The Syriac line formed the basis for the emergence of the Arabic calligraphy (kufi), while the Arabic calligraphy (the Hijazi version) was adopted on the Nabataean line.(Ismael, 2001: 57-68).

The patterns and themes of the ancient Aramaic inscriptions varied and can be placed in categories of funeral inscriptions, tombstone inscriptions, commercial contracts, administrative and economic documents, ownership inscriptions, and Aramaic abbreviations accompanying Assyrian texts (modern Assyrian) (Delbret, *et al*, 1995).

Aramaic tomb inscriptions do not differ significantly in terms of the wording, meaning (Ahmed, 2000), and linguistic structure from those of the Phoenician tomb inscriptions. We have chosen examples that draw attention to Aramaic scriptures and curses (Ismail, 2001).





**Figure 3** A-B. Aramic grave text.

### Inscriptions of Neirab

Two basalt basins with Aramaic inscription representing stone tombs of two priests of the tomb (the god of the moon) were found in Neirib, seven km southeast of Aleppo. The tombs date from the seventh century BC. These stones are currently stored in the Louvre Museum in Paris. (Maraqten, 1988).

An image of the priest (Sin Zar, my son) (**Fig. 3 A**) appears on the first monument in a state of worship (Moheisen, 1989). The second image is of a priest who sits in the scene of a religious feast and lifts a cup to drink with a servant.

**Translation of the text**

	<i>Sin Zar</i> my son's priest	.1
	,Month god in Neirab in the dead	.2
	This is his statue	.3
	And his burial	.4
	Whatever you are	.5
	(Which) will move the statue	.6
	This is his tomb	.7
	From its place	.8
Will be removed,	to the Lord (the gods) a month, and the sun, and	.9
		Neshk
Your name and your existence (among) the living, and evil dead		.10
They kill you (destroy you), and abolish your offspring. Though		.11
If you safe this statue and burial site then		.12
(In) the last (command) is protected		.13
That's you.		.14
	<b>Inscriptions of Neirab ((Fig. 3 B):</b>	<b>.I</b>

**Translation of the text**

- *Shajbar* the priest of month God in Neirab
- This is his statue. For my righteousness before him
- *Samani Asma* blessed, and prolong my life.
- On the day that my words were taken from my mouth
- And with my eyes I saw the sons of the clan, on behalf
- And worried worried, and they put a pot with me
- Silver and copper, wearing take me to the burial, even
- In the future, do not move my grave. Whatever you (who) will hurt me
- And move me, may God: month and *Nical* and doubt difficult
- Of his death, and his offspring perished

The first text mentions the name of the priest (*Schnerneben*), who uses the warning method of the address of the interlocutor (whoever you are). The inscription warns, if anyone dares to steal the statue or uncover the grave for purposes of theft the gods, such as, Sam's god, in the compound of the divinities of Mesopotamia and the Levant, will be punished by the removal of his name from among the living. The thief will be cursed by never receiving a proper burial or grave appropriate to a human being,

and will also be deprived of offspring. We also note in this text the method of persuasion, possibly very useful in this circumstance, that the person who respects the sanctity of the tomb and avoids the theft of the statue and the tomb, the gods mentioned before, will watch over and protect his grave after burial and prevent the touching of his tomb by the hands of robbers and saboteurs.

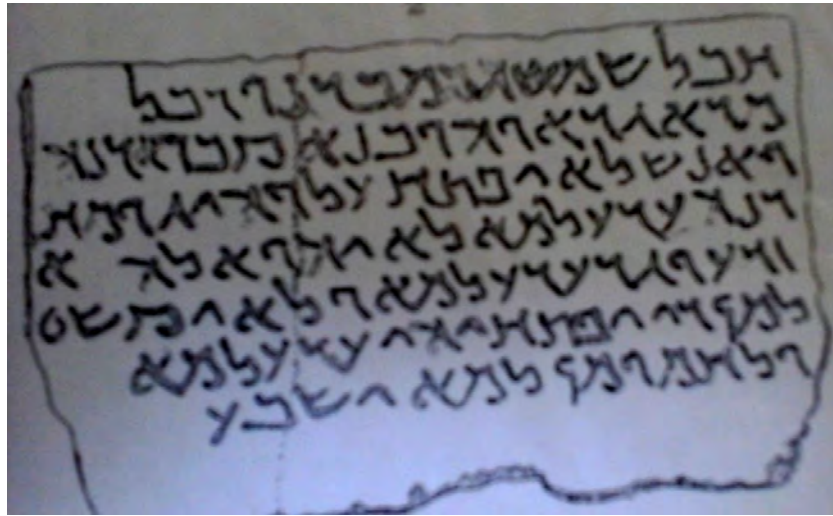
In the second text the name of the other priest (Shagbar), chosen by God (bless his name). The inscriptions inform us that he was buried in his clothes and had no jewelry placed with him (gold and silver). This appears to be an attempt to keep the thieves at bay by informing them of the futility of robbing the grave. The consequence to anyone who might abuse the tomb will be that his soul will leave the body at death.

### III - inscription from Palmyra:

It was found in Palmyra (at the heart of Syria's desert), on a stone table (Fig. 4), preserved in the Louvre Museum (AO, 2204) (Hillers and Cussini, 1995).

#### Translation of the text

So sorry.	-
<i>Shamsh Jarm Ben Norbul</i>	-
The clan, which built this cemetery	-
And a man does not open the cemetery	-
These forever will not be for him	-
Offspring and friends forever, and his life	-
	will not go peacefully
Everyone who opens it forever	-
And bread (food) and water (drink) will not	-
	be satisfied.



**Figure 4.** Aramaic inscription from Palmyra.

The ancient culture of Palmyra gave special importance to the graveyard as the "house of eternity" and even exaggerated this significance in the beautiful design and decor, in the splendour of the multi-story buildings and their decoration with luxurious paintings and busts of the dead. It expresses a symbolic view of the dead family in a state of tranquillity and happiness. Their death is not frightening, but is only a condition in which the soul dwells in the grave peacefully. The encroachment on the cemetery is counted on in this situation. In this text we notice a new version of the curse; the offender will be deprived of his friends after death. He will suffer torment and the possessions of his life will not be disposed of as he desires. His period of death will be difficult, lacking in necessities, and he will never be satisfied in food and drink.

## Conclusion

We have been presented in this research with very significant inscriptions from ancient Syrian cultures, revealing the wealth of social beliefs in this area of the Levant coast. These texts serve as the best examples to indicate the customs and traditions linked to burial practices in both ancient Phoenician and Aramean societies. If we may infer social

organization and religious beliefs from those religious texts and their characters during the period of the first millennium BC, then we may conclude that the Phoenician and Aramaic tomb occupant was of significant wealth and was possessed of strong religious and spiritual beliefs.

We noted that death was understood not as an end but a rebirth and the tomb was worthy of respect. Further, perhaps the social and spiritual legacy of the ancient cultures of the East may be seen as a departure point of creativity and raised consciousness vis-à-vis the culture's beliefs concerning death.

Funerary inscriptions apparently served a primary role in Phoenician and Aramaic funerary rituals. Additionally, the engravings served to indicate a transition the deceased's social value from the world of the living to the dead. The frequent combining of scenes and motifs there from indicates that the imagery had one overarching purpose: maintain your distance from this tomb and do not even think of desecrating it.

Untimely death is a recurrent theme in both relief imagery and epitaphs. Also a handful of inscriptions show us that at least some of those responsible for creating the texts of inscriptions desired to express personal feelings concerning the tomb and the interred. These were often concerned with untimely deaths. But, we must ask yet again, to what extent is it actually possible to extract and then demonstrate original feelings of grief and affection in an inscription or tomb decoration?

This study has attempted to decipher social and personal emotional *values* expressed as tomb curses, rather than the subjective emotional *experiences*. Here I want to stress that the ancient Phoenician and Aramaic cultures in this study never offer a complete range of emotional expression; their expressions are always adjusted to acceptable social conventions. Perhaps in future research, reliant upon the sources of paganism, I can shed light on new ideas that today still lay hidden in clay figures awaiting discovery among the thousands of archaeological sites throughout Syrian territory.

## Bibliography

Asfour, M. 1981: Phoenician cities. House of Arab Renaissance: Beirut. (Arabic Edition)

Abdullah, F & Mari, E. 2007-8: the introduction to the history of civilization, Damascus University publications: Damascus. (Arabic Edition)

Ahmed, A. 2000: Ancient Palmyra Inscriptions - Part I (Funeral Inscriptions), Syrian General Book Organization: Damascus.

Childe, G. 1936: *Los orígenes de la civilización*. Fondo de Cultura Económica. México. (1 ed. inglesa).

Donner, H. – W. Röllig 1971, 1973, 1976: Kanaanäische und Aramäische Inschriften. Band I, II, III. 3. Edition, Otto Harrassowitz: Wiesbaden.

Delbret R. Hillers and Elonora Cussini 1995: Palmyrene Aramaic Texts. The Johns Hopkins University Press: London.

Driver, G.R. 1976: Semitic Writing from pictograph to Alphabet, 3. Edition: London.

Friedrich, J. – W. Röllig 1970: Phönizisch – Punische Grammatik. AnOr. 64, Roma.

Frank, L. 1972: Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions. Studia Pohl 8, Biblical Institute Press: Rome.

Hamada, A. 1997: Introduction to the Phoenician Canaanite Language, Damascus University Press: Damascus. (Arabic Edition).

Ismail, F. 2001: The Ancient Aramaic Language. Aleppo University Publications: Aleppo. (Arabic Edition).

Lidzbarski, M 1898: Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, 2 vols, Felber, p420 d. PLXLI, 2 Maraqten, M. 1988: Die semitischen Personennamen in den alt und reichsaramaischen Inschriften aus Vorderasien. Georg Olms Verlag, Hildesheim Zuerich. New York.

Lloyd, S. 1992-1993: The effects of Mesopotamia from the Palaeolithic to the Persian invasion. Damascus.

Pasinli, A. 1995: Istanbul Archaeological Museums. Istanbul.

Moheisen, S. 1989: Archaeology of the Ancient Arab World (Eastern Antiquities), Damascus. (Arabic Edition).

Renan, E. 1864: *Mission de Phénicie*. Ed. Imprimerie impériale. Paris.



## **EXHIBICIÓN Y OCULTACIÓN DE LAS DIFERENCIAS SOCIALES EN EL RITUAL FUNERARIO CALCOLÍTICO**

Juan Antonio CÁMARA SERRANO, Liliana SPANEDDA y Fernando MOLINA GONZÁLEZ<sup>1\*</sup>

### **RESUMEN**

Debido al carácter colectivo de los sepulcros, la escasa espectacularidad de los ajueres y la dificultad para atribuir éstos a individuos concretos, las sociedades calcolíticas del sur de la Península Ibérica tienden a ser consideradas como igualitarias. Determinados indicios, sin embargo, sugieren que esta imagen responde al uso del ritual en el enmascaramiento de la desigualdad y a la lenta incorporación en la esfera ideológica de los cambios sociales acontecidos. Según el análisis de diversos contextos funerarios calcolíticos del este de Andalucía se puede señalar que el proceso de exhibición de las diferencias vio la combinación creciente de determinadas estrategias: la movilización diferencial de recursos en el funeral, la monumentalización del contenedor y el aumento de la visibilidad de éste y de su papel en el control del territorio (con visibilidad hacia y desde él), la reiteración cíclica de ceremonias con amortización de recursos en las tumbas y en torno a ellas y la representación de los ancestros en imágenes.

### **PALABRAS CLAVE**

Prehistoria Reciente, Andalucía Oriental, Ritual funerario, Megalitismo, Desigualdad social

---

<sup>1</sup> Dpto. Prehistoria y Arqueología. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Granada. Campus "Cartuja" s/n, 18071, Granada. C. e.: [jacamara@ugr.es](mailto:jacamara@ugr.es), [spanedda@ugr.es](mailto:spanedda@ugr.es), [molinag@ugr.es](mailto:molinag@ugr.es)

## ABSTRACT

Due to the collective nature of the tombs, the scarce striking features of grave goods and the difficulty to attribute these to specific individuals, the Chalcolithic societies of Southern Iberia tend to be considered as egalitarian. Certain clues, however, suggest that this image is related to the use of ritual in the concealment of inequality and to the slow incorporation into the ideological sphere of the social changes that had taken place. We analyze several Chalcolithic funerary contexts of eastern Andalusia that suggest increasing exhibition of social differences throughout certain strategies: the differential mobilization of resources during the funeral, the conversion of funerary containers in monuments and the increase of their visibility and their role in territorial control (with visibility towards and from them), the cyclical withdrawal of ceremonies with deposition of resources in tombs and around them and the ancestors figurative representations.

## KEY WORDS

Late Prehistory, Eastern Andalusia, Funerary Ritual Megalithism, Social Inequality

## 1. Introducción

Generalmente se procede a leer la sociedad calcolítica como fundamentalmente igualitaria (Castro *et al.*, 1998; Gilman 1999; Díaz del Río, 2010; Lull *et al.*, 2011; García y Murillo, 2013; Ramos, 2013), aunque hay excepciones (Nocete, 1994, 2001; Cámara, 2001; Castro *et al.*, 2010; Nocete *et al.*, 2010; Martínez, 2016; Molina *et al.*, 2016), y cada vez más tiende a señalarse el aumento de los conflictos y de la desigualdad desde mediados del III Milenio A.C. (Lull *et al.*, 2015; Soares, 2016). Sin embargo, esta imagen, de sociedades prácticamente igualitarias o, en cualquier caso, de acentuación de la jerarquización sólo a fines del periodo, puede ser, en parte, resultado de que, a diferencia de las sociedades posteriores (Lull y Estévez, 1986; Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011; Odriozola *et al.*, 2016), la riqueza movilizada en las tumbas es, aparentemente, menor y

difícilmente vinculable a individuos concretos. Dado que la desigualdad no se manifiesta abiertamente en los contextos funerarios, creemos que es necesario contextualizar éstos en el marco de las estrategias de las que dependen, las ideológicas, y caracterizar hasta qué punto ocultaron o exhibieron desigualdades o, simplemente, respondieron a una situación real de ausencia de jerarquización significativa.

Para ello este trabajo comenzará con el análisis de las formas en que actúa la ideología, seguirá con el estudio de las maneras en que ésta se formaliza, algunas de las cuáles (especialmente objetos y monumentos) son susceptibles de análisis arqueológico, y proseguirá con el estudio de algunos casos de rituales funerarios entre el Neolítico Reciente y el Calcolítico del Sudeste y la Alta Andalucía para intentar desentrañar si realmente en ellos se pueden rastrear procesos de exhibición de la desigualdad, ocultación ideológica de ésta, imposición de valores y prácticas entre clases y sociedades y resistencia. Consideramos, en cualquier caso, que es en Andalucía Occidental donde determinados hallazgos recientes (Fernández *et al.*, 2016) demuestran, con más claridad, este tipo de procesos de exhibición/ocultación.

## **2. Ideología y formalización ritual**

Si analizamos y compartimentamos la realidad social a la hora de intentar comprender su funcionamiento, la Ideología supone el conjunto de prácticas destinadas a reproducir una determinada situación justificándola (Balibar, 1985; DeMarrais *et al.*, 1996; Eagleton, 2005, 2014; Parekh, 2015) o bien a presentar la posibilidad de un orden alternativo, un nuevo proyecto de futuro (Puente Ojea, 1989).

En el fondo las estrategias ideológicas persiguen sea fomentar una cohesión (Gramsci, 1986; Álvarez y Fiore, 1993; Bourdieu, 2002; Susen, 2014), que, en términos absolutos, en la mayor parte de las sociedades es ficticia (Rothman, 2004; Cardete, 2009; Luraghi, 2011), sea generar identidades. Este último objetivo, realmente, se opone al objetivo anterior. De hecho, las identidades se construyen a partir de la exclusión, la oposición al otro (Barth, 1966; Fabietti, 2007; Malighetti, 2007; Johnson, 2013; Manfrin, 2016; McGrail, 2016; Sola-Morales, 2016), por lo que es la identificación de la élite, el grupo más cohesionado en casi todos los casos, la que conduce a la creación de las otras identidades subalternas (Assman, 1997; Smith, 2005; Cardete, 2009; Derks y Roymans, 2009; Luraghi, 2011; Cámara *et al.*, en

prensa). Así, en las sociedades clasistas, la ideología cohesionadora es una forma también de diluir la verdadera oposición, la basada en la situación real en las relaciones de producción.

En la formulación y expansión de estos programas de justificación, por homogeneización y exclusión, se utilizan diversas estrategias, comúnmente englobadas en los términos de mito y rito (Gasbarro, 2003), pero que, al merecer un examen más atento, revelan una profunda articulación y variación que debe, en cualquier caso, ser explicada, más allá de esa simplificación. En primera instancia también el mito puede ser considerado parte del ritual que se define como el conjunto de prácticas de recreación y reproducción de la Ideología (Bloch, 1986; Bell, 1992; Aguado y Portal, 1991; Scarduelli, 2007a, 2007b; Wright, 2012). Se trata de un sistema de comunicación repetitivo y estructurado (Scarduelli, 1988; Humphrey y Laidlaw, 1994; Eagleton, 2005; Hinde, 2008) que implica la formalización y a su vez la materialización de la Ideología (DeMarrais *et al.*, 1996; Muir y Driver, 2004; Laneri, 2007; Sugiyama, 2014; Nescolarde-Selva y Usó-Doménech, 2016).

Los rituales incluyen prácticas de incorporación y prácticas de inscripción (Jodelet, 1983; Augé, 1983; Connerton, 1989; Shaw, 2002; Comba, 2008; Köhring, 2014; Lorentz, 2014; Naumov, 2014; Palincas, 2014), aunque, como veremos suelen estar ambas profundamente vinculadas. Las primeras intentan hacer participar a todos los miembros de un grupo en ellas para fomentar la cohesión en algunos casos y para que los participantes y audiencia asimilen rápida e inconscientemente el mensaje ideológico en todos los casos (Bernardini, 2004; Nilsson-Stutz, 2008). Es por ello que se ha hablado del carácter de actuación (*performance*) del ritual (Tambiah, 2002; Bahrani, 2008). Las segundas implican el deseo de permanencia, de fijación de determinados contenidos o de adscripción a un lugar (Bard, 1992; Fahlander y Oestigaard, 2008; Huffman, 2014); indudablemente ello está destinado a hacer pasar la situación en que se vive como natural e inmutable (Therborn, 1987; Geertz, 1998; Scarduelli, 2007a,, 2007b), haciendo difícil apreciar los cambios desde el estudio de esas manifestaciones.

Cuatro formas de materialización de la Ideología han sido indicadas (Bard, 1992; DeMarrais *et al.*, 1996; Potter y Perry, 2000; Muir y Driver, 2004; Laneri, 2007): ceremonias, monumentos, objetos simbólicos y sistemas escritos-orales.

Las ceremonias de exhibición pública suponen el referente en torno al cual el resto de prácticas se desarrollan. Durante su celebración se

construyen y usan monumentos, se movilizan objetos simbólicos y se narran mitos, se ponen por escrito o se leen. Se trata además de la práctica de incorporación por excelencia, en la que se señala que se fomenta la cohesión por la participación. Sin embargo, también se puede excluir a determinados individuos que quedan marcados o, en cualquier caso, se exponen diferencias por el acceso a determinadas partes de la ceremonia, por el conocimiento de su desarrollo o por la misma movilización de objetos y recursos, a partir de los cuales se exhibe la desigualdad y se reproduce. Esto puede suceder, por ejemplo, si las dádivas no pueden ser imitadas/restituidas (Dietler, 2001; Hayden, 2009, 2014; Adams y Kusumawati, 2011; Fox, 2012; Soar, 2014; Weilhartner, 2017).

En tanto se desarrollan en un espacio dado, las ceremonias implican la apropiación de un terreno más o menos extenso, relacionándose con la demarcación de los espacios acotados para cada participante o grupo de ellos y, en última instancia, con los espacios pertenecientes a la entidad social que las organiza, proyectando la reclamación, más o menos exclusivista, incluso a zonas muy alejadas, si bien suele ser habitual la demarcación con monumentos de diversa índole, el marco de determinadas ceremonias.

Aunque a través de la Arqueología, no tenemos acceso a las ceremonias en sí, su carácter central respecto al resto de prácticas nos permite hacer propuestas sobre su significado general en cada una de las sociedades que analizamos.

Los monumentos habitualmente se definen por determinadas características como su prominencia, claridad de forma, dimensiones, contraste con el entorno y perdurabilidad (Johansen, 2004), pero realmente es el carácter ideológicamente público, en el sentido de que en apariencia benefician a la comunidad en su conjunto, lo que los caracteriza (Cámara *et al.*, 2010a). Su vinculación al poder queda clara cuando el acceso es restringido, por ejemplo a las sepulturas familiares o a los palacios, pero también afecta por ejemplo a edificios de teórico acceso abierto en nuestra sociedad como los tribunales. De hecho los monumentos son los lugares (a veces naturales) donde (o en torno a los cuales) se desarrollan ceremonias (no sólo sagradas) y a los que se marca el acceso (restringido más o menos).

Se trata de la práctica de una inscripción más marcada al buscarse la permanencia en el uso de un lugar y en su propia perdurabilidad (Blanton, 1989, 1994; Trigger, 1990; Moore, 1996; Leone y Hury, 1998; M.E. Smith, 2008; Munson y Macri, 2009; Dovey, 2014; Fitzhugh, 2017), más allá de la

entidad de ésta dependiendo del material en que la construcción fue realizada siempre que no se trate de la “monumentalización” de un lugar natural (Martínez, 2009; Porr, 2010), cuyo carácter puede permanecer más allá de la presencia de sus marcadores.

De hecho, el uso de un lugar como símbolo por las generaciones precedentes se convierte en la mejor justificación de la continuidad, del orden y de los presuntos beneficios de la estabilidad, garantizada por los que se presentan como los herederos-gestores del pasado, de ahí la reincidencia en el uso de los mismos emplazamientos para la erección de monumentos (Thäte, 2007; Meurkens, 2010; Barroso *et al.*, 2012; Drenth, 2012; Szmyt y Czebreszuk, 2012; Curta, 2016; Díaz-Guardamino *et al.*, 2016).

Además los monumentos pueden crear un espacio interno arquitectónico o simplemente escultórico. En este caso, actúan a menudo a la vez como objetos simbólicos de carácter inscrito (también por los elementos incluidos en los espacios construidos) y, como veremos, identificadores con una persona o ente concreto a partir de una imagen, y también como monumentos en cuanto mojones definitorios de un espacio dado (sean arquitectónicos o escultóricos).

Los objetos simbólicos, en los que la inscripción predomina sobre la incorporación, que sólo tiene lugar a partir de su movilización en ceremonias, podrían presentar también una cierta perdurabilidad a partir de los materiales en que estuvieran realizados y comparten con los monumentos el deseo de apariencia. En cualquier caso, el carácter mueble de aquéllos de menores dimensiones los capacita para ser apropiados, especialmente cuando se realizan con materias primas exóticas o cuando sus costes técnicos son elevados o exigen determinadas destrezas (Babic, 2005; Barbiera, 2009).

Además, facilitan la comunicación a distancia que puede convertirlos directamente, por ejemplo, en símbolos de alianza entre grupos o entre élites (Jennbert, 1997). Por otra parte, como hemos dicho, son movilizados en las ceremonias, depositados en los monumentos y pueden ser inscritos (literalmente) con mensajes más o menos abiertos a todos, por ejemplo con las imágenes de divinidades-representantes o de ancestros-antepasados (Bueno y Balbín, 2006; Bueno *et al.*, 2015, 2016), todas ellas destinadas a perpetuar determinadas personas, por su origen real o ficticio (Learch, 1979; Thapar, 1981; Bueno *et al.*, 2011) o por su papel en el ceremonial o, en general, en las posiciones de poder (Bloch, 1981; Thomas, 1983; Godelier, 1989) a las que habían accedido por sus posibilidades de acumulación de

recursos (Afonso y Cámara, 2006; Molina *et al.*, 2016). En este sentido la inscripción también puede tener lugar sobre soportes inmuebles (arquitectónicos o escultóricos, artificiales o naturales, por ejemplo con la pintura rupestre) que pueden adquirir y representar rasgos figurativos relacionados con ese proceso de diferenciación y de divinización de ancestros (Martínez, 2002; Bueno y Balbín, 2016).

Tornando a las diferencias en movilización en objetos simbólicos muebles, éstas se pueden manifestar en las propias fiestas, especialmente en los banquetes (Dietler, 2001; Hayden, 2009, 2014), pero también en los ajuares que son el resultado de una amortización final de riqueza en determinadas partes del funeral (Brown, 1981; Lull, 2000; Voutsaki, 2010) y especialmente en relación con la propia deposición del cadáver que, a su vez, es al mismo tiempo un participante ideal (aunque movilizado realmente por los vivos) y un objeto simbólico más (Nilsson-Stutz, 2003; Williams, 2004; Robb, 2007; Martínez *et al.*, 2012). El mismo cadáver a su vez puede ser depositado/movilizado en diversas ocasiones (Thomas, 1983; Jones, 2015).

Al igual que en el caso de los monumentos, a menudo no se tiene en cuenta la variabilidad que pueden presentar estos objetos simbólicos. Muchos de ellos sólo adquieren tal carácter por su uso en las ceremonias. En este sentido los restos de ofrendas alimentarias deben de considerarse tan significativos como otros (Dietler, 2001; Aranda y Esquivel, 2006, 2007), aunque a veces sea difícil determinar su carácter (Muir y Driver, 2004; Cámara *et al.*, 2010c; Albizuri, 2011; Belmonte *et al.*, 2013). Si bien estas ofrendas son reconocidas por muchos autores, sigue sin valorarse realmente la importancia de esta movilización (amortización) de riqueza en los funerales, aun cuando a veces llega a ser muy importante (Cámara *et al.*, 2012a, 2016c).

Finalmente se deben tratar los sistemas escritos/orales a los que, realmente, no tenemos acceso desde la disciplina arqueológica. Se trata, como hemos dicho, de prácticas de inscripción (de un mensaje) ya que la incorporación sólo tiene lugar durante la narración/lectura/comentario. Una característica esencial de estos sistemas es la transmisión restringida del mensaje ideológico por las diferentes capacidades para redactarlo, conservarlo, transmitirlo, comprenderlo o simplemente leerlo (Assmann, 1997).

A partir del reconocimiento de las prácticas de materialización de la Ideología, sus similitudes y diferencias y, sobre todo, sus interrelaciones,

podemos pasar a analizar determinadas manifestaciones funerarias calcolíticas del cuadrante sudeste de la Península Ibérica (Fig. 1) e intentar valorar en qué medida se acentúa la necesidad de marcar la cohesión social y en qué forma se utilizan las tumbas, como monumentos, en la demarcación exclusivista de determinados espacios o en el control de las vías de circulación de animales y personas. Podremos incluso discutir si, en algunos casos, esas medidas favorecían sólo a un sector de la población. Es decir, también podemos investigar si podemos apreciar que no todos pudieron movilizar/amortizar recursos en esas prácticas vinculadas al funeral y si algunas familias exhibieron su propia capacidad para hacerlo o bien prefirieron ocultarla para amortiguar los conflictos.



Fig. 1. Localización de las necrópolis objeto de estudio en el cuadrante sudeste de la Península Ibérica (diseño A. Dorado).

### 3. Monumentalidad y ocultación. El caso del Poniente granadino

Al menos desde 3500 A.C., aunque no existen dataciones directas sobre restos humanos, podemos considerar que en Las Peñas de los Gitanos



(Montefrío) se crea un paisaje calcolítico, es decir se configura un preciso espacio a percibir (Jackson, 1984; Cosgrove, 1985, 2006; Turri, 2006; Cámara *et al.*, 2010a) a partir de la disposición de hábitat y necrópolis megalítica en una porción de territorio determinada. Ello implica la transmisión de un mensaje particular, con las limitaciones que tienen los mensajes ideológicos no escritos.

La necrópolis megalítica de las Peñas de los Gitanos se extiende por toda la parte más externa de las Peñas en, al menos, cuatro agrupaciones: Rodeo, Camarilla, Guirretes y Hoyón de la Virgen-Castellón (Góngora, 1868; Mergelina, 1941-42; Molina, 1983; Cámara *et al.*, 2016a).

En las diferentes partes de la necrópolis la ubicación de las tumbas tiene lugar en laderas bajas donde los túmulos son casi invisibles (Fig. 2) y se sitúan cerca de los afloramientos rocosos, aprovechando en algunos casos éstos (Montufo *et al.*, 2010). Esto ya lleva a pensar que se perseguía ocultar los ancestros una vez terminado el funeral y hasta que tuviera lugar el funeral de un nuevo familiar que debiera ser incorporado en la tumba colectiva, o bien hasta que se desarrollaran funerales periódicos de recuerdo de fallecidos particulares o de recuerdo genérico.



Fig. 2. Dólmenes en ladera en el área de La Camarilla en las Peñas de los Gitanos (Montefrío) (foto L. Spanedda/GEPRAN).

La única zona visible de las sepulturas megalíticas debía ser la entrada que muestra la orientación sur-sudeste de la mayoría de los megalitos, variando probablemente en relación con la fecha del año en que tuvo lugar la construcción de cada sepulcro y en consideración también de las limitaciones que ofreciera el emplazamiento elegido para cada tumba (Hoskins, 2001).

Además de estos rasgos del emplazamiento, las mismas características formales de los sepulcros acentúan ese deseo de ocultación. De hecho la forma trapezoidal de corredores y cámaras, con el lado más corto hacia el acceso, dificultaba incluso la visibilidad desde las propias entradas, aspecto enfatizado por la presencia de estructuras de separación entre las diferentes partes de la tumba, desde simples jambas a verdaderas puertas perforadas en uno o dos bloques de caliza (Cámara *et al.*, 2016a). Por otro lado, desde el vestíbulo todas las otras partes del sepulcro (corredor y cámara) van mostrándose cada vez más subterráneas, adaptándose a la fosa en la que toda la estructura funeraria se inscribe, dotándola de un carácter semihipogeico que entronca con el dominio de este tipo de tumbas semiexcavadas y excavadas (aunque a veces con revestimientos de ortostatos) en el valle del Guadalquivir y particularmente en las zonas más bajas y en las cercanías de los asentamientos (Cámara, 2001).

Esta ocultación de las tumbas contrasta con la importancia dada a sus interiores, ya que, por una parte, los ortostatos están perfectamente trabajados en la parte que da al interior de la tumba (Cámara *et al.*, 2016a) y, por otra parte, presentan decoraciones grabadas o pintadas (Bueno *et al.*, 2013).

En cualquier caso, se puede hablar de diferentes estrategias de ocultación que implican: a) un espacio funerario subterráneo y apenas visible desde el acceso, lo que es común a toda la arquitectura funeraria hipogeica; b) la ocultación de toda la estructura dolménica por un túmulo, aspecto común a todo el megalitismo; c) la ocultación de toda la tumba, incluido el túmulo, a causa del emplazamiento elegido (Montufo *et al.*, 2010).

Estas estrategias hallan más sentido si tenemos en cuenta que toda la zona de necrópolis está oculta al poblado (Montufo *et al.*, 2011), que la visibilidad desde las tumbas es bastante reducida y circunscrita al entorno inmediato de cada tumba y a las cimas de la Sierra de Parapanda (Montufo *et al.*, 2010) y que, por el contrario, la visibilidad desde el poblado es muy

amplia (Montufo *et al.*, 2011), al menos en relación con el valle del Arroyo de los Molinos, zona de probable aprovechamiento agropecuario.

En este caso, la justificación de la propiedad no parece tener lugar a partir de los ancestros sino que se ejerce a partir del mismo dominio visual desde el poblado, poniendo en primer plano la posibilidad de que, por tanto, las probables diferencias de acumulación no hubieran supuesto aún un cambio en las formas en las que toda la comunidad gestionaba y justificaba sus derechos a determinados recursos/medios de producción, fomentando una cohesión que se debió mantener incluso cuando, desde el 2400 A.C., se erigió una muralla en el propio asentamiento (Cámara *et al.*, 2016a).

Indudablemente esa cohesión ideológica pudo no tener relación con una situación social igualitaria y, aun con los problemas en cuanto a la calidad de la información de las intervenciones arqueológicas antiguas (Mergelina, 1941-42), eso es lo que parece desprenderse de las diferencias entre los ajuares y en las todavía apreciables características diferenciales de las arquitecturas funerarias. En ese sentido las diferencias, en cualquier caso, sólo serían visibles en algunos momentos del rito fúnebre y quedaban ocultas (no exhibidas) a los que no eran miembros del grupo familiar que no accedían al interior de las tumbas, un aspecto que debió afectar a todos los sepulcros hipogeicos (Cámara, 2001).

Además de las implicaciones sociales, la separación y ocultación de los ancestros pudo implicar un cierto temor a éstos, presente en determinadas sociedades no jerarquizadas o poco jerarquizadas (Thomas, 1983).

La situación de las tumbas, ocultas y semihipogeicas, sin espacios inmediatos reconocibles para el culto, sugiere que éste fue discontinuo y centrado en el momento de cada funeral.

Las cuevas artificiales de Sierra Martilla (Loja) (Carrasco *et al.*, 1993; Cámara y Costa, 2009) difieren del caso expuesto anteriormente en aspectos sorprendentes. Por una parte, se trata de sepulcros excavados y, por tanto, al menos parcialmente ocultos que, al igual que las tumbas de Las Peñas de los Gitanos, muestran, en su disposición alargada, tanto de cámara como de corredor, un alejamiento del lugar de reposo de los difuntos respecto al exterior e incluso la posibilidad de clasificar las personas por el acceso al sepulcro o a determinadas partes de éste, enfatizando los espacios de tránsito, de nuevo con puertas perforadas o jambas marcadas, y los cierres de los accesos con losas en piedra que, en algunos casos, se han conservado.

Por otra parte, por el contrario, a veces encontramos corredores y antecámaras megalíticas e incluso cubiertas ortostáticas que, a diferencia de

lo que ocurre en las Peñas de los Gitanos, donde, como hemos visto, todo el conjunto queda totalmente enterrado y mimetizado, aquí suponen elementos que ayudan a que la tumba destaque sobre su entorno, aun siendo éste rocoso, superando las alturas de las zonas inmediatas. Este deseo de hacer sobresalir las tumbas de base hipogeica respecto al espacio circundante queda particularmente resaltado si tenemos en cuenta que en algunos casos la roca en torno a la cámara y el corredor fue tallada para representar un falso túmulo (Fig. 3), de forma tal que la estructura hipogeica resultaba inscrita en lo que prácticamente se había convertido en un bloque rocoso casi aislado.



Fig. 3. Sepulcro excavado en la roca de la necrópolis de Sierra Martilla (Loja) (foto L. Spanedda/GEPRAN).

Además, aun enfatizándose las áreas de tránsito y el interior, la importancia concedida a las fachadas también demuestra lo relevante que resultaba la apariencia externa, aunque este aspecto se aprecia mucho mejor



en las fachadas de la necrópolis de Zujaira (Pinos Puente, Granada) (Montufo *et al.*, 2010).

Teniendo en cuenta estos aspectos destaca que en Sierra Martilla se combinen estrategias de ocultación y exhibición. Entre las primeras, podemos citar el carácter hipogeico, el alejamiento de las zonas de enterramiento principales respecto a la entrada y la demarcación de los espacios de tránsito y, en algunos casos, la orientación en paralelo a las curvas de nivel, lo que oculta los accesos desde la lejanía, además de las pequeñas dimensiones de algunos sepulcros.

Entre las estrategias de exhibición debemos citar el énfasis en las fachadas y la colocación de corredores y cámaras a dos niveles, con la mayor elevación de las segundas (a diferencia de lo observado en Las Peñas de los Gitanos), la presencia de ortostatos que acentúan las partes más exentas, la conformación de un monumento visible en sí mismo, a partir del corte de la roca para asemejar un túmulo y constituir una unidad (un bloque de roca casi aislado conteniendo el sepulcro), y, finalmente un importante rol en el control del territorio, demostrado por la visibilidad sobre éste no sólo a partir de las condiciones que ofrece el emplazamiento sino también, en algunos casos, a partir de la presentación de los accesos hacia las áreas perfectamente visibles. En cualquier caso, como hemos dicho, este último aspecto sólo afecta a algunas de las sepulturas, las más monumentales por dimensiones y por la presencia de estructuras ortostáticas y acabado.

Si procedemos a valorar los objetivos ideológicos de estas elecciones, considerando que aun más que en el caso anterior carecemos de datos sobre los contenidos, hemos de decir que el aspecto que más destaca es la justificación de la propiedad de un territorio por el dominio visual, aunque determinadas tumbas adquieren un papel mayor en este cometido.

Además la conformación final de algunos sepulcros, no siempre los mismos, porque algunos de ellos se sitúan en zonas menos elevadas, tiende a asegurar que sean visibles desde el entorno. La necrópolis se convierte así, a la vez, en la garante de la cohesión, por la agrupación de las tumbas y su papel en el dominio del territorio, y, a partir de éste, la justificación de su propiedad, pero también en marcadora de la diferenciación social, por las propias diferencias entre los sepulcros en dimensiones y acabado, en este caso visibles en las partes exentas, pero también por la posibilidad de exhibición en la movilización de riqueza durante el funeral, aun careciendo de datos sobre los contenidos.

Se puede indicar que a la vez que se ocultan los ancestros y su riqueza, tras el fin del funeral, se siguen exhibiendo sus últimas demoras. La misma entidad de éstas sugiere que el culto funerario pudo continuar durante un funeral dilatado en el tiempo, multiplicando las ocasiones para la exhibición de las diferencias.

Finalmente se debe señalar que, aun cuando desde esta necrópolis se tiene un importante control del territorio, desde los poblados calcolíticos, como ejemplifica el cercano caso fortificado de Villavieja (Algarinejo) (Morgado *et al.*, 2013), se ejerció también un importante control. En cualquier caso el dominio desde algunas tumbas debió facilitar la vinculación del territorio a determinados ancestros y a las familias a ellos teóricamente vinculadas, garantizando aún más la justificación de la desigualdad, con independencia de que, como se ha propuesto (Carrasco *et al.*, 1993), la construcción y uso de la necrópolis de Sierra Martilla se iniciara en un momento bastante anterior, tal vez incluso cercano al 4000 A.C.

#### **4. Escasa monumentalidad, ocultación y ceremonial. El caso del Alto Guadalquivir**

Desde inicios del IV Milenio A.C. e incluso antes (Nocete *et al.*, 2010; Serrano *et al.*, 2011; Conlin *et al.*, en prensa) existe constancia de enterramientos al aire libre en estructuras subterráneas inscritas en los lugares de habitación del Alto Guadalquivir. A menudo, los cadáveres humanos aparecen asociados a inhumaciones de animales completos, siendo también frecuente el enterramiento de animales sin relación con restos humanos, en estrategias rituales que se han relacionado con la reproducción de la fertilidad y la justificación de la propiedad (Cámara *et al.*, 2008, 2010c).

A partir de los inicios del III Milenio A.C. tienen lugar una serie de cambios que implican una mayor importancia de los rituales funerarios, aunque se siguen encontrado animales tanto aislados como acompañando en forma de ofrendas a las inhumaciones humanas, como ejemplifica Marroquies (Jaén) (Cámara *et al.*, 2012a, 2016ac). En cualquier caso, las prácticas parecen variadas incluso desde mediados del III Milenio A.C., representando objetivos ideológicos parcialmente diferentes, como se aprecia en el Polideportivo-La Alberquilla (Martos) (Cámara y Lizcano, 1996; Afonso *et al.*, 2014), el Tramo 3 del Sistema Tranviario de Jaén en

Marroquies (Cámara *et al.*, 2012a, 2016c) y Venta del Rapa (Mancha Real) (Lechuga *et al.*, 2014).

La tumba localizada en el Complejo Estructural XIII del yacimiento del Polideportivo-La Alberquilla (Cámara y Lizcano, 1996) (Fig. 4), situada entre fines de la fase II y comienzos de la fase III del yacimiento (Lizcano, 1999), ha podido ser adscrita gracias a las dataciones directas sobre huesos humanos a un momento cercano al 2500 A.C. (Afonso *et al.*, 2014), lo que supone una fecha relativamente reciente respecto a lo inicialmente propuesto, lo que acentúa más si cabe la fuerte continuidad documentada en el yacimiento (Lizcano, 1999) y que es característica de la mayoría de los asentamientos del valle del Guadalquivir (Carrilero y Martínez, 1985; Arteaga *et al.*, 1993; Lizcano, 1999; Martínez, 2013). La continuidad se expresa también a nivel ritual en la conexión entre unidades de residencia y unidades funerarias hasta el punto que es frecuente la reutilización de algunos de los espacios de las unidades domésticas con fines rituales y, en este caso, con fines funerarios, más allá del hecho de que sagrado y profano no estén nunca separados en estas sociedades.



Fig. 4. Enterramiento múltiple en fosa piriforme en el Complejo Estructural XIII del yacimiento del Polideportivo-La Alberquilla (Martos) (foto R. Lizcano).

En el Complejo Estructural XIII la residencia precedente, que, según los materiales -fuentes y cazuelas carenadas-, debió preceder en varias décadas a la inhumación datada (sólo 1 de las 5 por problemas de conservación), pasó no sólo a constituir el continente para la sepultura, justificando la linealidad entre muertos y vivos, sino que proporcionó el contenido en forma de un ajuar doméstico (destruido), convertido en ajuar funerario. Se podría pensar que también la casa suministró los propios inhumados (si es que en ella residieron), lo que sería más probable si consideramos que los mismos problemas de conservación (por adición de consolidante) pueden haber rejuvenecido algo la datación.

Este sistema de enterramiento, como todos los hipogeicos que venimos reseñando, supone un proceso de ocultación de las diferencias más allá del momento preciso del funeral y de posibles fiestas en su desarrollo. Podría considerarse, además, que la destrucción (del mobiliario y de la misma casa-tumba) implicaría la anulación de posesiones heredables (Lindström, 1988) que pasaban a constituir sólo riqueza amortizada y proyectada ideológicamente al mundo de los ancestros (más allá) (Cámara, 2001).

Tal vez parezca sorprendente en este contexto el papel dado a los enterramientos de mujeres (2) y jóvenes (3) que constituyen el total de personas inhumadas en el Complejo Estructural XIII, pero la importante presencia (y por tanto consideración) de estos sectores sociales en los registros funerarios del sur de la Península Ibérica ya ha sido puesta de manifiesto (Waterman y Thomas, 2011; Beck, 2016; Cámara *et al.*, 2016b; Nicás y Cámara, 2017).

En este contexto la valoración de los objetivos ideológicos de este ritual de nuevo obliga a considerar diferentes alternativas en armonía y conflicto. Por un lado, la justificación de la propiedad del territorio se ejerce por la situación de los poblados y por la presencia en ellos de las sepulturas de los ancestros, entre los que las mujeres y los jóvenes tienen un importante papel. Por otra parte, la presencia de las tumbas en el ámbito doméstico y su restricción se conforma como un modo de garantizar la continuidad muertos-vivos y, a la vez, como una forma de celebrar la importancia de determinadas ramas familiares, aunque la destrucción-amortización de riqueza (mueble e inmueble) puede ser vista como un freno a la acumulación y la herencia, lo que se enfatiza con la ocultación de la demora de los antepasados, culminada con la excavación-erección de nuevos complejos estructurales en la misma área (Lizcano, 1999). En este sentido, el



culto funerario posterior al funeral propiamente dicho debió ser exclusivamente doméstico y sólo pudo pervivir si fue la misma familia la que erigió aquí los nuevos complejos estructurales, dado que, además, la remoción de restos para ser usados como reliquias en los contextos domésticos no queda constatada, aunque siempre se podía pensar que afectó a otras porciones de la unidad familiar (¿las masculinas?) trasladadas de forma parcial y/o íntegra hacia otras zonas de deposición.

El caso del registro funerario del Tramo 3 del Sistema Tranviario de Jaén en Marroquíes, las dataciones de cuyos muertos aparecen concentradas en la segunda mitad del III Milenio A.C. (Cámara *et al.*, 2012a, 2012b, 2016c), puede arrojar luz sobre los procesos de jerarquización que están teniendo lugar en las Campiñas del Alto Guadalquivir en esos momentos, y que a nivel territorial, por ejemplo, se manifestaron en sistemas de control con poblados centrales, núcleos secundarios y fortines fronterizos y de coerción interna (Nocete, 1994). Las estrategias rituales en este caso implicaron la continua manipulación y traslado de los restos humanos entre complejos funerarios cercanos en un largo proceso de tratamiento y culto de los difuntos, algo frecuente en sociedades como las que estamos analizando (A.M. Larsson, 2003; Chénier, 2009; Poyil, 2009; Robb *et al.*, 2015). Además, el análisis de sus datos y su comparación con otros contextos del mismo yacimiento como los enterramientos del Paseo de la Estación (Nicás y Cámara, 2017) o los enterramientos de la Ciudad de la Justicia (Aranda *et al.*, 2016) u otras áreas (Beck, 2016), nos permiten leer ese proceso en términos de los objetivos ideológicos perseguidos.

En primer lugar, el Complejo Estructural V (Cámara *et al.*, 2016c) se nos presenta como una verdadera “casa de los muertos” en la que éstos, junto con ofrendas en forma fundamentalmente de riqueza pecuaria, hallan su primera demora *post-mortem*. No se trata, a diferencia del caso del Polideportivo-La Alberquilla, de una unidad doméstica amortizada. Aquí el único parecido es formal, aunque éste, sin duda, enfatice la continuidad. En el complejo se han determinado varias fases de utilización, algunas de ellas con importantes reformas estructurales que afectaron incluso al sistema de techumbre, primero de material orgánico apoyado en postes de madera, después abovedada a partir de muros de revestimiento de adobe y finalmente de nuevo con materia orgánica apoyada en postes). Aun cuando el estudio antropológico ha demostrado la presencia de numerosos cadáveres, hasta un total de 54, 46 de ellos adultos incluyendo, al menos 23 mujeres, no se localizaron esqueletos completos y la mayoría de los niveles

de ocupación parecían prácticamente limpios por las pequeñas dimensiones de los huesos que quedaron tras las retiradas periódicas de restos.

Por el contrario el Complejo Estructural IX, en forma de pozo, presenta en cada una de sus fases algunos esqueletos en posición, aun careciendo de algunos huesos de las manos y pies, llegando el número mínimo de individuos a 28, 18 de ellos adultos entre ellos al menos 5 mujeres que constituyen la mayor parte de los esqueletos articulados (Cámara *et al.*, 2016c). Otra particularidad es que las dataciones de algunos de los esqueletos, particularmente aquéllos en posición, han ofrecido resultados inversos respecto a la posición estratigráfica, algo también constatado en Venta del Rapa (Lechuga *et al.*, 2014). Aunque las dataciones son expresiones probabilísticas, la reiteración del patrón y los indicios sobre remociones continuas de los cadáveres sugieren que en este pozo se colocaban durante un tiempo los esqueletos tras su “descanso” inicial probablemente en el Complejo Estructural V. Se puede plantear, además, que su traslado tenía lugar cuando todavía quedaban tejidos blandos porque algunos de los cadáveres están casi totalmente articulados.

Se puede plantear que el Complejo Estructural XIV (Fig. 5) ilustra otra fase del largo proceso de tratamiento de los difuntos, configurándose como un osario donde iban a confluir fundamentalmente huesos largos y cráneos, siendo éstos los restos exclusivos en una primera fase de uso. El número mínimo de individuos es de 65, 50 de ellos adultos, entre ellos 23 mujeres (Cámara *et al.*, 2016c). En cualquier caso, se debe tener en cuenta que la mayoría del complejo estructural quedaba fuera del trazado del Sistema Tranviario, suponiendo el área no excavada más de  $\frac{3}{4}$  de la superficie total.

Además de que en todos los casos, especialmente en los sepulcros correspondientes a las primeras fases de la deposición, son frecuentes las ofrendas de animales, a menudo completos, lo que implica una importante amortización de riqueza (Cámara *et al.*, 2012a), en algunos complejos estructurales cercanos a las tumbas se situaron otro tipo de ofrendas, a menudo con signos de destrucción intencional como un brazalete de cobre depuesto en el Complejo Estructural VI (Cámara *et al.*, 2016c).

Los últimos lugares de deposición de los ancestros, más allá de las reliquias conservadas incluso en contextos familiares, pudieron ser zanjas y restos abandonados de los fosos que rodeaban el poblado, especialmente cuando el culto cesase o cerca del fin del asentamiento. Este tipo de prácticas

se documentan, en nuestra opinión, en diferentes áreas de Marroquíes (Sánchez *et al.*, 2005; Pérez, 2010; Aranda *et al.*, 2016; Nicás y Cámara, 2017).



Fig. 5. Enterramiento colectivo en el Complejo Estructural XIV del Tramo 3 del Sistema Tranviario de Jaén en el yacimiento de Marroquíes (Jaén) (foto R. Sánchez).

En lo que respecta a la organización de la necrópolis, otras agrupaciones similares a la descrita podrían mostrar, incluso en el Tramo 3 del Sistema Tranviario, procesos similares con deposiciones primarias, después removidas, en los complejos más grandes como el CE II, aunque en éste han quedado más restos articulados (en su mayoría mujeres) dentro de un número mínimo de individuos menor, que alcanza las 23 personas, 12 de ellas adultas entre las cuales al menos 6 mujeres (Cámara *et al.*, 2016c).

En la valoración de los objetivos ideológicos de estas prácticas debemos tener en cuenta, en primer lugar, el contexto en el que se desarrollan, un poblado de gran extensión, circundado por importantes defensas, que incluye en su interior también algunas áreas de necrópolis, zonas especializadas artesanales y de otro tipo y espacios de producción agropecuaria.

En este sentido, la justificación de la propiedad del territorio se realiza por la situación de las tumbas y del propio asentamiento como dos unidades indisolubles, al igual que también sucedía en Polideportivo-La Alberquilla. La diferencia principal es que aquí se ha podido documentar extensamente la necrópolis, como espacio funerario anexo pero separado, aun cuando se constaten también enterramientos en la zona de hábitat (Burgos *et al.*, 2001; Cámara *et al.*, 2012a).

La necrópolis se sitúa, por una parte, como garante de la cohesión, de la misma manera que lo hacen los sistemas de cierre, pero también, por otra parte, como justificadora de la diferenciación pues, aunque las tumbas son hipogeicas, la reiteración del culto y la manipulación y traslado de los restos supone multiplicar las ocasiones en las que las diferencias sociales se muestran. La exhibición y amortización de riqueza no se reduce así al funeral y, a diferencia del Polideportivo-La Alberquilla, la destrucción de parte de los ajuares (como el brazalete del Complejo Estructural VI) no va acompañada de la destrucción de los lugares de demora *pre-mortem* o *post-mortem*, además de que no se ha usado la residencia doméstica como sepultura. Por el contrario, algunos de los sepulcros, como el Complejo Estructural V, pero también otros al sur en el área denominada Marroquies Altos (Espantaleón, 1957, 1960; Lucas, 1968; Manzano y Martínez, 2001), demuestran la importancia concedida a la monumentalización de las tumbas, tanto en la forma y dimensiones como, sobre todo, en la constitución de un espacio “público” separado, aun en un contexto general

en el que se sigue enfatizando, con el hipogeísmo, la ocultación de los ancestros y de su demora (Cámara, 2001).

La movilización de riqueza pecuaria debe ser enfatizada en el contexto de continua exhibición de los recursos de la familia en un proceso cultural de largo desarrollo que implica incluso la deposición de los últimos restos en osarios y la conservación de “reliquias”. En este proceso, como ya se ha señalado (Beck, 2016; Cámara *et al.*, 2016c), el papel de mujeres y adolescentes es significativo, siendo más infrecuente la presencia de niños de corta edad aunque en Marroquíes éstos están presentes y, por ejemplo, en el caso del Complejo Estructural IX han merecido incluso la deposición de ofrendas animales relacionadas con el paso a la otra vida (zorros) y de símbolos de riqueza pecuaria-juguetes-ídolos en la forma de una estatuilla de bóvido. La riqueza movilizada en las tumbas adquirió también otras formas, con armas y otros objetos personales, como se aprecia en algunos de los ajuares de Marroquíes Altos (Espantaleón, 1957, 1960).

Al igual que en el caso del Poniente Granadino, dentro de la variabilidad, los ejemplos presentados sobre el ritual funerario desarrollado en el Alto Guadalquivir durante el Calcolítico más que una sociedad “igualitaria” nos refieren a un contexto de acumulación desigual entre familias que proceden a competir por mostrar-exhibir su poder, de intentos del resto de la comunidad por frenar-revertir la acumulación y evitar que se exhiban diferencias que pongan en riesgo la cohesión. En definitiva se trata de procesos de la adaptación de los rituales a las nuevas relaciones sociales. A diferencia del Poniente granadino, en este caso, el mejor conocimiento de los contenidos permite aproximarnos mejor a procesos de deposición ritual más vinculados a la movilización periódica de riqueza.

Este panorama de cambios se corresponde bastante bien con el que se ha ofrecido para explicar la inevitabilidad de la desigualdad tras la primera acumulación (Molina *et al.*, 2016) y, en el fondo, el polimorfismo ritual lo que revela es también los diferentes ritmos en que la transformación está teniendo lugar y los diferentes resultados que se alcanzan dependiendo también de la entidad del poblado y, por tanto, de la cantidad de mano de obra susceptible de ser controlada para impulsar aún más la desigualdad. El diferente grado de expresión de la desigualdad lo veremos con más detalle al analizar ejemplos del Sudeste de la Península Ibérica propiamente dicho.

## 5. Monumentalidad y control del territorio, El caso del Río de Gor

El Megalitismo en el Río de Gor puede desarrollarse a partir de momentos relativamente antiguos si atendemos a la presencia de algunos túmulos en los que no se aprecian claramente estructuras pétreas, aunque esto puede ser resultado de que no hayan sido expoliados, a la existencia de tumbas relativamente simples (García y Spanhi, 1959; Castellano *et al.*, 2001; Afonso *et al.*, 2008), y, principalmente, a la presencia en el valle de asentamientos desde momentos antiguos del Neolítico (Afonso *et al.*, 2006). En cualquier caso la agrupación a la que haremos referencia, teniendo en cuenta que la mayoría de las sepulturas siguió utilizándose durante un amplio periodo de tiempo, se refiere fundamentalmente al arco temporal que se desarrolla entre el 3500 y el 2000 cal A.C., si bien no contamos actualmente con dataciones radiocarbónicas ni de los contextos sepulcrales ni de los asentamientos situados en el mismo valle, a excepción de las procedentes de Las Angosturas (Gor) (Castro *et al.*, 1996) que, aun con su alta desviación típica, corroboran un largo periodo de ocupación (incluso más amplio si tenemos en cuenta la presencia de tumbas argáricas) coetáneo al uso de las necrópolis del Río de Gor, donde las reutilizaciones llegan incluso al Bronce Final (Lorrio y Montero, 2004). En zonas cercanas la amplia serie de dataciones de la recientemente excavada necrópolis de Panora (Darro) atestigua el uso de los sepulcros durante ese amplio periodo (Aranda *et al.*, 2018).

Como se ha señalado las tumbas tienden a marcar las vías de desplazamiento desde el fondo del valle a los altiplanos circundantes y son ellas las que enfatizan el control territorial frente a los asentamientos que, salvo excepciones como Hoyas del Conquín (Gorafe), suelen estar situados en las inmediaciones del curso fluvial (Afonso *et al.*, 2006). Algunas de las tumbas presentan dimensiones considerables (Fig. 6) lo que, junto al túmulo que las cubría y el emplazamiento elegido, a menudo en zonas relativamente elevadas dentro de las cuestas, les confiere una amplia visibilidad, especialmente desde ciertos puntos (Spanedda *et al.*, 2014).

A diferencia de lo que referimos para las Peñas de los Gitanos, las cámaras aparecen siempre más elevadas respecto a los corredores por lo que, aunque evidentemente el interior quedaba reservado para el acceso de determinados individuos durante las ceremonias, la imponente presencia de la tumba (con su túmulo) recordaba constantemente la presencia (diferencial)



de los ancestros. De la misma manera, aun cuando la situación en ladera y en paralelo a las curvas de nivel de algunos sepulcros (Fig. 7) los ocultaba desde determinadas posiciones, la orientación de su entrada enfatizaba la conexión con las vías de acceso desde el valle al altiplano y a lo largo del valle.



Fig. 6. Dolmen 134 de la necrópolis megalítica del Río de Gor (foto J.A. Cámara/GEPRAN).

Para la erección de los sepulcros de mayores dimensiones se eligieron áreas llanas dentro de las pendientes que facilitarían su construcción, impactando estas tumbas por dimensiones y forma, al tratarse normalmente de los sepulcros rectangulares (Afonso *et al.*, 2010).

Además de remarcarse las áreas de desplazamiento desde el valle, donde se situaban los poblados conocidos, hasta el altiplano (y hacia zonas exteriores al valle), se marca también la vía de desplazamiento (y los recursos que contiene) que supone el valle fluvial, definiéndose

alineaciones sur-norte de las sepulturas de mayores dimensiones y que suelen contener los ajuares más ricos (Spanedda *et al.*, 2014), destacando el hecho de que son estas tumbas las que sufren reutilizaciones durante el Bronce Final (Lorrio y Montero, 2004). Esto implica un mayor interés en esas rutas por parte de las élites que realizaron las deposiciones de riqueza en esos momentos finales de la Prehistoria, reclamando su relación con los ancestros lejanos y su rol único de representantes en el culto de apropiación del territorio (Spanedda *et al.*, 2014).



Fig. 7. Dolmen 134 de la necrópolis megalítica del Río de Gor (foto J.A. Cámara/GEPRAN).



Aun dentro de este esquema, como resultado fundamentalmente de las diferencias en topografía, pero también de la combinación de la necesidad de remarcar ambos recorridos (valle-altiplano, sur-norte), la disposición de estas tumbas más relevantes, y que adquieren un carácter más monumental no sólo por sus dimensiones o contenido sino por su papel público más marcado, es diferente entre las distintas necrópolis (Afonso *et al.*, 2010). En Las Majadillas las tumbas con más ajuar se sitúan en el centro de la dispersión que supone la necrópolis, por el contrario en Las Hoyas del Conquín las tumbas con más ajuar y de mayores dimensiones se ubican en la periferia (y en zonas más elevadas) (Afonso *et al.*, 2010; Spanedda *et al.*, 2014). En esta elección también pudo influir la visibilidad desde el poblado situado en esa área, cuyo carácter excepcional en cuanto a emplazamiento ya se ha referido (Afonso *et al.*, 2006).

La variabilidad en la zona, en sentido amplio, es incluso mayor si consideramos las características de las tumbas de necrópolis como Pino-Baúl (García Sánchez y Spanhi, 1959-60), con pequeños sepulcros en una necrópolis concentrada en un alto espolón amesetado con amplio dominio sobre el valle fluvial pero con sepulcros de pequeñas dimensiones que parecen ser la norma también en Panoria (Aranda *et al.*, 2018).

Sintetizando los objetivos ideológicos cubiertos por las tumbas megalíticas localizadas en el Río de Gor, y teniendo en cuenta también los datos sobre los ajuares (siempre parciales) proporcionados por las diferentes publicaciones (Leisner y Leisner, 1943; García y Spanhi, 1959; Castellano *et al.*, 2001; Manarqueoteca, 2001), hay que decir que en la justificación de la propiedad del territorio, y especialmente en la demarcación de las rutas de desplazamiento por las que transitaban personas y animales, las tumbas de los ancestros jugaban un papel esencial aunque los asentamientos enfatizan el acceso a las tierras más fértiles y garantizaban la defensa de los accesos al valle desde las zonas en las que éste era más accesible, la cabecera de la zona abarrancada del Río de Gor con los casos fortificados de Las Angosturas y Hoyas del Conquín y, probablemente, otros en la zona abierta al norte.

Las necrópolis se configuraban, por un lado, como garantes de la cohesión, al estar implicadas las demoras de los ancestros de los diferentes grupos familiares en la creación de una línea demarcadora de las rutas de desplazamiento pero, a su vez, las tumbas, en su construcción, en su diferente impacto sobre el entorno y, en su diferente contenido, movilizadas durante el funeral y, tal vez, durante ceremonias periódicas, se convertían

en el fulcro de la justificación de la diferenciación. Esto debió ser más evidente cuando se apreciaba que determinados espacios (por su carácter llano y visible desde determinados puntos) eran reservados para determinadas sepulturas de ciertos grupos familiares y cuando se apreciaba que a partir de ellas se demandaba una cierta forma de transitar que coincidía con el valle, con los poblados en él situados y con la salida hacia el norte.

Aunque la diferenciación social parece clara, aun sin poder marcar si existieron diferencias entre los enterrados en un mismo sepulcro, el mismo carácter de los datos que podemos usar deja determinados puntos oscuros, como el papel de las mujeres y los sub-adultos en ese ritual de doble justificación (cohesión-diferenciación). Tampoco podemos asegurar que se celebraran ceremonias tras el funeral propiamente dicho y que circularan reliquias o, al menos, hubiera traslado de los cadáveres tras un cierto periodo aunque sí la existencia de enterramientos en conexión anatómica casi total como en Panoria (Aranda *et al.*, 2018).

Un aspecto a recordar es la importancia que debían estar adquiriendo determinados ancestros, no sólo por el uso de su demora “última” para justificar el poder de sus familiares, sino por el propio interés en perpetuar su identidad (aún muy genérica) revelado en la proliferación de ídolos y estelas (vinculadas posiblemente también a procesos de divinización), frecuentes en el área (Siret, 1994; Castellano *et al.*, 2001). Volveremos sobre este argumento en apartados sucesivos.

## **6. Monumentalidad y exhibición de la riqueza y el poder en el Bajo Andarax**

Las ventajas que presenta el registro de Los Millares (Santa Fe de Mondújar) para analizar los procesos rituales que se desarrollaron durante el Calcolítico en el Sudeste de la Península Ibérica dependen de diferentes factores. En primer lugar, pese al carácter relativamente antiguo de la mayoría de las intervenciones realizadas en su excepcional necrópolis (Siret, 1893, 1913; Leisner y Leisner, 1943; Almagro y Arribas, 1963), la documentación es bastante mejor que la disponible para otros casos tratados anteriormente. Dada la excepcionalidad del conjunto, han existido, además, diferentes intentos para correlacionar los datos de las diferentes intervenciones en la necrópolis (Almagro y Arribas, 1963; Chapman, 1991; Molina y Cámara, 2005; Afonso *et al.*, 2011) lo que, al menos, ha

proporcionado una imagen aproximada de la variedad que existe en la necrópolis. aunque sólo para un mínimo número de sepulturas las correlaciones pueden considerarse precisas (Almagro y Arribas, 1963; Chapman, 1981, 1991).

Por otra parte, las diferentes intervenciones en el asentamiento (Siret, 1893; Almagro y Arribas, 1963; Arribas *et al.*, 1987; etc.) y los análisis territoriales realizados en su entorno (Cámara *et al.*, 2014; Spanedda *et al.*, 2015) han podido revelar un comportamiento difícilmente compatible con un sistema igualitario y que enfatiza el control social a partir de la presencia estructural de la violencia, aun de forma menos evidente que en momentos posteriores (Cámara *et al.*, 2016b). Además se han constatado diferencias en consumo de carne (Navas *et al.*, 2005, 2008) y en las dimensiones de las viviendas (Castro *et al.*, 2010).

Las diferencias entre las tumbas ya se aprecian a partir de sus rasgos arquitectónicos. La mayoría de ellas presentan una cámara circular constituida a partir de una pequeña cimentación y unas paredes alzadas en mampostería con aproximación de hiladas aunque no todas ellas cubrieron realmente con falsa cúpula, sustituyendo ésta, en los casos en que se debía cubrir un mayor volumen, por una cubierta plana horizontal (Blance, 1971; Calvín, 2014).

La presencia de soportes internos, realmente con carácter decorativo, como postes de madera o columnas con tambores de piedra y, sobre todo, la constatación de nichos tanto en la cámara como en los corredores son otros rasgos distintivos. En muchos casos tales nichos estuvieron destinados a enterramientos de sub-adultos (Almagro y Arribas, 1963; Mathers, 1984) pero también es posible que en ellos se dispusieran cadáveres de todos los rangos de edad y sexo en una primera fase del ritual y que después de un tiempo, una vez perdidos en parte los tejidos blandos, los restos se trasladaran a otras áreas de la tumba y se arrinconaran hacia los laterales como también debió suceder con cadáveres cuya primera deposición tuviera lugar en el centro de la cámara. Ello implicaría que, a diferencia de lo sugerido para Marroquíes (Cámara *et al.*, 2016c), aquí los traslados y las ceremonias de manipulación y remoción de restos de los ancestros tenían lugar en el marco de un mismo contexto sepulcral. Procesos similares se han planteado para las islas Órcadas (Reilly, 2003) y para el occidente de Andalucía (Nocete *et al.*, 1999; Nocete y Peramo, 2010). Tal vez en momentos previos, dentro de la Prehistoria Reciente del Sudeste, los desplazamientos de los cadáveres tuvieran lugar también entre

sepulturas. Si este proceso se dio, ello podría explicar que en determinados sepulcros de tipología compleja se hayan datado individuos en momentos antiguos del IV Milenio A.C. (Aranda *et al.*, 2017), si bien, evidentemente, no se pueden descartar problemas en algunas dataciones o en la descripción formal de los sepulcros y, por supuesto, la convivencia entre diferentes formas arquitectónicas, como estamos refiriendo también en Los Millares.

En la necrópolis de Los Millares, diferencias entre las tumbas se pueden apreciar también en la longitud de los corredores y en el número de tramos en que éstos están divididos (Leisner y Lesiner, 1943; Chapman, 1981, 1991). Tantos estos tramos como el acceso al corredor desde el vestíbulo exterior y el acceso a los nichos quedan marcados por lajas de pizarras perforadas que funcionan como puertas.

Otro rasgo, que puede ser importante a la hora de la interpretación de las funciones del ritual funerario que se llevó a cabo en la necrópolis de Los Millares, es la presencia de un zócalo ortostático de revestimiento, conformado a partir de lajas de pizarra, a lo largo de las cámaras y los corredores. Indudablemente no tiene ningún significado estructural pero la reducción de su papel al mero ornamento dejaría de lado la profunda conexión que tal rasgo lleva a cabo respecto a los sepulcros megalíticos ortostáticos.

Esa vinculación al mundo megalítico también viene efectuada a partir de la demarcación de los umbrales, especialmente en la entrada al sepulcro (Fig. 8), por jambas ortostáticas, un aspecto reproducido en la puerta principal de la muralla exterior (Molina y Cámara, 2005) y que pone de manifiesto la importancia de las zonas de tránsito en el desarrollo de rituales liminales y en la apropiada separación ideológica de los que tienen acceso (a cada tumba y al poblado) respecto a los que no.

No se debe olvidar que en la misma necrópolis de Los Millares existen tumbas ortostáticas, en las que por ejemplo dominan los geométricos como armaduras de proyectil, un rasgo que puede ser tanto referente cronológico (Martínez, 2016) como étnico (Molina y Cámara, 2005).

En relación con los espacios de transición se deben mencionar algunos elementos característicos de las inmediaciones de las sepulturas de Los Millares que podemos conocer gracias a las cuidadosas intervenciones de finales del siglo XIX (Siret, 1893, 1913; Leisner y Leisner, 1943) y de los años 50 del pasado siglo (Almagro y Arribas, 1963).



Fig. 8. Sepulcros de la necrópolis megalítica de Los Millares (foto M.A. Blanco-GEPRAN-Consejería de Cultura Junta de Andalucía).

En primer lugar, debemos destacar la existencia de un atrio trapezoidal inmediato a la entrada de los corredores y que, aun descubierto, queda incluido dentro del perímetro del túmulo. Sea en ese vestíbulo sea en sus inmediaciones aparecen recintos con objetos troncocónicos denominados “betilos”, aparentemente sin decoración, a no ser que fuera pintada, y que pensamos que representan a los ancestros inhumados en las sepulturas correspondientes, aunque también se han considerado representaciones divinas (Martínez, 2016). Si son ancestros, ello supondría que, aun con la

generalidad de sus rasgos físicos, como correspondería a ancestros genéricos más que a antepasados familiares, los grupos parentales vinculados con cada sepulcro podrían reclamar su vinculación ideológica con determinados difuntos, presumiblemente enterrados en los sepulcros, no sólo durante el funeral (público) y no sólo con remociones y manipulaciones al interior de un espacio funerario oculto, sino también de forma reiterada en ceremonias al abierto, visibles a todos, que implicarían también la deposición de ofrendas/libaciones o el consumo conspicuo en banquetes rituales de cuyos restos pueden formar parte los fragmentos cerámicos recuperados en las inmediaciones de los túmulos.

En relación con estas ceremonias pueden también leerse los muros que delimitan determinadas áreas entre las tumbas y que conectan algunos túmulos. De hecho, la articulación en grupos de dependencia de las tumbas de Los Millares ha sido propuesta en diferentes ocasiones en función de la ubicación topográfica y las diferencias en contenido entre tumbas cercanas en cuanto a armas y objetos exóticos y/o rituales fundamentalmente (Chapman, 1991; Molina y Cámara, 2005; Afonso *et al.*, 2011), aunque también se han sugerido diferencias en las dimensiones de los linajes relacionados con cada tumba (Micó, 1991; Chapman, 2008).

En cualquier caso, la realización de ceremonias públicas costosas en relación con los ancestros de un grupo particular se convertiría sin duda en una magnífica ocasión para la exhibición (y la reproducción al limitarse la capacidad de emulación) de la desigualdad, como es característico de todos los sistemas de consumo conspicuo (Hayden, 2009). Este impacto ideológico reiterado sobre el conjunto de la población, obtenido por las familias capaces de movilizar más riqueza en funerales y fiestas recurrentes, sería aún más evidente a partir del impacto de las grandes construcciones, de su aspecto externo conseguido por una imponente masa tumular de tierra soportada por estructuras escalonadas de anillos concéntricos de piedra, de los que los más externos se hacían visibles en forma de un peristilo.

La relación de las tumbas ortostáticas de Los Millares con las presentes en las necrópolis cercanas de las sierras de Alhama y Gádor y la presencia en estas últimas, por ejemplo en la Loma de Galera (Alhama) (Rodríguez, 1982), de algunas sepulturas con cámara circular y con puertas perforadas, revela, en nuestra opinión, frente a propuestas de oposición permanente (Cara y Rodríguez, 1989; Belmonte, 2011), procesos de integración social de las poblaciones del entorno manifestados en la adopción por las élites de éstas de manifestaciones materiales, vinculadas al ritual, propias de Los

Millares. En este sentido, se ha llamado la atención sobre la imposibilidad de mantener una frontera tan inmediata durante más de 1000 años (Molina y Cámara, 2005, 2010; Cámara y Molina, 2010, 2013).

A todo este juego de exhibición/imitación del poder, a través de las construcciones, su apariencia y los recursos empleados durante los funerales y ceremonias posteriores, hay que unir los mensajes que se podrían dar a partir de las diferencias en situación de las tumbas. Se ha indicado que la relación con los ajuares indica que aquellas que concentran en su interior más objetos se sitúan en zonas más cercanas al asentamiento, en los grupos de sepulcros más inmediatos a éste, o más cerca del camino a acceso (Molina y Cámara, 2005; Cámara *et al.*, 2014), buscando siempre emplazamientos en zonas relativamente llanas que no dificulten la construcción de un gran monumento y que garanticen un cierto control sobre el entorno (Cámara *et al.*, 2010c, 2014). En cualquier caso, el control sobre el territorio inmediato, y especialmente sobre los valles fluviales como vías de comunicación, venía ejercido también por el conjunto de tumbas de las inmediaciones (desde las dispersiones relativas de Alhama y Gádor a las tumbas más concentradas del entorno más inmediato como las de la Rambla de Huéchar (Cámara *et al.*, 2014) y, sobre todo, por los fortines (Cámara y Molina, 2010, 2013; Molina y Cámara, 2010).

Si procedemos a realizar una valoración de los objetivos ideológicos perseguidos con la erección de los sepulcros monumentales de Los Millares y las ceremonias que dentro y en torno a ellos tuvieron lugar, hay que decir, en primer lugar, por tanto, que la justificación de la propiedad del territorio se ejerció por la visibilidad desde las tumbas y otros yacimientos (fortines) y la situación de tumbas y yacimientos fortificados de diferente tipo. Si la relevancia visual de las tumbas más grandes y con mayores ajuares no es muy diferente al resto, sí es cierto que el sistema implicó ya una forma de vincular el dominio territorial al poder militar y la amenaza de la agresión (Cámara *et al.*, 2016b), incluso sobre poblaciones ya asimiladas, como las de Alhama y Gádor que mantuvieron sus sistemas de demarcación territorial a partir de monumentos rituales (megalitos). La problemática correlación de la situación de cada tumba con los datos de sobre los ajuares procedentes de las excavaciones de L. Siret, aun con algunos casos claros, nos impide apreciar si, como en el caso de Gorafe, ese control estuvo más vinculado a las tumbas de grupos privilegiados.

La necrópolis de Los Millares no sólo se constituye en el garante de la cohesión del poblado que se sitúa tras ella sino que, como hemos visto, actúa

de referente ideológico en la asimilación de las poblaciones del entorno, representadas por sus miembros enterrados en Los Millares (incluso en megalitos ortostáticos) y por la imitación de los *tholoi* en necrópolis como la de Loma de Galera.

A su vez, en el proceso de construcción de las tumbas, en su presencia imponente o menos, en la movilización/amortización diferencial de riqueza en los funerales, en la exhibición de los ancestros como “betilos” y, sobre todo, en la movilización de riqueza en las ceremonias recurrentes, se produjo la justificación y reproducción de la desigualdad. En este proceso no contamos con apenas datos sobre el papel de mujeres y niños pero parece que éste fue relevante al menos desde el Cobre Reciente.

## 7. Hacia la representación. La estela de Fonelas

En lo que respecta a la representación de los ancestros (posiblemente divinizados) la estela de Fonelas creemos que representa un paso más en el proceso imposición de la exhibición de las diferencias sobre la ocultación de éstas.

La estela fue localizada en el llamado dolmen “Moreno 3” (Ferrer, 1976), dentro de otra extensa área de necrópolis megalíticas (Leisner y Leisner, 1943; Ferrer *et al.*, 1988), alguno de cuyos sepulcros también fueron reutilizados en el Bronce Final (Ferrer, 1978) como referimos en el caso del cercano Río de Gor.

A diferencia de los “betilos” de Los Millares, la estela se encuentra al interior de un sepulcro y, por tanto, no resultó visible más allá del momento de su traslado desde su situación precedente hasta ser colocada como base en un recinto separado dentro de la sepultura. Sin embargo, el mismo proceso de retirada de la posición original debió impactar considerablemente en el conjunto de la comunidad, sobre todo si, como parece probable, esta retirada estuvo vinculada a las ceremonias fúnebres del individuo que halló sepultura en el recinto con un ajuar relativamente relevante, consistente en una ollita decorada, un ídolo-falange, una punta de flecha y un vaso de yeso.

La reutilización de la estela implicó su modificación-destrucción parcial. Ello, por una parte, podría hacer pensar en procesos de transformación ideológica con destrucción de símbolos precedentes, como se ha planteado para otros casos de reutilización en el mundo megalítico (Boujot y Cassen, 1993). Sin embargo, por otra parte, la colocación de la estela en el recinto



sugiere que el proceso debió estar más relacionado con las demandas de linealidad-ascendencia realizadas por el individuo cuyo cadáver se situó sobre la estela o por sus parientes, estrategia que, además puede basarse en construcciones ficciones (Thapar, 1981). Si bien la asociación final se daba sólo al interior de la tumba, la vinculación al ritual funerario la haría evidente al resto de la población que, aunque no contemplara la estela y el cadáver más allá del funeral (aspecto reservado a los parientes), tendría presente durante bastante tiempo la ausencia de la estela en su lugar original.

Si bien, ejemplos similares de representaciones (ídolos) asociadas a recintos con enterramientos particulares se conocen en otras tumbas del Sudeste y particularmente en zonas próximas (Cámara y Costa, 2009), como en La Sabina 96 (Siret, 1994) o Majadillas 77 (Castellano *et al.*, 2001), la estela de Moreno 3, nos ofrece otras posibilidades de aproximarnos a ese proceso de conexión difunto-ancestro para convertirlo en un antepasado que legitimase la posición social.

Además de las decoraciones en zig-zag que constituyen los límites de una estela trapezoidal, ligeramente antropomorfa, como otras muchas presentes en torno a los megalitos ibéricos y/o en su arquitectura (Bueno *et al.*, 2015, 2016), en el centro de la estela se ha comenzado a realizar una representación antropomorfa esquemática, eso sí de dimensiones limitadas. En esa representación, destacan especialmente determinadas líneas que corresponden a las extremidades y otras, más delgadas, que podrían corresponder al vestido, sin que se enfatizen particularmente rasgos que se puedan conectar a la personalidad. Por esto último, se puede pensar que ese deseo de vincularse a los ancestros no derivó aún a una manifestación clara del deseo de permanencia de la persona fallecida como tal sino a una forma de conexión, más directa, entre un pasado remoto (en parte inventado) y unos parientes (herederos) que desean afianzar su posición a través de la manipulación no tanto de los restos óseos de ancestros genéricos como de la creación de imágenes de referencia (aun siendo genéricas) no sólo particulares (como los ídolos que podrían representar a cada ancestro) sino combinadas en una forma de perpetuación (en piedra) de la linealidad genealógica (real o ficticia) para su proyección al futuro. De forma similar se ha leído el panel de la Cueva de los Letreros (Vélez Rubio) (Martínez, 2002).

Comentando los objetivos ideológicos de este ritual, creemos que resultan más evidentes las diferencias con los casos comentados

anteriormente, aunque se halle profundamente enraizado en la tradición megalítica, por ejemplo en la demarcación de la propiedad y las rutas por la dispersión de los sepulcros pero también por el control desde los poblados como ejemplifica Los Castellones (Laborcillas) (Aguayo, 1986).

De hecho, la justificación de la cohesión sólo se refiere al grupo familiar (en sentido amplio) al que pertenece el individuo inhumado, que se ha apropiado de un símbolo anterior en su propio beneficio. Este grupo se reúne de forma cerrada (en la tumba y sus inmediaciones) para el culto de sus antepasados (como será común en momentos posteriores). En este sentido, el culto funerario posiblemente fue frecuente pero restringido, aunque carecemos de datos del entorno de las tumbas.

La representación del fallecido siguió siendo, en cualquier caso, esquemática (e ideal) y aunque sirvió de conexión directa a un pasado remoto no se diferenció realmente de los antepasados precedentes sino en el hecho de haber sido usado por los vivos para mantener, afianzar o inventar una unión que les garantizara una posición demostrada en la misma movilización de riqueza en ese ritual individualizado.

Que determinadas tumbas, de ciertos grupos familiares, cumplieron mejor con la función ideológica de demarcación ya lo hemos visto en los casos de Sierra Martilla, Río de Gor y Los Millares y debió suceder también aquí, donde, de nuevo, las deposiciones en el Bronce Final volvieron a reclamar la relación de las élites de este último periodo con ancestros aún más remotos.

## **8. Valoración final. Los indicadores de jerarquización en el ritual funerario y su constatación en el Calcolítico del Sudeste y la Alta Andalucía**

Como señalamos al inicio de este trabajo, los indicadores que habitualmente se utilizan para definir la jerarquización social en la Edad del Bronce del Sudeste a partir del registro funerario (Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011) no pueden ser aplicados al registro funerario calcolítico en su mayoría. No se trata sólo de que el ritual resulte colectivo, una forma de enmascaramiento como se ha dicho (Arteaga, 2000; Cámara, 2001, 2003) y como hemos tratado de mostrar en las páginas que preceden, sino que, en muchos casos, la calidad de los datos disponibles y el tipo de análisis hasta ahora realizados, posiblemente porque las dificultades hacen

menos atractiva su aplicación, impiden discutir con base sólida algunos extremos.

En lo que respecta a clases y tipos de ajuares, aunque ha habido intentos de caracterización de las diferencias (Chapman, 1991; Afonso *et al.*, 2011 p. ej.), la problemática adscripción de ajuar a individuos particulares en los enterramientos colectivos dificulta la lectura en términos de jerarquización aunque hemos visto que ciertas diferencias entre los grupos familiares se pueden apreciar en Marroquíes, Río de Gor y Los Millares y procesos de individualización resultan particularmente claros en Fonelas. En cualquier caso, a la práctica imposibilidad de valorar pertenencias u ofrendas a individuos particulares se une la dificultad para valorar el significado real de ciertos elementos depuestos en las tumbas o en torno a ellas, como podría ejemplificar nuestra breve discusión de los denominados ídolos como representantes de los ancestros.

Problemas similares nos encontramos cuando afrontamos el estudio de las características de las tumbas en dimensiones, forma y emplazamiento. Aunque las diferencias son claras, es necesario contrastar los datos con otras variables (como el ajuar) y permanece el problema de la pertenencia real de la tumba ya que en ausencia de datos antropológicos precisos (por no hablar de estudios de ADN) la vinculación de cada sepulcro a una unidad familiar más o menos amplia sigue siendo una hipótesis, aun reforzada por la recurrencia de estos comportamientos en contextos etnográficos en los que se constata el enterramiento colectivo (Bloch, 1981; Adams y Kusumawati, 2011).

No nos hemos extendido aquí en la importancia del impacto visual de las tumbas y su relevancia diferencial para el control del territorio por existir amplios estudios precedentes (Cámara, 2001; Cámara *et al.*, 2014; Spanedda *et al.*, 2014) pero hemos recordado, en los casos de Sierra Martilla y Río de Gor especialmente, el hecho de que determinadas tumbas (y presumiblemente los grupos en ellas inhumados) por su emplazamiento (y a veces su dominio sobre otras) canalizaban la demarcación, sirviendo las otras (a través de emplazamientos secundarios o incluso dominados) de meros apéndices en la demarcación de las rutas de desplazamiento.

Aunque hay diferentes proyectos en curso, los datos procedentes de los cadáveres en relación con la dieta, las enfermedades o las actividades desarrolladas son escasísimos y en nuestra área no parecen mostrar, por ahora diferencias significativas. En cualquier caso, los datos del Suroeste (Díaz-Zorita, 2013) sugieren que tales diferencias existieron y se podrán

explicar a partir de muestras amplias, en las que se aprecia variabilidad (Waterman *et al.*, 2017), que podría relacionarse con aspectos sugeridos por la distribución de los recursos cárnicos en poblados como Los Millares (Navas *et al.*, 2005, 2008).

## Bibliografía

ADAMS, R.L., KUSUMAWATI, A. (2011): The Social Life of Tombs in West Sumba, Indonesia, *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 20:1, pp. 17-32.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A.(2006): The role of the means of production in social development in the Late Prehistory of the Southeast Iberian Peninsula, *Social Inequality in Iberian Late Prehistory* (P. Díaz del Río & L. García, eds.), British Archaeological Reports. International Series 1525, Oxford, pp. 133-148.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., HARO, M., MOLINA, F., MONTUFO, A.M., SÁNCHEZ, I., SPANEDDA, L. (2006): Organización territorial en el valle del Río Gor en la Prehistoria, *Simbolismo, Arte e Espaços Sagrados na Pré-história da Península Ibérica* (N. F. Bicho, Ed.). Promontoria Monográfica 05, Universidade do Algarve, Faro, pp. 39-52.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., HARO, M., MOLINA, F., MONTUFO, A.M., SALAS, F.E., SÁNCHEZ, I., SPANEDDA, L. (2008): Tipología y seriación en el Megalitismo granadino. El caso de Gorafe, *IV Congreso del Neolítico Peninsular* (M.S. Hernández, J.A. Soler, J.A. López, Eds.), MARQ. Museo Arqueológico de Alicante, Alicante, Vol. II, pp. 64-76.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., MARTÍNEZ, G., MOLINA, G. (2011): Objetos en materias primas exóticas y estructura jerárquica de las tumbas de la necrópolis de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería, España), *Exploring Time and Matter in Prehistoric Monuments: Absolute Chronology and Rare Rocks in European Megaliths* (García, L.; Scarre, C.; Wheatley, D. W., Eds.), Menga. Journal of Andalusian Prehistory. Monograph 1 Sevilla, pp. 295-332.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2010): La organización interna de las necrópolis del Río de Gor (Granada) a partir de la ubicación de sus tumbas, *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural* (J. Fernández, J.A. Mujika, Es.), Munibe Suplemento 32, San Sebastián, pp. 270-284.

AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., SPANEDDA, L., ESQUIVEL, J.A., LIZCANO, R., PÉREZ, C., RIQUELME, J.A. (2014): Nuevas aportaciones para la periodización del yacimiento del Polideportivo de Martos (Jaén): la evaluación estadística de las dataciones obtenidas para contextos rituales, *Archivo de Prehistoria Levantina* XXX, pp. 133-158.

AGUADO, J.C., PORTAL, M.A. (1991): Ideología, identidad y cultura: tres elementos básicos en la comprensión de la reproducción social, *Boletín de Antropología Americana* 23, pp. 67-82.

AGUAYO, P. (1986): La transición de la Edad del Cobre a la Edad del Bronce en la provincia de Granada, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Consejería de Cultura, Sevilla, pp. 262-270.

ALBIZURI, S. (2011): Animales sacrificados para el cortejo fúnebre durante el bronce inicial 2300-1300 cal BC). El asentamiento de Can Roqueta II (Sabadell, Barcelona), *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 29, pp. 7-26.

ALMAGRO, M., ARRIBAS, A. (1963): *El poblado y la necrópolis megalítica de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería)*, Biblioteca Praehistorica Hispanica III, Madrid.

ÁLVAREZ, M.R., FIORE, D. (1993): La arqueología como ciencia social: apuntes para un enfoque teórico-epistemológico, *Boletín de Antropología Americana* 27, pp. 21-38.

ARANDA, G., ESQUIVEL, J.A. (2006): Ritual funerario y comensalidad en las sociedades de la Edad del Bronce del Sureste peninsular: La cultura de El Argar, in *Trabajos de Prehistoria* 63:2, pp. 117-133.

ARANDA, G., ESQUIVEL, J.A. (2007): Poder y prestigio en las sociedades de la cultura de El Argar. El consumo comunal de ovicápridos y bóvidos en los rituales de enterramiento, *Trabajos de Prehistoria* 64:2, pp. 95-118.

ARANDA, G., LOZANO, A., CÁMALICH, M.D., MARTÍN, D., RODRÍGUEZ, F.J., TRUJILLO, A., SAMTANA, J., NONZA-MICAELLI, A., CLOP, X. (2017c): La cronología radiocarbónica de las primeras manifestaciones megalíticas en el sureste de la Península Ibérica: las necrópolis de Las Churuletas, La Atalaya y Llano del Jautón (Purchena, Almería), *Trabajos de Prehistoria* 74:2, pp. 257-277.

ARANDA, G., LOZANO, Á., ESCUDERO, J., SÁNCHEZ, M., ALARCÓN, E., FERNÁNDEZ, S., DÍAZ-ZORITA, M., BARBA, V. (2016): Cronología y temporalidad de los recintos de fosos prehistóricos: el caso de Marroquies Bajos (Jaén), *Trabajos de Prehistoria* 73:2, pp. 231-250.

ARANDA, G., LOZANO, A., SÁNCHEZ, M., DÍAZ-ZORITA, M., BOCHERENS, H. (2018): Chronology of Megalithic Funerary Practices in Southeastern Iberia: The Necropolis of Panoria (Granada, Spain), *Radiocarbon* 60:1, pp. 1-19.

ARRIBAS, A., MOLINA, F., CARRIÓN, F., CONTRERAS, F., MARTÍNEZ, G., RAMOS, A., SÁEZ, L., DE LA TORRE, F., BLANCO, I., MARTÍNEZ, J. (1987): Informe preliminar de los resultados obtenidos durante la VI Campaña de excavaciones en el poblado de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería, 1985), *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1985:II, pp. 245-262.

ARTEAGA, O. (2000): La sociedad clasista inicial y el origen del estado en el territorio de El Argar, *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 3, pp. 121-219.

ARTEAGA, O., RAMOS, J., ROOS, A.-M., NOCETE, F. (1993): Balance a medio plazo del "Proyecto Porcuna. Campaña de 1991, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1991:II, pp. 295-301.

ASSMANN, J. (1997): *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Biblioteca Einaudi 2, Einaudi, Torino (1992).

AUGÉ, M. (1983): Corps marqué, corps masqué, *Le corp en jeu* (J. Hainard, R. Kaehr, eds.), Musée d'ethnographie, Neuchâtel, pp. 77-84.

BABIC, S. (2005): Status, identity and Archaeology, *The Archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion* (M. Díaz-Andreu, S. Lucy, S. Babic, D.N. Edwards, eds.), Routledge, London, pp. 67-85.

BAHRANI, Z. (2008): *Rituals of War: the Body and Violence in Mesopotamia*, Zone Books, Brooklyn.

BALIBAR, E. (1985): Sobre la dialéctica histórica. Algunos aspectos críticos a propósito de "Para leer El Capital", *Hacia una nueva Historia*, Akal, Madrid (2ª Edición), pp. 129-156 (1973).

BALIBAR, E. (1988): Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico, *Para leer El Capital* (L. Althusser, E. Balibar), S. XXI, Madrid (21ª Edición), pp. 217-335 (1967).

BARBIERA, I. (2009): Memory of a Better Death: Conventional and Exceptional Burial Rites in Central European Cemeteries of the AD 6th and 7th Centuries, *Materializing Memory. Archaeological material culture and the semantics of the past* (I. Barbiera, A.M. Choyke, J.A. Rasson, eds.), British Archaeological Reports. International Series 1977, Oxford, pp. 65-75.

BARD, K.A. (1992): Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt, *Journal of Anthropological Archaeology* 11:1, pp. 1-24.

BARROSO, R., BUENO, P., BALBÍN, R., VÁZQUEZ, A., GONZÁLEZ, A. (2012): Agregaciones protohistóricas a megalitos prehistóricos: el dolmen de Lagunita I, Santiago de Alcántara (Cáceres), *Actas do V encontro de Arqueologia do Sudoeste peninsular* (M. de Deus, coord.), pp. 99-111.

BARTH, F. (1966): *Models of Social Organization*, Royal Anthropological Institute Occasional Papers 23.

BECK, J. (2016): Part of the Family: Age, Identity, and Burial in Copper Age Iberia, *Theoretical approaches to analysis and interpretation of commingled human remains* (A.J. Osterholtz, ed.), Springer International Publishing, pp. 47-73.

BELL, C. (1992): *Ritual theory, ritual practice*, Oxford University Press.

BELMONTE, C., ALBIZURI, S., NADAL, J., GARCÉS, I. (2013): Èquids i gossos en l'economia i en els rituals Resultats de l'estudi dels materials dipositats en el sitjar iberoromà del Serrat dels Espinyers (Isona, Pallars Jussà), *Revista d'Arqueologia de Ponent* 23, pp. 201-222.

BELMONTE, J.A. (2011): Prólogo. En busca de megalitos, *El Centro Solar Michael Hoskin* (R. Maura, ed.), Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 13-28.

BERNARDINI, W. (2004): Hopewell geometric earthworks: a case study in the referential and experiential meaning of monuments, *Journal of Anthropological Archaeology* 23, pp. 331-356.

BLANCE, B. (1971): *Die Anfänge der Metallurgie auf der Iberischen Halbinsel*, S.A.M. 4, Berlín.

BLANTON, R.E. (1989): Continuity and change in public architecture: Periods I through V of the Valley of Oaxaca, Mexico, *Monte Alban's hinterland, Part II: Prehispanic settlement patterns in Tlacolula, Etla, and Ocotlan, the Valley of Oaxaca, Mexico* (S.A. Kowalewski, G.M. Feinman, L. Finsten, R.E. Blanton, L.M. Nicholas, eds.), University of Michigan, Museum of Anthropology, Ann Arbor, pp. 409-447.

BLANTON, R.E. (1994): *Houses and Households: A Comparative Study*, Plenum Press, New York.

BLOCH, M. (1981): Tombs and states, *Mortality and Immortality, the anthropology and archeology of death* (B.C. Humphreys, H. King, eds.), Academic Press, New York, pp. 137-147.

BLOCH, M. (1986): *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge.

BOUJOT, C., CASSEN, S. (1993): A pattern of evolution for the Neolithic funerary structures of the West of France, *Antiquity* 67, pp. 477-491.

BOURDIEU, P. (2002): *Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)*, Colección Argumentos 193, Anagrama, Barcelona (4ª Ed.) (1994).

BROWN, J.A. (1981): The search of rank in prehistoric burials, *The Archaeology of Death* (R.W. Chapman, I. Kinnes, K. Randsborg, eds.), New Directions in Archaeology, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 25-37.

BUENO, P., BALBÍN, R. (2006): Between power and mythology. Evidence of social inequality and hierarchisation in Iberian megalithic art, *Social Inequality in Iberian Late Prehistory* (P. Díaz del Río, L. García, eds.), British Archaeological Reports. International Series 1525, Oxford, pp. 37-52.

BUENO, P., BALBÍN, R. de (2016): De cazadores a productores. Transiciones y tradiciones, *Del neolítico a l'edat del bronze en el Mediterrani occidental. Estudis en Homenatge a Bernat Martí Oliver*, Serie de Trabajos Varios del Servicio de Investigación Prehistórica del Museo de Prehistoria de Valencia 119, Valencia, pp. 465-480.

BUENO, P., BALBÍN, R. de, BARROSO, R. (2013): Símbolos para los muertos, símbolos para los vivos. Arte megalítico en Andalucía, *Actas del II Congreso de Arte Rupestre Esquemático en la Península Ibérica* (J. Martínez, M. Hernández, coords.), Ayuntamiento de Vélez Blanco, Vélez Blanco, pp. 25-48.

BUENO, P., BALBÍN, R. de, BARROSO, R. (2015): Human images, images of ancestors, identity images. The south of the Iberian Peninsula, *Statues-menhirs et pierres levées du Néolithique à aujourd'hui* (G. Rodriguez, H. Marchesi, dirs.), Direction régionale des affaires culturelles Languedoc-Roussillon, pp. 443-455.

BUENO, P., BALBÍN, R. de, BARROSO, R. (2016): Art mégalithique dans la Péninsule ibérique. Réflexions sur les discours graphiques dans les mégalithes européens, *Fonctions, utilisations et représentations de l'espace dans les sépultures monumentales du Néolithique européen* (G. Robin, A. D'Anna, A. Schmitt y M. Bailly, dirs.), Préhistoires de la Méditerranée, Presses Universitaires de Provence, Aix Marseille Université, Marseille, pp. 185-203.

BUENO, P., BALBÍN, R. de, BARROSO, R., CERRILLO, E., GONZÁLEZ, A., PRADA, A. (2011): Megaliths and Stelae in the Inner Basin of Tagus



River: Santiago de Alcántara, Alconétar and Cañamero (Cáceres, Spain), *From the Origins: The Prehistory of the Inner Tagus Region* (P. Bueno, E., Cerrillo, A. González, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2219, Archaeopress, Oxford, pp. 143-160.

BURGOS, A., PÉREZ, C., LIZCANO, R. (2001): Actuación arqueológica realizada en el bloque A de la UA-25 de Marroquíes Bajos de Jaén, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1998:III-1, pp. 414-421.

CALVÍN, M. E. (2014): Estudio, análisis y valoración social de la necrópolis calcolítica de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería), *@rqueología y Territorio* 11, pp. 1-13.

CÁMARA, J. A. (2001): *El ritual funerario en la Prehistoria Reciente del sur de la Península Ibérica*, British Archaeological Reports. International Series 913, Oxford.

CÁMARA, J.A. (2003): Lotta di classe e falso ideologico. L'esempio dei fenomeni funerari della Preistoria Recente del sud della Penisola Iberica, *Padusa* XXXIX, pp. 71-90.

CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., MOLINA, F. (2016a): La ocupación de las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada) desde el Neolítico al mundo romano. Asentamiento y ritual funerario, *Arqueología e Historia de un paisaje singular. La Peña de los Gitanos, Montefrío (Granada)* (R.J. Pedregosa, coord.), Ayuntamiento de Montefrío/Ministerio de Cultura, Montefrío, pp. 17-121.

CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., MOLINA, F. (2016b): A Marxist Approach to Violence: Iberian Southeast in Late Prehistory, *Beyond War: Archaeological Approaches to Violence* (A. García-Piquer, A. Vila-Mitjà, eds.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 93-114.

CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., SPANEDDA, L. (2010a): Conclusions. Monumentality among Strategies of Concealment and Exhibition, *Links between megalithism and hypogeism in Western Mediterranean Europe* (J.A. Cámara, J.A. Afonso, L. Spanedda, Eds.), British Archaeological Reports. International Series 2151, Archaeopress, Oxford, pp. 135-149.

CÁMARA, J.A., ALCARAZ, F.M., MOLINA, F., MONTUFO, A.M., SPANEDDA, L. (2014): Monumentality, Visibility and Routes Control in Southeastern Iberian Megalithic Sites, *Neolithic and Copper Age Monuments: Emergence, function and the social construction of the landscape* (B. Schulz-Paulsson, B. Gaydarska, Eds.), British Archaeological Reports. International Series 2625, Archaeopress, Oxford, pp. 89-106.

CÁMARA, J.A., COSTA, M.E. (2009): Granada, *Las grandes piedras de la Prehistoria. Sitios y Paisajes Megalíticos de Andalucía* (L. García, B. Ruiz,

coords.), Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Antequera, pp. 112-139.

CÁMARA, J.A., LIZCANO, R. (1996): Ritual y sedentarización en el yacimiento del Polideportivo de Martos (Jaén), *I Rubricatum* 1:1, Gavà, pp. 313-322.

CÁMARA, J.A., LIZCANO, R., PÉREZ, C., GÓMEZ, E. (2008): Apropiación, sacrificio, consumo y exhibición ritual de los animales en el Polideportivo de Martos. Sus implicaciones en los orígenes de la desigualdad social, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18, pp. 55-90.

CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2010): Los Millares, *Río Andarax* (A. Castro, Á. Fernández, I. Francés, J. Gisbert y S. Jorreto, Coords.), Agencia Andaluza del Agua, Sevilla, pp. 44-51.

CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2011): La jerarquización social en el mundo argárico (2000-1300), *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 29, pp. 77-103.

CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2013): Indicadores de conflicto bélico en la Prehistoria Reciente del cuadrante sudeste de la Península Ibérica: el caso del Calcolítico, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 23, pp. 99-132.

CÁMARA, J.A., MOLINA, F., ALCARAZ, F.M. (2010b): El Megalitismo en el Sudeste de la Península Ibérica. Propuestas de análisis territorial, *Actas del Congreso Internacional sobre Megalitismo y otras manifestaciones funerarias contemporáneas en su contexto social, económico y cultural* (J. Fernández Eraso, J.A. Mujika Alustiza, eds.), Munibe Suplemento 32, San Sebastián, pp. 324-340.

CÁMARA, J.A., MOLINA, F., SPANEDDA, L., NÁJERA, T. (en prensa): Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L'utilizzo del rituale funerario nel sud-est della penisola iberica durante l'età del bronzo antico e medio (2100-1350 cal. A.C.), *Antropologia e antropologia della morte. III Incontro di studi di antropologia e archeologia a confronto. Romarché 2015 (20-22 maggio 2015)* (V. Nizzo, ed.). CÁMARA, J.A., RIQUELME, J.A., PÉREZ, C., LIZCANO, R., BURGOS, A., TORRES, F. (2010c): Sacrificio de animales y ritual en El Polideportivo de Martos-La Alberquilla (Martos, Jaén), *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 20, pp. 295-328.

CÁMARA, J.A., SÁNCHEZ, R., LAFFRANCHI, Z., MARTÍN-FLÓREZ, S., RIQUELME, J.A., SPANEDDA, L., GARCÍA, M.F., GONZÁLEZ, A.,

JIMÉNEZ, S.A., NICÁS, J. (2012a): La cronología y variedad de los sistemas funerarios en Marroquíes (Jaén). Una aproximación desde las excavaciones del Sistema Tranviario, *Saguntum* 44, pp. 47-66.

CÁMARA, J.A., SÁNCHEZ, R., RIQUELME, J.A., MARTÍN-FLÓREZ, S., AFONSO, J.A., PAU, C., GARCÍA, M.F., NICAS, J., SPANEDDA, L., GONZÁLEZ, A., JIMÉNEZ, S.A., LAFFRANCHI, Z. (2016c): Culte aux ancêtres dans la période chalcolithique de la péninsule ibérique? Le sacrifice d'animaux, la circulation des restes humains et la différence de traitement entre hommes et femmes dans les tombes du site archéologique à «Marroquies» (Jaen, Espagne) trouvées dans les fouilles de la «Tranche 3» du système du tramway,, *L'Anthropologie* 120, pp. 145-174.

CÁMARA, J.A., SPANEDDA, L., SÁNCHEZ, R., GARCÍA, M.F., GONZÁLEZ, A., NICAS, J. (2012b): La cronología absoluta de Marroquíes (Jaén) en el contexto de la Prehistoria Reciente del Alto Guadalquivir, *Antiquitas* 24, pp. 81-94.

CARA, L., RODRÍGUEZ, J.M. (1989): Fronteras culturales y estrategias territoriales durante el III Milenio A.C. en el Valle Medio y Bajo del Andarax (Almería), *Arqueología Espacial* 13, pp. 63-76.

CARDETE, M.C. (2009): Construcciones Identitarias en el mundo antiguo: arqueología y fuentes literarias. El caso de la Sicilia Griega, *Arqueología Espacial* 27, pp. 29-46.

CARRASCO, J., NAVARRETE, M.S., PACHÓN, J.A., GAMIZ, J., ANÍBAL, C. (1993): Prospección con sondeos estratigráficos en Sierra Martilla (Loja), *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1991:II, pp. 204-211.

CARRILERO, M., MARTÍNEZ, G. (1985): El yacimiento de Guta (Castro del Río, Córdoba) y la Prehistoria Reciente de la Campiña Cordobesa, *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 10, pp. 1987-223.

CASTELLANO, M., FRESNEDA, E., LÓPEZ, M., PEÑA, J.M., BUENDÍA, A.F. (2001): El paisaje megalítico de Gorafe (Granada, España). Parque temático integral sobre el Megalitismo en Gorafe (Granada, España). Primera fase de actuación: Majadillas, Llanos de Olivares y Hoyas del Conquín, *Territorios megalíticos del Mediterráneo. Gorafe (Granada, España), Sa Corona Arrùbia (Cagliari, Cerdeña, Italia)*, Líder Comarca de Guadix S.L., Granada, pp. 3-68.

CASTRO, P.V., ESCANILLA, N., OLTRA, J., ESCORIZA, T., SARKIS, D. (2010): Unlike Communities: Domestic Architectural Duality in Late Prehistory of The Western Mediterranean, *Conceptualising Space and Place. On the role of agency, memory and identity in the construction of space from the*

*Upper Palaeolithic to the Iron Age in Europe* (A.M.S. Bettencourt, M.J. Sanches, L.B. Alves, R. Fábregas Valcarce, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2058, Oxford, pp. 143-152.

CASTRO, P.V., GILI, S., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., SANAHUJA, M.E. (1998): Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el Sudeste ibérico, *Boletín de Antropología Americana* 33pp. 25-77.

CASTRO, P.V., LULL, V., MICÓ, R. (1996): *Cronología de la Prehistoria Reciente de la Península Ibérica y Baleares (c. 2800-900 cal ANE)*, British Archaeological Reports. International Series 652, Oxford.

CHAPMAN, R.W. (1981): Los Millares y la cronología relativa de la Edad del Cobre en el Sudeste de España. *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 6, pp. 75-89.

CHAPMAN, R.W. (1991): *La formación de las sociedades complejas. La Península Ibérica en el marco del Mediterráneo Occidental*, Crítica, Barcelona.

CHAPMAN, R.W. (2008): Producing Inequalities: Regional Sequences in Later Prehistoric Southern Spain, *Journal of World Prehistory* 21, pp. 195-260.

CHÉNIER, A. (2009): Bones, people and communities: tensions between individual and corporate identities in secondary burial ritual, *Nexus* 21, pp. 27-40.

COMBA, E. (2008): *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*, Percorsi Antropologia 104, Editori Laterza, Roma-Bari.

CONLIN, E., MARTÍNEZ, R.M., MERCADO, L. (en rpena): Grañena Baja: nuevos datos en torno al Neolítico Reciente en las Campiñas del Alto Guadalquivir, *VI Congreso del Neolítico en la Península Ibérica. Los cambios económicos y sus implicaciones sociales durante el Neolítico de la Península Ibérica*.

CONNERTON, P. (1989): *How societies remember*, Cambridge University Press, Cambridge.

COSGROVE, D. (1985): Prospect, perspective and the evolution of landscape idea, *Transactions of the Institute of British Geographers* 10, pp. 45-62.

COSGROVE, D. (2006): Modernity, community and the landscape idea, *Journal of Material Culture* 11:1-2, pp. 49-66.

CURTA, F. (2016): Burials in Prehistoric Mounds: Reconnecting with the Past in Early Medieval Greece, *Revue des Études Byzantines* 74, pp. 118.

DeMARRAIS, E., CASTILLO, L.J., EARLE, T. (1996): Ideology, Materialization, and Power Strategies, *Current Anthropology* 37:1, pp. 15-31.

DERKS, T., ROYMANS, N. (Eds.) (2009): *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

DÍAZ DEL RÍO, P. (2010): Scaling the social context of Copper Age aggregations in Iberia, *International Union for Prehistoric and Protohistoric Societies. Proceedings of the XV World Congress* (J.E. Mateus, P. Queiroz, A. Buarque, A.R. Cruz, A.C. Valera, L.S. Evangelista, L. Carozza, D. Galop, M. Magny, J. Guilaine, C. Fidalgo, L. Oosterbeek, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2124, Archaeopress, Oxford, pp. 169-175.

DÍAZ-GUARDAMINO, M., GARCÍA, L., WHEATLEY, D. (Eds.) (2016): *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford.

DÍAZ-ZORITA, M. (2013): *The Copper Age in South-west Spain. A bioarchaeological approach to prehistoric social organization*, Ph. Thesis, Durham Theses, Durham University, Durham.

DIETLER, M. (2001): Theorizing the Feast: Ritual of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts, *Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power* (M. Dietler, B. Hayden, eds.), Smithsonian Institution Press, Washington and London, pp. 65-114.

DOVEY, K. (2014): *Framing places: mediating power in built form*, Routledge. DRENTH, E. (2012): A Note on the Re-use of hunebedden in the Netherlands during the Late Neolithic, "As time goes by?" *Monumentality, Landscapes and the Temporal Perspective* (M. Furholt, M. Hinz, D. Mischka, eds.), Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie Band 206. Aus der Graduiertenschule "Human Development in Landscapes" der Universität Kiel, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn, Vol. 2, pp. 159-168.

EAGLETON, T. (2005): *Ideología. Una introducción*, Colección Surcos, Paidós, Barcelona (1995).

EAGLETON, T. (2014): *Ideology*, Routledge.

ESPANTALEÓN, R. (1957): La necrópolis eneolítica de Marroquíes Altos, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 13, pp. 165-175.

ESPANTALEÓN, R. (1960): La necrópolis en cueva artificial de Marroquíes Altos. Cueva III, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 26, pp. 35-51.

FABIETTI, U. (2007): *Elementi di antropología culturale*, Mondadori Università, Città del Castello (5ª Edic.) (2004).

FAHLANDER, F., OESTIGAARD, T. (2008): The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs, *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs* (F.

Fahlander, T. Oestigaard, eds.), *British Archaeological Reports. International Series 1768*, Oxford, pp. 1-18.

FERNÁNDEZ, A., GARCÍA, L., DÍAZ-ZORITA, M. (Eds.) (2016): *Montelirio. Un gran monumento megalítico de la Edad del Cobre*, Arqueología Monografías, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.

FERRER, J.E. (1976): La necrópolis megalítica de Fonelas (Granada). El sepulcro "Moreno 3" y su estela funeraria, *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada 1*, pp. 75-109.

FERRER, J.E. (1978): Serie de pulseras decoradas pertenecientes al Bronce Final, halladas en un enterramiento secundario de la necrópolis megalítica de Fonelas (Granada), *Baetica I*, pp. 181-193.

FERRER, J.E., MARQUES, I., BALDOMERO, A. (1988): La necrópolis megalítica de Fonelas (Granada), *Noticiario Arqueológico Hispánico 30*, pp. 21-82.

FITZHUGH, W. W. (2017): Mongolian deer stones, european menhirs, and canadian arctic inuksuit: collective memory and the function of northern monument traditions, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 1-39.

FOX, R.S. (2012): *Feasting Practices and Changes in Greek Society from the Late Bronze Age to Early Iron Age*, *British Archaeological Reports. International Series 2345*, Archaeopress, Oxford.

GARCÍA, L., MURILLO, M. (2013): Social Complexity in Copper Age Southern Iberia (ca. 3200-2200 cal B.C.). Reviewing the "State" Hypothesis at Valencina de la Concepción (Seville, Spain), *The Prehistory of Iberia. Debating Early Social Stratification and the State* (M. Cruz, L. García, A. Gilman, Eds.), Routledge, New York and London, pp. 119-140.

GARCÍA, M., SPANHI, J.C. (1959): Sepulcros megalíticos de la región de Gorafe (Granada), *Archivo de Prehistoria Levantina VIII*, pp. 43-113.

GASBARRO, N. (2003): Postfazione. Il dio oggetto: una riflessione storico-religiosa, *Il dio oggetto* (M. Augé), Gli argonauti 81, Meltemi, Roma (1ª Rist.), pp. 139-187 (2002).

GEERTZ, C. (1998): *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna (1973).

GILMAN, A. (1999): Veinte años de prehistoria funcionalista en el sureste de España, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología LXV*, pp. 73-98.

GODELIER, M. (1989): *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Barcelona (1984).

GÓNGORA, M. de (1868): *Antigüedades Prehistóricas de Andalucía*, Madrid.

GRAMSCI, A. (1986): *Introducción a la filosofía de la praxis*, Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 91, Planeta-Agostini.

HAYDEN, B. (2009): Funerals As Feasts: Why Are They So Important?, *Cambridge Archaeological Journal* 19:1, pp 29-52.

HAYDEN, B. (2014): Competitive Feasting before Cultivation? A Comment on Asouti and Fuller, *Current Anthropology* 55:2, pp. 230-231.

HINDE, R.A. (2008): *¿Por qué persisten los dioses? Una aproximación científica a la religión*, Ediciones de Intervención Cultural/Biblioteca Buridán, Barcelona (1999).

HOSKIN, M. (2001): *Tombs, Temples and Their Orientations. A New Perspective on Mediterranean Prehistory*, Ocarina Books, Sussex.

HUFFMAN, T.N. (2014): Ritual Space in the Zimbabwe Culture, *Ethnoarchaeology* 6:1, pp. 4-39.

HUMPHREY, C., LAIDLAW, J. (1994): *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Clarendon Press, Oxford.

JACKSON, J.B. (1984): *Discovering the Vernacular Landscape*, Yale University Press.

JENNBERT, K. (1997): Mentality and the social word. The Mesolithic/Neolithic transition in Southern Scandinavia, *Analecta Praehistorica Leidensia* 29, pp. 51-55.

JODELET, D. (1983): La representation du corps, ses enjeux privés et sociaux, *Le corp en jeu* (J. Hainard, R. Kaehr, eds.), Musée d'ethnographie, Neuchâtel, pp. 127-140.

JOHANSEN, P.G. (2004): Landscape, monumental architecture, and ritual: a reconsideration of the South Indian ashmounds, *Journal of Anthropological Archaeology* 23:3, pp. 309-330.

JOHNSON, M. (2013): The Aesthetics of Diaspora in Colonial Fields of Power: Elite Nationalism, Art and the Love to Die for, *Ethnos* 78:2, pp. 175-199.

JONES, M.K. (2015): *Dead Reckoning: The Six Phases of a Funeral*, Vogelstein Press, Calgary.

KÖHRING, S. (2014): Materiality, Technology, and Constructing Social Knowledge through Bodily Representation: A View from Prehistoric Guernsey, Channel Islands, *European Journal of Archaeology* 17:2, pp. 248-263.

LANERI, N. (2007): An Archaeology of Funerary Rituals, *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and*

*Mediterranean* (N. Laneri, ed.), The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago pp. 1-13.

LARSSON, A.M. (2003): Secondary Burial Practices in the Middle Neolithic. Causes and Consequences, *Current Swedish Archaeology* 11, pp. 153-170.

LEACH, E. (1979): *Sistemi politici birmani*, Angeli, Milano (1954).

LECHUGA, M.Á., SOTO, M., RODRÍGUEZ, M.O. (2014): El poblado calcolítico "Venta del Rapa" (finales III milenio Cal. BC.), Mancha Real, Jaén. Un recinto de fosos entre las estribaciones de Sierra Mágina y el Alto Guadalquivir, *Trabajos de prehistoria* 71:2, pp. 353-367.

LEISNER, G., LEISNER, V. (1943): *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Der Süden*, Römisch-Germanische Forschungen 17, Berlin.

LEONE, M.P., HURRY, S.D. (1998): Seeing: The power of town planning in the Chesapeake, *Historical Archaeology* 32, pp. 34-62.

LINDSTRÖM, J. (1988): The monopolization of a spirit. Livestocks prestations during an Iramba funeral, *On the meaning of death. Essays on mortuary practices and eschatological beliefs* (S. Cederroth, C. Coslin, J. Lindström, eds.), Uppsala Studies in Cultural Anthropology 8, Uppsala, pp. 169-183.

LIZCANO, R. (1999): *El Polideportivo de Martos (Jaén): un yacimiento neolítico del IV Milenio A.C.*, Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba.

LORENTZ, K.O. (2014): Bodies Transformed: Negotiations of Identity in Chalcolithic Cyprus, *European Journal of Archaeology* 17:2, pp. 229-247.

LORRIO, A.J., MONTERO, I. (2004): Reutilización de sepulcros colectivos en el Sureste de la Península Ibérica: la colección Siret, *Trabajos de Prehistoria* 61:1, pp. 99-116.

LUCAS, M.R. (1968): *Otra cueva artificial en la necrópolis de Marroquíes Altos de Jaén. (Cueva IV)*, Excavaciones Arqueológicas en España 62, Madrid.

LULL, V. (2000): Death and society: a Marxist approach, *Antiquity* 74, pp. 576-580.

LULL, V., ESTÉVEZ, J. (1986): Propuesta metodológica para el estudio de las necrópolis argáricas, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Sevilla, 1986, pp. 441-452.

LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2011): El Argar and the Beginning of the Class Society in the Western Mediterranean, *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000-1500 v. Chr. Zwischen Atlantik und Kaukasus* (S. Hansen, J. Müller, eds., Deutsche Archäologisches Institut-Von Zabern, Berlin, p. 381-414.



LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE-HERRADA, C., RISCH, R. (2015): Transition and conflict at the end of the 3th millennium BC in south Iberia, 2200 BC – A climatic breakdown as a cause for the collapse of the old world? (H. Meller, H.W. Arz, R. Jung, R. Risch, eds.), Tagungen des Landesmuseum für Vorgeschichte Halle 12:I, Halle, pp. 365-408.

LURAGHI, N. (2011): *The ancient Messenians constructions of ethnicity and memory*, Cambridge University Press, Cambridge.

MALIGHETTI, R. (2007): L'arena identitaria in una comunità brasiliana di discendenti di schiavi, *Politiche dell'identità* (R. Malighetti, cur.), Meltemi.edu 82. Antropologia/etnografia, Meltemi, Roma, pp. 177-210.

MANARQUEOTECA, S.L. (2001): Guía del Parque Temático Integral sobre el Megalitismo en Gorafe (Granada, España), *Parque temático sobre el Megalitismo. Gorafe (Granada, España), Sa Corona Arrùbia (Cagliari, Cerdeña, Italia). Guía*, Líder Comarca de Guadix S.L., Granada, pp. 32-135.

MANFRIN, M.E.K. (2016): Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales, *Revista Brasileira de História das Religiões* 8:24, pp. 253-255.

MANZANO, A., MARTÍNEZ, J. L. (2001): *Informe de la Intervención arqueológica en C/Cristo Rey N°5, de Jaén en Cuevas Artificiales de Marroquíes Altos*, Expediente 56/05, Delegación Provincial de Cultura de Jaén, Jaén.

MARTÍNEZ, G. (2016): Poblamiento y sociedad durante la Prehistoria Reciente en la cuenca del Alto Almanzora, *VI Jornadas de Historia Local. "Arqueología y Patrimonio"* (Agosto 2012) (G. Martínez, R. Pozo, M.J. López, C.M. Acosta), Ayuntamiento de Tíjola, Tíjola, pp. 14-140.

MARTÍNEZ, G., FLENSBORG, G., BAYALA, P.D. (2012): Human corpse manipulation and the body as symbol: A case study from the Eastern Pampa-Patagonia transition (Argentina) during the Final Late Holocene, *Journal of Anthropological Archaeology* 31:2, pp. 215-226.

MARTÍNEZ, J. (2002): Pintura rupestre esquemática: el panel, espacio social, *Trabajos de Prehistoria* 59:1, pp. 65-87.

MARTÍNEZ, J. (2009): Lugares de memoria. Accidentes geográficos de matriz cónica y pintura rupestre esquemática, *Dólmenes de Antequera. Tutela y valoración hoy* (B. Ruiz, coord.), PH Cuadernos 23, Sevilla, pp. 212-217.

MARTÍNEZ, R.M. (2013): *El IV milenio ANE en el Guadalquivir Medio Intensificación agrícola y fragua de la comunidad doméstica aldeana*, British Archaeological Reports. International Series 2563, Archaeopress, Oxford.

MATHERS, C. (1984): Beyond the grave: the context and wider implications of mortuary practices in south-east Spain, *Papers in Iberian*

*Archaeology I* (T.F.C. Blagg, R.F.J. Joves y S.J. Keay, eds.), British Archaeological Reports International Series 193:I, Oxford, pp. 13-46.

McGRAIL, P. (2016): *First communion: ritual, church and popular religious identity*, Routledge, London.

MERGELINA, C. de (1941-42): La estación arqueológica de Montefrío (Granada) I. Los dólmenes, *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología* VIII, pp. 33-106.

MEURKENS, L. (2010): The late medieval/Early Modern reuse of prehistoric barrows as execution sites in the southern part of the Netherlands, *Journal of Archaeology in the Low Countries* 2:2, pp. 5-29. MICÓ, R. (1991): Objeto y discurso arqueológico. El Calcolítico del Sudeste Peninsular, *Revista de Arqueologia de Ponent* 1, pp. 51-70.

F. Molina y J.M. Roldán: *Historia de Granada, I. De los primeros pobladores a la Granada Islámica*, Ed. Don Quijote, Granada, 1983.

MOLINA, F., CÁMARA, J.A. (2005): *Guía del yacimiento arqueológico Los Millares*, Empresa Pública de Gestión de Programas Culturales, Consejería de Cultura. Junta de Andalucía, Sevilla.

MOLINA, F., CÁMARA, J.A. (2010): Los Millares y su dominio sobre el valle del Andarax, *PH. Boletín del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico* 73, pp. 60-65.

MOLINA, F., CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., SPANEDDA, L. (2016): Innovación y tradición en la Prehistoria Reciente del Sudeste de la Península Ibérica y la Alta Andalucía (c. 5500-2000 cal A.C.), *Terra e água. Escolher sementes, invocar a deusa. Estudos em Homenagem a Victor A. Gonçalves* (A.C. Sousa, A. Carvalho, C. Veigas, eds.), Uniarq. Estudos & Memórias 9, Universidade do Lisboa, pp. 317-339.

MONTUFO, A.M., AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., MOLINA, F., SPANEDDA, L. (2011): Relaciones visuales entre los yacimientos arqueológicos prehistóricos de Las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada). Estrategias de ocultación, control del espacio productivo y límites, *Antiquitas* 23, pp. 73-85

MONTUFO, A.M., CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., MOLINA, F. (2010): Visibility and monumentality in Western Granada Late Prehistory Graves. A GIS Approach, *Links between megalithism and hypogeism in Western Mediterranean Europe* (J.A. Cámara, J.A. Afonso, L. Spanedda, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2151, Archaeopress, Oxford, pp. 29-51.

MOORE, J.D. (1996): The archaeology of plazas and the proxemics of ritual: Three Andean traditions, *American Anthropologist* 98:4, pp. 789-802.

MORGADO, A., MARTÍNEZ, F., GARZÓN, J., JIMÉNEZ, F., BERDEJO, A., BERMÚDEZ, R., RUUZ-RUANO, F., GUTIÉRREZ, M., FERNÁNDEZ, S., ORTIZ, J.M., LOZANO, J. A. (2013): Villavieja (Algarinejo, Granada), un recinto amurallado de la Edad del Cobre en el Poniente Granadino: avance de la campaña de 2012, *Antiquitas* 25, pp. 39-48.

MUIR, R.J., DRIVER, J.C. (2004): Identifying ritual use of animals in the northern American Southwest, *Behaviour Behind Bones. The zooarchaeology of ritual, religion, status and identity* (S. Jones O'Day, W. Van Neer, A. Ervynck, eds.), Oxbow Books, Oxford, pp. 128-143.

MUNSON, J.L., MACRI, M.J. (2009): Sociopolitical network interactions: A case study of the Classic Maya, *Journal of Anthropological Archaeology* 28:4, pp. 424-438.

NAUMOV, G. (2014): Neolithic Priorities: Ritual and Visual Preferences within Burials and Corporeality in the Balkans, *European Journal of Archaeology* 17:2, pp. 184-207.

NAVAS, E., ESQUIVEL, J.A., MOLINA, F. (2008): Butchering Patterns and Spatial Distribution of Faunal Animal Remains Consumed at the Los Millares Chalcolithic Settlement (Santa Fe de Mondújar, Almería, Spain), *Oxford Journal of Archaeology* 27:3, pp. 325-339.

NAVAS, E., MOLINA, F., ESQUIVEL, J.A. (2005): La distribución espacial de los restos faunísticos de Los Millares (Almería), *Complutum* 16, pp. 89-104.

NESCOLARDE-SELVA, J., USÓ-DOMÉNECH, J. L. (2016): Textual theory and complex belief systems: topological theory, *Foundations of Science* 21:1, pp. 153-175.

NICÁS, J., CÁMARA, J.A. (2017): Fortificación y ritual en el yacimiento calcolítico de Marroquíes (Jaén). Los fosos del Paseo de la Estación, *Antiquitas* 29, pp. 39-57.

NILSSON STUTZ, L. (2003): *Embodied Rituals and Ritualized Bodies: Tracing Ritual Practices in Late Mesolithic Burials*, *Acta Archaeologica Lundensia* 46, Almqvist & Wiksell International, Lund.

NILSSON STUTZ, L. (2008): More than Metaphor: Approaching the Human Cadaver in Archaeology, *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs* (F. Fahlander, T. Oestigaard, eds.), *British Archaeological Reports. International Series* 1768, Oxford, pp. 19-28.

NOCETE, F. (1994): *La formación del Estado en Las Campiñas del Alto Guadalquivir (3000-1500 a.n.e.)*, Monográfica Arte y Arqueología 23, Universidad de Granada, Granada.

NOCETE, F. (2001): *Tercer milenio antes de nuestra era. Relaciones y contradicciones centro/periferia en el Valle del Guadalquivir*, Bellaterra Arqueología, Barcelona.

NOCETE, F., LIZCANO, R., BOLAÑOS, C. (1999): *Más que grandes piedras. Patrimonio, Arqueología e Historia desde la Primera Fase del Programa de puesta en valor del Conjunto Megalítico de El Pozuelo (Zalamea la Real, Huelva)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.

NOCETE, F., LIZCANO, R., PERAMO, A., GÓMEZ, E. (2010): Emergence, collapse and continuity of the first political system in the Guadalquivir Basin from the fourth to the second millenium BC: the long term sequence of Úbeda (Spain), *Journal of Anthropological Archaeology* 29, pp. 219-237.

NOCETE, F., PERAMO, A. (2010): More Than Big Stones! Peripheral and Confined or Resistant Lineage Societies in the Pristine Class-Society Territorial Framework Of The South-Western Iberian Peninsula (2900-2000 BC), *Monumental Questions: Prehistoric Megaliths, Mounds and Enclosures* (D. Calado, M. Balda, M. Boulanger, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2122, Archaeopress, Oxford, pp. 71-82.

ODRIOZOLA, C.P., SOARES, J., SILVA, C.T. da, FONSECA, P.E. (2016): Iberian Southwest Middle Bronze Age. Reading social complexity in greenstone beads from the cist necropolis of Sines, *Setúbal Arqueológica* 16, pp. 131-152.

PALINCAŞ, N. (2014): Body and Social Order in Middle Bronze Age Transylvania (Central Romania, c. 1900 – 1450 bc), *European Journal of Archaeology* 17:2, pp. 301-328.

PAREKH, B. (2015): *Marx's Theory of Ideology*, RLE Marxism 22, Routledge, London.

PÉREZ, M.C. (2010): Zona Arqueológica de Marroquíes Bajos. Intervención Arqueológica Preventiva en Bulevar II fase. Sector SUNP 1. Jaén, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2006, pp. 3011-3021.

PORR, M. (2010): Palaeolithic Art as Cultural Memory: a Case Study of the Aurignacian Art of Southwest Germany, *Cambridge Archaeological Journal* 20:1, pp. 87-108.

POTTER, J., PERRY, E.M. (2000): Ritual as a power resource in the American Southwest, *Alternative Leadership Strategies in the Prehispanic Southwest*, University of Arizona Press, Tucson, pp. 60-78.

POYIL, M. (2009): Farewell ritual and transmigrating souls: secondary funeral of the Attappadi Kurumbas, *Anthropologist* 11:1, pp. 31-38.

PUENTE OJEA, G. (1989): *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, S. XXI, Madrid (4ª Edic.) (1974).

PUENTE OJEA, G. (2007): *Vivir en la realidad. Sobre mitos, dogmas e ideologías*, Biblioteca Gonzalo Puente Ojea, Siglo XXI, Madrid.

RAMOS, A. (2013): Villages of Wealth and Resistance in Paradise: Millaran and Argaric chiefdoms in the Iberian Southeast, *The Prehistory of Iberia. Debating Early Social Stratification and the State* (M. Cruz, L. García, A. Gilman, eds.), Routledge, New York and London, pp. 74-98.

REILLY, S. (2003): Processing the dead in Neolithic Orkney, *Oxford Journal of Archaeology* 22:2, pp. 133-154.

ROBB, J. (2007): Burial Treatment as Transformations of Bodily Ideology, *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (N. Laneri, ed.), The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago pp. 287-297.

ROBB, J., ELSTER, E.S., ISETTI, E., KNÜSEL, C.J., TAFURI, M.A., TRAVERSO, A. (2015): Cleaning the dead: Neolithic ritual processing of human bone at Scaloria Cave, Italy, *Antiquity* 89, pp. 39-54.

RODRÍGUEZ, J.M. (1982): *La necrópolis megalítica de Huéchar-Alhama*, Memoria de Licenciatura, Universidad de Granada, Granada.

ROTHMAN, M.S. (2004): Studying the Development of Complex Society: Mesopotamia in the Late Fifth and Fourth Millennia BC, *Journal of Anthropological Archaeology* 12:1, pp. 75-119.

SÁNCHEZ, A., BELLÓN, J., RUEDA, C. (2005): Nuevos datos sobre la Zona Arqueológica de Marroquíes Bajos: el quinto foso, *Trabajos de Prehistoria* 62:2, pp. 151-164.

SCARDUELLI, P. (1988): *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales*, S. XXI, Méjico (1983).

SCARDUELLI, P. (2007a): *Introduzione, Antropologia del rito: interpretazioni e spiegazioni* (P. Scarduelli, Cur.), Universali Bollati Boringhieri 542, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 7-65 (2000).

SCARDUELLI, P. (2007b): *Sciamani, stregoni, sacerdoti. Uno studio antropologico dei rituali*, Tutto e subito 10, Sellerio, Palermo.

SERRANO, J.L., PORTERO, V., CANO, J. (2011): *Historia de un arroyo. De Marroquíes Bajos al Centro Comercial El Corte Inglés de Jaén*, El Corte Inglés. Ámbito Cultural, Granada.

SHAW, R. (2002): *Memories of the Slave Trade: ritual and the historical imagination in Sierra Leone*, University of Chicago Press.

SIRET, L. (1893): L'Espagne préhistorique, *Revue des Questions Scientifiques* XXXIV, pp. 537-560.

SIRET, L. (1913): *Questions de chronologie et d'Etnologie Ibériques I. De la fin du quaternaire a la fin du bronze*, Paul Geuthner, Paris.

SIRET, L. (1994): *Orientales y occidentales en España en los tiempos prehistóricos*, Colección Luis Siret de Arqueología 1, Almería (1907).

SMITH, M.E. (2005): Did the Maya build architectural cosmograms? *Latin American Antiquity* 16, pp. 217-224.

SOAR, K. (2014): Sects and the city: factional ideologies in representations of performance from Bronze Age Crete, *World Archaeology* 46:2, pp. 224-241

SOARES, J. (2016): Social complexity in the third millennium cal BC in southern Portugal, *Setúbal Arqueológica* 16, pp. 77-114.

SOLA-MORALES, S. (2016): Comunicación mediática y procesos de identificación: una construcción dramática y ritual, *Athenea digital* 16:2, pp. 247-269.

SPANEDDA, L., AFONSO, J.A., CÁMARA, J.A., MOLINA, F., MONTUFO, A.M., PAU, C., HARO, M. (2014): Tomb Location and Grave Goods: Continuous Use and Destruction in the Rio de Gor Megalithic Necropoleis, *Neolithic and Copper Age Monuments: Emergence, function and the social construction of the landscape* (B. Schulz Paulsson, B. Gaydarska, eds.), British Archaeological Reports. International Series 2625, Archaeopress, Oxford, pp. 107-124. SPANEDDA, L., ALCARAZ, F.M., CÁMARA, J.A., MOLINA, F., MONTUFO, A.M. (2015): Demografía y control del territorio entre el IV y el III milenios A.C. en el Pasillo de Tabernas (Almería, España), *Actas del V Congresso do Neolítico Peninsular* (V. Gonçalves, M. Diniz, A.C. Sousa, eds.), Estudos & Memórias 8, Centro do Arqueologia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 359-368.

SUGIYAMA, N. (2014): *Animals and sacred mountains: how ritualized performances materialized state-ideologies at Teotihuacan, Mexico*, Doctoral dissertation, Harvard University.

SUSEN, S. (2014): Reflections on ideology: Lessons from Pierre Bourdieu and Luc Boltanski, *Thesis Eleven* 124:1, pp. 90-113.

SZMYT, M., CZEBRESZUK, J. (2012): Monumental Funeral Sites: Creation, Long-term Use and Re-use in the Neolithic and the Bronze Age. Case Studies from the Polish Lowland, "As time goes by?" *Monumentality, Landscapes and the Temporal Perspective* (M. Furholt, M. Hinz, D. Mischka, eds.), Universitätsforschungen zur prähistorischen Archäologie Band 206. Aus der Graduiertenschule "Human Development in Landscapes" der Universität Kiel, Verlag Dr. Rudolf Habelt GmbH, Bonn, Vol. 2, pp. 169-194.

TAMBIAH, S.J. (2002): *Rituali e cultura*, Biblioteca, Il Mulino (2ª Ed.) (1985).

THAPAR, R. (1981): Death and the hero, *Mortality and immortality: the anthropology and archaeology of death* (S.C. Humphreys, H. King, eds.), Academic Press, New York, pp. 293-315.

THÄTE, E.S. (2007): *Monuments and Minds: Monument Re-use in Scandinavia in the Second Half of the First Millennium A.D.*, Acta Archaeologica Lundensia. Series in 4º, 27. Institutionen för arkeologi och antikens historia, Lunds universitet, Lund.

THERBORN, G. (1987): *La ideología del poder y el poder de la ideología*, S. XXI, Madrid (1980).

THOMAS, L.-V. (1983): *Antropología de la muerte*, Fondo de Cultura Económica, México (1975).

TRIGGER, B.G. (1990): Monumental architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour, *World Archaeology* 22:2, pp. 119-132.

TURRI, E. (2006): *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Biblioteca Marsilio, Marsilio Editori, Venezia (5ª Ed.) (1998).

VOUTSAKI, S. (2010): Agency and personhood at the onset of the Mycenaean period, *Archaeological Dialogues* 17:1, pp. 65-92.

WATERMAN, A.J., BECK, J.L., THOMAS, J.T., TYKOT, R.H. (2017): Stable Isotope Analysis of Human Remains from Los Millares (Almería, Spain, c. 2500-1800 bc): Regional Comparisons and Dietary Variability, *Menga. Journal of Andalusian Prehistory* 8, pp. 15-27.

WATERMAN, A.J., THOMAS, J.T. (2011): When The Bough Breaks: Childhood Mortality And Burial Practice In Late Neolithic Atlantic Europe, *Oxford Journal of Archaeology* 30:2, pp. 165-183.

WEILHARTNER, J. (2017): Working for a Feast: Textual Evidence for State-Organized Work Feasts in Mycenaean Greece, *American Journal of Archaeology* 121:2, pp. 219-236.

WILLIAMS, H. (2004): Death warmed up. The Agency of Bodies and Bones in Early Anglo-Saxon Cremation Rites, *Journal of Material Culture* 9:3, pp. 263-291.

WRIGHT, D. P. (2012): Ritual Theory, Ritual Texts, and the Priestly-Holiness Writings of the Pentateuch, *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect*, Society of Biblical Literature, Atlanta, pp. 195-216.



## LA ARQUEOLOGÍA DE LA MUERTE Y EL MEGALITISMO EN ANDALUCÍA. UNA APROXIMACIÓN A LOS RITUALES DE ENTERRAMIENTO V MILENIO BC - II MILENIO BC

Francisco Javier Esquivel Sánchez<sup>1</sup>, Antonio Morgado Rodríguez<sup>2</sup> y José Antonio Esquivel Guerrero<sup>3</sup>.

**RESUMEN:** El megalitismo es la más antigua arquitectura en piedra erigida por el ser humano para monumentalizar sus espacios ceremoniales y funerarios. Aunque es un fenómeno bastante amplio en el tiempo, está reconocido que tuvo vigencia aproximadamente a partir de partir de 5000 BC, y se desarrolló a lo largo de la fachada atlántica con un foco de gran importancia en Andalucía.

Estas construcciones se repiten con tanta regularidad y en tan distintos lugares que debieron existir vínculos de unión en la erección de estas las mismas. El fenómeno no es unitario, sino que en realidad engloba a toda una serie dispar de formas arquitectónicas de variado origen que se vincula con las manifestaciones del mundo de creencias y rituales funerarios de la sociedad neolítica europea.

En este trabajo se sintetiza el fenómeno megalítico desde la perspectiva de un cambio social que sitúa el fenómeno en un plano que va más allá del análisis constructivo, incluyendo todos los aspectos antropológicos y sociales. Las construcciones dolménicas tienen una finalidad fundamentalmente funeraria, asociada a las inquietudes y proyectos vitales de una sociedad que necesita mostrar su hegemonía sobre el tiempo y reivindicar su territorio apelando a la tradición y a sus ancestros. Esta materialidad es reflejo del cambio social de los primeros

---

<sup>1</sup> Departamento de Estadística e Investigación Operativa. Universidad de Granada.

<sup>2</sup> Departamento de Prehistoria y Arqueología Universidad de Granada

<sup>3</sup> Departamento de Prehistoria y Arqueología Universidad de Granada

grupos de agricultores y ganaderos europeos, su particular cosmovisión fue transformándose con el paso del tiempo, afectando a todas las esferas de la existencia.

El estudio se circunscribe a los megalitos de Andalucía, ya que esta zona conforma una de las áreas destacadas en la aparición y desarrollo del fenómeno. El catálogo de dataciones C<sup>14</sup> (García y Ruíz, 2009) será la base de nuestro trabajo.

**ABSTRACT:** The megalithic phenomenon is the most ancient architecture in stone build by the human being for monumentalize his ceremonial and funeral spaces. Though it is a quite broad phenomenon in the time, it is admitted that it had validity from departing from 5000 BC approximately, and it developed along the Atlantic front with an area with great importance in Andalusia.

These constructions repeat themselves with so many regularity and in so different places that should have existent links in the erection of these the same ones. This phenomenon is not unitary, and actually includes a whole range different of architectural forms having diverse origins linked with the manifestations of the world of beliefs and funeral rituals in the neolithic European society.

In this work the megalithic phenomenon is synthesized from the perspective of a social change, that places the phenomenon in a plane that goes beyond the constructive analysis, including all the anthropologic and social aspects. The importance of the constructions of dolmens is fundamentally the funeral purpose associated with the worries and vital projects of a society that needs to show his hegemony on the time and claim his territory appealing to the tradition and to his ancestors. This materiality is a reflection of the social change in the first groups of farmers and cattle Europeans, and his individual cosmovision was transforming with the passage of time, concerning all spheres of the existence.

The study has the limits in the megaliths of Andalusia, since this zone constitutes one of the most important areas in the emergence and development of this phenomenon, and there are very complete catalogue of radiocarbons dating C<sup>14</sup> that will be the base of this study.

## Introducción

El término megalitismo se aplica, de forma general, a construcciones erigidas siguiendo la técnica arquitectónica basada en la distribución de fuerzas y pesos mediante piedras de gran tamaño y cubriciones adinteladas elaboradas habitualmente con aparejo seco. Los monumentos megalíticos son la más antigua arquitectura monumental en piedra erigida por el ser humano. Las comunidades neolíticas, aproximadamente entre 5000 BC y 2000 BC, impusieron el desafío de transportar (a veces a través de grandes distancias) y levantar piedras de extraordinarios tamaños y pesos para monumentalizar sus espacios ceremoniales y funerarios. Con ello, estaban dejando un mensaje claro de identidad, prestigio, presencia y permanencia.

El foco principal de los grandes monumentos megalíticos de corredor de la Península Ibérica se desarrolló entre el IV y III milenios cal. BC tanto en el sur de Portugal como en Andalucía, representando un desfase con los monumentos megalíticos de alrededor de 1000 años desde su aparición en Irlanda. En el caso de Andalucía, las dataciones más antiguas se han obtenido en los megalitos de galería de Alberite, en Villamartín (Cádiz), Menga en Antequera (Málaga), y probablemente el dolmen de Soto en Trigueros (Huelva) sea de la misma época, si bien estas dataciones no están exentas de críticas dada su antigüedad relacionada con la complejidad constructiva<sup>4</sup> Estos monumentos megalíticos se asocian a los comienzos Neolítico, que permite disponer de todo un entramado social cohesionado para la construcción de estas estructuras.

En el foco andaluz, los monumentos megalíticos adquieren su desarrollo en el llamado Neolítico Reciente y, fundamentalmente, en el Calcolítico, destacando varias regiones por su singularidad constructiva, como por ejemplo, la de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, con alargados corredores de acceso a pequeñas cámaras circulares. Por tanto, esta diversidad de focos implica una cierta

---

<sup>4</sup> En el caso de Menga la datación se obtuvo de los sedimentos de base del propio dolmen que puede corresponder con niveles de ocupación previos.

especialización de los asentamientos durante el Neolítico, lo que tiene un reflejo directo en sus restos arqueológicos. Además, la intensidad de los contactos entre las distintas áreas se puede deducir de la propia comparación de las construcciones y la evolución de sus estructuras y soluciones técnicas empleadas, así como el paralelismo de algunos elementos culturales. La presencia de materiales con tecnología y aspectos formales similares se une a representaciones simbólicas idénticas, lo que sobre los contactos y la interacción social entre los diferentes grupos regionales.

El Neolítico Reciente marca un cambio importante en la identidad social que dio cobertura a la construcción de los monumentos megalíticos. Aunque algunos autores propugnan que el cambio esencial está en la tipología arquitectónica de un mundo megalítico que ya existía. La tesis argumentada por Bradley propugna que este cambio se debe a una profunda modificación social en la percepción del mundo (Bradley, 1998). Estas transformaciones se relacionan en base a la modificación del énfasis que se le otorga al exterior y al interior del monumento, y entre la funcionalidad que hizo aparecer en el mundo megalítico cambios ligados definitivamente al ritual funerario. Las variables que indican este cambio de énfasis son:

- Los monumentos más antiguos tienen decoraciones en el interior, mientras que los más recientes tienen en el exterior las composiciones más elaboradas.

- En algunos lugares de Europa, sobre todo en Irlanda, las piezas de cuarzo pasan de estar colocadas en el interior de las tumbas durante la fase más antigua a estar situadas en el exterior en las fases más recientes.

En Andalucía y la fachada atlántica este fenómeno tuvo gran importancia, y fue estudiado desde hace tiempo (Leisner and Leisner, 1943). Una estimación bastante aceptada admite que, a día de hoy, el número de aproximado es de 1600 megalitos repartidos un área de 87.000 km<sup>2</sup>, siendo Almería (casi 600) y Granada (casi 550) las provincias con mayor abundancia (la provincia de Jaén es la excepción con 6 megalitos) (Aguayo, y García, 2006) (Fig. 1):



Fig. 1. Extensión del fenómeno megalítico en Europa.

La construcción de plataformas en el exterior del monumento y de círculos de piedra, frente a la entrada, posiblemente indiquen que la audiencia de los eventos se ha ido modificando desde un número escaso de personas a las que se les permitía ver las decoraciones del interior, en las fases iniciales, hasta un gran conjunto de personas que podía verlas desde las del exterior, en las últimas fases. Algunas de estas plataformas han sido adoquinadas (p.e. en el balneario de Clava, Escocia). En ambos casos, parece como si los monumentos que han servido a una comunidad muy amplia se convirtieran en enterramientos para una parte restringida de la población, y que con el transcurrir del tiempo la arquitectura monumental cambió, y estructuras que eran ajenas a la vida doméstica fueron abandonadas o destruidas a favor de poblados amurallados o poblados fortificados, integrándose en la vida diaria.

## Catálogo de dataciones

El catálogo actualmente conocido de megalitos en Andalucía es bastante extenso, como producto de más de siglo y medio de investigación. Su dispersión geográfica se vincula también con la variabilidad tipológica y disparidad de fechas que, poco a poco, se van conociendo.

La transformación social operada en los grupos neolíticos y de la Edad del Cobre hacia un mayor grado de complejidad social tiene un reflejo directo en los monumentos megalíticos. La dilatación de fechas absolutas conocidas son un muestra de ello (Arribas y Molina, 1984;). En este sentido, el material estudiado se circunscribe a los megalitos andaluces extraídos de la publicación de la Junta de Andalucía en 2009 (García, y Ruíz, 2009), siendo esencial una revisión que incorpore las nuevas dataciones que puedan producirse en un catálogo completo (Tablas I, II y III):

		BP	AC ( $\pm 1\sigma$ )	Neolítico
Dolmen de Alberite	Cádiz	5320 $\pm$ 70	4225-4000	
Dolmen de Alberite	Cádiz	5110 $\pm$ 140	4035-3760	
Dolmen de Alberite	Cádiz	5020 $\pm$ 70	3940-3715	
Dolmen de Viera	Málaga	4930 $\pm$ 70	3780-3640	
Dolmen de Menga	Málaga	4935 $\pm$ 40	3760-3650	
El Palomar	Sevilla	4935 $\pm$ 70	3780-3640	
Dolmen de Menga	Málaga	4865 $\pm$ 40	3700-3635	
Dolmen de Viera	Málaga	4550 $\pm$ 140	3510-3020	

Tabla. Monumentos megalíticos de Andalucía (extraído de García y Ruíz, 2009)

		BP	AC ( $\pm 1\sigma$ )	Calcolítico
Los Millares (Sep 19)	Almería	4388 $\pm$ 140	3330-2880	
El Barraquete (Sep 7)	Almería	4300 $\pm$ 130	3100-2650	
El Barraquete (Sep 7)	Almería	4280 $\pm$ 130	3090-2660	
Dolmen de la Paloma	Huelva	4220 $\pm$ 40	2890-2700	
Dolmen de la Venta	Huelva	4200 $\pm$ 70	2890-2660	
Dolmen de la Paloma	Huelva	4070 $\pm$ 70	2860-2460	
Alcaide	Málaga	4030 $\pm$ 110	2900-2350	
Alcaide	Málaga	3830 $\pm$ 180	2600-1950	
Alcaide	Málaga	3755 $\pm$ 210	2500-1850	
Los Gabrieles	Huelva	3920 $\pm$ 50	2470-2300	
Pocito Chico	Cádiz	3830 $\pm$ 100	2460-2140	
Los Gabrieles	Huelva	3850 $\pm$ 40	2410-2200	
Dolmen de la Venta	Huelva	3820 $\pm$ 50	2400-2140	

Tabla. 2. Monumentos megalíticos de Andalucía (extraído de García y Ruíz, 2009)

		BP	AC ( $\pm 1\sigma$ )	
Los Gabrieles	Huelva	3700 $\pm$ 50	4225-4000	Edad del Bronce
Cerro de la Corona	Málaga	3490 $\pm$ 60	4035-3760	
Setefilla	Sevilla	3470 $\pm$ 95	3940-3715	
Tesorillo de la Llaná	Málaga	3250 $\pm$ 40	3780-3640	
Tesorillo de la Llaná	Málaga	3250 $\pm$ 50	3760-3650	
La Encantada I	Almería	2830 $\pm$ 60	3780-3640	
Palacio III	Sevilla	2660 $\pm$ 90	3700-3635	
El Barranquete (sep. 11)	Almería	2570 $\pm$ 100	3510-3020	

Tabla. 3. Monumentos megalíticos de Andalucía (García, L. y Ruíz, 2009).

La amplia variedad de sistemas constructivos de los megalitos (menhir, cromlech, corredor, galería, cista megalítica, rundgräber, etc.) muestra que es un fenómeno caracterizado por estar contruidos con grandes piedras (*mega*="grande" y *lithos*="piedra", aunque también se emplean lajas y pequeñas piedras), por ser monumentos arquitectónicos (aunque en ocasiones sólo sea la incorporación de elementos arquitectónicos a entornos naturales como las cuevas), ya sea con finalidad funeraria, de culto o ritual. Este hábito pervive cronológicamente desde el V milenio BC (época de sus más tempranas manifestaciones) hasta el II milenio BC, aunque con perduraciones y reutilizaciones que llegan hasta el I milenio BC (Aguayo y García, 2006; Martín et al., 2000) (Fig. 2).

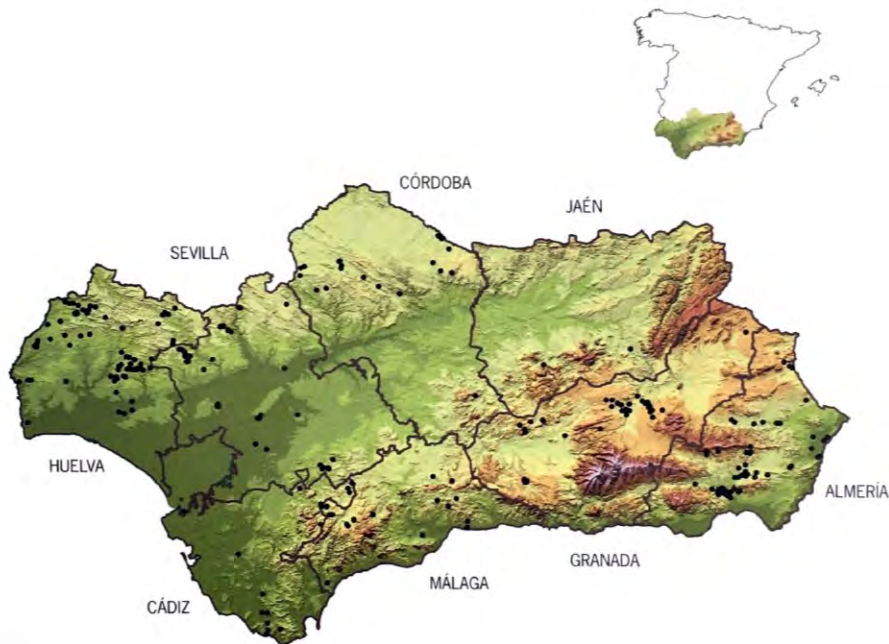


Fig. 2. Extensión del fenómeno megalítico en Europa.

En general, una proporción significativa de las estructuras conocidas antes de la estandarización de los métodos modernos de datación tenía escasa fiabilidad, y la pregunta de la cronología ha sido afectada por este problema, dada la escasez de monumentos megalíticos fechados por el método de datación absoluta<sup>5</sup>. En este trabajo se han utilizado como base los datos publicados por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía en el año 2009 para ubicar cronológicamente las sociedades megalíticas en Andalucía y sus manifestaciones sociales (arqueología de la muerte, ritos de enterramiento, dimensión social, creencias, simbolismo, etc.).

---

<sup>5</sup> Este catálogo comprende los megalitos en Andalucía que están registrados en la publicación de García, y Ruíz, (2009): Las grandes piedras de la Prehistoria. Sitios y paisajes megalíticos de Andalucía, in García, L. y Ruíz, B. (ed.), editado por la Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. Posteriormente se han realizado nuevas dataciones en otros yacimientos de Andalucía, pero como proyectos individuales y con escasa o nula conexión entre sí.



## El mundo material y el mundo simbólico

A partir de los años setenta se trató de profundizar en las causas de la génesis del mundo megalítico. Renfrew (1986) hizo hincapié en el hecho de que el megalitismo no es un fenómeno unitario, sino que en realidad engloba a una serie dispar de monumentos con varios orígenes independientes. Por tanto, la búsqueda de la explicación a las tumbas megalíticas pasa por hallar los factores que operan localmente en el área de surgimiento del fenómeno. Estos factores habrían sido diferentes en muchos casos, aunque su unidad y distribución exclusiva a Europa occidental podría deberse a una coincidencia de circunstancias o convergencia social en la región Atlántica al mismo tiempo. De hecho, aunque se reconocen fenómenos similares en otros momentos en distintas áreas de todo el mundo, no guardan relación directa con el megalitismo europeo (Renfrew, 1976).

Entre los rasgos básicos pueden destacarse:

- Su génesis neolítica. No obstante, existen algunas manifestaciones de los grupos cazadores y recolectores europeos. Por ejemplo, las fechadas en el Magdaleniense en Francia del caso de Saint Germain la Rivière, donde aparece un enterramiento individual femenino con ajuar de sílex y restos de un bisonte, en el interior de una cueva, pero cubierto de una estructura pétreo.

- Suele referirse a construcciones de grandes piedras, lugares ceremoniales y funerarios de inhumación colectiva, en las que se depositan varios cadáveres en un espacio de tiempo más o menos dilatado con su correspondiente ajuar.

En ambos casos, los monumentos fueron usados por una colectividad aunque el número de cadáveres existentes no representan a toda la población.. La variabilidad tipológica y sus cambios a lo largo del tiempo expresan modificaciones de una cosmología y mundo ritual que es reflejo del surgimiento de de nuevos patrones de asentamiento y la práctica de disponer los enterramientos dentro o en las cercanías del asentamiento. Ello eclipsó la anterior tradición de construir monumentos funerarios (Bradley, 1998). Por otra parte, el surgimiento del megalitismo en épocas posteriores se relacionaba con el afianzamiento de la

agricultura, manifestado en un incremento de la población y en la ocupación de áreas hasta entonces marginales (Chapman, 1981).

Las construcciones (casas, poblados fortificados, amurallados, etc.) estaban normalmente ajustadas a un espacio circular, con las entradas orientadas al Este, al Sur o al Sureste, y la organización de las casas se realizó de acuerdo a principios similares a la organización de los túmulos de los cementerios cercanos. La actividad ritual cambió desde los monumentos especialmente contruidos para ello hasta la esfera doméstica, pero la construcción de los megalitos es inseparable de la expresión religiosa pues refleja múltiples facetas de la vida de los hombres (social, económica, cultural, ritual, espiritual, etc.) (Renfrew, 1973). Algunos autores ha sugerido que los "causewayed comps" del Neolítico en Wessex sirvieron como un centro de encuentro para la población de una amplia área que vivía en un estado de desarrollo económico y tecnológico comparable. Asambleas de familias dispersas o unidades tribales tienen lugar cada cierto tiempo, proporcionando oportunidades para el intercambio necesario en la vida tribal, además de propiciar ocasiones para la celebración de ceremonias de iniciación, exogamia, intercambios . Con el transcurrir del tiempo, la arquitectura monumental cambió y estructuras que eran ajenas a la vida doméstica fueron abandonadas o destruidas en favor de poblados amurallados o fortificados, integrándose en la vida diaria de la comunidad (Wheatley, 2010).

### **Las tumbas megalíticas**

Las relaciones con los ancestros se forman mediante grupos cerrados de descendencia que intentan evitar cualquier intento de movilidad ("deme") sobre la base de refuerzos de la identidad parental mediante tumbas monumentales que acogen los restos de todos sus miembros. Un mismo asentamiento reúne varios "deme", que están constituidos por las distintas tumbas de cada uno de ellos, dispersas en su entorno y que son las que marcan la propiedad de la tierra (Bloch, 1981). Así, las tumbas se configuran como un elemento individualizador del territorio y separador de los grupos humanos, aspecto éste que sólo cambiará con la paulatina centralización y jerarquización de los grupos, manifestada bien por la construcción de monumentos mayores que requerían muchas más horas

de trabajo o por una tendencia a congregar las tumbas en grupos (Renfrew, 1973; Renfrew, 1983) (Fig. 3).

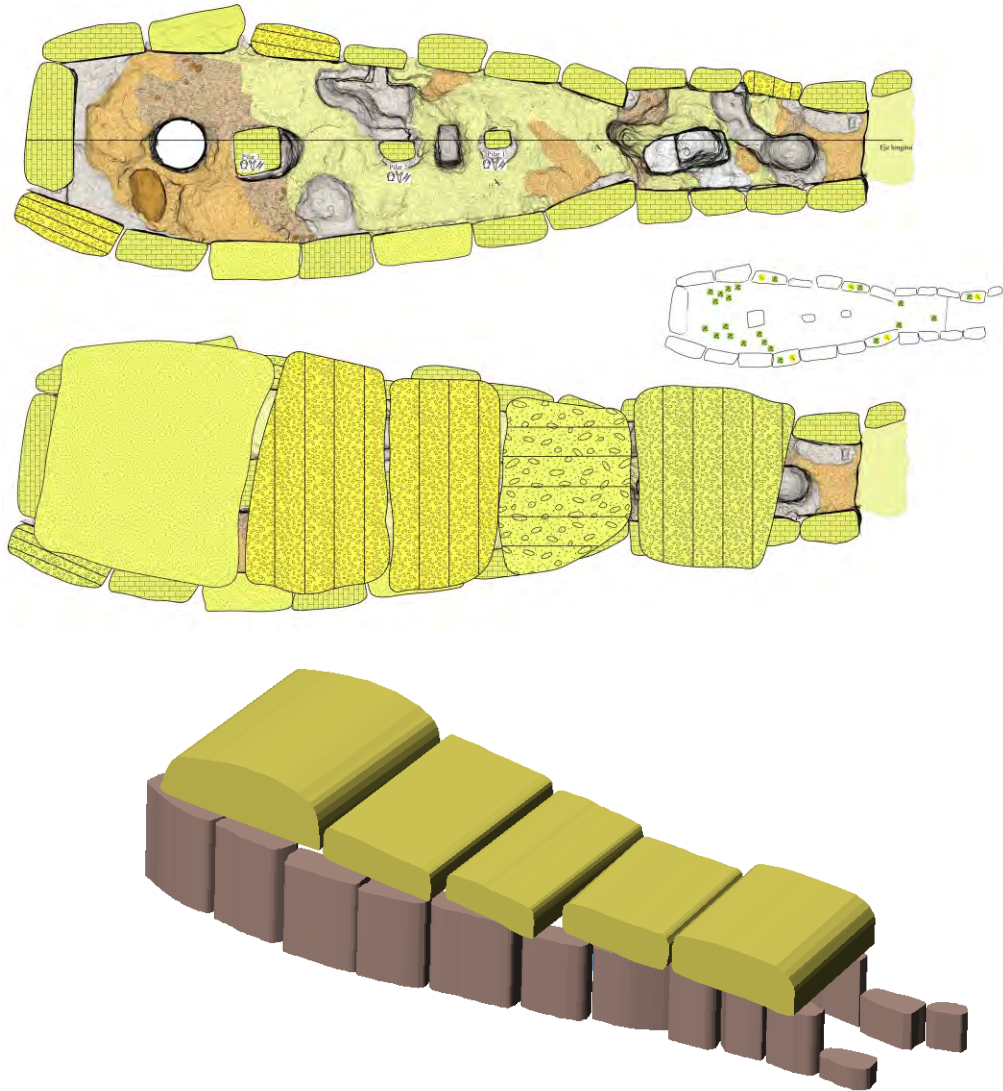


Fig. 3. Dolmen de Menga. a) planimetría (Carrión et al., 2009) y b) reconstrucción ideal mediante modelo 3D (José A. Esquivel 2009).

Todo lo anterior manifiesta una preocupación importante respecto a la localización de las tumbas debido a las motivaciones de identidad social como moldeadoras de las condiciones económicas y los modos de vida.

Los megalitos marcaban la permanencia y la vinculación a un territorio. Además de cumplir una función de cooperación social que permitiese formar grandes equipos de trabajo para efectuar determinadas tareas. Los aspectos básicos que cohesionaban los grupos constructivos (menhires, cromlech, corredor, galería, tholoi), los ciclos agrícolas, la creación de linajes estables, el diseño de tareas comunes, la ganadería, la agricultura, los rituales de continuidad, el chamanismo, etc. funcionarían como integradores y organizadores del grupo de parentesco, mediante las reuniones que se efectuarían en las tumbas dentro de un complejo ritual (Sharples, 2005).

El conocimiento de los poblados más importantes resulta fundamental para el estudio de estos grupos agrícolas de los que casi solamente conocemos nada más que sus tumbas. Para un patrón de enterramiento disperso como el constatado en los inicios del megalitismo, sin agrupamientos significativos, cabe señalar distintas posibilidades, pudiendo existir un modelo de asentamiento aglomerado tanto como uno disperso. Una división útil consiste dividir Europa en dos ciclos básicos. El primero comprende desde 4500 BC hasta 3500 BC, mientras que el segundo ciclo es denominado "neomegalitismo", y comienza en 3500 BC hasta 1200 cal. BC (los del segundo ciclo están asociados con el uso del arado, y otros tipos de patrones relacionados con la extensión a nuevas áreas) (Sherratt, 1990). Intentar determinar cuál de ellos era el desarrollado sin conocer los asentamientos puede hacerse sólo a partir del cálculo de trabajo invertido en la construcción de las tumbas, y por el análisis de la disponibilidad de recursos adecuados de supervivencia, en especial la tierra arable (Renfrew, 1983).

Por otra parte, Renfrew (1976) ha atribuido cada dolmen a un grupo de población independiente bajo criterios de territorialidad, pero es difícil aceptar una explicación simple a los límites territoriales de las comunidades a las que pertenecieron los megalitos basada solamente en la aplicación de tramas de polígonos Voronoi o análisis similares. Es muy posible que la ubicación de los megalitos esté influenciada por la propia situación de los poblados, y así se ha señalado por la significativa ubicación de las sepulturas en áreas llanas con suelos ligeros y bien

drenados que permiten una agricultura con tecnología básica de azada. En algunos monumentos los poblados debían estar próximos a ellos, ya que cerca o debajo han aparecido artefactos líticos y cerámicas ausentes en los ajuares funerarios. La tumba colectiva (primero con pocos enterramientos y luego con un número mayor) con corredor tendrá su origen ya a mediados del IV milenio. A partir de un momento de transición del Neolítico Final al Calcolítico, en torno al año 3400 BC, en el Sur peninsular se comenzarán a producir numerosos cambios a todos los niveles pero, mientras los aspectos sociales y tecnológicos parecen extenderse de modo paulatino, una diversidad de elementos innovadores en el ritual megalítico se extienden con rapidez a buena parte de la Península Ibérica (Bellido y Gómez, 1996).

Como elementos diferenciadores pueden destacarse:

- Una gran planificación previa a la construcción: cuidadosa selección del terreno, orientación, diseño, selección de materiales, etc.
- Surgimiento de nuevas tecnologías (roof box, arte decorativo, falsa cúpula por aproximación de hiladas, diversidad de diseños de las plantas de los monumentos, incorporación de conocimientos astronómicos, etc.).
- Intervención de especialistas en la utilización de estos conocimientos, con grupos sociales posiblemente diferenciados (técnicos).
- Monumentalidad, tamaño y volúmenes de materiales usados y transportados. De esto podemos deducir la intervención de gran número de operarios, especializados o no, durante tiempos muy prolongados, y por tanto con capacidad para producir los excedentes necesarios para mantenerlos.
- Redes complejas de comunicaciones, materiales traídos de diferentes orígenes, etc., con distancias medias (más de 50Km) y largas (más de 1000 Km.). De esto se deduce un conocimiento de los entornos espaciales cada vez más amplio, y medios de transporte para poder hacerlo.
- Una vez construidos los recintos abiertos, su interior se va convirtiendo cada vez más en inaccesible, conforme las tumbas se fueron ocupando por recintos monumentales y se fueron enterrando debajo de túmulos redondeados de tierra o de piedras pequeñas (cairn).

## Prácticas Rituales

La presencia y cantidad de elementos simbólicos con restos humanos en los entierros megalíticos andaluces son irregulares y muy variables y, excepto en algunos casos excepcionales de disposición microespacial, las asociaciones de objetos y el carácter antropológico de los restos humanos apenas han sido estudiados. Además, en algunos casos, la acidez elevada de los suelos provocó la degradación casi completa del material óseo y otros restos animales y vegetales, incluyendo ofrendas orgánicas, fauna, ictiología, malacofauna, etc., factores que hacen la interpretación de las prácticas rituales asociadas con la muerte un terreno de estudio bastante difícil. En la mayoría de los casos, la distribución de las categorías antropológicas de sexo y edad (infantiles, juveniles, adultas o seniles) parece aleatoria. Así, en los tholoi de Los Millares, los individuos jóvenes (categoría infantiles) parecen ocupar los nichos construidos en los pasillos y las zonas construidas en el interior, mientras que en los megalitos de la región de Gorafe los niños están subrepresentados (García y Spahni, 1959; Aguayo and García, 2006).

Estos hechos sugieren dos posibilidades. En primer lugar, indicarían que los monumentos de grandes dimensiones no estaban ni siquiera exclusivamente destinados a servir de habitáculo funerario, sino que posiblemente fueron utilizados como templos o lugares ceremoniales en los cuales probablemente se realizaban rituales mortuorios de distinto tipo. Por otra parte, la relación aparentemente inversa entre la cantidad de inhumaciones y las dimensiones del monumento podría ser debida a un factor social. Según el cual solamente los individuos de rango social elevado entre las unidades de descendencia o de parentesco (y posiblemente solamente algunos de estos individuos) tendrían el derecho a ser enterrados en los monumentos más destacados y, por tanto, de mayor prestigio, mientras que la mayoría de la comunidad es enterrada en estructuras mucho más modestas, de dimensiones más reducidas (Aguayo and García, 2006; Hodder, 2007) y en ciertos casos ni tan siquiera eso.

Por otra parte, una característica casi universal del mobiliario funerario megalítico en Andalucía es la presencia de numerosos objetos situados cerca de los difuntos. Los objetos votivos son bastante, entre los cuales se encuentran utensilios de piedra tallada (láminas, alabardas de

sílex, puntas de flecha etc.), pulidas (hachas, etc.) y recipientes cerámicos, asociados con las actividades diarias de subsistencia.



Fig. 4. Materiales del interior y del exterior de los megalitos. a) Ajuar de la tumba VIII/40 de Los Millares (Fotografía Pito Latova, M.A.N.), y b) betilos a la entrada de varias tumbas de Los Millares (García, L. y Ruíz, 2009).

Entre los objetos personales se encuentran collares de materiales muy diversos, piedras semipreciosas, elementos de adorno, etc. (en el dolmen

de corredor de Alberite se han encontrado un número significativo de cuentas de collar de variscita, hueso y ámbar; en otros casos, las cuentas de collar formaban complejas vestimentas, como en el dolmen de Montelirio). Sin embargo, aparecen asociados escasos individuos con material mobiliario concreto como ocurre en el citado dolmen de Alberite (solamente algunas herramientas de piedra, recipientes cerámicos, pulsera de hueso, un junquillo de marfil, piezas de hueso de animales diversos como aves, jabalí, buey, caballo y moluscos marinos, incluso dientes de tiburón fosilizados) (Fig. 5).



Fig. 5. Material mobiliario. a) Collar de variscita (Alberite I), y b) piedras semipreciosas de Palacio III (Almadén de la Plata, Sevilla) (García, L. y Ruíz, 2009).



## Mundo de creencias

Las creencias constituyen uno de los aspectos más importantes de la Prehistoria en cuanto a un mundo misterioso y secreto dominado por personajes singulares dentro de la comunidad (llámense sacerdotes, chamanes, etc..) personas de estatus social distintivo. Estos individuos son los integradores y organizadores del grupo de parentesco mediante las reuniones que se efectuarían dentro de un complejo ritual de enterramiento, si bien el planteamiento de su existencia es más hipotético que real, debido a la falta de evidencias arqueológicas.

Desde el punto de vista de las creencias los ídolos son particularmente interesantes, siendo su interpretación como una especie de representación de algún tipo de divinidad. Su presencia es frecuente entre los entierros megalíticos de la Edad del Cobre. Existe una gran gama tipológica y de representaciones, realizadas en piedra, hueso o barro cocido. La inmensa mayoría de las cuales siguen una temática antropomórfica más o menos naturalista que sugieren la forma del cuerpo humano por medio de cabellos, ojos, brazos, etc., grabados o pintados. Estos objetos pueden interpretarse como elementos clave de la dimensión social del megalitismo propio de la península ibérica y, en concreto del sur.

Por otro lado, el ajuar de estos enterramientos se localiza, generalmente, dentro de la zona funeraria pero, y en un número importante de casos, las ofrendas materiales pueden observarse fuera de la tumba, mientras que en Andalucía oriental la función ceremonial de la entrada y de las zonas de acceso a los monumentos es visible en los depósitos de betilos (Fig. 4) a la entrada de numerosas tumbas de Los Millares (Almagro y Arribas, 1963) (Fig. 6).



Fig. 6. a) hoja de cristal de cuarzo tallado con empuñadura de hueso (Montelirio), y b) puntas de flecha de Montelirio (García, Ruíz y Díaz-Zorita, 2016).

A veces se afirmaba la posición social con elementos de prestigio, incluyendo las cáscaras de huevos de avestruz (Afonso et al., 2011) y el marfil de procedencia lejana (norteafricana y/o asiática como algunos investigadores han propuesto), y con los utensilios en los que los metálicos comenzaban a rivalizar con bellas piezas de sílex en una perfecta analogía con objetos singulares que pudieron estar vinculados a la violencia y las representaciones de los antepasados, con producciones de gran calidad e imágenes simbólicas que reflejan una única ideología. Las numerosas puntas de flecha apuntan a que podían ser marcadores sociales o también de tipo ritual o simbólico. La calidad excepcional en su elaboración indica que nunca fueron utilizadas como elementos de uso cotidiano. Su valor estaba directamente relacionado con su perfección técnica, su singular materia prima, su ejecución, y sus singulares dimensiones (Fig. 6). Estos bienes, sin duda de prestigio, se incluían en las tumbas acompañando a personajes distinguidos mediante estos ítems que poseían en vida y se los llevaban a la tumba (Guillaume et Zammit, 2002).

Los complejos rituales de enterramiento comienzan a surgir a partir de posibles segmentos sociales, llámense castas, o grupo de sacerdotes/chamanes con capacidad de influir en la sociedad, con una

voluntad hegemónica, con el poder de coordinar, demandar y distribuir todos estos bienes. Así surgen personas de alto rango, gobernantes, que intentan diferenciarse en sus enterramientos y ajuares, esencialmente a partir de la Edad del Cobre avanzado o Cobre campaniforme, y que influyen de alguna forma en la vida comunitaria ejerciendo el poder terrenal, asociado a los aspectos simbólicos.

A partir de los trabajos de Childe, el fenómeno puede resumirse en su tesis de que “la distribución de las tumbas de cámara es presumiblemente debida a la expansión de alguna idea religiosa expresada en el ritual funerario (sic)”, según la cual las tumbas no son obra de una sola cultura, pero las técnicas arquitectónicas se repiten con tal regularidad en tan distintos lugares que habría de existir un vínculo de unión en la erección de unas construcciones tan extendidas (Childe, 1957). El centro del territorio es necesariamente el lugar considerado más importante, ya sea ligado a la deposición de los difuntos, a las fiestas comunales, al emparejamiento, a los intercambios ceremoniales de regalos o a cualquier otro acto simbólico y ritual de importancia. La concepción que cada grupo posee del núcleo de su mundo alude, si no a la localización real sobre el espacio ocupado, si a la ritual (Renfrew, 1976).

Los elementos como la presencia de ocre y los restos de hogares apuntan a prácticas de purificación y de renovación de las zonas de enterramiento, que fueron utilizados durante largos periodos de tiempo. Así, hay lugares con una espesa una capa espesa de ocre y, entre los objetos votivos, se encontraba una paleta con rastros de ocre y también los restos de ocre sobre el suelo y asociados con objetos diversos. Las nociones de purificación y santificación del espacio mediante el uso del fuego se refuerzan con el uso de sustancias como el ocre, detectado muy a menudo en los megalitos andaluces, y que parece haber sido utilizado profusamente en cámaras y galerías.

Una de las áreas que mayor expansión ha conocido es el de la simbología, que aparece tanto dibujada como grabada en gran cantidad de los soportes pétreos de la arquitectura megalítica, y utilizando distintos motivos complejos y elementos iconográficos que reflejan la cosmovisión de sus constructores, sus mitos y sus interpretaciones del mundo y del universo, tanto de los vivos como de los muertos y de los seres sobrenaturales. Hay ortostatos que fueron preparados para grabados, tallas y pinturas que sugieren que eran estelas o esculturas que

representaban divinidades, seres sobrenaturales y antepasados míticos que protegían los accesos y el interior de muchas de las cámaras. El arte megalítico andaluz también posee temas zoomorfos, antropomorfos y de representaciones esquemáticas y artefactuales como las aparecen ilustradas en el gran dolmen de Soto, Huelva (Bueno et al., 1996).

Un grupo importante de objetos votivos son los adornos personales y los amuletos, generalmente collares hechos con cuentas de piedras raras y otros materiales más o menos exóticos, así como objetos (amuletos) elaborados en base a gemas y piedras semipreciosas a las que se atribuían propiedades especiales. Estos objetos de adorno son importantes porque pueden ayudar a identificar a personas de estatus social especial.

En el apartado de las creencias religiosas destacan los denominados ídolos, objetos que se interpretan como representaciones de divinidades, una amplia gama de formas y representaciones realizadas en distintos soportes (piedra, hueso, cerámica, madera, etc.), de temática antropomorfa más o menos naturalista. Los llamados ídolos placa, cilindro o falange parecen imitar el cuerpo humano en su forma y mediante el grabado o pintado de formas anatómicas tales como ojos, cabello, brazos, etc., que representaban a divinidades relacionadas con la tierra, la fertilidad, la regeneración de la naturaleza, la muerte y los astros (Fig. 7).

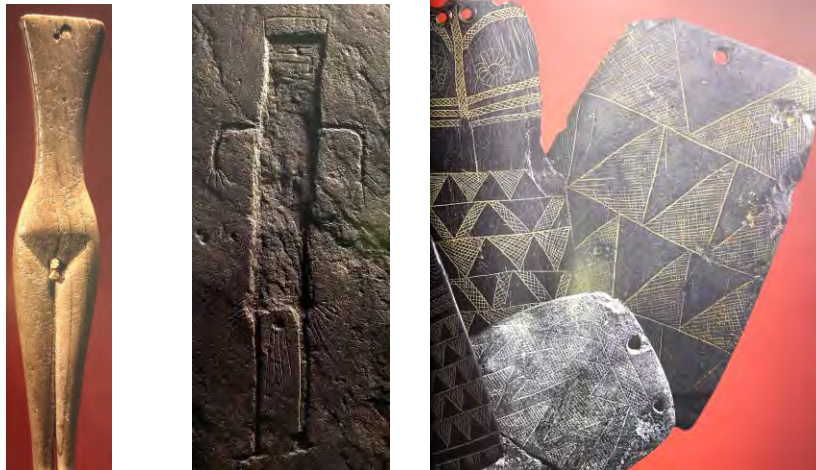


Fig. 7. Ídolos antropomorfos. a) El Malagón (Cúllar, Granada), b) antropomorfo en la estela del dolmen de Moreno (Fonelas, Granada) y c) ídolos placa de varias procedencias (García y Ruíz, 2009).

## **El significado y la ideología de las tumbas y los ritos megalíticos**

La mayor parte de los autores consideran, por encima del aspecto arquitectónico, que el elemento básico de las tumbas los dólmenes, por encima del aspecto arquitectónico, reside en las prácticas mortuorias, si bien, y la consideración que se tiene de la muerte puede variar mucho según el contexto cultural de los pueblos. La construcción de los megalitos es inseparable de la expresión religiosa cultural, pues refleja múltiples facetas de la vida de los hombres (social, económica, ritual, espiritual, etc.) (Bradley, 1998). La aparición de los megalitos tiene un sentido claramente social relacionado con la llegada de la agricultura, pero su desarrollo conlleva una serie de actividades rituales que están revestidas de una gran complejidad y albergarían un mayor número de variantes y matices (ritos coanuales, ceremonias que refuerzan la estructura social del grupo que las celebra, realización de alianzas, etc.) (Hedges, 1984). También existen comunidades que formalizan instituciones pantribales con plasmación territorial extensa, como los clanes, por encima de los lazos de parentesco, y de hecho el mismo trabajo agrícola permite hacer necesaria la creación de amplios linajes estables y arraigados en el territorio (Sherratt, 1990).

Se ha deducido el carácter colectivo y comunal de estas estructuras. Ello procede de la permanencia del rito de inhumación colectiva por acumulación, también con ritos de tipo secundario incluyendo el tratamiento de los cadáveres y la constitución de osarios comunales a varios asentamientos que podrían incluir cementerios para uno o varios asentamientos (Lomba et. al., 2009), y su combinación ritos de post-deposición, se ha deducido generalmente que la muerte es de carácter colectivo y colectivista. Los individuos enterrados pierden su carácter individual al pasar al mundo de los muertos, con ritos de disolución y desaparición del individuo (Criado, 1995). Los grupos de difuntos al que cada individuo pertenecería en vida mantendrían el carácter de comunidad corporativo en la muerte, y nunca dejarían de pertenecer a éste cambiando solamente la vinculación con él. La muerte se entendería como un tránsito, comprendiendo varias fases ceremoniales para ubicar al muerto en el mundo de los antepasados del clan (Hernando, 2002; Whittle, 2003). El empleo del fuego en el tratamiento de los cadáveres, en algunos ritos ante *postmortem* y *postmortem*, y la destrucción de

determinadas tumbas, apunta a la necesidad de purificación, incluyendo la expiración ritual y los contextos con connotaciones negativas.

Aunque puedan existir diversas perspectivas interpretativas y aspectos explicativos para las tumbas colectivas, las más aceptadas son dos. La primera se enfoca a que las tumbas indicarían el poder que tendrían las personas de un determinado grupo familiar o clan que beneficiarían a sus parientes y aliados con el acceso a la tumba, reflejando así las diferencias sociales entre el impacto social de las familias. En la segunda hipótesis decanta porque los restos óseos mostrarían los efectivos de población de un territorio correspondientes a un intervalo de tiempo determinado. Posiblemente, la variabilidad de acceso a un osario variaría en base a las reglas sociales de las distintas épocas, con distintos sistemas de admisión de cuerpos, incluyendo los vaciados periódicos (Guilaine et Zammit, 2002; Lomba et. al., 2009).

Los megalitos también se relacionan con haber sido construidos como el lugar de enlace con el otro mundo y el epicentro de su concepción cosmogónica, conectando esferas opuestas de existencia, con la forma relacionada tanto con la estructura de las cuevas, el lugar de entrada al mundo de la tierra madre, como con las de residencia, las casas, mostrando los vínculos entre elementos domésticos (restos de asentamientos, hábitats bajo las construcciones funerarias) (Bueno, 2002). Sin embargo, la conexión que se ha establecido entre éstos con los *Tholoi* y la bóveda celeste está poco clara, aunque hay autores que afirman que las necrópolis serían reproducciones a escala del mapa del universo que incluiría a los vivos y a los muertos, inmersos en una geografía sagrada (Lewis-Williams y Pearce, 2014). Incluso la ubicación de los cementerios interpretados como centros rituales, en territorios amplios, daría lugar a un “urbanismo ritual” además de simbólico (Eogan, 1999). Este paisaje englobaría los asentamientos, los abrigos pintados o grabados, los santuarios al aire libre, sin edificar, y a una sucesión de centros rituales con formato arquitectónico y urbanístico, que incluiría las necrópolis y los cementerios dolménicos destinados a los cultos a los antepasados, los cromlechs, henges dedicados a cultos celestes y las “enclosures”, dedicados a la reproducción social y política (Márquez, 2001).

Un aspecto que cada vez está tomando mayor auge son los estudios astrales y el sentido circular del tiempo relacionados con distintas categorías (técnicas constructivas, dimensiones, localización, datación,

etc.), fundamentalmente a partir de los trabajos desarrollados por el arqueoastrónomo Michael Hoskin (Hoskin, 2001) y, en concreto, cerca de la necrópolis de los megalitos de Antequera. Posiblemente sea un momento de la transición de un modelo cosmológico expresivo de una mayor dependencia de los humanos respecto de la tierra a otro centrado en la relación de miedo y control entre éstos y la mayor independencia del medio. La referencias a los astros y al movimiento astral cíclico de éstos en el firmamento (solsticios, equinoccios, salida y puesta del sol, etc.), tanto en la construcción de los monumentos como en los ritos, apuntaría a la idea de que el concepto del tiempo está subyacente, con variables como la continuidad sin cambio, la regeneración constante, etc. La dimensional temporal que abarca el pasado (el tiempo de los ancestros), el presente (la realidad de los vivos que les dan uso) y el futuro (la reproducción de la identidad colectiva), conforman un único tiempo real inamovible, aunque los representa y fusionados (Aguado, 2008). Existen autores que consideran los símbolos celestes como expresiones de carácter masculino, vinculados a actividades propias masculinas frente a los femeninos, vinculados con la tierra y la fertilidad (la deidad femenina o diosa madre, y su dualidad vida muerte con las innovaciones tecno-económicas que caracterizan ese período) (Aguado, 2008).

En los ritos realizados en el interior de los megalitos, las tumbas quedan ocultas, y la complejidad de la iconografía decorativa considera el poder hablar de ciertos individuos especialistas decorativos y especialistas religiosos, concedores de los ritos, la semántica y la sintaxis de un lenguaje simbólico sagrado expresados mediante signos esquemáticos, y se necesitan a los especialistas para leerlos y dibujarlos, lo que demuestra un alto grado de diversificación laboral que es más propio de sociedades más complejas. Esto puede ser uno más de los síntomas de especialización y diversificación social que permite considerar la existencia de jerarquización social de estas sociedades y en el III milenio BC. Sin embargo, ya desde el IV milenio BC se observa la tendencia del incremento del sentido de la privacidad y ocultación de los ritos (posiblemente solamente fueran accesibles para escasas personas de elevado status), de la delimitación y fragmentación del espacio ritual con la aparición de las primeras tumbas segmentadas, y de la complicación

de los propios ritos. Elementos todos ellos que se han asociado al proceso de jerarquización social (Hernando, 1994).

## Discusión

En primer lugar, las características de los megalitos se enfocan a destacar los objetivos que parecen perseguir, al menos en las características básicas de los mismos. Su construcción busca una monumentalidad que muestre el poder y la importancia del grupo que vive en un territorio, la zona y, por tanto, su control efectivo sobre quién la controla, en un afán de identidad con respecto a superación sobre los otros grupos, comunidades clanes en competencia entre ellos para aumentar su poder y status. De esta forma, un factor importante consistiría en mejorar las construcciones, y sus esfuerzos técnicos y hazañas de construcción para conseguir unos resultados destacables más espectaculares para que otros grupos más o menos en competencia y, de esa forma, aumentar su prestigio social.

Un reciente enfoque consiste en considerar a los diferentes yacimientos de este contexto cultural como entes estáticos susceptibles de ser clasificados dentro de una tipología (lugares de asentamiento, hábitat, necrópolis, talleres, etc.) dentro de una articulación de un territorio estructurado a nivel social y simbólico, y se han originado diferentes propuestas a lo largo de los últimos años, sobre todo partir de las dando sentido a la ideas de la Arqueología del Paisaje megalítico (Bradley, 1988; Burillo, 1988). Estas perspectivas, mayoritariamente vinculadas con ideas no se llegan a asociadas del todo con esta corriente, sino que la génesis se origina mediante una conjunción de tendencias entre las que se mantienen vigentes los postulados postprocesualistas y una expansión de escalas a la hora de plantearse las investigaciones. Los estudios, fundamentalmente los de tipo microrregional indican que éste es el vínculo para relacionar el Hombre y el Medio, y su percepción se organiza a través de tres componentes: el Fenosistema (los elementos físicos que se encuentran patentes dentro del paisaje como fauna, flora, accidentes geográficos, asentamientos, etc.), el Criptosistema (las relaciones que vinculan a todos los elementos percibidos en el fenosistema) y el Cognosistema (la conceptualización que de los dos elementos anteriores realiza el ser humano), en un intento de inferir esos



sistemas sociales, económicos y simbólico-religiosos a partir del estudio de estas construcciones (Rodríguez, 1995; Beguiristáin, 1999). Los monumentos quedan insertos en un paisaje que es conceptualizado por una determinada sociedad, que establecería una geografía sacra formando parte de un paisaje sacralizado, y lugares físicos concretos con una importante vertiente simbólica (Tilley, 1994). Las sociedades agrícolas tomarían conciencia de un mayor sentido cronológico, cobrando más importancia los ancestros comunes a la sociedad en cuestión ya que las labores agrícolas se articulan de acuerdo con ciclos temporales que deben de ser perfectamente conocidos. Además, en los últimos tiempos ha surgido una corriente arqueológica que ha revalorizado la cultura material y analiza la Arqueología como recurso simbólico del individuo dentro del grupo, que mira a los monumentos megalíticos no como símbolos materiales socialmente activos sino como los símbolos territoriales propuestos por Renfrew (Hodder, 1982; Trigger, 1990; Hodder, 2007).

A lo largo del tiempo los megalitos han ido evolucionando en varias tendencias arquitectónicas (cámara, corredores, espacios adosados, etc.) y han sido objeto de gran cantidad de estudios. Sin embargo, la finalidad en la construcción de megalitos está enfocada esencialmente a las prácticas mortuorias rituales de todo tipo, en contextos de dimensión social, en normas de conducta (poder, status, jefatura, vida doméstica, etc.), en ceremonias colectivas y en el culto a los antepasados. Los trabajos de Childe intentan dar una explicación global al fenómeno dolménico, y su tesis puede resumirse en la existencia de la expansión de alguna idea religiosa expresada en el ritual funerario (Childe, 1958). La explicación no es reciente y obvia aspectos muy importantes de esta relación, poniendo el énfasis en los antepasados, en los ritos funerarios, las creencias y las cosmogonías de estos pueblos (Bellido y Ascención, 1996).

En el Sureste de la Península Ibérica se produce un periodo de aislamiento tras los amplios contactos del campaniforme, tendencia que se explicita en una Edad del Bronce "atlántica", incluyendo un gran cantidad de material metálico (Chapman, 1982). Surge la Cultura Argárica (mediados del II milenio) en la zona donde, anteriormente, se localizó el rico material de Los Millares, pero el mayor contraste con respecto a los enterramientos se produce en las sepulturas pues las

tumbas colectivas se reemplazan por tumbas individuales con grandes jarras, y se siguen depositando ajuares funerarios impresionantes pero ahora asociados a tumbas individuales y con mayor abundancia de items metálicos. Una situación paralela ocurre en el Sur de Portugal y, aunque allí surge el enterramiento en cista de piedra (Gilman, 1976), los materiales no son tan ricos ni en calidad ni en cantidad, aunque sí se modifica el patrón de asentamiento ocupando lugares muy abruptos y fortificados.

## Conclusiones

La aparición de los megalitos y, por ende, del megalitismo, es un fenómeno que comienza en Europa durante el Neolítico avanzado, entre 5000 BP y 4500 BP, al menos en Andalucía, aunque existen amplias zonas en Europa su origen en más temprano y otras regiones del mundo en las que se produce (Fig. 1). Se considera que es una manifestación humana de tipo constructivo caracterizada por edificar utilizando grandes piedras y que está íntimamente ligada, a partir de un momento más evolucionado, a construcciones funerarias de inhumación colectiva en las que se depositan varios cadáveres en un espacio de tiempo más o menos dilatado con su correspondiente ajuar, algunos de ellos incorporando incluso ventanas para su reutilización. Además, habrían sido utilizados para una amplia variedad de propósitos, que irían desde servir como marcadores de los límites de un territorio o conmemoraciones de acontecimientos pasados, y a convertirse en elementos de identidad social, hasta formar parte del mundo de creencias de la religión de las sociedades neolíticas. Su relación con la muerte es muy estrecha, y su finalidad funeraria sobresale del aspecto arquitectónico.

Los monumentos megalíticos se gestan y parecen construirse en las sociedades premetalúrgicas, en las que parecen existir poblaciones sin jerarquización social destacada, incluyendo jefaturas, que parecen ser elementos de cohesión social. Su perdurabilidad en lo cronológico, incluyendo adaptaciones arquitectónicas progresivas, el carácter colectivo de las inhumaciones a ellos asociadas y el continuismo en su localización ha llevado a diversos autores plantear que conforman un sentido de delimitación de la territorialidad de la propiedad de un grupo sobre un determinado territorio. Su carácter monumental se ha

interpretado, en este sentido, como una manifestación del poder y de la fuerza del grupo social que lo forma en memoria de los antepasados, y con el deseo de mostrar la cohesión social de la comunidad que lo erigió.

El megalitismo finaliza hacia el II milenio BC, incluyendo reutilizaciones y distintas formas de perduración en el tiempo que lo prolongan casi hasta el I milenio BC, aunque con valores diferentes a los que dieron sentido a su construcción, desapareciendo de forma más o menos paulatina. Este hecho posiblemente coincide con la ruptura de la cohesión social y con un aumento creciente en la primacía de la individualidad sobre la colectividad, destacando los atributos del individuo, del personaje, por el valor de los elementos materiales que le acompañan y lo distinguen de los comportamientos individualistas, en los que se utilizan cada vez menos los enterramientos colectivos de épocas anteriores en favor de enterramientos individuales de distinto tipo: covachas, dólmenes pequeños, fosas excavadas en la tierra, cistas construidas a base de lajas, cuevas de enterramiento, etc. Este modelo transforma la estructura sociopolítica y económica comunal neolítica donde tuvo su origen el megalitismo europeo y, en concreto, en el sur de la Península Ibérica, derivando hacia otras relaciones sociales y modelos de relaciones estructuradas en la desigualdad económica gracias al control de la fuerza de trabajo (las personas), posteriormente en el control de determinados bienes muebles (rebaños) y, finalmente, en el control de medios de producción inmuebles (tierra), ya en el II milenio BC. Si bien la contradicción entre ambas concepciones debió de expresarse en importantes reticencias al cambio, existe una reacción de inmovilidad de la estructura simbólica ideológica y de la mentalidad, que sería el límite mental para las sociedades frente a las tendencias centrífugas, así como de la reacción ante la explotación que, con sólo se disolvieron hacia el finales del III milenio B.C que debe considerarse como el colapso de todo este mundo. La crisis del Calcolítico a fines del III milenio acaba con el sistema centralizado de los territorios políticos.

La utilización de la muerte como elemento de cohesión social a partir del Neolítico no implica que no pudieran existir conductas y rituales violentos. Así, existen restos de acumulaciones de cráneos, cabezas cortadas, cabezas trofeo, ceremonias, decapitaciones, restos óseos, descuartizaciones, manipulaciones, etc. con distintos motivos (masacres, guerras, martirios, luchas por del poder, eliminación del enemigo,

canibalismo alimenticio, desaparición completa del enemigo, eviscerización, secuestros, etc.).

Por tanto, el final de las construcciones megalíticas en Andalucía tuvo lugar de una forma paulatina durante la Edad del Bronce Final, y la datación más reciente de que se dispone con cierta fiabilidad es de 2500 BP. Es prácticamente imposible conocer un valor preciso para la finalización del uso de estas estructuras pero, en el estado actual de la investigaciones, el resultado es un conjunto de situaciones que engloban un diseño constructivo que gira alrededor de la muerte (ritual de enterramiento, fenómenos sociales, simbología, religión, jerarquización, etc.), dado que las mismas fueron tomadas y retomadas por otros contextos culturales como elementos recurrentes para ser ensalzadas como estructuras que jugaron un papel más allá de la sociedad que los creó. El cambio parece ajustarse a un aumento importante de lo individual frente a lo colectivo, a la aparición de la especialización artesanal (metalurgia, objetos de prestigio, etc.) como reflejo de otra especialización, surgen los representantes sociales de la comunidad en el territorio, etc. En esta nueva estructura social, los antiguos monumentos megalíticos dejaron progresivamente de tener relevancia hasta que cayeron en el olvido. Sólo serían retomados en ciertos momentos, muchos siglos o milenios después, para nuevamente mostrar la vinculación al pasado, pero ya no de la comunidad presente sino de ciertos individuos o estamentos de la sociedad. Actualmente los megalitos son usados de nuevo, no ya con fines funerarios, sino con los propios que nuestra sociedad quiere darles dentro de la civilización occidental del ocio y del negocio. A pesar de todo siguen siendo testimonios mudos de un mundo desaparecido.

## Referencias

Aguado, M. (2008): Del orden social y del orden del universo. La llamada religión megalítica y su uso ideológico por las comunidades de los milenios IV-III a.c. a través del análisis del significado de sus monumentos funerarios, CuPAUAM 34, 7-21.

Aguayo, P. and García, L. (2006): The megalithic phenomenon in Andalusia. An overview, in Joussaume, R., Laporte, L. and Scarre, C.

(eds.): *Origin and Development of the Megalithic Phenomenon of Western Europe*, Proceedings of the International Symposium (Bougon, France, October 26th-30th 2002), 452-472.

Afonso, J., Cámara, J.A., Martínez, G. and Molina, F. (2011): *Objetos en materias primas exóticas y estructura jerárquica de las tumbas de la necrópolis de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería, España)*, *Revista de Prehistoria de Andalucía*, Monográfico N° 01, 2011, 295-332. ISBN 978-84-9959-083-7- ISSN 2174-9299. Rare rocks.

Almagro, M. y Arribas, A. (1963): *El Poblado y la Necrópolis Megalíticas de Los Millares (Santa Fe de Mondújar, Almería)*, *Bibliotheca Praehistorica Hispana* 3, CSIC, Madrid.

Arribas, F. y Molina, F. (1984): *Estado actual de las investigaciones del megalitismo en la Península Ibérica*, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, Sevilla.

Bellido, A. y Ascensión, J.L. (1996): *Megalitismo y rituales funerarios*, *Complutum Extra*, 6(1), 141-152.

Bellido, A. y Gómez, J.L.A. 1996: *Megalitismo y rituales funerarios*, *Complutum Extra*, 6 (1): 141-152.

Beguiristáin, M. A. y Vélaz, D. (1999): *Megalitos, paisaje y memoria. Un estado de la Cuestión*, *Memoria y Civilización* 2, 317-327.

Bloch. M. (1981): *Tombs and States*, in *Mortality and Immortality. The anthropology and archaeology of death*, in S.C. Humphreys and H. King. (eds.), Academic Press, 131-41.

Bradley, R. (1988): *Ruined buildings, ruined stones: enclosures, tombs and natural places in the Neolithic of south-west England*, in Bradley, R. and Williams, H. (eds.), *The past in the past: the reuse of ancient monuments*, Routledge, London, 13-22.

Bradley, R. (1998): *The Significance of Monuments: On the Shaping of Human Experience in Neolithic and Bronze Age Europe*, Routledge, London

Bueno, P., Balbín, R., y Barroso, R. (2007): *Ideología de los primeros agricultores en el sur de Europa: las más antiguas cronologías del arte megalítico ibérico*, Cuadernos de Arte Rupestre, 4, 281-312.

Burillo, F. (1988): *Arqueología del paisaje*, Seminario de Arqueología y Etnología Turolenses, Instituto de Estudios Turolenses, Teruel.

Carrión, F., Lozano, J.A., García, D., Muñiz, T., Félix, P., López, C.F., Esquivel, J.A. and Mellado, I. (2009): *Estudio geoarqueológico de los megalitos de Antequera*, en Ruíz González, B. (ed.), *Dólmenes de Antequera. Tutela y Valorización Hoy* (Sevilla, Junta de Andalucía), 144-63.

Chapman, R, Kinnes, I. and Ranoborog. K. (eds.) (1981): *The archaeology of death. New directions in archaeology*, Cambridge University Press.

Childe, V. G. (1958): *The Dawn of European Civilization*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Edinburgh, (6<sup>th</sup> edition).

Criado, F. (1995): *El mundo ritual y religioso. Problemática general*, in Hurtado, V. (ed.), *El Calcolítico a Debate*, Sevilla 1990, 128-149.

Eogan, G. (1999): *Megalithic Art and Society*, Proceedings of the Prehistoric Society, 65, 415-446.

Fernández, A., García, L., y Díaz-Zorita, M. (2016): *Montelirio: un gran monumento megalítico de la Edad del Cobre*, Consejería de Cultura, Sevilla.

García, L. y Ruíz, B. (ed.) (2009): *Las grandes piedras de la Prehistoria. Sitios y paisajes megalíticos de Andalucía*, en García, L. y Ruíz, B. (ed.), *Consejería de Cultura, Junta de Andalucía*.

García, M. & Spanhi, J. C. (1959): Sepulcros megalíticos de la región de Gorafe (Granada), *Archivo de Prehistoria Levantina*, VIII, Valencia, 43-113.

Gilman, A. (1976): Bronze Age dynamics in south-east Spain, *Dialectical Anthropology*, 1, 307-319.

Guilaine, J. et Zammit, J. (2002): *Le Sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Seuil, Paris, 2001.

Hedges, J. (1984): *Tomb of the Eagles: A window on Stone Age Tribal Britain*. London.

Hernando, A. (1994): Aproximación al mundo funerario del Calcolítico en el S.E. español, *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Prehistoria, Córdoba (1991)*, 167-176.

Hernando, A. (2002): *Arqueología de la identidad*, Akal, Madrid.

Hodder, I. (1982): *Symbols in action. Ethnoarchaeological studies of material culture*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hodder, I. (2007): *Symbolic and structural archaeology*, Cambridge University Press.

Hoskin, M. (2001): *Tombs, Temples and their Orientations: A New Perspective on Mediterranean Prehistory*, Ocarina Books, Oxford.

Leisner, G. and Leisner, V. (1943): *Die Megalithgräber der Iberischen Halbinsel. Erster Teil: Der Süden. Römisch-Germanische Forschungnum 17*, Berlin.

Lewis-Williams, D. y Pearce, D. (2014): *Conciencia, cosmos y el mundo de los dioses* Arqueología, Akal, Madrid, ISBN-10: 8446039923; ISBN-13:978-8446039921.

Lomba, J., López, M., Ramos, F. y Avilés, A. (2009): El enterramiento múltiple calcolítico de Camino del Molino (Caravaca, Murcia). Metodología y primeros resultados de un yacimiento excepcional, *Trabajos de Prehistoria* 66, 2, julio-diciembre 143-159, ISSN: 0082-5638, doi: 10.3989/tp.2009.09025.

Márquez, J.E. (2001): De los campos de silos a los agujeros negros: Sobre pozos, depósitos y zanjas en la Prehistoria Reciente del Sur de la Península Ibérica, *SPAL* 10, 207-220.

Martín, J.C., Cepillo, J.J., Marfil, C. y Vera, J.C. (2000): Recientes aportaciones al conocimiento del megalitismo en Andalucía, muitas antas, pouca gente?, *Actas do I Colóquio Internacional sobre Megalitismo*, 243-251.

Renfrew, A.C. (1973): *Before Civilisation, the Radiocarbon Revolution and Prehistoric Europe*, Pimlico, London, ISBN 0-7126-6593-5.

Renfrew, A.C. (1976): *Megaliths, territories and populations. Acculturation and continuity in Atlantic Europe during the Neolithic period and the Bronze Age*, (S. J. de Laet, ed.), *IV Atlantic Colloquium*, De Temple, 198-220.

Renfrew, A.C. (1986): *El alba de la civilización*, Ediciones Istmo, Madrid.

Rodríguez, A. (eds.) (1995): *Monumentalisme funéraire et sépultures collectives*, *Actes du Colloque de Cergy-Pontoise (13-14, Juin) (1995)*, *Bulletin de la Société Préhistorique Française*, 93 (3), 277-441.

Sharples, N. (2005): *Building communities and creating identities in the first millennium BC*, Oxow Books, Barnsley: 174-184.

Sherratt, A. (1990): *The genesis of megaliths: monumentality, ethnicity and social complexity in Neolithic North-West Europe*, *World Archaeology* 22-2: 147-167.



Tilley, C. (1994): *A phenomenology of landscape. Places, paths and monuments*, Berg Publishers, Oxford/Providence.

Trigger, B.G. (1990): *Monumental Architecture: a thermodynamic explanation of symbolic behaviour*, *World Archaeology* 22, 119-132.

Wheatley, D., Garcia, L., Flores, P. and Márquez, J. (2010): *Approaching the Landscape Dimension of the Megalithic Phenomenon in Southern Spain*, *Oxford Journal of Archaeology* 29 (4), 387-405.

Whittle, A. (2003): *The Archaeology of People. Dimensions of Neolithic Life*, Routledge, London and New York.



## LA CERÁMICA ROMANA DE LOS ALFARES ISTURGITANOS ¿CREACIONES PARA UN VIAJE HACIA EL MÁS ALLÁ?<sup>1</sup>

M<sup>a</sup> Isabel Fernández García<sup>2</sup>

**Resumen:** El complejo alfarero vinculado al núcleo de *Isturgi* (Los Villares de Andújar, Jaén) elaboró una serie de clases cerámicas destacando especialmente las manufacturas en *terrasigillata* hispánica. En función del desarrollo de la investigación se han establecido tres generaciones de alfareros productores de *sigillata* que se corresponden con época preflavia, flavia y finales siglo I/siglo II, respectivamente. La reconstrucción de la difusión de las manufacturas de un complejo alfarero ha de efectuarse, primordialmente, a través de los centros receptores. Ello implica un trabajo largo y difícil dado la disparidad de información de que se dispone, no siempre óptima. Se analiza las manufacturas de *Isturgien* algunos ejemplos de ámbito funerario.

**Palabras claves:** *Hispania, Baetica, Isturgi, cerámica, centros receptores*

**Abstract:** The potter's workshop linked to *Isturgi* (Los Villares de Andújar, Jaén) made a series of pottery classes emphasizing especially the manufactured in hispanic *terra sigillata*. Depending on the development of the research, three generations of potters producing *sigillata* have been established, corresponding to the preflavia, flavia period and the end of

---

<sup>1</sup>El presente trabajo ha contado con el soporte del Proyecto de I+D "Producción y adquisición de cerámicas finas en el proceso de configuración de las comunidades cívicas de la Bética y la Hispania Meridional durante el Alto Imperio Romano (HAR2016-75843-P)". Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

<sup>2</sup>María Isabel Fernández García es Catedrática de la Arqueología de la Universidad de Granada. C. e: [mifernan@ugr.es](mailto:mifernan@ugr.es)

the first and second centuries respectively. The reconstruction of the diffusion of a pottery-manufacturing workshop has to be effected primarily through receptor sites. This implies a long and difficult work given the disparity of information available, not always optimal. *Isturgi* manufactures are analyzed in some examples of the funeral world.

**Key Words:** *Hispania, Baetica, Isturgi, pottery, receptor sites*

## 1.- Introducción

Numerosas e importantes han sido las aportaciones relativas al complejo mundo funerario de época romana. La muerte en sus diversas modalidades ha sido tratada desde el punto de vista de las fuentes escritas, de la epigrafía, de la legislación y, muy especialmente, desde el propio espacio que cobija al difunto en ese viaje hacia el más allá, desde la propia documentación arqueológica (v.g. Abascal, 1991; Vaquerizo, 2001 y 2010; Prados Martínez y Jiménez Vialás, 2015). La simplicidad o monumentalidad del espacio funerario que comprende la tumba y el área de rituales, en general, acorde con la condición del finado acoge unos elementos que han formado parte del ritual y/o de ese descanso eterno. Son las cerámicas que, como testigos mudos de todo un proceso, nos facilitan una serie de datos relativos no sólo al propio enterramiento sino también al lugar de procedencia de dichas manufacturas. Es, precisamente, este último aspecto el que nos interesa. En primer lugar porque nos permite, en nuestro caso concreto, reconstruir la difusión de unos productos dirigidos a mercados a corta, media y/o larga distancia. En segundo lugar, porque nos acerca a las preferencias de un ajuar en determinadas zonas. Dentro de esta problemática se inserta el complejo alfarero vinculado a la antigua ciudad romana de *Isturgi* (Los Villares de Andújar, Jaén) donde se elaboraron una serie de productos cerámicos destinados a un variado sector poblacional. En sus dependencias se fabricaron cerámicas comunes, lucernas, cerámicas tipo Peñaflo, cerámicas pintadas de tradición ibérica, barniz interno rojo pompeyano, cerámicas de paredes finas o *terra sigillata* hispánica, entre otras clases cerámicas (actualizadas en Fernández García, 2013a: 155-312). Cuando la *terra sigillata* comienza su producción se impone masivamente sobre el resto de las manufacturas como se constata en los vertederos explorados del alfar. Al menos en sus inicios productivos las *sigillatae* son

ambicionadas por las élites locales, siempre ávidas de novedades, por cuanto simbolizaban de prestigio y representación.

La *terra sigillata* hispánica y la cerámica de paredes finas isturgitanas consideradas como vajillas finas de mesa tuvieron también otra funcionalidad, no sabemos si primaria o secundaria, como se ha documentado en determinados centros receptores de sus productos. En relación con ello, su uso con carácter funerario es manifiesto no sólo en las manufacturas de *terra sigillata* hispánica y cerámica de paredes finas sino también en un elemento considerado como mobiliario, las lucernas.

Con esta aportación pretendemos, exclusivamente, una primera aproximación a la materialización de los productos isturgitanos en los ámbitos funerarios, tomando como ejemplo tan sólo algunos centros receptores. Somos conscientes del problema que conlleva la adscripción de los productos isturgitanos en los centros receptores. Como hemos indicado en reiteradas ocasiones, para el arqueólogo no experto en el ámbito ceramológico romano, es difícil la correcta identificación en general de los productos en *terra sigillata* hispánica de origen bético y, particularmente, las manufacturas de la primera época productiva (preflavia) de los alfares isturgitanos. El motivo estriba que, en dicha etapa, junto a ejemplares de artesanos que están aprendiendo la técnica o incluso la están dominando, nos encontramos con piezas que muestran un impecable acabado dificultando en ocasiones, como hemos tenido oportunidad de comprobar, su identificación al ser confundidos con producciones extrapeninsulares, galas e incluso itálicas. A este gran inconveniente se suma otro, consecuencia del vaciado bibliográfico específico que estamos efectuando de aquel material previamente publicado susceptible de ser incluido en nuestras investigaciones. Más concretamente al problema de publicaciones en las que no se especifica el origen itálico, galo o hispánico de la *terra sigillata*, quedando reducida simple y desgraciadamente a una escueta frase: “hay *terra sigillata*”. Ello combinado con la falta de cualquier reproducción gráfica discriminatoria (marcas, sintaxis compositivas especiales, formas lisas con alguna peculiaridad formal o con determinadas técnicas decorativas utilizadas como recurso ornamental) acentúa la dificultad de precisar la adscripción de una gran parte de ejemplares isturgitanos ya sea en los espacios ciudadanos o del territorio.

## 2. Productos isturgitanos en los centros receptores: problemas de atribución

Las estructuras de comercialización de un complejo alfarero comprenden una serie de componentes perfectamente engranados dirigidos a la introducción de sus productos en los mercados a corta, media y larga distancia. Son factores decisivos las denominadas estructuras humanas de comercialización (Fernández García, 2012: 390-391) causantes, en buena medida, de la preponderancia de determinados tipos de vajilla fina de mesa o de elementos tecnológicos, muy concretos, en los centros receptores sobre los que extienden su radio de acción. Cobran, en este sentido, importancia en las transacciones las figuras del *mercator* y del *negotiator* e incluso el complejo alfarero como vendedor directo en su propio espacio artesanal. Si la difusión se efectúa por vía marítima y/o fluvial entran en escena otras figuras mercantiles como el *navicularius*, *magister navis*, *naucclerus*, *nauclearius* o simplemente *nauta*.

En la comercialización es primordial el papel desempeñado tanto por los centros redistribuidores como, especialmente, las sucursales creadas para satisfacer la demanda de un mercado deseoso de unas manufacturas muy concretas. Su implantación coincide con el momento de máxima expansión comercial de un gran complejo alfarero. Si son sucursales en sentido estricto es difícil de precisar, lo cierto es que dependen del centro madre al menos en sus inicios (Fernández García, 2013b: 129-151). Sirva como ejemplo los alfares productores de *terra sigillata* hispánica de origen bético. Conocemos en la *Baetica* siete alfares (fig. 1) que, entre otras manufacturas, elaboraban productos en *terra sigillata* hispánica. Es indiscutible el papel preponderante de los alfares vinculados a la antigua ciudad de *Isturgi* (Los Villares de Andújar, Jaén) que capitalizan, por lo que sabemos, las estructuras de comercialización. La creciente demanda de *sigillatae* en los mercados antes de mediados del siglo I propicia, al menos en sus inicios, el establecimiento de una serie de talleres dependientes del centro isturgitano. Estos talleres, con poca difusión de sus productos, se ubican en el Carmen de la Muralla y en Cartuja, ambos en la antigua *Iliberri* (Granada) así como en *Singilia Barba* (Antequera), *Antikaria* (Antequera), Teba y Alameda en la actual provincia de Málaga. Estas "sucursales" coinciden tanto en algunos *sigilla* (fig. 2) como en características formales (fig. 3) y ornamentales (fig. 4) con el centro madre y, a la vez, se influyen recíprocamente. A pesar de esa corriente de

influencias, se pueden individualizar, sin problema, las *sigillatae* de origen bético documentadas en los lugares de consumo y, con ello, iniciar paulatinamente la reconstrucción de los circuitos comerciales de cada alfar.

Centrándonos en las estructuras de comercialización del complejo isturgitano podemos afirmar que la proyección de sus manufacturas fue más extensa de lo que suponíamos hace tan sólo algunos años. La reconstrucción de sus circuitos comerciales es una ardua tarea, no exenta de dificultades. Al problema, ya aludido, de identificación de los productos de la primera generación de época preflavia se une la incorrecta identificación de *sigilla* isturgitanos en centros receptores. Observamos con preocupación cómo existen una serie de publicaciones que, sin motivo justificado, adscriben una serie de *officinae* a los talleres isturgitanos. Confusión que, curiosamente, repiten investigadores que consultan, sin contrastación de ningún tipo, la aportación objeto de equívoco. Igualmente, como hemos indicado en numerosas ocasiones, para cualquier información acerca de las estructuras humanas de producción hay que acudir necesariamente a la investigación realizada en el propio centro de producción. En relación con ello, conviene no olvidar que la cronología productiva la proporciona el centro de producción y no el centro de recepción como hemos comprobado, lamentablemente, también en algunas publicaciones.

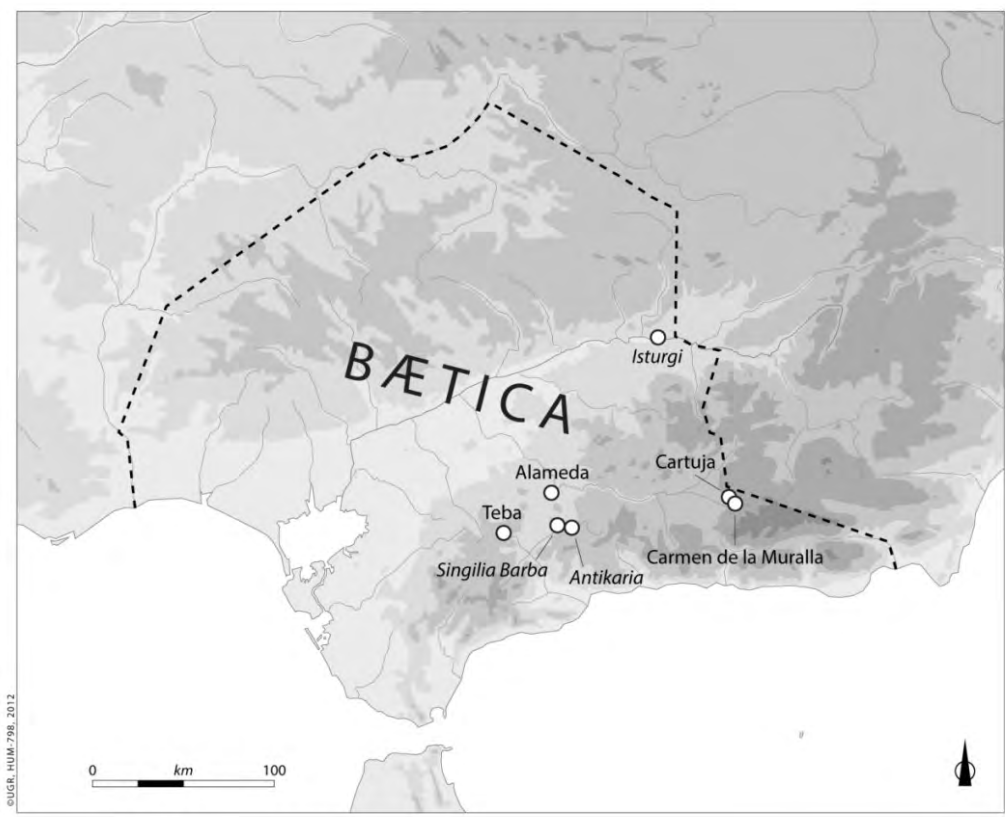


Figura 1. Alfares de *terrasigillata* hispánica de la Baetica

<i>Isturgi</i> Andújar	Carmen Muralla	Cartuja	<i>Singilia</i> <i>Barba</i>	<i>Antikaria</i>	Alameda	Teba
<i>TITI OPPI</i> Liso, decorado, molde			<i>TITI</i> <i>OPPI</i> liso			
	<i>L.M.F.F</i> liso	<i>L.M.</i> <i>F.F</i> liso	<i>L.M.F.F</i> Liso (2)			
	( ) <i>M?F</i> liso					
<i>L.M.F</i> moldes	<i>L.( ).F</i> molde		<i>L.M.F</i> molde			



	L.M.() molde					
L.M.F Probina decorada						
CA liso		CA liso				

Figura 2. *Officinae* isturgitanas, iliberritanas y singilienses

FORMAS	Isturgi Andújar	Carmen Muralla	Cartuja	Singilia Barba	Antikaria	Alameda	Teba
2	Recurso Burilado	Recurso Barbotina		Recurso burilado  Recurso barbotina			
4	Recurso Burilado Acanaladuras (2)	Recurso burilado	Recurso burilado	Recurso Burilado  Barbotina Hoja agua trazo horizontal en tallo Barbotina  Dos bastones paralelos y verticales	Recurso Burilado  Acanaladuras (2)  Barbotina  Dos bastones paralelos y verticales con tres	Recurso Burilado	Recurso burilado  Acanaladura (1)

				con tresgotas gotas agua			
7	Recurso s Burila do Estrías paralela s (2)	Recurso Burila do ocasional	Recurso Estrías paralela s (2)	Recurso Estrías paralelas (2)			Recurso burilad o
15/17	Pared moldura da y abultam iento fondo central  Pared lisa fondo plano No recurso	Pared lisa y fondo plano	Pared moldura da y abultam iento fondo central  Recurso Burilad o fondo	Pared moldura da y abultamie nto fondo central  Pared lisa y fondo plano  Recurso Burilado fondo	Pared moldura da y abultami ento fondo central	Pared moldura da y abultami ento fondo central borde muy marcado	
24/25	Recurso Buril ado z. superior ocasiona l	Recurso urilado z. superior					
27	Cuartos de círculos muy mar- cados, no		Cuartos de círculos muy mar- cados, no				Cuartos de círculos muy marcados , no reborde

	reborde	Cuartos de círculos muy marcados, reborde	reborde	Cuartos de círculos muy marcados, reborde	Cuartos de círculos muy marcados, reborde	Cuartos de círculos muy marcados, reborde	
	Cuarto círculo superior menor, reborde simple						
35/36	No Recurso decorativo	Recurso Barbotina Hoja de tallo largo Termina trazo horizontal		Recurso Barbotina Hoja de tallo largo termina trazo horizontal		Recurso Barbotina Hoja de tallo largo termina trazo horizontal	
44	Recurso Burilado ocasional		Recurso Burilado				
Aj.1	Pura Evolucionada	Aj.1 pura	Aj.1 evolucionada	Aj.1 evolucionada	¿Aj.1 evolucionada?		
Burilada 29	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo

Burilada 30	Cuerpo			Cuerpo			
Burilada 37	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo	Cuerpo
Burilada Aj.1	Cuerpo	Cuerpo					

Figura 3. Similitudes formales producciones *terrasigillata* entre alfares isturgitanos, granadinos y malagueños

ESTILOS DECORATIVOS	<i>Isturgi Andújar</i>	<i>Carmena Muralla</i>	<i>Cartuj</i>	<i>Singilia Barba</i>	<i>Antikaria</i>	Alameda	Teba
Estilo M.S.M	Variedad		M.S.M guirnalda				
Estilo QVARTIO	Variedad		QVARTIO alternancia				
Estilo TITI OPPI	Variedad			TITI OPPI			
Estilo anónimo 9 de Andújar				Variación en alfarero de los grandes círculos			
Estilo anónimo 11 de Andújar						Variación dentro de un mismo esquema decorativo	

Unidades máximas decorativas	Cruciforme variedad	Cruciforme					
Sintaxis compositiva	Composiciones variedad		Composiciones metopada Andújar				

Figura 4. Estilos decorativos similares en las *sigillatae* de origen bético

### 3.- Producción isturgitana en ámbito funerario

A pesar de la complejidad que entraña la reconstrucción de las estructuras de comercialización de los alfares isturgitanos, por las circunstancias ya aducidas, poco a poco vamos recomponiendo los centros receptores de sus productos. Ejemplares de *terra sigillata* hispánica, cerámica de paredes finas y lucernas servirán para articular, en esta primera aproximación, su presencia en zonas de necrópolis formando parte del propio ajuar funerario y/o como elementos de ritualidad relacionados con el más allá. Efectuamos un análisis por separado de cada clase cerámica que permita visualizar al arqueólogo no experto sus debilidades y fortalezas y, de este modo, afrontar en el siguiente apartado, en su globalidad, la materialización de estas manufacturas. No obstante, conviene tener muy presente que sólo el contexto del ajuar funerario en su totalidad y no una clase cerámica aislada nos proporciona la información necesaria para la realización de una interpretación la cual, desgraciadamente, en ocasiones se queda tan sólo en un intento ante la falta de datos fiables.

#### 3.1. *Terra sigillata* hispánica

No todas las investigaciones que aluden a los productos de *terra sigillata* hispánica isturgitana dejan constancia de su lugar de recuperación ya sea dentro de un determinado espacio ciudadano o del territorio. Son frecuentes los balances generales sobre estas manufacturas realizadas sin especificar el contexto de su hallazgo. El motivo estriba, quizá, en la

utilización de estos elementos vasculares como un eslabón más, que no el único, en un análisis de carácter económico sobre un territorio para el que se pretende establecer una serie de circuitos comerciales relacionados, en la mayoría de los casos, con otro tipo de artículos, no específicamente cerámicos. A ello se añade el problema de investigaciones antiguas cuyos objetivos eran lógicamente diferentes y, por tanto, carecemos de información al respecto.

La *terra sigillata* está presente, en general, en los ámbitos funerarios y, en ocasiones, las *sigillatae* galas e itálicas se constatan en mayor proporción que sus homónimas hispanas. Hemos elegido los espacios funerarios de *Baelo Claudia* y de *Corduba* como ejes de esta primera aproximación por ser núcleos de entidad y con buenos resultados a nivel del análisis que nos interesa, enmarcados en lo que podríamos considerar un comercio a media distancia. En ambos yacimientos es resaltable la ausencia o escasa representatividad de *terra sigillata* hispánica en claro contraste con otras entidades geográficas donde sí se han atestiguado en mayor proporción.

Circunscribiéndonos al primer caso, las necrópolis de *Baelo Claudia* han sido objeto de pormenorizada atención a lo largo de la historia de la investigación del yacimiento. En la década de los años 70 del siglo XX J. Remesal (1979) analizó minuciosamente los ajuares de la necrópolis sureste de la ciudad, también denominada necrópolis oriental, evidenciando una presencia de *terra sigillata* procedente de los alfares sudgalos de La Graufes en que a partir de la época de Claudio (Remesal Rodríguez, 1979: 46). La constatación de estos productos de La Graufes en que se inserta perfectamente dentro de esa dinámica expansiva del complejo alfarero sudgalo que tiene lugar a partir de los años 40 (Delplace, 1978: 66-70).

La *sigillata* no era la única pieza en ese viaje al más allá, compartía espacio con elementos de vidrio, de metal, cuando no era directamente sustituida por una cerámica de paredes finas en cualquiera de sus múltiples variantes o por una cerámica común.

La presencia en las propias tumbas de *terra sigillatae* reducida en comparación con otros elementos de ajuar. En este sentido, aunque minoritariamente, las importaciones de *terra sigillata* itálica y gálica están representadas en el ámbito funerario baelonense. Respecto al material itálico se constató en la tumba IV, un cuenco de la forma Goud. 39 con la marca *CRESTI in planta pedis*. La reproducción del *sigillum* (Remesal Rodríguez, 1979: 14 y fig. 8, 73/23) encuentra su paralelo en la *officina* de

CN. ATEIVS CRESTVS de la zona de Pisa que, entre otras fórmulas, utiliza *in planta pedis* (Oxé, Comfort y Kenrick, 2000: 698.62); *officina* activa entre el 10 a.C. y el 30 d.C. La fórmula *in planta pedis* se generaliza a partir del 15 d.C.

Otras dos *officinae* tardo itálicas están presentes, asimismo, en la necrópolis del sureste. Dentro de una urna de ofrenda de la tumba XVI se recuperó la marca CN ATM (unión AT) *in planta pedis* (Remesal Rodríguez, 1979: 28 y fig. 20, 73/80); adscrita al taller pisano de CN ATE(IVS) MA(HES), activo del 20 a 80 (Oxé, Comfort y Kenrick, 2000: 298.8). Igualmente, la tumba XIX mostraba en el interior de la urna cineraria un ejemplar tardoitálico con el *sigillum* L. EBVR. *in planta pedis* interpretado como L. EBVRIVS (Remesal Rodríguez, 1979: 15,30, 33 y fig. 24, 75/95A). A su vez, las manufacturas tardo itálicas recuperadas entre el espacio de tumbas alcanzaba aproximadamente un 23% y fueron fechadas en época claudia (Remesal Rodríguez, 1979: 32).

Las producciones galas de *terra sigillata* están presentes en la necrópolis baelonense con una funcionalidad diversa. En algunas sepulturas están documentadas a modo de tapadera como sucede en dos enterramientos, la tumba XIII donde un cuenco de la forma Drag. 35/36 cubre la urna cineraria (Remesal Rodríguez, 1979: 25 y fig. 16, 73/53) y en la tumba XIX donde la "tapadera" es un ejemplar de la forma Ritt. 5 con *sigillum* ilegible (Remesal Rodríguez, 1979: 30 y fig. 24, 73/94). En otros casos, esta clase cerámica se recuperó bien en el interior de una urna de ofrenda como se evidenció en la tumba XV (Remesal Rodríguez, 1979:27) o bien entre dos urnas como en la tumba III donde se extrajo un plato con el *sigillum* (C) ARBONIS MA (NVS) (Remesal Rodríguez, 1979: 20 y fig. 7, 73/19) posiblemente relacionado con la *officina* de CARBO activa del 70-100 (Hofmann, 1985: 27; Oswald, 1983: 61).

Una parte muy importante del material recuperado procedía del espacio externo a las propias tumbas. En líneas generales, ese material se correspondía con productos de *sigillata* itálica y gala de época Claudia en clara coexistencia con ejemplares de factura hispana como las llamadas actualmente cerámicas tipo Peñaflor (Remesal Rodríguez, 1979: 48-69 y figs. 27-37).

La necrópolis oriental, tras un análisis exhaustivo de las investigaciones antiguas y de intervenciones arqueológicas en los últimos años, parece responder en función de su estructuración a dos ámbitos funerarios, uno de tipo neopúnico y otro de corte itálico (Prados Martínez y García

Jiménez, 2009:7; Prados Martínez y Jiménez Vialas, 2016: 276-279). En el primer caso, las tumbas que reflejan ese influjo neopúnico carecen en su ajuar de la vajilla fina de mesa por excelencia, los productos de *terra sigillata*; mientras que en el exterior esta clase cerámica está perfectamente reflejada en productos galos y a partir de mediados del siglo I en la *terra sigillata* hispánica. Unas *sigillatae* que son empleadas en ritos de comensalidad a través de formas abiertas que permiten la participación de los oferentes alejándose un poco de los ejemplares de cerámica de paredes finas, de momentos anteriores, caracterizados por ser tipos cerrados, fundamentalmente destinados para contener líquidos. Tanto una clase cerámica como otra, una vez constituida la finalidad para la que se utilizaron, eran lanzadas contra las estelas funerarias (Prados Martínez y Jiménez Vialás, 2016: 283-288).

En el caso de *Corduba* el estudio de conjunto de la necrópolis de la Constancia reveló para época julio-claudia un alto porcentaje de cerámica de imitación tipo Peñaflor, seguida de cerámica de paredes finas con predominio del tipo Mayet XXXVII y de las lucernas derivadas del tipo 3 de Dressel (Vargas Cantos, 2002: 297-310); en estos momentos la presencia de *terra sigillata* gala es poco significativa. Habrá que esperar hasta finales de la época julio-claudia y época flavia para que los productos sudgalos alcancen cierto protagonismo en los ajuares funerarios. Esta clase cerámica convive con las cerámicas de imitación tipo Peñaflor que siguen siendo mayoritarias, así como con las cerámicas de paredes finas y la cerámica de tradición ibérica. La presencia de *sigillatae* isturgitanas se documenta en la Constancia a partir de momentos flavios y en muy escasa proporción (Vargas Cantos, 2002: 298-302). Se ha establecido un ajuar tipo a lo largo del siglo I conformado por plato, cuenco y vasito de menores dimensiones siendo frecuente tres platos, tres cuencos y tres vasitos en *sigillata* gala y en cerámica de imitación tipo Peñaflor; la frecuencia y monotonía del ajuar tipo se rompe a finales de la primer centuria con un descenso en el número de los elementos de ajuar (Vargas, 2002: 308).

Posiblemente la cerámica rodada y quemada que se ha recuperado en el entorno de las tumbas constancianas haya que relacionarla con rituales propiciatorios tipo *silicernia* así como los unguentarios con signos de haber sufrido los efectos de fuego sean consecuencia de haber sido tirados a la pira funeraria una vez esparcido su líquido sobre el cuerpo del difunto (Vargas Cantos, 2002: 306).



A finales siglo I y siglo II no hay presencia de *sigillatae* isturgitanas en los ajuares funerarios de la Constancia en clara contrastación con lo que sucede en otras áreas excavadas de la antigua *Corduba* donde se hallan presentes mayoritariamente como en la necrópolis de la avenida de Ollerías. En relación con ello, sirva como ejemplo la presencia de *terra sigillata* hispánica isturgitana claramente identificada por los excavadores en asociación con otras clases cerámicas en las tumbas 2, 4, 9 y 17 (Penco Valenzuela *et alii*, 1993: 51-55).

Al contrario de lo que sucede en la necrópolis baelonense y en la necrópolis constanciana, observamos como en otros lugares las manufacturas en *terra sigillata* hispánica isturgitana ocupan un lugar importante en el ajuar funerario. En relación con ello, sirvan como paradigma la necrópolis 1 periurbana de *Aurgi* (Jaén) ubicada en el complejo los Robles, de la que se han exhumado 36 tumbas (treinta y cinco de inhumación y una de incineración) donde se han recuperado *sigillatae* isturgitanas, mayoritariamente, de las formas 15/17, 24/25 y 27 (Peña Serrano y Molinos Molinos, 2011: 133). *Sigillata* hispánica de origen bético acompaña al ajuar funerario de las necrópolis del territorio malacitano (Serrano Ramos, 2006: 160-168), si bien tan sólo se especifica que en la tumba 53 de Peñarrubia (Málaga) los ejemplares de *terra sigillata* hispánica de las formas 15/17, 27 y 4 se adscriben a los talleres isturgitanos (Serrano Ramos, 2006:168). Hecho similar se constata en el territorio cordobés, concretamente, en la necrópolis de las Campiñuelas (Monturque) donde se especifica *sigillata* isturgitana asociada a otras clases cerámicas (Galeano Cuenca, 1996: 562) o en la necrópolis de la Belleza en Aroche (Huelva), en cuya tumba VII se documentaron dos ejemplares isturgitanos de la forma 15/17 y 27; ésta última con la marca fragmentada (E)XOF PT (Cuenca López y Paz Jorva, 1996: 293 y fig. 2.6), *officina* adscrita a la segunda generación de alfareros de Andújar de época flavia (Fernández García, 2013 c: 314-315).

En suma, nos encontramos dos “modelos” en los ajuares, por una parte la presencia de *terra sigillata*, en general, e isturgitana, en particular, formando parte directa del ajuar funerario y, por otra, una ausencia total o una escasa representatividad en el mismo. A su vez, las producciones extrapeninsulares y peninsulares de *terra sigillata* están presentes en la ritualidad que conlleva el complejo mundo funerario documentándose en el espacio exterior a la propia tumba.

### 3.2. Cerámica de Paredes Finas

Las producciones de cerámicas de paredes finas isturgitanas han acaparado menos la atención en relación con sus estructuras comerciales. Son manufacturas sobre las que se han incidido poco si bien su materialización en los centros receptores nos está permitiendo, paulatinamente, reconstruir mínimamente los núcleos consumidores. La *terra sigillata* junto con la cerámica de paredes finas eran consideradas vajillas finas de lujo o semilujo, lo que explica su amplia presencia en determinados contextos, no exclusivamente funerarios, dada la consideración social que gozaban, al menos en época preflavia y, posiblemente, a inicios de la época flavia. En los alfares isturgitanos se elaboraron las formas Mayet XXV, XXXII y XXXVIIB. En los últimos años se ha evidenciado, consecuencia del análisis de los materiales de correspondientes a las campañas de los años 70 del siglo XX, la posible elaboración de la forma Mayet XLII, de la que se han recuperado fragmentos pasados de cocción con la típica técnica decorativa de hojas de piña. Somos muy conscientes de la dificultad que supone la adscripción en los centros receptores de las cerámicas de paredes finas a talleres isturgitanos dado que no se ha clarificado, aún, lo suficiente los posibles centros productores del sur hispano. Ello constituye un punto muy débil en la investigación sobre el que convendría avanzar en los próximos años.

En la necrópolis sureste de *Baelo Claudia* se recuperaron una gran cantidad de cerámica de paredes finas (Remesal Rodríguez, 1979: 35-36). Dentro de la propia sepultura se han documentado ejemplares tanto en el interior de la urna cineraria en las tumbas VI (Remesal Rodríguez, 1979: 22 y fig. 10, 73/31), y XV (Remesal Rodríguez, 1979: 27 y fig. 18, 73/63) como cubriéndola en la tumba XXI (Remesal Rodríguez, 1979:31 y fig. 26, 73/103A). La cerámica de paredes finas tipo cáscara de huevo, adscritas a la forma Mayet XXXIV, igualmente, se han constatado bien en el interior de la urna cineraria de la tumba III (Remesal Rodríguez, 1979:20 y fig. 7, 73/15), o bien en la urna de ofrenda en las tumbas XVI (Remesal Rodríguez, 1979:28 y fig. 20, 73/79) y XVII (Remesal Rodríguez, 1979: 29 y fig. 22, 73/83).

Las producciones cerámicas son artesanales y dentro de esa mayor o menor creatividad que las *officinae* imprimen a su obra nos encontramos con una heterogeneidad tanto tipológica como ornamental. En relación

con ello, en las tumbas baelonenses se ha evidenciado una variedad de cerámica de paredes finas sobre las que se aplica, en ocasiones, diversas técnicas decorativas. Parece predominar aquellos cuencos que utilizan como recurso ornamental una decoración arenosa en sus paredes. Estos se insertan de tres modos diferentes formando parte bien de la propia urna cineraria o bien de la urna de ofrenda. En el primer supuesto puede cubrir al receptáculo como sucede en la tumba V (Remesal Rodríguez, 1979: 21 y fig. 9, 73/27) o hallarse en el interior de la urna como evidenciaron las tumbas I (Remesal Rodríguez, 1979: 18 y fig. 5, 73/7), IX (Remesal Rodríguez, 1979: 23 y fig. 13, 73/38) y XIV (Remesal Rodríguez, 1979: 26 y fig. 17, 73/59). En el segundo caso, ejemplares de cerámica de paredes finas arenosas en el interior de la urna de ofrenda se recobraron en las tumbas XX (Remesal Rodríguez, 1979: 31 y fig. 25, 73/98) y XVIII (Remesal Rodríguez, 1979: 30 y fig. 23, 73/91) en cuyo interior se evidenció restos de pescado. Otra técnica decorativa aplicada a la cerámica de paredes finas es la barbotina, de la que se han recuperado ejemplares en el interior de la urna cineraria en las tumbas II (Remesal Rodríguez, 1979: 19 y fig. 6, 73/13) y XII (Remesal Rodríguez, 1979: 25 y fig. 15, 73/47).

Al igual que sucedía con la *terra sigillata*, en el exterior de las tumbas y relacionados con rituales funerarios se documentaron gran cantidad de cerámicas de paredes finas.

En la necrópolis cordubense de la Constancia desde época julio Claudia las cerámicas de paredes finas forman parte del ajuar funerario siendo las segundas en proporción tras las cerámicas tipo Peñaflor. Se han recuperado ejemplares de las formas Mayet XXXVII, XXXVIII y XLII con posible adscripción bética, por sus características, la forma XXXVII (Vargas Cantos, 2002: 298-300). A finales de la época julio-claudia y flavia se observa una disminución de su porcentaje, ocupando un tercer lugar tras la cerámica tipo Peñaflor y la *terra sigillata* gala (Vargas Cantos, 2002: 301). Igualmente está representada esta cerámica en la necrópolis cordubense de la calle Ollerías en las tumbas 1, 9, 11, 12, 14 y 17 (Penco Valenzuela *et alii*, 1993: 51, 53-55).

Las cerámicas de paredes finas forman parte del ajuar funerario en otros núcleos como *Carmo* donde se documentan en gran proporción sobresaliendo la técnica decorativa de la barbotina, aunque no es la única utilizada (Bendala Galán, 1976: 109 y láms. XLIV-XLV). En el complejo funerario 2 del Batán en Antequera (Málaga) la cerámica de paredes finas

forma parte tanto de rituales efectuados fuera de la tumba como cubriendo la urna cineraria como se observa en un ejemplar de la forma Mayet XXXVII con técnica a la barbotina (Fernández Rodríguez *et alii*, 2014-2015: 199 y fig. 6). Existen otros ejemplos sobre cerámica de paredes finas en ámbitos funerarios pero al igual que los expuestos carecen de una clara adscripción a los talleres que los elaboraron.

### 3.3 Lucernas

Los alfares isturgitanos produjeron una simple variación de la forma Dressel 3, si bien no fue la única forma elaborada. Conocida bajo la denominación de “lucernas tipo Andújar” se caracteriza principalmente por la venera que ocupa el disco. Conviene recordar que no todas las lucernas con estas características fueron elaboradas en los alfares isturgitanos. En relación con ello, *Corduba, Emerita Augusta* o en el alfar de Fuente de la Higuera realizaban las denominadas lucernas tipo Andújar (Ruiz Montes, 2013: 293), y, seguramente, no fueron los únicos alfares. Estos elementos lychnológicos considerados como mobiliario muestran una significativa presencia en ambientes funerarios. Dada la complejidad de adscripción por las causas aducidas sólo indicar, con las debidas reservas, la constatación de este tipo de lucerna producida en los alfares isturgitanos en la tumba 53 de Peñarrubia (Málaga) formando parte de un ajuar funerario (Serrano Ramos, 2006:166). Igualmente parece clara la adscripción isturgitana de la lucerna tipo Andújar atestiguada en la tumba cordubense de *Caius Pomponius Staius* de la que se han recuperado cinco incineraciones. Tan sólo en dos incineraciones se ha evidenciado este elemento lychnológico. En la primera, la lucerna convive con otros componentes del ajuar asignándose al conjunto una datación claudia (Cánovas Ubera *et alii*, 2006: 285 y fig. 3); en la segunda incineración, la lucerna derivada de la Dressel 3 porta la marca anepígrafa de hoja lanceolada típica de *Isturgi* coexiste con otros elementos del ajuar funerario para el que se establece una cronología neroniana (Cánovas Ubera *et alii*, 2006: 286-288 y fig. 4). En la necrópolis de la calle Ollerías de Córdoba, de la tumba 14 se exhumó una lucerna procedente de los alfares isturgitanos (Penco Valenzuela *et alii*, 1993: 55).

## 1.- Difusión de las producciones isturgitanas en el ámbito funerario.

Realmente es muy difícil seguir la difusión de las manufacturas isturgitanas. Sólo las *sigillatae* hispánicas, a pesar de lo esgrimido en los apartados anteriores, pueden rastrearse con seguridad debido al avanzado nivel de investigaciones sobre esta clase cerámica y no sólo en el complejo isturgitano sino también en los restantes alfares béticos productores de *terra sigillata* hispánica. La dificultad de adscripción de las manufacturas de cerámica de paredes finas y lucernas al barrio artesanal de *Isturgi* complica una primera aproximación a sus estructuras de comercialización.

Hemos analizado el comportamiento de estos productos en centros receptores en los que se efectúa un comercio a corta y media distancia. Sirva para el primer supuesto, como paradigma la necrópolis 1 del complejo los Robles en el área periurbana de *Aurgi*, datada en momentos avanzados de la primera centuria con una perduración hasta principios del siglo III. En los ajuares funerarios se evidencia productos de *terra sigillata* isturgitana adscritos a la segunda y tercera generación de alfareros que se corresponden con época flavia y siglo II (Fernández García, 2013c: 314-315) que conviven con manufacturas tanto peninsulares como extrapeninsulares. El desconocimiento del funcionamiento de las necrópolis que debieron existir en esta zona en época julio-claudia (Peña Serrano y Molinos Molinos, 2011: 129) nos impiden ampliar el comportamiento en el ámbito funerario de las *sigillatae* isturgitanas en relación con la primera generación de alfareros (Fernández García, 2013: 313). Sabemos que el complejo isturgitano mantuvo durante sus tres generaciones de productores de *terra sigillata* hispánica un comercio a corta distancia, patente en otros espacios ciudadanos (Fernández García y Moreno Alcaide, en prensa). Evidentemente en los núcleos relativamente cercanos al complejo alfarero la presencia de sus diferentes manufacturas es una consecuencia lógica.

Los productos isturgitanos objeto de una difusión a media distancia, caso de las necrópolis de Peñarrubia (Málaga), las Campiñuelas en Monturque (Córdoba) o de la Belleza en Aroche (Huelva) nos indican la presencia de *sigillatae* isturgitanas de las sólo podemos adscribir con seguridad a época flavia la tumba VII de la necrópolis de la Belleza donde se recuperó, entre otros elementos, una forma 27 adscrita a la *officina* de *PT*, perteneciente a la segunda generación de alfareros isturgitanos. La

asociación en la tumba 53 de la necrópolis de Peñarrubia con una lucerna tipo Andújar y otros elementos del ajuar nos pueden llevar, con una gran prudencia, a finales de la época julio-claudia y época flavia.

Muy interesante es el comportamiento que se reflejan en los ajuares funerarios de las necrópolis de *Baelo Claudia* y *Corduba*. La primera con una ausencia total en el interior de la sepultura de producciones isturgitanas y poca representación de las *sigillatae* clásicas, itálicas y galas, mientras que en el exterior si se documentan éstas últimas en una proporción considerable, fundamentalmente a partir de época claudia. Asimismo, en el interior y exterior de las tumbas, son significativas las cerámicas de paredes finas y las denominadas cerámicas tipo Peñaflor. En *Corduba* igualmente se observa una ausencia de *terra sigillata* hispánica isturgitana y una mínima presencia de cerámica de paredes finas, posiblemente isturgitana, en la necrópolis de la Constancia donde, especialmente, a finales de la época julio-claudia e inicios de la época flavia, las *sigillatae* galas hacen su aparición siempre en segunda posición tras la cerámica tipo Peñaflor. Esa ausencia de productos de *sigillata* isturgitana se palia un poco en la necrópolis de la calle Ollerías (Córdoba) al convivir junto con cerámica de paredes finas y lucernas procedentes de Andújar y otros elementos del ajuar funerario. En las incineraciones 1 y 2 de la tumba cordubense de *Caius Pomponius Statius* los alfares isturgitanos están claramente representados por la lucernas derivadas de la forma Dressel 3.

Es muy significativa la ausencia de *terra sigillata* como elemento de ajuar funerario en beneficio de lo que podíamos denominar cerámica tradicional. Desde hace años, este hecho ha llamado la atención por cuanto implicaba de continuidad y no de cambio en lo relativo a la deposición de ajuar funerario (Bendala Galán, 2002: 143). Al igual que en *Baelo Claudia* en la necrópolis norte de *Onoba* es patente la ausencia de *sigillatae* en las tumbas (Fernández Sutilo *et alii*, 2013: 181) y en la propia *Carmo* sin *sigillatae* en el ámbito funerario pero con fuerte presencia de productos isturgitanos en otros espacios desde época preflavia (Vazquez Paz, 2006: 1654-1659). Esta carencia se observa, asimismo, en *Gades* (Fernández Sutilo *et alii*, 2013: 184), *Castulo* o la propia *Baria* (Prados Martínez y García Jiménez, 2009:8) núcleos de fuerte tradición púnica.

Nos encontramos ante una serie de núcleos de influencia neopúnica que ignoran casi mayoritariamente las *sigillatae* en el interior de las tumbas. Sin embargo, en el exterior las producciones clásicas de *terra sigillata* (itálica, gala e hispánica), en auténtico auge comercial a partir de época

claudia, forman parte de toda una serie de rituales postdeposicionales realizados por los allegados del difunto. Queda constancia de su uso y, en cierta medida, son visualizados por aquellos que frecuenten el área funeraria puesto que una vez finalizado el uso para el que fueron empleados se estrellan contra las estelas o algún elemento del recinto que acoge al difunto en su última morada. Junto a estos núcleos nos encontramos con otros en los que la presencia de esta clase cerámica, en cuanto elemento romanizador, forma parte consustancial del ajuar funerario.

A primera vistada la sensación que debemos esperar a momentos flavios para que la presencia de las *sigillatae* isturgitanas en el ajuar funerario sea un hecho consumado con una presencia importante de ejemplares de las formas 15/17 y 27 (figs. 5 y 6). Si analizamos un centro receptor objeto de comercio a larga distancia como puede ser *Sala* consumidor de *sigillatae* isturgitanas la cronología se rebaja. En este sentido, en su necrópolis junto con otros elementos del ajuar funerario, se recuperó en la tumba 112 un plato de la forma 15/17 con el *sigillum EX OF CV[...]* (Boube, 1968-72: 113) relacionado con la *officina* de CVDAS adscrita a la primera generación de alfareros preflavios. En dicha necrópolis, asimismo se han recuperado las *officinae* de AHE sobre forma 27 en la tumba 354 (Boube, 1968-72: 114), CAH sobre forma 27 en la tumba 178 (Boube, 1968-72: 114), LC en la tumba 147 en dos platos de la forma 15/17 (Boube, 1968-72: 113), PT en la tumba 177 sobre la forma 27 (Boube, 1968-72: 113), *officinae* activas durante la segunda generación de alfareros de época flavia. Asimismo, se recuperaron dos ejemplares del taller de CS en la tumba 5 sobre una forma 27 y en la tumba 177 sobre forma 15/17 (Boube, 1968-72: 113); esta *officina* carente de cronología de producción al haberse recuperado sólo en centros receptores no permite ninguna precisión cronológica fiable.

La presencia en los mercados a corta, media y larga distancia de las *sigillatae* isturgitanas durante las tres generaciones de alfareros sabemos que es un hecho (Fernández García y Moreno Alcaide, en prensa). Ahora bien, individualizar los ámbitos en los que se constatan es más complicado ya que no todas las publicaciones lo indican.

Conocemos de *Isturgi* su gran capacidad como centro de producción cerámico como se ha ido poniendo de manifiesto en las intervenciones que se han realizado en el yacimiento en el marco de tres grandes proyectos de investigación: "Romanización del Alto Guadalquivir" (dirigido por M.

Sotomayor Muro de 1972 a 1981 y por M. Roca Roumens de 1981 a 1989), “*Isturgi* romana y su territorio: la producción de *terra sigillata* y su difusión” (bajo mi dirección de 1995 a 2011) y Proyecto *ISTVRGI*. Otro indigenismo y otra romanización: la configuración del artesanado romano y de los fenómenos productivos en las áreas periféricas del Alto Guadalquivir” (bajo mi dirección, desde 2012 y actualmente en curso). En la primavera/verano de 2018 vamos a efectuar, por primera vez, una actividad arqueológica en la propia ciudad de *Isturgi*. Será un momento importante ya que las manufacturas isturgitanas tanto las *sigillatae* como las restantes clases cerámicas serán analizadas bajo la óptica de un centro receptor que puede o no consumir los productos que genera su propia actividad artesanal.

Queda aún mucho por hacer en el largo camino hacia la reconstrucción de las estructuras de comercialización de los alfares isturgitanos y uno de los objetivos que nos marcamos, que no el único, es el comportamiento de esos productos en los diversos espacios ciudadanos y del territorio.



Fig. 5. Terra sigillata Hispánica isturgitana. Forma 15/17





Fig. 5. Terra sigillata Hispánica isturgitana. Forma 27

### Bibliografía

ABASCAL PALAZÓN, J.M. (1991): "La muerte en Roma: fuentes, legislación y evidencia arqueológica" en Vaquerizo, D. (coord.), *Arqueología de la muerte: metodología y perspectivas actuales*, Fuenteovejuna 1990, Córdoba, pp. 205-245

BENDALA GALÁN, M. (2002): ""Perduraciones y romanización en Hispania a la luz de la arqueología funeraria, notas para una discusión", *Archivo Español de Arqueología*, 75, 137-158.

BOUBE, J. (1968-1972): "Les fouilles de la nécropole de Sala et la chronologie de la terra sigillata hispanique", *Bulletin d'Archeologie Marocaine*, VIII, pp. 109-126.

CANOVAS UBERA, A., SÁNCHEZ MADRID, S. y VARGAS CANTOS, S. (2006): "La tumba de *Caius Pomponius Staius* en la necrópolis septentrional de *Colonia Patricia*", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 17, pp. 279-296.

CUENCA LÓPEZ, J.M. y PAZ JORVA, M.J. (1996): "La necrópolis romana de la Belleza (Aroche, Huelva). Estudio de materiales y análisis de su ajuar", *XI Jornadas de Patrimonio de la Sierra de Huelva*, pp. 292-306.

DELPLACE, Chr. (1978): "Les potiers dans la société et l'économie de l'Italie et de la Gaule au I siècle av. et au I siècle ap. J. C.", *Ktema* 3, pp. 55-76.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> I. (2012): "Estructuras de producción y comercialización de los centros de producción de *terra sigillata* hispánica. La *Baetica*", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 22, pp. 379-396.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> I, (Coord.) (2013a): *Una aproximación a Isturgi romana: El complejo alfarero de Los Villares de Andújar, Jaén España*, Ed. Quasar, Roma.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> I. (2013b): "Estructuras de comercialización" en Fernández García, M<sup>a</sup> I, (Coord.) *Una aproximación a Isturgi romana: El complejo alfarero de Los Villares de Andújar, Jaén España*, Ed. Quasar, Roma, pp. 129-151.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> I. (2013c), "Una aproximación a la cronología de los alfares isturgitanos" en Fernández-García, M<sup>a</sup> I. (coord.) *Una aproximación a Isturgi romana: El complejo alfarero de Los Villares de Andújar, Jaén España*, Roma, p. 313-316.

FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> I. y MORENO ALCAIDE, M. (e.p.): "Los Villares de Andújar o el liderazgo de los complejos alfareros de *terra sigillata* hispánica de origen bético", *Rei Cretariae Romanae Fautores*, Bonn, en prensa.

FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, L.E., COMPAÑA PRIETO, J.M., CISNEROS GARCÍA, M<sup>a</sup> I., ARCAS BARRANQUERO, A. y ROMERO PÉREZ, M. (2014/2015): "La necrópolis de El Batán. Un nuevo tipo de urnas cinerarias en el *ager* de *Singilia Barba*", *Anales de Arqueología Cordobesa*, 26-27, pp. 191-212.

FERNÁNDEZ SUTILO, L. CAMPOS CARRASCO, J.M. y VIDAL TERUEL, N. (2013): "El mundo funerario en la ciudad romana de *Onoba*:

Las manifestaciones arquitectónicas de la necrópolis Norte”, *Revista Onoba*, 1, pp. 175-186.

GALEANO CUENCA, G. (1996): “Necrópolis y lugares de enterramiento rurales de época romana en la provincia de Córdoba”, *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, Historia Antigua*, 9, pp. 537-567.

HOFMANN, B. (1985): *Catalogue des estampilles sur vaisellesigillée*, SITES, hors-série n°27, Gonfaron.

OSWALD, F. (1983): *Index des estampilles sur sigillée*, SITES, hors-série n° 21, Avignon.

OXÉ, A., COMFORT, H. y KENRICK, P. (2000) *Corpus Vasorum Arretinorum. A catalogue of the signatures, shapes and chronology of Italian sigillata*, 2ª Ed., Bonn.

PENCO VALENZUELA F.M., MARFIL RUIZ, P.F., BLANES DELGADO, C. y BAENA ALCANTARA, M.D. (1993): “Resultados del estudio de la necrópolis romana excavada durante las dos fases de Intervención Arqueológica de Urgencia desarrolladas en la Avenida de las Ollerías nº 14 de Córdoba”, *Antiquitas* 4, pp. 45-56.

PEÑA SERRANO, J.L. y MOLINOS MOLINOS, M. (2011): “La aristocracia ibérica ante la romanización. Ideología y espacios funerarios en Marroquíes Bajos (Jaén)”, *Archivo Español de Arqueología*, 84, pp. 119-152.

PRADOS MARTÍNEZ, F. y GARCÍA JIMÉNEZ, I. (2009): “Aproximación al paisaje funerario de la necrópolis oriental de Baelo Claudia”, *Aljaranda*, 72, pp. 4-12

PRADOS MARTÍNEZ, F. JIMÉNEZ VIALÁS, H (Eds.) (2015): *La muerte en Baelo Claudia. Necrópolis y ritual en el confín del Imperio romano*, Universidad de Cádiz/ Universitat d’Alacant.

PRADOS MARTÍNEZ, F. JIMÉNEZ VIALÁS, H. (2016): “La materialidad de la muerte en la necrópolis de Baelo Claudia. Ritos y creencias en contexto”, *Archivo Español de Arqueología*, 89, pp. 273-291.

REMESAL RODRÍGUEZ, J. (1979): *La necrópolis sureste de Baelo*. E.A.E. 104, Madrid.

RUIZ MONTES, P. (2013): “Lucernas tipo Andújar” en Fernández García, Mª I, (Coord.) *Una aproximación a Isturgi romana: El complejo alfarero de Los Villares de Andújar, Jaén España*, Ed. Quasar, Roma, pp. 293-299.

SERRANO RAMOS, E. (2006): “Aproximación a las necrópolis romanas en el territorio malagueño”, *Baetica*, 28, pp. 159-174.

VARGAS CANTOS, S. (2002): "El conjunto funerario de la Constancia (Córdoba). Ajuares y cronología" en Vaquerizo D. (ed.): *Espacio y usos funerarios en el Occidente romano*, Córdoba, vol. 2, pp. 297-310.

VAQUERIZO GIL, D. (2010): *Necrópolis urbanas en Baetica*, I.C.A.C. Tarragona.

VAQUERIZO, D. (Coord.) (2001): *Funus Cordubensium. Costumbres funerarias en la Córdoba romana*, Córdoba.

VAZQUEZ PAZ, J. (2006): "Contextos ceramológicos de la Carmona romana altoimperial", *revista Carel*, año IV, 4, pp. 1641-1670.

## INDICADORES DE JERARQUIZACIÓN SOCIAL EN EL REGISTRO FUNERARIO ARGÁRICO

Fernando MOLINA GONZÁLEZ<sup>1</sup>, Liliana SPANEDDA<sup>2</sup> y Juan Antonio CÁMARA SERRANO<sup>3\*</sup>

### Resumen

Dos grandes conjuntos de datos pueden ser utilizados para valorar la organización social a partir del registro funerario argárico (2150-1450 A.C.). En primer lugar los datos sobre los contenedores y los elementos (ajuares y otras ofrendas) que acompañan a los difuntos. En segundo lugar, los resultados de los análisis de los propios esqueletos proporcionan indicios sobre la movilidad, la dieta, la salud y los esfuerzos realizados. La combinación de muchos de estos indicadores y la mejor contextualización espacio-temporal de las sepulturas ha permitido caracterizar las sociedades argáricas como clasistas. En este trabajo se valoran en conjunto algunos de los datos disponibles sobre diferentes yacimientos de los Altiplanos granadinos examinando hasta qué punto cada uno de los indicadores concuerda o no con los restantes, demostrándose que, aun con procesos de emulación y cierta movilidad social, el registro funerario muestra una sociedad profundamente jerarquizada y una tendencia a una acentuación de las diferencias sociales con el tiempo.

**Palabras clave:** Edad del Bronce, Cultura de El Argar, Sudeste de la Península Ibérica, Ajuares funerarios, Armas, Joyas, Dieta, Enfermedades, Jerarquización social.

---

<sup>1</sup> Dpto. Prehistoria y Arqueología. Universidad de Granada, [molina@ugr.es](mailto:molinag@ugr.es)

<sup>2</sup> Dpto. Prehistoria y Arqueología. Universidad de Granada, [spanedda@ugr.es](mailto:spanedda@ugr.es)

<sup>3</sup> Dpto. Prehistoria y Arqueología. Universidad de Granada, [jacamara@ugr.es](mailto:jacamara@ugr.es)

## Abstract

Two large sets of data can be used to assess social organization from the argaric funerary record (2150-1450 BC). In the first place the data on the containers and the elements (grave goods and other offerings) that accompany the deceased. Secondly, analyzes on the skeletons themselves provide clues about mobility, diet, health and efforts made in life. The combination of many of these indicators, and better space and time frames for graves, have allowed us to characterize Argaric societies as class-based ones. In this work we evaluate together some of the available data on different Granada Highlands sites, examining the extent to which each one of the indicators agrees with the others, demonstrating that a deep and increasing hierarchy is shown by funerary record, even with emulation and limited social mobility processes.

**Key words:** Bronze Age, Argar Culture, Southeastern Iberian Peninsula, Grave goods, Weapons, Jewelry, Diet, Diseases, Social Hierarchization

## Introducción

La Cultura del Argar se desarrolla en el Sudeste de la Península Ibérica (Fig. 1) entre el 2150 y el 1300 cal A.C. aproximadamente (Castro *et al.*, 1993-94; Molina y Cámara, 2004; Lull *et al.*, 2010c, 2014a; Aranda *et al.*, 2014), si bien una gran parte de los investigadores (Lull *et al.*, 2013b; Risch y Meller, 2015) prefieren considerar la última parte de este arco cronológico, entre el 1500/1450 y el 1350 cal A.C., el considerado Bronce Tardío, como “postargárico”, porque se producen determinadas transformaciones y, porque, sobre todo, el enterramiento bajo las viviendas se hace especialmente raro en las áreas costeras de las provincias de Almería y Murcia. Los cambios fundamentales, que afectan al patrón de asentamiento y diseño urbanístico y que deben corresponder a importantes modificaciones en la estructura social y en las relaciones entre las diferentes comunidades argáricas, en cualquier caso, tienen lugar en el periodo siguiente, Bronce Final a partir del 1300 A.C. (Molina, 1976, 1978). Además se debe señalar que los enterramientos bajo las casas parecen tener lugar

también en el Bronce Tardío en las áreas de expansión y, sobre todo, en los límites de ésta en la provincia de Alicante (Jover *et al.*, 2014; Hernández *et al.*, 2016). De hecho en esta zona la problemática se refiere más bien al momento de introducción de las características que pueden considerarse argáricas, que puede corresponder a momentos realmente cercanos al denominado Bronce Tardío (Hernández *et al.*, 2013; Jover *et al.*, 2014), alcanzando el poblamiento en este periodo su máximo desarrollo (Hernández *et al.*, 2014, 2016).



Fig. 1.- Mapa de Andalucía Oriental y el Sureste de la Península Ibérica con los yacimientos de la Edad del Bronce citados en el texto (composición A. Dorado).

Las características esenciales de la Cultura Argárica ya fueron definidas por los hermanos Siret (Siret y Siret, 1890) y matizadas en su alcance geográfico por M. Tarradell (1947, 1965). Esencialmente podemos referir una preferencia por emplazar los poblados en lugares fácilmente defendibles, el enterramiento de los difuntos bajo las viviendas y una cultura material mueble específica que incluye recipientes cerámicos

bruñidos, frecuentemente carenados y sin decoración, con formas particulares como las copas, pero también armas metálicas no arrojadas empuñadas gracias al uso de remaches y frecuencia de adornos en cobre arsenical, plata y oro (Lull, 1983; Lull *et al.*, 2014a, 2014c; Aranda *et al.*, 2014). La introducción del verdadero bronce sustituyendo al cobre arsenicado no se generaliza en la cultura argárica y su uso no es característico hasta el inicio del Bronce Final.

Uno de los aspectos que se ha resaltado más a menudo sobre esta cultura son los datos disponibles sobre una fuerte jerarquización social (Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011). Tradicionalmente se había recurrido, en este sentido, a los datos procedentes del registro funerario (Lull, 1983; Molina, 1983; Lull y Estévez, 1986; Cámara, 2001; Lull *et al.*, 2004), de los que vamos a hablar en esta contribución. Sin embargo, en los últimos años se ha empezado a valorar también otros indicadores que pueden resumirse de la siguiente manera: 1) sistemas disimétricos de control territorial y de explotación de los recursos del medio, con poblados de diferente entidad que implican en su conjunto una colonización programada de áreas a menudo anteriormente no ocupadas, a partir de pequeños poblados encastillados situados además a distancias regulares y visibles entre ellos, además de documentarse yacimientos especializados en diversas tareas (fortines, yacimientos mineros, etc.) (Cámara *et al.*, 2004; 2007; Lull *et al.*, 2010a, 2010b, 2014b; Coronil, 2015; Andrés, 2017), aunque también se ha planteado que la estructura territorial pudo no estar tan articulada (Legarra, 2013); 2) la planificación urbanística y la existencia de edificios especializados (Schubart *et al.*, 2000; Arteaga, 2000; Lull *et al.*, 2015a, 2015b) o zonas de acceso restringido en determinados poblados (Cámara y Molina, 2010; Lull *et al.*, 2014b, 2015b); 3) los indicios sobre lugares de producción especializada (Risch, 2002; Lull *et al.*, 2011; Delgado-Raack *et al.*, 2015, 2016), sobre la homogeneización de determinados productos (Castro *et al.*, 1998; Aranda, 2001) o sobre la intensificación de las actividades agropecuarias (Castro *et al.*, 1998; Molina y Cámara, 2004) o de la transformación de alimentos (Rish, 1998; Delgado-Raack y Risch, 2016); diferencias en el acceso a los productos agropecuarios y a otra serie de materias primas y productos según el registro de determinadas viviendas (Contreras y Cámara, 2002) y las diferencias entre poblados (Lull *et al.*, 2014a).

En este trabajo nos centraremos en la importancia del registro funerario en relación con la definición del carácter de la sociedad argárica pero, antes de abordar las diferencias sociales en el mundo argárico a partir del registro



funerario, creemos necesario introducir algunas reflexiones sobre el papel ideológico del ritual y las precauciones que deben tomarse a la hora de hacer lecturas directas de los elementos movilizados en cualquier actividad ritual.

### **El ritual funerario: expresión y enmascaramiento de la posición social**

A través del ritual se formaliza la ideología (Bard, 1992; DeMarrais *et al.*, 1996; Harrison, 2004; Laneri, 2007) y, por tanto, se procede a generar una determinada imagen de la sociedad (Scarduelli, 2007a, 2007b), procurando que todos los individuos y grupos de ellos la acepten y asuman los roles que se les consideran propios (Therborn, 1987; Eagleton, 2005, 2015). Este proceso de generación de identidades (Rodríguez, 2003; Hallan *et al.*, 2005; Laneri, 2007; Yntema, 2009; Baztán, 2010; Clayton, 2011; Canals, 2016; Manfrin, 2016; McGrail, 2016; Sola-Morales, 2016; Terborg, 2017), de todo el grupo o de secciones de éste, separando unos miembros de otros, en el fondo sobre la base de su situación real en torno a la producción, se puede llevar a cabo a partir del ritual funerario, con la justificación y el fomento de la desigualdad (Laneri, 2007; Adams y Kusumawati, 2011; McAnany, 2014; Müller *et al.*, 2017) a partir de la movilización de recursos durante el funeral, hasta el punto de que se ha dicho que se compite por el control de los muertos como se compite por la fuerza de trabajo y los productos (Pollock, 1999; Laneri, 2007; Harper, 2010; Martínez *et al.*, 2012), ya que los difuntos, como elementos usados ideológicamente, son un aspecto más de la sociedad en su esfera justificativa. El funeral, costoso a menudo, se usa para marcar las ambiciones de los parientes, sus deseos de exhibir el poder, asumiendo incluso gastos extraordinarios (Barley, 2005; Hayden, 2009), no correspondientes a las posibilidades económicas reales, lo que ha generado algunos problemas de interpretación (Parker-Pearson, 1999). La salida a estas paradojas, radicadas en la esfera ideológica, se basa en que no debemos preocuparnos de lo individual sino de lo social, no de las apariencias y justificaciones ideológicas sino de lo real, la situación social que se enmascara/justifica. De hecho, las movilizaciones de riqueza, más allá de las posibilidades reales del individuo inhumado (y su familia), revelan, en cualquier caso, una sociedad jerárquica (Cámara y Molina, 2011), porque sólo en contextos de desigualdad y de potenciación de la posición a partir de la movilización de recursos, también en los funerales, adquieren sentido los gastos de ostentación en los funerales, incluso más allá de las

capacidades reales de las familias. Ya se cuenta, en el marco de la disciplina arqueológica, con indicadores (de dieta, de esfuerzos...) que pueden revelar los casos de ese tipo de conductas que, en el marco de la ideología de emulación argárica (Cámara y Molina, 2009), pueden tener diversas repercusiones.

Específicamente, en lo que nos interesa en este artículo, la colocación de las tumbas bajo las mismas casas (Siret y Siret, 1890; Lull, 2000) tiene implicaciones específicas. Por un lado, este sistema aumenta nuestras posibilidades de relacionar los costes asumidos en los funerales con la capacidad económica real de la familia mediada a partir de su residencia y el acceso a los recursos en vida (Cámara, 2001). Por otro lado, a nivel de los objetivos ideológicos pretendidos en las sociedades del pasado con las prácticas funerarias, el enterramiento en el espacio doméstico tiene relevancia en la afirmación de la distancia social, ya que se marca más la línea hereditaria. En este sentido, además, se reduce el público al que el mensaje ideológico completo se dirige de forma directa, al realizarse parte de la ceremonia en un lugar restringido, la residencia doméstica (Gillespie, 2011). El proceso a su vez une más el grupo inmediato (parental, no necesariamente consanguíneo) y lo separa relativamente del resto. Sin embargo, la deposición normalizada demuestra la existencia de una serie de reglas que se siguen y que tienen especial relevancia también en la comunicación del mensaje hacia el exterior, es decir hacia el resto del grupo. Realmente, respecto al resto de la comunidad, lo que se hace es comunicar de forma más indirecta y ambigua el mensaje, mostrando a la vez pertenencia (al grupo) y distancia (respecto a ciertos sectores - más empobrecidos - de éste). El mensaje, como hemos dicho (Cámara, 2001), se ancla en los objetos que demuestran la riqueza de los vivos y su residencia, más o menos conocida por todos, por lo que realmente no existe separación radical entre doméstico y público (Gillespie, 2011).

En cualquier caso, en la lectura de la sociedad a partir de la "reconstrucción" realizada en el ritual funerario hay que tener en cuenta algunas limitaciones que tienen particular relevancia en el caso argárico: 1) no todas las tumbas se han conservado (Chapman, 2007); 2) no todos los individuos se inhumaron y a veces el tratamiento de los cadáveres no fue normalizado o varió por diferentes factores (Lull y Estévez, 1986; Aranda, 2014; Cámara *et al.*, 2018); 3) existen problemas de ordenación cronológica de las sepulturas (Lull *et al.*, 2013a, 2016a), un aspecto trascendental ya que si la continuidad es considerada un aspecto clave a la hora de afirmar la

existencia de una élite (Schwartz, 2007) ésta debe ser probada más allá de cualquier duda. Otros problemas, como la concreta identificación de los restos y el número mínimo de individuos y la relación de los objetos depuestos con estos individuos afectan sólo de forma limitada al registro funerario argárico, dado que la mayor parte de las inhumaciones son individuales o afectan a miembros de una familia restringida.

Por otra parte, dadas las características del ritual funerario argárico (individual/familiar bajo las viviendas), existen aspectos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de presentar hipótesis sobre la organización social a partir del ritual funerario, principalmente en relación con los indicadores que se están tomando: 1) la correlación o no entre ajuares y entidad de la tumba y, a ser posible, entre ambos factores y las características de la vivienda en que se sitúa (Cámara, 2001; Cámara y Molina, 2011; Molina *et al.*, 2014); 2) las diferencias o no de los elementos depuestos en la tumba con los objetos domésticos (Contreras *et al.*, 1987-88; Cámara, 2001); 3) las dificultades para adscribir los elementos localizados en las tumbas a cada uno de los inhumados en el caso de sepulturas múltiples, aun siendo un problema menor como hemos dicho respecto a otras culturas; 4) la posibilidad de que determinados elementos depositados tengan que ver con factores independientes de la posición social (real o ideológica) o tener una relación indirecta con ésta, por ejemplo los restos de posibles fiestas funerarias (Aranda y Esquivel, 2006, 2007), para las cuales no hay datos claros en la Cultura de El Argar, por lo que mientras no se demuestre lo contrario debemos considerar los restos de alimentos como ofrendas para el difunto (Cámara y Molina, 2009); 5) la expresión de identidades diferentes a las derivadas de la clase social (edad, sexo, origen...) o, al menos, sólo indirectamente relacionadas con la clase social (Colomer, 2005; Montón, 2007, 2010; Alarcón, 2010; Lull *et al.*, 2016a; Cámara *et al.*, 2018; Spanedda *et al.*, en prensa); 6) la relación de los contenidos de las sepulturas y del desarrollo de la ceremonia funeraria global con los parientes vivos más que con los inhumados (Aranda *et al.*, 2009), aunque, en cualquier caso, ello no invalida las hipótesis sobre la organización social que puedan hacerse y que se refieren a la sociedad en su conjunto, además de que hay, casi con toda seguridad, pertenencias personales depositadas e incluso el difunto pudo programar en vida parte de su funeral.

## **La organización social en la cultura argárica: indicadores desde el registro funerario**

Como hemos dicho, en relación con la jerarquización social en el mundo argárico, la mayoría de los autores ya han hecho referencia a datos procedentes del registro funerario (Lull y Estévez, 1986; Lull, 2000; Cámara, 2001) por lo que este trabajo sólo intenta, a partir de algunos casos de estudio de los Altiplanos granadinos, realizar una valoración actualizada de la variedad de datos que ahora podemos utilizar gracias a ese tipo de registro y las implicaciones (con sus limitaciones) que podemos extraer sobre la organización social, independientemente de que los datos sean susceptibles de ser utilizados para otro tipo de estudios.

En primer lugar se han planteado diferencias en el consumo ritual tanto en lo que respecta a los contenedores funerarios como a la cantidad o calidad de los elementos de ajuar (Lull y Estévez, 1986; Contreras *et al.*, 1987-88; Cámara, 2001; Lull *et al.*, 2004, 2014c; Aranda y Molina, 2006; Aranda y Esquivel, 2006, 2007).

Un segundo grupo de indicadores sobre diferencias sociales en el mundo argárico está constituido por las diferencias en los esfuerzos realizados y las enfermedades sufridas entre individuos de un mismo asentamiento, aunque se han planteado también diferencias entre áreas (Jiménez y García, 1989-90; Buikstra *et al.*, 1992; Contreras *et al.*, 1995; Jiménez *et al.*, 2004; Aranda *et al.*, 2008; Trancho *et al.*, 2013).

Finalmente se han sugerido diferencias en los productos alimentarios consumidos (durante la vida de los individuos) según los análisis químicos e isotópicos (Trancho *et al.*, 2009; Cámara y Molina, 2011; Díaz-Zorita *et al.*, 2011, 2014; Molina *et al.*, 2016, en prensa), aunque en la mayoría de los casos las lecturas de las diferencias entre los individuos son difíciles de sustentar en términos estadísticos como resultado de las limitaciones de las muestras o de otro tipo de variaciones (temporales, ambientales, etc.) (Molina *et al.*, 2016, en prensa; Cámara *et al.*, 2018; Spanedda *et al.*, en prensa).

Mientras en algunos casos parece existir una cierta correlación entre los diferentes tipos de indicadores (Cámara, 2001; Aranda *et al.*, 2008; Lull *et al.*, 2015a, 2015b), en otros casos la situación no es tan clara pudiéndose deber a la concentración de tumbas del mismo nivel social en las zonas excavadas de los yacimientos (Battleheim, 2013; Molina *et al.*, 2016). Así, se constatan diferencias espaciales tanto en relación con la disposición de los sepulcros en un mismo asentamiento (Schubart *et al.*, 2000; Cámara, 2001; Cámara y

Molina, 2011) como respecto a las diferencias regionales en los tipos de tumbas más frecuentes (Molina, 1983) y diferencias también entre los asentamientos en cuanto al volumen y calidad de los elementos depuestos en las tumbas que se han relacionado con una menor jerarquización interna en los núcleos dependientes (Lull *et al.*, 2011). Otros problemas pueden deberse a distorsiones por problemas de adscripción cronológica de las muestras (Molina *et al.*, 2016). De hecho se constatan diferencias cronológicas tanto en el uso de algunos tipos de contenedores (Schubart *et al.*, 2000; Lull *et al.*, 2011; Molina *et al.*, 2014) como en el tipo de los ajuares depositados en las tumbas (Blance, 1971; Lull, 1983; Castro *et al.*, 1993-94; Lull *et al.*, 2011) y la misma relación temporal entre los inhumados en el caso de las tumbas múltiples (Lull *et al.*, 2013a, 2016a).

Trataremos brevemente cada uno de los grupos de indicadores y sus problemas a partir, fundamentalmente, del registro funerario argárico de los Altiplanos granadinos, aunque haciendo referencia también a algunos de los yacimientos argáricos más conocidos de las regiones vecinas, como forma de evaluar, también, las diferencias que existen en términos regionales y en razón de la entidad de los asentamientos (Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011).

### **Contenedores y ajuares: entre la evolución cronológica, la exhibición de las diferencias sociales y el deseo de “aparentar”**

En cuanto a las diferencias entre los contenedores funerarios, uno de los yacimientos que más se ha citado es Fuente Álamo (Cuevas del Almanzora, Almería). De él 48 sepulturas ya fueron publicadas por los hermanos Siret (Siret y Siret, 1890) aunque excavaron algunas más y actualmente el registro está constituido por 118 sepulcros, incluyendo aquéllos investigados por el Instituto Arqueológico Alemán (Schubart *et al.*, 2000; Pingel *et al.*, 2003). No sólo se propuso una mayor antigüedad de las denominadas “cuevas artificiales” con *dromos* o pasillo de acceso (Schubart y Arteaga, 1986) y a las que en algún caso se asociaron estelas (Risch y Schubart, 1991), sino que se planteó una cierta correlación entre los tipos de tumbas y el nivel social de los inhumados, especialmente en relación con las grandes cistas de la acrópolis vinculadas a ajuares de gran entidad (Schubart y Arteaga, 1986).

La variedad de enterramientos en las zonas costeras murciano-almerienses se puede apreciar también en el yacimiento de El Oficio (Cuevas del Almanzora, Almería) en el que de las 283 sepulturas excavadas

por los hermanos Siret (Siret y Siret, 1890) el 71 % son urnas, el 25 % cistas y el 4% fosas. En el conjunto de la zona costera murciano-almeriense el uso de las dataciones ha permitido sugerir diferencias temporales en el uso de los diferentes tipos de contenedores y, especialmente, el desarrollo de los enterramientos en urna a partir de 1950 A.C. (Castro *et al.*, 1993-94; Lull *et al.*, 2009, 2011), no quedando clara, pese a lo referido para Fuente Álamo, la situación de las cuevas artificiales que no parece que antecedan a las cistas.

Por el contrario en los Altiplanos Granadinos el dominio de las sepulturas en covachas, situadas en un lateral al fondo de una fosa vertical, es abrumador y los enterramientos en urnas quedan restringidos a las sepulturas infantiles (Molina, 1983), siendo, por tanto, difícil relacionar los tipos de tumbas con un momento cronológico determinado o con una situación social particular.

Sólo en el caso del Cerro de la Virgen (Orce, Granada) (Fig. 2) se ha podido documentar una importante variedad de tipos de sepulcros y especialmente la existencia de verdaderas tumbas monumentales configuradas a partir del revestimiento de las fosas mediante muros de mampostería con postes embutidos (Schüle, 1980). W. Schüle llegó a numerar 36 tumbas, aunque sólo 28 contenían con seguridad restos humanos y, de ellas, sólo 21 han sido estudiadas a nivel antropológico (Botella, 1976; Molina *et al.*, 2014, 2016), correspondiendo el resto a enterramientos infantiles cuyos restos no se han conservado. Se han distinguido cuatro tipos de tumbas en el Cerro de la Virgen, situadas siempre por debajo del suelo de las viviendas: a) sepulturas en fosa sin ningún revestimiento (7 casos, si bien 3 de ellos pueden fecharse en momentos pre-argáricos: tumbas 30A, 30B y 30C); b) fosas con lajas de revestimiento (6 casos); c) pozos revestidos con paredes de mampostería (6 casos), de las que se pueden diferenciar dos variedades, una de ellas verdaderamente monumental con postes embutidos en las paredes que pueden considerarse verdaderas cámaras funerarias (3 casos); d) urnas destinadas a enterramientos infantiles (5 casos) (Molina *et al.*, 2014). El análisis bayesiano de las dataciones ha sugerido, en fechas redondeadas, un intervalo temporal máximo para las primeras entre 1875 y 1650 A.C. si prescindimos de las fechas de las 3 sepulturas pre-argáricas citadas, y para las segundas entre 1775 y 1625 A.C, aunque la tumba 1 muestra dataciones más recientes; para las tumbas de mampostería simple las fechas de uso sugeridas son más recientes, entre 1625 y 1500 A.C., mientras las verdaderamente monumentales se concentran al inicio de la secuencia

argárica entre 1950 y 1850 A.C. Finalmente las urnas se concentran entre 2000 y 1525 A.C., aunque hay que tener en cuenta que son las dataciones de la tumba 16 las que envejecen el inicio de este tipo de enterramiento, lo que no coincide con su posición estratigráfica (Molina *et al.*, 2014) y por tanto este tipo de enterramiento podría aparecer en un momento más reciente. Evidentemente la separación cronológica entre los distintos tipos de tumbas, y los problemas que se presentan al analizar la secuencia de dataciones con la situación estratigráfica de algunas tumbas (Molina *et al.*, 2014), dificultan la lectura en términos sociales de la variabilidad de los contenedores, especialmente porque para cada uno de los conjuntos temporales la muestra disponible queda muy reducida.



Fig. 2.- Vista aérea del Cerro de la Virgen (Orce, Granada) (Foto Paisajes Españolas/GEPRAN).



Aun con los problemas de correlación entre las dataciones y los escasos datos estratigráficos (que afectan particularmente a las tumbas 12, 16 y 20) hemos podido proponer dos agrupaciones temporales para las tumbas argáricas del Cerro de la Virgen, una primera fase con las tumbas 4, 5, 6, 14, 20, 21A, 22, 24 y 26, y una segunda fase con las sepulturas 1, 8, 11, 12, 16, 19, 21B, 27, 29, 32 y 34.

El análisis contextual sugiere la realización de sepulturas monumentales con revestimiento en mampostería en distintas áreas del yacimiento en un arco temporal relativamente corto y cercano al 1900 A.C. Hemos considerado (Molina *et al.*, 2014) que estas tumbas debieron servir de referente justificativo de la posición social de determinadas familias durante mucho tiempo y, de hecho, otras sepulturas se situaron en torno a ellas e incluso directamente se construyeron dentro del recinto de las cámaras funerarias, como ejemplifica la tumba 21B sobre el muro perimetral de la 21A (Fig. 3).



Fig. 3.- Las sepulturas 21 A y B del Cerro de la Virgen (Foto W. Schüle).

En cualquier caso, ya en la primera fase argárica constatamos la presencia de una sepultura con aretes de oro y puñal (tumba 6), que realmente es una



fosa revestida de lajas, por lo que no se puede considerar que los enterramientos de personas de importante nivel social se realizaran únicamente en estructuras monumentales de mampostería que presentan puñales y adornos de cobre y plata (tumbas 14, 21 y 22). De hecho, sólo la tumba con mampostería simple 5 y la urna 4 carecen de adornos en esta fase, lo que parece demostrar que el área excavada del Cerro de la Virgen corresponde a una zona de residencia de la élite (Molina *et al.*, 2014, 2016). En la segunda fase argárica, además del enterramiento en fosa revestida 1, con gran puñal, los sepulcros que muestran adornos en metales preciosos son la tumba 21B, situada, como hemos dicho, sobre la 21A, y el enterramiento infantil en urna 16, por lo que la relación entre tipos de tumba y nivel social es incluso menor, si bien en esos momentos hay un mayor número de tumbas sin adornos aunque de todos los tipos (fosas 12 y 27, fosas revestida 11, urna 29, fosa con mampostería 34). Por consiguiente, aun teniendo en cuenta que probablemente estemos ante una zona especial del asentamiento, destinada a las élites (y a sus clientes) hay que decir que en el Cerro de la Virgen el único tipo de enterramiento exclusivo para personas de un nivel social alto es la sepultura en pozo con revestimiento monumental de mampostería para conformar verdaderas cámaras funerarias.

Otro ejemplo en esta línea de creación de verdaderas estancias funerarias lo podemos encontrar, fuera de los Altiplanos granadinos, en el yacimiento de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén), en Sierra Morena, donde en una vivienda se llegó a realizar una estancia, en este caso no subterránea, para la introducción de cadáveres, perdiendo incluso parte del espacio disponible para la vivienda (Grupo Estructural VI). De nuevo aquí, aunque los tres cadáveres introducidos en la tumba (sepultura 7) iban acompañados de un importante ajuar (con puñal y alfiler de cobre, 4 pulseras de plata y un recipiente realizado expresamente para su colocación en el sepulcro (Cámara, 2001; Contreras y Cámara, 2002; Milá *et al.*, 2007), otras sepulturas del asentamiento en cista, concretamente de la acrópolis, como la 13 (con arete de oro, puñal y punzón) y la 21 (al menos con cuenco, dos aretes de plata, pulsera de cobre, objeto indeterminado de oro, cuenta de collar de piedra, punzón de cobre), presentaban también ajuares destacados incluyendo adornos en oro y plata, con la particularidad de que la laja norte de la tumba 21 estaba decorada (Cámara, 2001; Contreras y Cámara, 2002; Contreras *et al.*, 2010).

Si nos centramos en las diferencias entre los ajuares, evidentemente los yacimientos con un mayor número de sepulturas excavadas, incluso cuando existen problemas de contextualización espacial y cronológica dado el carácter antiguo de las intervenciones, son los que proporcionan más indicios sobre las diferencias en las ofrendas que se otorgaron a los difuntos. En este sentido el yacimiento epónimo de El Argar (Antas, Almería) (Fig. 4)



Fig. 4.- Vista aérea del yacimiento epónimo de El Argar (Antas, Almería) (Foto Paisajes Españoles/Instituto Arqueológico Alemán).

es el que ofrece el mayor número de tumbas para una evaluación del significado de las diferencias de los ajuares en términos sociales. De este yacimiento 1036 sepulturas fueron excavadas por los hermanos Siret y publicadas en su mayoría en "Las Primeras Edades del Metal en el Sudeste de España" (Siret y Siret, 1890) (Figs. 5-7). Junto a las sepulturas excavadas en Fuente Álamo, El Oficio y Gatas (Turre, Almería) formaron la base para los primeros intentos sistemáticos que analizan la variabilidad funeraria argárica (Blance, 1971; Lull, 1983; Lull y Estévez, 1986). Aunque en otros yacimientos, como Las Laderas del Castillo (Callosa del Segura, Alicante) y San Antón (Orihuela, Alicante), el número de sepulturas excavado por el padre Furgús en los mismos años parece que fue también muy alto, la

calidad de la documentación no es, en ningún caso, comparable (Furgús, 1937; Siret, 1999), si bien la importancia de los yacimientos, también en términos de los límites territoriales de la cultura argárica, es indudable (López, 2009; López *et al.*, 2014). Buenos ejemplos de las tumbas con ajuares de “prestigio” pueden ser las tumbas 1, 9, 68, 75 y 111 de Fuente Álamo (Siret y Siret, 1890; Schubart y Artega, 1986; Schubart *et al.*, 2000, 2004; Pingel *et al.*, 2003), especialmente la segunda, con espada, dos puñales y abundantes adornos.

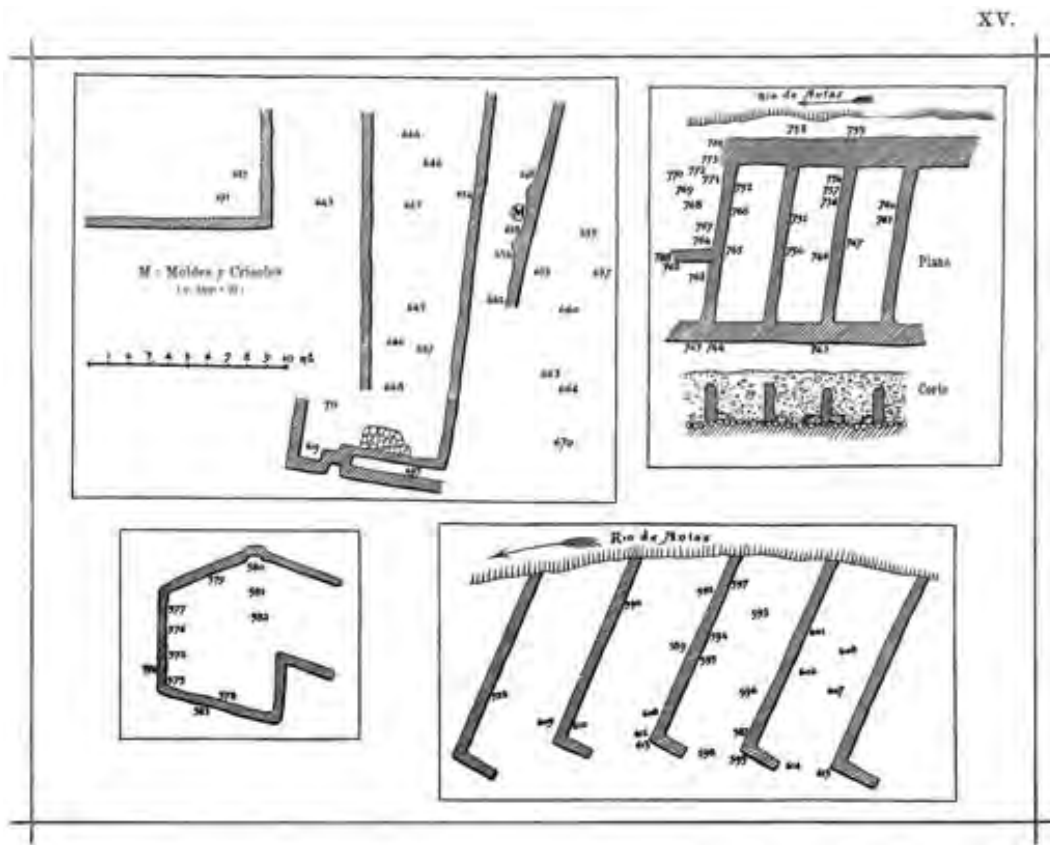


Fig. 5.- Planta con viviendas y localización de las sepulturas numeradas documentadas en las excavaciones de los hermanos Siret (Siret y Siret, 1890).



Fig. 6.- Sepultura 9 en *pithos* de El Argar (Siret y Siret, 1890).



Fig. 7.- Ajuar funerario de la tumba 9 de El Argar (Siret y Siret, 1890).

Otros aspectos importantes de la relación de los ajuares documentados en las tumbas de Fuente Álamo con la organización social vienen marcados por la relación entre armas de diferente carácter y la entidad del resto del ajuar y, sobre todo, por la reducida proporción de tumbas femeninas con punzón (Pérez, 2011), mostrando, pese a lo que se ha dicho (Montón, 2007, 2010), que las diferencias de clase estaban por encima de las diferencias basadas en el sexo, por más que en la misma categoría social el papel de cada sexo y su representación ideológica en el ritual fuera diverso (Lull *et al.*, 2016a).

En El Argar, las sepulturas con ajuar más destacado pueden considerarse las que presentan las diademas de plata (51, 62, 454 y 898), aunque, si nos referimos a las que tienen adornos en metales preciosos, hay que decir que éstas son muy frecuentes (aproximadamente unas 40) (Siret y Siret, 1890), como también lo son las tumbas que asocian hacha y puñal o alabarda y puñal y otras que destacan por las dimensiones del arma, como la 429, por ejemplo, con espada (Lull *et al.*, 2017). Esta concentración de sepulcros con ajuares ricos nos sugiere la existencia de una aristocracia en la cúspide de cada una de las formaciones sociales que configuran la cultura argárica y que, en su mayor parte, residiría en los centros políticos principales como El Argar (Lull, 1983; Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011).

Investigaciones recientes en la provincia de Murcia por parte de un equipo de la Universidad Autónoma de Barcelona, pueden arrojar más luz sobre esta situación. El poblado más extenso, objeto de intervenciones arqueológicas es La Bastida (Totana, Murcia), excavado inicialmente por Inchaurrendieta (1978), que documentó 20 sepulturas, y posteriormente, tras la Guerra Civil, por un equipo madrileño dirigido por J. Martínez Santa-Olalla (Martínez Santa-Olalla *et al.*, 1947); las excavaciones recientes del equipo de la Universidad Autónoma de Barcelona, dirigido por V. Lull, han permitido elevar considerablemente el número de tumbas conocidas, hasta superar las 237 sepulturas, la mayoría de ellas en urnas que incluyen individuos infantiles aunque, a diferencia de los altiplanos granadinos, también hay adultos inhumados en urnas. Las tumbas se considera que se generalizan en la segunda fase de ocupación del yacimiento, cuando se establece el urbanismo típicamente argárico, a partir del 2000 apareciendo los enterramientos infantiles poco después (Lull *et al.*, 2015a). Aunque ya en este asentamiento, considerado la capital del área, aparecen tumbas con ajuar destacado, es en el cercano yacimiento de La Almoloya (Pliego, Murcia), donde han tenido lugar algunos de los hallazgos recientes más

espectaculares en relación con los temas que estamos tratando. No sólo se ha documentado la existencia de un edificio rectangular destinado a reuniones restringidas de 70 m<sup>2</sup> y recintos especializados en torno a él sino que entre la veintena de tumbas excavadas se encuentra una sepultura en urna con 2 adultos (hombre y mujer) y un ajuar extraordinario (diadema de plata, 4 dilatadores de oreja -2 de ellos de oro y 2 de plata-, anillos, pendientes, brazaletes y clavos de plata, un puñal de cobre, un punzón con mango de plata maciza y un vasito cubierto por láminas de plata) (Lull *et al.*, 2015b., 2016b).

Aun con el indudable nivel de los enterramientos localizados en el área de Totana, sólo comparables a hallazgos clásicos del sitio epónimo de El Argar, la excavación del poblado de llanura del Rincón de Almendricos (Lorca, Murcia) demuestra que las tumbas de la nobleza no se restringían a los asentamientos más extensos. Entre las 11 tumbas excavadas (8 cistas y 3 urnas infantiles) una mostraba símbolos de prestigio como espada, alabarda y adornos de plata (Ayala y Polo, 1987). Estos mismos argumentos pueden ayudar a explicar por qué en yacimientos dependientes encontramos algunas tumbas de alto nivel social por más que haya que señalar que las élites que controlan esos poblados periféricos serían secundarias respecto a las centrales (Cámara y Molina, 2011; Lull *et al.*, 2011)

En cuanto a la situación espacial de las tumbas más ricas y su relación con las que presentan ajuares de menor relevancia, los casos de Fuente Álamo, y, sobre todo, en los Altiplanos granadinos los de la Cuesta del Negro (Purullena) y el Castellón Alto (Galera) pueden ser los más ilustrativos.

Aunque, tradicionalmente, ha sido Fuente Álamo la referencia usada para señalar la concentración de las élites en la acrópolis o zona más elevada del yacimiento (Schubart y Arteaga, 1986; Arteaga, 2000), la situación, como ya hemos referido (Cámara, 2001; Cámara y Molina, 2011) no es tan clara. La relación de las tumbas que presentan los ajuares más destacados (1, 68, y 75), con otras de ajuar relativamente rico (52, 54, 58, 90 y 101) pero también con tumbas con ajuares más simples es evidente en los planos y en los comentarios de los mismos excavadores (Schubart y Arteaga, 1986; Schubart *et al.*, 1987), aunque parte de tal convivencia podría deberse a factores cronológicos. Además tumbas ricas se han documentado también en otras áreas del yacimiento como las laderas oriental y meridional, esta última con la tumba 111, femenina en urna, que presentaba un ajuar con copa, vaso carenado y cuenco y, sobre todo, abundantes objetos metálicos

en cobre (tres brazaletes, cinco aretes, un anillo, un puñal y dos cuentas) y en plata (cinco aretes, tres anillos y doce cuentas) así como numerosísimas cuentas en piedra verde (Pingel *et al.*, 2003).

Para nosotros tales situaciones responden a las relaciones de dependencia de determinadas capas de población respecto a las élites y a procesos de competencia interna que provocaban ascensos y, sobre todo, caídas en la escala social. Esta relativa movilidad social se fraguaba a partir de formas de acumulación que implicaban el control de la fuerza de trabajo interna (por deudas e incapacidad de mantener simbólicamente su posición) y externa (por esclavización de prisioneros), la apropiación de medios de producción móviles (rebaños), incluso también por medio de la agresión, y la manifestación ideológica de la posición social a través de la movilización de recursos en el ritual (funerario) incluyendo armas que servían como símbolos de pertenencia a la comunidad y de participación en las estrategias de control coercitivo (Cámara y Molina, 2009, 2011; Cámara *et al.*, 2016a). Este panorama, parcialmente, coincide con otras propuestas (Castro *et al.*, 1995, 1998; Lull *et al.*, 2011, 2013b), pero recientemente se ha planteado otra hipótesis, que creemos no está por el momento justificada, según la cual todos los enterramientos de Fuente Álamo pertenecerían a la élite dada la inexistencia de diferencias antropológicas en los esfuerzos físicos realizados pese a las diferencias en los ajuares (Battleheim, 2013). Por otros argumentos, nosotros hemos señalado que, en el caso del Cerro de la Virgen, la zona excavada coincidía con la residencia de la élite lo que no excluye la presencia de dependientes.

Estos fenómenos se aprecian claramente en los Altiplanos granadinos. De las fases argáricas de la Cuesta del Negro (1950-1500 A.C.) (Fig. 8) se han excavado, entre 1971 y 1972, 36 tumbas (8 de ellas dobles), siempre en fosa vertical con cuevecilla lateral al fondo donde se deposita el cadáver, salvo dos urnas destinadas a enterramientos infantiles (Molina y Pareja, 1975; Molina, 1983). En función de las asociaciones espaciales de tumbas con ajuar destacado y otras sin apenas ajuar (Molina, 1983) se había propuesto la proyección de las relaciones serviles más allá de la muerte, convirtiéndose el enterramiento junto a los señores en un “premio” ideológico que, a su vez, es un “castigo”, la perpetuación de la servidumbre más allá de la muerte (Cámara, 2001), algo que sería todavía más un indicio del grado de jerarquización alcanzado si, como se ha sugerido, las personas con poco ajuar fueran parientes empobrecidos (Lull, 2000). En cualquier caso, la abundancia de dataciones (Cámara y Molina, 2009) y el análisis



estratigráfico han permitido definir también las relaciones temporales entre las sepulturas cercanas y obliga a ser más cautos en cuanto a la articulación entre tumbas “ricas” y “pobres” (Cámara y Molina, 2011), acentuándose las diferencias sociales en las fases más recientes de la ocupación argárica, especialmente a partir de 1550 A.C., cuando se constatan además importantes diferencias en la dieta de cada grupo social (Molina *et al.*, en prensa).



Fig. 8.- Vista de las excavaciones realizadas en la Cuesta del Negro (Purullena, Granada) (Foto F. Molina/GEPRAN).

La unidad de habitación III de la Zona A de la Cuesta del Negro es la que muestra con mayor claridad la convivencia entre tumbas de diferente nivel social, ya que junto a sepulturas con importante ajuar (8 y 9) se localizan otras con menos elementos en los ajuares y de menor calidad (7, 10, 11 y 12). En la tumba 8 se concentran hasta 5 recipientes (Fig. 9), que fueron realizados sólo para ser depositados como ofrenda en las tumbas y que nunca fueron usados (Contreras *et al.*, 1987-88), junto a elementos de adorno en cobre y un puñal cuya morfometría corresponde a los que están presentes en las tumbas más ricas del yacimiento (Cámara, 2001). La



contextualización cronológica, relacionando dataciones y estratigrafía, sugiere que una tumba con rico ajuar estuvo siempre acompañada de otras con ajuares menos destacados. Al menos desde la segunda fase (P2) a la tumba 9, doble, con recipiente cerámico, dos aretes de plata, puñal de tres remaches y punzón de cobre y elementos en hueso, la acompañaron en la misma vivienda las tumbas 7 y 11 entre 1750 y 1650 A.C. (siendo la tumba 10 ligeramente más antigua) (Cámara y Molina, 2011; Molina *et al.*, en prensa). En un momento avanzado (P3) se sitúa la rica tumba 8 que, aun con las diferencias en las dataciones, puede considerarse aún relacionada con la tumba 7 y posiblemente con la 12, sin datar, entre el 1650 y 1500 A.C. (fases estratigráficas III-V). A la hora de leer estas asociaciones, hay que tener en cuenta que, si bien las fechas de cada enterramiento pueden variar, la contextualización cronoestratigráfica sugiere una intención de asociar a cada tumba “rica” un conjunto de sepulturas con ajuar poco relevante (o carente de él).



Fig. 9.- Ajuar funerario de la sepultura 8 de la Cuesta del Negro (Foto M.A. Blanco/GEPRAN).

También en otras unidades de residencia (II) dentro de la zona A se pueden ver estas asociaciones (Cámara y Molina, 2011), aunque sólo la

tumba 1, entre las de ajuar escaso, muestra, en un momento avanzado (P3), una clara asociación espacio-temporal a la 3 femenina, con dos recipientes cerámicos, dos aretes de plata y un punzón y un arete de cobre, aportando dataciones similares la rica tumba 4, que presenta tres recipientes cerámicos realizados expresamente para el ritual (Contreras *et al.*, 1987-88), tres aretes de plata y un punzón de tres remaches para una tumba doble (adulto e infantil) (Cámara, 2001).

Mientras en la zona B no se ha localizado ningún enterramiento con rico ajuar hay que decir que tampoco se ha constatado ninguna tumba sin ajuar por lo que habría que pensar que en esta área, donde las tumbas datadas se atribuyen a momentos antiguos (P1-P2), se localizaban las viviendas de la capa basal de guerreros-campesinos, ya que todos los sepulcros, excepto la tumba infantil 17, presentan puñales o punzones (Cámara y Molina, 2011).

No es fácil leer la convivencia de tumbas de distinto nivel social en la zona C, donde la mayoría de las sepulturas, que también se sitúan, según las dataciones, en las primeras fases (P1-P2), carecen prácticamente de ajuar. De hecho sólo 3 de 9 recibieron ofrendas metálicas y se concentran en la unidad de habitación I, mientras los individuos de las residencias II, III y IV sólo presentan, en el mejor de los casos recipientes cerámicos reutilizados. En la unidad de habitación I, la tumba 23, adscrita a la fase P2 y correspondiente a una mujer adulta, presenta un ajuar relativamente "rico", con cuenta y arete de plata (Cámara y Molina, 2011) además de un punzón y un elemento indeterminado de cobre. En las inmediaciones, sólo la tumba 21, doble, carece de ajuar, mientras las tumbas femeninas 20 y 22 presentan respectivamente puñal de tres remaches y punzón de cobre la primera y alfiler de cobre la segunda. Quizás lo más sugerente es que la tumba que, según su datación, más se corresponde cronológicamente con la 23 es la 21 (en P2, fase estratigráfica III), siendo la más antigua la 20 (P1), lo que propicia mantener las hipótesis de las relaciones de dependencia servil respecto a la nobleza de determinados sectores de la población incluso tras la muerte. Esta situación se ha sugerido (Cámara, 2001; Cámara y Molina, 2011) que se aprecia más claramente en las zonas D y E.

En la zona D la articulación de tumbas de diferente nivel social no es tan clara como en la zona A. La rica tumba 31 incluye una pareja con un ajuar que consta de vaso carenado, botella, peana y arranque de pie de copa, copa, puñal de cobre de 288 milímetros y de cuatro remaches, seis aretes de plata, una pulsera de plata, un arete de oro, una cuenta de collar de hueso, una placa de arquero, una cuenta circular de piedra, un fragmento de colgante

de concha y quince cuentas de collar de *dentalium* fósil (Cámara y Molina, 2011). Por el contrario, otra de las sepulturas inmediatas correspondientes a una pareja (tumba 29) incluía un ajuar bastante más escaso con un vaso carenado, un fragmento indeterminado de cobre, un puñal y un alfiler del mismo metal, aunque el puñal mostraba rasgos que lo asemejaban a los de la élite (Cámara, 2001; Spanedda *et al.*, en prensa), y la sepultura infantil 30 apenas constaba de elementos en sílex (Cámara y Molina, 2011). Por otra parte, frente a la zona A, aquí no se han constatado diferencias en consumo entre los individuos (Molina *et al.*, en prensa) por lo que, como en el Cerro de la Virgen (Molina *et al.*, 2016) se podría sugerir que estamos en una zona de residencia de la élite independientemente de su acceso o no a metales preciosos.

Aunque en la zona E las tumbas excavadas son todas infantiles, normalmente carentes de ajuar, la tumba infantil 35 presenta ofrendas excepcionales con 4 recipientes realizados expresamente para su uso ritual y nunca utilizados (Contreras *et al.*, 1987-88), un pequeño puñal de cobre, cuyas características formales, sin embargo, lo aproximan a los grandes puñales de la élite (Pérez, 2011), además de adornos en plata (2 aretes y 1 pulsera) y cobre (1 pulsera).

En conclusión, en lo que respecta a la disposición de las tumbas de la élite en el poblado y su articulación con posibles tumbas de individuos dependientes (serviles) el yacimiento de la Cuesta del Negro ofrece, auncon las dificultades para establecer la relativa sincronía de los enterramientos, resultados que parecen corroborar las propuestas previas. Por un lado, en las zonas D y E, los sepulcros localizados pueden considerarse correspondientes a la capa social que dominaba el poblado (con las dificultades de interpretación de la tumba 29) aunque muchos de los niños inhumados (a excepción del enterrado en la tumba 35) carecen de ajuar. Por otra parte, en las zonas A y C se constata la presencia de otros miembros de la élite, según sus ajuares y su rico consumo cárnico, que estaban claramente asociados a enterramientos sin apenas ajuar, en algunos casos coetáneos por lo que no se trata meramente de diferencias temporales, lo que sugiere procesos de adscripción servil.

Mientras la separación espacial de parte de las élites respecto al resto de la población y la justificación de la herencia por la adscripción de ajuares a los niños puede comprobarse en el yacimiento del Cerro de la Encina (Monachil, Granada) (Molina, 1983; Aranda y Molina, 2006; Aranda *et al.*, 2008), en una zona cercana a los Altiplanos, un yacimiento excavado en

extensión, el Castellón Alto (Galera, Granada) nos puede permitir, aun con los problemas de la escasez de dataciones y el amplio número de tumbas expoliadas, leer mejor los procesos de adscripción, dependencia y, sobre todo, intentos de superación de la posición social a través, incluso, de la movilización de recursos en el ritual (Cámara y Molina, 2010, 2011; Cámara *et al.*, 2018).

En el Cerro de la Encina (Fig. 10) las excavaciones, realizadas por la Universidad de Granada, comenzaron en 1968 y prosiguen hasta la actualidad (Arribas *et al.*, 1974; Molina, 1983; Aranda y Molina, 2006; Aranda *et al.*, 2008). El aspecto más conocido de su registro funerario es el excepcional enterramiento infantil (tumba 8) (Fig. 11) con brazalete de oro, clavos de plata, puñal largo y vasija (Molina, 1983). Se trata de uno de los mejores ejemplos del proceso por el que la extensión de las ofrendas funerarias a los individuos infantiles se utilizó para justificar la posición social más allá de los derechos adquiridos en vida y, por tanto, una de las mejores expresiones de la afirmación de la herencia en las sociedades argáricas. De hecho, para la mayor parte de la población, la movilización de riqueza en las sepulturas de los subadultos sólo tenía lugar a partir del momento de tránsito entre la infancia y la adolescencia, cuando los individuos de joven edad comenzaban a participar en las tareas propias de los adultos (Lull *et al.*, 2004).



Fig. 10.- Vista aérea del Cerro de la Encina (Monachil, Granada) en el valle del río Monachil con Sierra Nevada al fondo (Foto Paisajes Españoles/GEPRAN).



Fig. 11.- La sepultura infantil 8 del Cerro de la Encina (Foto F. Molina/GEPRAN).

Tanto este enterramiento, localizado en la zona A al exterior del bastión, como otros situados en la zona B (Fig. 12), han sido utilizados para referir una mayor separación entre las élites y el resto de la población (Molina, 1983). Sin embargo, también se aprecian diferencias al interior de cada área. De hecho, en el extremo occidental de la zona B encontramos sepulturas con rico ajuar, casi todas ellas con elementos de plata e incluso oro en la tumba 9 mientras al centro se localizan tumbas más pobres (Aranda y Molina, 2005). Una situación similar, de localización periférica de las tumbas ricas, se ha planteado en relación con algunos barrios del Castellón Alto (Cámara y Molina, 2010, 2011), como después referiremos. Además algunas asociaciones entre tumbas de rico ajuar y otras sin apenas ajuar también puede plantearse por ejemplo entre la rica tumba 9 y la 13, o entre las recientemente excavadas (Aranda y Molina, 2006; Aranda *et al.*, 2008) la tumba 21, de excepcional ajuar, y las 19 y 20.





Fig. 12.- La sepultura en cista 9 del Cerro de la Encina (Foto F. Molina/GEPRAN).

El Castellón Alto ha sido objeto de diversas intervenciones de campo en 1983-1985, 1989 y 2000-2002 por un equipo de la Universidad de Granada (Molina *et al.*, 1986, 2004) (Fig. 13). Gracias a las excavaciones en extensión han podido ser identificadas 124 sepulturas aunque muchas de ellas habían sido expoliadas antes de las primeras intervenciones arqueológicas. Entre las excavadas, casi la totalidad consistían en fosas verticales en cuyo fondo

se abría una covacha para depositar el cadáver, un sistema característico también de la Cuesta del Negro, como hemos visto. En la mayoría de las ocasiones las fosas verticales se abrían junto a la pared de la vivienda que constituía el fondo de la terraza artificial donde ésta se situaba, pero en otras ocasiones la fosa se realizaba en el centro de las habitaciones.



Fig. 13.- El yacimiento del Castellón Alto (Galera, Granada) (Foto M.A. Blanco/GEPRAN).

Como habíamos señalado la articulación entre las tumbas de diferente nivel social en el Castellón Alto obliga a una lectura más atenta ya que, aparentemente, aparecen tumbas de todas las categorías sociales en las mismas viviendas (Cámara y Molina, 2010) aunque, en parte, ello se debe a factores cronológicos. De hecho, la relación más clara entre tumbas de alto nivel social y tumbas sin apenas ajuar se revela en zonas periféricas del poblado, ocupadas en momentos avanzados, como serían la casa 28 en la ladera este y la 24 en la terraza inferior. En el primer caso la tumba 38 es una de las que presentan el ajuar más “rico” mientras en el segundo es la conocida tumba 121 (Fig. 14) (Molina *et al.*, 2003; Rodríguez *et al.*, 2004), la que se sitúa en el primer nivel de la jerarquía.





Fig. 14.- La sepultura 121 del Castellón Alto con restos orgánicos "momificados" (Foto M.A. Blanco/GEPRAN).

Aunque las dataciones son escasas respecto al número de tumbas excavado, se puede señalar que parte de las diferencias se deben a factores cronológicos. Ello debe tenerse en cuenta, especialmente, cuando en la misma casa se revelan ajuares más "ricos" (por la presencia de adornos en metales preciosos) en los momentos más recientes, posiblemente como resultado de ascensos relativos en la escala social expresados en la deposición de ajuares en determinadas sepulturas y resultado de la participación en el control social de los dominados, en la colaboración en actos de agresión externa e interna y en el mantenimiento de ciertas propiedades fundamentalmente pecuarias, como revelado de la estabulación de animales en las casas 19 y 20, las que presentan tumbas con ajuares más ricos en la terraza media del Castellón Alto.

En la vivienda 20 la asociación de la tumba 103, de inhumación triple (pareja e infantil), con arete de plata, puñal, punzón, pulsera, arete y elemento indeterminado de cobre, y la tumba 101, juvenil femenina, con restos mal conservados de un adulto masculino, enterrado con anterioridad, que ofrece un arete y cuenta de plata, además de tres anillos,



arete y pulsera de cobre, a tumbas sin ajuar como la triple (pareja e infantil) 13 o la tumba doble 91, o con ajuar escaso como la tumba femenina 90 con punzón de cobre o la tumba doble 104 con puñal y punzón, demuestra hasta qué punto determinadas familias no residentes en la acrópolis eran capaces todavía de movilizar importantes recursos en el ritual funerario expresando su posición social y vinculando inhumaciones dependientes (Cámara y Molina, 2010), aun cuando los individuos infantiles enterrados aisladamente (tumbas 105 y 106) no recibían ofrenda alguna.

La competencia entre las élites derivaba así en el empeoramiento de las condiciones de vida de una gran parte de la población, obligada a gastar partes de sus recursos en rituales justificativos de una posición que a duras penas luchaban por mantener (Cámara y Molina, 2009), mientras, por otra parte, la participación en el control social permitía ciertos privilegios y cierta autonomía a determinados sectores de la población que incluso podían mejorar su posición relativa en determinados contextos, especialmente en los asentamientos de menor entidad donde las diferencias no se habían hecho insalvables y donde las élites periféricas y secundarias necesitaban una mayor participación de una sección de la población sometida en la gestión de la propia situación de dominio (Cámara y Molina, 2011; Cámara *et al.*, 2016a).

Estos procesos de competencia además explicarían por qué en las inmediaciones de la acrópolis, la mayoría de las tumbas corresponden a personas incapaces de movilizar recursos en el ritual funerario y vinculadas permanentemente a las élites residentes en los espacios inmediatos pero más elevados (Cámara y Molina, 2010, 2011).

En relación con los contenidos de las sepulturas queda por describir un último elemento, las ofrendas de alimentos. Si los análisis sobre los contenidos de los recipientes son aún escasos aunque muestran la calidad de los contenidos, al menos en determinadas sepulturas como la 121 del Castellón Alto con derivados lácteos y de apicultura (Parras *et al.*, 2011), las ofrendas cárnicas han sido referidas más a menudo como diferenciadas en función de la categoría social de los difuntos (Molina, 1983). Tal aspecto ha sido confirmado con análisis exhaustivos (Aranda y Esquivel, 2006, 2007; Aranda, 2011), habiéndose generado, sin embargo, un fuerte debate sobre el significado de tales ofrendas que estos autores consideran como restos de banquetes fúnebres (Aranda y Esquivel, 2006, 2007; Aranda, 2011). Como hemos señalado no sólo no hay ninguna prueba sobre el desarrollo de tales banquetes en torno a las sepulturas argáricas sino que además su existencia

no invalidaría el carácter de “ofrendas para el más allá” de estos elementos, especialmente si consideramos que la otra alternativa conduciría a importantes dificultades en la interpretación del resto del ajuar (Cámara y Molina, 2009).

En el caso de la Cuesta del Negro las sepulturas con importante ajuar metálico presentan ofrendas cárnicas de entidad en forma de piernas de bóvidos, como ejemplifican las sepultura 31 y la 8 donde también hay restos de ovicaprino, mientras es habitual que las capas basales presenten extremidades de ovicápridos y las sepulturas más pobres no ofrezcan ninguna ofrenda cárnica documentada (Molina, 1983; Aranda y Esquivel, 2007).

El patrón se repite con variedades regionales en todo el ámbito de la cultura argárica con caballo por ejemplo en la tumba 58 de Fuente Álamo (junto a ovino), aunque las tumbas con huesos de bovinos son relativamente abundantes (Aranda y Esquivel, 2007).

### **Indicadores sobre dieta, salud y esfuerzos: las aportaciones de la Bioarqueología al papel del ritual funerario en las sociedades argáricas**

En los últimos años se ha puesto de manifiesto la importancia del estudio paleoantropológico para el análisis de múltiples aspectos de las sociedades argáricas, destacando los estudios realizados en el Laboratorio de Antropología de la Universidad de Granada (Botella, 1976; Botella *et al.*, 1986; Jiménez y García, 1989-90; Buikstra *et al.*, 1992; Contreras *et al.*, 1995; Jiménez *et al.*, 1995a, 2000, 2004, 2007, 2009; Trancho *et al.*, 2013; Rubio *et al.*, 2017). El registro funerario argárico resulta particularmente útil para extraer una amplia cantidad de información sobre diferentes aspectos de las poblaciones humanas (características físicas, alud, esfuerzos, esperanza de vida...) no sólo por el gran número de restos humanos investigados y su buena conservación sino también porque el sistema de enterramiento facilita la identificación separada de los restos de los diferentes individuos frente a lo que es habitual en los enterramientos de las fases previas de la Prehistoria Reciente, habitualmente colectivos, donde aparecen mezclados los restos de distintos individuos, siendo escasos los estudios sistemáticos realizados sobre esos periodos previos en el sur de la Península Ibérica y bastante menos detallados con excepciones (Beck, 2016; Cámara *et al.*, 2016b).

Los rasgos métricos craneales sitúan a los individuos argáricos dentro del marco de las poblaciones mediterráneas, en su mayoría dolicocefalos gráciles, aunque también hay algunos individuos robustos (Jiménez *et al.*, 2000). En general se trataba de individuos de talla mediana y complexión grácil, con una estatura media masculina de 1,67 m y la femenina de 1,56, si bien en las mujeres existen ligeras diferencias regionales, con una media en Granada de 1,58 m frente a los 1,55 de Almería (García-Sánchez, 2000).

Algunos rasgos epigenéticos sugieren continuidad en las poblaciones de asentamientos de larga ocupación como Fuente Alamo y El Argar (Kunter, 1990, 2000; García-Sánchez, 2000), si bien, a partir de las excavaciones de Gatas, también se ha planteado una mayor variabilidad en los hombres como resultado de un sistema de residencia matrilocal y matrilineal (Lull, 2000; Lull *et al.*, 2011, 2013a, 2016a), que en las áreas costeras podría venir apoyado por el enterramiento inicial de mujeres en muchas sepulturas, según las amplias diferencias temporales en los enterramientos dobles (mostrando ideológicamente la linealidad y el origen) (Lull *et al.*, 2013a, 2016a), mientras esto no parece acontecer en las zonas interiores (Cámara y Molina, 2009).

Otro aspecto que hay que reseñar es la relación equilibrada que encontramos en el registro entre hombres y mujeres, a lo que acompaña una muy alta mortalidad infantil, que supera en la mayoría de las necrópolis el 40% de los inhumados (Kunter, 1990; Jiménez *et al.*, 2000, 2007). Mientras una gran parte de ella es perinatal, un alto porcentaje corresponde a la fase del destete, entre el segundo y el tercer año de vida, momentos en que eran frecuentes las anemias, trastornos de crecimiento y las infecciones (Jiménez *et al.*, 2007). En cualquier caso, se debe recordar que el porcentaje de población cuyos restos hemos recuperado es mínimo respecto al total si tenemos en cuenta la duración de los poblados y su extensión. Además en determinados poblados como Gatas (Castro *et al.*, 1999) la concentración de subadultos es particularmente alta.

Un niño al nacer tenía una esperanza media de vida de unos 23 años y aproximadamente sólo el 5 % de los fallecidos superaba los 60 años de edad (Jiménez *et al.*, 2000) aunque, en muchos casos, especialmente en cuanto a las mujeres, los individuos que alcanzaron tales edades merecieron un mejor tratamiento en cuanto a los ajuares que los acompañan y/o pertenecieron a las capas más ricas de la población. Esto se puede apreciar en los asentamientos de los Altiplanos, como el Cerro de la Virgen y la Cuesta del Negro donde los ajuares de algunas mujeres de edad avanzada

contienen incluso armas, lo que hemos interpretado en relación con el mantenimiento de la posición social de la familia (Cámara, 2001). Evidentemente, todos son rasgos típicos de las poblaciones previas a los avances médicos que acompañaron la Revolución Industrial.

Lo mismo cabe decir de la alta tasa de mortalidad en las mujeres en edad fértil por los riesgos que suponían la gestación y, sobre todo, el parto. De hecho, la mortalidad femenina en edades a partir de los 16 años ha sido estimada entre el 50% en Fuente Álamo (Kunter, 2000) y el 75 % en la Cuesta del Negro (Botella *et al.*, 1986), siendo además un riesgo que corrían todos los sectores sociales, como muestran enterramientos de jóvenes acompañadas de rico ajuar como la tumba 101 del Castellón Alto, aun cuando la mejor dieta de los sectores más favorecidos lo redujeran en parte. Si se superaba la crisis de mortalidad infantil, la esperanza de vida media de los varones era de 42 años y la de las mujeres de 38 (Jiménez *et al.*, 2000).

Aunque, como hemos dicho, la mortalidad infantil era muy alta y además existe una amplia variedad en la población la esperanza de vida al nacer parece haber experimentado un ligero crecimiento respecto a las fases anteriores, situándose en los 23 años, frente a los 22 de la Edad del Cobre o los 18 del Neolítico, si bien se debe recordar que la calidad y cantidad de los datos para esos últimos periodos es sensiblemente inferior (Jiménez *et al.*, 2000). Esta mejora, que no afectó a toda la población contrasta con la mayor presión que se ejerció sobre la fuerza de trabajo en la Edad del Bronce y con propuestas sobre el empobrecimiento de su dieta (Castro *et al.*, 1998; Nocete *et al.*, 2010) que no han sido confirmadas, más bien al contrario, por los análisis isotópicos (Molina *et al.*, en prensa). Todos estos datos referidos a la estructura poblacional, deben tomarse con cautela al proceder no de la población viva sino de los muertos y al corresponder el conjunto de éstos no aun momento concreto sino a un largo periodo de tiempo pudiéndose corregir los sesgos a partir de las dataciones sólo de forma limitada. Además, como hemos dicho, no toda la población se inhumaba.

Aunque una gran parte de las enfermedades que debieron sufrir las poblaciones argáricas, y que originarían gran parte de la alta mortalidad antes referida, no dejaron marcas en los huesos, no sólo contamos con algunos indicios sobre determinadas enfermedades frecuentes a partir del análisis detallado de ciertos indicadores esqueléticos sino que además algunos hallazgos excepcionales, con conservación de materia orgánica (Molina *et al.*, 2003; Rodríguez *et al.*, 2004), nos han permitido un mejor conocimiento de las condiciones de vida de la época.

Gracias a determinadas marcas conocemos enfermedades de la infancia, patologías máxilo-dentarias, infecciones y lesiones degenerativas como la artrosis, en parte también resultado de ciertas pautas de comportamiento, como después indicaremos (Jiménez *et al.*, 2000, 2007). Entre ellas las enfermedades de la infancia que se indican de forma más habitual en los estudios antropológicos están la hipoplasia del esmalte y la criba orbitaria, derivadas de deficiencias alimenticias, anemias y parásitos. En los adultos son frecuentes las afecciones máxilo-dentarias que incluyen el desgaste de los dientes, especialmente los molares, como resultado de una dieta fuertemente basada en los cereales, la molturación del grano con molinos de piedra que suelen dejar restos en la harina y una mala higiene, que también es responsable de las afecciones como la caries, la placas, la periodontitis y el desarrollo de quistes radiculares, hasta el punto de que era frecuente la caída *pre-mortem* de las piezas dentales (Jiménez-Brobeil, 1995b).

Aparte de que, también en este caso, se aprecian diferencias entre los individuos, en parte posiblemente por la dieta, se han demostrado importantes diferencias entre los Altiplanos granadinos y el Bronce de La Mancha, ya que en esta última región la alimentación desde la Edad del Cobre, y especialmente durante la Edad del Bronce, era más rica en carbohidratos, y, como hemos dicho, el uso de molinos de piedra para preparar la harina provocaba una amplia presencia de elementos extraños en ésta (Jiménez *et al.*, en prensa).

Una gran parte de las enfermedades que debieron sufrir estas poblaciones no dejan normalmente marcas en los restos que se preservan en el contexto arqueológico, aunque sí se han detectado casos de tuberculosis y brucelosis en algunos individuos (Rubio *et al.*, 2017). Muchas de estas enfermedades, sobre todo las infecciones, debieron afectar prácticamente por igual a todos los sectores sociales, aunque una buena alimentación podría haber facilitado un mejor desarrollo del sistema inmunitario. El individuo masculino adulto de la sepultura 121 del Castellón Alto (Fig.14), acompañado de un importante ajuar que incluye elementos metálicos (tanto armas como adornos en metales preciosos), debió morir por una infección intestinal causada por un parásito, que fue detectado durante la excavación (Molina *et al.*, 2003).

Aunque ya las enfermedades desarrolladas en la infancia por mala alimentación (hipoplasia y criba) están profundamente relacionadas con la organización social, lo que más nos interesa en este trabajo son las

diferencias en salud que tienen que ver con la actividad física (y con el acceso a determinadas curas y cuidados).

A partir del análisis de las vértebras de 53 individuos procedentes de yacimientos argáricos granadinos la frecuencia de artrosis en la población es del 49%, siendo más frecuente esta enfermedad en los varones, salvo en el caso del yacimiento de Fuente Amarga (Galera, Granada) (Jiménez-Brobeil y Ortega, 1992). Las artrosis en las articulaciones son frecuentes a partir de los 40 años, especialmente en las mujeres después de la menopausia, y el 31% de la muestra sufre osteoartritis (el 11% de los adultos y el 78% maduros-seniles); esto se explica parcialmente por la edad y la genética, pero, sobre todo, en lo que nos interesa, por la diferente actividad física realizada en vida. Según una muestra de 106 individuos, procedentes de los yacimientos granadinos, en los hombres la artrosis está presente sobre todo en las vértebras dorsales, los hombros y las rodillas y pies, mientras en las mujeres afecta en los codos, manos y rodillas (Jiménez-Brobeil et al., 1995a, 2004).

Para conocer los esfuerzos y trabajo realizados en vida por los individuos localizados en las tumbas es importante el análisis de los entesofitos, indicadores de estrés muscular que muestran deformaciones en las articulaciones e inserciones musculares. En los hombres su análisis demuestra un gran esfuerzo físico con mayor desarrollo muscular, sobre todo en los brazos por el trabajo (giro del brazo, rotación del antebrazo) y en las extremidades inferiores principalmente por caminar con peso en terrenos accidentados (afecciones en rodillas y tobillos). Por el contrario en las mujeres las huellas se concentran en el antebrazo y en la mano en relación, posiblemente, con trabajos de molienda y tejido. El análisis de las extremidades inferiores sugiere una menor movilidad en las mujeres, más relacionadas con el ámbito doméstico, al menos en la zona granadina (Al Oumaoui, 2004; Jiménez *et al.*, 2004).

Lo más importante, en términos de los objetivos de este trabajo, es la observación de que se concentran patologías y marcadores de actividad intensos en los mismos individuos y que éstos, en la mayoría de los yacimientos suelen presentar escasos ajuares (Jiménez y García, 1989-90; Buikstra *et al.*, 1992; Contreras *et al.*, 1995, 2000; Aranda *et al.*, 2008), aunque, en algunos yacimientos, se ha indicado una escasa correlación (Battleheim, 2013). Junto con el Cerro de la Encina, quizás sea la Cuesta del Negro, en la zona central de nuestro estudio, el yacimiento que proporciona los mejores

datos en este sentido, con individuos que han podido llegar hasta edades relativamente avanzadas sin apenas afecciones.

Con respecto a los traumatismos causados por accidentes y acciones violentas se ha realizado un amplio muestreo de las poblaciones argáricas granadinas (106 individuos), apareciendo fracturas de cráneo en el 12% de los adultos, especialmente en los individuos masculinos, mientras los traumatismos postcraneales están presentes en el 18% del total de la población, sobre todo en brazos, costillas y clavículas (Jiménez-Brobeil *et al.*, 2009).

Finalmente, estudios isotópicos ( $^{15}\text{N}$ ,  $^{13}\text{C}$  y  $^{18}\text{O}$ ) (Díaz-Zorita *et al.*, 2011, 2014; Molina *et al.*, 2016, en prensa) y de elementos traza (estroncio, zinc, bario y magnesio) (Trancho *et al.*, 2013) están proporcionando datos sobre movilidad y, en lo que nos interesa aquí, la dieta de las poblaciones argáricas.

Aunque los datos publicados son todavía escasos, ciertas tendencias pueden observarse. Los valores  $\delta^{15}\text{N}$ , por ejemplo, en yacimientos de los Altiplanos granadinos indican un mayor consumo de proteínas de origen animal (de rumiantes) con respecto a otras áreas y, sobre todo, un incremento en el tiempo en yacimientos como la Cuesta del Negro, donde, además, los sectores sociales más pudientes parecen consumir más carne (incluso las mujeres) como demuestran, por ejemplo, los cadáveres de la tumba 31 (Molina *et al.*, en prensa). En el Cerro de la Virgen, donde las diferencias generales no son muy acusadas, uno de los rasgos más interesantes son los altos valores en  $\delta^{15}\text{N}$  de algunos subadultos de avanzada edad, lo que sugiere un posible complemento lácteo en su dieta (Molina *et al.*, 2016).

Tanto en el Cerro de la Virgen como en la Cuesta del Negro los individuos armados y, especialmente, aquéllos que recibieron en las sepulturas armas de entidad, también muestran un mayor consumo medio de proteínas animales (Spanedda *et al.*, en prensa).

Especialmente en el Castellón Alto los valores en  $\delta^{15}\text{N}$  y  $\delta^{13}\text{C}$  de algunos individuos se separan radicalmente del resto, sugiriendo orígenes diferentes, lo que debería ser contrastado con análisis de  $\delta^{18}\text{O}$ . Es sugerente que muchos de estos individuos recibieron tratamientos funerarios específicos (algunos inhumados en la parte posterior de las terrazas y otros con cortes post-mortem de algunas partes esqueléticas (Cámara *et al.*, 2018).

Las muestras sobre las que se han realizado análisis de elementos traza son más reducidas, pero en el caso de Peñalosa parecen mostrar una

relación entre una dieta más variada y rica en proteínas y mejores ajuares (Alarcón, 2010; Trancho *et al.*, 2013).

### **Valoración final**

El conjunto de datos resumido en este trabajo apunta hacia una organización social jerárquica en las sociedades argáricas en general y en las de los Altiplanos granadinos en particular.

Aunque en esta zona no nos encontramos con tumbas tan espectaculares en lo que respecta a su ajuar como las localizadas en El Argar (Siret y Siret, 1890), en la Bastida (Lull *et al.*, 2015a) o en La Almoloya (Lull *et al.*, 2015b), la extensión a los subadultos de ajuares que simbolizan una importante posición social puede rastrearse en los asentamientos granadinos, especialmente los de mayor entidad como ejemplifica la tumba 1 del Cerro de la Virgen (Schüle, 1980; Molina *et al.*, 2014) y, sobre todo, por la reducida edad del individuo implicado, la tumba 35 de la Cuesta del Negro (Cámara y Molina, 2011). Esto supone, como de manera más clara ejemplifica la tumba 8 del Cerro de la Encina (Molina, 1983), la herencia de la posición social especialmente en lo que respecta a la élite como ya ha sido indicado para la generalidad de la cultura argárica (Lull *et al.*, 2004). La constatación en el Cerro de la Virgen de la presencia de individuos subadultos que, a joven edad, consumieron gran cantidad de proteínas animales (posiblemente lácteos como complemento alimenticio tras el fin de la lactancia) en un área que parece corresponder a una de las zonas de residencia de la élite (Molina *et al.*, 2016) aboga aún más por esa cohesión en la élite que trasciende los límites generacionales.

Lo mismo cabe decir de las diferencias según el sexo. Aunque se ha planteado que determinados símbolos implicaban una identificación (de género) que superaba las diferencias de clase en el caso de las sociedades argáricas (Montón, 2007, 2010), como hemos señalado se trata de una afirmación totalmente inexacta (Cámara y Molina, 2009, 2011; Pérez, 2011). Las mujeres de la élite no sólo accedieron en el ritual funerario a símbolos de prestigio (Lull y Estévez, 1986; Castro *et al.*, 1993-94; Lull *et al.*, 2011, 2013b) sino que, en general, gozaron de mejores condiciones de vida realizando menos esfuerzos (Contreras *et al.*, 1995, 2000) y accedieron a una dieta tan rica como la de los hombres de su misma capa social lo que se aprecia en los resultados isotópicos de las muestras de la Cuesta del Negro (Cámara y Molina, 2011; Molina *et al.*, en prensa).



Ello contrasta con la abundante presencia de mujeres y niños con poco o ningún ajuar en las clases más desfavorecidas (Lull y Estévez, 1986; Lull *et al.*, 2011). Las mujeres, además, como los hombres de las capas sociales bajas, realizaron importantes esfuerzos, aunque de otro carácter (Jiménez y García, 1989-90; Al-Oumaoui, 2004; Jiménez *et al.*, 2004) y todos, durante la infancia, estuvieron sujetos a episodios de malnutrición que además, al disminuir las defensas favorecieron el desarrollo de enfermedades y aumentaron la tasa de mortalidad.

Un último aspecto que queremos retomar aquí es el de la adscripción. Especialmente en la Cuesta del Negro (zonas A y C) pero también en el Castellón Alto (pese a la escasa entidad del poblado) la asociación de tumbas con rico ajuar y tumbas sin apenas ofrendas y con cadáveres que corresponden a personas que realizaron importantes esfuerzos en vida sugiere diferencias no sólo en riqueza sino en trabajo realizado. Mientras en la Cuesta del Negro las diferencias se aprecian entre los individuos inhumados en una misma unidad de residencia (o al menos entre individuos que fueron enterrados en una misma casa), en el Castellón Alto, aunque tales diferencias también existen, lo que destaca es la pobreza de los individuos que se inhumaron en las viviendas inmediatas a la residencia de la élite en la acrópolis (Cámara y Molina, 2011). En el primer caso, sean o no parientes (Lull, 2000), creemos que tal situación expresa situaciones de dependencia servil que es incluso proyectada ideológicamente más allá de la muerte, presentando como un “premio” lo que realmente es un “castigo” (la servidumbre eterna) (Cámara, 2001). En el segundo caso, podemos pensar que los procesos de emulación-competencia incidían fuertemente en las capas de población que, al establecerse más cerca de la élite y desarrollar más relaciones con ésta veían fluir de forma más rápida sus recursos (y su propia fuerza de trabajo) hacia la élite, en un proceso en el que la necesidad de amortizar continuamente riqueza en el ritual conducía a un peligroso callejón sin salida. Si se movilizaban, la familia se empobrecía, si no se movilizaban se perdía prestigio (Cámara y Molina, 2009).

Incluso en las situaciones intermedias la competencia, que podía favorecer el ascenso de determinadas familias, especialmente colaborando en labores coercitivas con la élite, en expediciones o controlando determinados asentamientos o áreas dentro de éstos, esa debió ser la labor de las élites periféricas del Castellón Alto y de determinadas familias en cada una de las terrazas de este yacimiento (Cámara y Molina, 2011).

En este contexto hemos referido que la explotación del trabajo en la Cultura de El Argar se basaba fundamentalmente sobre el desarrollo de dos formas de dependencia que permitían canalizar una parte de la producción hacia la élite a partir del control de los hombres, como es típico de las sociedades precapitalistas (Luckas, 1968). Por un lado, los hombres en “armas” debían ofrecer sus servicios militares a la élite en expediciones de rapiña y en el control coercitivo interno, lo que, durante un tiempo, les garantizaba beneficios relativos; por otro lado, los sectores más desfavorecidos caían en una verdadera servidumbre (afirmada ideológicamente incluso después de la muerte) (Cámara, 2001; Cámara y Molina, 2011; Spanedda *et al.*, en prensa).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R.L., KUSUMAWATI, A. (2011): The Social Life of Tombs in West Sumba, Indonesia, *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 20:1, pp. 17-32.
- AL OUMAOU, I., JIMÉNEZ-BROBEIL, S., SOUICH, P.D. (2004): Markers of activity patterns in some populations of the Iberian Peninsula, *International Journal of Osteoarchaeology* 14, pp. 343-359.
- ALARCÓN, E. (2010): *Continuidad y cambio social. Las actividades de mantenimiento en el poblado argárico de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén)*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, Granada.
- ANDRÉS, L. (2017): El poblamiento argárico en la costa de la Depresión de Vera (Almería, España) en el II milenio BC. Un acercamiento mediante el análisis espacial de base SIG, *@rqueología y Territorio* 14, pp. 35-45.
- ARANDA, G. (2001): *El análisis de la relación forma-contenido de los conjuntos cerámicos del yacimiento arqueológico del Cerro de la Encina (Granada, España)*, British Archaeological Reports. International Series 927, Archaeopress, Oxford.
- ARANDA, G. (2011): Nuevos actores para viejos escenarios. La sociedad argárica, *Memorial Luis Siret* (M. Sánchez, ed.), Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 249-270.
- ARANDA, G. (2014): La memoria como forma de resistencia cultural. Continuidad y reutilización de espacios funerarios colectivos en época argárica, *Movilidad, contacto y cambio* (E. García, ed.), Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 255-278.

- ARANDA, G., ESQUIVEL, J.A. (2006): Ritual funerario y comensalidad en las sociedades de la Edad del Bronce del Sureste peninsular: La cultura de El Argar, *Trabajos de Prehistoria* 63:2, pp. 117-133.
- ARANDA, G., ESQUIVEL, J.A. (2007): Poder y prestigio en las sociedades de la cultura de El Argar. El consumo comunal de ovicápridos y bóvidos en los rituales de enterramiento, *Trabajos de Prehistoria* 64:2, pp. 95-118.
- ARANDA, G., MOLINA, F. (2005): Intervenciones arqueológicas en el yacimiento de la Edad del Bronce del Cerro de la Encina (Monachil, Granada), *Trabajos de Prehistoria* 62:1, pp. 165-179.
- ARANDA, G., MOLINA, F. (2006): Wealth and Power in the Bronze Age of the South-East of the Iberian Peninsula: The funerary record of Cerro de la Encina, *Oxford Journal of Archaeology* 25:1, pp. 47-59.
- ARANDA, G., MOLINA, F., FERNÁNDEZ, S., SÁNCHEZ, M., AL OUMAOU, I., JIMÉNEZ, S. (2008): El poblado y necrópolis argáricos del Cerro de la Encina (Monachil, Granada). Las campañas de excavación de 2003-2005, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada* 18, pp. 219-264.
- ARANDA, G., MONTÓN, S., SÁNCHEZ, M. (2014): *The Archaeology of Bronze Age Iberia: Argaric Societies*, Routledge, London.
- ARANDA, G., MONTÓN, S., SÁNCHEZ, M., ALARCÓN, E. (2009): Death and everyday life: the Argaric societies from Southeast Iberia", *Journal of Social Archaeology* 9:2, pp. 139-162.
- ARRIBAS, A., PAREJA, E., MOLINA, F., ARTEAGA, O., MOLINA, F. (1974): *Excavaciones en el poblado de la Edad del Bronce "Cerro de la Encina". Monachil (Granada). (El corte estratigráfico n 3)*, Excavaciones Arqueológicas en España 81, Madrid.
- ARTEAGA, O. (2000): La sociedad clasista inicial y el origen del estado en el territorio de El Argar, *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 3, pp. 121-219.
- AYALA, M.M., POLO, J.L. (1987): Dos yacimientos argáricos: El Rincón de Almendricos, El Cerro de las Viñas (Lorca, Murcia), *La Sardegna nel Mediterraneo tra il secondo e il Primo Millennio a.c.*, (G. Lilliu, G. Ugas, G. Loi, cur.), Credito Industriale Sardo, Cagliari, pp. 547-555.
- BARD, K.A. (1992): Toward an Interpretation of the Role of Ideology in the Evolution of Complex Society in Egypt, *Journal of Anthropological Archaeology* 11:1, pp. 1-24.

- BARLEY, N. (2005): *Bailando sobre la tumba. Encuentros con la muerte*, Anagrama, Barcelona (1995).
- BARTELHEIM, M. (2012): Detenting Social Structures in the Bronze Age of Southeastern Spain, *Beyond Elites: Alternatives to Hierarchical Systems in Modelling Social Formations* (T.L. Kienlin y A. Zimmermann, eds.), pp. 339-354.
- BAZTÁN, Á. A. (2010): Ingeniería ritual en la comunicación de masas: a propósito de los JJ. OO. de Río de Janeiro 2016, *Revista Mal Estar e Subjetividade* 10:4, pp. 1069-1106.
- BECK, J. (2016): Part of the Family: Age, Identity, and Burial in Copper Age Iberia, *Theoretical approaches to analysis and interpretation of commingled human remains* (A.J. Osterholtz, ed.), Springer International Publishing, pp. 47-73.
- BLANCE, B. (1971): *Die Anfänge der Metallurgie auf der Iberischen Halbinsel*, S.A.M. 4, Berlín.
- BOTELLA, M. (1976): *Antropología de las poblaciones argáricas*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, Granada.
- BOTELLA, M., ESCORIZA, T., GARCÍA, C., CAÑABATE, M. (1986): La mortalidad en las poblaciones argáricas, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 467-472.
- BOTELLA, M., JIMÉNEZ-BROBEIL, S.A., ORTEGA, J.A. (1995): Traumatismos in Bronze Age Settlements in the Iberian Peninsula: Argar Culture, *IXth European Meeting of the Paleopathology Association* (R. Batista, D. Campillo y T. Carreras, eds.), Museu d'Arqueologia de Catalunya, Barcelona, pp. 65-72.
- BUIKSTRA, J., CASTRO, P.V., CHAPMAN, R.W., GONZÁLEZ, P., HOSHOWER, L.M., LULL, V., PICAZO, M., RISCH, R., SANAHUJA, E. (1992): La necrópolis de Gatas, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1990:II, pp. 261-276.
- CÁMARA, J. A. (2001): *El ritual funerario en la Prehistoria Reciente del sur de la Península Ibérica*, British Archaeological Reports. International Series 913, Archaeopress, Oxford.
- CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., MOLINA, F. (2016a): A Marxist Approach to Violence: Iberian Southeast in Late Prehistory, *Beyond War: Archaeological Approaches to Violence* (A. García-Piquer, A. Vila-Mitjà, eds.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, pp. 93-114.
- CÁMARA, J.A., CONTRERAS, F., LIZCANO, R., PÉREZ, C., SALAS, F.E., SPANEDDA, L. (2007): Patrón de asentamiento y control de los

- recursos en el Valle del Rumbalar durante la Prehistoria Reciente, *As Idades do Bronze e do Ferro na Península Ibérica* (J. Morin, D. Urbina, N.F. Bicho, eds.), Promontoria Monográfica 09, Universidade do Algarve, Faro, pp. 273-287.
- CÁMARA, J.A., LIZCANO, R., CONTRERAS, F., PÉREZ, C., SALAS, F.E. (2004): La Edad del Bronce en el Alto Guadalquivir. El análisis del patrón de asentamiento, *La Edad del Bronce en tierras valencianas y zonas limítrofes* (L. Hernández, M.S. Hernández, Eds.), Ayuntamiento de Villena/Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Villena, pp. 505-514.
- CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2009): El análisis de la ideología de emulación: el caso de El Argar, *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Granada*, 19, p. 163-194.
- CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2010): Relaciones de clase e identidad en El Argar. Evolución social y segregación espacial en los Altiplanos granadinos (c. 2000-1300 cal. A.C.), *Arqueología Espacial* 28, pp. 21-40.
- CÁMARA, J.A., MOLINA, F. (2011): La jerarquización social en el mundo argárico (2000-1300), *Quaderns de Prehistòria i Arqueologia de Castelló* 29, p. 77-104.
- CÁMARA, J.A., MOLINA, F., SPANEDDA, L., NÁJERA, T. (2018): Costruzione e perpetuazione delle identità sociali. L'utilizzo del rituale funerario nel sud-est della penisola iberica durante l'età del bronzo antico e medio (2100-1350 cal. A.C.), *Archeologia e antropologia della morte: 3. Costruzione e decostruzione del Sociale. Atti del 3° Incontro Internazionale di Studi di Antropologia e Archeologia a confronto [Roma, École française de Rome - Stadio di Domiziano, 20-22 Maggio 2015]* (Valentino Nizzo, cur), E.S.S. Editorial Service System, Roma, pp. 237-262.
- CÁMARA, J.A., SÁNCHEZ, R., RIQUELME, J.A., MARTÍN, S., AFONSO, J.A., PAU, C., GARCÍA, M.F., NICAS, J., SPANEDDA, L., GONZÁLEZ, A., JIMÉNEZ, S.A., LAFFRANCHI, Z. (2016b): Culte aux ancêtres dans la période chalcolithique de la péninsule ibérique? Le sacrifice d'animaux, la circulation des restes humains et la différence de traitement entre hommes et femmes dans les tombes du site archéologique à «Marroquies» (Jaen, Espagne) trouvées dans les fouilles de la «Tranche 3» du système du tramway, *L'Anthropologie* 120, pp. 145-174.

- CANALS, R. (2016): El Toc d'Inici. Un ritual d'obertura, *Revista d'Etnologia de Catalunya* 41, pp. 167-175.
- CASTRO, P. V., CHAPMAN, R. W., GILI, S., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., SANAHUJA, M.E. (1993-94): Tiempos sociales de los contextos funerarios argáricos, *Anales de Prehistoria y Arqueología* 9-10, p. 77-105.
- CASTRO, P.V., GILI, S., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., SANAHUJA, M.E. (1998): Teoría de la producción de la vida social. Mecanismos de explotación en el Sudeste ibérico, *Boletín de Antropología Americana* 33, pp. 25-77.
- CASTRO, P., LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C. (1995): La Prehistoria Reciente en el sudeste de la Península Ibérica. Dimensión socio-económica de las prácticas funerarias, *Arqueología da Morte na Península Ibérica desde as Orixenes ata o Medievo* (R. Fábregas, E Pérez y C. Fernández, eds.), Biblioteca Arqueohistórica Limiá, Xinzo de Limia, pp. 129-167.
- CHAPMAN, R. (2007): Mortuary Rituals, Social Relations, and Identity in Southeast Spain in the Late Third to Early Second Millennia B.C., *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (N. Laneri, ed.), The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, The University of Chicago, Chicago, pp. 69-79.
- CLAYTON, S.C. (2011): Gender and Mortuary Ritual at Ancient Teotihuacan, Mexico: a Study of Intrasocietal Diversity, *Cambridge Archaeological Journal* 21:1, pp. 31-52.
- COLOMER, L. (2005): Cerámica prehistórica y trabajo femenino en El Argar: una aproximación desde el estudio de la tecnología cerámica, *Arqueología y Género* (M. Sánchez, ed.), Monográfica Arte y Arqueología 64, Universidad de Granada, Granada, pp. 177-217.
- CONTRERAS, F., CÁMARA, J.A. (Coords.) (2002): *La jerarquización social en la Edad del Bronce del Alto Guadalquivir (España). El poblado de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén)*, British Archaeological Reports. International Series 1025, Archaeopress, Oxford.
- CONTRERAS, F., CÁMARA, J.A., LIZCANO, R., PÉREZ, C., ROBLEDO, B., TRANCHO, G. (1995): Enterramientos y diferenciación social I. El registro funerario del yacimiento de la Edad del Bronce de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén), *Trabajos de Prehistoria* 52:1, pp. 87-108.

- CONTRERAS, F., CÁMARA, J.A., MORENO, M.A., ALARCÓN, E., ARBOLEDAS, L., SÁNCHEZ, M., GARCÍA, E.I. (2010): Nuevas excavaciones en el poblado de la Edad del Bronce de Peñalosa (Baños de la encina, Jaén). Informe de la 6º campaña, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2005, pp. 1797-1810.
- CONTRERAS, F., CÁMARA, J. A., ROBLEDO, B., TRANCHO, G. J. (2000): El poblado de la Edad del Bronce de Peñalosa (Baños de la Encina, Jaén). La necrópolis, *Análisis Histórico de las Comunidades de la Edad del Bronce del piedemonte meridional de Sierra Morena y Depresión Linares-Bailen. Proyecto Peñalosa* (F. Contreras, coord.), Arqueología. Monografías 10, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 287-324 (287/1-287/31 en CD-ROM).
- CONTRERAS, F., CAPEL, J., ESQUIVEL, J.A., MOLINA, F., TORRE, F. de la (1987-88): Los ajuares cerámicos de la necrópolis argárica de la Cuesta del Negro (Purullena, Granada). Avance al estudio analítico y estadístico, *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 12-13, pp. 135-156.
- CORONIL, J.D. (2015): Relaciones visuales entre asentamientos en la Edad del Cobre y la Edad del Bronce en la cuenca del río Aguas, Almería (España), *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 17, pp. 273-280.
- DELGADO-RAACK, S., LULL, V., MARTIN, K., MICÓ, R., RIHUETE HERRADA, C., RISCH, R. (2015): Espacios de forja en El Argar. El edificio central de Tira del Lienzo (Totana, Murcia), *Marq. Arqueología y Museos* 6, pp. 45-64.
- DELGADO-RAACK, S., LULL, V., MARTIN, K., MICÓ, R., RIHUETE HERRADA, C., RISCH, R. (2016): The Silversmith's Workshop of Tira Del Lienzo (Totana, Murcia) in The Context of Iberian Bronze Age Metallurgy, *Archaeometry* 58:5, pp. 779-795.
- DELGADO-RAACK, S., RISCH, R. (2016). Bronze Age cereal processing in Southern Iberia: A material approach to the production and use of grinding equipment, *Journal of Lithic Studies* 3:3, pp. 125-145.
- DeMARRAIS, E., CASTILLO, L.J., EARLE, T. (1996): Ideology, Materialization, and Power Strategies, *Current Anthropology* 37:1, pp. 15-31.
- DÍAZ-ZORITA, M., PREVEDOROU, E.A., BUIKSTRA, J., KNUDSON, K.J., GORDON, G., ANBAR, A. (2011): Movilidad y paleodieta en la comunidad argárica de Gatas: análisis de  $^{87}\text{Sr}/^{86}\text{Sr}$ ,  $^{18}\text{O}$  y  $^{13}\text{C}$ ,

- Memorial Luis Siret* (M. Sánchez, ed.), Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, p. 603-606.
- DÍAZ-ZORITA, M., WATERMAN, A.J., PEATE, D.W. (2014): La movilidad de las poblaciones de la Edad del Cobre en el Suroeste de España a través de los análisis de isótopos estables de  $87\text{Sr}/86\text{Sr}$ , *Movilidad, contacto y cambio. II Congreso de Prehistoria de Andalucía* (Antequera, 15, 16 y 17 de febrero de 2012) (E. García, ed.), Consejería de Educación, Cultura y Deporte de la Junta de Andalucía, Antequera, pp. 111-120.
- EAGLETON, T. (2005): *Ideología. Una introducción*, Colección Surcos, Paidós, Barcelona (1995).
- EAGLETON, T. (2014): *Ideology*, Routledge, London.
- FURGÚS, J. (1937): *Col·lecció de treballs del P. J. Furgús sobre Prehistoria Valenciana*, Servei d'Investigació Prehistòrica, Treballs Solts 5, Valencia.
- GARCÍA SÁNCHEZ, M. 2000: Restos humanos procedentes del poblado argárico de Fuente Álamo en Cuevas de Almanzora (Almería), Fuente Álamo, *Las excavaciones arqueológicas 1977-1991 en el poblado de la Edad del Bronce* (H. Schubart, V. Pingel, y O. Arteaga, eds.). Junta de Andalucía. Sevilla, pp. 241- 264.
- GILLESPIE, S.D. (2011): Inside and Outside: Residential Burial at Formative Period Chalcatzingo, Mexico, *Archaeological papers of the American Anthropological Association* 20:1, pp. 98-120.
- HALLAM, E., HOCKEY, J., HOWARTH, G. (2005): *Beyond the body: Death and social identity*. Routledge, London.
- HARPER, S. (2010): The social agency of dead bodies, *Mortality* 15:4, pp. 308-322.
- HARRISON, R.P. (2004): *Il dominio dei morti*, Le terre/Scritture 90, Fazi Editore, Roma (2003).
- HAYDEN, B. (2009): Funerals As Feasts: Why Are They So Important?, *Cambridge Archaeological Journal* 19:1, pp 29-52.
- HERNÁNDEZ, M.S., GARCÍA, G., BARCIELA, V. (2016): *Cabezo Redondo* (Villena, Alicante), Universidad de Alicante, Alicante.
- HERNÁNDEZ, M.S., GARCÍA, G., BARCIELA, V., LILLO, M., MARTORELL, X. (2014): Cabezo Redondo (Villena, Alicante). Caracterización de "espacios domésticos" en un poblado del Bronce Tardío. Campañas de 2010 a 2012, *MARQ, Arqueología y Museos Extra* 1, pp. 215-221.



- HERNÁNDEZ, M.S., JOVER, F.J., LÓPEZ, J.A. (2013): The social and political situation between 1750 and 1500 cal. B. C. in the central Spanish Mediterranean: an archaeological overview, *1600 – Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs? 4* (H. Meller, F. Bertemes, H.-R.Bork y R. Risch, hrgbs), Landesamt für Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt.Landesmuseum für vorgeschichte, Halle, pp. 303-314.
- INCHAURRANDIETA, R. de (1875): “Notice sur la montagne funéraire de La Bastida – Province de Murcie (Espagne)”, *Congrès International d’Anthropologie et d’Archéologie Préhistorique*, Copenhague (1869), Imprimerie de Thiele, pp. 344-350.
- JIMÉNEZ, S.A., AL OUMAOU, I., ESQUIVEL, J.A. (2004): Actividad física según sexo en la cultura argárica. Una aproximación desde los restos humanos, *Trabajos de Prehistoria* 61:2, pp. 141-153.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., AL OUMAOU, I., SOUICH, P.D. (2007): Childhood Trauma in Several Populations from the Iberian Peninsula, *International Journal of Osteoarchaeology* 17, pp. 189-198.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., BOTELLA, M., ORTEGA, J.A. (1995a): Arthropaties in the Iberian Peninsula during the Bronze Age: Argar Culture, *IXth European Meeting of the Paleopathology Association* (R. Batista, D. Campillo y T. Carreras, eds.), Museu D'Arqueologia de Catalunya, Barcelona, pp. 173-180.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., BOTELLA, M., ALEMÁN, L (2000): Las poblaciones argáricas. Apuntes paleodemográficos, *Tendencias Actuales de Investigación en la Antropología Física Española* (L. Caro, H. Rodríguez, E. Sánchez, B. López, y M.J. Blanco, eds.), Universidad de León. León, pp. 199-204.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., DU SOUICH, P., AL OUMAOU, I. (2009): Possible Relationship of Cranial Traumatic Injuries with Violence in the South-East Iberian Peninsula from the Neolithic to the Bronze Age, *American Journal of Physical Anthropology* 140, pp. 465-475.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., DU SOUICH, P., TRANCHO, G. (1995b): Patología maxilo-dentaria: incidencia y distribución en diferentes poblaciones españolas, *Nuevas perspectivas en Antropología. Universidad de Granada* (M. Botella, S. Jiménez-Brobeil, L. Ruiz y P. Du Souich, eds.), Granada, pp. 407-414.
- JIMÉNEZ, S.A., GARCÍA, M. (1989-90): Estudio de los restos humanos de la Edad del Bronce del Cerro de la Encina (Monachil, Granada),

*Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 14-15, pp. 157-180.

- JIMÉNEZ-BROBEIL, S.A., LAFFRANCHI, Z., NÁJERA, T., MOLINA, F., DELGADO, A., MIRANDA, M<sup>a</sup>.T. (en prensa): Dietary Patterns among Bronze Age Populations from Iberian Peninsula: The Contribution of Stable Isotopes and Dental Pathologies, *International Journal of Osteoarchaeology*.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S., ORTEGA VALLET, J. A. (1992): Osteoarthritis de la columna vertebral en poblaciones de la Edad del Bronce en la provincia de Granada, *Munibe Supl.* 8, pp. 257- 260.
- JOVER, F.J., LÓPEZ, J.A., GARCÍA-DONATO, G. (2014): Radiocarbono y estadística Bayesiana: aportaciones a la cronología de la Edad del Bronce en el extremo oriental del sudeste de la península Ibérica, *Sagvntom* 46, pp. 41-69.
- KUNTER, M. 1990: Menschliche Skelettreste aus Siedlungen der El Argar-Kultur. Ein Beitrag der Prahistorischen Anthropologie zur Kenntnis bronzzeitlicher Bevölkerungen Südostspaniens, *Madriider Beitrage* 18, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.
- KUNTER, M. 2000: Los restos de esqueletos humanos hallados en Fuente Álamo durante las campañas de 1985, 1988 y 1991, Fuente Álamo. Las excavaciones arqueológicas 1977-1991 en el poblado de la Edad del Bronce (H. Schubart, V. Pingel y O. Arteaga, eds.), Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 265- 282.
- LANERI, N. (2007): An Archaeology of Funerary Rituals, *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (N. Laneri, ed.), The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, Chicago, pp. 1-13.
- LEGARRA, B. (2013): Estructura territorial y estado en la cultura argárica, *Menga* 4, pp. 149-171.
- LÓPEZ PADILLA, J.A. (2009): El grupo argárico en los confines orientales del Argar, *En los confines del Argar. Una cultura de la Edad del Bronce en Alicante* (M.S. Hernández, J.A. Soler y J.A. López, eds.), Museo Arqueológico y Fundación MARQ, Alicante, pp. 246-267.
- LÓPEZ PADILLA, J.A., JOVER, F.J., MARTÍNEZ, F. (2014). San Antón y los orígenes de la Edad del Bronce en el sur de Alicante, *Orihuela. Arqueología y museo: Museos Municipales en el MARQ*, Museo Arqueológico de Alicante-MARQ, Alicante, pp. 80-103

- LUKACS, G. (1985): Prólogo a la presente edición, *Historia y conciencia de clase* (G. Lukacs) (1968), Barcelona, pp. 11-53.
- LULL, V. (1983): *La "Cultura" del Argar. Un modelo para el estudio de las formaciones económico-sociales prehistóricas*, Akal, Madrid.
- LULL, V. (2000): Argaric society: death at home, *Antiquity* 74, pp. 581-590.
- LULL, V., ESTÉVEZ, J. (1986): Propuesta metodológica para el estudio de las necrópolis argáricas, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla pp. 441-452.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2004): Las relaciones de propiedad en la sociedad argárica. Una aproximación a través del análisis de las tumbas de individuos infantiles, *Mainake* XXVI, pp. 233-272.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2010a): Metal y relaciones sociales de producción durante el III y II milenio ANE en el sudeste de la Península Ibérica, *Trabajos de Prehistoria* 67:2, pp. 323-347.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2010b): Las relaciones políticas y económicas de El Argar, *Menga* 1, pp. 11-36.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2010c): Límites históricos y limitaciones del conocimiento arqueológico: la transición entre los grupos arqueológicos de Los Millares y El Argar, *Arqueología, sociedad, territorio y paisaje. Estudios sobre Prehistoria Reciente, Protohistoria y transición al Mundo Romano en homenaje a M.<sup>a</sup> Dolores Fernández Posse* (P. Bueno, A. Gilman, C. Martín Morales y F.J. Sánchez-Palencia, eds.), Bibliotheca Praehistorica Hispana XXVIII, Madrid, pp. 75-94.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2011): El Argar and the Beginning of the Class Society in the Western Mediterranean, *Sozialarchäologische Perspektiven: Gesellschaftlicher Wandel 5000-1500 v. Chr. Zwischen Atlantik und Kaukasus* (S. Hansen y J. Müller, eds.), Deutsche Archäologisches Institut-Von Zabern, Berlin, pp. 381-414.
- LULL, V., MICO, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2013a): Funerary practices and kinship in an Early Bronze Age society: a Bayesian approach applied to the radiocarbon dating of Argaric double tombs, *Journal of Archaeological Science* 40:12, pp. 4626-4634.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2013b): Political collapse and social change at the end of El Argar, *1600 - Kultureller Umbruch im Schatten des Thera-Ausbruchs?* 4 (H. Meller, F. Bertemes, H.-R. Bork y R. Risch, hrgbs), Landesamt für

- Denkmalpflege und Archäologie Sachsen-Anhalt.Landesmuseum für Vorgeschichte, Halle, pp. 283-302.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2014a): La Edad del Bronce en la Iberia Mediterránea, *Protohistoria de la Península Ibérica. Del Neolítico a la Romanización* (M. Almagro, ed.), Burgos, pp. 83-94.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2014b): The La Bastida fortification: new light and new questions on Early Bronze Age societies in the western Mediterranean, *Antiquity* 88, pp. 395-410.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2014c): The social value of silver in El Argar, *Metals of power – Early gold and silver* (H. Meller, R. Risch y E. Pernicka, eds.), Tagungen des Landesmuseum für Vorgeschichte Halle 11:II, Halle, pp. 557-576.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2015a): *La Bastida y Tira del Lienzo (Totana, Murcia)*, Ruta Argárica. Guías Arqueológicas 1, Integral, Sociedad para el Desarrollo Rural, Murcia.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R. (2016a). Argaric sociology: sex and death, *Complutum* 27:1, pp. 31-62.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., CELDRÁN, E., FREGEIRO, M.I., OLIART, C., VELASCO, C. (2015b): *La Almoloya (Pliego, Murcia)*, Ruta Argárica. Guías Arqueológicas 2, Integral, Sociedad para el Desarrollo Rural, Murcia.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., CELDRÁN, E., FREGEIRO, M. I., OLIART, C., VELASCO, C. (2016b): La Almoloya (Pliego-Muía, Murcia): Palacios y Élités Gobernantes en la Edad del Bronce, *El legado de Mula en la Historia*, pp. 39-59.
- LULL, V., MICÓ, R., RIHUETE, C., RISCH, R., ESCANILLA, N. (2017): Halberdiers and Combat Systems in the Argaric, *Oxford Journal of Archaeology* 36:4, pp. 375-394.
- LULL, V., MICÓ, R., RISCH, R., RIHUETE HERRADA, C. (2009): El Argar: la formación de una sociedad de clases, *En los confines del Argar. Una cultura de la Edad del Bronce en Alicante* (M.S. Hernández, J.A. Soler y J.A. López, eds.), Museo Arqueológico y Fundación MARQ, Alicante, pp. 224-245.
- MANFRIN, M.E.K. (2016): Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales, *Revista Brasileira de História das Religiões* 8:24, pp. 253-255.
- MARTÍNEZ, G., FLENSBORG, G., BAYALA, P.D. (2012): Human corpse manipulation and the body as symbol: A case study from the Eastern

- Pampa–Patagonia transition (Argentina) during the Final Late Holocene, *Journal of Anthropological Archaeology* 31:2, pp. 215-226.
- MARTÍNEZ SANTA-OLALLA, J., SÁEZ, B., POSAC, C.F., SOPRANIS, J.A., DEL VAL, E. (1947): *Excavaciones en la ciudad del Bronce Mediterráneo II, de la Bastida de Totana (Murcia)*, Informes y Memorias de la Comisaría General de Excavaciones Arqueológicas 16, Madrid.
- McANANY, P. A. (2014): *Living with the ancestors: Kinship and kingship in ancient Maya society*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McGRAIL, P. (2016): *First communion: ritual, church and popular religious identity*, Routledge, London.
- MILÁ, M.S., ARANA, R., CÁMARA, J.A., CONTRERAS, F. (2007): La Cerámica Argárica de Peñalosa. Un estudio arqueométrico, *As Idades do Bronze e do Ferro na Península Ibérica* (J. Morin, D. Urbina y N.F. Bicho, eds.), Promontoria Monográfica 09, Universidade do Algarve, Faro, pp. 171-183.
- MOLINA, F. (1976): *Las culturas del Bronce Final en el Sudeste de la Península Ibérica*, Tesis Doctoral, Universidad de Granada, Granada.
- MOLINA, F. (1978): Definición y sistematización del Bronce Tardío y Final en el Sudeste de la Península Ibérica, *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada* 3, pp. 159-232.
- MOLINA, F. (1983): La Prehistoria, *Historia de Granada I. De las primeras culturas al Islam* (F. Molina, J.M. Roldán), Don Quijote, Granada, pp. 11-131.
- MOLINA, F., AGUAYO, P., FRESNEDA, E., CONTRERAS, F. (1986): Nuevas investigaciones en yacimientos de la Edad del Bronce en Granada, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 353-360.
- MOLINA, F., CÁMARA, J.A. (2004): La Cultura del Argar en el área occidental del Sudeste, *La Edad del Bronce en tierras valencianas y zonas limítrofes* (L. Hernández y M.S. Hernández, eds.), Ayuntamiento de Villena/Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, Villena, pp. 455-470.
- MOLINA, F., CÁMARA, J.A., AFONSO, J.A., NÁJERA, T. (2014): Las sepulturas del Cerro de la Virgen (Orce, Granada). Diferencias cronológicas y diferencias sociales, *Revista Atlántica-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social* 16, pp. 121-142.
- MOLINA, F., CÁMARA, J.A., DELGADO, A., JIMÉNEZ, S.A., NÁJERA, T., RIQUELME, J.A., SPANEDDA, L. (2016): Problemas cronológicos y

- análisis de dieta en la Edad del Bronce de los Altiplanos granadinos: el caso del Cerro de la Virgen (Orce, Granada, España), *Del neolític a l'edat del bronze en el Mediterrani occidental. Estudis en Homenatge a Bernat Martí Oliver*, Serie de Trabajos Varios del SIP 119, pp. 451-463.
- MOLINA, F., NOCETE, F., DELGADO, A., CÁMARA, J.A., MARTÍNEZ, R.M., JIMÉNEZ, S.A., MIRANDA, M.T., RIQUELME, J.A., SPANEDDA, L., PÉREZ, C., LIZCANO, R., NIETO, J.M., NÁJERA-COLINO, T., GRANADOS, A., CARRIÓN, F. (en prensa): Diet and environment in southeastern Iberia during the Bronze Age based on isotope analysis of human remains, *Oxford Journal of Archaeology*.
- MOLINA, F., PAREJA, E. (1975): *Excavaciones en la Cuesta del Negro (Purullena, Granada). Campaña de 1971*, Excavaciones Arqueológicas en España 86, Madrid.
- MOLINA, F., RODRÍGUEZ, M.O., JIMÉNEZ, S., BOTELLA, M. (2003): La sepultura 121 del yacimiento argárico de El Castellón Alto (Galera, Granada), *Trabajos de Prehistoria* 60:1, pp. 153-158.
- MOLINA, F., RODRÍGUEZ, M.O., HARO, M., AFONSO, J.A., NAVAS, E. (2004): Actuaciones Arqueológicas en el yacimiento de Castellón Alto (Galera, Granada). Año 2001, *Anuario Arqueológico de Andalucía* 2001:III-1, pp. 435-443.
- MONTÓN, S. (2007): Interpreting archaeological continuities: an approach to transversal equality in the Argaric Bronze Age of south-east Iberia, *World Archaeology* 39:2, pp. 246-262.
- MONTÓN, S. (2010): Muerte e identidad femenina en el mundo argárico, *Trabajos de Prehistoria* 67:1, pp. 119-137.
- MÜLLER, J., ARPONEN, V. P., HOFMANN, R., OHLRAU, R. (2017): The Appearance of Social Inequalities: Cases of Neolithic and Chalcolithic Societies, *Origini* XXXVIII, pp. 65-85.
- NOCETE, F., LIZCANO, R., PERAMO, A., GÓMEZ, E. (2010): Emergence, collapse and continuity of the first political system in the Guadalquivir Basin from the fourth to the second millenium BC: the long term sequence of Úbeda (Spain), *Journal of Anthropological Archaeology* 29, pp. 219-237.
- PARKER PEARSON, M. (1999): *The Archaeology of Death and Burial*, Texas A&M University Anthropology Series 3, Texas A&M University Press, Stroud, 1999.
- PARRAS, D.J., SÁNCHEZ, A., RAMOS, A., RODRÍGUEZ, M.O., TUÑÓN, J.A. (2011): Identification of Fats and Beeswax in Ceramic Vessels of

- Tomb 121 of Castellón Alto (Galera, Granada), *Coalition. Electronic Journal of the Network on Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage* 2, pp. 7-13.
- PÉREZ, S. (2011): Los objetos metálicos de las sepulturas argáricas de Fuente Álamo (Cuevas del Almanzora, Almería) y la Cuesta del Negro (Purullena, Granada): una perspectiva de lo social, *@rqueología y Territorio* 8, pp. 35-51.
- PINGEL, V., SCHUBART, H., ARTEAGA, O., ROOS, A.-M<sup>a</sup>., KUNST, M. (2003): Excavaciones arqueológicas en la ladera sur de Fuente Álamo. Campaña de 1999, *Spal* 12, pp. 179-229.
- POLLOCK, S. (1999): *Ancient Mesopotamia: The Eden that Never Was*, *Case Studies in Early Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RISCH, R. (1998): Análisis paleoeconómico y medios de producción líticos: el caso de Fuente Álamo, *Minerales y metales en la prehistoria reciente. Algunos testimonios de su explotación y laboreo en la península ibérica* (G. Delibes, coord.), *Studia Archaeologica* 88, Universidad de Valladolid/Fundación Duques de Soria, Valladolid, pp. 105-154.
- RISCH, R. (2002): *Recursos naturales, medios de producción y explotación social: Un análisis económico de la industria lítica de Fuente Álamo (Almería), 2250-1400 antes de nuestra era*, *Iberia Archaeologica* 3, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein.
- RISCH, R., MELLER, H. (2015): Change and Continuity in Europe and the Mediterranean around 1600 bc, *Proceedings of the Prehistoric Society* 81, pp. 239-264.
- RISCH, R., SCHUBART, H. (1991): Las estelas argáricas de Fuente Álamo, *Trabajos de Prehistoria* 48, pp. 187-202.
- RODRÍGUEZ, M.O., MOLINA, F., BOTELLA, M.C., JIMÉNEZ, S.A. (2004): Les restes parcialment momificades de la sepultura 121 del jaciment argàric de Castellón Alto (Galera, Granada), *Cota Zero* 19, pp. 13-15.
- RODRÍGUEZ, M.T. (2003): *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz, Ciesas*.
- RUBIO, Á., JIMÉNEZ-BROBEIL, S. A., SÁNCHEZ-BARBA, L. P., LAFFRANCHI, Z., MOLINA, F. (2017): Posibles casos de tuberculosis y brucelosis en poblados argáricos de Galera (Granada), *Trabajos de Prehistoria* 74:1, pp. 168-180.
- SCARDUELLI, P. (2007a): *Introduzione, Antropologia del rito: interpretazioni e spiegazioni* (P. Scarduelli, Cur.), *Universali Bollati Boringhieri* 542, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 7-65 (2000).

- SCARDUELLI, P. (2007b): *Sciamani, stregoni, sacerdoti. Uno studio antropologico dei rituali*, Tutto e subito 10, Sellerio, Palermo.
- SCHUBART, H., ARTEAGA, O. (1986a): Fundamentos arqueológicos para el estudio socioeconómico y cultural del área de El Argar, *Homenaje a Luis Siret (1934-1984)*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 289-307.
- SCHUBART, H., ARTEAGA, O., PINGEL, V. (1987): Fuente Álamo. Informe preliminar sobre la excavación de 1985 en el poblado de la Edad del Bronce, *Anuario Arqueológico de Andalucía 1985:II*, pp. 305-307.
- SCHUBART, H., PINGEL, V., ARTEAGA, O. (2000): *Fuente Álamo. Las excavaciones arqueológicas 1977-1991 en el poblado de la Edad del Bronce*, Arqueología Monografías 8, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla.
- SCHUBART, H., PINGEL, V., KUNTER, M., LIESAU VON LETTOW-VORBECK, C., POZO, M., JUAN I TRESSERAS, J., HÄGG, I. (2004): Studien zum Grab 111 der Nekropole von Fuente Álamo (Almería), *Madriider Mitteilungen* 45, pp. 57-145.
- SCHÜLE, W. (1980): *Orce und Galera: zwei Siedlungen aus dem 3 bis 1 Jahrtausend v. Chr. Im Südosten der Iberischen Halbinsel I: übersicht über die Ausgrabungen 1962-1970*, Phillip von Zabern, Mainz am Rhein.
- SCHWARTZ, G.M. (2007): Status, Ideology, and Memory in Third-Millennium Syria: "Royal" Tombs at Umm El-Marra, *Performing Death. Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean* (N. Laneri, ed.), The University of Chicago Oriental Institute Seminars 3, The University of Chicago, Chicago, pp. 39-68.
- SIRET, H., (1999): Notas sobre la comunicación del reverendo padre Furgús, relativa a las tumbas prehistóricas de Orihuela, *Del Neolítico al Bronce* (L. Siret y H. Siret), Colección Luis Siret de Arqueología 6, pp. 261-273.
- SIRET, H., SIRET, L. (1890): *Las primeras edades del metal en el Sudeste de España. Resultados obtenidos en las excavaciones hechas por los autores de 1881 a 1887*, Barcelona (1887).
- SOLA-MORALES, S. (2016): Comunicación mediática y procesos de identificación: una construcción dramática y ritual, *Athenea digital* 16:2, pp. 247-269.
- SPANEDDA, L., MOLINA, F., DELGADO, A., RIQUELME, J.A., NÁJERA, T., CÁMARA, J.A. (en prensa): Ideología guerriera e distinzione



- sociale nella cultura argarica: il caso degli altiplieri granadini (Granada, Spagna), *Preistoria e Protostoria in Etruria. Tredicesimo Incontro di Studi. Armarsi per comunicare con gli uomini e con gli Dei*.
- TARRADELL, M. (1947): Sobre la delimitación geográfica de la Cultura del Argar, *II Congreso Arqueológico del Sudeste Español*, Albacete, pp. 139-145.
- TARRADELL, M. (1965): El problema de las diversas áreas culturales de la Península Ibérica en la Edad del Bronce, *Misceláneas en Homenaje al Abate Henri Breuil (1877-1961). T. II* (E. Ripoll, ed.), Diputación Provincial de Barcelona-Instituto de Prehistoria y Arqueología, Barcelona, pp. 423-430.
- TERBORG, R. (2017): Identidad e impacto cultural, *Dimensión Antropológica* 7, pp. 115-145.
- THERBORN, G. (1987): *La ideología del poder y el poder de la ideología*, Siglo XXI, Madrid (1980).
- TRANCHO, G. J., ROBLEDO, B., MARTÍNEZ-AVILA, M. S. (2009): *Peñalosa: caracterización bioantropológica, paleopatológica y paleonutricional de los habitantes de un poblado minero de la Edad del Bronce en el Alto Guadalquivir*, GTG-UCM. Serie Informes Antropológicos, Madrid.
- TRANCHO, G.J., ROBLEDO, B., MARTÍNEZ-ÁVILA, M.S., ALARCÓN, E., CONTRERAS, F. (2013): Indicadores Paleopatológicos en el poblado minero de Peñalosa, *Vetera corpora morbo afflicta, Actas del XI Congreso Nacional de Paleopatología* (Malgosa, A., Isidro, A., Ibáñez-Gimeno, P. y Prats-Muñoz, G., eds.), pp. 711-736.
- YNTEMA, D. (2009): Material culture and plural identity in early Roman Southern Italy, *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition* (T. Derks y N. Roymans, eds.), Amsterdam University Press, Amsterdam, pp. 145-166.



## PRACTICA FUNERARIA EN FENICIA DEL NORTE (AMRĪT)

Bashar MUSTAFA<sup>1</sup>

**Resumen:** El presente trabajo se centra en estudiar los sarcófagos antropoides fenicios en el yacimiento de Amrīt (Siria), los hallazgos de los sarcófagos fenicios en la franja costera mediterránea del sur de la actual Siria, conocida en la antigüedad como territorio aradiense han continuado incrementándose en épocas muy recientes, convirtiéndose en la zona donde mejor se conoce este tipo de contenedores funerarios desde la perspectiva de la cultura material arqueológica. Mediante el análisis formal de cada uno de ellos y la contextualización espacial de sus hallazgos (necrópolis y tumbas aisladas), a pesar de ser la mayoría de ellos hallazgos casuales, hemos procedido a aproximarnos a sus estilos y cronología mediante las características morfológicas comunes, las materias primas. Este estudio se completará con una valoración general de las necrópolis y tumbas aisladas, se pretende evaluar tanto el significado social como político de los sarcófagos.

**Palabras claves:** Arqueología protohistóricas, Amrīt, practica mortuoria, Sarcófagos antropomorfos.

**Abstract:** The present work focuses on the study of the Phoenician anthropomorphic sarcophagi in the Amrīt (Syria) site, the findings of the Phoenician sarcophagi in the Mediterranean coastal strip of southern Syria, known in ancient times as Aradian territory, have continued to increase. The study will be accomplished from archaeological material culture perspective. Through the formal analysis of each of them and the spatial contextualization of their findings (necropolis and isolated tombs), despite being most of them casual findings, we proceeded to approach

---

<sup>1</sup> Departamento de Historia (Universidad al-Baath, Siria) C. e.: bbmusta@gmail.com . Doctor en Historia por la Universidad de Granada.

their styles and chronology by means of the common morphological characteristics, raw materials. This study will be completed with a general assessment of the necropolis and isolated tombs; it is intended to evaluate both the social and political significance of the sarcophagi.

**Key words:** Protohistoric archaeology, Amrīt, mortuary practice, anthropomorphic sarcophagi.

## Introducción

Los sarcófagos fenicios siempre han sido el centro del debate en las investigación arqueológicas, teniendo en cuenta que la mayoría de los descubrimientos de los sarcófagos antropoides se produjeron en los siglos XIX-XVIII (Wenger, 2003). Sin embargo, las dudas que surgen a la hora de analizar los sarcófagos son bastante considerables, como por ejemplo las influencias griegas o la presencia de elementos egipcios (Faegersten, 2003: 249), así como los talleres, además de la aparición del influjo de helenización en el Cercano Oriente antes de la llegada de Alejandro Magno (Zanker, 2008), pero sobre todo la cronología, ya que los fechas ofrecidas hasta el momento no parecen razonables (Haykal, 1996b).

En cuanto a bibliografía contamos con diversos autores que han realizados numerosas publicaciones en diferentes idiomas en el estudio de los sarcófagos, uno de ello es el anticuario E. Renan, quien por primera vez justifica la influencia griega (Renan, 1864; Haykal, 1996b). M. Dunand analizó los sarcófagos y mantuvo que, los sarcófagos se utilizaban al mismo tiempo en Fenicia y Egipto (Dunand, 1944/45). Los sarcófagos fueron elaborados por artistas griegos migrantes que trabajan en talleres permanentes de Fenicia. Según E. Kukahn, el estilo no se corresponde con el artesanado de Paros, este mismo autor los clasifica, por primera vez, dada la forma de la cara, la nariz ancha y los labios fruncidos, elementos de un estilo "étnico". Pero lo más original que destacó E. Kukahn, era que el aumento de la producción se produce entre la segunda mitad del s. V a.C., hasta mediados del s. IV a.C., debido al aumento de las relaciones entre los fenicios y Grecia. Más tarde los centros de producción se trasladan a *Arados* y allí finaliza su producción (Kukahn, 1955).

J. Elayi, tuvo su propio análisis completo sobre los sarcófagos antropomorfos fenicios partiendo de un análisis de todos los trabajos anteriores, por lo que respecta a los datos cronológicos aportando nuevas perspectivas. Según J. Elayi, y M. Haykal (1996), los primeros sarcófagos estaban hechos de materiales locales, antes de que la producción de mármol sustituyera a estos materiales. Además, para Elayi, los sarcófagos tienen elementos egipcios en las primeras producciones, los cuerpos poco a poco se aplanan en una forma recta y el rostro es como una máscara. J. Elayi, también subraya que es improbable que los artistas griegos fueran inspirados fácilmente por las momias egipcias, él apuesta por artesanos fenicios. El autor descarta cualquier creación artística de los artesanos locales (Elayi & Haykal, 1996). Por lo tanto, son los fenicios los que trabajan los sarcófagos con formas antropomorfas similares a los sarcófagos egipcios que Elayi ha llamado "filisteo sarge".

El origen de los sarcófagos antropoides fue pues Egipto (Harden, 1963; Lembke, 1998; Wenger, 2003), donde ciertos conceptos religiosos exigían una forma particular de sepelio, tales como el tratamiento y deposición del cadáver, recordamos aquí que, según las creencias egipcias, la supervivencia del difunto en el *Más Allá* era imposible sin la existencia de una imagen antropomorfa (Faegersten, 2003: 249), representando al difunto (Kukahn, 1951).

Los registros arqueológicos muestran que el territorio arandense (Haykal, 1996a) es la principal metrópolis en el norte de Fenicia en la utilización de sarcófagos antropoides fenicios (Elayi, 1992), esto, debido al gran volumen de sarcófagos hallados en sus necrópolis, que constituyen una fuente de información fundamental para el estudio de las prácticas funerarias entre los siglos VI-IV a.C. (Dixon, 2013).

Debido a que la mayoría de las exhumaciones se remontan a siglos anteriores, dando lugar a la falta de documentación, también contamos con una seria dificultad a la hora de valorar los datos obtenidos en estas primeras intervenciones arqueológicas (Al Maqdissi & Benech, 2009), la falta de una metodología científica, lo suficientemente precisa o detallada, así como la escasez de trabajos serios, por lo que sus resultados poseen un valor limitado a efectos de investigación.

A pesar de que la mayoría de los sarcófagos son sobradamente conocidos, no obstante, se echa en falta un análisis más arqueológico de

todas las piezas. Sabemos que la aparición debió producirse en necrópolis o tumbas aisladas, aunque en algunos casos se deben considerar indeterminados, ya que no sabemos dónde fueron localizados, por lo que este es el orden adoptado para investigar todo el conjunto de sarcófagos conocidos:

En Siria, la zona de *Amrīt* (Fig. 1), es el mayor conjunto de yacimientos con información sobre época fenicia (Lembke, 2001a), por su gran envergadura es una de las principales ciudades fenicias en la costa centro-norte del Mediterráneo oriental (Elayi, 2006). Dicho conjunto de yacimientos no se limitaba a la isla de Arwad, que está a unos 3 km de la costa, poco conocida y documentada, siendo, en la actualidad, el asentamiento principal el que está ubicado en las proximidades de la costa, conocido como el territorio arandiense (Haykal, 1995; Bader, 1997; Dixon, 2013).

Desde la Edad del Bronce hasta la llegada de los romanos, el territorio arandiense ha sido el eje central para el descubrimiento de las grandes obras artísticas y arqueológicas en la costa de Siria (Al Maqdissi, 2008; *id.*, 2010), por lo que desde siempre ha llamado la atención de muchos aficionados, convirtiéndose en el referente de la arqueología fenicia en Siria y a nivel internacional (Elayi & Haykal, 1996; Dixon, 2013), así que viajeros y arqueólogos han visto en la zona de nuestro estudio, una fuente de información transcendental para examinar los restos funerarios de los asentamientos fenicios recientes.

Las tumbas monumentales y los objetos que contenían han sido siempre descritos por numerosos viajeros con mayor o menor detalle, estas descripciones apenas han dado una visión completa a nivel arqueológico, pero nuestro punto de atención serán las referencias a los objetos funerarios (en especial, los sarcófagos antropomorfos) desde los primeros descubrimientos hasta hoy. Las primeras noticias que nos han llegado de nuestra zona de estudio se remontan al s. XIII, D. Brocard fue quien describió por primera vez las tumbas monumentales:

*“Quarte pyramides (des fils de Chanaan) avec des tomb sont visibles aujourd'hui à une lieue en decà d'AntArados, absolument somptueux et d'une hauteur stupéfiante. Toutes les quarte sont composées de pierres de 26 pieds de long et 28 pieds de large, dont l'épaisseur dépasse la stature d'un homme de haute taille; de telle sorte qu'onest stupéfait de voir comment elles ont pu tout à*

*fait miraculeusement être dressées et placées dans l'édifice* (Elayi & Haykal, 1996: 16).

Pero la primera descripción de la región costera de *Arados*, puede remontarse a 1697, realizada por H. Maundrell, en su viaje entre *Trípoli* (Líbano) y *Antarados* (Siria). Las tumbas monumentales de *Amrīt*, de las que da una descripción muy detallada, pero, en última instancia, se sintió muy decepcionado después de su visita a las tumbas por el gran volumen de materiales desaparecidos, de modo que su esperanza de encontrar “tesoros” había desaparecido (Dixon, 2013).

La primera publicación científica sobre las misiones arqueológicas fenicias en *Arados*, data de diciembre de 1860, realizada por E. Renan, a partir de este momento empieza a considerarse la presencia fenicia en la costa de Siria (1864). Durante las campañas de excavaciones en *Tiro* (Sur actualmente) (Líbano), en marzo de 1861, llegó también hasta la costa de Tartus.

Las excavaciones de las tumbas del territorio arandiense, en marzo del año 1954, por M. Dunand, N. Saliby y A. Khirichian, y más adelante en el 1956 por N. Saliby (Elayi & Haykal, 1996: 21-22), para muchos historiadores y arqueólogos Dunand y Saliby (1961), están consideradas como las pioneras (Haykal, 1996a). Uno de los mayores descubrimientos hechos hasta la fecha en la zona son estas intervenciones, en las que se documentaron los extraordinarios sarcófagos y sus escasos ajuares (Haykal, 1996a).

## **La distribución de las tumbas con Sarcófagos**

### **Necrópolis**

Para muchos arqueólogos las mejores informaciones obtenidas sobre los sarcófagos han sido logradas en las necrópolis: la necrópolis de *Ram az-Zahab* del territorio arandiense, (Haykal, 1996b; Elayi & Haykal, 1996; Hosh, 2009; Dixon, 2013: 472), la necrópolis de *al-Bayada* (Museo arqueológico de Tartus: fondo inédito), y la necrópolis de Hay al-Hamrat (Lembke, 2001a) (Fig. 2).

En el año 1989<sup>2</sup>, durante las obras de construcción de una base militar en el superficie de la necrópolis de *Ram az-Zahab*, que se encuentra a 1 km, al nordeste de *Amrīt*, un área de 20 x 12 m, se hallaron siete tumbas ubicadas a 4 m del suelo, cinco se orientan hacia el norte, y dos hacia noroeste. En la tumba tipo doble de unos 3 m de largo y 2,40 m de ancho fueron depositados unos tres sarcófagos de mármol, R. Haykal (1996b), fue el primero en analizar todo el material encontrado, a raíz de este momento empiezan las campañas a ser frecuente para la excavación en la zona indicada. Tres sarcófagos en total fueron hallados en esta necrópolis (Elayi & Haykal, 1996; Hosh, 2009).

En la necrópolis de Hay al-Hamrat (Dixon, 2013: 472), situada a 3 km al este de *Amrīt* y a unos kilómetros al sur del actual ciudad Tartus, muy cerca de la orilla izquierda del río o *Nahr (el-Qublê)*, en la intervención de 1995 se documentaron las tumbas saqueadas, con un sarcófago de mármol que estaba abierto y vacío (Haykal, 1996a). Con posterioridad, en abril del 1999, fue hallado otro sarcófago antropomorfo femenino junto a otros sarcófagos sin representación humana (Lembke, 2001a: 22-23).

### Tumbas aisladas

Hay que tener cuenta que en tumbas aisladas también fueron localizados una serie de sarcófagos, pero en este caso no debemos llamarle necrópolis sino mausoleos aislados, al no haber ninguna otra tumba alrededor (hasta el momento), ni tampoco en sus cercanías, en este sentido existe una serie de tumbas de dicho tipo, que de ellas se puede obtener unos datos sobre la formación de los sarcófagos fenicios.

Primero en la zona de *Amrīt*, en una zona llamada “Chalets” (Elayi & Haykal, 1996), ha sido encontrada una tumba con una concentración de varios sarcófagos, que fue descubierta en Marzo de 1996<sup>3</sup>, Se encuentra al norte del territorio arandiense, a 0.5 km de la costa y 120 m al sureste de la corriente de agua formada por el río Ghamque.

El descubrimiento de esta tumba se llevó a cabo por casualidad, excavando en la duna hasta diez metros de profundidad para recoger

---

<sup>2</sup> Informe administrativo Museo de Tartus. Inédito.

<sup>3</sup> Informe administrativo Museo de Tartus.



arena, R. Haykal alertó de la importancia del hallazgo y elaboró un plan de excavación de rescate. Los sarcófagos fueron llevados al museo de Tartus, donde fueron limpiados y restaurados. En la zona de la tumba de Bano situado al sur de Tartus a 700 m de Tell Ghamque, al norte de la necrópolis de *Azar*, por accidente, en 1988, fue descubierta una tumba tipo cista de sillares que contenía un sarcófago. El sarcófago de mármol estaba lleno de agua en el momento del descubrimiento. En total un sarcófago fue hallado en la tumba de Bano (Elayi & Haykal, 1996; Dixon, 2013: 472). En las últimas décadas del s. XX, fueron localizados dos sarcófagos en la zona de *Amrīt* (Haykal, 1996a).

En el 1864 G. Rey, realiza una misión al norte de Siria, incluyendo *Amrīt* y Tartus, de la que se llevó once objetos al museo Louvre (Elayi & Haykal, 1996), incluyendo un sarcófago, encontrado entre *Antarados* y *Amrīt*. Por otro lado, además en una nueva misión arqueológica en el territorio arandense, llevada a cabo de nuevo por Rey en 1882, fueron adquiridos otros tres sarcófagos encontrados con posterioridad a su primera visita. En 1885 Peretie llevó al museo Louvre otro sarcófago también encontrado en la zona (Frede, 2000). Así pues, los descubrimientos de gran parte de los sarcófagos de la zona han sido mediante obras ilegales u excavaciones de urgencias (Haykal, 1996b).

El sarcófago de la tumba de Ras al-Shagry, se halló el 14 de septiembre de 2009, con motivo de las obras de construcción de la Universidad de Tartus, en una zona próxima a la línea de costa, a unos 500 m al norte del hospital El Bassl, en una zona llamada Ghamque Marina (*Andira*). El lugar del hallazgo se sitúa a unos 700 m en dirección este de la carretera que une Tartus con Safita, y a 4 Km hacia el noreste del yacimiento de *Amrīt* (Mustafa, 2013). Al tratar de allanar una elevación natural del terreno, para cimentar la construcción del campus universitario, se halló una cámara hipogea de gran tamaño, con una profundidad máxima de unos 3 m, con la entrada orientada hacia el este. En el interior de la cámara, situado en un nicho lateral, se documentó un único sarcófago de piedra, que estaba medio abierto y semiexpoliado. El interior del sarcófago contenía parte del ajuar funerario y restos del esqueleto, aunque ostensiblemente revuelto (*ibídem*: 113). La noticia del hallazgo fue transmitida a la comunidad científica por la Dirección de Antigüedades de la próxima ciudad de Tartus.

Posteriormente se creó un equipo de especialistas encargado de llevar adelante los trabajos de excavación, contextualización y documentación del hallazgo de tan singular monumento sepulcral y su contexto arqueológico, así como de la extracción del sarcófago, su contenido y la documentación de las tumbas que se hallaron en sus inmediaciones. Asimismo, el equipo dispuso los medios para la extracción y el traslado del sarcófago y material arqueológico asociado al Museo de Tartus. Para ello, el equipo arqueológico tuvo que desmontar cuidadosamente la cubierta de la cámara, extrayendo uno a uno los sillares que formaban la cúpula que cubría la estructura del mausoleo.

Junto a este yacimiento (*Amrīt*), está *Sidón* (*Saida* actualmente), considerados núcleos de empleo de sarcófagos (Wenger, 2003; Dixon, 2013) pero también los sarcófagos están representados en los establecimientos fenicios en Occidente, las colonias occidentales tales como Sicilia: Italia, Cádiz: España, en estos casos es posible que fueran importaciones en un periodo muy puntual en la historia.

### **Materias primas**

Los primeros visitantes de la costa levantina siempre han destacado las abundantes canteras de piedra como uno de los recursos fundamentales para la elaboración de los sarcófagos. Ya E. Renan escribió al respecto “(...) *Le trait lequel Amrīt a d'abord frappé tous les voyageurs, ce sont ses carrières. Ces carrières sont les plus étendues de la Phénicie, et tout à fait diproportionnées avec la célébrité de Marathus. Leurs contours étranges ont semblé à plusieurs voyageurs présenter des effets voulus, et presque toutes, en effet, paraissent avoir été appropriées aux besoins de la vie. On peut dire en un sens qu'Amrīt n'est qu'une vaste carrière don ton a utilisé les pans pour construire des temples, des tombeaux, des théâtre, des maisons...*” (1864: 97)

La mayoría de los sarcófagos están fabricados en mármol (Wenger, 2003). La elaboración de los sarcófagos antropomorfos de mármol ha pasado por dos fases: la primera es la pre-producción o extracción y conformación; la segunda es la producción escultórica, esculpido y acabado (Frede, 2002). Es posible que la fabricación de los sarcófagos de Fenicia fueron ejecutados por artesanos de Paros (Wenger, 2003), que viajaron con sus materias primas pre-elaboradas, actuando a veces en

nombre de los fenicios (Ferde, 2002) pero la atribución a una determinada procedencia de los artesanos únicamente basándonos en el material empleado no es sostenible porque a veces es posible relacionar la cantería del mármol con el comercio y los intercambios durante la época persa (Faegersten, 2003). Pero junto al mármol se usan una serie de materiales muy interesantes, como la arcilla, el basalto, la arenisca, rocas calizas (Haykal, 1996b; Faegersten, 2003), sabemos que el mármol era exclusivamente de las islas griegas (Lembke, 2001a; Faegersten, 2003).

En el territorio arandiense fueron utilizados, de forma bastante exclusiva para esta zona, materias primas como la arcilla, el basalto y la piedra caliza, la influencia griega parece mayor, según el gran número de sarcófagos descubiertos, y el hecho de que casi todos los sarcófagos son de mármol (*ibídem*: 78-79). Como hemos indicado anteriormente, los sarcófagos antropomorfos y antropoides están hechos de diferentes materiales, lo cual podría implicar diferentes talleres (Lembke, 1998).

En la tumba aislada de "Chalets", fueron descubiertos seis sarcófagos de arcilla (Elayi & Haykal, 1996: 104), también en Malta se atestiguan ejemplares similares, con los mismos diseños de la cabeza (Frede, 2002). Todo hace suponer que la ejecución de los sarcófagos era muy especial en la zona. Sus sarcófagos de arcilla no eran los únicos descubiertos en Oriente Medio, en el reinado de *Ur* (Woolley, 1955: 54) con su rey *Nippur*, durante el periodo neo-babilonio se utilizó el mismo material, así que muchos investigadores asocian la forma de los sarcófagos de arcilla con Mesopotamia (Elayi & Haykal, 1996: 106-110).

Los primeros ataúdes de arcilla se remontan al s. IX a.C. en Fenicia, Egipto también ha tenido su propia producción de sarcófagos de arcilla (Kukahn, 1951: 24) desde el comienzo de la primera dinastía (3000-2950 a.C.) (Frede, 2002). Los estudios realizados por Elayi y Haykal (1996) demuestran que la producción de arcilla es paralela a la producción de sarcófagos de piedras, sin embargo Lembke (1998) asumió que la arcilla fue utilizada antes de la producción real de los sarcófagos de piedra basándose en una secuencia de periodos o etapas diferente.

Junto a los sarcófagos de arcilla y mármol, fueron encontrados sarcófagos hechos de basalto considerado como una materia prima local (Haykal, 1996b; Dridi, 2002: 97). El total de los sarcófagos de basalto es de cinco. Como ya se había señalado, la materia prima puede ser local, ya que

provendría de las canteras de Safita, que es una localidad al sureste de *Amrīt* (Buhl, 1983: 200; Dridi, 2002: 98). Hasta el día de hoy, nadie ha hecho un análisis pétreo de los sarcófagos de basalto, ni de las cercanas canteras. Los sarcófagos de basalto deberían ser considerados como una obra local (Dridi, 2002), la ejecución de la cabeza del sarcófago de basalto es generalmente más fácil de manejar y el mismo tiempo reduce los costes de la elaboración (*ibídem*: 98).

Junto a la arcilla, el basalto y el mármol, existen algunos sarcófagos de caliza. Las canteras de caliza son abundantes en *Amrīt*, y fueron utilizadas desde la Antigüedad, para la fabricación de morteros de cal y otros materiales (Faegersten, 2003). Los sarcófagos de caliza eran muy comunes en Samos en el s. VI a.C., y en Chipre también (Frede, 2009). Varios sarcófagos de caliza fueron encontrados. Probablemente, en los talleres de caliza convivían griegos y fenicios (Faegersten, 2003), y según el florecimiento de sus esculturas durante el periodo de escultura griego Arcaico (Elayi, 1988b: 321). Las canteras debían estar muy próximas a las necrópolis de *Amrīt* (Gubel, 1990). Las canteras de dichas piedras, conocida en la zona *Ramleh*, están muy cerca de *Magazil* (tumbas monumentales de *Amrīt*) (Oggiano, 2012). La arenisca es muy fácil de manejar y es muy accesible. Sus primeros usos fueron en las estatuas de los templos. Hoy día es visible su uso masivo en *Amrīt* (Faegersten, 2003).

## Influencias

El espacio cultural artístico fenicio se formó bajo las influencia de las culturas griega, neo-babilonia, egipcia, persa... , parece que el comienzo de este aspecto de la cultura fenicia se desarrolló mediante la adaptación e integración de estilos artísticos ajenos e influencias culturales externas (Gubel, 1993; Lembke, 2001b; Wenger, 2003), gracias a lo cual se ha hizo posible un lenguaje visual propio (Frede, 2002). El punto de inflexión para el surgimiento de la influencia egipcia en Fenicia (Faegersten, 2003: 250) llegó con la transposición de objetos activos o pasivos a las costas fenicias (Frede, 2002), caso de los sarcófagos antropoides (Haykal, 1996a; Faegersten, 2003).

Las lejanas relaciones entre Fenicia y Egipto se remontan a épocas arcaicas (Wenger, 2003; Faegersten, 2003), uno de los textos más antiguos

sobre las relaciones entre Egipto y las costas nororientales mediterráneas nos llega del s. XIV a. C., procedente de *Ugarit* (la prospera ciudad del norte de Siria), que nos habla de las relaciones de los asentamientos en la antigüedad (Aubet, 2001). Otro documento procedente de Egipto y fechada un siglo más tarde cita las ciudades fenicias de las costas mediterráneas (Martínez, 2007: 78-79).

La idea de enterrar a los fallecidos en féretros de este tipo tiene su origen en el Cercano Oriente (Moscati, 1988: 292). Los sarcófagos antropomorfos y antropoides se han identificado en todo el mundo fenicio y púnico y se reservaban a menudo para la sepultura de personajes socialmente relevantes (Harden, 1963: 111). Estos están presentes o son más numerosos en el Cercano Oriente, *Cartago* y la Península Ibérica, siendo menos populares en las colonias del Mediterráneo central (Moscati, 1972: 567).

Los fenicios acogieron esta influencia desde el vecino Egipto (Kukahn, 1951; Faegersten, 2003: 249), para M. Haykal (1996b: 8), los primeros sarcófagos se documentan en Egipto durante la dinastía XVIII (1567-1320 a.C.), mientras para M.L. Buhl (1983: 199), durante la dinastía XXVI (633-525), para la esposa del faraón *Amsis* (Frede, 2002). Con posterioridad parece que cambió la costumbre, siendo posible que pudiera haber coincidido con la producción de sarcófagos antropomorfos fenicios, ya que fueron encontrados algunos sarcófagos fenicios en Egipto (en *Saqqara, Tell el- Maskhuta*) (Buhl, 1988). Posteriormente su uso sería reservado para el sepelio de personajes importantes, como los faraones, los nobles y los sacerdotes, reyes y príncipes fenicios fueron enterrados, en ocasiones, en este tipo de sarcófagos, se entiende que la imagen del rostro del ataúd es el retrato de la persona fallecida (Moscati, 1972: 568). Una de las tareas más importante en el estudio de los sarcófagos es seguir el desarrollo iconográfico de estas piezas, su evolución formal y estilística, partiendo desde las más antiguas (*ibidem*: 569; Dridi, 2002). Las lejanas influencias nos hacen pensar que existen varias épocas de influjo (Elayi & Haykal, 1996) cada una con sus características particulares en las numerosas necrópolis fenicio-púnicas.

La primera fase que podemos mencionar, según la mayoría de la bibliografía consultada, es la fase arcaica (Wenger, 2003) (Fig. 3). Dicho período corresponde a la influencia greco-egipcia, que está dominada por

la fabricación de los sarcófagos de mayor nivel artístico, los sarcófagos de tipo egipcio de *Sidón* que fueron los modelos a seguir para la producción de los primeros sarcófagos fenicios (Lembke, 2001a).

Los primitivos modelos de sarcófagos son de forma antropomorfa (Frede, 2009), poco a poco se simplifican con formas rectas y representaciones de la cabeza redondeada, en alto relieve (Wenger, 2003). El arte griego arcaico está presente en la necrópolis de *Ram az-Zahab de Arados* (Lembke, 1998; *id.*, 2001a: 20-21; Hosh, 2009) a través del modelado del cabello, muy singular para esta época: corto con mechones ondulados, K. Lembke lo fecha sin duda hacia el c. 470 a.C. En la tumba de “Chalets” los sarcófagos femeninos de arcilla, cuyo tipo parece muy arcaico, muestran una forma de peinado de rizos muy esquemático y particulares (Haykal, 1996b), lo que ha hecho pensar en un tipo de peinado relativamente antiguo, minoritario, que muy probablemente habría llegado a través de esculturas chipriotas o podría ser fruto del influjo de esculturas sirio-fenicias (Almagro-Gorbea & Torres Ortiz, 2010: 30).

Las mayorías de los sarcófagos encontrados hasta el momento en ámbito conocido como Fenicia poseen restos de pigmentos (Sevinç *et al.*, 2001: 400) por lo general rojos y azules (Haykal, 1996b: 42; Elayi & Haykal, 1996). Aunque se sabe que también existían otra serie de tonalidades de pigmentación que posiblemente fueron usados durante la época, como tonos morados, amarillos o marrones (Frede, 2002). La tradición del uso de la policromía deriva del arte funerario egipcio (Elayi & Haykal, 1996; Faegersten, 2003). El uso funerario de tablones de madera de sicomoro aparece con frecuencia en las necrópolis fenicias (Almagro-Gorbea *et al.*, 2010: 366) donde al parecer, tal práctica fue empleada durante mucho tiempo importada de Egipto (Wenger, 2003). Del mismo modo, se documentan anillos de metal (Fig. 4), que se utilizaban para la fijación del cuerpo a la superficie de la tabla (Elayi & Haykal, 1996). Todo ello se considera de época arcaica (Frede, 2002).

Con la toma de Fenicia por los persas, al principio del s. VI a.C., llegan los nuevos modelos de los sarcófagos antropoides (Frede, 2000). Toda la costa fenicia fue conquistada, con ellos llegaron los cambios más profundos en la cultura fenicia, aunque el pueblo gozó de cierta independencia, nunca más disfrutaría de la misma libertad y, como es natural, de la misma posición económica, política, y sobre todo artística

(Martínez, 2007: 74). Posteriormente llegó la conquista de Egipto y el saqueo de las necrópolis (López castro, 2006: 79), *Menfis* y *Saqqara* por parte del ejército persa en el año 525 a. C., entre las tropas se encontraban mercenarios fenicios (*Tiro, Sidón y Arados*) (Frede, 2002; López Castro, 2006).

Todos los estudios realizados sobre las influencias siguen tendencias que se han basado fundamentalmente en consideraciones estilísticas (Frede, 2002; *id.*, 2009), es decir, en los detalles del cabello y la evolución del estilo artístico, como hemos visto anteriormente. Primero fue la imitación del arte egipcio y griego posteriormente, cuando llegan los persas, se considera el periodo clásico de estas producciones y, por último, llegados al final de la producción, que se considera de época helenística (Wenger, 2003).

Todas estas consideraciones son útiles pero es muy difícil seguir adecuadamente todas estas etapas, ya que el estilo siempre depende, en última instancia, de la elección del taller y del escultor (Elayi & Haykal, 1996). En general se puede suponer que, la presencia de elementos y estilos exóticos, siempre dentro de un contexto propio fenicio, que preserva la cultura fenicia, pero de acuerdo con los de una mayor influencia e importancia de modelos egipcios, neo-babilónicos, griegos o persas, los motivos se muestran con un valor cultural diferente (Frede, 2002).

### **La cronología de los sarcófagos**

Uno de los grandes problemas que puede afrontar cualquier investigador a la hora de analizar los sarcófagos antropomorfos, es su datación cronológica y el intento de dar una fecha concreta a las primeras producciones, hasta el día de hoy, varios autores han pretendido encontrar datos cronológicos precisos, sin embargo los resultados son muy diversos (Torrey, 1919/20; Haykal, 1996b; Lembke, 1998; Frede, 2009). Como punto de partida, es decir, desde los comienzos de su producción, están considerados los ejemplos griegos del s. IV a.C, de manera que los elementos griegos de los sarcófagos antropoides son la base para poder ordenarlos cronológicamente. De acuerdo con las opiniones de los investigadores y los diseños estilísticos que representan las reacciones a

las etapas del estilo griego, así siempre debemos fijarnos en las obras griegas y sus características más peculiares (Frede, 2002: 14).

Ya que no tenemos ninguna evidencia de que los elementos griegos fueran directamente recibidos después de la primera aparición de los sarcófagos antropoides en Grecia podemos aventurar que las formas de los sarcófagos estaban en uso antes de la adaptación de elementos griegos (Frede, 2002). La comparación de forma permanente con los modelos griegos es muy criticable, ya que los sarcófagos antropoides fenicios muestran que no pertenecen en origen al arte griego (*ibídem*: 38).

Las materias primas implicada en la preparación de los sarcófagos podría ser muy interesante a la hora de analizar estos contendores funerarios. Los seis féretros de arcilla documentados en el territorio arandiense, suponen un gran cambio (Haykal, 1996b: 45) en términos de material empleado, métodos de producción, influencias y sobre todo en cronología (Puech, 1986). ¿En qué fecha podríamos razonablemente datar los sarcófagos de terracota del territorio arandiense? Muy probablemente son de la edad del Hierro III (600-300), pero sigue siendo difícil dar una fecha más precisa (Elayi & Haykal, 1996), aunque tenemos las dataciones cronológicas de varios autores: E. Gubel, Sr. Yon, A. Caubet, que se remontan al s. IV a. C. (Gubel, 1993).

Los sarcófagos de mármol no parecen ser del mismo periodo de producción, aunque todos parecen tener una fase común (Frede, 2002). Algunos sarcófagos están influenciados por elementos chipriotas y griegos, el tratamiento del cabello está asociado con los rizos y la diadema, la barbilla es redondeada, elementos que nos llevan a considerar que las dos piezas sean del mismo periodo.

Los ataúdes de arcilla se pueden fechar en segunda mitad del s. V a. C., aunque fueron hallados en la misma tumba (Fig. 5), suponemos que era un mausoleo familiar utilizado a lo largo de un extenso período (Frede, 2002). A medida que los ataúdes antropoides de arcilla se diferenciaron en la zona de aquellos de mármol, también deben ser valorados los sarcófagos de basalto como obras locales (Elayi & Haykal, 1996; Dridi, 2002). Con el uso del basalto se reduce el coste de la producción, al tratarse de un material local, además, su esculpido es más fácil que el mármol, y permite ejecutar varios elementos que no estaban presentes en los féretros de mármol (Frede, 2002). El sarcófago barbado de Ras al-Shagry (Fig. 6)



pertenece a la fase persa (Mustafa, 2014), debido a que tiene una semejanza estilística con otras piezas del mismo material en zona de estudio.

Los sarcófagos antropoides fenicios son obras que se pueden fechar desde el s. VI a.C., hasta finales del s. IV a.C., hasta la llegada de Alejandro Magno (Harden, 1963: 112), el periodo helenístico pone fin a las creaciones del arte fenicio, los sarcófagos antropoides no serían adecuados para los nuevos requisitos helenísticos de este periodo (Lembke, 2001a; Frede, 2002; *id.*, 2009; Hermary & Mertens, 2014).

## Conclusiones

La presencia de sarcófagos antropomorfos fenicios en la costa sur de Siria, nos sigue facilitando nuevos datos sobre esta paradigmática pieza funeraria, mostrando la gran variedad de estilos con representaciones de personajes inhumados, indicadores de un papel socialmente relevante durante la época dorada del uso de los sarcófagos.

A pesar de la gran cantidad hallados en el yacimiento de Amrīt, la tarea de asignar cronología precisa por la falta de contexto arqueológico y la usencia de muestras para una datación radiocarbónica es muy complicada, basándonos en sus características artísticas, tales como la forma o detalles como los peinados, no es suficiente ni preciso para otorgar cronología relativa a estas piezas. Lo que sí nos parece justificable arqueológicamente, son las extracciones de los bloque en las canteras de origen, tratadas de forma diferentemente en función de las edades y sexo de los destinatarios.

El espacio de enterramiento es determinante para estas piezas funerarias, las necrópolis están ligadas a un espacio urbanizado. Las necrópolis con sarcófagos indican que esos grupos alcanzaron el máximo poder en sus época, cuando se encuentran en necrópolis pequeñas o en tumbas aisladas podría tratarse de lugares de enterramiento ligados a propiedades reales. El caso del territorio aradiense, todos los sarcófagos de los que conocemos su procedencia concreta son necrópolis pequeños o tumbas aisladas por lo que su ubicación correspondería a propiedades reales situadas en el territorio aradiense, al situarse el norte del territorio

de *Arados/Amrīt*, que correspondería al asentamiento ciudadano de la isla de *Arados*.

Del análisis de la distribución territorial de las tumbas con sarcófagos antropomorfos en *Arados/Amrīt* se puede concluir que estas tumbas y necrópolis pequeñas pertenecían a la sociedad fenicia, mientras las necrópolis monumentales, al sur de *Amrīt*, pertenecían a la élite de la sociedad persa, con enterramientos hipogeos señalados con torres de la muerte como señalamiento exterior de las tumbas más destacadas.

Estos monumentos deberían contribuir a una mayor distinción y exaltación de determinadas familias dentro de la clase noble de la sociedad donde vivieron y fueron enterrados, y la aceptación de todos estos elementos simbólicos en la cultura material que otorga función social y significado cultural, además de reflejar ideas religiosas e influencias lejanas, aunque traducidas a un patrón de representación local. En definitiva, los descubrimientos de los sarcófagos antropomorfos fenicios en el territorio de *Amrīt*, lo que no es un hecho aislado ni ocasional, permite prever el aumento de este tipo de monumentos, aunque, esperamos mejores condiciones en el control del contexto de hallazgos, que permitirían ir mucho más allá de lo que hemos podido hacer hasta ahora.

Los sarcófagos antropomorfos fenicios estaban destinados, en exclusiva, a personajes de dignidad real, utilizados en momentos muy puntuales de la historia de las sociedades que emplean en escasas necrópolis, y son signo de una forma política de organización social determinada, unida al fenómeno ciudadano, que es la Monarquía.

## Bibliografía

ALMAGRO-GORBEA, M. & TORRES ORTIZ, M. (2010): *La escultura fenicia en Hispania* (Vol. 32). Madrid: Real Academia de la Historia.

ALMAGRO-GORBEA, M.; LÓPEZ ROSANDO, M<sup>a</sup>, E.; MEDEROS MARTÍN, A. & TORRES ORTIZ, M. (2010): «Los sarcófagos antropoides de la necrópolis de Cádiz». *Mainake*, XXXII, t. I: 357-94.

AL MAQDISSI, M. (2008): «Notes d'archéologie levantine IX. Travaux archéologiques à tell Ghamqa au sud de Tartous». *Al-Rafidan*, XXIX: 95-104.

(2010): «Notes d'archéologie levantine XXI. Travaux archéologiques à tell Ghamqa au sud de Tartous 1926». *Al-Rafidan*, XXXI: 85-89.

AL MAQDISSI, M. & BENECH, C. (2009): «The spatial organization of the Phoenician city of Amrith (Syria) ». *ArchéoSciences*, 33 (suppl.): 209–11.

AUBET, M. E. (2001): *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade*. Cambridge: Cambridge university press.

BADER, L. (1997): “Arwad”, en E. Meyers (ed.): *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, 1: 218-19. Oxford: Oxford University Press.

BUHL, M.L. (1983): “L’origine des sarcophages anthropoides Phéniciens en Pierre”, en *Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, (Roma, 5-10 Novembre 1979) (1): 199-202. Roma.

(1988): «Les sarcophages anthropoïdes phéniciens en dehors de la Phénicie». *Acta Archéologique*, 58: 213- 21.

DIXON, M. H. (2013): *Phoenician Mortuary Practice in the Iron Age I – III (ca. 1200 – ca. 300 BCE) Levantine “Homeland”*. Michigan: Universidad de Michigan.

DRIDI, H. (2002): “Á propos de l’icnographie de deux sarcophages anthropoïde de Tartous”, en S. Frede (ed.): *Die phönizische anthropoiden Sarkophage II*. pp. 97-102. Mainz.

DUNAND, M. (1944/45): «Les sculptures de la favissa du temple d’Amrit ». *Bulletin du Musée de Beyrouth*, 7: 82-107.

DUNAND, M. & SALIBY, N. (1961): «Le sanctuaire d’Amrit, Rapport préliminaire». *Annales Archéologiques Arabes Syriennes*, 11-12: 3-12.

ELAYI, J. (1988): «Les sarcophages phéniciens d’époque perse». *Iranica Antiqua*, 23: 275-22.

(1992): «La présences grecque dans les cites phéniciennes sous l’empire perse achéménide». *Revue des Études Grecques*, 105: 305-27.

(2006): «An Updated Chronology of the Reigns of Phoenician Kings during the Persian Period (539-333 BCE) ». *Transeuphratène*, 32: 11-43.

ELAYI, J. & HAYKAL, M. (1996): *Nouvelles découvertes sur les usages funéraires des Phéniciens d'Arwad*. *Transeuphratène* (suppl. 4). Paris: Gabalda.

FAEGERSTEN, F. (2003): *The Egyptianizing Male Limestone Statuary from Cyprus, A study of cross-cultural Eastern Mediterranean votive type*. Lund: Universidad de Lund.

FREDE, S. (2000): *Die phönizische anthropoiden Sarkophage I. Fundgruppen und Bestattungskontexte*. Mainz: Verlag Philipp Von Zabren.

(2002): *Die phönizische anthropoiden Sarkophage II*. Ed. Verlag Philipp Von Zabren. Mainz.

(2009): “Phönizischen antropoiden Sarkophage Auf Zypern nur Import”, en R. Bol; S. Rogge & K. Kleibl (eds): *Zypern-Insel im Schnittpunkt interkultureller Kontakte*. (Mainz 7.-8. Dezember 2006), Vol. 8: 49-70. Münster.

GUBEL, E. (1990): “Die phönizische kunst”, en *Die Phönizier im Zeitalter Homers*. p. 75. Mainz.

(1993): «The iconography of inscribed Phoenician Glyptic». *Studies in the Iconography of Northwest Semitic inscribed Seals*, 125: 101-29.

HAYKAL, M. R. (1995): *History of Arwad*. Damascus: Cooperative Society. (ed. Árabe).

(1996a): *Amrith and human occupation in Akar plain*. Damascus: Cooperative Society. Damascus.

(1996b): *Anthropoid sarcophagus*. Damascus: Cooperative Society. (Ed. Árabe).

HARDEN, D. (1963): *The Phoenicians: Ancient People and Places*. London: Thames and Hudson.

HERMARY, A. & MERTENS, J. R. (2014): *The Cesnola Collection of Cypriot Art*. New York: Yale University Press.

HOSH, R. (2009): «house of eternity». *Science*, XVII: 121-22. (ed. Árabe).

KUKAHN, E. (1951): «El sarcófago Sidónio, de Cádiz». *Archivo Español de Arqueología*, XXIV: 23-32.

(1955): *Anthropoide Sarkophage in Beyrouth und die Geschichte dieser Sidónischen Sarkophagkunst*. Berlin: Mann.

LEMBKE, K. (1998): «Die Phönizischen anthropoiden Sarkophage aus den Nekropolen der Insel Arados», *Damaszener Mitteilungen*, 10: 97-129.

(2001): “Phoenician anthropoid sarcophagi”, en *Tartus and its hinterland. Archaeological Research in the Syrian coastal region from antiquity to the middle Age*, German Archaeological Institute, pp. 18-21. Damascus. (Ed. Árabe).

MOSCATI, S. (1972): *I fenici e Cartagine*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese.

(1988): «Melqart e i fenici». *Revista di Studi Fenici*, 16 (2): 253-56.

MUSTAFA, B. (2013): «New Hypogeal Tomb with “Phoenician” anthropoid Sarcophagi on Tartus, Syrian Coast». *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*. 39: 113-22.

(2014): «Nuevo sarcófago antropomorfo en la costa de Siria». *ArqueoWeb*. 16: 21-31.

OGGIANO, I. (2012): «architectural points to ponder under the porch of Amrit», *Revista di Studi Fenici*. XL, 2: 191-210.

PUECH, E. (1986): «Les inscriptions phéniciennes d’Amrit et les dieux guérisseurs du sanctuaire». *Syria*, 63 (3-4): 327-42.

RENAN, E. (1864): *Mission de Phénicie*. Paris: Imprimerie impériale.

(1878): «Sur un masque en terre cuite récemment acquis par le musée du Louvre». *Revue Archéologique*, 2 (36): 73-74.

REY-COQUAIS, J.-P. (1974): *Arados et sa Pérée aux époques grecque, romaine et byzantine. Recueil des témoignages littéraires anciens, suivi de recherches sur les sites, l'histoire, la civilisation*. Paris: Geuthner.

TORREY, C. C. (1919/20): «A Phoenician necropolis at Sidón». *Annual of the American Oriental Society*, 1: 1-27.

WENGER, S. (2003): «Les sarcophages phéniciens de Sidón». *Semestra, Griechische Kunst an orientalischen Fürstenhöfen Archéologie classique*, pp. 1-14.

VERSLUYS, M. J. (2010): “Understanding Egypt in Egypt and beyond”, en L. Bricault, & M. J. Versluys (eds.): *Isis on the Nile Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*, pp. 7-36. Boston: Leiden.

ZANKER, G. (2008): *Modes of Viewing in Hellenistic Poetry and Art*. Madison: University of Wisconsin Press.





Google: imágenes sobre la muerte en los fenicios.



*Alabastron Vases in funeral context*  
*Los vasos de alabastro en contexto funerario*

Bashar Mustafa<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Los vasos de alabastro se encuentran entre las colecciones más importantes utilizadas por las culturas antiguas durante el primer milenio a.C., en la cuenca del Mediterráneo. La mejor evidencia de esto es el aumento de la aparición de este tipo de vasos, especialmente la tumba hipogea de Ras al-Shagry en la costa este (Tartus - Siria).

En este estudio, intentaremos revisar los usos más importantes de estos ungüentarios, así como proporcionar algunos análisis y explicaciones para la distribución de estas piezas y su historia, con el fin de establecer una secuencia cronológica para el uso en un contexto cultural y social, en los rituales funerarios.

**PALABRA CLAVE:** Costa mediterránea, protohistoria, ungüentarios de alabastro, rito funerario.

**ABSTRACT:** The alabaster pots are among the most important collections used by ancient cultures during the first millennium BC in the Mediterranean Basin. The best evidence of this is the increase of appearance of this type of vessel, especially the hypogeal tomb of Ras al-Shagry in the eastern coast, (Tartus - Syria).

In this study, we will attempt to review the most important uses of these vessels, as well as provide some analyses and explanations for the distribution of these pieces and their history, in order to establish a chronological sequence for the use into cultural and social context within the funerary rituals.

**KEYWORD:** Mediterranean Coast, protohistory, alabaster vases, funeral rite.

---

<sup>1</sup> Departamento de Historia. Facultad de Filosofía de Letras (Homs-Syria). Email: [bbmusta@gmail.com](mailto:bbmusta@gmail.com)

## 1. Origen of Alabaster as material

Since the second millennium BC vessels of alabaster were used as ritual objects by the elites of the eastern Mediterranean basin (Almagro y Torres 2010). Archaeological records indicate that Egyptians were the first as well as most frequent users of this mineral as the raw material for ritual funeral containers (López Castro 2006). The formal models themselves, alabaster prototypes of wide variability, were developed for Egyptian royal families beginning at the end of the Middle Kingdom, precisely 1600 BC, reaching the highest level of quality in the XXII and XXIII dynasties, a period known as that of the Libyan Pharaohs (Jiménez Flores 2010). Thus, most alabaster vases from this and other periods have been considered as being of Egyptian origin (Culican 1970). However, it is known that Assyria developed and maintained its own production of various types of objects including alabaster containment vessels as well as sculptures (Almagro y Torres 2010).

In the case of Egyptian production at the end of the second and early first millennia BC, it is believed that the principal workshops were in Thebes during the New Egyptian Empire (IX-VIII centuries BC), or *Heracleopolis Magna* (Von Bissing 1907; Bonnet 1952; Montet 1960). It is important to note that early use of alabaster is not only found in Egyptian settings; we also find the material used as raw material in Syrian workshops in areas near the current Damascus (Syria) and in the area of *Al Mina* north of Ras Shamra (Ugarit) (Pellicer 2007: 45-48). The presence of several quarries in various parts of Syria, together with visual characteristics and concrete forms of some of the vases allow us to propose the hypothesis that the raw material used in these workshops was of local origin. However, without adequate chemical analysis of ointments contained in the vessels and petrological analysis of the local outcrops of ore, we cannot confidently determine the origin and manufacture of this second phase of production of ritual ointments.

## 2. Alabaster vases in the Mediterranean basin

Ancient settlements of first millennium BC Mediterranean coastal areas, both in the east and west, are an essential source of information for the reconstruction of the protohistoric material culture. The available data forms an archaeological ensemble of culture and its artisan production of the communities that have evolved over centuries, providing new perspectives for the valuation of their social structures during the first Millennium BC.

In protohistoric settlements the material objects utilized in funeral rites are an eloquent indicator of the social role of the deceased. They also provide us with some information concerning the exchange of various archaeological materials among the colonial areas spanning from distant Egypt to the peninsular Iberian coastal regions in the extreme west, and passing through the areas of Greek influence (López Castro 2006: 74). Advances in archaeological research that focus on the study of the Mediterranean area generally allow the protohistoric stage to be understood from points of view related to religious beliefs and their reflection on funerary practices.

One of the raw materials that has been linked to funerary rites since antiquity is the mineral alabaster. This material was used to create objects such as container vessels and sculptures (Von Bissing 1939: 139), due to its characteristic lithological features (crystalline facets, low hardness, translucency, and vitreous lustre) and its low accessibility (scarce but concentrated distribution), given the paleo-geomorphic conditions of the deposits.

One of the important uses of this mineral was adopted in antiquity – the production of urns or small pots for ointments and essences (López Castro 2006: 81-82; Pellicer 2007: 53). These containers came to be known as the name of the material, of Greek origin, alabastron.

Although the earliest records of its use in relation to funeral rites in Egyptian necropoleis date back to the second millennium BC during the New Kingdom, its presence in the eastern Mediterranean is also attested to on the Syrian-Palestinian coast (Ras Shamra), Crete (Knossos), Cyprus, and the Greek peninsula (Vapheio) throughout the second half of the

second millennium. Such usage is always associated with funerary purposes in tombs for the elites of the society (Cline 1994). The presence of these alabaster vessels has also been detected in the central Mediterranean, specifically in areas of Minoan and Mycenaean influence during the second millennium BC (Ruíz-Gálvez 2013).

The distribution of alabaster objects during various periods encompasses the whole of the Mediterranean, even extending to the east coast of the Iberian Peninsula. Indeed, some of the necropoleis of the settlements of this region of the Mediterranean have characteristics noted in contextual documentation of these vessels that lend to them special interest. During the Phoenician colonization, which in the Iberian Peninsula dates from the last third of the IX century BC. (López Castro 2002; *id.*, 2003; Schubart y Arteaga 1990; Ruiz-Gálvez 2013), in certain incineration tombs in the south of the Iberian Peninsula alabaster vessels were used to hold the remains of individuals of the Phoenician aristocracy of the western colonies (López Castro 2013).

In addition to the alabaster cinerary urns, some alabaster vessels have been extracted from what are believed to be tombs of the Egyptian social elites of the necropoleis of the Nile Delta by the Assyrians and their Phoenician allies. They would then be transferred by the latter and used as cinerary urns on the southern peninsular coasts, passing through some of the Phoenician settlements of the Levant (López Castro, 2006: 76), containing the ashes of merchants or elites of the established Eastern colonial communities in these colonies (Pellicer 2007).

However, small alabaster vases documented in necropoleis in the southern Iberian Peninsula, especially in sites of Tartessian contexts dating from the VII-VI centuries BC, would probably have been gifts from the Phoenicians to indigenous local leaders (Blázquez Martínez 2007; Ruiz-Gálvez 2013: 258). We may assume this since this raw material, along with ivory, was considered by the settlers as a symbol of royalty (Frankenstein 1997:186) and therefore used as an outward expression of the privileged social position of those who were buried with these pieces.

The presence of some glass and alabaster nails is attested in several tombs of incineration necropoleis, such as the La Joya necropolis (Huelva), and others, such as the Acebuchal necropolis (Carmona, Seville), and

others in settlements and sanctuaries (Blázquez Martínez 2007: 19), although of different chronologies and diverse productions.

### 3. Alabaster and anthropomorphic sarcophagus

In the coasts and islands of the eastern Mediterranean, especially Cyprus, according to the Cesnola Collection dating from the VI-IV centuries BC (Hermay e Mertens 2014), the use of alabaster nails is not only maintained, despite the change of ritual practices of incineration and burial, but is increased. Although the contextual provenance of most of the extant examples is unknown, some have been collected as part of the funeral ritual found inside burial sarcophagi (Frede 2002), including several anthropoid or anthropomorphic sarcophagi. Formal characteristics of these nails are quite common and coincide with those found in most of the oldest-known sarcophagi. They are always small, only eight to twelve centimetres long with a rounded base, flattened wing lip, and narrowed neck, with or without lateral appendages.

The use of alabaster nails placed in this second chronological phase, the middle of the first millennium, has been documented in sarcophagi found in small necropoleis or those in more or less isolated tombs. For example, we find them in the interior of an anthropomorphic sarcophagus (**Figure 1**) in the Museum of Beirut, AO 4379, discovered in the Sidon necropolis of Ain Hilwah (Lebanon) (Doumet-Serhal 1996: 13-15). In this same necropolis were found two other alabaster pieces of different sizes in individual sarcophagi these sarcophagi were not anthropomorphic, but of *teke* style (Torrey 1919/20: 24).



**Fig. 1.** - Sarcophagus holding an alabaster (Doumet - Serhal, 1996, n<sup>o</sup> 16).

To the north, in the coastal strip of Syria, also considered as belonging to Phoenician culture (Lipinski 1992; Al Maqdissi 2008), we should also note the territory of Arados/Amrit, where is located the last tomb discovered in 2009, Ras al-Shagry (Tartus) (Mustafa 2013). Here was documented the discovery of three alabaster ointment jars contained inside an anthropomorphic sarcophagus found within the hypogeum.

Coinciding chronologically and contextually with this phase of production and use of alabaster nails in the interior of sarcophagi, images of these objects, indicating their basic shape and other characteristics, are sculpted in the left hands of personages carved in some anthropomorphic sarcophagi covers. Such imagery has been found in Sidon and in other parts of the Mediterranean (Wenger 2003: 6).

To date, only three examples of female anthropomorphic sarcophagi that contain one or more alabastra have been documented. The sarcophagus of a female in the Archaeological Museum of Cadiz, AO 9773, discovered in an isolated tomb in that city in 1980 holds in her left hand an

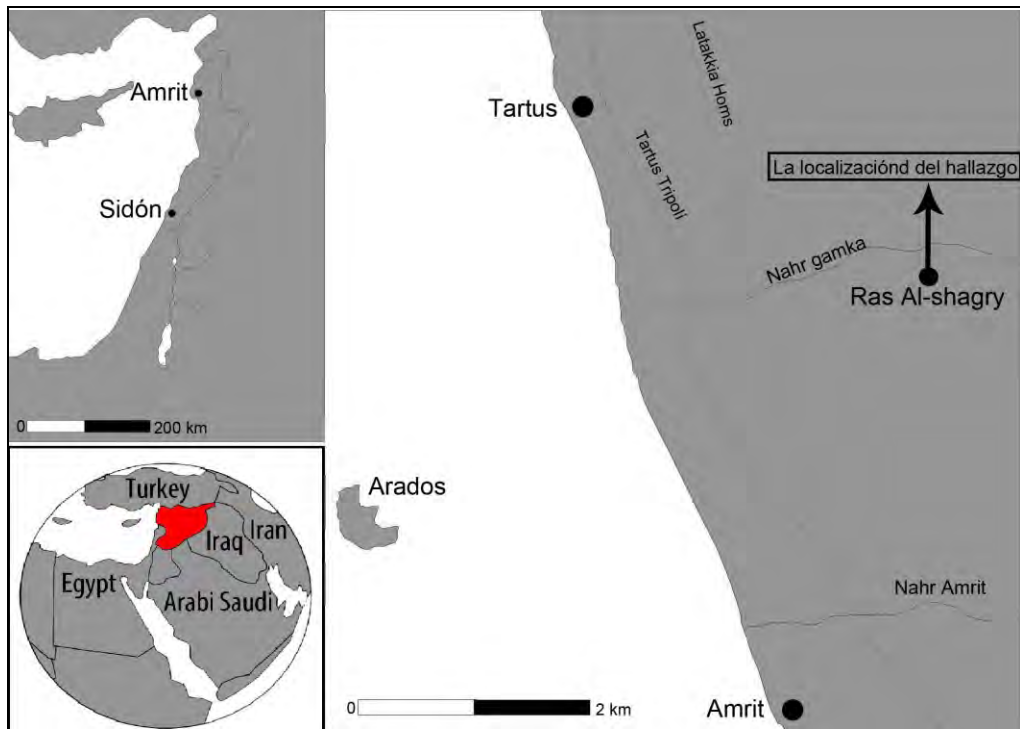
alabastron (Blanco y Corzo 1981: 238), of the same type as one in a sarcophagus in the Palermo Museum, whose female occupant also holds an alabastron in her left hand, , AO 5630. The latter was discovered in 1725 in a tomb of the necropolis of Pizzo Cannita (Palermo, Sicily) (Buhl 1959: 187; Frede 2000: 145-146).

Finally, the representation of an alabastron was found in a sarcophagus held today in the Archaeological Museum of the Louvre, AO 4970. The sarcophagus was found in the necropolis of Magharat Tabloum in Sidon in 1861 (Elayi 1988: 282; Frede 2000: 74-75; Almagro y Torres 2010: 44). Due to the state of the sarcophagus, with its fragmented state of preservation, it is impossible to determine with certainty whether it belonged to a male or female occupant. Those characteristics that are identifiable, primarily the remains of the represented garment covering the upper part of the left arm, which holds the alabastron, prompt us to consider its feminine character (Frede 2000: 145-146).

#### **4. Discovery in Amrit site**

In the course of the construction of the Public University of Tartus (Syria) was found a tomb of the dromos type. The area in which it was found, called Ras al-Shagry, is located two kilometres from the coast, some five hundred metres north of El Bassl hospital and seven hundred metres in the direction of the road linking Tartus with Safita, leaving the site four kilometres from Amrit (**Figure 2**).

On September 9, 2009, during the process of exploitation of the natural elevation of the land, when excavating for the rocky base to cement the construction of a university campus building, an entrance was found leading to a large hypogeal chamber with a maximum depth of about six metres whose access was oriented towards the East. In the interior of the first chamber, a series of loculi fanned out in different directions. Examination revealed that only one held any objects of interest, which was a stone anthropomorphic sarcophagus.



**Fig. 2.** Site of discovery.

The coffin was half open and semi-opened. In the interior of the sarcophagus, covered by the landslides and stones of the ceiling of the loculus, were part of the funeral garments, partial remains of the skeleton, three alabaster nails, and two gold plates. The plates were scattered, ostensibly due to the looting of the sarcophagus (**Figure 3**).





**Fig. 3-** The sarcophagus

The news of the findings was communicated to the scientific community of the Antiquities Directorate of Tartus (Syria). Subsequently, a team of specialists was created to carry out the excavation, contextualization, documentation, and extraction of the sarcophagus and its contents. Everything found inside the chamber was transferred to the Tartus Museum.

Included in the find were three unguent containers, each having the same general form—a cylindrical body, 3.5 cm in diameter, and a flat base of three cm in diameter (**Figure 4**). The body transitions to the flat base by an inclined bevel in the interior, half a centimetre in height. The neck is separated from the body by a rounded shoulder that gives way to another small cylindrical body forming the neck, slightly narrower than the body, of the same diameter as the base. The three containers have slight differences in overall height and length of neck; that of the most slender example is 1.5 centimetres in height. The circular mouth is preceded by a thickened, rounded, and protruding lip that reaches almost the same diameter of the body.



**Fig. 4.-** Vases of alabaster.

The surface of the alabaster, used as the raw material for the three containers, is very well polished, although two of the specimen's present strong post-depositional calcareous concretions that give to large areas of the external surfaces a pronounced roughness and granular appearance. One has a pronounced reddish tint, undoubtedly the result of the concentration of iron in the calcareous concretions deposited on the surface, which can only be explained if the sarcophagus was totally filled with earth and small limestone clasts introduced after its violation and subsequent collapse of part of the ceiling of the tomb onto the opening of the cover of the sarcophagus, creating the sedimentary and chemical conditions for the subsequent process of surface decantation of ferro-limestone concretions. Such would be typical of the contact with the pink earth and the result of the decomposition of this type of calcareous rock

The three pieces are so similar to each other that we risk little in considering that they were manufactured at the same time and in the same workshop, especially when their forms show clear differentiation with the other objects in their mineralogical and functional characteristics, characteristics that are contemporaneous with the representation of this type of object in the covers of some anthropomorphic sarcophagi (below) or in some more or less contemporary female funerary sculptures (see below) in eastern, central or western contexts of the Mediterranean basin (Bottini 1996).

The great majority of these objects, or their representations, are of elongated, ovoid body with a rounded base, narrow neck, and flattened and protruding edge, which in many cases shows two small, semi-circular vertical appendages opposite each other on the sides of the upper body. These we interpret as handles. They are each similar in size, with heights between eight and eighteen cm and body diameter between three and five cm. These same proportions are found in much larger alabaster vessels that reach to heights of 50 centimetres or more found in the Iberian Peninsula. These latter, larger vessels predate the smaller and were always used as cinerary urns.

We also wish to emphasize the raw material used for the manufacture of the three nails mentioned above. They are also of alabaster if we accept this generic denomination of a series of mineralogical variants of sedimentary rocks such as calcite (calcium carbonate) or gypsum (hydrated calcium sulphate), of compact structure, and natural veins of various shades, a result of the different salts concentrated by evaporation during the process of formation of this uniquely translucent mineral. The vases presented here have these characteristics, but their visual aspect allows us to consider that the alabaster is closer to a variety of calcite than to gypsum. We are limited in this analysis, unable to proceed with more precision to speculate on the quarry of origin. With more information, mineralogical and geochemical analyses in conjunction with thorough analysis of comparative patterns in these raw materials, we might establish their places of extraction. To date this has not been done in a systematic and rigorous way. This lack of information and analysis has led to a possibly inaccurate view—that all vessels and objects of pre- and

protohistoric alabaster are considered to have been imported from Egypt, without taking into account other possibilities for the origin of the raw material.

Desirous of avoiding the same abuse of attribution, but lacking the necessary analytics mentioned above, we are inclined to consider, with information at hand, that we are presented with a variety of alabaster different from that of Egyptian origin, or at least considered as such, which is more similar to that used in other pieces of Syrian-Cypriot provenance of similar chronology. For this reason, we consider the raw material used to manufacture the three nails under study here to have the same origin, different from most known alabaster nails, which are usually attributed to Egyptian imports.

## **5. Meaning of the uses of alabaster vessels in funerary contexts**

In view of the different periods indicated, the use of alabaster in general and the use of alabaster for vessels to contain perfumes or ointments has followed a certain transformation. From the first functions witnessed in Egyptian rituals of the second millennium BC their use as containers of consumer products such as oil or wine or as dispensers of these products in sacred or funerary rites seems to extend to other elites of the eastern Mediterranean in the second half of the second millennium.

It was during the Iron Age that, outside Egypt, alabaster vessels were only very occasionally used by Phoenicians and, through them, by other local populations. Their use here was as containers or chaperone urns in necropoleis of incineration in the western Mediterranean coasts, especially in the coasts and hinterland of the south of the Iberian Peninsula.

It has been considered that the presence of alabaster in deposits of funerary remains is due to the use of the vessel as a container of ointments or other materials important to mortuary rites for the preparation of the corpse before incineration. The use of the alabaster and its presence in tombs also became a symbol of social differentiation, with a meaning distinctly different from what the raw material may have had in its place of origin. Use of the material highlighted the legitimacy of the social status of the deceased because of the difficulty of its acquisition and the

complicated production techniques needed in its transformation into useful and beautiful products in specialized craft workshops, resulting in restricted distribution. All of this combined to result in the limited use in only a few prominent incineration tombs.

Although incineration did not cease to be practiced, and was practiced concurrently with burial, it eventually gave way to burial as the more common practice in large areas of the Mediterranean. The use of alabaster ointment containers also persisted and was always associated with scarce and prominent tombs whether used for burial of the body or its cremated remains. During this phase we find documentation of these containers associated with both tombs of burial and cremation, where the actual alabastron was either inside the sarcophagi or its image was prominently represented on the cover, where the character carved on the coffin would be represented holding in his or her hand a vessel of ointment.

The reason for its use in the funerary context is because it was an object with powerful symbolism, not a mere product of luxury. As the consumption of perfumed oils and incense is part of the rites surrounding the ritual and funerary activities related to the cult of Astarté (López Rosendo, 2005: 671; Almagro y Torres, 2010: 45), their use suggests that they were not just special essences or perfumes, but that the substances would invoke the life force of the goddess Astarté/Tanit, regardless of their function as containers of ointment during the preparation of the corpse that would be contained inside the sarcophagus.

In the East, since the VIII century BC or even before, we observe the consumption of perfumed oils as a very common practice. Specifically in Ugarit (Doumet-Serhal 1996: 12), just as in Egypt, although in more archaic times, the alabastron is considered the characteristic container for perfumed oils. Thus, the function of the container, the so-called *unguentario*, and the substance it contained was deemed by researchers the main facet of note (López Rosendo 2005: 670, 672). Less considered was the material with which the container was made.

The quantity of alabaster found inside the anthropomorphic sarcophagi is usually very small, although that is not always the case, as we observe in an example sarcophagus held at the Archaeological Museum of Tartus AO 3741, inside of which several alabastron were documented. We can

discuss the possibility of the existence of various types of perfumed oils or ointments used in the preparation of the body for burial inside this sarcophagus, given the difference in size among the containers, although this particular sarcophagus is a very unusual example and has a markedly coincident morphology.

The symbolism of the *unguentario* as part of the funeral rite is so ingrained in the culture of ancient society that its presence begins to have an iconographic character when it is represented in the cover of the sarcophagus. As one of the few objects that accompany the human figure, its incorporation lends it an iconic power that transcends the sense of simply container and content. It represents the rite itself. It represents meaning in relation to a specific goddess. It represents the rite of passage embodying the fact of death itself. No longer is it necessary to actually exist with the corpse as part of the burial accoutrements, but only be represented as an object in the background. The *unguentario* bears the weight of symbology of divine meaning in relation to life beyond the grave.

The ointment was related first to a cinerary urn and, later, to the anthropomorphic sarcophagus. This passage through different rituals of treatment of corpses indicates its special character; it is one of the few objects that accompany the containers of human remains, be they urns or sarcophagi bearing ashes or mummified corpses, thus conserving its value as a symbol of a part of the previous rite in the act of the treatment of the corpse before its incineration or mummification. In both cases it continues to preserve the symbolic value, so we see how the size of the container of funeral remains changes in relation to the rites of incineration and burial, although the presence of the actual object is, in most cases, not present in anthropomorphic sarcophagi.

The presence of ashes or ash in the alabaster vases could be considered as a sign of ritual continuity at a time of marked change in funeral rites, although this does not seem to affect the religious beliefs that held sway during the first millennium BC. This presence helps facilitate passage to the hereafter for certain persons from the highest social strata in both the East and the West.

In more recent times, particularly the third century BC, the alabaster vases disappear from the covers of the sarcophagi, as well as from the interiors of the sarcophagi themselves. This fact can be interpreted as a change of rite in the use of this type of object in funeral practice, since the *umgiuentaria* becomes a generalized object for most of the funeral practice, now made in a very popular and quotidian material such as red pottery for the masses that replaced the alabaster that was used exclusively for privileged classes. Such use is attested in practically all burial necropoleis along the entire Mediterranean coast in the chronologies under discussion.

The fact of the use of ceramic containers indicates the accessibility of the ritual use of oils and unguents within a greater part of the population. These religious rites ceased to be exclusive to social elites, used only occasionally in the highest strata of society. Indeed, we find that a result of the popularization of these religious rites among social elites caused the rituals to be extended to a more general population while maintaining their full meaning.

## 6. Conclusions

Since its appearance during the second millennium BC, the use of alabaster for vessels and ointments was confined to the social elites. This lithic raw material and the containers manufactured from it acquired an elitist symbolic meaning. The first objects made from alabaster appear to have had an Egyptian origin and were distributed throughout the Eastern Mediterranean and the Middle East via the exchange of gifts between elites. They are, then, one of the material indicators of the existence of frequent contact between the powers of various societies and they are indicative of those objects' hierarchical orientations. Even more, the exchange of these highly symbolic articles indicates the manifestation of political power and long-distance relationships between elite personages of different societies.

In the first half of the first millennium, these alabaster containers are linked in the western Mediterranean to funerary contexts. That is to say, they were used as a container of cremation remains, as well as containers of ointments and essences that accompanied the urns in certain

incineration tombs as objects of luxury that denote the social status of the persons who are buried in and with them.

When the alabaster ointments are incorporated into anthropomorphic sarcophagi, or are carved in their caps, they acquire a meaning in relation to the rites of preparation of the corpse. Given the social category of the users of these sarcophagi, the containers of ointments or their representations are also reserved for the social elites.

The workshops where the raw material was turned into beautiful containers, and the use of alabaster in general, seem to have diverse origins. We know of the raw material's presence and workshops in which were manufactured alabaster products in early Egypt, but we must also consider that the extraction of the mineral and its use in the manufacture of containers could also be local to our region of study. The value of the material and the products made from it, regardless of source, still preserved their value among the social elite and remained vitally important for funeral use. It was through this purpose that the vessels acquired a highly significant symbolic value within the religious context of the users.

From the middle of the first millennium onwards, the use of *unguentario* throughout the Mediterranean basin will be generalized, a generalization that represents the popularization of the use of ointment as a symbol used in certain funerary rituals. These rituals paint a picture of widely shared religious beliefs, the extent of which is demonstrated by the presence in a multitude of tombs, now mostly burial tombs as opposed to cinerary, and the provide evidence of various behaviours and funerary customs. We further note that the unguentaria were, in the latter part of our period of study, made of more common raw materials. Further, the transformation of the alabaster nails into a general craft product made the burial rites broadly accessible to society, enabling the sharing of funeral rituals as part of widely shared and popular religious beliefs.

### **Referencias bibliográficas**

ALMAGRO-GORBEA, M. (2009): La diosa de Galera, fuente de aceite perfumado. *Archivo Español de Arqueología*, 82: 7-30.



ALMAGRO-GORBEA, M.; TORRES ORTIZ, M. (2010): *La escultura fenicia en Hispania*. Vol. 32. Real Academia de la Historia. Madrid.

ALMAGRO-GORBEA, M.; LÓPEZ ROSANDO, M<sup>a</sup>, E.; MEDEROS MARTÍN, A.; TORRES ORTIZ, M. (2010): Los sarcófagos antropoides de la necrópolis de Cádiz. *Mainake*, XXXII, t. I: 357-394.

AL MAQDISSI, M. (2008): Notes d'archéologie levantine IX. travaux archéologiques à tell Ghamqa au sud de Tartous. *al-Rafidan*, 29: 95-104.

AL MAQDISSI, M.; BENECH, C. (2009): The spatial organization of the Phoenician city of Amrith (Syria). *ArchéoSciences*, 33 (suppl.): 209-211.

BISI, A.M. (1984): La questione orientalizzante in Sardegna. *Opus*, III: 429-444.

BONNET, H. (1952): *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin.

BOTTINI, A. (1996): L'incontro dei coloni greci con le genti anelleniche della Lucania, *I Greci in Occidente* (G. Pugliese Carratelli ed.) Milan: 541-548.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M. (2007): Últimas aportaciones a la presencia de fenicios y cartagineses en Occidente. Real Academia de la Historia Universidad Complutense de Madrid, *Gerión*, 25-2: 9-70.

BUHL, M. L (1987): Les sarcophages anthropoïdes phéniciens en dehors de la Phénicie. *Acta Archéologique*, 58: 213- 221.

CLINE, E. H. (1994) : *Sailing the Wine –Dark Sea. International Trade and the Late Bronze Age Aegean*. Tempus Reparatum, Oxford.

CULICAN, W (1970): Almuñécar, Assur and the Phoenician penetration of the western Mediterranean. *Levant*, II: 28-36.

DOUMET-SERHAL, C. (1996): Fleurs, fruits et huile parfumée: représentation sur les sarcophages anthropoïde. *National Muséum News Beyrouth*, 4: 12-19.

ELAYI, J. (1988): *Pénétration grecque en Phénicie sous l'empire perse*. Presses universitaires de Nancy.

FRANKENSTEIN, S (1997): *Arqueología del colonialismo. El impacto fenicio y griego en el sur de la Península Ibérica y el suroeste de Alemania*. Crítica. Barcelona.

FREDE, S. (2000): *Die phönizische anthropoiden Sarkophage I. Fundgruppen und Bestattungskontexte*. Verlag Philipp Von Zabren. Mainz.

(2002): *Die phönizische anthropoiden Sarkophage II*. Verlag Philipp Von Zabren. Mainz.

JIMÉNEZ FLORES, A. M. (2010): El mundo funerario, *Cádiz y Huelva, puertos fenicios del Atlántico* (M. D. López De La Orden, y E. García Alfonso, eds.), Fundación Caja sol: 271-280.

LECLANT, J. (1968): Les relations entre l’Égypte et la Phénicie ou voyage d’Ounamon à l’expédition d’Alexandre, *The role of the Phoenicians in the interaction of Mediterranean civilizations* (W. A. Ward ed.), American University of Beirut, Beirut: 9-31.

LÓPEZ CASTRO, J. L. (2001-2002): Vasos de alabastro de Abdera y Baria. *Ocnus*, 9-10: 137-153.

(2006): Colonials, merchants and alabaster vases: the Western Phoenician aristocracy. *Antiquity*, 80 (307): 74-88.

LÓPEZ ROSENDO, E. (2005): El perfume en los rituales orientalizantes de la península Ibérica. El periodo orientalizante. *Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida, Protohistoria del Mediterráneo Occidental* (A. Celestino Pérez, Sebastián ed.), Mérida, vol., 1: 669-682.

LIPINSKI, E. (1992): *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*. Bruxelles.

MERRILLEES, R. S. (1974): *Trade and Transcendence in the Bronze Age Levant*. *Studies Mediterranean Archaeology*, vol. 39. P. Åström. Göteborg.

RIBICHINI, S., (2004): Sui riti funerari fenici e punici. Tra archeologia e storia delle

Religioni. *El mundo funerario* (A. González Prats, ed.), Alicante: 43-76.

RUÍZ-GÁLVEZ PRIEGO, M. (2013): *Con el fenicio en los talones: los inicios de la Edad del Hierro en la cuenca del Mediterráneo*. Bellaterra arqueología, Madrid.

MONTET, A. (1960): *La necropole royale de Tanis. III. Les constructions et les tombes de Chechong III á Tanis*, París.

MUSTAFA, B. (2013): New Hypogeal Tomb with a “Phoenician” anthropoid sarcophagi on Tartus, Syrian Coast. *Cuadernos de la Prehistoria y Arqueología*, Universidad Autónoma de Madrid, 39: 113-122.

PELLICER CATALÁN, M. (2007): *Cuadernos de arqueología mediterránea. Laboratorio de arqueología*. Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

SCHUBART, H.; ARTEAGA, O. (1990): La colonización fenicia y púnica. *Historia de España. Desde la Prehistoria hasta la conquista romana (s. III a.C.)* (A. Dominguez Ortiz, ed.) Barcelona: 431-470.

TORREY, C.C. (1919/20): A Phoenician necropolis at Sidon. *Annual of the American Oriental Society*, 1: 1-27.

WENGER, S. (2003): Les sarcophages phéniciens de Sidon. *Semestra. Griechische Kunst an orientalischen Fürstenhöfen Archéologie classique*: 1-14.

VON BISSING, F.W. (1907): *Catalogue générale des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, no 18065-18793. Steingefässe*. Adolf Holzhauser, Vienne.

(1939): Studien zur Altessen Kultur Italiens IV. Alabastra. *Studi Etruschi* XIII: 131-178.



# REPRESENTACIONES FÍLMICAS DE LA MUERTE EN LA ANTIGÜEDAD

Francisco Salvador Ventura<sup>1</sup>

## 1 - La muerte en la Antigüedad en el “Cine de romanos”

Parece fuera de dudas ya en pleno siglo XXI la constatación de la enorme capacidad que el Cine tiene para transmitir conocimiento histórico a la población, erigiéndose como un vehículo de primera magnitud tanto en su potencial (in)formativo sobre el pasado como en su poder de construcción de imaginarios en la reconstrucción de los tiempos pretéritos, si bien sustentados en un rigor desigual. Este poder comunicador de la imagen no es nuevo, como se conoce desde el Mundo Clásico con la propaganda imperial en los espacios públicos urbanos, el Medioevo con la profusión de escenas bíblicas representadas en los espacios religiosos, la época Moderna a través de la pompa regia presente en los recintos palaciegos, o en el siglo XIX mediante el la utilización y el aprovechamiento de la pintura histórica para respaldar los relatos nacionales correspondientes a cada caso, por citar sólo unos ejemplos de todos conocidos.

Partiendo de tal realidad y de la constatación del poder del Cine como fenómeno de masas, el objeto de este trabajo es realizar una aproximación breve al tema concreto de la muerte durante la Antigüedad grecorromana tal como ha sido representada en el mundo del cine. Nuestra visión sobre el particular está (in)mediatamente configurada por los parámetros que han ido ofreciendo los filmes a lo largo de las últimas décadas, incluso mucho más de lo que en principio se podría pensar, razón por la que se ofrecerán algunos ejemplos con los que ilustrarla. Podrían mencionarse múltiples tipos de muertes, como las relacionadas con grandes personajes, y al mismo tiempo arquetipos, del momento, tales como el rey, el héroe, el emperador, el sabio, el gladiador, el general, etc.. La aproximación podría también

---

<sup>1</sup> Doctor en Historia por la Universidad de Granada. Catedrático de Historia Antigua en la Universidad de Granada, c. e.: [fransalv@ugr.es](mailto:fransalv@ugr.es)

realizarse a partir de diversos conflictos que podrían haber conducido a ella, tales como la guerra, la justicia, los celos, la venganza, la religión, la política, etc. En adelante, se presentarán algunos ejemplos significativos de la cinematografía mundial desde los años sesenta del pasado siglo hasta la actualidad. La selección no tiene pretensiones de exhaustividad, aunque sí de que los casos presentados respondan a distintas modalidades, que sirvan de muestra de variados casuísticas en relación con la muerte. Los elegidos han sido cinco filmes que se han considerado significativos por razones de diversa naturaleza: porque se mezclen contenidos que participen de lo arquetípico y lo temático, como es el caso de los héroes y de los conflictos bélicos; porque estén representados tanto el mundo griego como al romano; porque hayan tenido una repercusión significativa a nivel internacional, bien a través de su éxito en taquilla, o bien mediante su reconocimiento por la crítica. Las películas tratadas, ordenadas en sentido cronológico son las siguientes: *Electra* (M. Cacoyannis, 1961), *Golfus de Roma* (R. Lester, 1966), *Fellini-Satyricon* (F. Fellini, 1969), *La Odisea* (A. Konchalovsky, 1997) y *Troya* (W. Petersen, 2004); si bien su tratamiento en las líneas siguientes se articula sobre presupuestos temáticos.

## **2 - La muerte del rey a causa del adulterio: el asesinato de Agamenón en *Electra***

El mito de los Atridas es uno de los grandes ciclos temáticos de la mitología griega. Con él está relacionada la Guerra de Troya, un relato crucial para el imaginario griego antiguo y posteriormente romano y occidental, entre cuyos protagonistas de primera línea figura Agamenón, el soberano de Micenas que lidera las tropas griegas para restaurar el honor de su hermano, el rey de Esparta Menelao, ultrajado por el amor surgido entre su mujer Helena y el príncipe troyano Paris. Clitemnestra es la mujer de Agamenón y profesa un odio visceral hacia su marido con motivo de que su hija común Ifigenia había sido sacrificada para que los dioses fueran propicios a los griegos al inicio de la expedición a Troya. Tras diez años de ausencia por la guerra, el soberano de Micenas vuelve a su reino, sin sospechar que le espera el rencor de su esposa, apoyada por el amante Egisto, quien ha ocupado su lugar durante ese tiempo. Dos protagonistas más se ven envueltos en el conflicto. Son Electra y Orestes, los hijos de Agamenón y Clitemnestra, quienes esperan ansiosos la vuelta del progenitor sin sospechar que sería asesinado. Este tema del triángulo

amoroso con final trágico relacionado con la figura de Agamenón se convertirá en relato nodal no sólo para la tradición griega antigua, sino que se ha proyectado hasta épocas recientes en el imaginario contemporáneo, particularmente en el griego, como se puede comprobar en el reciente film de Angelopoulos *El viaje de los comediantes* (1976).

La película dedicada al personaje de Electra es realizada por Cacoyannis en 1961 y fue reconocida tras su proyección en el Festival de Cannes, dando con ello el inicio a una trilogía, completada años más tarde con *Las troyanas* (1971) e *Ifigenia* (1977). El asesinato del rey de Micenas es narrado con un prólogo mudo magistral de unos seis minutos, durante los cuales se traslada a imágenes el relato. Muy interesante, además de irrepetible en los parámetros actuales, es la filmación en el recinto arqueológico de Micenas, donde sólo la intensa música basada sobre todo en la percusión consigue transmitir el dramatismo de lo que está ocurriendo. La sobreactuación que se percibe en la interpretación estaría justificada por tener que suplir la ausencia de palabras. La solemnidad y la fuerza de la narración se ve subrayada por la limpieza y rotundidad que ofrece el haberse rodado con el fondo de los vestigios antiguos, e incluso se ve reforzada con el uso de planos alternados entre la escena interior donde se produce el magnicidio, con el exterior donde los hijos comienzan a intuir la gravedad de lo que está ocurriendo no lejos de ellos.

La muerte del héroe de la guerra contra los troyanos es resultado de una venganza urdida durante años, apoyada por la relación adúltera de la esposa. El nuevo escenario transmitiría la legitimidad real pasaría a la nueva pareja formada por Clitemnestra y Egisto, que "usurparía" el lugar del rey Agamenón. Los dos hijos, Orestes y Electra, quedarían desamparados a partir de ahora y se convertirían en candidatos a una más que posible muerte, con el objetivo de evitar en el futuro ulteriores venganzas. Sin embargo, y a pesar de esa anunciada muerte, ambos consiguen salvar su vida: Orestes es retirado a tiempo del palacio por un notable local y Electra no es asesinada finalmente, porque se considera que al tratarse de una mujer el peligro potencial de una venganza futura no es significativo. La inminencia y gravedad del asesinato contra el rey guerrero y victorioso es anunciado por unas aves negras que sobrevuelan Micenas durante el momento de su ejecución, convirtiéndose en un presagio de su muerte inminente y, sobre todo, augurando un futuro negro y aciago para los dos infantes afectados subsidiariamente por los graves acontecimientos, sobre quienes cae de manera irremisible un destino fatal visualmente

representado con el título del film que pone fin a este magistral prólogo mudo.

### **3 - La muerte del héroe como destino: la lucha de Aquiles y Héctor en Troya**

Como ya se ha indicado, la Guerra de Troya es el referente clásico por excelencia del mundo grecorromano antiguo y por extensión de toda la cultura europea hasta la actualidad, tanto en lo que tiene que ver con su dimensión bélica, por los hechos de armas y estratagemas en ella empleados; como también en su dimensión mítica, como consecuencia de la amplia nómina de personajes referenciales de la mitología que en ella se vieron envueltos con mayor o menor protagonismo. Muestra de que fue así en la misma Antigüedad es que se pueda apreciar en relatos como las *Metamorfosis* del poeta romano Ovidio; pero también lo sería, y quizá de manera sorprendente, en el horizonte medieval, como se advierte en la *Historia General* de Alfonso X el Sabio; para continuar sin solución de continuidad con multitud de ejemplos de sobra conocidos desde el Renacimiento hasta la época presente.

El motivo del conflicto fue resultado del denominado Juicio de Paris, quien se vio obligado a dirimir las diferencias entre las tres diosas Hera, Atenea y Afrodita enredadas en una disputa acerca de cuál de ellas era la más bella. La recompensa de la elegida, Afrodita, para el príncipe troyano fue concederle la mujer más hermosa de Grecia: Helena esposa del rey espartano Menelao. Los jóvenes Paris y Helena huyen juntos a Troya, motivo que sirve de desencadenante de una expedición griega contra la ciudad. Al margen de los dos soberanos responsables últimos de cada bando en conflicto, el rey Príamo de Troya y el rey Agamenón de Micenas, existen dos grandes héroes, correspondientes cada uno a un bando: Aquiles, el héroe griego con fama de invencible, que se niega a combatir por diferencias con Agamenón a causa de su disputa por la esclava Briseida; y Héctor, el héroe más valeroso de los troyanos, hijo de Príamo y modelo de soldado y esposo. En el conflicto han venido interesando a través de los siglos dos episodios bélicos en particular: la argucia del caballo de Troya para entrar en la ciudad y el combate singular entre Aquiles y Héctor. El detonante de este último surge con motivo de la negativa de Aquiles a combatir por su disputa con Agamenón, mientras su amigo-amante Patroclo decide tomar sus armas y luchar contra Héctor, para acabar



muriendo en este combate. Se suscita en ese momento el episodio conocido como la cólera de Aquiles, que le lleva a querer vengar la muerte de su amigo terminando con la vida de quien lo había vencido.

En la película la historia comienza con la ceremonia de la incineración de Patroclo y la puesta en marcha de Aquiles hacia Troya, con el empeño de desafiar al héroe troyano. Mientras se aproxima a Troya solo sobre su carro, la familia real y la élite troyana esperan expectantes sobre un torreón destacado de la muralla, observando la llegada del héroe griego quien a gritos reclama la presencia de Héctor. Aun siendo consciente de sus escasas posibilidades frente al poder de Aquiles, no rehúye el reto y el film se recrea en cómo se va despidiendo de su progenitor, de los notables, de su esposa con el hijo en brazos y, por último, de la propia Helena, antes de encarar este singular combate en el que parecía estar anunciado un desenlace fatal para él. En la escena previa, queda subrayada la oposición entre la muralla hasta entonces inexpugnable de Troya, con la entidad y la amenaza de un Aquiles cuya fama de héroe invencible le precedía, a pesar de estar físicamente solo. En las imágenes se presenta a ambos contendientes mientras se preparan para el combate y cruzan algunos mensajes que muestran su diferente predisposición. Durante la contienda se produce un continuo diálogo de la cámara entre el “palco” de la muralla, sobre la que se sitúan los troyanos preeminentes, con las diferentes escenas del combate, en cuya concreción hay una suerte de reconstrucción “coreografiada”. Cuando se quiere acrecentar el dramatismo de la secuencia, se acude al recurso de los primeros planos no sólo de los contendientes, sino también del rey Príamo e incluso de la esposa de Héctor, Andrómaca, construyendo con ello una secuencia de gran emotividad entre los más directamente afectados.

En el desarrollo del combate se transmite la imagen de una suerte de enfrentamiento “caballeresco” entre estos dos héroes, dentro del modelo existente en la Antigüedad, según el cual la suerte de un conflicto se podía dilucidar en una confrontación singular con un individuo representativo de cada bando, ya fueran reyes, héroes o notables. Este tipo de combates estaban regidos según un código obligaba a ambas partes a respetar ciertas reglas. Entre ellas revestían gran importancia las relacionadas con los honores que se debían brindar a quienes pudiesen en lides tan significadas, honras fúnebres necesarias para que los difuntos encontrasen su descanso. Sin embargo, la ira de Aquiles provoca que no respetase tales convenciones después de haber matado al infortunado Héctor, llevándole a

arrastrar su cadáver atado a su carro en actitud desafiante y despreciativa, ante la mirada desconsolada de los troyanos, con lo cual no sólo conseguía vanagloriarse ante sus enemigos de su victoria, sino que subrayaba la humillación del vencido al maltratar su cuerpo y privarle de las merecidas honras que le debían dispensar tras su muerte.

#### **4 - La muerte por venganza: los pretendientes en *La Odisea***

El otro gran relato referencial para el mundo antiguo vinculado con Homero corresponde a la Odisea, o, lo que es lo mismo, al conjunto de peripecias vividas por Odiseo (Ulises) en la vuelta a su patria Ítaca después de haber sido el ideólogo de la estratagema del caballo de Troya y, por ende, de la victoria final frente a los troyanos. El viaje dura diez años y se ve envuelto en toda una serie de aventuras en las que va perdiendo progresivamente a sus hombres, hasta que finalmente consigue llegar a su añorada isla, donde en principio no es reconocido por nadie. Durante este tiempo su esposa Penélope ha permanecido en espera paciente la noticia de su regreso, al tiempo que un grupo de pretendientes a ocupar el puesto de Ulises, a quien ya se da por muerto, se instalan en el palacio y van esquilmando cada vez más sus recursos mientras esperan ser los afortunados. Penélope idea toda una serie de argucias para prolongar la espera y no elegir a ninguno de ellos, hasta que acaba por ser descubierta. Ulises revela finalmente su identidad a su joven hijo Telémaco y juntos se encargan de planear la venganza contra los pretendientes. Con la protección de Atenea, se introduce junto a ellos dentro del palacio tomando la apariencia de un mendigo y, para sorpresa de todos, se atreve a participar en último lugar en el desafío suscitado por Penélope con la finalidad de que quien ganase, emulando a Ulises, sería un digno sucesor en su trono y en su lecho. Como era de esperar, sólo es el mendigo quien consigue superar la prueba, adoptando a continuación la figura de Ulises y comenzando en ese momento la consiguiente matanza de los pretendientes.

La *Odisea* de Konchalovsky es una mini-serie televisiva de gran calidad y recursos, que reconstruye la Odisea en cuatro horas, seleccionando algunos de los pasajes más notables y conocidos del poema homérico, entre los que no podía faltar uno tan significativo como el de esta matanza. La escena se inicia con los preparativos para la competición, en los que se advierte la existencia de complicidad entre Ulises, Telémaco y algunos de los sirvientes. Los pretendientes protestan ante esta nueva prueba, cuyo

sentido no acaban de entender, pero terminan por aceptar la voluntad de Penélope como fórmula para determinar la identidad de su futuro esposo. Todos prueban a tensar el arco de Ulises sin conseguirlo y en último término será el mendigo quien lo intente, lo logre y atravesese el estrecho orificio de doce hachas en línea. A partir de ese momento los poderes de la diosa Atenea, que le habían protegido hasta ese momento, lo transforman físicamente ante todos para descubrir su auténtica identidad. Las puertas del mégaron se cierran entonces y comienza la matanza indiscriminada que con diferentes lances acaba con la totalidad del grupo. Con claridad se advierte el rigor con el que se ha recreado la ambientación. La excelencia de los resultados se observa el cuidado con el que se han elaborado los espacios y los objetos, inspirándose en los referentes creto-micénicos. Es el caso del asiento del trono propio de los palacios antiguos situado en el centro de la sala, del que toma posesión Ulises una vez convertido en vencedor. Necesario es mencionar la presencia de algunos efectos especiales, por momentos algo exagerados, cuando se muestra la transformación física del héroe, como su fuerza desmesurada en algunos lances mortales para los pretendientes.

En este tercer ejemplo se trataría de una muerte provocada por la venganza contra esta turba de pretendientes que se habían aprovechado de la situación para esquilmar los recursos de Ítaca. En esa época era costumbre aceptar un nuevo marido en el caso de un "reino" que hubiese quedado vacante por muerte del anterior monarca. Por esa razón, y ante el convencimiento que tras un periodo tan largo en el que Ulises no había regresado a su patria, se había producido una afluencia notable de candidatos aspirantes a ocupar ese trono vacante, al tiempo que Penélope, convencida de que al final su esposo volvería, se empeñaba en urdir maniobras con las que ganar tiempo. El inesperado regreso de Ulises cambia drásticamente la situación y, llevado por la ira ante la situación que se encuentra, se ocupa en eliminar a todos los pretendientes que habían aspirado a ocupar su sitio. En la película se aprecia cómo no se anda con remilgos a la hora de darles muerte, acudiendo a todo tipo de armas que pudieran ser útiles a sus objetivos, haciendo uso de flechas, lanzas, hachas, etc. Con ello quiere defender no sólo su legitimidad al frente del trono, que entendía le querían usurpar; sino también la de su hijo Telémaco, cuyo estatus de heredero se había puesto en peligro con la situación que se había generado.

## 5 - La muerte aristocrática: la pareja del *Fellini-Satyricon*

Esta es una de las películas más originales de Federico Fellini, quien se traza como objetivo mantener el espíritu de la novela de Petronio, seleccionando para ello pasajes sin una continuidad cronológica evidente y natural, de manera que el film se pareciese más a una especie de mosaico de historias procedentes de la Antigüedad, que a un relato coherente y acabado. Intenta también crear una atmósfera de reconocible distancia con el mundo de los antiguos, porque su objetivo es que aparezca ante nuestros ojos como algo alejado en el tiempo y claramente ajeno a nuestros parámetros actuales.

La historia concreta de la secuencia conocida como “la villa de los suicidas” no aparece en ningún momento en el Satiricón de Petronio. Esta ficción es producto del trabajo de Fellini, después de un arduo trabajo de documentación y del asesoramiento brindado por un especialista en el mundo clásico de la Universidad de Pisa. En la secuencia se muestra cómo la pareja protagonista ha decidido dar fin a sus vidas y, una vez que se han marchado todos los esclavos y los hijos, proceden con toda parsimonia a poner en práctica su proyecto. En primer lugar, el varón se corta las venas en el momento en el que su esposa se aproxima con varias copas. Toma un poco de vino e intenta convencerla de que aún está a tiempo y de que no es necesario que ella también lo haga. Inútil es la recomendación, porque ésta, después de maquillarse lentamente, se dedica a ejecutar lo que tenía previamente decidido. Todo ello tiene lugar en medio de un ambiente onírico y silencioso donde se desarrolla esta breve y simbólica secuencia.

El exterior de la casa está marcado por un espacio porticado, con dos gradas, en cuyo centro se encuentra una entrada modesta a la vivienda. La distancia entre la línea de las columnas que lo sostienen y la que forma la pared de la casa permite una serie de juegos lumínicos, con el contraste de luces y sombras, según el plano del que se trate. El resto del espacio está abierto al exterior con una tierra amarillenta en la que se encuentra una especie de triclinio, sobre el que el individuo se corta las venas y se recuesta con suavidad cuando la vida ya se le está acabando. En cambio, la mujer, que observa la escena junto a él, aparece más tarde muerta sobre la tierra cuando entran los intrusos a la villa. A la presencia del tiempo alude el director italiano de manera indirecta, cuando coloca en un lateral del pórtico un alto panel pétreo, en cuya zona superior se encuentra un gran reloj de sol. En varios planos se le muestra en una posición lateral,

secundaria, pero con la particularidad de que nunca incide sobre él la luz, para con ello aludir a que se trata de un momento inconcreto. El tiempo parece haberse detenido en esta villa, mientras los personajes se desplazan con parsimonia, como si se tratase de un ritual, cumpliendo cada uno de los pasos previstos para acabar con sus vidas.

¿Cuáles serían las razones por las que Fellini tomó la decisión de incluir esta breve y extemporánea historia del suicidio en el film? Con gran probabilidad, se trata de su asociación del mundo antiguo con esa admirable serenidad estoica con la que muchos individuos afrontaron el momento de su muerte, bien elegida por propia voluntad, o inducida por una muerte próxima a causa de un castigo o una sentencia. Resulta, pues, sorprendente y casi impensable a nuestros ojos el estado psíquico de personas que tienen la suficiente sangre fría para clavarse una espada o para abrirse las venas en un momento determinado. La serenidad es tal que se dedican a dialogar sobre temas banales mientras llega la muerte y ella incluso se dedica a maquillarse para la ocasión, después de haberle dicho el marido que la encontraba un poco pálida. Y, tras observar impasible el desvanecimiento irreversible del esposo y, antes de ejecutar sus planes, recita en un momento mágico el siguiente verso: *animula, uagula, blandula, hospes comesque corporis* ("alma delicada, errante y lisonjera, huésped y compañera del cuerpo" -traducción del autor-). Con ellos, el director se permite emular al emperador Adriano, quien, según Esparciano narra en la *Historia Augusta*, momentos antes de su muerte recitó un poema del que formaban parte (*Historia Augusta, Vida de Adriano, XXV, 9*).

## **6 - Los rituales de la muerte en Roma: los funerales de la doncella en *Golfus de Roma***

El conocimiento de las comedias del autor griego Menandro (ss. IV-III a.C.) debió de influir sin duda en la aparición de la comedia en Roma. Sus orígenes fueron tan tempranos como el siglo II a.C., centuria en la que escribieron sus obras los dos representantes más reconocidos del mundo romano: Plauto (ss. III-II a.C.) y Terencio (s. II a.C.). Este género literario se construyó partiendo de la base de una serie de enredos sustentada en situaciones divertidas, equívocas, embrolladas, que tenían como protagonistas a distintos personajes creados a partir de estereotipos extraídos de la realidad circundante. Así se pueden encontrar casos como los de los esclavos tramposos, los soldados fanfarrones, los alcahuetes, las

cortesanas, los aduladores, los viejos verdes, los jóvenes alocados, por citar algunos ejemplos entre los que se solían utilizar con mayor frecuencia.

En las comedias romanas republicanas se inspira un musical norteamericano que, en los años sesenta del pasado siglo, tuvo un gran éxito en Broadway y que fue llevado a la pantalla con el título *A funny thing happened on the way to the forum*. La película fue rodada en España, en los estudios de la productora Warner situados a las afueras de Madrid, aprovechando para ello los decorados de una superproducción rodada poco antes, *La caída del Imperio Romano* (A. Mann, 1964). En clave de humor y con ambientación reconociblemente de los sesenta, se muestran las peripecias de varios personajes que habitaban tres casas vecinas, todos ellos claramente identificables con los prototipos antes aludidos y que respondían a nombres tan elocuentes como los siguientes para aludir de manera expresa a su perfil personal: Erronius, Hysterium, Lycus, Miles Gloriosus, Senex, Domina, Hero, Philia. La secuencia que aquí interesa es el relato de la muerte fingida de un esclavo con el objetivo de engañar al soldado que venía en busca de una joven esclava virgen que le tenían reservada. La recreación estética es reconociblemente deudora de los criterios imperantes en la época y su narración está plagada de situaciones en las que se busca sin rodeos la comicidad, que en ocasiones se fuerza en algún grado. El fragmento se construye en torno a una mini-procesión fúnebre que va transcurriendo en el interior de una de las domus y, a través de sus diálogos, se puede comprobar cómo en aquellos momentos coexisten en Roma los rituales de enterramiento correspondientes a la inhumación y a la incineración.

El ritual conocido se va desarrollando en la secuencia de la película, empezando por el anuncio del comienzo de los funerales realizado por un esclavo, o un liberto, dentro de los que desempeñaban un papel importante los llantos en honor del difunto, realizados por los familiares más allegados en muchos casos, o bien por plañideras contratadas por las familias con recursos para la ocasión. El cuerpo del difunto se preparaba cubriéndolo con un sudario de color blanco y la calidad de los tejidos dependía también del poder adquisitivo de sus allegados. Con la limpieza y vestido del cadáver, éste ya estaba preparado para la exposición pública que se hacía en el *atrium* de la casa del difunto sobre una cama convertida en lecho fúnebre, con los pies apuntando hacia la entrada, para que sus vecinos y familiares le pudieran mostrar sus respetos y como prueba, al menos en su origen, de que la muerte no había sido violenta. Junto al cuerpo se

pronunciaban los discursos laudatorios alusivos a la figura del difunto con contenidos variados según los casos, pero siempre con unos temas abordados de manera imprescindible: las referencias a la buena acogida que se deseaba al difunto a la tierra, la pronunciación de los votos para que siguiera viviendo en el recuerdo de sus seres queridos, junto con una exposición de méritos en la que se subrayaban, según el caso, la bondad del marido, la fidelidad y abnegación de la esposa, o la dulzura del niño, etc. En esta secuencia todos estos contenidos se ven alterados por las pretensiones humorísticas, no obstante lo cual se aprecian las formas habituales para estas ceremonias.

## 7 - Recapitulación final

Los apartados anteriores suponen una breve aproximación a la imagen que se ha ido forjando el gran público sobre la muerte en la Antigüedad grecorromana a partir de cinco ejemplos significativos de la cinematografía mundial del último medio siglo. Ciertamente es que para elaborarla no ha partido de la nada, pues ya existen una serie de arquetipos que desde el mismo Mundo Antiguo se han aquilatado al respecto, como queda en evidencia a partir de los cinco casos traídos a colación en este trabajo. Las temáticas ya se decantaron desde fechas tempranas y están relacionadas con los mitos como la muerte trágica de un confiado Agamenón al regresar a su patria Micenas después de una larga ausencia, con los enfrentamientos bélicos como en el duelo de héroes entre Aquiles y Héctor junto a las murallas de Troya, con la ansiada venganza como en el asesinato por Ulises de los pretendientes tras los intentos de usurpar el trono casándose con Penélope, con el modelo estoico del suicidio cuando se cree llegado el momento como en la historia de la villa de los suicidas “inventada” en la película de Fellini, y con la recreación de un ritual funerario como en la procesión funeraria desarrollada dentro del ámbito familiar del musical cómico inspirado en la comedia romana y llevado al cine los años sesenta del siglo pasado.

Apenas hay representaciones pictóricas de estos episodios presentes en el imaginario literario y cultural de Occidente. Esta laguna ha sido (y será) compensada por el Cine con la fuerza que sólo las imágenes fílmicas pueden aportar para acabar delineando las claves de nuestro imaginario común. Con mayor o menor consciencia tenemos ya incorporados los recuerdos visuales de estos cinco casos de muertes vinculadas con la Antigüedad, con la impresión indeleble y “corpórea” del combate a muerte entre dos héroes

del conflicto troyano, con la crueldad y furia de un vengativo Ulises que con el asesinato de todos sus rivales cierra definitivamente su interminable periplo, o con la serenidad y sabiduría de quien asume la muerte como el final de una vida elegido a conciencia en el momento oportuno, entre otros casos. A ellos se podrían añadir muchos otros ejemplos que han conformado a través del material fílmico nuestras imágenes de la muerte en la Grecia y Roma antiguas, pero estos que se han mencionado ya han establecido un antes y un después en nuestra modo de concebirla, un antes y un después marcado indefectiblemente por el Cine.

### **Bibliografía**

J.J. Alonso, E.A. Mastache y J. Alonso, *La Antigua Roma en el Cine*, T&B editores, Madrid, 2008.

C. Aziza, *Guide de l'Antiquité imaginaire. Roman, cinéma, bande dessinée*, Les Belles Lettres, Paris, 2008.

I. Berti y M. García Morcillo (eds.), *Hellas on Screen. Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2008.

R. De España, *La pantalla épica. Los héroes de la Antigüedad vistos por el Cine*, T&B editores, Madrid, 2009.

G. Nisbet, *Ancient Greece in Film and Popular Culture*, Bristol Phoenix Press, Exeter, 2008.

R.A. Rosenstone, *La Historia en el Cine. El Cine en la Historia*, Rialp, Madrid, 2012.

F. Salvador Ventura (ed.), *Cine e historia(s). Maneras de relatar el pasado con imágenes*, Université Paris Sud, Paris, 2015.

F. Salvador Ventura, "From Ithaca to Troy: The Homeric City in Cinema and Television", en M. García Morcillo, P. Hanesworth y O. Lapeña Marchena (eds.), *Imagining Ancient Cities in Film: From Babylon to Cinecittà*, Routledge Studies in Ancient History, Routledge, Oxon-New York, 2015, pp. 48-64.

J. Solomon, *Peplum. El mundo antiguo en el Cine*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

E. Theodorakopoulos, *Ancient Rome at the Cinema. Story and Spectacle in Hollywood and Rome*, Bristol Phoenix Press, Exeter, 2010.

M.M. Winkler (ed.), *Classical Myth and Culture in the Cinema*, Oxford University Press, Oxford, 2001.



# HISTORIA MEDIEVAL Y MODERNA



## ELECCION DE SEPULTURA Y COMPORTAMIENTO SOCIAL

*Choice of burial grounds, and social behavior of the testators Jerez*

Juan ABELLÁN PÉREZ<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Se estudia uno de los apartados que se incluyen en los testamentos, la elección del lugar santo donde los jerezanos establecen donde debían reposar sus cuerpos hasta el día de la resurrección de los muertos.

**PALABRAS CLAVE:** Testamentos, Sepultura, Jerez de la Frontera, Siglo XV, Comportamiento Social.

**ABSTRACT:** Explores one of the sections that are included in wills, the choice of the holy place where the Jerez set where should rest their bodies until the day of the resurrection of the dead.

**KEY WORDS:** Wills, burial, Jerez de la Frontera, 15th century, Social behavior.

Uno de los actos notariales que afecta a casi la totalidad de los individuos en la Edad Media es el otorgamiento de *testamento* y, en algunos casos, su modificación puntual a través de los codicilos<sup>2</sup>; dicho documento, que responden a un formulario perfectamente definido, recoge en uno de sus cuerpos, las mandas que el otorgante ordena cumplir a sus albaceas; de estas, que pueden agruparse en una serie de compartimentos de acuerdo a su finalidad, destacamos en primer lugar y no porque sean las importantes, la elección del lugar santo donde debía reposar su cuerpo hasta el día de la Resurrección de los muertos, lo que se expresa sin variación alguna de la siguiente manera: « *Primera- mente mando mi anima a Dios que me la dio, e quando finamiento de mi acaesçiere que entierren el mi cuerpo en el çimenterio de...* ». No obstante, algunos testamentos de época de los Reyes Católicos no recogen la encomienda del alma como ocurre

---

<sup>1</sup> Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval jubilado, en la actualidad Profesor Colaborador Honorario, Departamento de Historia, Geografía y Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cádiz, Avda. Doctor Gómez Ulla, s/n, 11003 Cádiz, España. C. e. [juan.abellan@uca.es](mailto:juan.abellan@uca.es).

<sup>2</sup> Este trabajo se trata de una ampliación de uno de los capítulos del libro realizado por MARÍA DEL MAR GARCÍA GUZMÁN y JUAN ABELLÁN PÉREZ, *La religiosidad de los jerezanos según sus testamentos (Siglo XV)*, Cádiz, Agrija ediciones, 1997.

en las últimas voluntades Cristóbal Martínez de Medina, en que el directamente se expresa el lugar donde quería ser sepultado: “E quando finamiento del acaesçiere manda que entierren su cuerpo dentro en el monesterio de Sant Françisco desta çibdad, en la sepoltura que y tienen donde esta enterrado su padre”<sup>3</sup> o en el Francisco Martínez, albañil: E quado finamiento del acaesçiere manda que entierren su cuerpo dentro en el monesterio de Santo Domingo en la sepoltura que y tiene Juan Rodriguez, su hermana”<sup>4</sup>. Tampoco se hace mención a la encomienda del alma en el testamento de Juana García: “Manda que la entierren en la yglesia de Santiago en la sepoltura que y tiene”<sup>5</sup>

## LUGARES DE ENTERRAMIENTO

Los lugares santos que podía acoger el cuerpo de los difuntos en los núcleos de población cristiano-medievales estaban en función del número de iglesias parroquiales y conventuales que existían en ellos<sup>6</sup>, distinguiéndose en cada una de ellas dos espacios de enterramiento, uno exterior o cementerio propiamente dicho<sup>7</sup> y el interior que llegó a constituirse en la Baja Edad Media en una auténtica necrópolis; por tanto, el número de espacios donde podían yacer los cuerpos de los difuntos es variable, en función de la organización administrativa que la Iglesia Católica tenía en cada una de las ciudades; en concreto, en el núcleo que de población que nosotros analizamos, Jerez de la Frontera, se distribuyen en su espacio urbano ocho centros religiosos servidos por clero secular<sup>8</sup>, seis intramuros: San Dionisio, San Mateo, San Lucas, San Marcos, San Salvador y San Juan<sup>9</sup> y dos extramuros, en los arrabales de Santiago y San Miguel, así como, otros dos conventuales servidos, uno por frailes predicadores, el convento de Santo Domingo<sup>10</sup> y otro por mendicantes, el de San Francisco<sup>11</sup>. A estos espacios

<sup>3</sup> PN. 1483, f. 46r-v.

<sup>4</sup> PN. 1484, f. 279r.

<sup>5</sup> PN. 1484, f. 288r-v.

<sup>6</sup> Para Galicia puede verse de PORTELA, E., y PALLARES, M.C.: «Los espacios de la muerte» en *La idea y el sentimiento de la muerte en la Historia y en el Arte de la Edad Media* (II), Santiago de Compostela, 1992, 32-34.

<sup>7</sup> Se corresponden, en líneas generales, a las pequeñas plazas que giran en torno a las parroquias; algunas de ellas, remontan su origen a época islámica. LADERO QUESADA, M.A.: Las ciudades de Andalucía occidental en la Baja Edad Media. Aspectos poblacionales y urbanístico » en *Jornadas de Historia Medieval Andaluza*, Jaén, 1984, 170. ABELLAN PÉREZ, J.: « Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. I: Andalucía Occidental » en *La ciudad islámica*, Zaragoza, 1991, 189 y ss.

<sup>8</sup> Desde el punto de vista de la administración civil y con representación concejil a través de un jurado nos encontramos desde mediados del siglo XV con una nueva parroquia en el interior de la ciudad, al convertirse la ermita de San Ildefonso, próxima a la Puerta de Rota. en una parroquia fantasma. Véase ABELLAN PEREZ, J.: *El concejo de Jerez de la Frontera en la primera mitad del siglo XV: composición, sistemas de elección y funcionamiento del cabildo*, Jerez de la Frontera, 1990, pàg. 59.

<sup>9</sup> Los nombres de las parroquias jerezanas componen, dentro de la mentalidad cristiana medieval, los cuatro Evangelistas. LADERO QUESADA, M.A.: *Las ciudades de Andalucía occidental.*, 171-172.

<sup>10</sup> A petición de los frailes de Santo Domingo, el concejo escribió a su Santidad el Papa solici-

de enterramientos se suma en el último tercio del siglo XV, otro monasterio, el de la cartuja, como se puede comprobar en el testamento de Marina Fernández de Provania: "...mando que entierren mi cuerpo en el monesterio de Santa Maria de la Defenzion, ques en termino desta çibdad de la horde de Cartuxa en el abito del dicho monesterio"<sup>12</sup>. Desde finales del siglo XV, a través de un manuscrito sobre la Cartuja de Santa María de la Defensión de Jerez de la Frontera<sup>13</sup>, se puede observar como este monasterio se convirtió de un lugar de enterramiento, tanto en su interior como en el exterior, de aquellos individuos que movidos de devoción y por descargo de su alma hicieron donación de todos sus bienes o parte de ellos. Ese fue el caso de García Fernández el Ciego, quien en su testamento que pasó ante el escribano Diego García Picazo el 20 de marzo de 1480 dispuso que su cuerpo fuese enterrado en en el campo santo del monasterio<sup>14</sup> y el de su mujer, Mencía Fernández, quien testó ante el mismo escribano el 4 de abril del año siguiente, siendo enterrada junto a su marido<sup>15</sup>. Bartolome Ruiz, tejedor, testó ante el escribano público Fernando de Cuenca, el 7 de mayo de 1484, y su cuerpo

---

tando la concesión de indulgencias para quienes dieran limosnas para la ampliación de la iglesia y claustro del monasterio, donde se veneraba la imagen de Santa María de la Consolación. La carta que recogemos, está datada el 22 de noviembre de 1436 y se inserta en el volumen de las Actas Capitulares correspondientes a ese año, en la sesión del domingo, 25 de noviembre, fol. 367 v.:

*Muy Santo Padre*

*Los alcaldes e alguazil, regidores e jurados de la noble çibdat de Xerez de la Frontera con omill reuerençia besan vuestras manos e se recomiendan a vuestra Santidad, a la qual notifican en como esta dicha çibdat ay un monesterio de la Orden de los frayles predicadores, al qual todo el pueblo della ha muy syngular afección, principalmente por los grandes e manifies- tos miraglos que nuestro señor Dios, de cada dia obra en el dicho monesterio, mediante nuestra señora la virgen María, cuya ymagen esta en la yglesia del dicho conuento, llamada Santa Maria de Consolacion, en la qual la gente de toda esta çibdat susodicha e de diuersas otras partidas tyenen muy grand deuoción, e por la dicha cabsa, a la dicha yglesia concurre mucha gente continuadamente de diuersos lugares, e por la consolacion espiritual que el pueblo ha en el dicho monesterio, los religiosos del començaron a ennobleçer la dicha yglesia e ampliar e a fazer una caustra segund la ay en otros conuentos de la dicha Orden, e por quanto muy Santo Padre, el dicho monesterio es muy pobre e la dicha obra de la dicha yglesia e caustra començada no se podria continuar ni acabar sy no con las limosnas de los fieles christianos.*

*Por ende suplicamos muy deuotamente a vuestra Santidad que le plega del tesoro de la yglesia multate fazer limosna al dicho monesterio, dando llargamente indulgençias para todos los fieles que fiziere alguna ayuda para labrar e acabar la yglesia e caustra susodicha.*

*A veynte e dos dias de nouiembre, año de XXXVI.*

Esta carta testimonia la afirmación del Prof. Ladero Quesada, en el sentido, de que este convento y el de San Francisco, aunque fundados en el siglo XIII, se volvieron a edificar posteriormente. LADERO QUESADA, M.A.: *Las ciudades de Andalucía occidental...*, 190. Asimismo puede verse en SANCHO DE SOPRANIS, H.: *Mariología Medieval Xericiense, Jerez de la Frontera*, 1973, 20-23.

<sup>11</sup> Existía en Jerez un tercer monasterio, el de la Merced, aunque no se tiene constancia de que en el se realizaran enterramientos en esta época. Véase SANCHO DE SOPRANIS, H.: *Mariología Medieval...*, 24-28.

<sup>12</sup> 11 PN. 1489, fs. 26v-27v.

<sup>13</sup> 12 BNE, ms. 182559.

<sup>14</sup> BNE, ms. 182559, fs. 105v-106r.

<sup>15</sup> BNE, ms. 182559, f. 106r.

fue traído al monasterio donde fue enterrado en el campo santo<sup>16</sup>. La escribanía de Diego García, en la que se recogen la mayoría de las escrituras de donación, permiten comprobar que los donantes de aportaciones más modestas fueron enterrados en el cementerio exterior, mientras que aquellos individuos de mayor posición económica y vinculados al fundador de la Cartuja, el jurado Álvaro Oberto de Valetto, suelen ser sepultados en el interior del templo, como así se recoge en la escritura que otorgó Juan de Gama, el 16 de febrero de 1482: “Estuvo el sobredicho Juan de Gama enterrado primero en la habitacion antigua, esto que sirve de hosperia, y después ...para pasar sus huesos a la capilla que llaman de la Antigua, que sirve de transito a los religiosos frailes para entrar en su choro ...fue sepultado en la dicha capilla delante de su altar”<sup>17</sup> o el caso de Teresa de Torres, mujer de jurado Diego de Vargas, quien ordenó su testamento ante el escribano Pedro Bautista, el 20 de junio de 1486 que dispuso ser sepultada en la capilla de la Asunción, donde estaban enterrados su maridos y su hija, Elvira de Torres”<sup>18</sup>.

El número de cementerios disponibles en Jerez es igual al de las iglesias, es decir, once, si exceptuamos el convento de la Merced; sin embargo, se observa que los individuos al testar muestran voluntades distintas a la hora de escoger sepultura; unos, por iniciativa propia decidían donde se debía enterrar su cuerpo, mientras que otros, dejaban este acto en manos de algún pariente próximo o albaceas.

En los primeros que son mayoría en la época que estudiamos se observa una tendencia muy significativa a enterrarse en iglesia o cementerios distintos a los de la parroquia donde están avencindados o eran moradores, aunque en estos casos se compense económicamente con una serie de mandas a los centros donde se había desarrollado su vida religiosa<sup>19</sup>. De los 336 documentos objeto de análisis<sup>20</sup>, que corresponden a 124 testadores, 49 de ellos expresan su voluntad de ser enterrados en cementerios de otras iglesias parroquiales o conventuales, 12 no especifican nada, 2 ofrecen una doble alternativa y solo uno establece su enterramiento fuera de la ciudad, en otro núcleo de población. En definitiva, algo menos del 50% de los testadores prefieren un cambio.

Al margen de la fijación del lugar, se puede observar que el tipo de enterramiento más generalizado es el de la sepultura o fosa, y solo un individuo

<sup>16</sup> BNE, ms. 182559, f. 108r.

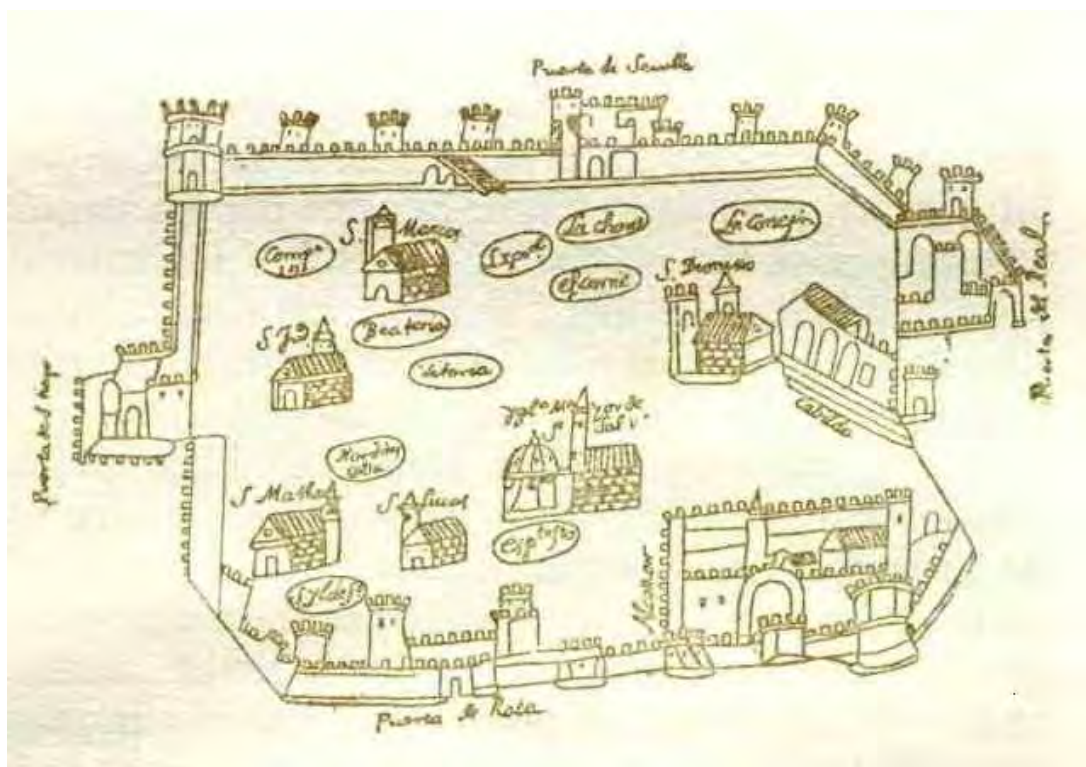
<sup>17</sup> BNE, ms. 182559, f. 106v.

<sup>18</sup> BNE, ms. 182559, f. 114v.

<sup>19</sup> BEJARANO, A.: *El hombre y al muerte. Los testamentos murcianos Bajomedievales*, Cartagena, 1990, 51. Afirma que la libertad individual para elegir sepultura lesionaba con frecuencia los derechos de la parroquia en la que el testador era feligrés. Sobre este aspecto puede verse entre otros trabajos los de ORLANDIS, J.: « Sobre la elección de sepultura en la Edad Media » en *Anuario de Historia del Derecho Español*, XX (Madrid, 1950), 8, ROYER DE CARDINAL, S.: *Morir en España ( Castilla Baja Edad Media)*, Argentina, s.a., 191-224 o PAREJO DELGADO, M.J.: « Costumbres mortuorias recogidas en los testamentos ubetenses de fines de la Edad Media » en *Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval Andaluza*, Málaga, 1991, 319-334.

<sup>20</sup> De ellos, unos pocos son codicilos y otros, los menos, aunque con ligeros retoques y datas diferentes, están duplicados.

hace referencia a su deseo de ser enterrado en la capilla que su familia tenía dentro del monasterio de Santo Domingo. Se trata de Catalina Ruiz, vecina de Jerez de la Frontera, en la colación de San Marcos, hija de Nuño Ruiz, esposa de García Gil Natera y madre de García de Natera<sup>21</sup>.



En el cuadro adjunto, globalmente, se puede comprobar un ligero predominio de los enterramientos en el interior de las iglesias; sin embargo, en dos casos, la tendencia se rompe, aumentando considerablemente el número de disposiciones contrarias, es decir, enterramientos en cementerios. Estas dos excepciones se dan en las parroquias más populosas, en San Salvador y, en mayor medida, en San Miguel del Arrabal donde se registra, frente al interior de la iglesia, más de triple de enterramientos en el cementerio.

Para los enterramientos en el interior de los templos se da una preferencia clara hacia las zonas más próximas al altar mayor o a las capillas donde se veneran las imágenes de sus advocaciones predilectas, lo que evidentemente está en consonancia con el poder adquisitivo del testador si se trata de una primera compra; en otros casos, la última voluntad de los testadores, en este sentido,

<sup>21</sup> Catalina Ruiz, viuda de García Gil de Natera, testó, estando sana, el martes 24 de julio de 1414. De su testamento se puede deducir que, como en otros muchos casos, prefirió a la hora de enterrarse hacerlo con su familia y no con la de su marido.

Este tipo de enterramiento en capilla fue un fenómeno más generalizado entre los regidores. Véase GRANDELLANA Y ZAPATA, L.: *Noticia histórica-artística de algunos de los principales monumentos de Jerez*, Jerez, 1885, 54, 160-161, y SANCHO DE SOPRANIS, H.: *Mariología medieval.*, 33.

estaba determinada por la posesión de capillas o fosas familiares.

## LUGARES DE ENTERRAMIENTO

	Iglesias	Interior	Cementerio	Sin especificar	
San Dionisio	10		3	-	
San Salvador		5		9	-
San Juan		3		-	-
San Mateo		5		-	
San Lucas		4		1	-
San Marcos		11		2	-
San Miguel		7	23	-	
Santiago		4		4	-
San Francisco San-		12		7	-
to Domingo			5		1
Sin especificar	-		-		6
Dos posibilidades		1	-	-	
Otras poblaciones		1	-	-	
TOTALES 68	50	6			

En el primer caso, es decir, de aquellos que optan por la compra de una sepultura en el interior de un templo<sup>22</sup>, se encontraba *Sancha Fernández*<sup>23</sup>, quien al establecer el lugar de su enterramiento ofrece noticias de la ubicación de su sepultura. Su deseo fue de enterrarse junto a sus hijos en la fosa que tenía en el interior de la iglesia de San Marcos: «*La qual sepoltura es en medio de las gradas del altar mayor*»<sup>24</sup>. Mayor información ofrece el testamento del jurado *Diego Fernández*, quien reconoce en el apartado de deudas, una contraída con Martín Ruiz, clérigo y mayordomo de la iglesia de San Marcos, por la compra de una sepultura en el interior de dicho templo, cuyo importe fue de 150 maravedís: «*... la qual sepoltura es dentro de la dicha iglesia, en el coro do cantan los clerigos, en linde de sepoltura del dicho Martin Ruyz*»<sup>25</sup>.

Excepto estos dos casos que especifican la ubicación de su sepultura, el resto de los individuos que mandan que entierren su cuerpo en el interior de las iglesias parroquiales o conventuales 66 - no ofrecen información tan detallada, sólo se podría hacer una distinción, al margen de su situación, en cuanto si en aquellas ya había sido depositado algún cadáver, es decir, si había sido reaprovechada o compartida, o bien, se trataba de una fosa recién comprada. Algo similar se puede observar en cuanto a la ubicación de sepulturas en los

<sup>22</sup> Juan Román compró una sepultura junto al altar mayor de la iglesia de San Dionisio, el 3 de septiembre de 1457. GRANDELLANA Y ZAPATA, L.: *Noticia...*, 46.

<sup>23</sup> Estuvo casada en primeras nupcias con Juan Sánchez de Natera, de cuyo matrimonio, a data de su testamento, sólo le vivía un hijo, Pedro Sánchez de Natera. En segundas nupcias caso con el jurado Alfonso Rodríguez.

<sup>24</sup> Testamento otorgado en Jerez de la Frontera el viernes, 16 de marzo de 1414.

<sup>25</sup> Testamento otorgado en Jerez de la Frontera el lunes, 6 de agosto de 1414.



distintos cementerios anexos a las parroquias y conventos, y como ocurre con los interiores, existe una tendencia o preferencia por situar la fosa lo más próxima a la entrada del templo; así se recoge en los testamentos que otorgo, estando sano, *Juan Alvarez*. Dichos documentos, aunque casi idénticos, permiten, en este aspecto, hacer unas matizaciones muy aclaratorias sobre la situación de su sepultura; en el primero, otorgado el domingo 14 de enero de 1414, especifica la orden dada a sus albaceas para que éstos compraran una sepultura en el monasterio de San Francisco, delante de la imagen de San Gregorio; sin embargo, nada se dice si aquella estaba situada en el interior de la iglesia o en el cementerio; a los pocos días, el lunes, 12 de febrero, volvió a redactar otro testamento, en el que se aclara este punto, al ordenar que el enterramiento de su cuerpo se hiciera en el cementerio del corral de San Francisco, delante de la puerta mayor de la iglesia del monasterio.

## INDIVIDUOS QUE COMPARTEN SEPULTURA

De las 124 últimas voluntades que recogemos, ochenta disponen ser enterrados junto a algunos de sus parientes, con una serie de combinaciones que recogemos en el cuadro número 2. De los 124, ocho dejan a criterio de un familiar todo lo relativo a su enterramiento, 26 no especifican nada, 9 establecen que los entierren en las sepulturas que tenían compradas donde no se había producido ninguna inhumación, y uno establece el traslado de un cadáver desde una fosa de un cementerio al interior de un templo, pero en este caso, la sepultura donde se traslada había sido recién comprada y, por tanto, no contenía ningunos restos.

## SEPULTURAS COMPARTIDAS

### Grado de parentesco    núm. de casos

Con hijos	33
Con padres y hermanos	4
Con suegros	1
Con padres	18
Con hermanos	4
Con abuelos	5
Con nietos	1
Con conyugue	9
Con padres e hijos	2
Con primera esposa	2
<u>Sin especificar</u>	<u>1</u>
<u>TOTAL .....</u>	<u>80</u>

Las ochenta personas que comparte sepultura tienen diversos estados civiles: viudos, casados, solteros y separados; por ello, los agrupamos de acuerdo a esas

condiciones.

## VIUDOS

Dentro de este grupo, se observa que, los viudos a la hora de fijar en su testamento el lugar donde debían ser enterrados, optan por una doble tendencia. La primera, que no tienden mayoritariamente a enterrarse junto a sus conyuges o al menos en muchos casos no se hace referencia a ello; así ocurre con *Teresa Fernández*, viuda del almejero Antón García<sup>26</sup>, quien establece que su cuerpo fuera enterrado junto al de su hija Elvira García de la Fuensanta, *Marina García*<sup>27</sup> junto a su madre en el cementerio de San Francisco, *Sancha Fernández*<sup>28</sup>, viuda de Juan Sánchez de Natera y casada en segundas nupcias con el jurado Alfonso Rodríguez, expresa su deseo de ser enterrada junto a los hijos fallecidos que había tenido con su primer marido y no con éste en la iglesia de San Marcos, *Catalina García*<sup>29</sup>, viuda de Benito Martínez, establece ser enterrada con su nieta en el cementerio de la iglesia de San Salvador cuando, además de su esposo, tenía un hijo fallecido, Antón Martínez, *Marina Martínez*<sup>30</sup>, viuda de Bartolomé Sánchez y casada en segundas nupcias con Gonzalo Sánchez, igualmente viudo y con una hija viva de su primer matrimonio, prefirió compartir sepultura con sus hijos, todos ellos fallecidos, en la sepultura que tenía en el interior de la iglesia del monasterio de San Francisco, *Sancha Rodríguez*<sup>31</sup>, viuda de Juan García, quiso ser enterrada en la iglesia de San Miguel del Arrabal, en la misma fosa donde yacía su hija Juana Rodríguez, *Catalina García*<sup>32</sup>, viuda del espartero Ibañez García, estableció en su testamento que su cuerpo fuera enterrado junto al de sus hijos en el cementerio de San Miguel del Arrabal, *Juana González*<sup>33</sup>, viuda de Antón Ruiz del Puerto, estableció como lo había hecho anteriormente Marina García, que su cuerpo yaciera junto a de su madre, Elvira Díaz, en el interior de la iglesia de San Lucas, *Catalina Ruiz*<sup>34</sup>, viuda de García Gil de Natera, manda que su enterramiento tuviera lugar en la capilla que su padre Nuño Ruiz, tenía en la iglesia del monasterio de Santo Domingo, *Mari Fernández*<sup>35</sup>, viuda de Juan Rodríguez Pavón, que había perdido los hijos habidos en su matrimonio, decidió ser enterrada en la misma fosa en la que yacían estos y su madre en la iglesia de San Marcos, mientras que su esposo estaba sepultado en la iglesia de San Miguel del Arrabal; *Sancha González*<sup>36</sup>, viuda del alfayate Antón Fernández, manifestó su deseo de compartir sepultura con su hija Teresa Fernández, fallecida con anterioridad; con su madre quiso ser enterrada Marina Sánchez<sup>37</sup>, viuda de García Martínez de Rioja, cuando su hijo Pedro había fallecido; quizás éste fue enterrado junto a su padre; con sus hijos

---

<sup>26</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 16 de enero.

<sup>27</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 13 de febrero.

<sup>28</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 16 de marzo.

<sup>29</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 20 de marzo.

<sup>30</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 24 de marzo.

<sup>31</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo

<sup>32</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo

<sup>33</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 1 de abril.

<sup>34</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 24 de julio.

<sup>35</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 26 de julio.

<sup>36</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 18 de agosto.

<sup>37</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 23 de septiembre.

decide compartir sepultura *Marina García*<sup>38</sup>, viuda de Simón Martínez; *Catalina García*<sup>39</sup>, viuda de Benito Pascual de las Vacas y casada en segundas nupcias con Juan Gutiérrez de Porras, manifestó en el testamento que otorgo en Jerez el martes, 30 de julio de 1448, su voluntad de ser enterrada en la iglesia de San Juan, en la sepultura donde yacía su padre, el carpintero Juan García y no con Benito Pascual de las Vacas, su primer marido ni con su hijo Juan Benitez de las Vacas.

Un caso excepcional, lo constituye el testamento de la partera *Catalina Alfonso*<sup>40</sup>, viuda del balletero Alfonso Gómez, quien vecindada en Jerez de la Frontera, en la parroquia de San Miguel del Arrabal, quiso que sus restos fueran trasladados al interior de la iglesia de Santa María de Arcos de la Frontera, a la sepultura dónde yacían su padre, Alfonso Martínez de Gatón y sus hijos; por su parte, *Leonor González*<sup>41</sup>, viuda del hortelano Andrés García, de cuyo matrimonio no hubo descendencia, decidió ser enterrada junto a su padres, Alvar Diaz y doña Catalina, en el interior de la iglesia colegial de San Salvador.

Otras viudas como *Marina García*<sup>42</sup>, viuda de Juan Ortega, o *Isabel García*<sup>43</sup>, viuda del cantero Ruy Pérez, no hacen referencia expresa a su deseo de ser enterradas junto a sus maridos; en el caso primero, pese a que sus padres, Antón García y Francisca Fernández, y sus hijos, Bartolomé y Antón, vivían, se limita a decir que su cuerpo sea enterrado en una sepultura de la iglesia del monasterio de Santo Domingo; en el segundo, Isabel García, huérfana de padre, viuda y sin descendencia, es decir, con varias posibilidades de compartir sepultura, se limita en su testamento a mandar que su cuerpo fuera enterrado en el cementerio de la iglesia colegial de San Salvador. Manuel González de Sevilla<sup>44</sup>, viudo de Leonor González y casado en segundas nupcias con Francisca González, no expresa en su testamento voluntad de ser enterrado con su primera mujer ni con ningún otro pariente, lo mismo que Diego García<sup>45</sup>, quien pese a tener fallecidos sus padre, sus esposa Elvira García y varios hijos, deja libertad a su hija Catalina García para que ella eligiera la sepultura en la iglesia del monasterio de Santo Domingo; como en los casos anteriores, *Isabel Rodríguez*<sup>46</sup><sup>46</sup>, viuda de Alfonso Martínez Gatón, solo ordena ser enterrada en el cementerio de San Francisco, sin aludir al deseo de compartir fosa con parientes. Estos últimos casos, que generalmente corresponden a voluntades expresada en testamentos expedidos en 1448, pese a que no hace referencia a que sus restos mortales reposaran junto a los de algún familiar, creemos que si compartieron sepultura, porque casi todos ellos tenían difuntos y pertenecían a un grupo socio-económico medio bajo.

Los ejemplos que hasta ahora hemos expuestos, si los comparamos con los

<sup>38</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el viernes, 14 de junio.

<sup>39</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el martes, 30 de julio.

<sup>40</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el martes, 3 de septiembre.

<sup>41</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el jueves, 3 de octubre.

<sup>42</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero.

<sup>43</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 6 de abril

<sup>44</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 13 de julio.

<sup>45</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el domingo, 14 de julio.

<sup>46</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el martes, 15 de octubre.

individuos que desean compartir la espera de la resurrección con sus conyuges, son mayoritarios; no obstante, el amor conyugar y el deseo de permanecer unidos más allá de la muerte se recoge en los testamentos de *Elvira Martínez*<sup>47</sup>, viuda de García Domínguez del Pedroso, o en el del albañil *Juan Benitez*<sup>48</sup>, viudo de Catalina García; *Marina Alfonso*<sup>49</sup>, quiso reposar en la misma fosa donde yacía su marido, Bartolomé Martínez del Toro, lo mismo que *Marina Marínez*<sup>50</sup>, viuda del tejedor Benito Martínez; por su parte, el tejedor *Alfonso García*<sup>51</sup>, viudo de Catalina Fernández y casado de nuevo con Catalina Rodríguez, quiso ser enterrado en la misma fosa en la que estaban los restos de su primera mujer.

El carpintero *Juan García*<sup>52</sup>, viudo de Leonor García, ordenó que su cuerpo fuera sepultado junto al de su esposa en la fosa que tenían en el interior de la iglesia de San Juan, lo mismo que Beatriz Alfonso<sup>53</sup>, viuda de Juan González de Marchena; sin descendencia *Catalina Rodríguez*<sup>54</sup>, decide su enterramiento junto su marido Pedro Vazquez; como en los casos, anteriormente mencionados, *Juana López*<sup>55</sup>, huérfana, quiso ser enterrada junto a su esposo Juan Sánchez de Fuentiveros y *Catalina Fernandez*<sup>56</sup>, con su marido, el escribano Pedro Sánchez.

Pese a que son muy pocas las viudas que no expresa tácitamente su deseo de compartir fosa, la mayoría de ellas lo hacen; ello, es una muestra de la fuerza que tienen los lazos familiares o de sangre en la sociedad medieval, al margen del poder socioeconómico.

## SOLTEROS

El número de individuos solteros que testan encontrándose sano o enfermos, es escaso; todos ellos, 11 en total, expresan su última voluntad respecto al lugar de enterramiento; sin embargo, las circunstancias personales determinan que aquel sea o no compartido con otros miembros de la familia.

De los testamentos que manejamos no comparte sepultura *Gonzalo Gonzá-*

---

<sup>47</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 26 de marzo. Estos esposos comparte fosa en el cementerio de San Miguel del Arrabal.

<sup>48</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 27 de marzo. Se enterró junto a su mujer en una sepultura dentro de la iglesia de San Dionisio.

<sup>49</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo. Dispuso su enterramiento junto a su marido en el cementerio de San Miguel del Arrabal.

<sup>50</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 10 de abril. Se enterraron en el cementerio de San Marcos.

<sup>51</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 3 de agosto. Se enterró en el cementerio de la iglesia colegial de San Salvador.

<sup>52</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 18 de octubre.

<sup>53</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 9 de febrero. No especifica la iglesia o cementerio donde debía ser enterrada, aunque si dice en la fosa donde yacía su marido.

<sup>54</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el martes, 9 de julio. Manda ser enterrada en la fosa donde yacía su esposo en el monasterio de San Francisco.

<sup>55</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el lunes, 30 de septiembre. Establece su enterramiento en el cementerio de San Miguel del Arrabal.

<sup>56</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 19 de octubre. Quiso ser enterrada en el interior de la iglesia de San Marcos.

lez<sup>57</sup>, oriundo de Alcalá de los Gazules, donde residía su familia; por ello, establece que su cuerpo fuera depositado en una sepultura en el interior de la iglesia colegial de San Salvador, de cuya parroquia era morador; en similares circunstancias se hallaba *Pedro Martínez*<sup>58</sup>, natural de La Guardia, que aunque avecindado en Jerez de la Frontera, no tenía familia en la ciudad, por lo que decidió que su cuerpo fuera enterrado en el cementerio de la iglesia de San Salvador. *Alfonso Fernández de Baena*<sup>59</sup>, como los anteriores, no tenía lazos familiares en Jerez donde era morador, por ello, dispuso su enterramiento en el cementerio del monasterio de San Francisco, sin informar acerca de otros datos; el caso del marinero *Francisco Fernández de Murcia*<sup>60</sup> y del espadador *Antón de Salamanca*<sup>61</sup>, ambos moradores en la ciudad, es idéntico a los anteriores, con la única diferencia que el primero estableció en su testamento el deseo de ser enterrado en el cementerio de la iglesia de San Miguel y el segundo, dejó a voluntad del escribano Pedro Fernández la elección de sepultura, bien en el interior de cualquier iglesia o monasterio o en cualquiera de sus cementerios.

Frente a éstos individuos que carecen de lazos familiares en la ciudad, encontramos a otros que, bien en su condición de vecinos o moradores, si los poseen. Tal es, el caso de *Elvira Gutiérrez*<sup>62</sup> que pertenece a uno de los grupos más significativos de la oligarquía local<sup>63</sup> su testamento informa de que sus abuelos y padres vivían en el momento que testó, por lo que a la hora de establecer el lugar de enterramiento dentro de la iglesia de San Dionisio, opta por dejarlo a voluntad de su abuelo, el jurado Juan Esteban de Cuenca. No ocurre lo mismo con *Francisca Sánchez*<sup>64</sup> que decidió ser enterrada en la fosa del cementerio de la iglesia de San Salvador donde yacía su madre y con *Mari Fernández*<sup>65</sup> que decidió compartir fosa con su padre Pedro Fernández de Contenentes, en la iglesia de San Miguel. Un caso más complejo, lo ofrece el testamento del boyero Juan García<sup>66</sup>, vecino de Utrera en la colación de Santa María, que siendo morador en Jerez de la Frontera en la parroquia de San Miguel del Arrabal, ordena que su cuerpo fuera enterrado en el cementerio de San Miguel, en la fosa donde estaban depositados los restos de su abuelo materno, García Dominguez. *Fernando Martínez*<sup>67</sup>, vecino de la ciudad en la parroquia de San Mateo, quiso ser enterrado

<sup>57</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 3 de febrero.

<sup>58</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 20 de marzo.

<sup>59</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 27 de marzo.

<sup>60</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el domingo, 28 de julio.

<sup>61</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el miércoles, 10 de julio.

<sup>62</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 19 de marzo.

<sup>63</sup> Elvira Gutiérrez era hija de Alfonso Gutiérrez de Busto y de Francisca. Su padre era hijo del jurado de San Lucas Antón Ruiz de Bustos y su madre del jurado de San Dionisio Juan Esteban de Cuenca.

<sup>64</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 19 de marzo.

<sup>65</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 28 de marzo.

<sup>66</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 31 de marzo. Era hijo de Juan García de Utrera y de Catalina García. Su abuelo paterno fue Juan García de Utrera y el materno García Dominguez.

<sup>67</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 3 de abril. Era hijo de Antón Martínez de Medina

en el interior de la citada iglesia, en la misma fosa que sus padres, mientras que Juan Gavitán<sup>68</sup> dispuso su enterramiento en la iglesia de San Miguel, de cuya parroquia era morador, en una sepultura donde debía estar enterrado algún pariente, sin que podamos precisar el grado de parentesco por deterioro de su testamento.

## CASADOS

Los individuos que permanecen casados en el momento de testar constituyen el grupo más numeroso y, como en los casos anteriores, ofrecen una gama muy variada de decisiones a la hora de compartir sepultura con otros miembros de la familia ya fallecidos; sin embargo, dentro de este grupo, no todos, a pesar de tener parientes difuntos, optan por este acercamiento después de la muerte; los que toman esta última decisión, comprando una sepultura en vida o ordenando la compra en el testamento, no implica que, pese a su intención, con el paso del tiempo permanezca solo en la fosa, porque algunas veces, en los testamentos, se expresan la voluntad de algunos esposos que quieren ser enterrados con su conyugue y, otras, los descendientes establecen compartir sepultura con sus progenitores, pero, en ambos casos, la decisión de los conyugues y descendientes les es ajena.

Entre los individuos, que ordenan a sus albaceas testamentarios la compra de una sepultura para su enterramiento o los que ya la tenían comprada en vida encontramos al banquero *Juan Alvarez*<sup>69</sup>, *Ana Martínez*<sup>70</sup>, *Gonzalo Mateo de Medina*<sup>71</sup>, *Leonor Fernández*<sup>72</sup>, *Teresa Fernández de Anguas*<sup>73</sup>, *Isabel Rodríguez*<sup>74</sup>, *Juana Mateo*<sup>75</sup>, *Antonia Martínez*<sup>76</sup>, *Pedro Martínez*<sup>77</sup> e *Inés Alvarez*<sup>78</sup>. En los testa-

<sup>68</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 8 de abril.

<sup>69</sup> P.N. 1414. Testó dos veces. La primera el domingo, 14 de enero y la segunda el lunes, 12 de febrero. Entre ambos testamentos solo existe una diferencia. En el primero, al enumerar el nombre de sus descendientes, recoge que su mujer Catalina Alfonso está en cinta, y en el segundo, aquella ya había dado a luz una hija que pusieron de nombre Isabel.

<sup>70</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 27 de marzo. Era vecina de Jerez de la Frontera en la colación de San Marcos. Estaba casada con Juan Fernández de Turel y tenía dos hijos, Bartolomé Fernández y Alfonso Fernández de Valdespino.

<sup>71</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo. Estaba casado con Catalina Alfonso y tuvo una hija llamada Ana.

<sup>72</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 2 de abril. Aunque estaba vecindada en Jerez de la Frontera en la colación de San Mateo, era oriunda del Puerto de Santa María donde residían sus padres y hermanos. Casada con Fernando García el Mozo no tuvo descendencia.

<sup>73</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 5 de abril. Era moradora en la ciudad, en la colación de San Marcos. Aunque desconocemos el nombre de su esposo, sabemos que tuvo dos hijos, Alfonso Martínez y Diego.

<sup>74</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, abril. Estaba casada con Alfonso Martínez de Gatón y solo tuvo un hijo, Juan.

<sup>75</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 8 de abril. Estaba casada con Alfonso Martínez. Fruto de este matrimonio fue un hijo que había fallecido y estaba enterrado en el cementerio de la iglesia de San Mateo. Cuando Juana Mateo testó estaba enferma y decidió la compra de una sepultura en el interior de la iglesia, donde quiso que fueran trasladados

mentos de estas personas no se hace referencia expresa a su intención de compartir fosa, solo en el del jurado *Diego Fernández*<sup>79</sup>, donde se dice « ... *que yo agora compre para mi e para la dicha Lozia Perez, mi mujer ...* ». Otros son más parcos, limitándose a exponer que los enterrarán en tal o cual iglesia o cementerio o donde algún familiar, cuyo grado de parentesco se menciona, dispusiera, sin especificar el lugar concreto dentro de los recintos sagrados; en este caso, encontramos a *Miguel Martínez de Aguilar*<sup>80</sup>, quien dejó a voluntad de su suegro, Diego García, la elección de sepultura dentro de la iglesia de San Dionisio, de cuya parroquia era morador, *Francisco de Cuenca*<sup>81</sup> que delegó en su padre, el jurado Juan Esteban de Cuenca, la facultad de escoger sepultura en el interior de la iglesia de San Dionisio o *Beatriz Martínez*<sup>82</sup>, ama del jurado Guiraldo Gil de Hinojosa, quién facultó a éste para la elección de su sepultura dentro de la iglesia de San Salvador.

Hasta aquí, podemos observar que la elección del lugar de enterramiento, bien recae en un miembro de la familia o en una persona ajena a ella, pero con la que existe otro tipo de lazos o vínculos como es el caso de *Beatriz Martínez*, cuyo marido vivía en el momento en que otorgó testamento; este último tipo de decisiones aunque se dan, no son las más frecuentes; sin embargo, encontramos otros ejemplos que se apartan ligeramente de los anteriormente citados, en el sentido de que si los mencionados dejan libertad para la elección de la sepultura, fijando el testador la iglesia o cementerio, en estos, se deja a los parientes libertad total como es el caso de *Beatriz González*<sup>83</sup>, en cuyo testamento se dice « ... *entierren el mi cuerpo onde el dicho Alfonso Ferrando, mi marido, quisiere e por bien touiere ...* »; por su parte, *Antón Ruiz del Puerto*<sup>84</sup> ofrece otra posibilidad muy cercana a la anterior, al dejar a su mujer, Juana González, la elección de sepultura, pero a

---

restos de su hijo Antón. Sus padres también había fallecido y estaban enterrados en Medina Sidonia.

<sup>76</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 10 de abril. Contrajo matrimonio con Nicolás Martínez, pero fue anulado, y volvió a contraer segundas nupcias con Bartolomé Díaz. No tuvo descendencia con ninguno de sus maridos.

<sup>77</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 26 de septiembre. Estaba casado con Teresa Núñez y tuvieron un hijo, Antón Martínez.

<sup>78</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el viernes, 22 de noviembre. Estaba casada con el armero Ruy Sánchez. No tuvieron descendencia.

<sup>79</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 6 de agosto. Estaba casado con Lucia Pérez y tenía una hija, Catalina Fernández, casada con Antón Lorenzo.

<sup>80</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Otorgo codicilo en la misma fecha. Estaba casado con Juan García y fruto de su matrimonio fueron tres hijos, Pedro, Leonor e Inés.

<sup>81</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Estaba casado con Leonor Sánchez y tenía una hija, Catalina Franca, que en el momento de testar era menor de edad.

<sup>82</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 17 de marzo. Estaba casada con Manuel Martínez y tenía cuatro hijas, Antonia, Isabel, Leonor y Catalina.

<sup>83</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 18 de marzo. Estaba casada con el trapero Alfonso Fernández de Arcos y tuvo siete hijos, Isabel, Antón, Juan, Gonzalo, Francisco, Fernando y Leonor.

<sup>84</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 20 de marzo. Estaba casado con Juana González, hija del jurado Juan González. Fruto de este matrimonio fue un solo hijo, Francisco.

diferencia de Beatriz González que dejó libertad total a su marido, restringe la actuación de su mujer y albacea al especificar que la sepultura estuviera en el interior de la iglesia de Salvador donde residían o en la de San Lucas, donde «...la dicha Johana Gonçalez, mi mujer, mas quisiere ...».

Dentro del grupo de casados, observamos que el número de individuos que optan por compartir sepultura con otros miembros de la familia fallecidos es muy numeroso; dándose un predominio de decisiones o últimas voluntades de enterrarse con sus hijos. En este apartado podemos citar a Alfonso Martínez<sup>85</sup>, Teresa Rodríguez<sup>86</sup>, el marido de Catalina García<sup>87</sup>, Catalina Sánchez<sup>88</sup>, Miguel Rodríguez<sup>89</sup>, Juan Fernández de Calañas<sup>90</sup>, Marina Martínez<sup>91</sup>, Sancha Fernández<sup>92</sup>, Juan Esteban de Castilla<sup>93</sup>, Elvira Sánchez<sup>94</sup>, Marina Martínez<sup>95</sup>, Pedro Ruiz del Espino<sup>96</sup>, Catalina Ro-

<sup>85</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 25 de enero. Estaba casado con Catalina Fernández. Este matrimonio tuvo varios hijos pero en el momento en que testó Alfonso Martínez solo vivían dos, Juan y Beatriz.

<sup>86</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 3 de febrero. Casada con Diego Rodríguez Muçebay solo se sobrevivió un hijo, Rodrigo. En este testamento como en la mayoría de los que citamos en este apartado, no recogen otros parientes fallecidos.

<sup>87</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 9 de febrero. Por encontrarse roto el encabezamiento del testamento no sabemos cómo se llamaba, solo que tenía el oficio de carpintero y era morador en la colación de San Dionisio. Este matrimonio tuvo varios hijos, aunque desconocemos el número total, debieron de ser más de tres, porque se dice que lo entierren en la fosa donde yacían sus hijos, por tanto más de dos, y le sobrevivió una hija llamada Marina.

<sup>88</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Casada con el tundidor, Miguel Rodríguez tuvieron varios hijos, de los cuales solo un, Alfonso, vivía. En este caso, se puede observar la preferencia de Catalina Sánchez de enterrarse con sus hijos antes que con su padre.

<sup>89</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Testó el mismo día que su mujer, Catalina Sánchez. Como su esposa, a pesar que sus padres habían fallecido, estableció que sus restos mortales fueron enterrados con los de sus hijos. Volvió a testar el jueves, 30 de agosto; en esa fecha, su mujer seguía viva pero no el único hijo que les quedaba.

<sup>90</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 14 de febrero. Estaba casado con Marina Martínez. Tuvieron varios hijos pero solo vivían en la data de su testamento, Pedro Fernández, casado con Marina Sánchez, Francisco, Juan, Constanza y Catalina.

<sup>91</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 14 de febrero. Testó el mismo día que su marido y a diferencia de la mayoría de los testadores lo hizo estando sana.

<sup>92</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 16 de marzo. Estuvo casada en primeras nupcias con Juan Sánchez de Natera y en segundas con el jurado Alfonso Rodríguez. No tenemos constancia de que estuviera descendencia con su segundo marido y si con el primero. Tampoco sabemos el número de hijos, ya que solo sabemos que le vivía un, Pedro Sánchez de Natera y una nieta, Inés Sánchez, casada con Fernando Alfonso de Herrera.

<sup>93</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 19 de marzo. Estuvo casado con Catalina Benítez. Le vivían cuatro hijos, Francisco, Benita, Juana e Isabel.

<sup>94</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 24 de marzo. Estaba casada con Alfonso Fernández de Rota. Le sobrevivieron seis hijos: Miguel, Antón, Alfonso, Diego, Juana y Leonor.

<sup>95</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 24 de marzo. Estuvo casada en primeras nupcias con Bartolomé Sánchez y en segundas con Gonzalo Sánchez, viudo y con una hija, Antonia Sánchez. De su primer matrimonio estuvo hijos aunque no sabemos el número. En el momento en que testo todos sus hijos habían fallecido.

<sup>96</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 26 de marzo. Estaba casado con María Benito y le sobrevivieron cuatro hijos: Juan, Pedro, Francisco e Isabel.



dríguez<sup>97</sup>, Juan Gutiérrez<sup>98</sup>, Ana Fernández<sup>99</sup>, Diego Marín<sup>100</sup>, Sancha Martínez<sup>101</sup>, Francisco Martínez Cabrerros<sup>102</sup>, Juana Sánchez<sup>103</sup>, Juana González<sup>104</sup>, Sancho Martínez Camacho<sup>105</sup>, Andrés Fernández<sup>106</sup>, Juana Martínez<sup>107</sup>, Isabel Fernández<sup>108</sup>, Bartolomé García Miraval<sup>109</sup>, Catalina Martínez de Paredes<sup>110</sup>, Juan Ruiz de Rota<sup>111</sup> y *Juan Pascual de la Ina*<sup>112</sup>.

Otros individuos casados, cuando testan y sus conyugues e hijos viven, tienden a expresar en su testamento la voluntad de ser enterrados juntos a sus abuelos, padres y hermanos, siendo muy pocos los que optan por hacerlo con su familia política. En el primer casado podemos citar a *Juan Ruiz de Busto*, hijo del jurado Antón Ruiz de Bustos<sup>113</sup>, Diego Fernández de Molina<sup>114</sup>, Catalina Martínez<sup>115</sup>,

<sup>97</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 26 de marzo. Moradora en la parroquia de San Lucas, estaba casada con el carpintero Juan Cordero. Este matrimonio solo tuvo dos hijos, Fernando que vivía en el momento del otorgamiento del testamento y una hija fallecida.

<sup>98</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 28 de marzo. Estaba casado con Inés Rodríguez y solo le sobrevivió un hijo que menor de edad.

<sup>99</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 31 de marzo. Era hija de Juan Fernández del Pico y estaba casada con Miguel Sánchez de la Puente. Le sobrevivieron dos hijas: Catalina y Elvira.

<sup>100</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 3 de abril. Estaba casado con Leonor Sánchez. En el momento en que testó le vivían cinco hijos.

<sup>101</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 8 de abril. Estaba casada con Martín Sánchez. Solo le sobrevivió un hijo, Nicolás Martínez

<sup>102</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 9 de abril. Estaba casado con Antonia y Jiménez y solo tenía un hijo vivo, Antón.

<sup>103</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 10 de abril. Estaba casada con Pascual Fernández de Anguas y no tenían hijos vivos.

<sup>104</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 14 de octubre. Estaba casada con el trompeta Pedro García y solo tuvieron un hijo, Diego, que había fallecido.

<sup>105</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 4 de noviembre. Casado con Catalina Martínez solo le vivía un hijo, Gonzalo Sánchez.

<sup>106</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Este barbero estaba casado con Juana Martínez y solo le quedaba viva una hija, Elvira Fernández.

<sup>107</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero.

<sup>108</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el domingo, 14 de julio. Casada con Bartolomé García Miraval solo le quedaba un hijo vivo, Juan García Miraval.

<sup>109</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el domingo, 14 de julio.

<sup>110</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 27 de julio. Estaba casada con Juan Benítez. En el momento que hizo el testamento le vivían tres hijos: Andrés, Pedro y Antón.

<sup>111</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el domingo, 4 de agosto. Estaba casado con Leonor Martínez, hija de Cristóbal Martínez de la Ina. Fruto de este matrimonio fueron un elevado número de hijos; aparte de los fallecidos, le vivían seis y sus esposa, en la fecha del testamento, estaba esperando otro.

<sup>112</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 7 de septiembre. Llevaba casado con Juana Martínez de Astorga más de cuarenta años. Le vivían tres hijas: Mari García, casada con Miguel Sánchez, Juana García y Ana García.

<sup>113</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 10 de febrero. Casado con Inés López solo tenía un hijo menor de edad llamado Sancho, por ello, optó por enterrarse junto a su madre y hermanos.

<sup>114</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 13 de febrero. Casado con Leonor Martínez no tenían hijos. Al sobrevivirle sus padres orden que su cuerpo fuera enterrado junto a sus hermanos.

Catalina García<sup>116</sup>, Fernán Martínez<sup>117</sup>, la mujer del albañil Alfonso López<sup>118</sup>, Juana Sánchez<sup>119</sup>, Juana Martínez<sup>120</sup>, Rui González<sup>121</sup>, Pedro Fernández<sup>122</sup>, Leonor García<sup>123</sup>, Isabel González<sup>124</sup>, Catalina García<sup>125</sup>, Antón Martínez del Caño<sup>126</sup>, Juan González<sup>127</sup>, Marina Sánchez<sup>128</sup>, Alfonso Sánchez<sup>129</sup>, Catalina Martínez<sup>130</sup>, Pedro Ramírez<sup>131</sup> y Alfonso Martínez de Segovia<sup>132</sup>. En el segundo grupo, el de aquellas personas que al tes-

<sup>115</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 14 de febrero. Al sobrevivirle su marido, Diego Benitez y su hija, Juana, estableció su enterramiento en la misma fosa donde yacían sus padres.

<sup>116</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 15 de febrero. Casada con el albañil Juan Benitez, tuvo tres hijas: Elvira, Leonor y Marina. Optó por ser enterrado con sus abuelos.

<sup>117</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 22 de marzo. Su mujer, Leonor Martínez y su hijo, Juan, le sobrevivieron. Quiso ser enterrado junto a su madre.

<sup>118</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 25 de marzo. Hija de Juan García Pacheco y Antonia Martínez. Estaba casada con Alfonso López. Este matrimonio no tuvo hijos.

<sup>119</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo. Estuvo casada en primeras nupcias con Gonzalo Martínez y en segundas con el mercader Pedro Andrés; en el momento en que testó tenía cuatro hijos, aunque no sabemos de qué matrimonio. Estableció su enterramiento en la misma fosa en que yacían sus hermanos.

<sup>120</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo. Era hija del tinajero Luis Fernández y de Beatriz Díaz. Estaba casada con Cristóbal Jiménez y no tenía hijos. Ordenó que su cuerpo fuera enterrado junto al de su abuela.

<sup>121</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 29 de marzo. Casado con Elvira Martínez tenía un hijo menor de edad, llamado Gonzalo. Decidió que le enterraran en la misma fosa que su padre, Gonzalo Martínez Aragonés.

<sup>122</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 3 de abril. Casado con Leonor García no tenía hijos. Ordeno su enterramiento junto su padre y hermanos.

<sup>123</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 3 de abril. Hija de García Martínez de la Rioja y de Marina Sánchez, estaba casada con Pedro Fernández y no tenían hijos. Optó por ser enterrada junto a sus hermanos.

<sup>124</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 6 de abril. Hija de Martín González de Herrera y mujer de Diego Miraval de Alcántara, al vivirle todos sus hijos decidió ser enterrada junto a su madre.

<sup>125</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el viernes, 6 de abril. Hija de Bartolomé Sánchez y Juana García, estaba casada con Fernando García y tenían una hija llamada Juana. Decidió que la enterraran en la misma fosa que sus abuelos.

<sup>126</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 12 de abril. Casado con Elvira García tenían cuatro hijos vivos. Estableció su enterramiento junto a sus padres.

<sup>127</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 21 de julio. Casado con Marina Sánchez tenía cuatro hijos. Ordeno a sus albaceas que su cuerpo fuera enterrado junto a de su madre, Marina González, en el cementerio de la iglesia de San Miguel del Arrabal.

<sup>128</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 21 de julio. Hija de Sancho Martínez y María Esteban, estaba casada con Juan González, quiso ser enterrada junto a sus padres en la iglesia de San Dionisio.

<sup>129</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 4 de septiembre. Vecino de Tarifa era hijo de Mateo Sánchez y de Inés Martínez, fallecida. Estaba casado con Mari Fernández y no tenían hijos. Ordeno que su cuerpo reposara junto al de su madre en el cementerio de la iglesia de San Salvador.

<sup>130</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 28 de octubre. Casada con Sancho Martínez Camacho tenía dos hijos. Dispuso que la enterraran junto a sus padres.

<sup>131</sup> P.N. 1414. Estaba casado con Juana González y no tenían hijos. Quiso ser enterrado con sus abuelos.

<sup>132</sup> P.N. 1414. Casado con Catalina García no tenía hijos. Dispuso que su cuerpo fuera ente-

tar dispusieron ser enterradas en la misma fosa en la que reposaban individuos de su familia política, solo conocemos la última voluntad de *Juan Sánchez*<sup>133</sup>, en cuyo testamento no se hace mención a padres ni hermanos, solo y en este punto, a su deseo de compartir sepultura con su suegro, Juan Yañez.

Algunos testadores casados en primeras o segundas nupcias, son menos explícitos, limitándose a expresar el nombre de la iglesia o cementerio donde querían ser enterrados, no faltando algunas personas que ni siquiera llegan a decirlo. Entre ellos, encontramos a *Juan*, marido de Beatriz Alfonso<sup>134</sup>, Juan Alvarez<sup>135</sup>, María Rodríguez de Fuentiveros<sup>136</sup>, Diego Sánchez<sup>137</sup>, Martín Sánchez de Castro Ordiales<sup>138</sup>, marido de Catalina García<sup>139</sup>, Martín García de Rota<sup>140</sup>, Elvira López<sup>141</sup>, María Ramos<sup>142</sup>, Antón Martínez<sup>143</sup>, Catalina Alfonso<sup>144</sup>, Juan Martínez de Huete<sup>145</sup>, Alfonso Martínez de Frexenal<sup>146</sup>, Antón Fernández<sup>147</sup>, Manuel González de Sevilla<sup>148</sup>,

rrado junto el de Antonia Martínez, su madre, y el de sus hermanos.

<sup>133</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 22 de marzo. Estaba casado con Catalina Ruiz y tenía tres hijos.

<sup>134</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 11 de enero. Casado y con dos hijos, dispuso que lo enterraran en el cementerio de San Dionisio

<sup>135</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Casado con Catalina Alfonso tenían seis hijos. Dispuso que lo enterraran en el cementerio del corral del monasterio de San Francisco, delante de la puerta mayor de la iglesia.

<sup>136</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 12 de febrero. Casada con Juan Sánchez tenían una hija. Quiso ser enterrada en el cementerio del monasterio de San Francisco.

<sup>137</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 17 de marzo. Casado con Elvira Fernández tenían una hija. Estableció que su cuerpo descansara en el cementerio de la iglesia de San Marcos.

<sup>138</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el sábado, 17 de marzo. Casado con Leonor Alfonso tenían tres hijos. Quiso ser enterrada en el cementerio del monasterio de San Francisco.

<sup>139</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el domingo, 18 de marzo. Hijo de Alfonso Martínez de Segovia, vecino de Arcos de la Frontera, casado con Catalina García, tenía un hijo menor de edad. No expresa el lugar donde quería ser enterrado.

<sup>140</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 21 de marzo. Casado con Catalina García tenían ocho hijos. Quiso ser enterrado en el cementerio de la iglesia de San Lucas.

<sup>141</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el lunes, 26 de marzo. Casada con Gonzalo Rodríguez de Fontenas tenía un hijo. Dispuso ser enterrado en el cementerio de la iglesia de San Miguel del Arrabal.

<sup>142</sup> P.N. 1414. Codicilo fechado el sábado, 31 de marzo. Casada con el comitre Francisco Martínez del Portillo.

<sup>143</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el martes, 3 de abril. Casado con Teresa Fernández tenían tres hijos. Quiso ser enterrado en el cementerio de la iglesia de San Miguel del Arrabal.

<sup>144</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 4 de abril. Casada con Bartolomé Martínez de Lebrija tenían un hijo. Estableció que su cuerpo fuera enterrado en el cementerio de la iglesia de Santiago del Arrabal.

<sup>145</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el jueves, 12 de abril. Casado con Beatriz García no tenían hijos. Ordeno que su cuerpo fuera enterrado en el cementerio de la iglesia de San Miguel del Arrabal.

<sup>146</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el miércoles, 24 de enero. Había vivido en el reino de Portugal y estaba casado con la tendera Benita Martínez. No tuvieron hijos. Dispuso su enterramiento en el cementerio de la iglesia de San Dionisio.

<sup>147</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el martes, 18 de junio. Era hijo del zapatero Esteban

Marina García<sup>149</sup> y Velazco Martínez de Pedraza<sup>150</sup>.

Las diversas modalidades que podemos observar a la hora de escoger el lugar de enterramiento y el deseo de compartir fosa con alguno de sus difuntos, se puede analizar a través de ciertos individuos que perteneciendo a una misma familia testan por la misma fecha. Partiendo del testamento de Francisco de Cuenca que estuvo casado con Leonor Sánchez, se puede comprobar que el lunes, 12 de febrero de 1414, fecha en la que otorgo testamento, que tanto su mujer como la única hija habida en su matrimonio, soltera y menor de edad, estaban vivas; sin embargo, su madre, Doña Gala, había fallecido, aunque desconocemos el templo o cementerio donde fue enterrada. Este testador al establecer el lugar donde quería que su cuerpo fuera enterrado, solo expresa con exactitud su voluntad de que su inhumación se realizara en una fosa en la iglesia de San Dionisio, dejando a su padre, el jurado, Juan Esteban de Cuenca, la elección del lugar en el interior del templo. Francisco de Cuenca era vecino de Jerez de la Frontera en la parroquia de San Lucas, pero su deseo de ser enterrado en la de San Dionisio estaba motivado por el hecho de que su padre era jurado de esa colación.

Juan Esteban de Cuenca<sup>151</sup> ø Doña Gala      Antón Ruiz de Bustos<sup>152</sup> ø ?

Francisco<sup>153</sup> ø Leonor Sánchez Francisca ø 1º Alfonso<sup>154</sup>

Juan <sup>155</sup> (7) ø Inés López	_____	Lope Pedro
		2º Pedro Díaz <sup>156</sup>
Catalina Franca		Sancho
Elvira <sup>157</sup> Leonor		

---

Fernández y estaba casado con Isabel García, hija del también zapatero, Luis González. No tuvieron hijos y dispuso ser enterrado en el cementerio del monasterio de Santo Domingo.

<sup>148</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 13 de julio. Casado en primeras nupcias con Leonor González y en segundas con Francisca González. Tuvo dos hijos con su primer marido, Isabel González casada con Antón Martínez y Diego González. Quiso ser enterrado en el cementerio del monasterio de San Francisco.

<sup>149</sup> P.N. 1448. Testamento otorgado el sábado, 20 de septiembre. Hija de Fernando García de Sanlúcar y mujer de Juan Martínez de Sanlúcar, no tuvo hijos. Estableció su sepultura en el cementerio de la iglesia de San Miguel del Arrabal.

<sup>150</sup> P.N. 1414. Testamento otorgado el miércoles, 21 de marzo. Casado con Catalina García tenían ocho hijos. Quiso ser enterrado en el cementerio de la iglesia de San Lucas. P.N. 1448. Testamento otorgado el lunes, 14 de octubre. Casado con Mari Sánchez tenía un hijo, Pedro Fernández de medina. Estableció su sepultura en el cementerio de San Miguel del Arrabal.

<sup>151</sup> Jurado de la colación de San Dioniso antes de 1409. Véase ABELLAN PEREZ, J.: *El concejo ...*, 78.

<sup>152</sup> Fue jurado de la colación de San Lucas antes de 1409. Véase ABELLAN PÉREZ, J.: *El concejo ...*, 78.

<sup>153</sup> Vecino de la colación de San Lucas

<sup>154</sup> Estaba enterrado en la colación de San Lucas

<sup>155</sup> Fue vecino de la colación de San Salvador

<sup>156</sup> Fue regidor y alcalde mayor en 1404, 1405 y 1410. Véase ABELLAN PÉREZ, J.: *El concejo ...*, 92.

<sup>157</sup> Fue enterrado en San Dionisio

Juan Esteban de Cuenca tuvo también una hija llamada Francisca que había contraído matrimonio en primeras nupcias con Alfonso Gutiérrez de Busto, hijo de Antón Ruiz de Busto, jurado de la colación de San Lucas, y fruto de este enlace fueron Elvira Gutiérrez y Leonor Rodríguez. El testamento de Elvira Gutiérrez, fechado el lunes, 19 de marzo de 1414, nos informa que era soltera y vivía en la colación de San Dionisio; en su caso, a diferencia de su tío Francisco de Cuenca, establece que su cuerpo fuera enterrado en la iglesia de parroquia en que residía y de la que su abuelo materno era jurado.

Esta familia que encabeza Juan Esteban de Cuenca se une, a través del primer matrimonio de su hija Francisca, con la de Antón Ruiz de Busto, jurado de la parroquia de San Lucas; como hemos apuntado, Francisca estuvo casada con Alfonso Gutiérrez de Busto, hijo del mencionado jurado, que había sido enterrado en el interior de la iglesia de San Lucas. En esta cédula familiar, la formada por Alfonso Gutiérrez de Busto y Francisca, se puede observar, a través del testamento de su hija Elvira, que al sobrevivirle su mujer e hija y al contraer Francisca segundas nupcias con el regidor Pedro Díaz de Villanueva, los lazos que unían a ambas familias, la de los Cuenca y la de los Bustos, en cierta manera, se enfrían, al decidir Elvira enterrarse en la iglesia donde reposaban los restos de su familia materna.

En el mismo año en que testa Francisco de Cuenca, lo hace un hermano de su cuñado, Juan Ruiz de Busto, casado con Inés López. Este matrimonio residía en la parroquia de San Salvador, por tanto, distinta de la que residía Antón Ruiz de Bustos, su padre. Al Testar Juan Ruiz expresó su voluntad de que sus restos mortales fueran enterrados junto a los de su madre y hermanos en la iglesia de San Lucas. Este último testamento permite comprobar una tendencia que vincula a los individuos pertenecientes a un mismo estamento; en este caso, al de los jurados.

El testamento de Juan Ruiz de Busto hace referencia a lazos de sangre con la familia de los Natera que también eran jurados; concretamente dice que era primo de Juan Sánchez de Natera, jurado<sup>158</sup>. Esta información se amplía en el testamento de Sancha Fernández, otorgado el viernes, 16 de marzo de 1414. Sancha estuvo casada en primeras nupcias con Juan Sánchez de Natera y, posteriormente, con el jurado Alfonso Rodríguez; fruto de su primer matrimonio fueron varios hijos, fallecidos, cuyos nombres desconocemos, excepto el de Pedro Sánchez de Natera. Todos ellos, estaban enterrados en la iglesia de San Marcos junto a su padre y donde ella establece que fuera sepultado su cuerpo; sin embargo, los lazos se extiende aún más, ya que, fruto del matrimonio de su hijo Pedro, de cuya esposa desconocemos el nombre, tuvo una nieta llamada Inés Sánchez que, a su vez, caso con Fernando Alfonso de Herrera, jurado de San Marcos.

---

<sup>158</sup> En el testamento aparece con este nombre pero creemos, por las Actas Capitulares de Jerez de 1410, que se trata de Juan Ortiz de Natera, jurado de la colación de San Marcos. Véase ABELLAN PEREZ, J.: *El concejo de Jerez de la Frontera...*, 59

Sancha Fernández      ø      1º Juan Sánchez de Natera  
 |  
 | 2º Alfonso Rodríguez  
 |  
 | Pedro Sánchez de Natera ø ?  
 |  
 | Inés Sánchez ø Fernán Alfonso de Herrera<sup>159</sup>

Otro ejemplo de familias de jurados que permiten comprobar la tendencia de que los hijos se entierren junto a sus padres, lo ofrece el testamento de Juana González, hija de Juan González, jurado de San Lucas, casada con Antón Ruiz del Puerto; éste testó antes que su esposa, el martes, 20 de marzo de 1414, y en su testamento, a pesar de que sus padres habían fallecido, dejó libertad a su mujer para que lo enterrase bien en la iglesia de la parroquia donde residían o en la de San Lucas, donde su suegro era jurado; no sabemos dónde fue enterrado, ya que, el domingo, 1 de abril de 1414 al testar Juana González en su testamento aparece reflejada su condición de viuda, y, en aquel, al establecer el lugar de su enterramiento, manifiesta su deseo de que su cuerpo yaciera junto al de su madre, Elvira Díaz, en la iglesia de San Lucas; por tanto, sabemos que no se enterraron juntos, aunque probablemente ambos lo hicieron en el interior del mismo templo; a los pocos días de testar Juana González lo hizo su yerno, Antón Martínez del Caño, que residía como sus suegros en la parroquia de San Salvador; sin embargo, a diferencia de su suegro, manifestó su deseo de ser enterrado en la iglesia de San Marcos, en la misma fosa en la que reposaban los restos de sus padres.

Juan González<sup>160</sup> ø Elvira Díaz  
 |  
 | Juana González ø Antón Ruiz del Puerto<sup>161</sup>  
 |  
 |-----|  
 | | | |  
 | Francisco Catalina Elvira ø Antón Martínez del Caño  
 | | | |  
 |-----|-----|  
 | | | |  
 | Diego Inés Catalina Beatríz

En testamento de *Ana Martínez*, otorgado el martes, 27 de marzo de 1414, pese a que no se puede relacionar con otros de sus familiares, se puede observar que su decisión fue de enterrarse en la iglesia de su parroquia, San Marcos, en una sepultura que había comprado; no obstante, desconocemos si en el citado templo tenía algún familiar enterrado o bien alguno de sus hijos era jurado,

<sup>159</sup> Fue jurado de la colación de San Marcos, al menos desde 1414 y según se desprende del testamento de Sancha Fernández.

<sup>160</sup> Véase ABELLAN PÉREZ, J.: *El concejo* ..., 78.

<sup>161</sup> Estaba vecindado en la parroquia de San Salvador y era hermano de Alfonso Ruiz.

puesto que, si, sabemos que su hijo Alfonso Fernández de Valdespino lo era de la colación de San Miguel del Arrabal<sup>162</sup>, ignoramos la parroquia de la que fue jurado otro de sus hijos, Diego Fernández de Vargas.

Ana Martínez ø Juan Fernández de Turel

\_\_\_\_ | \_\_\_\_\_

| | | |

Bartolomé ø Isabel Benitez    Diego    Alfonso<sup>163</sup> ø Magdalena Martínez

Pedro de Pinos<sup>164</sup>    Juan de Vargas<sup>165</sup>

Entre los individuos que no pertenecen a los grupos que ostenta el poder local, los lazos que los vinculan a la familia paterna, a la hora de establecer el lugar de enterramiento no son tan fuertes, ya que se pueden observar otras aptitudes o tendencias. Partiendo del matrimonio formado por *Catalina García* y Juan Benítez se puede observar que ambos conyugues que fallecieron con una pequeñísima diferencia de tiempo, deciden enterrarse en la iglesia de San Dionisio; Sancha González, viuda del alfayate Antón Fernández y cuñada de Juan Benítez, como su hija Teresa Fernández opta por enterrarse en la iglesia de San Marcos, aunque no sabemos si junto a su marido; Marina Martínez, hermana de Juan Benítez y viuda de Benito Martínez, ordenó su enterramiento junto a su esposo en la parroquia de San Marcos.

? ø Juana Fernández

\_\_\_\_ | \_\_\_\_\_

Catalina García ø Juan Benitez    Antón Fernández(†) ø Sancha González? ø Juan García

\_\_\_\_ | \_\_\_\_\_ | Bartolomé García

Elvira<sup>166</sup>    Leonor    Marina    Esteban ø Mayor Fernández

Teresa(†) ø Gonzalo Benitez

|  
Leonor

Este cuadro enlaza con el siguiente a través del matrimonio de Catalina García con Juan Benitez, hijo de Romero Martínez.

<sup>162</sup> Lo transmitió a su hijo Juan de Vargas.

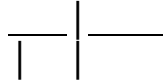
<sup>163</sup> Falleció en 1449

<sup>164</sup> Véase ABELLAN PÉREZ, J.: *El concejo ..*, 71-71

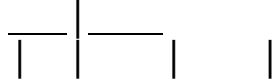
<sup>165</sup> Sustituyó a su padre como jurado de San Miguel

<sup>166</sup> No aparece en el testamento de su padre

Romero Martínez ø ?



Juan Benitez ø Catalina García Marina Martíne ø Benito Martínez (†)



Andrés Benitez(†) Pedro Benitez Gonzalo Benitez Inés Martínez ø Diego Sánchez



Pedro Sánchez  
 En líneas generales, existen una serie de lazos que unen, al margen del grupo social, en la vida y la muerte.









Imágenes sacadas de Google: La muerte en la Edad Media

## INSCRIPCIÓN SEPULCRAL DEL PRÍNCIPE YUSUF, HERMANO DE MULEY HACÉN.

Antonio ALMAGRO CÁRDENAS<sup>1</sup>

La colección de antigüedades que forman el pequeño aunque valioso Museo particular de la Alhambra se ha enriquecido recientemente con un importante ejemplar epigráfico, de cuyo valor puede juzgarse al tener en cuenta la época y el personaje á que se refiere, así como el perfecto estado de conservación en que se halla.

Trátase de la inscripción sepulcral del príncipe Yusuf, conocida también con el nombre de lápida de Betanzos, y propiedad hasta hace poco del Excmo. Sr. D. Juan Facundo Riaño, quien la ha cedido generosamente para que sea colocada en la Alhambra granadina, junto á las que todavía se conservan de aquellos últimos reyes de la España árabe, descendientes de los Ansares ó ayudadores de Mahoma.

Realza el mérito de esta donación la escasez de ejemplares de la misma clase, toda vez que de las lápidas sepulcrales de los reyes granadinos sólo quedaban dos en la Alhambra, y éstas en un estado de conservación que deja mucho que desear.

En tiempo de Mármol aún había cuatro epitafios de dichos reyes; pero después han desaparecido dos, quedando solo los de Yusuf III y Mohamad II; así es que D. Emilio Lafuente Alcántara, al hacer en su obra *Inscripciones árabes de Granada* la traducción de las inscripciones sepulcrales de los reyes moros granadinos, tuvo que recurrir, en las de Abul Walid Ismael I y Abul Hachach Yusuf I, á la traducción que trae Mármol en su libro *Rebelión de los moriscos* y á un manuscrito de Alonso

---

<sup>1</sup> Este trabajo fue publicado en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 36, 1900, págs. 348-356 y reproducido en la *Revista del Centro de Estudios históricos de Granada y su reino*, núm. V-3, 1915, págs. 184-188. Por su interés lo volvemos a reproducir.

del Castillo, conservado por D. Serafín Estébanez Calderón, así como para las restantes al texto de Aben Aljatib.

De los dos últimos nazaritas, Muley Hacén y Boabdil, no han quedado inscripciones sepulcrales, habiendo noticias sólo de las de algunos parientes cercanos de estos reyes. La del príncipe Abu Abd-Allah Mohamed, llamado el *Zagal*, se descubrió en Tlemsén el año 1857, en el sitio conocido con el nombre de cementerio de Abu Hammú, y fué publicada la vez primera por Brosselard, aunque con el error de decir que era la inscripción de Boabdil, error disculpable, dado que el Zagal y Boabdil llevaron el mismo nombre de Abd-Allah(1).

La otra lápida sepulcral de la familia de estos postreros nazaritas es aquella á que se refiere el presente estudio.

Por un extracto publicado por el Barón Silvestre de Sacy y un calco obtenido por D. Pascual Gayangos, sabíase que en Betanzos existía una lápida referente á un príncipe de los últimos tiempos de la dominación árabe en España, y de grande interés por los datos que contenía (2). D. Emilio Lafuente Alcántara, valiéndose de estos datos, había reconstruido el texto con algunas imperfecciones en la lectura y traducción, aunque no tantas como hubiérase supuesto al no tener el original. Por mucho tiempo no hubo otras noticias que éstas del epígrafe aludido, hasta que mediante las gestiones del ilustre académico en cuyo poder ha estado hasta hace poco, se trajo del remoto pueblo de Galicia, donde se hallaba, á la ciudad de los Cármenes, siendo colocado en una huerta de las inmediaciones de Granada que posee dicho señor, y habiendo permanecido mucho tiempo en dicho lugar, donde le estudiamos varias veces á la apacible sombra de clásico emparrado, hasta su reciente cesión, con motivo de la que se encuentra ya, como hemos dicho, en el Alcázar de la Alhambra.

La donación de este valioso ejemplar epigráfico da motivos para hablar nuevamente de él é intentar una, nueva lectura y versión algo más correcta y completa que la del Sr. Lafuente, que es la última que se conoce. Las mejoras de esta transcripción, que hoy damos, consisten en haber completado el texto, llenando las lagunas que se advierten en el de la obra del Sr. Lafuente Alcántara, con vista y estudio detenido del original, y al mismo tiempo en haber perfeccionado la traducción del epígrafe. El valor histórico de éste consiste en presentar como en compendio toda la cronología de los reyes Alahmares, desde Abul Walid Ismael I hasta Abul Hasán, padre de Muley Hacén. Por lo que se refiere al príncipe á quien la inscripción alude, nada se sabe de él



ni se halla mención suya en las crónicas y narraciones coetáneas, cuya circunstancia es muy de extrañar, como advierte con oportunidad dicho Sr. Lafuente.

La lápida que contiene la inscripción es de 62 cm. de latitud por 1 m. 7 cm. de altura, y el texto, esculpido sobre el mármol, se halla en caracteres andalucies, que forman veinte renglones; cuya transcripción, con el mismo mocionado que el original, es la siguiente:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ  
 هَذَا قَبْرُ السَّيِّدِ الْأَمِيرِ الْمَاجِدِ الطَّاهِرِ الْمُعْظَمِ الشَّهِيرِ الْمُجَاهِدِ الْكَبِيرِ  
 الْفَضِيلِ وَالْمُحَامِدِ الرَّبِيعِ الْكَامِلِ الْجَوَادِ الْبَاذِلِ الْهَيْفَسِ الْمُنْعَمِ  
 الْمَرْحُومِ أَبِي التَّحْجَاجِ يُوْسُفَ ابْنَ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ وَخَلِيفَةَ رَسُولِ رَبِّ  
 الْعَالَمِينَ الْمَاجِدِ الْكَبِيرِ الرَّبِيعِ الْخَطِيرِ الْعَلَمِ الشَّهِيرِ الْمُحْسِنِ الْمُجَاهِدِ  
 الْجَوَادِ الْهَيْفَسِ الْمُنْعَمِ الْمَرْحُومِ أَبِي النَّصْرِ سَعْدِ الْمُسْتَعِينِ بِاللَّهِ ابْنَ  
 السَّيِّدِ الْأَمِيرِ الْأَعْلَى النُّورِ الْأَوْضَحِ الْأَجَلِيِّ الْمُجَاهِدِ الْكَثِيرِ  
 الْمُحْسِنِ وَالْمُحَامِدِ الْمُنْعَمِ الْمَرْحُومِ أَبِي الْحُسَيْنِ عَلِيِّ ابْنَ مَوْلَانَا  
 أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ وَنَاصِرِ الدِّينِ الْعَالِي الْقَدْرِ السَّامِيِّ الذِّكْرِ أَبِي التَّحْجَاجِ  
 يُوْسُفَ الْمُسْتَعِينِ بِاللَّهِ ابْنَ مَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُسْلِمِينَ وَخَلِيفَةَ رَسُولِ رَبِّ  
 الْعَالَمِينَ الْجَوَادِ الْبَذَلِ الْوَاهِبِ الْفَضِيلِ الرَّبِيعِ الْكَامِلِ الْعَالِمِ الْعَامِلِ  
 الْخَاشِعِ الْخَاشِعِ الْمُنْحَصَلِ لَأَنْوَاعِ الْمُحَامِدِ الْجَامِعِ الْمُنْعَمِ الْمَرْحُومِ



أبى عبد الله محمد المغنى بالله ابن مولانا امير المسلمين وخليفة  
 رسول رب العالمين السلطان الامام سلاله بنى نصر الكرام وفرغ انصار  
 النبي عليه افضل الصلاة والسلام الماجد الشهير الربيع في ملوك  
 المسلمين اخطير المقدس المرحوم ابي الحجاج يوسف المريد بالله  
 ابن مولانا امير المسلمين وخليفة رسول رب العالمين المنعم المفضل  
 المحسن المحجل المجاهد الماجد الكبير المار والمجاهد المقدس  
 المرحوم ابي الوليد اسحاق بن بروج بن نصر الانصاري الخزرجي  
 قدس الله روحه ورد حديثه المقدس وضريحه ولد رضى الله عنه في  
 السابع عشر الحيدى الاخرة الذى من عام اربع وخمسين وثمانى  
 مائة وتوفى رحمة الله تنبغعد وشهيدا بالطاعون في اواخر شهر  
 رمضان المعظم عام احدى وسبعين وثمانى مائة وصلى الله على مولانا  
 محمد والد

#### Traducción:

*En el nombre de Dios clemente y misericordioso.- La bendición de Dios (sea) sobre nuestro Señor y amo Mahoma.*

*Este es el sepulcro del señor, del emir glorioso, puro, engrandecido, célebre, batallador, grande por sus excelencias y por sus hechos laudables, elevado, perfecto, glorioso, espléndido, el santo que disfruta la vida de eternas delicias por la misericordia divina(3), Abul Hachach Yusuf, hijo de nuestro amo el emir de los musulimes y califa(4) del enviado del Señor de los mundos, el glorioso, grande, elevado, ilustre, sabio, famoso, bienhechor, de excelente carácter, generoso, de mérito eminente, el santo que goza de la piedad divina Abun- Nazar Saad Almostain Bil-lah(5), hijo del Señor, el emir excelso, luz clara y refulgente(6), el guerrero glorioso, grande, bienhechor, de numerosos beneficios y hechos laudables(7), el santo que goza de la piedad divina Abul Hasan Aly, hijo de nuestro amo el emir de los musulimes y defensor de la religión, el de elevado poder y alto renombre, Abul Hachach Yusuf*

*Almostagní Bil-lah(8), hijo de nuestro amo el emir de los musulimes y califa del envid o del Señor de los mundos, el excelente, generoso, munífico, de preeminente merito, sabio consumado(9), laborioso, temeroso de Dios, humilde, dechado de todas las perfecciones dignas de alabanza(10), el santo que goza de la piedad divina Abu Abd -Allah Mohamed Algani Bil-lah(11), hijo de nuestro amo el emir de los musulimes y califa del envid o del Señor de los mundos, el sultán e imám(12) de la noble estirpe de los Beni Nazar y de la descendencia de los que ayudaron al Profeta(13), para él la más excelente de las oraciones y la paz, el ilustre, famoso, el más elevado entre los reyes de los musulmanes, el noble, santo que goza de la piedad divina Abul Hachach Yusuf El-muayed Bil-lah(14), hijo de nuestro amo el emir de los musulimes y califa, del enviado del Señor de los mundos, el bienhechor, de excelente carácter, campeón ilustre, gran justo(15) y de acciones dignas de alabanza, el santo que goza de la piedad divina Abul Walid Ismael hijo de Farach, Ben Nazar Alansari Aljazzrechí(16). Santifique Dios su espíritu y convierta en cosas santas su recuerdo y su sepulcro(17). Nació, Dios se complazca en él, el 17 de Chumada última del año 854 (18) y murió, la misericordia de Dios le aproveche ya que padeció el martirio al golpe de una lanza(19) á fines del mes de Ramadán el engrandecido del año 871 (20). La bendición de Dios sea sobre Mahoma y su familia.*

Hasta aquí el texto y traducción del epitafio del Príncipe Yusuf, ejemplar de gran valor, como habrá podido verse, en la epigrafía árabe granadina, cuya reciente cesión debe servir de estímulo á nuevas donaciones que enriquezcan el reducido aunque valioso Museo de la Alhambra granadina.

Granada, 18 de Octubre de 1899.

ANTONIO ALMAGRO CÁRDENAS.



## NOTAS.

<sup>1</sup> En la revista hispano-arábiga *La Estrella de occidente*, primera serie, núm. 3, publicamos el texto y traducción al castellano de dicha lápida.

<sup>2</sup> El extracto del texto de la lápida lo publicó el barón Silvestre de Sacy en las *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, tomo ix, pág. 748.—Lafuente Alcántara (D. Emilio) trae el texto y traducción en su obra titulada *Inscripciones árabes de Granada*, pág. 256 y siguientes.

<sup>3</sup> En el texto de Lafuente falta la palabra المنعم, «el que disfruta de la felicidad eterna».

<sup>4</sup> *Califa* es voz española de origen árabe que significa vicario, sucesor, vicerente. La verdadera transcripción de esta palabra es *jalifa*.

<sup>5</sup> *Almostain bil-lah* significa «el que pide favor á Dios».

<sup>6</sup> La palabra لاجلى «refulgente» falta en el texto del Sr. Lafuente Alcántara.

<sup>7</sup> Lafuente leyó الكبير; pero en el original dice الكثير المحاسن «el de numerosos beneficios».

<sup>8</sup> *Almostagni bil-lah* quiere decir «el que pide á Dios la abundancia».

<sup>9</sup> Lafuente lee الكارم العالم الكامل, pero en el original dice الكامل العالم العامل «el sabio consumado, laborioso...»

<sup>10</sup> Lafuente lee المعصل في انواع المحامد «distinguido en todo género de virtudes...», faltando aquí una palabra que se halla en el original. La verdadera lectura es المحصل لانواع المحامد الجامع «dechado de todas las perfecciones dignas de alabanza».

<sup>11</sup> *Algani bil-lah* «el contento en Dios». En el original parece leerse *المغنى Almugani*, pero el título de este rey fué *Algani*, como se lee en las inscripciones de la Alhambra.

<sup>12</sup> *Imam* significa «sacerdote, pontifice».

<sup>13</sup> Los *Ansares*.

<sup>14</sup> Lafuente lee *الرضى Er-radih* «el que se complace», pero en el original dice *الموید بالله* «el ayudado por Dios».

<sup>15</sup> En la transcripción de Lafuente se lee *المجاهد الكبير* «belicoso, grande»; pero en el original dice *المجاهد الماجد الكبير الممار* «campeón ilustre, gran justo».

<sup>16</sup> Procedente de la tribu de Hazrrech á que pertenecieron los Ansares ó ayudadores de Mahoma.

<sup>17</sup> En la obra del Sr. Lafuente se lee ..... *فدس الله روحه* ..... «santifique Dios su espíritu y ..... santificado .....»; pero en el original se lee *فدس الله روحه ورد حدثه المقدس وصريحه* «santifique Dios su espíritu y convierta en cosas santas su memoria y su sepulcro».

<sup>18</sup> Corresponde al 28 de Julio de 1450.

<sup>19</sup> Lafuente lee *و..... Dios* ..... *شهيذا بالطاعون* ..... «Y..... Dios y ..... víctima de la peste». Pero en el original dice *وتوفي رحمة* «Murió; la misericordia de Dios le aproveche, ya que padeció el martirio al golpe de una lanza».

<sup>20</sup> Corresponde al año de J. C., 1467.

**«LOS RITUALES Y HABICES DE LA MUERTE EN EL REINO NAZARÌ COMO VIENE EN EL LIBRO DE APEO Y REPARTIMIENTO DE MONDŪJAR (VALLE DE LECRÌN)» «OPINIONES, HIPOTESIS Y CREENCIAS»<sup>1</sup>**

*«The Rituals and habits of death in the Nazarid kingdom as it comes in the book of Apeo y repartimiento de Mondūjar(valle de Lecrín)» «Opinions, hypotheses and beliefs»*

Muḥammad 'Assāf 'Abdel Hādī<sup>2</sup>

**RESUMEN:** En este breve trabajo se pretende analizar el concepto de la muerte en el reino Nazarí, o mejor dicho los aspectos de la muerte en la dinastía Nazarí (rituales funerarios, ceremonia de entierro, lavar y mortaja el difunto ... etc), por lo tanto, vamos a dar la luz específicamente a los rituales y habices de la muerte como viene en el libro de apeo y repartimiento de Mondújar (Valle de Lecrín) .

**PALABRAS CLAVE:** Monarca, Nazarí, Enterramiento, Alquería de Mondújar, amortajamiento.

**ABSTRACT:** In this brief work we try to analyze the concept of death in the Nazari kingdom, or rather the aspects of death in the Nasrid dynasty (funeral rituals, burial ceremony, wash and shroud the deceased ... etc), therefore, we will give light specifically to The Rituals and habits of death in the Nazarid kingdom as it comes in the book of Apeo y repartimiento de Mondújar(valle de Lecrín) .

**KEYWORDS:** Monarch, Nasrid, Entombment, Farmhouse of Mondújar, shrouding.

---

<sup>1</sup> Este artículo ha sido llevado a cabo en el contexto de nuestra investigación doctoral titulada: *Granada nazari de Isma'il I a Muḥammad V- una perspectiva arqueológica*.

<sup>2</sup> Licenciado en literatura y Arqueología por la Universidad de Damasco. DEA, Universidad de Granada, 2009. Estudiante de Doctorado de Historia Medieval, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada. Programa: Historia y Antropología. C.e: [mohamad\\_3ssaf@hotmail.com](mailto:mohamad_3ssaf@hotmail.com)

## NAZARI

La dinastía nazarí o *nasrī*<sup>3</sup> fue la última dinastía musulmana que dominó el Reino de Granada desde 1238 hasta el 2 de enero de 1492. Su caída supuso el final de al-Ándalus. Esta dinastía tuvo un total de 20 sultanes granadinos. El último de ellos, *Boabdil*, conocido como "*el Rey Chico*", se negó a pagar los tributos impuestos por la Corona de Castilla al Reino de Granada para permitir la supervivencia de este último. Este hecho llevó a la reina Isabel I de Castilla a entrar en guerra con el reino Nazarí, lo que unido a la guerra civil que ya padecía este reino, facilitó la reconquista cristiana. La organización territorial y administrativa del reino se realizó a través de las *tahas*. Durante el reinado de esta dinastía se edificó el palacio de la Alhambra, considerado el máximo exponente del arte nazarí y una de las joyas del arte musulmán de todos los tiempos<sup>4</sup>.

¿DONDE PUEDEN HALLARSE LOS RESTOS MORTALES DE LOS REYES NAZARIES?<sup>5</sup>

Hay que remontarse al origen de la rauda real, que fue creada por *Isma'īl I*, uno de los pocos monarcas nazaríes por vía materna. El cementerio se sitúa junto a la mezquita mayor, lugar donde hoy se alza la

---

<sup>3</sup> *nasrī* (en árabe: *banū Naṣr*, نو نصریدون : *naṣrīwun*, والن نصریدون).

<sup>4</sup> [https://es.wikipedia.org/wiki/Reino\\_nazar%C3%AD\\_de\\_Granada](https://es.wikipedia.org/wiki/Reino_nazar%C3%AD_de_Granada) 18:50 horas, 09/04/2018 . Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí*, Granada, 2010, pag. 80-90. Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes...*, *op. cit.*, pags. 80-90. Arié Rachel, *El reino nasrī de Granada: (1232 - 1492)*, Madrid, 1992, pag. 218, 227, 286. Arié Rachel, *El reino nasrī...*, *op. cit.*, pags. 218, 227, 286 . Arié Rachel, *Historia de España. 3. España musulmana: (Siglos VIII-XV)*, Barcelona, 1993, pag. 237, 487. Arié Rachel, *Historia de España. 3...*, *op. cit.*, pags. 237, 487. Bueno Francisco, *Los Reyes de la Alhambra. Entre la historia y la leyenda, Granada*, 2004, pag.396, 744, 754. Bueno Francisco, *Los Reyes de la...*, *op. cit.*, pags. 396, 744, 754.

<sup>5</sup> [https://www.webislam.com/articulos/34812-el\\_secreto\\_de\\_las\\_tumbas\\_nazaries.html](https://www.webislam.com/articulos/34812-el_secreto_de_las_tumbas_nazaries.html) 19:05 horas, 09/04/2018. <http://www.ideal.es/granada/20081111/cultura/secreto-tumbas-nazaries-20081111.html> 19:09 horas, 09/04/2018 <http://legadonazari.blogspot.com.es/2014/01/descanso-de-los-restos-de-los-reyes.html> 19:11 horas, 09/04/2018.

Iglesia de Santa María de la Alhambra. Los primeros en recibir sepultura son los antepasados más inmediatos del rey nazarí, entre ellos *Yūsuf I* y *Moḥammad II*. La ubicación de este campo santo significa que la Alhambra se consolida como espacio de poder. *Boabdil* se llevó del cementerio real de la Alhambra los restos mortales de sus antepasados, cuyo lugar de enterramiento continúa siendo un misterio.

¿COMO ERA UN ENTIERRO MUSULMAN EN TIEMPOS DEL REINO DE GRANADA?

En el capítulo 23 de 'Isabel' hemos sido testigos de la muerte de uno de los principales enemigos de los Reyes Católicos: *Muley Hacén*. La corte nazarí despide a su emir en su entierro, en la cumbre del *Mulhacén*. ¿Cómo era esta ceremonia en tiempos del Reino de Granada? Mabel Villagra, asesora histórica de la serie, nos da todos los detalles. (Fig.1).



Fig. 1: ¿Cómo era un entierro musulman en tiempos del reino de Granada?.

Una ceremonia repleta de rituales:

Un entierro musulmán en tiempos del Reino de Granada, seguía diferentes fases:

## LAVADO Y AMORTAJAMIENTO

Era el primer paso de la ceremonia: el lavado (*gusl*) y amortajamiento (*kafan*) del cuerpo, que era perfumado con alcanfor o perfume de flores (*azahar, jazmín*) y amortajado con varias capas de lino.

## TRASLADO EL CUERPO

El cortejo fúnebre traslada el cadáver llevado en angarillas (especie de camilla con patas); o entre los más humildes, sobre una tabla ancha. Los familiares iban primero con el imam. Se llevaba al difunto de la casa a la mezquita o al cementerio directamente. La gente se turnaba para llevarlo pues era precepto islámico y generador de *baraka* o bendición. Quien viera el cortejo fúnebre debía levantarse en señal de respeto (Fig. 2).



Fig. 2: Lavado y amortajamiento- traslado el cuerpo.



## REZO POR EL DIFUNTO

El siguiente paso era el rezo por el alma del difunto (*Salat al Yanaza*), bien en la mezquita o en un oratorio al aire libre (*musal-là*). Esta oración se hacía de pie mirando a La Meca y calzados. Los orantes se disponían en hileras y preferentemente en números impares. Las mujeres con parentesco más directo al difunto podrían estar, pero siempre detrás de los varones y manteniendo una actitud de entereza y resignación, y siempre que estén vigiladas por un tutor masculino (*maḥram*) de parentesco cercano<sup>6</sup>. (Fig. 3)



Fig. 3: Rezo por el difunto.

## ENTERRAMIENTO

Se hacía en una fosa simple, excavada en el terreno, de alrededor de 1,45 metros del altura, en la cual se situaba el cadáver orientado en ángulo

---

<sup>6</sup> <http://www.rtve.es/television/20131107/mas-isabel-como-era-entierro-musulman-tiempos-del-reino-granada/786143.shtml> 17:05 horas, 10/04/2018.

recto con la alquibla de la Meca; en el caso de al- Andalus eje Noroeste-Suroeste. El cuerpo se disponía en decúbito lateral derecho, con la cara orientada al Sur, los brazos recogidos hacia delante sobre la región púbica y las extremidades inferiores ligeramente flexionadas.

Según recomendaban los preceptos religiosos, las sepulturas debían ser individuales. Las fosas no se rellenaban de tierra y se cerraban con una cubierta simple (tablones de madera, lajas de piedra...) sobre la que se disponía un túmulo de tierra que representaba la señalización externa de la tumba.

No se solía poner objetos como ajuar funerario, aunque hay excepciones que entrarían dentro de las prácticas de un islam popular, como algunas candelas aparecidas boca abajo en excavaciones españolas que podrían tener origen una tradición preislámica anterior y que indicaría simbólicamente la vida apagada.

Otra práctica en la época nazarí era la de colocar los llamados "*papeles de la muerte*", unos pliegos con versículos del Corán escritos con tintura de azafrán así como la de algún talismán para supuestamente favorecer el viaje al Más Allá.

En la cabecera del túmulo-tumba, en los pies o en ambos extremos se dispone una lápida de piedra, mármol o una simple piedra. Dos, una en la cabeza y otra en los pies si era un varón, y una en la cabeza, si era mujer. Después las mujeres podían visitar la tumba y regaban el túmulo con agua perfumada y colocaban ramas verdes<sup>7</sup>.

Las sepulturas de la Rauda tienen forma trapezoidal, con la parte estrecha a los pies. Los cadáveres descansaban acostados sobre el lado derecho, con la cara mirando al sureste, en dirección a La Meca. El Patronato intervendrá también en la cercana Calle Real Baja, que habilitará como acceso para minusválidos<sup>8</sup> (Fig. 4).

---

<sup>7</sup> *idem*, 18:44 horas, 10/04/2018 .

<sup>8</sup> [https://elpais.com/diario/1999/08/28/andalucia/935792534\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1999/08/28/andalucia/935792534_850215.html) 18:48 horas, 10/04/2018.





Fig. 4: Enterramiento.

#### EL BLANCO COMO SEÑAL DE LUTO

El color del luto tradicional en Al-Andalus fue casi siempre el blanco crudo, pues los juristas recomendaban vestirse austeramente en los entierros, tal como aparece en esta miniatura del s. XIV. Fue un color muy popular en la época taifa y califal, pero con los almorávides y almohades decayó para de nuevo recuperar su uso en época nazarí. E incluso posterior, tras la Caída de Granada, como puede ver el viajero alemán Jerónimo Münzer en 1494 cuando asiste en Granada al funeral de un amigo musulmán y ve en él a 7 mujeres vestidas de blanco como color de luto. Parece ser que otros colores se usaron también tanto en Al-Andalus como después en el reino nazarí (azul, negro, etc.) y así están recogidos en testimonios poéticos (*Al-Maqqarí*) (Fig. 5).



Fig. 5: El blanco como señal de luto .

### ¿DONDE ESTAN ENTERRADOS LOS REYES DE LA ALHAMBRA?⁹

A diario oímos y contamos leyendas de los habitantes que un día poblaron los majestuosos Palacios Nazaríes o se deleitaron en sus armoniosos jardines. Pero, ¿dónde quedaron sus restos después de su paso a la otra vida? ¿Dónde están enterrados los reyes de la Alhambra?

Las costumbres nazaríes dictaban que los cementerios se situaran extramuros de las ciudades, en grandes explanadas, con las tumbas siempre orientadas hacia la Meca. En el caso de familias nobles y, por supuesto de la familia real nazarí, los enterramientos tenían lugar en mausoleos privados, pequeños jardines, rauda o rawda<sup>10</sup>.

MONDÚJAR (VALLE DE LECRÌN) « la alquería de Mondújar» «Eje de investigación»

<sup>9</sup> <https://www.ciceronegranada.com/blog/enterrados-reyes-la-alhambra/> 18:51 horas, 10/04/2018

<sup>10</sup> *Ibidem*, 19:03 horas, 10/04/2018.

## INTRODUCCIÓN

*Vista de la actual Mondújar, desde el Cerrillo donde había un antiguo macaber*

El estudio de la mezquita, rábitas, cementerios, barrios y otras estructuras urbanas y rurales de la alquería de Mondújar fue objeto de un trabajo en el homenaje a la Dra. Soledad Giber<sup>11</sup>, en él recogimos las escasas noticias que sobre esta población se tienen de época medieval y algunas anteriores mencionando materiales romanos en el Pago del Feche, su papel como manzil o parador donde los viajeros descansaban y comían en el siglo XII, su inclusión en la taha de Alaclín durante la etapa nazarí, grafías que nos han transmitido los topónimos, noticias sobre el cementerio real de los nazaríes, nuevos lugares de enterramiento localizados a través de los documentos de habices y excavaciones arqueológicas, restos del castillo, acequias, noticias sobre la época musulmana y cristiana, etc. Ahora queremos ofrecer en el homenaje a la Dra. Carmen Batlle una serie de noticias que permanecen inéditas, con ellas completamos una serie de lagunas de la etapa musulmana y morisca que hacen de Mondújar una población importante dentro del Valle de Lecrín, no en vano se enterró en ella la esposa de Boabdil y allí fueron trasladados los restos de algunos monarcas granadinos tras la toma de la ciudad por los Reyes Católicos.

El estudio de las mezquitas está aportando nuevos conocimientos sobre la sociedad musulmana, estructura del terreno, nombre de las hazas, horas de riego, caminos, barrancos, puentes, eras de trilla, albercas de lino y de almacenamiento de agua, almazaras, molinos, etc., es decir, los habices nos permiten profundizar en la vida de los nazaríes de forma indirecta pero tremendamente realista, son fuentes apenas utilizadas por los historiadores que permiten llegar a aspectos socioeconómicos casi totalmente olvidados.

---

<sup>11</sup> ESPINAR MORENO, M.: La alquería de Mondújar: mezquita y rábitas, cementerios, barrios y otras estructuras urbanas y rurales, *Anaquel de Estudios Arabes*, 11, Madrid, 2000, pp. 277-294. Se ofrece bibliografía sobre los habices y en concreto sobre esta población.

Sobre los habices de otras zonas del reino se han realizado trabajos que aún nos faltan para esta comarca<sup>12</sup>. Gracias a estos documentos sabemos como en Mondújar existían las casas de Pidichar, el lugar de Çera, Çeca o Açeca; las acequias que atraviesan el término de Mondújar eran la que lleva agua a los habitantes y fincas pasando junto a la Cruz, la de Chite, la principal de Talará, Hatalarab o *Harat al-Arab*; barrancos como el que venía del castillo desde la sierra, barranco de Hernando el Magroz y el llamado Handahalmi o del agua; caminos del Burgil y Beznar, camino de Talará y Acequias, camino de Sierra Nevada, camino de Açeca y camino de la iglesia; el puente de Talará; nombre de algunas hazas de la vega como las llamadas Handarazoc, la Xarquía, Deizfencha Aque en aljamía quiere dezir de los buñuelos; habices destinados a la torre de la mezquita y su conservación, a las esteras y reparos de ellas, para las lámparas y la persona que tiene cargo de su funcionamiento, obras de la mezquita y para la çuna de ella; se alude a macáberes o cementerios musulmanes como el del Cerro Garrobo Antiguamente era macaber de moros, el cementerio de la iglesia bendecido por los cristianos que alinda con el edificio del templo, al que los moriscos llaman el algime nuevo; la palabra mezquita según los apeadores se refleja como alchimez, la meched, la

---

<sup>12</sup> ESPINAR MORENO, M.: "Bienes habices de Abla y Abrucena (1447-1528). Pleito sobre ciertos habices entre las iglesias y Hernando de Quesada. *Homenaje al prof. Saez Sánchez, Anuario de Estudios Medievales*, 18 (1988), pp. 383-394. Además: "Estudios sobre las iglesias de Guadix y su diócesis con motivo del V Centenario (1492-1992). Dotación de los Reyes Católicos y de doña Juana" *Boletín del Instituto de Estudios "Pedro Suarez"*, 5, Guadix, 1992, pp. 27-37; ESPINAR MORENO, M., GARCIA ROMERA, M. V. y PORTI DURAN, N.: "La Iglesia en la repoblación de Guadix (Siglo XV). Dotación de los Reyes Católicos", *Actas del I Coloquio de Historia de Guadix*, Guadix, 1989, pp. 103-114. VILLANUEVA RICO, M. C.: "Un curioso pleito sobre los habices del marquesado del Cenete" en *Miscelánea de Estudios dedicados al prof. A. Marín Ocete*. Granada, 1974, tom. II. pp. 1153-1166.; GÓMEZ LORENTE, M.: "Los bienes habices del Marquesado del Cenete a principios del siglo XVI", *Actas del I Coloquio de Historia "V Centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos" (1489-1989)*, Guadix, 1989, pp. 61-68.; ESPINAR MORENO, M.: *Estructura económica de las iglesias del Alpujarra a través de los Libros de Habices*. Tesis Doctoral, Granada, 1980. Sobre los bienes de habices existe una amplia bibliografía que no detallamos en estos momentos por encontrarse en otros trabajos como los siguientes ESPINAR MORENO, M., M. y MARTÍNEZ RUIZ, J.: *Ugíjar según los Libros de Habices*. Granada, 1983 y HERNÁNDEZ BENITO, P.: *La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices*. Granada, 1990.

chimez, della chumehor, algime, se cita la Xiba, junto a las eras que alinda con la algime; la bula al canto del barranco; los Pagos del Deayra, junto a las casas y el de la Hera con la Carrera de las Cabras; la almazara vieja y árboles entre los que destacan alamedas junto al Río del Torrente. Todo un panorama que nos hace ver la riqueza de un reducido espacio rural como es esta alquería en época nazarí y su conservación con los mudéjares y moriscos.

La alquería de Mondújar adquirió importancia en la moderna historiografía gracias al artículo de M. Gómez Moreno cuando estudió el cementerio real de los nazaríes de esta localidad<sup>13</sup>. Recientemente se ha excavado un cementerio al intervenir en los terrenos por donde pasa la moderna autovía de la Costa. Nuevas noticias encontradas en los documentos de bienes habices de la mezquita y rábitas del lugar, las contenidas en el Libro de Apeo y Repartimiento de la localidad y otros documentos nos van a permitir profundizar en algunas estructuras urbanas y rurales como son los cementerios, lugares de culto, calles y barrios. Estas nos ayudan a conocer cómo era el casco urbano y plantear dónde se enterraban los pobladores de la alquería, entre estos lugares de enterramiento se cita uno en el que se guardaban los restos de algunos monarcas nazaríes y de la esposa de *Boabdil*. Entre los restos antiguos se cita un castillo que dice Gómez Moreno que dista del pueblo casi media legua. Se citan entre otras estructuras la acequia de Farrayra, el hanz Padequeyra, el Pago de Pedrichal, el aljibe de Pidijar y la rábita Buhora<sup>14</sup>. Los Documentos conocidos en el momento en que escribe Gómez Moreno se Conservaban en el archivo de la Alhambra y en el de la Curia Eclesiástica de Granada, además de otras noticias que recopila Gómez Moreno para escribir el artículo<sup>15</sup>. La fortaleza la edificó Muley Hacen,

---

<sup>13</sup> GÓMEZ MORENO, Manuel: "El cementerio real de los nazaríes en Mondújar", *Al-Andalus*, VI Madrid (1942), pp. 269-281.

<sup>14</sup> GÓMEZ MORENO, M.: "El cementerio...". Ya TORRES BALBÁS, L.: "Rábitas hispanomusulmanas", *Al-Andalus*, XIII (1948), pág. 482 cita la rábita Buhora cerca de Mondújar. En realidad estaba dentro del casco urbano y sería el centro de un pequeño barrio de la localidad como más adelante veremos.

<sup>15</sup> 15 Nos dice Gómez Moreno que su padre compuso un artículo titulado "Defensa del castillo de Mondújar por doña Guiomar de Acuña" que fue publicado por los hermanos

305

contaba con jardines y huertas de recreo. Allí se acogió cuando fue destronado por los partidarios de su hijo *Boabdil*.

La tenencia de la fortaleza la tenía *‘Alí Al‘aṭṭār*, el Mozo, hijo de *Ibrāhīm el Al‘aṭṭār*, alcaide de Loja, suegro de *Boabdil*, que murió en la batalla de Lucena. Tras entregarse la ciudad de Granada encontramos en la fortaleza a Pedro de Zafra, hermano de Fernando de Zafra, Secretario de los Reyes Católicos. Este Pedro acompañó a la reina doña Juana a Flandes y trajo a doña Margarita, luego acompañó a *Boabdil* cuando se marchó a África. Los servicios prestados a los monarcas le sirvieron para obtener un oficio de veinticuatro de Granada y la tenencia y alcaidía de Mondújar.

Cuando los mudéjares granadinos se sublevan en 1499-1500 la fortaleza fue defendida por su esposa doña Guiomar de Acuña pues él estaba sirviendo a los reyes. Los mudéjares cercaron la fortaleza de Mondújar, allí llegó Pulgar para ayudar a doña Guiomar pero ella no aceptó la ayuda. Los monarcas enviaron desde Córdoba a Pedro de Zafra para que negociara con los sublevados, llegó a Dúrcal y no logró el acuerdo por lo que pensó en volver a tratar con los sublevados junto a Mondújar. Tampoco logra que se rindan y cuando intenta ayudar a su esposa y colaboradores entrando en el castillo fue atacado por los mudéjares muriendo con sus criados. Los reyes con las tropas llegan al Padul, los sublevados levantan el cerco de Mondújar y don Alonso Téllez, señor de Alcaudete, con doscientos caballeros y mil peones rescató a doña Guiomar y a los que allí estaban trayéndolos a Granada.

Los reyes comunican a doña Guiomar la muerte de su marido y le concedieron a su hijo Francisco de Alarcón el oficio de la veinticuatría de Granada y la tenencia de Mondújar el 11 de abril de 1500 (Fig. 6).

---

OLIVER en Granada y sus monumentos árabes, pág. 575, aunque olvidaron poner el nombre del autor. Cita también el de la Curia cuya copia se había sacado en 1893.



*Fig. 6: El Castillo de Mondújar.*

Sobre la época musulmana tenemos algunas noticias de la época nazarí sacadas de las relaciones de bienes habices efectuadas en distintas etapas, en primer lugar sobre bienes de la corona y miembros de la familia real, más tarde sobre los bienes de los centros religiosos, por todo ello reproducimos algunas noticias ya estudiadas por nosotros<sup>16</sup>.

Los habices de Mondújar

Los bienes habices de la iglesia de Mondújar los poseía Pedro de Zafra, doña Guiomar y sus hijos.

---

<sup>16</sup> *Ibidem* .



Entre los bienes habices de la mezquita se encontraban los que pertenecieron a la reina mora, esposa de *Boabdil*, que murió en Andarax y fue enterrada en Mondújar.

Pedro de Zafra se apoderó de aquellos bienes según nos relatan una serie de testigos.

Las rentas que valían estos bienes sumaban 55 pesantes o 1.650 maravedíes castellanos, el pesante equivale a 30 maravedíes o lo que es lo mismo un pesante valía un real castellano de 1475. Otros testigos valoran los bienes entre 50 y 55 pesantes, otros en 4 o 5 ducados<sup>17</sup>. El alguacil y vecino de Mondújar, Fernando Audulbirí, dice que conoció muy bien a Pedro de Zafra y a doña Guiomar de Acuña pues se habían visitado y comido juntos. Respecto a los habices pertenecieron a la madre de la reina mora y cuando falleció pasaron a la reina. Estos datos los sabe porque su padre había sido mayordomo de la reina y los poseyó más de treinta años antes de morir en Andarax.

Según voluntad de la reina los bienes se partieron en tres partes.

La primera, la mitad de todos ellos, para la mezquita que pasaron a la iglesia del lugar.

La otra mitad a su vez se parte en otras dos, la cuarta parte de todo para el alfaquí de la mezquita que rezaría la çala sobre la sepultura de la reina dos veces en semana. El resto de los bienes quedaban para *Hamet Aziguy*, *Helil Açogayar* y *Mahomat Almeyres* que cuidarían y labrarían los bienes. Acudirían con los frutos y rentas de los habices a la mezquita y al alfaquí, la mitad para la mezquita, un cuarto para el alfaquí y el otro cuarto para ellos.

Esta partición la hizo *Mahomad Mocatil*, vecino de Granada y mayordomo de la reina, ante *Boabdil* y otras personas.

Pedro de Zafra se apoderó de los bienes antes de la sublevación de Lanjarón valiéndose de las influencias de su hermano.

---

<sup>17</sup> GÓMEZ MORENO, M.: "El cementerio...", ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: "Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar", Actas del I Congreso de Historia de Andalucía. Diciembre, 1976. Andalucía Medieval, Tomo II, Córdoba, 1978, pp. 339-348. Utiliza el documento de 1511 conservado en el Archivo de la Real Chancillería de Granada. Las tierras de la reina suman 65 marjales de riego, 19 aceitunos, morales, nogales, higueras, viñas y un haza llamada de las cerezas en el Pago de Algudiay.



Isabel Nihiriza declaró que la reina al morir dejó ordenado en su testamento y en una carta que ella había visto y tuvo en su poder que los bienes se partiesen y una parte de ellos para el alfaquí porque rezara sobre su sepultura y la de los otros reyes allí sepultados. Pedro de Zafra se había apoderado de los bienes poco después de la partición. Teniendo la carta ella y su marido llamado Almeyres, Pedro de Zafra se la pedía y los amenazaba con matarlos. *Mahomad Almeyres* viendo esto llevó la carta al Pequení y éste le dijo que si Pedro de Zafra se la solicitaba le dijera que se la pidiera a él, ya no volvió a pedirla.

Nos dice Gómez Moreno que otro testigo declara que antes de morir la reina había comprado cuatro hazas a uno de sus mayordomos llamado *Mahoma Mofatel*, en Haratalaraf tres y otra en Mondújar de las que se hizo la correspondiente carta de venta.

Pedro de Zafra pidió la carta estando acompañado por el alguacil de Mondújar y el testigo se la dio al poco de morir y ser enterrada la reina.

Otro testigo cuenta como tras ser enterrada la reina *Boabdil* en presencia del Pequení, cadí, y otros alfaquíes partieron las propiedades para la mezquita, el alfaquí y los mayordomos y responsables del cultivo de las tierras y árboles. *Boabdil* volvió a Andarax y de allí pasó a África. Otro testigo dice que los bienes y habices pertenecieron a los reyes moros antepasados y llegaron por sucesión y herencia a la esposa de *Boabdil* y a *Muley Abaudili Zagal*.

Entre los testigos se encuentra *Mahomad al-Mayriz* que dice que administraba los bienes y estaba presente cuando se realizaba el reparto entre la mezquita, el alfaquí y los mayordomos o encargados del cultivo de las fincas y árboles<sup>18</sup>.

La mezquita convertida en iglesia. Las mezquitas y rábitas musulmanas quedaron convertidas en centros de culto cristiano con la conversión de los mudéjares. Las rábitas dejan de cumplir su función religiosa y muchas de ellas a los pocos años se encuentran derruidas o metidas dentro de algunas viviendas, convertidas en corral, o con otro uso. La mezquita de Mondújar se convierte en iglesia y a los pocos años nos dicen los apeadores que había una iglesia nueva lo que supone una ampliación y un

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

nuevo edificio. Este dato nos permite conocer como se aprovechó algún solar y tierra posiblemente del macáber musulmán<sup>19</sup>.

## LAS RÁBITAS MUSULMANAS

Las rábitas musulmanas son destinadas al culto por sus fundadores. Estaban ubicadas en los barrios, cruce de caminos, cementerios, etc., y muchas son sustituidas más tarde por los cristianos en ermitas. En Mondújar constatamos seis de ellas lo que nos indica la cantidad de lugares de culto que podemos encontrar en las alquerías musulmanas<sup>20</sup>.

Macaberes y rauda de Mondújar

La palabra *macáber*, proviene del árabe *maqbara*, plural *maqabir*.

Muchos de estos cementerios y lugares de enterramiento pertenecían a los habices y su fundación era premiada en la otra vida. El cadí y el almotacén velaban por estos lugares para que se conservaran decentemente y no se cometieran actos considerados impuros o contrarios a los preceptos religiosos<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> En este pago, situado en el límite de los núcleos de Mondújar y Talará, se han excavado unas termas romanas, que pertenecerían a una villa romana de época alto imperial (siglo I d.C.) con pervivencia hasta los siglos III-IV d.C. Los restos fueron excavados por el Museo Arqueológico de Granada en 1983 (MENDOZA, A.; SALVATIERRA, V.; JABALOY, M<sup>a</sup> E.; GARCÍA, J.A.; TORO, I.: "Las termas romanas de Lecrín (Granada). Avance de la 1<sup>a</sup> campaña". Congreso Nacional de Arqueología, XVII. Logroño, 1983; pp. 897-902), volviéndose a excavar en el yacimiento en el año 2003.

<sup>20</sup> ESPINAR MORENO, M. Y ABELLÁN PÉREZ, J.: "Las rábitas en Andalucía. Fuentes y metodología para su estudio", en *História Institucional i altres Estudis Regionals*. San Carles de la Rápita, 1993, pp. 131-176.

<sup>21</sup> Sobre los cementerios musulmanes puede conf. ROSSELLÓ-BORDOY, G.: "Almacabras, ritos funerarios y organización social en Al-Andalus", III Congreso de Arqueología Medieval Española. Oviedo, 1989, I; pp. 153-168. TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Cementerios hispanomusulmanes", *Al-Andalus*, XXII, 1957, pp. 131-191. AL-GARNATHI: "Los cementerios de Granada", *La Alhambra*, 1902, V-116; pp. 1047-1051. ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Sepulcro de un Abencerraje, recientemente descubierto", *La Alhambra*, 1898, I-6; pp. 94-97. ESPINAR MORENO, Manuel y QUESADA GOMEZ, Juan José: "Nuevas aportaciones a la arqueología granadina. Materiales encontrados en el río Beiro", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1990, 4; pp. 11-31.

Además estos funcionarios podían disponer, cuando se abría otro nuevo en caso de epidemia o aumento de la población, que se realizaran demoliciones de construcciones que no estuvieran acordes con el *macáber*, tal y como se refleja en algunas de las lápidas que nos han llegado<sup>22</sup>.

En las ciudades había siempre varios *maqabir* o cementerios ubicados dentro y fuera de las murallas<sup>23</sup>. *Ibn al-Jatib* cita entre ellos el cementerio de los extranjeros o *maqbarat al-guraba* situado en el arrabal del río frente al-Nayd. En las alcazabas regias había una rawda o panteón situado casi siempre en un jardín cerca de los palacios reales.

Tanto en las ciudades musulmanas como en el campo y alquerías abundaban las qubbas o pequeñas capillas cubiertas con una cúpula o armadura de madera que albergaba la tumba de un santón, asceta, morabito, etc., y las gentes se enterraban alrededor de esta tumba atraídos

---

<sup>22</sup> Además sobre los lugares de enterramiento puede verse, FERRANDIS TORRES, José: "Estelas cerámicas", *Al-Andalus*, 1935, III; pp. 179-180. GARCÍA GÓMEZ, Emilio: "Sobre los epitafios de dos caballeros Abencerrajes y otra lápida granadina desconocida", *Al-Andalus*, 1942, VII; pp. 283-297. SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: "De toponimia granadina. Sobre el viaje de Ibn Battuta al Reino de Granada", *Al-Andalus*, 1951, XVI; pp. 49-85. TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Paseos por la Alhambra: La Rawda", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 1926, VI; pp. 261-285. VALLADAR, Francisco de P.: "Una hipótesis acerca de los restos humanos de la 'Gran Vía'", *La Alhambra*, 1903, VI-125; pp. 113-115. VALLADAR, Francisco de P.: "Los descubrimientos de la 'Gran Vía'", *La Alhambra*, 1905, VIII-166; pp. 64-67. VALLADAR, Francisco de P.: "Crónica granadina [1]", *La Alhambra*, 1899, II-26; p. 48. VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos: *Cementerios hispanomusulmanes granadinos*, Universidad de Granada, Granada, 1986.

<sup>23</sup> Conocemos algunas lápidas de pesonajes importantes, así se puede ver en los trabajos de ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Fragmento de la lápida sepulcral del rey moro de Granada Abul Hachach Yusuf recientemente descubierto [1]". *La Alhambra*, 1903, VI-133; pp. 297-299. ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Fragmento de la lápida sepulcral del rey moro de Granada Abul Hachach Yusuf recientemente descubierto [2]". *La Alhambra*, 1903, VI-134; pp. 324-327. ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Inscripción del príncipe Yúsuf, hermano de Muley Hacen". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1915, V-3; pp. 184-188. AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo: "Lápidas arábicas existentes en el Museo Arqueológico Nacional y en la Real Academia de la Historia". *Museo Español de Antigüedades*, 1876, VII; pp. 121-156. CASTRO Y OROZCO, José de: "Antigüedades árabes de Granada. Epitafios de los reyes moros". *La Alhambra*, 1839, II-17; pp. 193-195.

por la santidad del lugar enterraban los ermitaños y morabitos. Esta *qubba* o lugar dio origen a las *zawiyas* que con el paso del tiempo se convierten en un conjunto de edificios y construcciones en torno al sepulcro de estos personajes venerados por la población; en ocasiones estas *zawiyas* tienen escuelas, hospedería gratuita y cementerio.

No tenemos muchas noticias de cómo eran los enterramientos de las distintas clases sociales granadinas. Hoy contamos con algunas informaciones extraídas de los textos y otras de trabajos arqueológicos llevados a efecto sobre todo en las ciudades<sup>24</sup>. Nos dirá Torres Balbás que las sepulturas de los reyes no tenían una deslumbrante riqueza ni estaban adornados con los primores y refinamientos del arte granadino como muchos pensaban. En los cementerios había árboles como los olivos y morales. Las personas veneradas enterradas en estas tumbas se les consideraba protectores del lugar, guardianes que impedían que entrase la desgracia o la malaventura. Las tumbas variaban de unas ciudades y regiones a otras. Las diferencias se ven en las piedras sepulcrales sobre todo. Los cadáveres se colocan de costado, por lo general las fosas eran estrechas, con la cabecera al mediodía y el rostro mirando hacia la Meca. Señalaba la sepultura de la gente humilde una piedra tosca, sin labor, hincada en la cabecera, y sin letrero alguno. Si el difunto es poderoso, tiene medios económicos o contaba con un prestigio social, las sepulturas se señalan por dos estelas, colocadas a la cabecera y a los pies, de acuerdo con el rito musulmán que exigía dos testigos limitando la sepultura del creyente, una estela alargada llamada *mqabriya*, un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera y una o dos estelas discoidales de cerámica

---

<sup>24</sup> cf. LÓPEZ LÓPEZ, Manuel, FRESNEDA PADILLA, Eduardo, TORO MOYANO, Isidro, PENA RODRÍGUEZ, J. M. y ARROYO PÉREZ, E.: "La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)", en Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes. Estudios y Ensayos. Universidad de Málaga. Málaga, 1995. Editores: Manuel Ación Almansa y M<sup>a</sup> Paz Torres Palomo, pp. 137-159. ESPINAR MORENO, Manuel; QUESADA GÓMEZ, Juan José y LÓPEZ LÓPEZ, Manuel: Intervención de urgencia en la Calle Agua de Cartuja (Placeta de la Cruz). Granada. Agosto 1993. Memoria de excavaciones. Anuario Arqueológico de Andalucía 93. III. Actividades de Urgencia. Informes y Memorias, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1994, pp. 241-247.

vidriada en la cabecera y pies. Las losas tienen de grueso de 8 a 10 centímetros, de 138 a 166 de largo y de 38 a 58 las de la cabecera y pies.

Gómez Moreno nos dice que las tumbas del Barranco del Abogado de Granada tenían cuatro cítaras de ladrillo y dejaban sitio para contener el cadáver; se tapaban con cobijas de pizarra o de ladrillo y se cubrían con una capa de tierra<sup>25</sup>. (Fig. 7).



*Fig. 7: Macaber en Talará- julio-septiembre 2002.*

---

<sup>25</sup> Sobre las sepulturas y costumbres pueden consultarse las obras de GUILLÉN ROBLES, F.: Málaga musulmana. Málaga, 1880, pp. 38-39. EGUÍLAZ YANGUAS, Leopoldo: "Noticias de la Alhambra y de Granada, con pretexto del Libro de Contreras", Diario La Libertad, Granada, 27 de agosto de 1875. GÓMEZ MORENO, Manuel: "Sepulturas arábigo-granadinas", en Cosas granadinas de Arte y Arqueología. Granada, s. a., pp. 107-120. GÓMEZ MORENO, Manuel: Guía de Granada. Granada, 1892, pp. 33-34, 362 y 498. RIBERA, Julián: "Ceremonias fúnebres de los árabes españoles", Disertaciones y Opúsculos, II, pp. 249-256. LONGÁS, Pedro: Vida religiosa de los Moriscos. Madrid, 1915. TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Rábitas hispanomusulmanas ", Obra Dispersa, 4, pp. 157- 174. MUNZER, Jerónimo: "Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495", versión del latín por Julio Puyol, Boletín de la Real Academia de la Historia, Tomo LXXXIV, Cuaderno 1, enero, 1924. ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J. J.: "Tipología de las tumbas musulmanas excavadas en el solar de la calle Agua de Cartuja, número 18 (Granada)", Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia medievales, II, Cádiz, 2000, pp. 91-111.

En cualquier lugar del reino los documentos y hallazgos demuestran que no había sólo un lugar de enterramiento sino que por el contrario los creyentes se entierran en varios macaberes o cementerios que estaban adscritos a la mezquita y a las rábitas del lugar. El rito de enterramiento sí estaba estipulado pero las manifestaciones externas dependían mucho de la categoría del difunto y de los medios económicos de la familia. En el caso de Mondújar constatamos varios lugares de enterramiento que pasamos a describir a continuación de acuerdo con la información de los conocedores de los bienes habices en 1547. Tras la conversión de los mudéjares en moriscos muchos de los cementerios islámicos fueron cristianizados y siguieron utilizándose por los moriscos. Otros por el contrario fueron abandonados y quedaron en el olvido esperando que las rejas de los arados o cualquier otro movimiento de tierra los ponga al descubierto. Otros, quizás la mayoría, fueron destruidos y sus piedras sepulcrales aprovechadas para construcciones del momento así como su terreno puesto en cultivo por los cristianos.

El primer lugar de enterramiento que constatamos en Mondújar es descrito por los apeadores y conocedores de los bienes habices de la iglesia. Entre estos habices se documenta un macaber grande en el Pago el Feche, de seis marjales, lo que representa una superficie de 762 metros cuadrados, que en aquellos momentos estaba intacto y con las sepulturas sin abrir, es decir no había sido violado por los cristianos. Los linderos de este lugar de enterramiento eran las tierras de Diego de Aguilar, Diego de Escobar, Domingo Gonayre, Francisco Xate, los hijos de Juan de la Corte y la mujer de Zacarías de Baeza.

En el Pago Alitrar se describe un *macaber* muy interesante pues nos dicen los apeadores que tiene poca extensión pero que en él fueron depositados los restos humanos de los monarcas granadinos. La descripción es la siguiente: "*Un pedaço de macaber, çercadom de tapias, de un terçio de marjal, poco más o menos, donde dizen que están enterrados los reyes moros de Granada*"<sup>26</sup>.

La esposa de *Boabdil*, Moraima, tras morir en Andarax fue trasladada hasta Mondújar y enterrada en la alquería. Nos dice Fernando Audulbiri, alguacil del lugar, que él sabe el lugar donde fue sepultada "*Que si*

---

<sup>26</sup> Libro de Apeo y Repartimiento de Mondújar, fol. 27v.

*neçesario es que mostrará la sepultura do está enterrada".* Nos apunta Isabel Nihiriza, mujer de Mahomad Almeyres, mayordomo de la reina, que el alfaquí del lugar recibió la cuarta parte de los bienes donados por la reina Moraima como habices para que fuera a rezar sobre su sepultura y sobre la de otros reyes "que en el dicho lugar están sepultados do la dicha reina se mandó enterrar".

Ella vio traer el cuerpo muerto de la reina "en un arca o en un ataud e la vido enterrar en una haça adonde estauan enterrados otros rreyes moros que los auían enterrado en Granada y después los troxeron a enterrar allí do la dicha rreyna se enterró después".

Un testigo expresa que había muerto en Andarax y *Boabdil* la trajo hasta Mondújar donde fue enterrada. Estaban acompañando al rey el cadí Pequení, el alguacil Fernando Audulbiri, Abaudali, Isabel Nihiriza y su esposo y otros alfaquíes. El alfaquí del lugar rezaría dos veces por semana sobre su tumba la "*çala*" y sobre los huesos de otros reyes allí sepultados y una vez al año rezaría el Corán. Otro testigo añade que *Boabdil* enterró a su esposa "donde primeramente auían sido enterrados y sepultados otros reyes moros predeçesores y parientes de la dicha rreyna".

El testimonio de Jusepe de Herrera en 1549 nos ayuda a entender por qué *Boabdil* trajo desde Andarax a Moraima para enterrarla en Mondújar.

Además de la importancia de la fortaleza para la defensa de la Alpujarra y Valle de Lecrín nos dice que se habían enterrado allí algunos reyes nazaríes "como cosa tan ynportante están trasladados al pie de la dicha fortaleza, , en una haça que se llama la rrauda, todos los cuerpos de los rreyes de moros que fueron de granada al tiempo que fue de moros y después la rreyna horra mora se truxo desde andarax, después de entregada la çibdad a los señores rreyes católicos, de gloriosa memoria, a enterrar a la dicha rrauda, lo qual es cosa muy notoria e çierta, y la causa del trasladarse allí los dichos cuerpos fue pretender el rrey moro que se dezía el chiquito que se le diese la dicha fortaleza para su morada y aposento, etc".

Pedro Antonio de Alarcón escribe que *Boabdil* había dejado el cadáver de su esposa en la tierra que iba a abandonar y asevera "Ello es que nadie ha sabido jamás dónde fué enterrada Moraima, ni ya es de temer que den con ella los anticuarios". Fidel Fernández<sup>27</sup> cuando escribió sobre *Boabdil* nos dice que

---

<sup>27</sup> FERNANDEZ MARTINEZ, Fidel: *Boabdil*. Editorial Tanger, 1939.

éste trasladó los restos de sus abuelos antes de que los cristianos entraran en la Alhambra, pues no quería que estuvieran en tierra cristiana. Una negociación con los Reyes Católicos le permitió llevarse de la Rauda real de Granada los restos de sus antepasados hasta la alquería de Mondújar. Entre aquellos restos sabemos que se encontraban los de Muhammad II, Yusuf I, Yusuf III y Abu Saad. Agradece la colaboración del párroco de la localidad D. Manuel Fernandez Padial, y la del médico de Chite, D. José García Espín. Se dice que los restos de los reyes moros estaban sepultados junto a la mezquita de Mondújar.

Pronto los cristianos no respetaron lo pactado y tras la marcha de *Boabdil* a Marruecos se incautaron de los bienes dejados por Moraima a la mezquita, el alfaquí y otros colaboradores suyos.

Fidel Fernández nos habla de esta mujer diciéndonos que fue desgraciada. Los cronistas de la época ensalzan su belleza y hermosura cuando se casó con *Boabdil* a instancias de su madre.

Moraima procedía de la humilde clase popular, su padre era un buhonero que vendía especias en Loja, que gracias a su talento y esfuerzo guerrero se convirtió en alcaide de Loja y uno de los hombres más importantes del reino. Cuando se casó, nos dicen los autores musulmanes: "*que era alta y fuerte como Judith, cuando subió al trono califal.*

*En la fiesta solemne de sus bodas, pintanla los poetas musulmanes vestida con saya y chal de paño negro, bordados en seda azul. La toca de lienzo blanco que cubría cara y cabeza, ocultaba facciones más lindas que perfectas, y más seductoras que esculturales.*

*Los ojos eran grandes y expresivos, negros y lucientes como el azabache, llenos de dulces recuerdos y acusadores de inocencia y bondad. A través de las tupidas ropas adivinábanse unos hombros, unos brazos, unas caderas y un talle de tan clásicos y opulentos contornos, que los griegos la hubieran tomado por un modelo de Juno".*

Años más tarde nos dice Hurtado de Mendoza que en el discurso de Fernando de Valor, *el Zaguer*, o *Aben Jauhar* conocido como *Aben Humeya* pronunciado en la casa de Zinzan en el Albaicín en 1568 se recuerda a esta reina Moraima cuando se casó con *Boabdil* y la penuria económica de su familia: "*Nuestros pasados quedaron tan pobres en la tierra de las guerras contra*



*Castilla, que casando su hija el alcaide de Loja, grande y señalado capitán que llamaban Alatar, deudo de algunos de los que aquí nos hallamos, hubo de buscar vestidos prestados para la boda".*

Hay autores como Hernando de Baeza que dicen que la reina no era hija de Alatar de Loja sino que era prima de *Boahdil* e hija del usurpador pero esta cuestión está perfectamente aclarada por Gómez Moreno. Eguílaz Yanguas la llama Omalfata en vez de Moraima. Respecto a los restos de los monarcas nazaríes nos dicen Torres Balbás<sup>28</sup> y Gómez Moreno que los sepulcros de *Muhammad I*, *Muhammad III* y *Nazar* se encontraban en el cementerio general y antiguo de la loma de la Assabica, frente a la Alhambra, en lo que hoy es el carmen de Los Mártires. Pudo ser en la misma *maqbara* o *Macáber* de Generalife donde fueron enterrados *Muhammad V*, *Yusuf II* y *Yusuf III*. El sitio del cementerio es desconocido<sup>29</sup>.

Se conoce otro cementerio al oriente de la mezquita mayor de la Alhambra, en los jardines del palacio, que se desenterró en 1892 y se conservan ruinas con las fosas no solo de los cuatro reyes cuyos epitafios se descubrieron en 1574 sino de otros monarcas y familiares suyos. Según Mármol Carvajal los epitafios aparecieron en lo que se llama la Rauda: "*A las espaldas del cuarto de los Leones, hacia mediodía, estaba una rauda ó capilla, donde tenían sus enterramientos, en la cual fueron hallados el año del Señor 1574 unas losas de alabastro que, según parece, estaban puestas á la cabecera de los sepulcros de cuatro reyes desta casa; y en la parte dellas que salía sobre la tierra, porque estaban hincadas derechas, se contenían de entrambas partes epitafios en letra árabe dorada puesta sobre azul, en prosa y en verso, en loa y memoria de los yacentes.*

---

<sup>28</sup> TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Paseos por la Alhambra. Una necrópoli nazarí: la Rauda", Archivo Español de Arte y Arqueología, 6, septiembre-diciembre, 1926. Public. en *Obra Dispersa*, 11. Archivo español de Arte y Arqueología. Estudios diversos sobre Arquitectura y Arqueología. Instituto de España, Madrid, 1985, pp. 13-42.

<sup>29</sup> Los testimonios sobre enterramiento de algunos monarcas se lo debemos a Ibn al-Jatib y Almacari. El primitivo cementerio de la Sabika desaparecido no ha dejado memoria. El cercano a la mezquita de la Alhambra se siguió utilizando hasta la conquista cristiana.

*De las cuales sacamos un traslado que poner en esta nuestra historia, por ser estilo peregrino diferente del nuestro, y por no interromper el orden de la descripción de la ciudad, lo pornemos al cabo della en un capítulo de por sí*<sup>30</sup>

El edificio se data en época de *Muhammad V* de acuerdo a las yaserías y restos encontrados por don Mariano Contreras<sup>31</sup>. Era posterior a *Muhammad II* (1272-1301) y le siguieron después *Ismail I* (1313-1324), *Yusuf I* (1332-1354), *Yusuf III*, *Muley Çad* y su hijo *Abulhaçen*. Allí fue sepultada la mujer de *Ismail I* (1348) y había restos de gran cantidad de fosas sepulcrales que suman unas treinta de adultos y ocho de menores, sin huesos todas ellas.

Sin embargo, las descubiertas en un lugar contiguo en número de más de treinta y tantas conservaban los huesos. Se dice que pertenecían a gentes de inferior alcurnia que no merecían ser trasladadas en aquellos momentos. El cementerio de Mondújar o rauda fue destruida aunque pervivió el recuerdo de su ubicación.

Nos dice Gómez Moreno que se había encontrado un pequeño tesoro de alhajas de mujer que se fecha en el último período árabe granadino o quizás morisco que pasó al Museo Arqueológico de Madrid<sup>32</sup>. (Fig. 8)

---

<sup>30</sup> MÁRMOL CARVAJAL, Luis del: Historia del rebelión y castigo., Libro I, Cap. VII, pág. 132. Los epitafios eran de los reyes Abi Abdil-Jehi, Abil Gualid Ismail, Abil Hagec Yucef y Abil Hacex Yucef. El primero reinó en tiempos de Alfonso X, el segundo y tercero en tiempos de Alfonso XI y el último en el de Juan II de Castilla. Los epitafios en prosa y verso, pp. 134-139 de Mármol. Los monarcas eran nos dice Torres Balbás Muhammad II, Ismail I, Yusuf I y Yusuf III. Este hallazgo de 1574 se produjo al realizar un desmonte y abrir algunas zanjas. También Alonso del Castillo alude a estas tumbas al decirnos que frente al Patio de los Leones estaban las sepulturas de los reyes. Nos dice que había traducido las lapidas por encargo del conde de Tendilla. Veáse Antiguiedades árabes de España, Parte Segunda, Publicada por la Real Academia de San Fernando por D. Pablo Lozano, Madrid, 1804. CASIRI: Biblioteca arabico-hispana Escorialensis. Madrid, 1760-1770.

<sup>31</sup> En 1892 don Mariano Contreras al derribar una vivienda encontró los restos de la Rauda y entre ellos cuatro fosas sepulcrales, trozos de azulejos, decoraciones de escayola y una celosía sobre un muro. Aunque se trató de conservarlas nos dice Torres Balbás que estos materiales habían desaparecido. Años más tarde, en 1925, Torres Balbás al tratar de consolidar lo que se mantenía de la Rauda se encontró con otras sep

<sup>32</sup> JANER, Florencio: "De las joyas árabes de oro que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional", Museo Español de Antigüedades, Madrid, Impr. Fortanet, 1875, VI, pp. 525-536.



*Fig. 8: El tesoro de Momdújar*

Con los datos que se conocían en los años veinte Torres Balbás planteó una excavación en la Rauda de la Alhambra. Nos dice que ésta formaba un rectángulo de 13'30 por 10'3 metros, orientada como las mezquitas de SE. a NO., los muros que la delimitaban eran de ladrillos y en el interior estaban chapados de azulejos iguales a otros de una de las habitaciones de los baños de la Casa Real. En el interior dos gruesos muros la dividían en tres pequeñas cámaras y una cuadrada central<sup>33</sup>.

Las fosas sepulcrales descubiertas por Contreras en las camarillas eran de ladrillo, orientadas de SO. a NE., estrechas para que "*tendido el cadáver sobre el costado derecho, dirigiera el rostro a SE., o sea hacia la Meca*".

---

<sup>33</sup> Una descripción pormenorizada de la rauda en GÓMEZ MORENO, M.: Guía de Granada, Granada, 1892. Además Cf. TORRES BALBAS, L.: "Paseos por la Alhambra...", Ob. cit.

Quedaban las sepulturas mucho más bajas que el pavimento. Al realizar obras aparecieron otras fosas de igual orientación y continuando la excavación en 1925 y 1926 aparecieron otras fosas orientadas de la misma manera que llenaban el recinto. El suelo de ellas era terreno natural, y los costados, citarones y citaras de ladrillo, unidos con barro y mortero muy pobre en cal. El interior de los sepulcros estaba revestido de yeso. Los había de diferentes tamaños y por sus dimensiones se ve que unas estuvieron ocupadas por adultos y otras por niños de corta edad. Todos ellos eran de forma rapezoidal, más estrechas por los pies que en la cabecera. La profundidad respecto a la solería oscilaba de 1 metro a 1'50 metros. A menos de un metro desde el fondo se remataban algo los muros para que apoyasen allí las lajas de pizarra que los cubría.

Nos dice Torres Balbás que *"En ninguna encontráronse huesos, lo que prueba que la traslación de los restos a Mondújar fue cuidadosa"*. Algunas fosas reales estaban situadas por debajo de los muros lo que parece explicarse al ser enterramientos anteriores a la construcción de la Rauda, aquí estarían pues Muhammad II, Ismail I, su esposa y Yusuf I. En el recinto de prolongación de la Rauda al SE., aparecieron otras muchas, nos dice *"Las fosas eran iguales y con idéntica orientación, pero labradas casi todas con menos esmero y excavadas en parte en el terreno natural, enchapado en algunos con ladrillos"*.

Se encontraron en algunas huesos sueltos, un esqueleto deshecho en otra y en otra un esqueleto bastante completo. En el patio de la rauda se enterraron personas de no tan alta categoría social que no fueron llevados a Mondújar y, si lo hicieron, no recibieron la atención debida para su traslado.

Sobre la disposición de las losas sepulcrales se ha escrito bastante. Las de mármol eran muy buscadas y se aprovechaban en otros trabajos. Nos dice Torres Balbás que en Granada las losas eran de piedra en la mayoría de ellas: *"En casi todas las sepulturas de Granada esas losas eran de piedra franca de la Malá, con fajas de dibujos geométricos e inscripciones en sus caras y bordes visibles, y de ellas quedan numerosos ejemplares, tanto en los Museos Arqueológico y de la Alhambra, como utilizados en muros posteriores a la reconquista"*<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> TORRES BALBÁS, L.: "Paseos por la Alhambra..", pág. 31.

Otras se conservan en los muros de la iglesia de San Cristóbal, S. Jerónimo, Santo Domingo, muralla de la Alhambra, al lado del Palacio de los Córdoba, Hospital Real y otros lugares de la ciudad. También hubo losas de barro vidriado como las que se han encontrado en la Alhambra y en Málaga<sup>35</sup>.

Con todos estos datos lo más probable es que los restos de los monarcas nazaritas estén enterrados debajo de la iglesia de Mondújar. Por el testimonio de algunas personas del lugar y otros visitantes se tienen noticias de que al realizar obras en la solería se encontraron varios sepulcros de ladrillo, estrechos. Por su descripción son indudablemente musulmanes. Los reyes se enterraron en un pequeño *macáber* del Pago de Ytral como hemos descrito. En este lugar se levantó la nueva iglesia que tuvo Mondújar después de haber utilizado la mezquita musulmana de la calle Real.

Además en este pago de Ytral se describe un haza "*que hera macáber*", de dos marjales que alindaba con tierras de Zacarías Rofi y las de Pedro Biafora y un cerro *macáber* que mantenía las sepulturas intactas, es decir se había abierto una parte de este cementerio musulmán. Cuando se describe la rábita Alcana se dice que tenía un *macáber* "*que sube de la dicha rávita por un çerro arriva hasya ençima /fol. 28r/ y alrededor del, y desçiende hasta el macáver avierto suso*". Es decir el *macáber* estaba en parte puesto en cultivo por lo que encontramos la haza de 2 marjales y lo que estaba junto al solar de la rábita que permanecía intacto y sin abrir. Este *macáber* no sabemos la superficie que tenía pero estaba instalado en las laderas del cerro y en los alrededores de la rábita destruida.

En el Pago el Coc se describe un *macáber* "*por abrir*", es decir, intactas las tumbas musulmanas. La extensión que tiene es de tres marjales. Los

---

<sup>35</sup> Sobre costumbres de enterramiento y sepulturas puede verse además ROUSSEAU, Gabriel: *Le Mausolée des Princes Sa'diens á Marrakech*. París, 1925. OLIVER, José y Manuel: *Granada y sus monumentos árabes*. Málaga, 1875. LAFUENTE ALCÁNTARA, Emilio: *Inscripciones árabes de Granada, precedidas de una reseña histórica y de la genealogía detallada de los Reyes Alhamares*. Madrid, 1859. ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada, con un apéndice sobre su Madraza o Universidad árabe*. Granada, 1879. QUESADA GÓMEZ, J. J.: *Bibliografía sobre Arqueología de la ciudad de Granada (Siglos XIII-XVI)*, Granada, 1994.

linderos son hazas de Hernando Alarif, Hernando el Çigui, vecino del Padúl, Lorenzo de Zafra y Pedro Gallego.

Otro *macáber* que conocemos se describe cuando apean los habices que tenía arrendados Antón Morata. Nos dicen los conocedores que el Cerro del Garrobo o Algarrobo "*que antiguamente hera macáber de moros*". Estaba en 1572 puesto de viñas pero se encontraba maltratado. La superficie que alcanza este es de doce marjales, es decir, unos 1625 metros cuadrados, nos dicen los apeadores "*pero es tierra de sierra, e de pedregales*".

Al lado de la iglesia encontramos un cementerio que fue bendecido por los cristianos pero que antes era un macáber de la mezquita. Con motivo de la construcción de la Autoría Bailén-Motril se realizaron excavaciones en los *maqbara* de Cerrillo de Mondújar, en el que exhumaron un total de 49 sepulturas de época nazarí y en Torna Alta, también en Mondújar, junto al río Torrente, en el que se exhumaron un total de 53 sepulturas, de las cuales 47 corresponden a una fase morisca, en las que alternan las fosas con paredes y cubiertas con lajas de piedra y con tejas curvas<sup>36</sup>.

#### OPINIONES, HIPOTESIS Y CREENCIAS SOBRE EL DESTINO DE LOS RESTOS DE LOS REYES NAZARIES<sup>37</sup>

Hace aproximadamente una década, a raíz de las obras de la autovía de la costa, vieron la luz un cementerio musulmán, pero no uno cualquiera, sino los restos de los antepasados del rey *Boabdil* que el último rey nazarí se llevó de la *Rawda* de la Alhambra después de la toma de Granada. Sin embargo se trataba de las ruinas de unas casas donde afloraron unas tumbas pero no se puede confirmar que fueran los reyes nazaríes.

El espacio en La Alhambra conocido como la *Rawda* -que significa jardín, cementerio y paraíso- acogía las sepulturas de los difuntos reyes

---

<sup>36</sup> RODRÍGUEZ AGUILERA, A.; BORDES BARCÍA, S.; QUERO ENDRINO, S.: "El programa de medidas correctoras de impacto arqueológico de la autovía Bailén- Motril, tramo Dúrcal-Ízbor". Bibataubín, 2, Granada, 2001. Ver Diario IDEAL de 23 de abril de 2000.

<sup>37</sup> <http://legadonazari.blogspot.com.es/2014/01/descanso-de-los-restos-de-los-reyes.html> 18:03 horas, 15/04/2018.

nazaríes, un lugar reverencial dedicado a la memoria de sus mayores dignatarios, por lo que *Boabdil* no dudó en llevarse sus cuerpos con él.

*Boabdil* había recibido un feudo en Laujar hacia el que marchó, pero antes de partir dió orden de levantar el Cementerio Real de la Alhambra para evitar que sus ancestros quedaran en tierra cristiana, sin embargo unas excavaciones arqueológicas revelaron el cadáver de una mujer ¿de quién se trataba? Al llegar a Mondújar mandó construir un nuevo cementerio en un sitio tan secreto que hasta la fecha no ha sido encontrado. Para empezar Mondújar marca la duda porque existen dos poblaciones con este nombre próximas a Laujar de Andarax y en el Valle de Lecrín.

Según consta en el folio 28 del libro de Apeo (1577) de Mondujar, los restos de los sultanes *Mohammad II*, *Yūsuf I* y *'Abu Sa'ad*, fueron enterrados en la rauda de la mezquita de Mondújar. Pero existen numerosos documentos y referencia que atestiguan la existencia de la rauda real de la familia nazarí en Mondújar, como el de Juan Jusepe de Herrera, vecino de Béznar que testificó lo siguiente en 1549:

*"Dixo que la dicha fortaleza de mondújar es muy ymportante para la guarda y seguridad de todas las alpuxarras y val de lecrin porque está en parte de donde puede amparar a el dicho val de lecrín y defender la dicha alpuxarra; como cosa tan importante están trasladados al pie de la dicha fortaleza, en una haça que se llama la rrauda, todos los cuerpos de los reyes de moros que fueron de granada al tiempo que fue de moros y después la rreyna horra mora se truxo desde andarax, después de entregada la çibdad a los señores rreyes católicos, de goriosa memoria, a enterrar a dicha rauda, lo qual es cosa notoria e çierta, y la causa de trasladarse allí los dichos cuerpos fue pretender el rrey moro que se dezía el chiquito que se le diese la dicha fortaleza para su morada y aposento..."*

La primera de las hipótesis se descarta *"pues el relleno de la fosa es el mismo que el de otras tumbas que sí conservan restos humanos, por lo que la posibilidad de una descomposición por la acidez del suelo no tiene fundamento"*. En cuanto a la segunda hipótesis, los arqueólogos procedieron a cribar la tierra del interior y someterla a analítica y llegaron a la conclusión de que había indicios de que aquellos huesos estuvieron enterrados anteriormente en otro lugar. La tercera posibilidad tampoco es descartable en algunas tumbas.

En esta excavación aparecieron también restos de la rábita Alcana mencionada por las fuentes escritas, alrededor de la cual fueron depositados los huesos traídos desde la rawda de la Alhambra a finales de 1491; este hecho ratificaría que estábamos, sin duda, ante las tumbas de los reyes nazaritas<sup>38</sup>.

Los domingo 6 y 13 de abril tendrá lugar en el museo unas visitas temáticas relacionadas con las lápidas del Cementerio Real de la Alhambra, guiadas por Clemente Franco.

La Rauda o cementerio real de los sultanes nazaríes, se encuentra situada entre el palacio de los Leones, al norte, y la mezquita de la Alhambra, al sur. Existieron dos cementerios en la colina de la Alhambra: uno, situado al sur de la fortaleza, fuera del recinto, en el que fueron enterrados *Muhammad I al-Ahmar* y dos de sus nietos, y la Rauda, en donde se dio sepultura al resto de sultanes nazaríes y sus familias. *Boabdil*, tras la entrega de la ciudad de Granada a los Reyes Católicos, trasladó los restos de sus antepasados hasta la alquería de Mondújar, donde los enterró en los alrededores de la mezquita. Vacía la Rauda de enterramientos, en 1574, con ocasión de las obras del palacio de Carlos V, aparecieron en la zona cuatro losas sepulcrales, aunque con posterioridad las edificaciones alzadas tras la conquista borrarón las huellas del hallazgo.

Mariano Contreras, arquitecto de la Alhambra, localizó los restos del antiguo cementerio, que fue excavado por Torres Balbás en 1926. De las cuatro lápidas aparecidas en 1574 se conservan dos en el Museo de la Alhambra pertenecientes a los sultanes *Muhammad II* y *Yūsuf III*, mientras que una tercera perteneciente al príncipe *Yūsuf*, hermano de *Muley Hacén*, también conservada en el Museo, fue encontrada en el siglo XVIII bajo el altar mayor de la iglesia de Nuestra Señora del Azogue, de Betanzos (La Coruña)<sup>39</sup>.

70 tumbas de reyes

---

<sup>38</sup> [http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra\\_0\\_403160261.html](http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra_0_403160261.html) 18:15 horas, 15/04/2018.

<sup>39</sup> <http://www.alhambra-patronato.es/elblogdelmuseo/index.php/las-lapiditas-del-cementerio-real-de-la-alhambra/> 18:20 horas, 15/04/2018.



Fue otro arquitecto conservador de la Alhambra, Leopoldo Torres Balbás, quien en 1925 inició unos trabajos de restauración en la *rawdā* nazarí con un resultado sorprendente: localizó más de 70 tumbas vacías. Eran sin duda las fosas que un día ocuparon los monarcas nazaríes y sus familiares; también había otras próximas, pero con algunos cadáveres dentro. La memoria de aquella excavación de Torres Balbás dice lo siguiente: «... *En ninguna encontráronse huesos, lo que prueba que la traslación de los restos a Mondújar fue cuidadosa*».

Fuera de este recinto, aunque próximo a él, nos dio noticias Torres Balbás de la aparición de otras muchas sepulturas, que sí contenían huesos, que debieron corresponder a personas ajenas a la familia real o de no tan alta alcurnia «... *y por ello no se transportaron sus restos a Mondújar, o se hizo con poca atención...*»<sup>40</sup>

Restos removidos en 1988<sup>41</sup>

Hasta ahora hemos comprobado, a través de fuentes escritas y de las excavaciones de Torres Balbás, que la mayor parte de la dinastía nazarita estuvo enterrada en la Alhambra hasta 1491, desenterrados sus restos a finales de ese año y vueltos a enterrar en Mondújar. El olvidado *macáber* real de Mondújar había pasado a ser campo de cultivo durante casi cinco siglos. Se hacía necesaria una intervención de tipo arqueológico para comprobar fehacientemente la veracidad de las fuentes escritas.

La oportunidad llegó a comienzos del siglo XXI. Con motivo de la construcción de la autovía Granada-Motril, las referencias históricas obligaron a efectuar una intervención arqueológica previa que, en este caso, corrió a cargo de Ángel Rodríguez Aguilera y Sonia Bordes. El resultado de su informe está depositado en la Delegación de Cultura.

Lo primero que comprobaron los arqueólogos al acotar la zona fue que el *macáber* musulmán de Mondújar ya había sido removido con anterioridad, concretamente durante las obras de construcción de la vieja carretera de circunvalación del pueblo. Este hecho había ocurrido en 1988, sin que tengamos noticia de que dicha obra se hiciera con la presencia de

---

<sup>40</sup> [http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra\\_0\\_403160261.html](http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra_0_403160261.html) 18:55 horas, 15/04/2018.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

arqueólogo o con medidas de tipo cautelar similares. Antes de comenzar la excavación de 2001 se apreciaban tumbas cortadas en el talud superior de la carretera y huesos esparcidos por la cuneta (*hay una extensa colección fotográfica de ello*).

Aquel detallado proceso arqueológico arrojó resultados sorprendentes que venían a confirmar Mondújar como lugar de enterramiento de los reyes de Granada. El primero de ellos fue hallar una complejidad funeraria sin precedentes, muestra seguramente de la influencia que introdujo en su entorno el sistema alhambrense de enterramiento; asimismo, se comprobó una colmatación de este *macáber* en los años finales del XV, como si de pronto muchas otras personas hubiesen deseado ser enterradas junto a las tumbas reales. Esta práctica se mantuvo hasta los primeros años del siglo XVI, en que fue clausurado el cementerio mudéjar y abierto otro en la zona de Torna Alta en calidad de comunidad morisca o criptomusulmana. En este último caso, el sistema de enterramiento fue totalmente distinto y de unos ritos musulmanes decadentes.

Para el arqueólogo Ángel Rodríguez Aguilera, queda clara la similitud en los sistemas de enterramiento entre la rawda de la Alhambra y el *macáber* musulmán del Cerrillo de Mondújar. En 2002 fue excavada la zona alta de lo que había sido el cementerio, pero la parte baja, la más cercana a la antigua mezquita y seguramente la parte noble donde fueron enterrados la mayoría de los reyes de Granada (*Moraima reposó inmediatamente detrás de la mezquita*), había desaparecido por completo en los movimientos de tierra de 1988. No se pudo profundizar en la investigación de campo: los huesos y las makabrillas estaban ya en el vertedero de tierra.

#### Tumbas intactas

Aun así, fueron excavadas casi 70 sepulturas con resultados dispares y sorprendentes. Todas ellas estaban intactas, jamás en cinco siglos habían sido abiertas hasta entonces. Las había con cadáveres completos, un grupo de tumbas pequeñas con los huesos apilados, tumbas infantiles y bastantes tumbas no albergaban cadáver alguno.

*¿Qué podría haber ocurrido?*

Lo más inmediato era pensar que los enterradores habían puesto en práctica la ancestral costumbre musulmana de abrir fosas paralelas para enterrar los delitos del difunto, justo al lado de su tumba. Pero este hecho no es muy probable pues en aquella época ya había caído en desuso aquel rito arábigo. El hecho de que aparecieran bastantes tumbas vacías hacía sospechar que *Boabdil* retrasladó en secreto los cadáveres de sus ascendientes hasta Marruecos al partir en 1493. En su informe, Rodríguez Aguilera estudia tres posibilidades para explicar el misterio de las tumbas reales de Mondújar: primero, que estuvieran ocupadas y los restos se hubieran visto afectados por algún tipo de reacción química que los hubiera deshecho; que estuvieran ocupadas y hubieran sido retrasladadas posteriormente; y que nunca hubieran estado ocupadas y todo hubiera sido una simulación.

Bajo el asfalto de la autovía<sup>42</sup>

A partir de aquí nos movemos en el terreno de las conjeturas, con "*dudas razonables*" y "*certezas demostrables*". No parece muy probable que *Boabdil* acudiese en verano de 1493 a dar sepultura a su esposa Moraima en Mondújar y, sólo un mes después, volviese a desenterrarla a ella y a todos sus antepasados para llevárselos consigo a Fez. Es poco verosímil; no se tiene ninguna referencia escrita de que *Boabdil* volviera nunca más a Mondújar y mucho menos de que lo hiciera para desenterrar tantos cadáveres y dejar las fosas selladas de manera tan perfecta. En la memoria y en los documentos de Mondújar, de la Inquisición y de la Alhambra quedaron siempre referencias de sus vecinos a que allí estaban enterrados los reyes moros de Granada. Jamás nadie mencionó un nuevo desentierro y traslado.

Tampoco en los documentos que Pedro de Zafra y Gonzalo Fernández de Córdoba, encargados por los Reyes Católicos de supervisar el paso de *Boabdil* a África, mencionan que se llevara a sus antepasados muertos, cuando sí existe una completa relaciones de navíos, personas, bienes, etc. que se llevó consigo en su exilio definitivo.

---

<sup>42</sup> *Ibidem.*

*¿Qué pudo ocurrir entonces? ¿Dónde están los restos de la dinastía nazarita?*

Cuando se iniciaron las excavaciones de la autovía Granada-Motril, quien esto suscribe conversó con personas que trabajaron en el movimiento de tierras de 1988; dos de ellos afirmaron que solía ser frecuente ver huesos en las zonas de relleno de los taludes de aquella primera carretera de circunvalación de Mondújar. Al comenzar las obras de la autovía (2003) ya estaba hecho el daño en el cementerio de los reyes nazaritas de Mondújar; había sido removida la zona más importante, donde seguramente permanecieron olvidados durante cinco siglos la mayoría de emires y sus familiares. Es macabro y duro pensarlo, pero es bastante factible, más que probable, que buena parte de la dinastía nazarita repose olvidada para siempre bajo el asfalto de la autovía de Motril.

La Rauda de la Alhambra: un cementerio vacío<sup>43</sup>

En la Alhambra de los dos cementerios que existieron en su momento, solo queda parte de la Rauda Real, donde se enterraba a la familia real, a los sultanes y sus familiares. Estaba en una ubicación excelente, entre el Palacio de los Leones y la antigua Mezquita de la Alhambra, actual Santa María de la Alhambra. El Palacio de Carlos V está construido sobre parte de ella, cuando se construyó, la Rauda ya estaba vacía...

Al parecer, cuando *Boabdil*, el último rey nazarí de Granada, acordó las capitulaciones para la entrega de la ciudad a los Reyes Católicos, y emigró llevándose consigo, no sus posesiones materiales, sino también los restos de sus antepasados, para que no reposaran en tierras cristianas.

A sus descendientes los tuvo que dejar en Granada, sus dos hijos con la reina Morayma, tuvo que dejarlos en prenda bajo custodia de los Reyes Católicos, como garantía de su retiro. Destinaron al rey y a su séquito un feudo en la zona de Laujar de Andarax, en la Alpujarra almeriense a medio caminos entre la ciudad y la costa. La corte exiliada se estableció en la localidad de Mondújar durante un tiempo.

---

<sup>43</sup> <https://www.ciceronegranada.com/blog/enterrados-reyes-la-alhambra/> 20:47 horas, 15/04/2018.

Más tarde, tras la muerte de su esposa y de uno de sus hijos, se hizo más presente que nunca la profecía que un día un sabio le hizo a Morayma: *“El último rey nazarí vivirá mucho para padecer mucho”*. La vida de 'Abu 'Abdallāh Muḥammad ben 'Ali, Muḥammad XII, conocido como *Boabdil* por los cristianos, parecía más una maldición que una suerte... *“¿Por qué la muerte no ha querido ni quiere de mí nunca!”* – se repetía con frecuencia.

La dinastía Nazarí en Mondújar<sup>44</sup>

Entonces se decidió a abandonar lo que un día fue su reino, dejando atrás lo que le quedaba de su familia. Embarcaría hacia el Norte de África, pero antes parece que, mandó construir un cementerio real en Mondújar, donde los grandes monarcas del Reino Nazarí podrían descansar dignamente en tierra. El cementerio musulmán de Mondújar fue muy solicitado durante años, hasta que cayó en el olvido de los siglos. En 1988 se construyó en la zona la circunvalación de Mondújar, y parece que gran parte de los huesos fueron esparcidos bajo la carretera. Cuando se construyó la Autovía de Motril, en 2011, se volvió a trabajar en la zona, esta vez, con expertos y con minuciosas excavaciones arqueológicas. Entonces se confirmó que las tumbas fueron removidas y que los restos de los grandes emires nazaríes y sus familias, estaban desperdigados bajo el asfalto.

Aún queda la posibilidad de que los documentos encontrados, hagan referencia a otra Mondújar, también en la zona de Andarax, donde no se ha realizado excavación alguna. Aunque el cúmulo de casualidades lo hacen poco probable.

Sin duda, no fue lo que el Rey Chico pretendía al partir hacia Fez, tras embarcar en Adra. Pero el destino de sus huesos tampoco fue afortunado. *Boabdil* falleció en Fez y su posible lugar de enterramiento sigue siendo envuelto en el halo de miseria que envolvió al pobre *Boabdil* en vida.

## CONCLUSIONES

En conclusión hemos visto que los habices cumplían funciones muy variadas en la sociedad musulmana, muchos de ellos se destinan a los

---

<sup>44</sup> Ibidem

centros de culto y al personal que los sirve, pero en otras ocasiones tienen la finalidad de realizar obras caritativas al ofrecer ayuda al estudio, comida y vestido a los necesitados. Aquellas fincas eran explotadas algunas veces directamente por los alfaquies y almuédanos, pero lo normal era que se arrendaran a los vecinos del lugar que pagan una renta que pasa a ser uno de los pilares económicos de estos centros de culto. La mezquita y las rabitas están relacionadas con todas las actividades de la vida y la muerte de los creyentes, desde el nacimiento hasta la tumba. Es imposible conocer la sociedad musulmana sin contar con los bienes habices, llenaron todo el desarrollo de las poblaciones en sus más variados aspectos, como se puede observar en cada una de las alquerías que formaron el reino nazarí. Estos bienes cumplieron un papel similar tras la llegada de los cristianos a estas tierras, pues las iglesias heredaron de las mezquitas por voluntad real todos estos bienes y, una parte de ellos fue administrada por la corona castellana por lo que se denominaron habices del rey.

En definitiva, podemos recomponer ciertos aspectos sobre los centros religiosos y la infraestructura económica que los sustentaba en la etapa nazarí. Gracias a estas fuentes podemos acercarnos a la economía y la población de las respectivas comarcas, pues la escasez de noticias impide tener un conocimiento detallado, exceptuando la capital del reino.

Rachel Arié cita en varias ocasiones los habices o *waqf* de la etapa nazarí constituidos sobre todo sobre baños públicos. Si estamos mejor informados sobre otras rentas del período nazarí pues la mayoría de ellas se conservan durante la etapa mudéjar y morisca como ha demostrado *Soha 'Abboūd* al estudiar los precedentes andalusíes en la fiscalidad de las comunidades mudéjares.

Por lo que respecta a los ritos funerarios hay que tener en cuenta que el Islam no sólo es una religión, es también todo un completo sistema social en donde están regulados todos los acontecimientos del ser humano, desde el nacimiento hasta la muerte. El ritual que el Islam y su libro sagrado, *el Corán*, manda observar en el proceso de la muerte y enterramiento de los musulmanes se agrupan en cinco fases, a saber:

- *Acompañamiento al moribundo en la agonía.*
- *Lavado ritual del cadáver.*

- *Amortajamiento del difunto.*
- *Oración fúnebre.*
- *Entierro*

Tras una breve explicación de cada uno de estos apartados, la visita temática finalizará con un recorrido por varios cementerios conocidos de la Granada andalusí, conociendo su situación y características.

## BIBLIOGRAFÍA

ESPINAR MORENO, M. Y GONZÁLEZ MARTÍN, C: Libro de apeo y repartimiento de Mondújar (Valle de Lecrín), Granada, 2008.

ESPINAR MORENO, M.: La alquería de Mondújar: mezquita y rábitas, cementerios, barrios y otras estructuras urbanas y rurales, *Anaquel de Estudios Arabes*, 11, Madrid, 2000, pp. 277-294. Se ofrece bibliografía sobre los habices y en concreto sobre esta población.

ESPINAR MORENO, M. Y ABELLÁN PÉREZ, J.: "Las rábitas en Andalucía. Fuentes y metodología para su estudio", en *Historia Institucional i altres Estudis Regionals*. San Carles de la Rápita, 1993, pp. 131-176.

ESPINAR MORENO, Manuel y QUESADA GOMEZ, Juan José: "Nuevas aportaciones a la arqueología granadina. Materiales encontrados en el río Beiro", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 1990, 4; pp. 11-31.

ESPINAR MORENO, M.: "Bienes habices de Abla y Abrucena (1447-1528). Pleito sobre ciertos habices entre las iglesias y Hernando de Quesada. Homenaje al prof. Saez Sánchez, *Anuario de Estudios Medievales*, 18 (1988), pp. 383-394. Además: "Estudios sobre las iglesias de Guadix y su diócesis con motivo del V Centenario (1492-1992). Dotación de los Reyes Católicos y de doña Juana" *Boletín del Instituto de Estudios "Pedro Suarez"*, 5, Guadix, 1992, pp. 27-37.

ESPINAR MORENO, M., GARCIA ROMERA, M. V. y PORTI DURAN, N.: "La Iglesia en la repoblación de Guadix (Siglo XV). Dotación de los Reyes Católicos", *Actas del I Coloquio de Historia de Guadix*, Guadix, 1989, pp. 103-114.

ESPINAR MORENO, M.: Estructura económica de las iglesias del Alpujarra a través de los Libros de Habices. Tesis Doctoral, Granada, 1980. Sobre los bienes de habices existe una amplia bibliografía que no detallamos en estos momentos por encontrarse en otros trabajos como los siguientes ESPINAR MORENO, M., M. y MARTÍNEZ RUIZ, J.: Ugíjar según los Libros de Habices. Granada, 1983 y HERNÁNDEZ BENITO, P.: La Vega de Granada a fines de la Edad Media según las rentas de los habices. Granada, 1990.

ESPINAR MORENO, Manuel; QUESADA GÓMEZ, Juan José y LÓPEZ LÓPEZ, Manuel: Intervención de urgencia en la Calle Agua de Cartuja (Placeta de la Cruz). Granada. Agosto 1993. Memoria de excavaciones. Anuario Arqueológico de Andalucía 93. III. Actividades de Urgencia. Informes y Memorias, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, 1994, pp. 241-247.

ESPINAR MORENO, M. y QUESADA GÓMEZ, J. J.: "Tipología de las tumbas musulmanas excavadas en el solar de la calle Agua de Cartuja, número 18 (Granada)", Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencia medievales, II, Cádiz, 2000, pp. 91-111.

ESPINAR MORENO, M. "*Habices de los centros religiosos musulmanes de la alquería de Acequias en 1502*", Anaquel de Estudios Árabes 2009, vol. 20 57-81.

ESPINAR MORENO, M. Habices de la mezquita, rabitas, y del rey de Mondújar (valle de Lecrín, Granada) en época Musulmana .

LEVI-PROVENZAL, E.: "España musulmana", Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal, Tomo V, Madrid, 1973, pág. 189, nota 226.

GÓMEZ MORENO, Manuel: "El cementerio real de los nazaries en Mondújar", Al-Andalus, VI Madrid (1942), pp. 269-281.

GÓMEZ MORENO, M.: "El cementerio...". Ya TORRES BALBÁS, L.: "Rábicas hispanomusulmanas", Al-Andalus, XIII (1948), pág. 482 cita la rábita Buhora cerca de Mondújar. En realidad estaba dentro del casco urbano y sería el centro de un pequeño barrio de la localidad como más adelante veremos.

GÓMEZ MORENO, M.: "El cementerio...", ALBARRACÍN NAVARRO, Joaquina: "Un documento granadino sobre los bienes de la mujer de Boabdil en Mondújar", Actas del 1 Congreso de Historia de Andalucía.



Diciembre, 1976. Andalucía Medieval, Tomo II, Córdoba, 1978, pp. 339-348. Utiliza el documento de 1511 conservado en el Archivo de la Real Chancillería de Granada. Las tierras de la reina suman 65 marjales de riego, 19 aceitunos, morales, nogales, higueras, viñas y una haza llamada de las cerezas en el Pago de Algudiay.

GÓMEZ MORENO, Manuel: Guía de Granada. Granada, 1892, pp. 33-34, 362 y 498.

GÓMEZ LORENTE, M.: "Los bienes habices del Marquesado del Cenete a principios del siglo XVI", Actas del I Coloquio de Historia "V Centenario de la entrada en Guadix de los Reyes Católicos" (1489-1989), Guadix, 1989, pp. 61-68.

VILLANUEVA RICO, M. C.: "Un curioso pleito sobre los habices del marquesado del Cenete" en Miscelánea de Estudios dedicados al prof. A. Marín Ocete. Granada, 1974, tom. II. pp. 1153-1166.

ROSSELLÓ-BORDOY, G.: "Almacabras, ritos funerarios y organización social en Al-Andalus", III Congreso de Arqueología Medieval Española. Oviedo, 1989, I; pp. 153-168.

TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Cementerios hispanomusulmanes", Al-Andalus, XXII, 1957, pp. 131-191.

TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Paseos por la Alhambra: La Rawda", Archivo Español de Arte y Arqueología, 1926, VI; pp. 261-285.

TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Rábitas hispanomusulmanas", Obra Dispersa, 4, pp. 157-174.

AL-GARNATHI: "Los cementerios de Granada", La Alhambra, 1902, V-116; pp. 1047-1051.

ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Sepulcro de un Abencerraje, recientemente descubierto", La Alhambra, 1898, I-6; pp. 94-97.

FERRANDIS TORRES, José: "Estelas cerámicas", Al-Andalus, 1935, III; pp. 179-180.

GARCÍA GÓMEZ, Emilio: "Sobre los epitafios de dos caballeros Abencerrajes y otra lápida granadina desconocida", Al-Andalus, 1942, VII; pp. 283-297.

SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: "De toponimia granadina. Sobre el viaje de Ibn Battuta al Reino de Granada", Al-Andalus, 1951, XVI; pp. 49-85.

VALLADAR, Francisco de P.: "Una hipótesis acerca de los restos humanos de la 'Gran Vía'", La Alhambra, 1903, VI-125; pp. 113-115.

VALLADAR, Francisco de P.: "Los descubrimientos de la 'Gran Vía'", La Alhambra, 1905, VIII-166; pp. 64-67.

VALLADAR, Francisco de P.: "Crónica granadina [1]", La Alhambra, 1899, II-26; p. 48.

VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos: Cementerios hispanomusulmanes granadinos, Universidad de Granada, Granada, 1986.

ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Fragmento de la lápida sepulcral del rey moro de Granada Abul Hachach Yusuf recientemente descubierto [1]". La Alhambra, 1903, VI-133; pp. 297-299.

ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Fragmento de la lápida sepulcral del rey moro de Granada Abul Hachach Yusuf recientemente descubierto [2]". La Alhambra, 1903, VI-134; pp. 324-327.

ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Inscripción del príncipe Yúsuf, hermano de Muley Hacen". Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, 1915, V-3; pp. 184-188.

AMADOR DE LOS RÍOS, Rodrigo: "Lápidas arábicas existentes en el Museo Arqueológico Nacional y en la Real Academia de la Historia". Museo Español de Antigüedades, 1876, VII; pp. 121-156.

CASTRO Y OROZCO, José de: "Antigüedades árabes de Granada. Epitafios de los reyes moros". La Alhambra, 1839, II-17; pp. 193-195.

cf. LÓPEZ LÓPEZ, Manuel, FRESNEDA PADILLA, Eduardo, TORO MOYANO, Isidro, PENA RODRÍGUEZ, J. M. y ARROYO PÉREZ, E.: "La necrópolis musulmana de Puerta Elvira (Granada)", en Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes. Estudios y Ensayos. Universidad de Málaga. Málaga, 1995. Editores: Manuel Ación Almansa y M<sup>a</sup> Paz Torres Palomo, pp. 137-159.

Sobre las sepulturas y costumbres pueden consultarse las obras de GUILLÉN ROBLES, F.: Málaga musulmana. Málaga, 1880, pp. 38-39.

EGUÍLAZ YANGUAS, Leopoldo: "Noticias de la Alhambra y de Granada, con pretexto del Libro de Contreras", Diario La Libertad, Granada, 27 de agosto de 1875. GÓMEZ MORENO, Manuel: "Sepulturas arábigo-granadinas", en Cosas granadinas de Arte y Arqueología. Granada, s. a., pp. 107-120.

RIBERA, Julián: "Ceremonias fúnebres de los árabes españoles", *Disertaciones y Opúsculos*, II, pp. 249-256.

LONGÁS, Pedro: *Vida religiosa de los Moriscos*. Madrid, 1915.

MUNZER, Jerónimo: "Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495", versión del latín por Julio Puyol, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo LXXXIV, Cuaderno 1, enero, 1924.

FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Fidel: *Boabdil*. Edit. Tánger, 1939.

HURTADO DE MENDOZA, Diego: *Guerra de Granada*, B. A. E., tomo I, Madrid, 1946, pág. 73.

TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Paseos por la Alhambra. Una necrópoli nazarí: la Rauda", *Archivo Español de Arte y Arqueología*, 6, septiembre-diciembre, 1926. Public. en *Obra Dispersa*, 11. *Archivo español de Arte y Arqueología*. Estudios diversos sobre Arquitectura y Arqueología. Instituto de España, Madrid, 1985, pp. 13-42.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del: *Historia del rebelión y castigo..*, Libro I, Cap. VII, pág. 132.

MÁRMOL CARVAJAL, Luis del: *Historia del rebelión y castigo..*, Libro I, Cap. VII, pág. 132.

JANER, Florencio: "De las joyas árabes de oro que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional", *Museo Español de Antigüedades*, Madrid, Impr. Fortanet, 1875, VI, pp. 525-536.

Una descripción pormenorizada de la rauda en GÓMEZ MORENO, M.: *Guía de Granada*, Granada, 1892. Además Cf. TORRES BALBAS, L.: "Paseos por la Alhambra...", *Ob. cit.*

TORRES BALBÁS, L.: "Paseos por la Alhambra..", pág. 31.

RODRÍGUEZ AGUILERA, A.; BORDES BARCÍA, S.; QUERO ENDRINO, S.: "El programa de medidas correctoras de impacto arqueológico de la autovía Bailén- Motril, tramo Dúrcal-Ízbor". *Bibataubín*, 2, Granada, 2001. Ver *Diario IDEAL* de 23 de abril de 2000.

Ibn al-Jaṭīb, *Historia de los Reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena acerca de la dinastía nazarí*, Granada, 2010, pags. 80-90.

Arié Rachel, *El reino naṣrī de Granada: (1232 - 1492)*, Madrid, 1992, pags. 218, 227, 286.

Arié Rachel, *Historia de España. 3. España musulmana: (Siglos VIII-XV)*, Barcelona, 1993, pag. 237, 487.

Bueno Francisco, *Los Reyes de la Alhambra. Entre la historia y la leyenda*, Granada, 2004, pags. 396, 744, 754.

Miguel Ángel Ladero Quesada, *Granada : historia de un país islámico (1232-1571)*, Madrid, 1976, pags. 185-187, 250-254.

Luis Seco de Lucena, *El libro de la Alhambra .Historia de los sultanes de Granada*, Madrid, 1975, pags. 70-80.

Ibn al-Jaṭīb, *al-Lamḥa al-Badriyya*, Baerut, 2009, pags. 65-77.

Ibn al-Jaṭīb, *Iḥāṭa fī 'ajbār Garnāṭa, I*, Cairo, 1956, pags. 200-214.

Ibn al-Jaṭīb, *Ṭurfatu l-'aṣr fī tārij dawlati banī Naṣr*, Damasco, 2010, pags. 65-77.

María Jesús Viguera Molins, *El reino nazarí de Granada*, Madrid, 2000, pags. 328, 357, 369, 267, 484-485.

Rachel Airé, María del Carmen Jiménez Mata, Barbara Boloix Gallardo, *Historia y Cultura de la Granada Nazari*, Granada, 2004, pags. 16, 98, 106.

Pablo Bueno Porcel, *El Reino de Granada, (de orígenes a 1936)*, Granada, 2004, pags. 122-150.

Manuel Garzón Pareja, *Historia de Granada*, Granada, 1980, vol I, pags. 14,111. vol 2, pags. 14,15,175.

Antonio Aguilera Molina, *Granada como fue / como esta (1930-2001)*, Granada, 2002, pags. 370-380.

M<sup>a</sup> Carmen Jiménez Mata, *La Granada Islámica*, Granada, 1990, pags. 189,218,286.

Menéndez Pidal, José M<sup>a</sup> Jover Zamora, *Historia de España*, Madrid, 1989, pags. 180-181.

María Jesús Viguera Molins, *El reino nazarí de Granada : (1232-1492), sociedad, vida y cultura, política, instituciones, espacio y economía*, Madrid, 2000, pags. 5, 547- 552, 685.

Antonio Peláez Rovira, *El emirato nazarí de Granada en el siglo XV : dinámica política y fundamentos sociales de un estado andalusí*, Granada, 2009, pags. 22-42, 338-383.

Juan Pablo Wert, *El reino nazarí de Granada*, Madrid, 2010, pags. 4-6, 26-31.

Aḥmad Mujtār Al-‘Abbādī, prólogo por : D. Emilio García Gómez, *El reino de Granada en la época de Muḥammad V*, Madrid, 1973, págs. 1-6, 121-133 .

Antonio Peláez Rovira, «*Balance historiográfico del emirato nazarí de Granada (siglos XIII-XV) desde los estudios sobre al-Andalus: instituciones, sociedad y economía*», Estratto da Reti Medievali Rivista, IX (2008), pag. 1 [www.retimedievali.it](http://www.retimedievali.it).

[https://es.wikipedia.org/wiki/Reino\\_nazar%C3%AD\\_de\\_Granada](https://es.wikipedia.org/wiki/Reino_nazar%C3%AD_de_Granada) 18:50 horas, 09/04/2018 .

[https://www.webislam.com/articulos/34812-el\\_secreto\\_de\\_las\\_tumbas\\_nazaries.html](https://www.webislam.com/articulos/34812-el_secreto_de_las_tumbas_nazaries.html) 19:05 horas , 09/04/2018 .

<http://www.ideal.es/granada/20081111/cultura/secreto-tumbas-nazaries-20081111.html> 19:09 horas, 09/04/2018 .

<http://legadonazari.blogspot.com.es/2014/01/descanso-de-los-restos-de-los-reyes.html> 19:11 horas, 09/04/2018 .

<http://www.rtve.es/television/20131107/mas-isabel-como-era-entierro-musulman-tiempos-del-reino-granada/786143.shtml> 17:05 horas, 10/04/2018

[https://elpais.com/diario/1999/08/28/andalucia/935792534\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1999/08/28/andalucia/935792534_850215.html) 18:48 horas, 10/04/2018 .

<https://www.ciceronegranada.com/blog/enterrados-reyes-la-alhambra/> 18:51 horas, 10/04/2018 .

<http://legadonazari.blogspot.com.es/2014/01/descanso-de-los-restos-de-los-reyes.html> 18:03 horas, 15/04/2018.

[http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra\\_0\\_403160261.html](http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra_0_403160261.html) 18:15 horas, 15/04/2018.

<http://www.alhambra-patronato.es/elblogdelmuseo/index.php/las-lapiditas-del-cementerio-real-de-la-alhambra/> 18:20 horas, 15/04/2018.

[http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra\\_0\\_403160261.html](http://www.granadahoy.com/granada/aparecieron-tumbas-vacias-reyes-Alhambra_0_403160261.html) 18:55 horas, 15/04/2018.

<https://www.ciceronegranada.com/blog/enterrados-reyes-la-alhambra/> 20:47 horas, 15/04/2018.

<http://www.mcnbiografias.com/app-bio/do/show?key=nasr-i-sultan-de-granada> 17:16 horas, 17/04/2018.

<http://www.rm.unina.it/> 17:25 horas, 17/04/2018.

Los rituales y habices de la muerte Muhammad Assaf Abdel Hadi

<https://www.nubeluz.es/musulmanes/nazaries.html#naza2> 17:28  
horas, 17/04/2018.

<https://www.granadaenlared.com/historia-de-granada/historia-de-granada-reyes-nazaries/> 17/30 horas, 17/04/2018.

## LOS ESPACIOS Y LOS DISCURSOS DE LA MUERTE EN EL ARTE MEDIEVAL HISPANO<sup>1</sup>

Sonia CABALLERO ESCAMILLA<sup>2</sup>

*Cada civilización se define por la forma de enterrar a sus muertos, por la forma en que se vive y se representa la muerte<sup>3</sup>*

La muerte ha inquietado a la sociedad desde tiempos pretéritos, no obstante las actitudes ante la misma y la forma de afrontarla han variado dependiendo de la cultura y del momento histórico. En este sentido, la Edad Media concedió un protagonismo desmedido al paso de la vida terrenal a la celestial, teniendo su correspondiente reflejo en las manifestaciones artísticas. Aunque el arco temporal es muy amplio, en todas las etapas históricas que conforman el Medievo, destaca un sentimiento generalizado, el miedo al olvido y a la inexistencia en la conciencia de los vivos, de manera que todos los esfuerzos se van a encaminar a desafiar al tiempo y permanecer en la vida mediante el recuerdo. La preservación de la memoria era una garantía de salvación. Las manifestaciones artísticas juegan un papel clave en este sentido: la individualización del espacio, cada vez de mayor magnificencia, los relatos figurativos que narran las escenas del duelo, la monumentalización

---

<sup>1</sup> El presente artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto I+D: “De puertas para adentro: vida y distribución de espacios en la arquitectura doméstica (siglos XV y XVI)” HAR2014-52248-P, Ministerio de Economía y Competitividad. Investigadora principal: M<sup>a</sup> Elena Díez Jorge (Universidad de Granada).

<sup>2</sup> Es Profesora Contratada Doctora en el Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Granada. Actualmente se encuentra acreditada como Profesora Titular, c. e.: [soniace@ugr.es](mailto:soniace@ugr.es)

<sup>3</sup> Jacques Le Goff, Nicolás Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Barcelona, 2015, pág. 102.

de las tumbas así como la proyección del difunto mediante su imagen o emblemas heráldicos, son muestras de la preocupación que el óbito genera entre los más poderosos, pues el arte funerario está inevitablemente ligado a la élite.

La historiografía que se ha ocupado del tema ha utilizado, en buena lógica, la documentación escrita como fuente de conocimiento directo: testamentos, libros de aniversarios, inventarios...revelan el sentimiento ante la muerte, las devociones y múltiples detalles que nos permiten recrear cómo se enfrentó la sociedad al momento más temido de su periplo vital. Pero el camino hacia el pasado no debe anclarse en las palabras escritas. Historiadores como Pierre Francastel, Schmitt o Chiara Frugoni<sup>4</sup>, entre muchos otros, otorgaron a las imágenes el puesto de honor que se merecen como testimonios visuales de tan alto alcance como las fuentes textuales. No se trata de decantarse por una u otra opción ni de parcelar el campo de conocimiento sino de sumar recursos y obtener una imagen más nítida de la historia pasada.

La amplitud y complejidad del tema aconsejan fijar un recorrido que de forma panorámica nos recree cómo era el sentimiento ante la muerte en la Edad Media hispana: el espacio de los muertos, la morada, los discursos y las efigies centrarán nuestra atención en las próximas páginas.

### **Los espacios de los muertos y la conquista del recinto eclesiástico**

La elección de un lugar de sepultura era una cuestión fundamental que debía hacer todo cristiano en vida. Hasta el concilio bracarense del año 561 los fieles se habían enterrado junto a los cuerpos santos en el interior de las basílicas paleocristianas, ocasionando graves perjuicios en la circulación interior de los templos y dificultando la veneración de los mártires allí enterrados<sup>5</sup>. La prohibición acordada en el concilio bracarense tuvo como consecuencia que las sepulturas se situaran junto a los muros de los templos, siendo el entorno de las puertas la zona más demandada. La

---

<sup>4</sup> Lucía Lahoz, "Imagen, discurso y memoria en la práctica gótica", Mariano Casas Hernández (coord.), *La Catedral de Salamanca: de Fortis a Magna*, Salamanca, 2014, pp. 233 y ss.

<sup>5</sup> Por citar un ejemplo, en la basílica de Santa Eulalia, en Mérida, los obispos se enterraban junto a la tumba de la mártir. I.G. Bango Torviso, "El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 4 (1992), p. 94.



preocupación por “vivir” a través del recuerdo y el deseo de situarse lo más cerca posible del Paraíso, se encuentran detrás de este empeño<sup>6</sup>.

La solución arquitectónica adoptada a medio camino entre el exterior y el interior fue la fórmula del contraábside, un espacio situado a los pies del templo que junto a la cabecera forma un claro eje axial y que está documentado en la Península Ibérica a partir del siglo VI<sup>7</sup>. Se ha apuntado un uso litúrgico y funerario pero solamente se ha podido constatar el segundo. En la misma dirección apuntan los enterramientos efectuados en las capillas de las torres occidentales que no tenían comunicación directa con el interior y que pertenecían a determinados linajes, distinguiéndose así como ámbitos privilegiados. Lo mismo cabe decir de los espacios denominados en la documentación medieval “Galileas” de origen cluniacense. En líneas generales, se trataba de un pórtico cubierto situado a los pies de las iglesias monásticas, que acabó albergando sepulturas de personajes de alta condición social, como ocurrió en San Salvador de Oña, en cuyo pórtico occidental se emplazaron durante mucho tiempo enterramientos de condes y reyes castellanos<sup>8</sup>. Contraábsides, pórticos, atrios y galileas se convirtieron en el nexo de unión entre el exterior profano y el interior sagrado.

La documentación escrita da cuenta de la conquista tímida del espacio, que reyes y nobles iniciaron a partir del siglo XII. Parece ser que fue en esta centuria cuando se cruzó la barrera hasta entonces infranqueable de los muros del templo<sup>9</sup>. *Las Partidas* de Alfonso X el Sabio testimonian un uso jerárquico del espacio eclesiástico pues solamente *los reyes et las reynas, et sus hijos, et los obispos, et los abades, et los priores, et los maestros, et los comendadores que son perlados de las órdenes et de las iglesias conventuales et los ricos homes, et los otros hombres honrados que hiciesen iglesias de nuevo ó*

---

<sup>6</sup> Las puertas podían encontrarse dentro de un pórtico que cumplía diferentes funciones, entre ellas, la funeraria. I. G. Bango Torviso, “Atrio y pórtico en el románico español: concepto y finalidad cívico-litúrgica”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, Valladolid, 1975, pp. 175-188; Idem, “El espacio para enterramientos privilegiados...”, *op.cit.*, pp. 93-132. J. L. Senra, “Aproximación a los espacios litúrgico-funerarios en Castilla y León: pórticos y galileas”, *Gesta*, XXXVI/2, 1997, pp. 122-144; José Arturo Salgado Pantoja, *Pórticos románicos en las tierras de Castilla*, Palencia, 2014.

<sup>7</sup> Artemio Manuel Martínez Tejera, “El contraábside en la arquitectura de repoblación: el grupo castellano-leonés”, Se considera un elemento de origen oriental utilizado en el norte de África entre los siglos IV y V.

<sup>8</sup> I.G. Bango Torviso, “El espacio para enterramientos...”, *op.cit.*, p. 109.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 113. Es el caso de los reyes Fernando II y Alfonso IX, enterrados en una capilla de la catedral de Compostela, Alfonso VIII en Las Huelgas (Burgos), entre otros.

*monasterios, et escogesen e ella sus sepulturas: et todo otro home quier sea clérigo o lego que lo mereciese por santidad de buena vida et de buenas obras...*<sup>10</sup>

Los pasos se daban de forma firme pero paulatina pues el derecho a enterrarse en un espacio propio, de grandes dimensiones, convertido casi en un templo autónomo y emplazado incluso junto al altar mayor, tardaría aún en llegar.

Lo que en un principio fue fuente de suculentos ingresos para las iglesias, catedrales y monasterios, pronto se convirtió en un obstáculo para el desarrollo de su vida litúrgica, pues el tamaño y la decoración de los túmulos impedían la libre circulación por el interior e incluso la visualización del altar. Los textos denuncian estas costumbres a lo largo de los siglos XIII, XIV, XV y XVI y, entre las informaciones que nos proporcionan las fuentes, se deslizan algunos detalles que nos permiten conocer la paraliturgia que rodeaba los enterramientos y descifrar los discursos figurativos representados en los propios enterramientos y a los que más tarde nos referiremos.

El problema que crearon los monumentos funerarios se solucionó de forma tajante en la mayoría de los casos. Como dan cuenta las actas capitulares de las catedrales españolas, en el siglo XVI se llevó a cabo un “proceso de limpieza” que eliminó íntegramente algunos sepulcros, o bien, se destruyeron partes relevantes al ser arrimados a la pared<sup>11</sup>.

Los interiores eclesiásticos se convirtieron en un auténtico cementerio de fieles pero el reparto del suelo no era equilibrado y respondía a cuestiones de clase. Las inmediaciones del altar mayor eran las más demandadas por los poderosos de la sociedad, convirtiéndose en un lugar

---

<sup>10</sup> Alfonso X, *Las siete Partidas*, Madrid, Academia de la Historia, 1807, Partida I, XIII, XI, p. 388. Sobre el tema de las sepulturas en el interior eclesiástico, véase J. Yarza Luaces, “Despesas fazen los omnes de muchas guisas en soterrar los muertos”, *Fragmentos*, 2, 1984, pp. 4-19; I. G. Bango, “El espacio para enterramientos...”, op.cit.

<sup>11</sup> Es el caso del sepulcro del obispo Diego de las Roelas en la catedral de Ávila: *...permaneció por largos años un bulto de alabastro, muy bien obrado, perfilado de oro, que se quitó del coro, por el estorvo que hacía...* Del monumento original se ha conservado el yacente, dos ángeles turiferarios y uno de los dos costados mayores de la yacija. Se trata de una obra relacionada con el taller de Ferrand González fechada a finales del siglo XIV o comienzos de la centuria siguiente. Para más detalles, Sonia Caballero Escamilla, *La escultura gótica funeraria de la catedral de Ávila*, Ávila, 2007, p. 144; Idem, “El sepulcro de Diego de las Roelas: el monumento y su espacio funerario en la catedral de Ávila”, en José Javier Vélez Chaurri, Pedro Luis Echeverría Goñi y Felicitas Martínez de Salinas Ocio (eds.), *Estudios de Historia del Arte en memoria de la profesora Micaela Portilla*, Vitoria, 2008, pp. 71-81.

privilegiado que satisfacía un sentimiento de vanidad mundana y a la vez tranquilizaba la conciencia de finados y familiares al creerse más cerca de la salvación. No se puede olvidar que con anterioridad al siglo XVI los coros de los religiosos ocupaban con frecuencia el espacio del presbiterio y el punto central era el sitio más privilegiado puesto que recibía a menudo las oraciones pronunciadas por clérigos y monjes. Sin dejar de ser uno de los lugares predilectos para obispos y fundadores, los siglos XIV y XV asistieron al nacimiento de un espacio autónomo que podía situarse en los muros perimetrales del templo o en su girola y que contaba con privilegios propios de templo independiente, me refiero a la capilla funeraria en sí, concebida a menudo como panteón familiar.

### **Discursos para el recuerdo: las imágenes funerarias y la “contaminación” iconográfica y cultural**

La incertidumbre ante la muerte ha acompañado al hombre a lo largo de su existencia. Para sobrellevarlo, cada época ha ideado unos mecanismos que tienen en común el fomento de la permanencia de los difuntos entre los vivos a través del recuerdo, y en este empeño, las artes figurativas han cumplido una importante función.

En lo que a la Edad Media se refiere, conocidas son las pervivencias de ritos y costumbres de la Antigüedad que han tenido su correspondiente reflejo en los discursos iconográficos. Una de las prácticas, bien documentada en los distintos sínodos diocesanos, es el refrigerium, banquetes que se organizaban en honor de los difuntos, similares a los que tenían lugar en las proximidades de los enterramientos entre las primeras comunidades cristianas<sup>12</sup>. Se trata de una costumbre anclada en el tiempo y seguida por varias culturas desde la Antigüedad. Los primeros cristianos, con una cultura visual romana pagana, siguieron inmersos en las prácticas habituales romanas, como lo demuestra el hecho de que los parientes del difunto llevaran ofrendas a su tumba, como pan, vino o leche,

---

<sup>12</sup> Varias de las catacumbas romanas conservan espacios con bancos adosados a los muros y pozos que han sido relacionados con habitáculos para la celebración de estos banquetes funerarios. La tesis se refuerza con la presencia de frescos que representan comensales en torno a una mesa. Las catacumbas de Priscila y su Capilla Griega o el denominado Hipogeo de los Flavios en las catacumbas de Domitila constituyen un ejemplo. Pasquale Testini, *Archeologia cristiana*, Bari, 1980, p. 204; Fabrizio Bisconti, “Introduzione”, *Temí di iconografia paleocristiana*, Roma, 2000, pp. 13-86.

así como la celebración de refrigeria o banquetes<sup>13</sup> en los que participaban no sólo los familiares sino también pobres, viudas y huérfanos.

El aumento de conversos al cristianismo tuvo como consecuencia la degeneración de estos rituales que a menudo tenían más aspecto de bacanales que de encuentros fraternales de conmemoración de los difuntos. Los Padres de la Iglesia condenan estas prácticas y en varios concilios, como los de Tours (567) y Braga (572) se intenta prohibir<sup>14</sup>.

Los diferentes sínodos diocesanos hispanos reflejan el malestar de las autoridades eclesiásticas por estas actividades lúdico-festivas que habitualmente finalizaban en disturbios en suelo eclesiástico. La costumbre aún estaba vigente en el siglo XVI, como indican las constantes quejas referentes no sólo a las comidas y celebraciones realizadas en torno a las tumbas sino también en las casas del finado donde continuaban los festejos en los que participaban los propios clérigos:

*...después de fechos sus oficios, se están en las casas de los finados beviendo e pasando el día e la noche contra lo que deven a su honestidad... mandamos que, cumplido su oficio e recebida la caridad o otra limosna luego se vayan a sus casas*<sup>15</sup>.

Con el fin de ampliar las posibilidades de alcanzar la salvación, el propio difunto ordenaba a través de su testamento la entrega de alimentos y ropa a los pobres. De este modo, acrecentaba su fama y practicaba la caridad, dando un paso más en el camino hacia el Paraíso. Por poner un ejemplo, en *las Partidas*, se critica la costumbre de cubrir *las fuesas con manteles* con el fin de ofrecer pan, vino y otras viandas a los pobres<sup>16</sup>. La ausencia de alimentos y ropa definía la condición de marginado de la sociedad. Por otro lado, los marginados se convierten en un instrumento al servicio de los poderosos que les permitirá visualizar su generosidad en aras de conseguir cruzar el umbral del Cielo. La práctica de la Caridad

---

<sup>13</sup> Se trata de una costumbre bien documentada gráfica y textualmente. Véanse las pinturas de los ágapes funerarios así como las inscripciones de algunas catacumbas. Por poner un ejemplo, en la catacumba de San Sebastián (Roma), se puede leer lo siguiente *Petro e Paulo Tomius Caelius refrigerium feci*. José Ramón Aja Sánchez, "La acepción transcendente del refrigerium cristiano: entre el agua y el infierno", *Collectanea Cristiana orientalia*, n° 12, 2015, p. 8.

<sup>14</sup> Santiago Castellanos, "Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del occidente tardoantiguo", *Iberia: revista de la Antigüedad*, n° 3, 2000, p. 136.

<sup>15</sup> Antonio García y García et alii, *Synodicon Hispanum*, VII (Burgos y Palencia), Madrid, 1997, p. 265. Citado por Ana Arranz Guzmán, "Fiestas, juegos y diversiones prohibidas al clero en la Castilla Bajomedieval", *Cuadernos de Historia de España* (versión on-line), vol. 78, n° 1, enero-diciembre de 2003.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p.115.

será una garantía de salvación y la iconografía se encargará de publicitarlo en aquellos lugares donde se llevaba a cabo, como portadas o sepulcros. En este sentido, santos como Martín, Job o Lázaro, cuyas biografías giran directa o indirectamente en torno a la pobreza, tendrán una notable presencia en contextos en los que los marginados de la sociedad se hacían visibles<sup>17</sup>. Así, san Martín partiendo su capa con el pobre<sup>18</sup> o la historia de Lázaro y Epulón ocuparán espacios relevantes de portadas medievales, reflejando las escenas reales que allí tenían lugar pero también actuando como exempla para los fieles que acudían a las celebraciones religiosas. A través de esos personajes la imagen del pobre queda configurada: un personaje semidesnudo, barbado y con atributos que aluden a su itinerancia, como un bastón o un sombrero. Esa caracterización, en la que a menudo se manifiestan también defectos físicos, se aproxima a la de los peregrinos y viajeros clasificados en el grupo de los marginados.

Al hilo de lo expuesto, al ser la Caridad una de las principales virtudes que debe cumplir todo cristiano, tendrá su correspondiente reflejo en los documentos escritos pero también en los figurativos, como son en este caso los sepulcros. El reparto de alimentos ocupará los frentes de los sarcófagos en varias obras del siglo XIII ubicadas en las catedrales de León y Ávila. Ambas tienen en común su condición de sepulcros episcopales y la escasa variación de detalles entre unos ejemplares y otros ponen de manifiesto el uso de plantillas y modelos comunes. El sepulcro del obispo D. Hernando de la catedral abulense es uno de los que pertenecen a esta serie iconográfica. Al frente de la sede episcopal a finales del siglo XIII eligió como lugar de sepultura la capilla de San Nicolás ubicada en la girola. La advocación se vincula con la dedicación pastoral del finado<sup>19</sup> y

---

<sup>17</sup> Lucía Lahoz, "La imagen del marginado en el arte medieval", *Clío & Crimen* n° 9, 2012, pp. 75 y ss.

<sup>18</sup> José María Martínez Frías, "El relieve de San Martín y el mendigo de la portada Norte de la iglesia de este santo en Salamanca", *Estudios de historia y arte: homenaje al profesor Alberto C. Ibáñez Pérez / Lena Saladina Iglesias Rouco, René Jesús Payo Hernanz, María Pilar Alonso Abad (coords.)*, 2005, pp. 247-252.

<sup>19</sup> San Nicolás nació en el seno de una familia rica. Al morir sus padres, heredó una ingente cantidad de dinero que empleó en obras de caridad. Su biografía está repleta de muestras de generosidad, caridad y humildad hacia personas necesitadas. Cuando alcanzó la dignidad episcopal "no cambió el nuevo obispo sus antiguas costumbres, sino que perseveró en sus anteriores prácticas de humildad, seriedad de conducta y obras santas, en sus vigiliyas y oraciones nocturnas, en sus penitencias y en la maceración de su cuerpo", Santiago de la Vorágine, *La leyenda dorada*, 1, Madrid, 2004 (duodécima reimpresión), pp. 38-39.

con su deseo de manifestar su actitud caritativa, estando en consonancia con el comportamiento de los obispos de otras sedes<sup>20</sup>.

La obra en cuestión es referida en la documentación como *el sepulcro de las ymágenes*<sup>21</sup> otorgando a partir de este apelativo el protagonismo a los relieves que componen su frente. No es nuestra intención presentar aquí un estudio monográfico del mismo<sup>22</sup> sino resaltar su valor testimonial de la importancia que otorgaba la sociedad medieval a la virtud de la Caridad y la práctica de una costumbre anclada en el tiempo. La escena tiene lugar en un exterior, como indica claramente la presencia de una puerta en el extremo izquierdo del frente. Unos personajes cargados con cestos a sus espaldas se disponen a repartir panes entre una multitud que espera su turno. Por su indumentaria se les puede calificar como “marginados”, entre los que se distinguen lisiados, peregrinos y mujeres. Bien es verdad que el sepulcro abulense presenta un notable grado de deterioro pero tomando como ejemplo el monumento leonés adivinamos la presencia de prostitutas -mujer con el pecho descubierto- y viudas -cubiertas por una toca y con niños en sus brazos<sup>23</sup>. Además, algunos aparecen descalzos, un detalle que incide en su posición periférica en la sociedad<sup>24</sup>.

Teniendo en cuenta los restos conservados, el origen de esta iconografía se ha situado en León. El primero de esa serie es el sepulcro del obispo D. Rodrigo II Álvarez en la capilla del Carmen de la Catedral de León. Este obispo ocupó la diócesis leonesa entre los años 1208 ó 1209-1232. Su sepulcro estuvo situado en la primitiva catedral de León siendo trasladado

<sup>20</sup> En la catedral de Zamora el ábside sur tuvo en su origen la advocación de san Nicolás y consta el uso funerario de este espacio por obispos. Eduardo Carrero Santamaría, “Arquitectura y espacio funerario entre los siglos XII Y XVI: la Catedral de Zamora”, *Anuario*, Instituto de Estudios Zamoranos <<Florián de Ocampo>>, 1998, p. 212.

<sup>21</sup> Tello, *Cathálogo sagrado de los obispos de Ávila*, 1788 (editado por la Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 2001), p. 421. Antonio Cianca, *Historia de la vida, invención, milagros y translación de San Segundo, primer obispo de Ávila*, Madrid, 1595 (Institución Gran Duque de Alba, Ávila, 1993), pág. 83 vº.

<sup>22</sup> Para más detalles, Sonia Caballero Escamilla, *La escultura gótica...*, op.cit., pp. 116-129.

<sup>23</sup> Lucía Lahoz, “Marginados y proscritos en la escultura gótica. Textos y contextos”, *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Madrid, 2009, pp. 225-226.

<sup>24</sup> Los personajes que aparecen descalzos en las miniaturas de las Cantigas se han considerado como niños, locos, tahures o mendigos. Vid. Gonzalo Menéndez Pidal y Carmen Bernis, “Las Cantigas. La vida en el S. XIII según la representación iconográfica”, *Cuadernos de la Alhambra*, 15-17, 1981, pp.146. También son representados de este modo los musulmanes.

después al nuevo edificio<sup>25</sup>. Inauguró un tema iconográfico que hizo fortuna en el siglo XIII por estar en total consonancia con las inquietudes y creencias de la sociedad del momento, la práctica de la limosna en pro de una salvación más segura. El frente del sarcófago debió de realizarse inmediatamente después del óbito del prelado<sup>26</sup>, por tanto se puede fechar en la primera mitad del siglo XIII<sup>27</sup>.

Las imágenes pregonan las actitudes del hombre ante la muerte. Frente a épocas precedentes en que se identifican a sí mismos como pecadores, en esta centuria la conciencia pecadora va perdiendo importancia cediendo el protagonismo al concepto de salvación<sup>28</sup>. Para acceder a ella existía una serie de vías que conducían a este fin tan anhelado. Entre éstas, además de la intercesión de los santos o la Virgen<sup>29</sup>, se encuentra la práctica de la caridad. Constituía en la Edad Media el gesto piadoso por excelencia. Era una manera de borrar las faltas que se habían cometido en vida. El deseo de tener una muerte piadosa implicaba llevar una vida buena y recta que se podía conseguir con la práctica de alguna de las virtudes, destacando por encima de todas la caridad<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Ya Manuel Gómez Moreno recogía esta noticia en su *Catálogo Monumental de España. Provincia de León (1906-1908)*, Madrid, 1925, 2 vols (véanse las páginas 238-239 en la edición facsímil de 1979 publicada en León. También analiza el traslado Rocío Sánchez Ameijeiras, *Investigaciones iconográficas sobre la escultura del siglo XIII en Castilla y León*, tesis doctoral dirigida por Serafín Moralejo, Universidad de Santiago de Compostela, 1993, pp. 41-42.

<sup>26</sup> Á. Franco Mata, *Escultura gótica en León y provincia (1230-1530)*, León, 1998, p. 385.

<sup>27</sup> El eco de esta iconografía no sólo llega a Ávila. En Burgos destaca el sepulcro del obispo D. Gonzalo de Hinojosa, fechado en la segunda mitad del siglo XIV, que presenta en el lado de los pies un personaje en actitud de apoyar una de sus manos en un cesto mientras que la otra la alarga hasta un individuo arrodillado delante de él, probablemente se trate del pobre. Vid. M<sup>a</sup> Jesús Gómez Bárcena, "La liturgia de los funerales y su repercusión en la escultura gótica funeraria en Castilla", *La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media*, Santiago de Compostela, I, 1987, p. 67.

<sup>28</sup> Julia Pavón Benito, "Ut post nostrum obitum mereamur regna celorum. Actitudes ante la muerte en la Navarra altomedieval", en Jaume Aurell i Cardona y Julia Pavón (coords.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*, Universidad de Navarra, 2002, p. 56.

<sup>29</sup> Esta creencia se refleja en la literatura coetánea. Basta con citar las obras de Berceo o las propias *Cantigas*.

<sup>30</sup> Fernando Martínez Gil, *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial, Toledo, 1996, p. 31. Como ejemplo de la importancia que adquieren las limosnas como requisito para conseguir una buena muerte cita el ejemplo del sepulcro del obispo Martín en la Catedral de León.

El refrigerium y el duelo en sí traían consigo un arsenal de complementos que convertían el espacio y el monumento fúnebre en todo un escenario teatral; como apuntaba Francesca Español: “el ritual funerario, ya de por sí convencional por su misma naturaleza, sucumbe a la teatralización de la vida”<sup>31</sup>

Los documentos nos proporcionan noticias sobre manteles, alfombras, reposteros y tumbas, entendidas éstas por catafalcos, estructuras efímeras que se situaban sobre la sepultura varios días consecutivos y que marcaban la dignidad del finado en función del tiempo de exposición permitido. Por ejemplo, en el Sínodo de Salamanca de 1491 las “tumbas” no podían estar puestas sobre la sepultura más de nueve días, salvo si el difunto era de condición religiosa, en cuyo caso el plazo se ampliaba hasta tres meses<sup>32</sup>.

Los cirios, los tejidos y los blasones constituían los elementos básicos de toda escenografía funeraria cuya espectacularidad dependía de la posición social del homenajeado. Estos elementos que se situaban con una vocación temporal traspasaron los límites de la realidad transitoria para permanecer de forma indefinida en la esfera de las representaciones plásticas. Se han documentado escudos que se usaban en el espacio en el que tenía lugar el óbito propiamente dicho, en el cortejo fúnebre, como expositores públicos de la gloria del linaje, otros se colgaban en el monumento funerario, en los muros de la capilla pero también aparecían en los tejidos diseñados especialmente para cubrir los féretros y posteriormente los conjuntos escultóricos. La proliferación de escudos labrados en piedra que aparece en multitud de sepulcros, así como en los paramentos de las capillas funerarias, nos devuelve la imagen congelada del aspecto original que mostraron en los días del duelo<sup>33</sup>. La costumbre de depositar escudos, pendones y otros trofeos de guerra sobre las sepulturas afectó gravemente a la movilidad en los interiores eclesiásticos, siendo duramente criticada por las autoridades religiosas, como es el caso del obispo de Burgos fr. Pascual de Ampudia (1497-1512) que amenazaba con la excomuni3n a

---

<sup>31</sup> Francesca Español, “Esteban de Burgos y el sepulcro de los Queralt en Santa Coloma (Tarragona)”, *D’Art*, nº 10, 1984, p. 158.

<sup>32</sup> Antonio García y García et alii, *Synodicon Hispanum*, IV, *Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*, Madrid, 1987, p. 403.

<sup>33</sup> Rocío Sánchez Ameijeiras, “Un espectáculo urbano en la Castilla medieval: las honras fúnebres del caballero”, p. 152; Olga Pérez Monzón, “Escenografías funerarias en la Baja Edad Media”, *Codex Aquilarensis* 27/2011, pp. 213-244. Por poner un ejemplo véase la descripción que recoge de las exequias del clérigo Alonso de Iranzo, p. 238.



quien se empeñara en practicarla: “por destruir un detestable y pernicioso uso que en las montañas de este obispado se hace, que es que las sepulturas de los difuntos en el suelo se ponen escudos y paveses...” Precisamente hacia esta dirección apunta el diseño de los sepulcros de Toledo y su área de influencia que presentan una piedra negra con escudos labrados en su parte frontal. A Juan Guas y taller se le atribuyen algunas de las que aún se conservan en la catedral de Ávila y el convento de San Francisco:

*Yo Johan Guas digo que por quanto estoy concertado con Sancho del Águila de le dar tres piedras negras de las de Toledo asentadas, labradas de sus escudos y armas y con sus rótulos de letras a la redonda en que diga la memoria de los que están debajo sepultados, que doy mi fe de las poner allí en San Francisco en la capilla de Santa María de la Piedad... (1488)<sup>34</sup>.*

*Las alfombras y reposteros que tantas veces aparecen en los documentos desde el siglo XIII aluden a los paños mortuorios dispuestos sobre el féretro. Reproducidos en la piedra cumplían la misma función que los tejidos, propagando la gloria del linaje y a la vez manifestando la inmediatez del suceso <sup>35</sup>. Sabemos que los paños eran retirados transcurrido el tiempo establecido y pasaban a engrosar los fondos de iglesias y catedrales:*

*E mandamos a los clérigos e sacristanes de las yglesias e monasterios do las tales tumbas se posieren, que pasados dichos tiempos, así los que agoran están como las que de aquí adelante se posieren quiten o fagan quitar las dichas tumbas e no las consientan más estar, so pena que, pasado el dicho término, las tumbas o paños, alfombras o reposteros que sobre la tumba o embaxo tovieren sean para la fábrica de la iglesia donde estuvieren...<sup>36</sup>.*

A veces eran reciclados para otros fines, como es el caso de la ropa litúrgica, pero las telas con escudos recreadas en la piedra tenían un carácter inmortal, contribuyendo así de forma eficaz a preservar la memoria<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Archivo Histórico Nacional. Clero. Legajo 528. San Jerónimo. Citado por Eduardo Ruiz Ayúcar, *Sepulcros artísticos de Ávila*, Ávila, 1985, p. 285).

<sup>35</sup> Lucía Lahoz, “La vida cotidiana en el ámbito de la escultura funeraria gótica”, *Vida cotidiana en la España Medieval*, Madrid, 1998, pp. 419-420.

<sup>36</sup> Antonio García y García, *Synodicon Hispanum, IV, Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora*, Madrid, 1987, pp. 403-404. Citado en Isidro Bango Torviso, “El espacio para enterramientos...”, op.cit., pp. 115-116.

<sup>37</sup> Lucía Lahoz, “La vida cotidiana en el ámbito de la escultura gótica”, en *La vida cotidiana en la España Medieval*, actas del VI Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campoo (Palencia), 26-30 de septiembre de 1994 (Madrid, 1998), p. 420.

A veces los escudos se insertaban en una decoración propia de las telas andalusíes, como dan cuenta los motivos figurativos del sepulcro del infante don Alfonso de la Cerda en el monasterio de Las Huelgas de Burgos<sup>38</sup>. La incidencia de la estética andalusí en el ornato de las arquitecturas y el mobiliario de la realeza y nobleza medievales hispanas ha sido demostrada en multitud de ocasiones. El paso del tiempo, los cambios de gusto o las transformaciones de los espacios históricos para adaptarlos a nuevas necesidades impiden conocer al detalle la ambientación original de los interiores domésticos. No obstante todavía son visibles techumbres y frisos en las zonas superiores de las salas que remiten a un claro modelo islámico. Mocárabes, motivos geométricos y vegetales conforman la decoración y crean una arquitectura elocuente. El uso de yeserías andalusíes en la arquitectura bajomedieval castellana se convirtió en un signo de prestigio y comenzó a aparecer en entornos vinculados a la Corte extendiéndose después también a los nobiliarios. En lo que a los ámbitos funerarios se refiere, las yeserías de tradición islámica también tuvieron una notable presencia en los propios monumentos funerarios y en la decoración de los espacios que los albergaban. Bien conocido es el caso citado de Las Huelgas de Burgos, donde se aprecia la estética andalusí no sólo en algunos sepulcros regios sino en la propia arquitectura. Los techos cubiertos de yeserías del locutorio monástico y las galerías del denominado claustro de San Fernando recuerdan a las telas islámicas que engalanaban las estancias<sup>39</sup>. Lo mismo ocurre con las capillas de la Asunción y del Salvador, cuyas cubiertas de mocárabes llevan la tradición almohade a tierras castellanas. Teniendo en cuenta la función funeraria de estos espacios, Juan Carlos Ruiz Souza lo calificaba de escenografía regio-funeraria<sup>40</sup> diseñada como un marco de honor para

---

<sup>38</sup> El ataúd de Fernando de la Cerda se forró con telas andalusíes de estas características. Rocío Sánchez Ameijeiras, "Crisis, ¿qué crisis? Sobre la escultura castellana de la primera mitad del siglo XIV", en Rosa Alcoy (ed.), *El Trecento en obres. Art de Catalunya i art d'Europa al segle XIV*, Barcelona, 2009, p. 266.

<sup>39</sup> Para una aproximación al tema, Cristina Partearroyo Lacaba, "Tejidos andalusíes", *Artígrama* (Revista del Departamento de Historia del Arte. Universidad de Zaragoza, 207, nº 22, Zaragoza, 2007, pp. 271-419. Catálogo de la exposición *Vestiduras ricas: el Monasterio de Las Huelgas y su época 1170-1340*, Madrid, 2005.

<sup>40</sup> Juan Carlos Ruiz Souza, "Alfonso X y el triunfo de la visualización del poder", *Alcanate*, VIII, 2012-2013, p. 232. Sobre este aspecto concreto, Gema Palomo Fernández y Juan Carlos Ruiz Souza, "Nuevas hipótesis sobre las Huelgas de Burgos. Escenografía funeraria de Alfonso X para un proyecto inacabado de Alfonso VIII y Leonor Plantagenet", *Goya*, 316-317, 2007, pp. 21-44.

la liturgia fúnebre que allí tenía lugar<sup>41</sup>. No cabe duda que el recurso a las telas ricas islámicas como mortaja de los cuerpos reales allí enterrados, como forros y cobertores de las tumbas, almohadones, cojines<sup>42</sup> y como sistema de recubrimiento de los paramentos en los interiores domésticos no era solamente una elección estética. La victoria sobre los pueblos conquistados se visualizaba también en la apropiación de su cultura y la introducción de elementos de raigambre islámica fue en un primer estadio una herramienta política y después un signo de prestigio evidente. No deja de ser una muestra más del intercambio a todos los niveles entre al-Andalus y los reinos cristianos.

El uso de yeserías y motivos de origen islámico fue muy frecuente en los sepulcros reales, nobiliarios y religiosos de la segunda mitad del siglo XIII y principios de la centuria siguiente. Toledo, Palencia, Ávila, Salamanca... cuentan con algunas obras cuyo repertorio decorativo se basa en atauriques, paños de sebka y mocárabes. Teniendo en cuenta la importancia de Toledo como centro difusor de formas artísticas en las zonas limítrofes, es posible que de aquí procedieran las plantillas que se usaron en diferentes talleres. Sánchez Ameijeiras señalaba el prototipo en un sepulcro toledano de la capilla de Belén en el convento de Santa Fe en Toledo<sup>43</sup> cuyo eco llegaría a Ávila y Salamanca<sup>44</sup>. La presencia de mano de obra mudéjar en la capital abulense procedente de Toledo está documentada desde fechas tempranas<sup>45</sup> y no es de extrañar que trajeran consigo diseños que ya se habían llevado a cabo en la ciudad del Tajo<sup>46</sup>. La simbiosis entre las formas puramente góticas y los elementos de

---

<sup>41</sup> No obstante, Eduardo Carrero considera que el uso de estos espacios tiene relación con la liturgia estacional de las monjas, teniendo en cuenta la presencia de epígrafes con fragmentos de los Salmos, la Salve y el Oficio de Completas. Eduardo Carrero, "Epigrafía y liturgia estacional entre el locutorio y el pasaje a la enfermería de la abadía de Santa María la Real de las Huelgas, en Burgos", *Territorio, sociedad y poder: revista de estudios medievales*, nº 9, 2014, pp. 117-132.

<sup>42</sup> Francesca Español, "Los indumentos del cuerpo a la espera del Juicio Final", en AA.VV. *Vestiduras ricas: el Monasterio de las Huelgas y su época (1170-1340)*, Madrid, 2005, pp. 73-88

<sup>43</sup> Rocío Sánchez Ameijeiras, *Investigaciones iconográficas...op.cit.*, pp. 72-74.

<sup>44</sup> Tradicionalmente se había señalado la ascendencia salmantina sobre los ejemplos abulenses pero, como apunta la Dra. Lahoz, habría que revisar la dirección de las fluencias. Lucía Lahoz, "Imagen, discurso y memoria...", *op.cit.*, p. 254 y nota 82. Consideramos que el origen está en Toledo.

<sup>45</sup> Serafín de Tapia, *La comunidad morisca de Ávila*, Salamanca, 1991, p. 50.

<sup>46</sup> Para una panorámica general de la escultura funeraria en Castilla-La Mancha, véase el reciente libro de Sonia Morales Cano, *Escultura funeraria gótica: Castilla-La Mancha*, Madrid, 2017.

ascendencia islámica refleja el ambiente heterogéneo que conformaba la cultura visual de la sociedad del momento<sup>47</sup>.

La proyección del Toledo mudéjar se hace notar en las catedrales de Ávila y Salamanca, concretamente en los sepulcros de Esteban Domingo, el obispo don Hernando en la primera de las sedes y el tradicionalmente conocido como “del chantre Aparicio” en la salmantina<sup>48</sup>.

Esteban Domingo fue el I Señor de Villafranca y destacado protagonista en la conquista de Jaén, según se narra en la *Crónica de la población de Ávila*<sup>49</sup>. Participó junto a Fernando III en las contiendas bélicas que se sucedieron en Andalucía y ostentó varios cargos: canónigo, arcediano y alcalde del rey, siendo uno de los caballeros que participó en la repoblación del alfoz de Ávila<sup>50</sup>. Después de su muerte, en torno a 1260, fue enterrado en la capilla de San Miguel de la catedral de Ávila tal y como dejó indicado en su testamento, un espacio que se convirtió en el panteón del linaje. No es éste el momento de realizar un estudio exhaustivo del monumento, ya presentado en otra ocasión, pero sí de retomar ciertas cuestiones y aportar nuevas visiones. Una de ellas, y al hilo de lo que estábamos comentando, es precisamente el friso de inspiración islámica que remata el sepulcro. Se trata de una cenefa que engalana la parte superior al igual que los tejidos enriquecían los paramentos de los interiores domésticos y litúrgicos. Las obras textiles tenían una gran presencia en todos los aspectos de la vida cotidiana y, como se sabe, desde luego en el marco funerario. Además, en esta época, segunda mitad del siglo XIII y primera de la siguiente centuria, la estética islámica se había convertido en un signo de distinción al servicio de las élites: mocárabes,

---

<sup>47</sup> Lucía Lahoz llama la atención sobre la necesidad de revisar “presupuestos historiográficos” que defienden que la plástica gótica y la mudéjar son antitéticas en “Imagen, discurso y memoria en la práctica gótica”, p. 255.

<sup>48</sup> La identificación del propietario del sepulcro ha sido confusa. Ha pasado por ser el chantre Aparicio, Alonso Vidal y, apoyándose en una inscripción que figura en la parte superior, Gutiérrez Baños lo identifica con don Diego, arcediano de Ledesma. Fernando Gutiérrez Baños, *Aportación al estudio de la pintura de estilo gótico lineal en Castilla y León: precisiones cronológicas y “corpus” de pintura mural y sobre tabla*, Madrid, 2005, p. 82.

<sup>49</sup> A. Hernández Segura (ed.), *Crónica de la población de Ávila*, Valencia, 1966, pp. 43 y ss. Citado en Carmelo Luis López, “Los titulares del Señorío de Villafranca de la Sierra, desde su creación hasta la unión con el de las Navas, después del llamado pleito de Villafranca (1256-1389)”, en Pablo de la Cruz Díaz, Fernando Luis del Corral, Iñaki Martín Viso (eds.), *El historiador y la sociedad. Homenaje al profesor José M<sup>a</sup> Mínguez*, Salamanca, 2013, pp. 126-143.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 129.

atauriques, paños de sebka e incluso la caligrafía árabe estaban presentes en la decoración interior y exterior de los palacios así como en la indumentaria de los difuntos, y el diseño de sus monumentos mortuorios. La escasez de restos conservados nos impide tener una visión real más ajustada pero basta con echar un vistazo a las ricas telas conservadas en el museo del monasterio de Las Huelgas en Burgos procedentes de las tumbas regias.

El profesor Ruiz Souza ha destacado en varias ocasiones la impronta que las ricas telas andalusíes tuvieron sobre la arquitectura cristiana y, en mi opinión, el friso que remata este enterramiento copia una plantilla propia de los tejidos, probablemente procedente de Toledo<sup>51</sup>, cuya ascendencia artística sobre la ciudad abulense en general y la catedral en particular, es manifiesta: los motivos representados parecen corresponder a un fragmento perteneciente a una inscripción árabe del tipo cúfico florido<sup>52</sup>: las letras “alif” y “lam” se repiten acompañadas de hojas digitadas y el árbol de la vida. No podemos hablar de inscripción pues no se forma ninguna palabra. El diseño de esta cenefa se aproxima a los paños almohades del siglo XIII y debió circular por varios talleres porque exactamente el mismo se encuentra en la entrada de la capilla de San Martín de la catedral vieja de Salamanca, esta vez en formato pictórico<sup>53</sup>. De su probable origen toledano nos da cuenta el parentesco con los motivos que decoran la dalmática del arzobispo don Rodrigo Jiménez de Rada<sup>54</sup>, lo que nos ayuda a considerar la plantilla de origen almohade. Se ha pensado que el tejido del prelado toledano pudo pertenecer en su día a Fernando III, quien se lo ofrecería don Rodrigo en homenaje póstumo<sup>55</sup>. En

---

<sup>51</sup> El arzobispo toledano Rodrigo Jiménez de Rada fue amortajado con tejidos almohades, Silvia Montero Redondo, *Fragmento de alba de Ximénez de Rada, del siglo XIII al XXI*, pieza del mes de octubre 2011 (Museo Cerralbo), Madrid, 2011. A la misma época debió de pertenecer el sudario con el que fue enterrada la abadesa del monasterio de San Andrés del Arroyo doña Mencía de Lara relacionado con el ajuar funerario de Jiménez de Rada.

<sup>52</sup> Agradezco al profesor José Miguel Puerta Vílchez su generosidad a la hora de compartir conmigo sus profundos conocimientos sobre la estética y la lengua árabe, interpretando estos motivos.

<sup>53</sup> El uso de telas en ámbitos litúrgicos está ampliamente documentado. Asimismo, es muy frecuente la reproducción pictórica de estos formatos textiles. En relación con este tema aplicado a la catedral vieja de Salamanca, Lucía Lahoz, “Imagen, discurso...”, op.cit. pp. 278-279.

<sup>54</sup> Nuestra gratitud al profesor Puerta Vílchez por recordarnos esta pieza.

<sup>55</sup> Se trata de un tejido almohade confeccionado en seda e hilos de oro y plata que contiene una cenefa a base de motivos vegetales y caligráficos. En este caso sí se

cualquier caso, es un ejemplo más de la circulación de un modelo procedente de un centro prestigioso, como es Toledo, y el uso del mismo como expresión de dignidad y distinción. En este caso no interesaba transmitir un mensaje concreto, como sí ocurre en otros ejemplos<sup>56</sup>, sino usar la estética islámica como motivo de prestigio en la misma línea que los personajes regios. Teniendo en cuenta que las suntuosas telas de al-Andalus reflejaban el poder de sus gobernantes las élites cristianas las adoptaron con un mismo fin en muy diversos espacios: ceremoniales, litúrgicos, lúdicos y funerarios<sup>57</sup>. El mestizaje que apreciamos en este sepulcro, donde se unen dos realidades estéticas que en principio nos podrían parecer contrapuestas, nos demuestra una vez más la limitación que impone el uso descontextualizado de una historia de los estilos. De nuevo, la parcelación propia de una historiografía formalista nos ofrece una visión alejada de la cultura visual que percibió la sociedad del momento. En cierto modo, quienes encargaron estas obras fueron responsables directos de las transferencias culturales entre cristianos y musulmanes. Los tejidos son un claro testimonio del entorno visual que rodeaba la vida cotidiana de reyes, nobles y prelados y por extensión de las capas populares. Esta simbiosis afectó también al ámbito de la moda hasta el punto que es posible establecer un paralelismo entre el plano artístico y textil. La confluencia de elementos procedentes de diversas culturas del tardogótico hispano se aprecia igualmente en la simbiosis que

---

distinguen palabras: “al-Yumn” –la Ventura- y “al-Baraka” –bendición- En la actualidad se conserva en el monasterio de Santa María de la Huerta (Soria). Catálogo de la exposición *Arte y cultura de al-Andalus. El poder de la Alhambra* (2 de diciembre de 2013-30 de marzo de 2014), Granada, 2013. Ficha on line. Se trata de un ejemplo del uso de palabras “neutras” válidas para cualquier confesión religiosa y que se podían adaptar fácilmente. Sobre estas cuestiones, Julie MARQUER, “Epigrafía y poder: el uso de las inscripciones árabes en el proyecto propagandístico de Pedro I de Castilla (1350-1369)”, *e-Spania* [On line], 13 junio de 2012, puesto en línea el 11 de junio de 2012, consultado el 4 de abril de 2017. URL : <http://e-spania.revues.org/21058> ; DOI : 10.4000/e-spania.21058

<sup>56</sup> Como es el caso del Salón principal del Alcázar de Medina de Pomar o el de la Media Naranja de Pedro I en el Alcázar de Sevilla. Elena Paulino Montero, “Identidad religiosa e identidad artística? Las yaserías de Medina de Pomar y el papel mediador del ornamento”, en Borja Franco, Bruno Pomara, Manuel Lomas, Bárbara Ruiz, (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo* (ss. XIV-XVIII), Valencia, 2016, pág. 404.

<sup>57</sup> Sobre el uso de las telas en contextos funerarios, además de los ya citados, Etelvina Fernández González, “Las galas del ajuar funerario”, *Monjes y Monasterios. El Císter en el Medievo de Castilla y León*, Valladolid, 1998, pp. 335-356.

se produjo en la indumentaria y las costumbres<sup>58</sup>. Tanto es así que fuera de nuestras fronteras se hablaba de una moda con personalidad propia, diferente a la de otras zonas de Europa, que bien remarcaron los viajeros extranjeros<sup>59</sup>.

Se observa así un empeño por fijar para la eternidad el instante mismo de la muerte y el duelo, convirtiéndose la tumba en el lugar “donde la vida y la muerte” se encuentran<sup>60</sup>. A este deseo obedece la repetición constante de un motivo que viene a ser otro residuo de la Antigüedad y que se repetirá por doquier en la escultura funeraria medieval: me refiero a la *transitio, elevatio, ascensio o salus animae*<sup>61</sup>. La fórmula habitual incluye la representación del alma del difunto, figurado como un pequeño personaje desnudo en el interior de una mandorla<sup>62</sup> –en los ejemplos más antiguos- o un lienzo elevado por dos ángeles al Cielo. El tema del traslado al Más Allá procede de modelos funerarios de la Antigüedad fijados en la escultura pagana: el alma sigue las mismas pautas y los seres alados son en este caso victorias o genios. El uso de sarcófagos de origen romano como lugar de enterramiento en la Edad Media fue una práctica común en personajes de la élite<sup>63</sup>, al mismo tiempo constituyó una fuente de inspiración a nivel compositivo e iconográfico para los artistas

---

<sup>58</sup> Por poner un ejemplo, la costumbre de sentarse “a la morisca” que comentan viajeros como Münzer.

<sup>59</sup> María Martínez, “Influencias islámicas en la indumentaria medieval española”, *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales*, nº 13-14, 2012, p. 199.

<sup>60</sup> Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Madrid, 2007, p.178 y ss.

<sup>61</sup> Para expresar el concepto de elevación al Cielo, tal y como lo entendemos en la actualidad, la historiografía emplea preferentemente las dos primeras expresiones puesto que *salus* no implica la idea de subida y *ascensio* es relacionada en el presente con la iconografía de Cristo. No obstante, en sentido estricto, como señala Pierre-Yves Le Pogam esto no se debe hacer extensible ni al pensamiento teológico medieval ni al latín. Pierre-Yves Le Pogam, “De l’<<elevatio animae>> à la béatitude dans la sein d’Abraham: de la contamination de quelques thèmes iconographiques dans la sculpture funéraire”, *Imaginer et représenter l’au-delà*, (Pierre-Yves Le Pogam, dir., 132e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Arles 2007), Paris, 2010, pp. 81-107 ; Lucrecia Herrero Romero, “Notas iconográficas sobre el tránsito del alma en el románico español”, Joaquín Yarza Luaces (dir.), *Estudios de iconografía medieval*, Bellaterra, 1984, pp. 13-51.

<sup>62</sup> Por citar un ejemplo, el sepulcro de la reina doña Sancha en Jaca.

<sup>63</sup> El rey aragonés Ramiro II fue enterrado en un sarcófago de origen romano fechado a finales del siglo III d.C. M<sup>a</sup> Celia Fontana Calvo, “Notas sobre el sarcófago de Ramiro II y sus intervenciones históricas”, *Argensola* 122, 2012, pp. 185-192.

medievales. Las posturas, los gestos y los motivos, fueron usados para provocar determinados sentimientos, reacciones y estados psicológicos<sup>64</sup>.

La *imago clipeata* no desapareció en época paleocristiana y siguió vigente durante toda la Edad Media. Asistimos así al reciclaje de la iconografía adaptada a un nuevo contexto socio-cultural y religioso pero en espacios de similares usos, como son en este caso los funerarios. Los clipeos fueron utilizados para expresar una realidad invisible a los ojos humanos<sup>65</sup>. Ahora bien, los ejemplares medievales no constituyen una copia sin más de los modelos antiguos, entendiéndola en el sentido actual del término; el clipeo se transformó en una mandorla, que pasaría a demarcar el espacio trascendente del alma, posteriormente en un lienzo para desaparecer finalmente en los siglos finales de la Edad Media. El alma, desprovista inicialmente de ropa y figurada en forma de busto o de cuerpo entero, acabó siendo vestida y/o completada con accesorios que ayudaban a identificar al personaje: coronas en el caso de reyes, mitras para los obispos, tonsuras...si el alma se figura desnuda, ¿sería una forma de aludir también a la resurrección corporal que tenía lugar después del Juicio Final? La aparición de los dos modelos en algunos sepulcros nos puede conducir a esta suposición. En la catedral de Ávila, el sepulcro de Esteban Domingo presenta el momento de la *transitio* en el relieve inferior y al difunto arrodillado con la misma indumentaria del yacente en el fondo esculpido del sepulcro. Esta segunda aparición no deja de ser extemporánea pues el fallecido se muestra en actitud de plegaria ante un crucificado. Lo mismo ocurre en el enterramiento del obispo Domingo de Arroyuelo en la catedral de Burgos. La *transitio* tiene lugar en la cabecera con la figuración de un alma asexuada y mitrada en un lienzo. En la parte

---

<sup>64</sup> La existencia de una expresión corporal transhistórica para reflejar determinados estados psicológicos en diferentes períodos históricos fue tratada por Aby Warburg, cuya investigación culminó en el Atlas Mnemosyne. En esta misma línea destaca el estudio de Francisco Prado-Vilar sobre el "capitel de la Orestíada" de la iglesia de San Martín de Frómista: "Saevum facinus: estilo, genealogía y sacrificio en el arte románico español", *Goya*, 324, 2008, pp. 173-199. Sobre la reutilización de sarcófagos destaca Serafín Moralejo Álvarez, "La reutilización e influencia de los sarcófagos antiguos en la España medieval", en Bernard Andreae y Salvatore Settis (eds.), *Colloquio sul reimpiego dei sarcofagi romani nel Medioevo*, Marburgo, 1984, pp. 187-193; Montserrat Clavería Nadal, "La reutilización de sarcófagos romanos en Cataluña", *Anales de Prehistoria y Arqueología*, 13-14 (1996-1997), pp. 241-250. Miguel Ángel García García, "La reutilización y destrucción de los sarcófagos romanos de 'Baetica' durante la Edad Media", *Romula*, 3 (2004), pp. 239-256.

<sup>65</sup> André Grabar, "L'imago clipeata chrétienne", *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 101, 1957, p. 212.



inferior del frontal aparece el mismo obispo, identificado por su vestimenta litúrgica, el báculo y la mitra, como orante a los pies del Pantocrátor y el Tetramorfos. La inclusión del Colegio Apostólico confirma que se asiste al momento del Juicio individual del obispo. La multiplicación de las efigies del difunto evidencia una práctica común que consistía en situar cerca de la estatua yacente otras imágenes de los mismos personajes para rezar por su alma<sup>66</sup>.

Paulatinamente, los ángeles como los agentes que hicieron posible la subida del alma al cielo, serán sustituidos por la figura de la Virgen o santos que presentan al fallecido ante la divinidad. Esta iconografía, menos frecuente en España, cuenta con ejemplos del siglo XIII en Francia y tiene un gran interés puesto que supone el origen de una fórmula que tendrá gran predicamento en el siglo XV: el cuerpo glorioso de los fallecidos acompañado por santos patronos en su llegada a la Jerusalén Celeste<sup>67</sup>. En la iglesia de Saint-Père-sous-Vézelay se conservan dos sepulcros en los que, a pesar de su estado de conservación, se ha adivinado la presencia de la Virgen sosteniendo las almas de los difuntos. En Orvieto destaca la tumba del cardenal Guillaume de Braye con la representación del difunto como si de una figura viva se tratase, acompañado por san Pedro ante la Virgen<sup>68</sup>.

El clímax de esta evolución se alcanzaría en el siglo XV, cuando los retratos de los donantes difuntos alcanzarán un claro protagonismo en tamaño y visibilidad en los retablos de sus propias capillas funerarias, pero dada la entidad del tema será objeto de otro estudio<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> Jan Bialostocki, *El arte del siglo XV*, Madrid, 1988, p. 56.

<sup>67</sup> Sobre este tema, véase el libro de Rosa Alcoy, *Anticipaciones del paraíso. El donante y la migración del sentido en el arte del occidente medieval*, Vitoria, 2017.

<sup>68</sup> Le Pogam, "De l'«*elevatio animae*»...", op.cit., p. 93. Este autor recoge otros ejemplos tempranos del siglo XIII como la tumba del cardenal Matteo d'Acquasparta en Roma, con la figura de San Francisco como intermediario, o la figura de Santo Domingo como auxiliar del Papa Benedicto XI en Perugia.



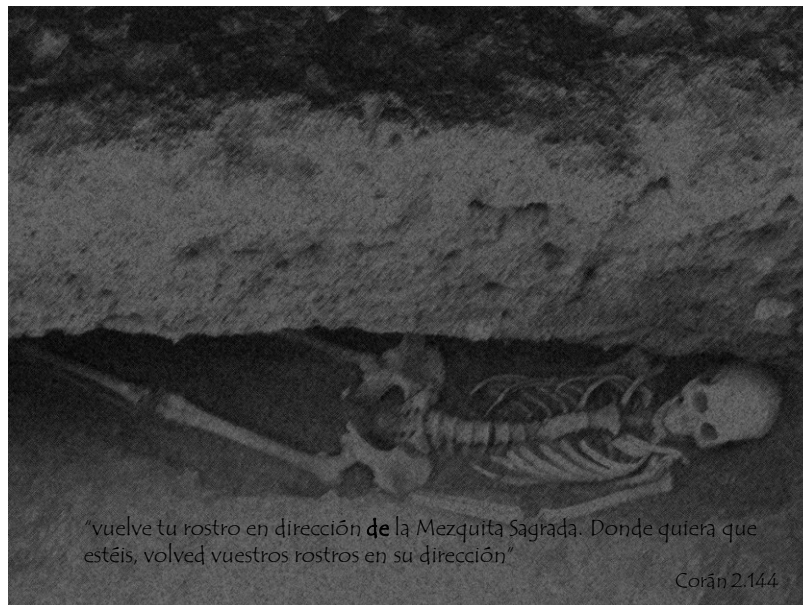
Imágenes tomadas de Google: Imágenes de la muerte en la Edad Media.

# LOS RITUALES FUNERARIOS ISLÁMICOS

María CHAVET LOZOYA<sup>1</sup>

## 1. INTRODUCCIÓN

Estamos ante una sociedad profundamente religiosa, que recoge las tradiciones Judeo-Cristianas, donde Dios es el eje principal de todo pero con unas aportaciones originales respecto a las otras religiones monoteístas. Todos los textos analizados nos llevan a un mismo punto: a través de la religión se establecen las pautas de comportamiento del creyente y se elabora una jurisprudencia de base religiosa que condiciona todos los aspectos de la vida, normas de convivencia, alimentarias, de higiene, etc., así como las funerarias.



---

<sup>1</sup> Doctora en Historia. Arqueóloga, miembro del Grupo de Investigación HUM-165: Patrimonio, Cultura y Ciencia medievales. C. e.: [mariachavetlozoya@gmail.com](mailto:mariachavetlozoya@gmail.com)

El Corán, no recoge los ritos funerarios, no se ocupa de lo terrenal, su carácter apocalíptico le lleva a una preocupación por el alma, bien hacia su salvación, o bien hacia su condena. La única alusión en el Corán de cómo debe enterrarse el musulmán, es la orientación de su rostro dentro de la sepultura, recogido en la azora 2, aleya 144.

En el Corán se recoge la decisión de Mahoma de cambiar de quibla, pues hasta entonces las oraciones se realizaban en dirección a la Quibla de Jerusalén, así que en el año 623, el profeta decidió cambiarla al desistir de convertir a judíos y cristianos al Islam, tomando como referencia la Kaba de la Meca. Pero este cambio en la dirección de las oraciones, orientación de los edificios sagrados y en la disposición del rostro de los difuntos, no fue aceptado por algunas sectas musulmanas heterodoxas que siguieron rezando hasta bastante tiempo después en dirección a Jerusalén<sup>2</sup>.

La vida de un musulmán está condicionada por su limitada existencia terrenal, todo lo que hace y dice tendrá su recompensa o castigo en el *Más Allá*, así que, gran parte de su literatura será de tema escatológico. Los hadices, las obras escatológicas y las fetuas son los textos que regulan todos los aspectos de la vida cotidiana y en concreto las funerarias. Debemos señalar que también se utiliza el *Matnar-Risalade* al-Qairawani, que aunque, es un tratado introductorio de creencia sunnita y jurisprudencia malikí, y no una compilación de hadices, sí que nos ha parecido interesante por la antigüedad de la obra que data del s. X, y es un complemento indispensable para la descripción de todo el ritual mortuorio.

El tratamiento de la muerte física, la terrenal, queda regulada a través de los hadices. El término o palabra árabe *hadīth* (pl. *ahadīth*)<sup>3</sup>, en su significado más extenso puede traducirse por “noticia” o “narración”, aunque en su acepción mejor definida se denomina como “relato”, es una breve narración en la que se manifiestan los actos o dichos del Profeta<sup>4</sup>.

<sup>2</sup>ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Real Academia Española. Imprenta de Estanislao Maestre. Madrid, 1919. Vol. I, p. 89.

<sup>3</sup> Este término ha sido castellanizado por la palabra *hadiz* (plural *hadices*), voz que será utilizada en todas las referencias que hagamos en este trabajo relacionada con esta temática, ya que no se trata de un trabajo específico sobre esta temática, sino de un apartado, por lo que creemos conveniente usar el término castellanizado y no la transcripción técnica *ḥadīth*: MARTOS QUESADA, J: “Religión y derecho en el Islam: la Šarī’a”. *‘Ilu*. Anejos, 11, 2004, p. 75.

<sup>4</sup> Para consultar sobre el término ver: EI<sup>2</sup>, III, 23-28 s.v. “Ḥadīth” (J. Robson); en el prólogo de AN-NAWAWI: *Dichos del Profeta (Los Cuarenta Hadices)*. Traducción, prólogo y notas 360

También se suele traducir como “tradición”, transmitiéndose en general oralmente, de generación en generación. Este está considerado como una verdadera ciencia islámica que estudia la transmisión del conocimiento recogido de una generación a otra de la vida de Mahoma y las de sus compañeros y familia, situaciones que él aprobó, aconsejó o sancionó, esta, reguló todo tipo de comportamiento en forma de dichos y hechos, por lo que se creará la necesidad, desde fechas muy tempranas, de recoger el mayor número de hadices con el objetivo ineludible de establecer su legitimidad, validez y autenticidad. El legado de esta sistematización quedará establecido y fijado de forma definitiva en el siglo IX (III Hégira)<sup>5</sup>, en este siglo se realizan las más célebres compilaciones de estas colecciones de hadices, destacando por su importancia y volumen las compilaciones cuyo conjunto constituyen los “Seis Libros Canónicos” de la tradición profética conocidos como *al-kutub al-sitta*<sup>6</sup>, que son: *Sahīh* de al-Bujārī (m. 256/870), *Sahīh* de Muslim (m. 261/875)<sup>7</sup>, y las *Sunan*<sup>8</sup> de AbūDā’ūd (m. 275/888), al-Tirmidī (m. 279/892), IbnMādjā (m. 273/886), y al-Nasā’ī<sup>9</sup> (m. 303/ 915). Todas estas compilaciones, contienen, entre las más diversas materias, amplios capítulos dedicados íntegramente a las principales *ibadat* y continuas referencias a otros tipos de prácticas religiosas<sup>10</sup>. La obra de Muslim, *Al-Djāmi’ al-Sahīh*, junto a la de Bujārī, constituyen las dos obras canónicas más fiables de todas las colecciones.

---

de Jordi Quingles. Editado por José. J. de Olañeta. Palma de Mallorca, 2002. Pp. 19-75; GUILLAUME, A.: *The traditions of Islam: An introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford, 1924. Pp. 9-36; MARTOS QUESADA, J., *Op. Cit.* 75.

<sup>5</sup>MARTOS QUESADA, J.: “Religión y derecho en el Islam: la Šarī’a”. *‘Ilu*. Anejos, 11. 2004, p. 73.

<sup>6</sup> También se desarrollará una labor paralela a estas grandes compilaciones, con la finalidad de reunir colecciones de cuarenta hadices, conocida como “los cuarenta” (*al-arba’ūn*). Esta tradición tendría su origen en un *hadiz*, que a pesar de ser citado por numerosas fuentes, es considerado como “débil” (*da’īf*). Según este el Profeta habría dicho: *A quien haya memorizado, para transmitirlos a mi comunidad, cuarenta hadices relativos a la religión, Dios lo resucitará el día de la Resurrección entre los jurisconsultos y los sabios*: GUILLAUME, A.: *The traditions of Islam: An introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford, 1924, pp. 33-35.

<sup>7</sup> Recordemos que el término *Sahīh* designa si es un hadiz es “sano”, “auténtico”, o “correcto”.

<sup>8</sup> Plural de *Sunna*, la tradición profética.

<sup>9</sup> Se pueden consultar las obras de estos autores en formato digital, URL: <http://sunnah.com/> (consultado el día 03-01-2015).

<sup>10</sup>CASASSAS CANALS, X.: *Los siete alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*. Editorial Almuzara. Córdoba, 2007, p. 19.

Estas compilaciones las podemos agrupar en dos tipos: las que dedican una gran parte de su contenido a cuestiones jurídicas y referencias escatológicas, como son los *Sahih* de al-Bujārī y Muslim y *Al-Sunna al-Kubrā* de al-Nasā'ī<sup>11</sup> y las otras tres que recogen las cuestiones prácticas de la vida del Profeta.

A estos compendios se añadirán otras obras consideradas con un valor “no canónico”, como son el *Riyād al-Sālihīn* (Los jardines de los justos, s. XII) de An-Nawāwī y el *Muwatta'* del Imām Mālik ibn Anas (s. VIII).

La aceptación de la *Sharī'a* (Ley islámica) como segunda fuente de autoridad del Islam se debe al carácter normativo que constituye todo aquello relacionado con las costumbres del Profeta, estando establecido en el Corán la legitimación de la órdenes y disposiciones del Profeta así como modelo de comportamiento<sup>12</sup>: “En el enviado tenéis un hermoso ejemplo para quienes esperan en Dios y en el último Día y recuerdan a Dios con frecuencia” (33, 21).

La escatología es todo aquello relacionado con la muerte y el *Más allá*, tanto lo físico como lo espiritual<sup>13</sup>, es el “tratado sobre los acontecimientos últimos”. La escatología musulmana se encuentra, desde los orígenes, desarrollada en el Corán, aunque con un carácter muy genérico y en

<sup>11</sup> Ver GUILLAUME, A., *Op. Cit.* 25-36; GOLDZIEHER, I.: *Études sur la tradition islamique*. Traducción de León Bercher. Maisonneuve, París, 1984. Pp. 296-322; aunque las obras de al-Bujārī y Muslim habría que agruparlas en un grupo distinto a los otros cuatro si valoramos la rigurosa selección de hadices y su cadena de transmisión.

<sup>12</sup> *Ibidem*, 7. La condición de *hermoso ejemplo* o *bello modelo* (en otras traducciones del Texto), podemos interpretarla como modelo perfecto de comportamiento que hará que la comunidad musulmana llegue a la conclusión de que la imitación escrupulosa de la *Sunna* debería constituir la norma de vida y los comportamientos de los musulmanes. Además a través del *Hadiz* y la *Sunna* los musulmanes pudieron conocer tanto al Profeta como el mensaje del Corán. Sin el *Hadiz* buena parte del Corán sería un libro cerrado, los dichos del Profeta regulan todos los campos del creyente, desde la metafísica pura hasta los modales en la mesa. Uno encuentra en ellos lo que el Profeta dijo o hizo en prácticamente todas las situaciones que tienen que ver con la vida doméstica, económica, social y política del hombre. Y, además, en esta literatura se tratan cuestiones relativas a cosmología, escatología y vida espiritual.

<sup>13</sup> Para un análisis detallado del contenido de esta obras ver: ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Real Academia Española. Imprenta de Estanislao Maestre. Madrid, 1919; ALVARADO, SALUSTIO y SÁZDOVA-ALVARADO, BORIANA IVANOVA.: “Otro apócrifo eslavo de contenido escatológico, la “Visión de San Pablo” y su relación con la tradición islámica”. *Anaquel de Estudios Árabes*, VIII. Madrid, 1997.



algunas ocasiones confuso. La falta de una autoridad que fijara las normas desde el principio, propició las introducciones en el Islam de una gran cantidad de mitos y leyendas de ultratumba, bien originales, bien recogidas de otras religiones pre-existentes que completaron las narraciones del Corán. Estos textos se pusieron en boca de Mahoma y sus compañeros desde los inicios, y los teólogos tuvieron que incluirlos como verdaderos junto al Texto Sagrado en sus estudios. Los trabajos sobre escatología comenzaron a compilarse en el primer siglo de la Hégira en el Oriente islámico.

Hemos seleccionado algunos ejemplos de obras de escatología como:

-el *Kitābwasf al-Firdaws* (La descripción del paraíso) de 'Abd al-Malik b. Habīb, del s. IX n.e., en esta se aborda toda la temática del paraíso, entremezclándose cuestiones teológicas, descriptivas, legales, el concepto de alma y espíritu, el tormento de la tumba, todos estos argumentados con hadices, referencias a distintos *tafsīr*, citas coránicas y la propia exégesis de IbnHabīb.

-el *Kitābšāyarat al-yaqīn* (Tratado de escatología) de Abū l-Ḥasan (s. XII n.e.), en este se reúnen tradiciones sobre la muerte, los tormentos en la tumba y el Día del Juicio Final.

-y La Escala de Mahoma (hemos consultado la versión latina del S. XIII n.e. de Buenaventura de Siena), este, contiene una selección de hadices sobre un acontecimiento determinante en la vida del Profeta, su mítico Viaje en una noche a Jerusalén y su Ascensión o Escala al *Más Allá* acompañado por el ángel Gabriel.

Una vez establecida la baseteórica de estos ritos pasamos a la parte práctica, la parte donde vemos como se llevan a cabo.

## 2. EL RITUAL MORTUORIO

El ritual de enterramiento islámico es una característica diferenciadora del mundo musulmán. Los musulmanes deben preservar el cuerpo hasta el día de la Resurrección, el cual, debe permanecer en su tumba hasta el Día del Juicio Final, no debe acompañarlo ningún tipo de ajuar, y el cuerpo debe ir lavado, perfumado y envuelto en un lienzo un número impar de veces.

Así que la tradición establece, una vez la persona ha fallecido, incluso antes, con la agonía del enfermo, una serie de disposiciones que tiene que cumplir todo buen musulmán.

Comienza con la agonía de la persona, esta, debe orientarse hacia la quibla y deberá pronunciar la *sâhâda* o Profesión de Fe (No hay más dios que Allah y Mahoma su profeta/mensajero, la ilaha illa Allah, Muhamahrasulu-l-a,ya que quien muera siendo eso lo último que mencione, entrará en el Jardín) si fallece antes de recitarla deberá pronunciarla la persona que esté junto a él.

Una vez fallecido se procede al lavado, este, se hará un número impar de veces, comenzando por su lado derecho con jabón, hierbas olorosas y agua, “*Se recomienda perfumar al difunto, poniendo sustancias aromáticas entre los pliegues de su mortaja, en su cuerpo, y en los puntos de postración del mismo*”<sup>14</sup> y si no hubiera agua se realizará el *tayammun*, que consiste en frotar la cara y las manos con arena. La persona encargada del lavado debe ser del mismo sexo, aunque la tradición contempla la posibilidad de que el cuerpo de mujer sea purificado por un hombre y viceversa siempre que no exista parentesco prohibido y no haya personas del mismo sexo que el difunto para poder realizar las tareas. Aunque ya, en época Nazarí, la purificación ritual podía ser ejecutada por mujeres y hombres conjuntamente, las primeras lavándolo y los segundos amortajándolo<sup>15</sup>.

El cadáver, una vez lavado y perfumado debe envolverse en un lienzo blanco, sin adornos, también un número impar de veces, la necesidad de sencillez y humildad es una cualidad que debe acompañar al musulmán fallecido ya que este no necesita nada material, ya que tan solo su fe y sus buenas acciones en vida lo llevarán al Paraíso, (el sudario es para los fluidos del cuerpo), si resulta demasiado corto se cubrirá la cabeza antes que los pies y después se colocará en posición ritual frente a la quibla. El pelo de la mujer debe peinarse en tres trenzas, una sobre la frente y dos en los laterales, tal como se hizo con una de las hijas del Profeta. Aunque existen excepciones sobre el lavado y amortajamiento del cuerpo tales

---

<sup>14</sup>ABU MUHAMMAD ABD DIOS B. ABI ZAIID AL-QAIRAWANI: *Al-Risalah*. Traducción, comentarios y anexos del título original por ALÍ LARAKI PERELLÓN: *La Risala. Tratado de Creencia y Derecho musulmán*. Editorial KutubiaMayurqa. Palma de Mallorca, 2000, p. 188, notas 31-34: “*Ello se llevará a cabo tras secar el cuerpo del difunto con un trapo o toalla seca. También se recomienda que se perfume la mortaja del difunto quemando aloe. Tal como almizcle o alcanfor. Se unta la sustancia en algodón y se coloca sobre los ojos, oídos, fosas nasales, boca y otros orificios, sin llegar a introducir el algodón. la frente, la nariz, las rodillas, las palmas de las manos y las puntas de los dedos de los pies. Se untan directamente con perfume.*”

<sup>15</sup>LONGÁS BARTIBÁS, P.: *Vida religiosa de los moriscos*. Imprenta Ibérica. E. Maestre. Madrid, 1915, p. 286.



comolas personas fallecidas en defensa del Islam, las mujeres al dar a luz, el que muere de camino en su peregrinación a La Meca y algún caso más, todos estos no serán lavados ni amortajados y serán enterrados con sus ropas.

Está prohibido que las mujeres acudan al entierro, excepto las que tienen grado directo de parentesco con el fallecido. El traslado al cementerio debe ser rápido, porque si (el difunto) era justo, es un bien enterrarlo rápidamente y si no lo era, es un mal que descargáis de vuestros cuellos. Hay que caminar delante del difunto y si no se participa en el traslado hay que ponerse en pie hasta que se aleje la comitiva, está expresamente prohibido portar lámparas, antorchas o cualquier otro elemento que porte luz para acompañar al sepelio.



Una vez en el cementerio, se rezan cuatro *takbirs* por el descanso del alma del difunto a cargo de la persona autorizada para la oración, bien será el imán, bien un personaje piadoso de la comunidad, los asistentes se colocan en filas, detrás del que dirige la oración.

Se introduce el cadáver en la tumba, tan solo el cuerpo envuelto en la mortaja, sin ajuares o bien en ataúd. La fosa es recomendable que tenga excavada en un lateral un nicho para depositar al fallecido (*lahd*), si esto no es posible se excavará un nicho en el fondo (*saqq*), en ambos casos se

colocarán lajas, piedras o tablas para impedir que la tierra esté en contacto con el individuo. En la obra de al-Bujārī y en La Risala de al-Qairawani se describen este tipo de tumbas con detalle, aunque el primero habla de la fosa *lahd* y la *shaqq* como un mismo complejo funerario, una sola tumba con dos espacios definidos y el segundo como dos tumbas distintas. La fosa *lahd* es descrita por casi todos los compiladores de hadices.

La Risala recoge que la posición del inhumado en la tumba debe ser, bien sobre su lado derecho orientado a la quibla, bien tumbado sobre su espalda con el rostro orientado hacia esta. Los demás compiladores no hacen referencia a la posición del cuerpo dentro de la fosa, solo se establecen indicaciones respecto a la fosa *lahd*, este espacio dentro de la tumba es el más sagrado por su cercanía a la *alqibla*. Destacar que tras la batalla de Ohodse legitima la posibilidad de enterrar a dos o más personas en la misma tumba, así como el uso de ataúdes.

La sepultura se marcará al exterior con una suave elevación, *taswiyat al-kubur*, (que significa de forma gibosa) lo suficiente para indicar que se encuentra ahí. Se prohíbe enyesar o enlucir con cualquier material las tumbas y quedan expresamente prohibidas las construcciones sobre estas para evitar convertirlas en lugares de peregrinación y caer en la idolatría.

Depositar ramas frescas sobre la tumba es una costumbre muy antigua que Mahoma practicaba, documentado en un hadiz que hace alusión a un entierro al que acude el Profeta y sitúa sobre ella hojas de palmera fresca que aliviaran el tormento del difunto mientras conserven su frescura<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup>HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhâri. Les traditions islamiques*. IV Volúmenes. Paris, 1905, pp. 160-16.



Cementerio de una alquería situada al sur de Marruecos

El luto que debe guardarse es de tres días, excepto los esposos que se guardarán cuatro meses y diez días. Está prohibido el color negro. Se especifica que son reprochables las muestras de dolor exacerbadas como lanzar gritos, arañarse la cara o rasgarse la ropa, propias de los tiempos anteriores al Islam así que se recomienda el estoicismo que es mucho más piadoso, sí se puede llorar de manera comedida ya que las muestras de dolor exageradas atormentan al fallecido en su tumba.

Para los niños el ritual será distinto en función de la edad de la muerte, por ejemplo: *“No se ha de hacer la oración fúnebre sobre el recién nacido que haya muerto sin haber roto a llorar.”*<sup>17</sup>

*“Es indeseable enterrar el feto producto del aborto en las casas”*<sup>18</sup>.

Finalizado el entierro se celebra en la casa del fallecido una reunión en memoria de este. Se puede ofrecer una sádaqa o limosna por el alivio del alma del fallecido, bien se puede entregar esta en vida por él mismo, bien por un familiar tras el fallecimiento.

<sup>17</sup> AL-QAIRAWANI, *Op. Cit.* 202, nota 4: *“Tampoco se le lava. Y ello aunque se mueva, orine, estornude y mame un poco. Pero si mama mucho, sí se le hace la oración si muere. El que rompa a llorar tiene todos los derechos de los vivos aunque muera inmediatamente después de haber llorado.”*

<sup>18</sup> *Ibidem*, 203.

Las oraciones por los fallecidos están estipuladas en función del momento del funeral, en la casa, en el cementerio, tras el entierro, etc. Toda una serie de ruegos por la paz del alma del que se ha ido.

Es meritorio recordar de una manera amable al difunto. A los alfaquíes se les entrega una dádiva para que recite oraciones en favor de este para su pronto encuentro con Mahoma y Dios. Se hace referencia, en Tetuán en els.XVI, de la costumbre de los hombres de afeitarse la cabeza y dejarse una larga coleta en señal de duelo.

### 3. EL JUICIO DE LA TUMBA

Desde el momento del fallecimiento hasta la finalización de todo el proceso de lavado y amortajamiento, el alma es extraída y conducida por el Ángel de la Muerte ante Gabriel, este la cogerá de las manos y la llevará ante Diosdespués, le ordenará que la devuelva otra vez a su cuerpo, y quinientos ángeles serán elegidos para depositarla de nuevo en él.

Una vez que los familiares y amigos abandonan el cementerio, el fallecido queda solo en su tumbay comenzará el *tormento de la fosa*, dos ángeles llamados *Munkar* y *Nakir*, serán los designados para esta labor, la tradición nos narraeste juicio a través de la visita de estos como elemento purificador de la tumba después del fallecimiento y antes de la salida del alma del cuerpo yacente a la espera de su Resurrección.

Se describe a estos ángeles como gigantes negros, de ojos azules, cuyas voces son como el trueno que retumba con estruendo, sus miradas son como el relámpago deslumbrante y con sus colmillos y sus garrastraspasan la tierra. “Despiertan al difunto, lo sientan y le preguntan: ¿Quién es tu Señor? ¿Quién es tu Profeta? ¿Cuál es tu religión? ¿Cuál es tu imán? ¿Cuál es tu quibla?Y si es uno de los bienaventurados contesta: Mi Señor es Dios, mi Profeta es Mahoma,mi religión es la religión del Islam, el Corán es mi imán, y la Ka’ba es mi quibla. Entonces le dicen: Duerme el sueño de los desposados. Le abren una ventana junto a su cabeza y a través de ella ve su mansión en el paraíso. Después, los dos ángeles suben al cielo con el alma y la colocan en unas lámparas colgadas del Trono”.

Si es un infiel: estosángeles llegan con tormentos terroríficos. Proceden igual que con un creyente: lo sientan y le preguntan: “¿Quién es tu señor? Y éste contesta: No sé. Se oye un grito del lado de la tumba: Golpeadle con un martillo de hierro, que es tan grande, que no pueden transportar todas las criaturas reunidas. Se incendia su sepulcro y se estrecha hasta que se

desencajan sus costados. Luego le llega un hombre de detestable aspecto y olor hediondo diciéndole: Dios te compensa con daño por lo que has hecho, ya que has sido lento en obedecerle y rápido en desobedecerle. Pregunta el fallecido: ¿Quién eres?, y este le contestará: Yo soy tu mal obrar. Luego le abre / una puerta que da al infierno por la que ve el lugar que tiene reservado en el fuego. Y así estará hasta el día de la Resurrección.”

Se narra que el creyente es probado en su tumba siete días y el infiel cuarenta. El Profeta decretó que quien muere el día o la noche del viernes lo libra Dios del tormento de la tumba”<sup>19</sup>.

La creencia en la visita de los ángeles a la tumba estaba bastante extendida, por ejemplo, en un acta de acusación de la Inquisición fechada en 1601<sup>20</sup>: contra un morisco de Toledo “*Gerónimo de rojas, morisco tendero, vecino de Toledo*”, en esta, se le acusa de creer en un juicio realizado por dos ángeles que acuden a la tumba junto al fallecido.

Esta visión escatológica debemos relacionarla con una *arquitectura sagrada*, en la que se reflejan misterios ocultos como es el espacio reservado para el interrogatorio de los ángeles al creyente y que ya se recoge en el siglo XII en la escatología (*Kitābšayarat al-yaqīn* de Abul-Hassan (Tratado de Escatología Musulmana).

El hecho de que se mantenga en el tiempo esta costumbre nos habla de su significado ideológico, una práctica que tiene sus raíces en la tradición y como se mantiene, casi de forma inalterada, hasta la actualidad.

Otra tradición nos habla también de un ángel que visita la tumba antes que *Munkar y Nakīr* llamado *Rūmān*, este, le pide al difunto que se siente y que escriba sus buenas y sus malas obras con su saliva y su dedo, sobre un trozo de su propia mortaja. Lo obliga a firmarlo y se lo cuelga al cuello hasta el día de la Resurrección, esta tradición es recogida por el Corán<sup>21</sup>(17, 14-15).

---

<sup>19</sup>*Ibidem*, pp. 53-55: Dependiendo si el fallecido es musulmán o infiel el comportamiento de los ángeles es muy distinto. Si es musulmán. Capítulo XIV. *De la salida del alma del cuerpo*.

<sup>20</sup>CARDAILLAC, L.: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979, p. 444.

<sup>21</sup>*Vid.* p. 56; Cor. 17, 14-15: “A todo hombre le hemos atado al cuello su suerte, y el día de la Resurrección le sacaremos este escrito abierto, y le diremos: “Lee tu escrito: Hoy basta con que tu propia alma te saque la cuenta.””.

#### 4. LOS CEMENTERIOS

Una vez desarrollada toda la parte práctica de cómo debe ser tratado el cuerpo de un musulmán fallecido vamos a describir cómo son los cementerios y su organización, lugar dónde descansará el cuerpo hasta el día del Juicio Final y Resurrección.

Habitualmente los cementerios se sitúan extramuros, a ambos lados de los caminos, aunque no hay nada que prohíba su situación en el interior de las ciudades o núcleos de población como así lo demuestra la arqueología con las distintas maqbaras y raudas documentadas, así como los cementerios actuales.



Cementerio de una alquería en la Garganta del Todra, Marruecos





Cementerio de una alquería en valle del Draa, Marruecos



Cementerio al sur de Túnez, Puertas del Desierto



Cementerio de Susa, Túnez



Cementerio Al-Baquía, La Medina, Arabia Saudí

Estos pueden estar amurallados o no. En cementerios de grandes dimensiones suelen estar organizados en calles para un uso óptimo del suelo, así como una persona encargada de su mantenimiento, (el cadí y el



almotacén/ al-muhsabib), así como la existencia de fuentes para el abastecimiento de agua para la limpieza, etc, incluso la existencia de una mezquita y lavatorios para las abluciones (ejemplo Guadix). No hay una vegetación exclusiva propia de los cementerios. El viajero alemán Jerónimo Münzer nos habla de olivos en la parte antigua del cementerio de Puerta Elvira, aquí en Granada y que en la parte nueva no hay nada, Torres Balbás nos habla de una palmera en el cementerio del s. X de Córdoba. Si visitamos el cementerio actual de Susa, en Túnez, podemos ver olivos y algún ciprés, en los cementerios de Fez, podemos ver olivos en algunos y en otros nada.

Además de los cementerios comunales, también tenemos cementerios privados o raudas, estas suelen ser de tipo familiar y las podemos encontrar en el interior de los núcleos de población, como ejemplos tenemos la rauda de la iglesia de San Juan de Dios de Murcia, o la rauda real de los Reyes de la Alhambra.

El viernes es el día oficial para la visita al cementerio, este día, los familiares de los fallecidos visitan las tumbas, las limpian, depositan hierbas aromáticas y permanecen a su lado recordando su memoria.

Contamos, como ya hemos visto un poquito antes, con la descripción del viajero alemán, Jerónimo Münzer, que llega a Granada 2 años después de su toma por los Reyes Católicos, 1494, entre sus muchas descripciones de la ciudad nos describe varios cementerios, que se encuentra en uso totalmente, y lo narra así: *“Después de comer, fuimos a la Alhambra, subiendo por un empinado monte, en cuya falda vimos otro gran cementerio seis veces mayor que la plaza de Nuremberga”*.

*“El día 24 por la mañana, saliendo por la Puerta de Elvira (cementerio del Triunfo), próxima a nuestra posada, de donde arranca el camino de Córdoba fuimos al cementerio moro, que está en aquellas inmediaciones, y el cual es tan grande y tan bien dispuesto que causa maravilla. Su parte más antigua está plantada de olivos, y la más moderna sin ningún árbol. Las sepulturas de los ricos son cuadradas y a modo de jardines, cerradas con muro de piedra. Nos encaminamos al cementerio nuevo, en donde presenciemos el sepelio de un moro. Cerca del sepulcro estaban siete mujeres sentadas y vestidas de blanco; el sacerdote, vuelto hacia el oriente, cantaba a grandes voces o más bien emitía un incesante clamor, mientras las mujeres echaban en la sepultura olorosas ramas de mirto,)”*, comenta asombrado la extensión de estos cementerios *“La superficie de este cementerio es, sin duda alguna, doble que la ciudad de Nuremberga, y nada he de decir de otros, como el de la parte baja de la Alhambra, que es mayor que la*

*ciudad de Nördlingen. Los moros, de igual suerte que para adorar a Dios se vuelven hacia el oriente, entierran a sus muertos con la cabeza en la misma dirección”.*

El jesuita José Tamayo Velarde que vivió en Tetuán en la primera mitad del s. XVII n.e.(entre los años 1644-1645) como esclavo<sup>22</sup>, narra que los cementerios se encuentran en las afueras de la ciudad, saliendo por la puerta llamada *Bab al Mukabar* y a ambos lados del camino que va a Ceuta. El terreno suele ser de una donación piadosa y se consideraba sagrado y así nos lo describe: *“Tienen sus sepulturas en los campos vecinos de la ciudad y fuera del lugar señalado para ellas no es lícito enterrar a ninguna [...]. Visten al difunto de una túnica blanca de lienzo, ceñida por mitad del cuerpo y le ponen en la cabeza un bonete, y a la hora del entierro (porque no tienen más de tres horas en que puedan enterrar sus difuntos que son, a las seis de la mañana, a medio día y a las cuatro de la tarde), ponen el cuerpo en una andas o féretros y acompañado de muchos moros más o menos, según la calidad del difunto, le llevan al lugar de la sepultura”*<sup>23</sup>.

También no describe las cubiertas de las tumbas: *“[...] que varían en materiales y estilos. Unos son contruidos de piedra sin pulir, otros de mármol, y la mayoría de ladrillo. A los pies y a la cabeza de los enterrados fijan grandes piedras, en las que están escritos el nombre del yacente, el año de su edad, y el de la hégira. En cuanto a los epitafios están fuera de uso ahora, aunque sienten gran estima por los antiguos”*<sup>24</sup>.

## 5. LAS TUMBAS

### 5.1. LAS FOSAS

Los textos recogen cuatro tipos distintos de tipologías para las fosas: la tumba tipo *lahd*, que consiste en la construcción de un nicho, el lado más cercano a la alqibla, excavado en un lateral de la fosa y protegido del resto por lajas, adobes, ladrillos, tejas o madera. Comentar que Mahoma está enterrado en este tipo de fosa *de nicho lateral*, al que llamaba al estilo de La Medina.

---

<sup>22</sup>*Ibidem.*

<sup>23</sup>*Ibidem*, 333.

<sup>24</sup>GONZALBES BUSTO, G.: *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho (siglos XV a XVII)*. Colección Patrimonio Documental, 2. Diputación de Granada. Granada, 2000, p. 221.

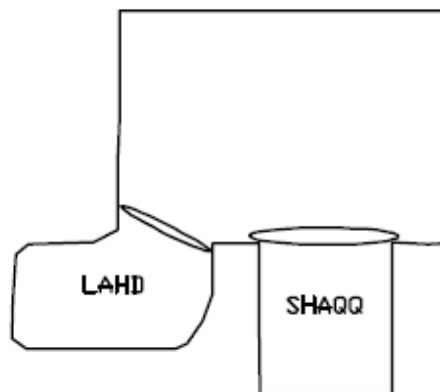




Una segunda tipología denominada *shaqq*, que consiste en una excavación en el fondo de la tumba y que también debe quedar protegido del resto de la fosa

Un tercer tipo llamado *darīh*, que consiste en una fosa simple de paredes rectas donde también el cuerpo es protegido para que no entre en contacto directo con la tierra.

Y una cuarta tipología que resulta de combinar la fosa lahd y saqq



## 5.2. LAS CUBIERTAS

Las cubiertas de las tumbas son más variadas aunque todas deben respetar el enrasamiento de la tumba, su apariencia externa debe ser una suave elevación del terreno para indicarnos que está ahí.

La forma de cubrir esta elevación es variada: sin marcas al exterior, delimitada con piedras, cubierta con piedras, delimitada con ladrillos, adobes, etc. Se suelen colocar hitos de piedra, bien en la cabecera, bien en la cabecera y en los pies para indicar la situación de la tumba, en algunas zonas es frecuente utilizar lápidas epigráficas aunque lo ortodoxo es no ponerlas.







Aunque lo habitual es una tumba aislada por cada individuo localizada en un cementerio, hallamos otro tipo de enterramientos tales como:

- panteones o agrupaciones de tumbas, con posibles afinidades familiares
- mezquitas funerarias, como ejemplo tenemos las de la *maqbara* de YabalFaruh, Málaga
- *qubbas* (estas algunas veces se convertían en *zawiyas*, edificios construidos alrededor de la *qubba* que albergaba conventos, hospedería, escuela coránica y cementerio en torno a este santo lugar<sup>25</sup>)
- *bayt* (estructura funeraria, es una casa con una sola habitación y con una ventana), Mahoma fue enterrado en el *bayt* de Aysha

---

<sup>25</sup>TORRES BALBÁS, L.: "Cementerios hispanomusulmanes". *Al-Andalus*, 22. Madrid y Granada, 1957. Pp.131-191, p. 134.



Panteón, excavación arqueológica, Lorca, Murcia



Panteones, Kairouan, Túnez



Qubba cementerio Fez, MarrueQubba Oasis de Chebika, Túnez



Bayt, ciudad vieja de Kairouan, Túnez



## 6. SOBRE LA DISPOSICIÓN DE LOS CUERPOS

Podemos afirmar, que lo que realmente legitima el entierro islámico es la orientación de la tumba y el rostro del fallecido.

Sobre la disposición de los cuerpos en el interior de la tumba, toda una serie de textos nos indican como orientarlos:

En La Risala, la posición del inhumado en la tumba debe ser, bien sobre su lado derecho orientado hacia la Kaba, bien tumbado sobre su espalda con el rostro orientado hacia esta.

Los demás compiladores de hadices no hacen referencia a la colocación del cuerpo dentro de la fosa, solo se establecen indicaciones respecto a la fosa *lahd* y a la orientación del rostro, esta, la fosa *lahd*, debe ocupar el espacio más sagrado, el más cercano a la *alqibla*.

En el Sínodo de Guadix del año 1554 se recogen procesos penales contra moriscos en los que se les acusa de seguir realizando sus ritos:

-un ejemplo nos habla de que se culpa a un morisco de asistir a entierros donde se entierra a la manera mora, con la cara mirando a la alqibla y recostado sobre su lado derecho<sup>26</sup>

-en otro proceso se describe<sup>27</sup>: *“el cadáver se ponía en la fosa boca arriba o de costado, con la cara mirando hacia el oriente”*<sup>28</sup>

- también recoge que los moriscos bastetanos *“poniendo también las mismas huesas huecas y no echándoles tierra encima sino unas losas con que cubren las sepulturas”*<sup>29</sup>

## 7. OTRAS CREENCIAS Y LEYENDAS REFLEJADAS EN LOS CEMENTERIOS

En los cementerios quedan reflejados las creencias de ultratumba, las tipologías de las fosas, la colocación de los inhumados y los rasgos

<sup>26</sup> GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*. Apud SALVATIERRA CUENCA, V., GARCIA GRANADOS, J. A., JABALOY SÁNCHEZ, M<sup>a</sup>. E. y MORENO HONORATO, M<sup>a</sup>. A.: *Necrópolis medievales I: Baza*. Ed. Museo Arqueológico de Granada. Granada, 1984. Pp. 28-29.

<sup>27</sup> GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*.

<sup>28</sup> *Ídem*.

<sup>29</sup> *Ídem*.

exteriores que la localizan y perpetúan. En estos, podemos ver la huella material de estas creencias.

Situadas junto a algunas tumbas, se localizan *oquedades* excavadas en el suelo. Estas concavidades posiblemente, estén representando el “*hadiz de los pájaros verdes*”, este, describe que las almas de los mártires, los niños y algunos personajes destacados permanecen en el buche de unos pájaros verdes que viven en el Paraíso bajo el trono de Dios a la espera de la Resurrección, y que regresan a sus tumbas todos los viernes al despuntar el día y se marchan al amanecer del sábado. Estas oquedades se disponen para contener agua o alimentos para ese día.

Paralelos de estas ofrendas o recipientes, ya sea excavados en el terreno o portátiles, los tenemos a lo largo de la historia y territorios de dominio musulmán.



Ejemplos de oquedades en maqbaras excavadas en Lorca, Murcia<sup>30</sup>

Las compilaciones de hadices que recogen esta tradición constan desde época muy temprana, primera mitad siglo IX, y lo que es muy importante, relacionado con el *yihād*<sup>31</sup>(no la guerra contra el infiel sino la guerra

<sup>30</sup> Agradecimientos a Juan Antonio Ramírez Águila por la cesión de la fotografía de la izquierda.

<sup>31</sup> RUBIERA MATA, M.J.: “Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar de Segura” *Locus Amoenus*, 7. Barcelona, 2004. P. 32.

interna de uno mismo contra sus propios males o demonios y la superación de estos).

Compiladores como Bujārī y Muslim, lo transmiten al narrar la primera batalla de los musulmanes contra sus enemigos de La Medina, la batalla de Ohod (en esta se produjeron muchas bajas), así que para explicar qué pasa con las almas de estos combatientes por la gloria de Dios, este hadiz desarrolla el destino de estas<sup>32</sup>. Las almas de los difuntos no regresarán a sus cuerpos hasta el día del Juicio Final, así que se plantea la problemática de dónde se encuentran estas hasta ese momento. La creencia ortodoxa es que permanecen en la fosa, interrogadas sobre sus pecados por los ángeles de la tumba Munkar y Nakīr que castigan los pecados hasta el día del Juicio Final. Pero la problemática se plantea cuando el fallecido no es un pecador, como pueden ser los niños, los mártires<sup>33</sup> o un personaje piadoso de la comunidad.

El *Muwata* de Iman Malīk Ibn Anas<sup>34</sup>, las obras de As-Suyuti<sup>35</sup>, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* de M. Asín Palacios<sup>36</sup>,

---

<sup>32</sup> CHÁVET LOZOYA, M<sup>a</sup>. y SÁNCHEZ GALLEGO, R.: "Los cementerios musulmanes: la huella en la arqueología del *hadiz de los pájaros verdes*: el destino de las almas antes del juicio final. El caso de la *maqbara* de la iglesia del Carmen, Lorca". *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 15, 2013. Pp. 61-80, en soporte digital, URL: <http://www.epccm.es/index.php?journal=epccm&page=article&op=view&path%5B%5D=48&path%5B%5D=12> (consultado el día 13-08-2014).

<sup>33</sup> No sólo son mártires los caídos en la Yihad, existen 7 tipos de mártires. *Muwata*, Malik. Libro 16. Libro de los entierros. 16.12.36. Prohibición de llorar por los muertos, pág. 131. *La Muwata*, Libro de los Entierros, 16.12.36: "El Mensajero de Dios, que Dios le bendiga y le conceda paz, dijo: "Hay siete tipos de mártir, aparte de los que son matados en la senda de Dios. El que muere a causa de una plaga es un mártir, el que muere ahogado es un mártir, el que muere de pleuresía es un mártir, el que muere de una enfermedad del vientre es un mártir, el que muere en un incendio es un mártir, el que muere por el derrumbamiento de un edificio es un mártir."

<sup>34</sup> MĀLIK B. ANAS: *El camino fácil. Al Muwatta*. Traducción de Abdurrasak Pérez y el Iman Puch. Edit. Junta Islámica. Almodóvar del Río (Córdoba), 1999. El Imam Malik nació y vivió toda su vida en Medina, donde pudo recoger información de primera mano de las autoridades más fiables en esta ciencia del hadiz, de entre los seguidores de los compañeros que vivieron y murieron también en esa ciudad, en la que solían narrar las tradiciones recogidas del desarrollo de la vida de los primeros musulmanes.

<sup>35</sup> AS-SUYUTI: *Comentario de los principios sobre el estado de los difuntos y las tumbas. Apud RUBIERA MATA, M.J.*: "Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de 383

*Lamaravillosa vida Dul-l-Nun* el Egipto de IbnArabi<sup>37</sup> y *La navegación de San Brendán*<sup>38</sup>, entre otros obras, recoge este hadiz.

‘Abd al-MalikibnHabīb de Elvira, considerado el primer ulema andalusí, recoge también en su obra *La descripción del Paraíso*<sup>39</sup> este hadiz.

El hadizera conocido en al-Ándalus, por el místico Ibn al-‘Arif de Almería (1088- 1141)<sup>40</sup>, que lo conoce y lo utiliza, que incluye entre los dones que otorga Dios a sus siervos: en él dice:

“[...] su espíritu será infundido [por Dios] en el cuerpo de un verde pájaro que no cesará de estar posado en un árbol del paraíso, hasta que Dios lo retorne a su propio cuerpo con los demás elegidos [...]”<sup>41</sup>

Esta creencia estaba tan arraigada en el Islam que dio origen a multitud de leyendas en las que se suponía ver en la tierra a alguna de esas aves encarnando a los espíritus, no sólo mártires caídos en la Guerra Santa, sino también ascetas y místicos.

Cada alma visita su propia tumba para recibir las oraciones y los sufragios que sus parientes le ofrecen<sup>42</sup>. La santidad de este día, el viernes, es el fundamento de esta creencia, la antigüedad de esta se remonta a los orígenes del Islam, hasta tal punto que el musulmán que moría durante el día o la noche delviernes quedaba libre del interrogatorio de la tumba realizado por los ángeles Munkar y Nakir<sup>43</sup>.

Guardamar de Segura”. *Locus Amoenus*, 7, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2004. P. 30, nota 10.

<sup>36</sup> ASÍN PALACIOS, M. *Op. Cit.*, 1919.

<sup>37</sup>IBN ‘ARABI: *La maravillosa vida de Dû-l-nûn el Egipto* (Introducción y traducción del árabe al francés, Roger Deladrière. Traducción española de F. García Albadalejo). Mucia, 1991.

<sup>38</sup> LA NAVEGACIÓN DE SAN BRENDÁN: Edición de Fremiot Hernández González, Akal. Madrid, 2006.

<sup>39</sup>CASTILLO CASTILLO, C.: *Tratado de escatología musulmana*. Edición y Traducción del original de: ABU L-HASAN AL-AS ARI: *KitabSayarat al-Yaqin*. Madrid, 1987, pp. 170-171.

<sup>40</sup> EI<sup>2</sup>, III, 735 s.v. “Ibn al-Arif” (A. Faure).

<sup>41</sup>ASÍN PALACIOS, M.: *Abulabás ben Alarif de Almería. Mahasin al-machalis*. Reedición de Guillermo Herrera Plaza. Málaga, 1987. P. 91.

<sup>42</sup> ASÍN PALACIOS, M, *Op.Cit.*, 1919, 283.

<sup>43</sup>*Ibidem*, 236. Que a la vez recoge de la obra Sodur, pp. 102, 107, 108, 121 y de Ihía, IV, 352.

Las almas de los condenados también se podían reencarnar dentro de pájaros negros que habitan en el Infierno, esta creencia es atribuida al mismo Mahoma<sup>44</sup>.

Los mitos que nos hablan de las almas santas o los espíritus angélicos encarnados en aves blancas nos narran, también, la existencia de estas aves negras, las almas de los réprobos.<sup>45</sup>

La literatura monástica cristiana medieval, la mitología nórdica escandinava que se desarrolló en la Germania y en Inglaterra recogida en el *Codex Regius*<sup>46</sup>, también recoge este mito. En ella se recoge la visión de los pájaros narrada por San Pedro Damiano.

Las almas de los pecadores frecuentemente también son representadas en las leyendas ascéticas medievales, se encuentran, por ejemplo, en cabezas de aves.

Como anota Así Palacios, en el arte cristiano medieval español también se advierte este mito de las almas de los fieles encarnados en pájaros, un ejemplo lo tenemos en el Pórtico de la Gloria de la catedral de Santiago de Compostela, en algunos capiteles se pueden observar aves con cabeza humana saboreando frutas.

Y para finalizar esta parte hablaremos de las peculiaridades de los enterramientos en época morisca:

## 8. LOS RITOS FUNERARIOS MORISCOS

Referente a los moriscos, la llegada de los cristianos a sus lugares de origen supone una catástrofe a todos los niveles para este grupo, las conversiones forzosas, el olvido de su lengua, el abandono de sus costumbres, de sus ritos y de sus creencias. Toda su vida giraba en torno a su fe, la cual deben abandonar taxativamente. Así que, integrados en la sociedad cristiana, conservan paralelamente sus costumbres, existen gran cantidad de documentos que así lo demuestran, denuncias ante el tribunal de la Inquisición, hallazgos de manuscritos escritos en aljamía que contienen sus textos sagrados, personajes de la época que describen los

---

<sup>44</sup>Sodur, 97: Hadiz de CaabAlahbar, s. VII, *apud* ASÍN PALACIOS, M, *Op. Cit.*, 1919, 283-284.

<sup>45</sup>*Ibidem*.

<sup>46</sup> Fue descubierto en Islandia en 1643. En las modernas ediciones de la *Edda*, es común incluir, junto con los cantos del *Regius*, un conjunto de seis composiciones más, procedentes de otras fuentes, como es *Solar Liohd*.

usos moriscos, o testimonios de personas que por diversas circunstancias conviven con ellos.

Uno de los temas recurrentes en los textos hallados es su preocupación por el *Más Allá*, existe una inquietud, casi agónica, por la vida de ultratumba, la obsesión escatológica evidente en los textos aljamiados, que responde al temor de la comunidad morisca que ve como su cultura arabo-islámica estaba desapareciendo en la península. Los moriscos, temerosos de esto, se aferraban a su cultura y literatura ancestral, observamos, como los autores de estos textos, pretenden propagar el miedo con el momento de rendir cuentas ante Dios y así evitar que abandonen el Islam.

Una síntesis, muy general, del contenido de estos textos sería: el creyente debe llevar una vida ordenada y piadosa, siempre consciente de su propia muerte que lo haga merecedor del Paraíso. Para conseguir esto, los tratadistas islámicos, ilustran distintos aspectos de la muerte y del proceso del morir para establecer una relación directa entre el musulmán y la muerte que experimentará.

Una de las aportaciones de los moriscos, que creemos original, es la *Carta de la Muerte*. Esta, es una alternativa al grave problema que supone querer morir como un buen musulmán y haber vivido como cristiano, y que no debemos confundir con el *Escrito de Buenas y Malas Acciones* que tiene su origen en el Corán (17,14) y que podemos hallar en los hadices y en obras de escatología, en el cual dos ángeles acompañan a cada musulmán desde su nacimiento, y son los encargados de anotarlas, uno registra las buenas acciones y otro las malas.

Esta Carta de la Muerte es una solución novedosa, dentro de los rituales funerarios, aplicada por los moriscos ante la situación socio-religiosa en la que se encuentran.

Los moriscos no fueron totalmente aculturados por los cristianos, pero su conocimiento de la lengua del Corán se vio muy mermado<sup>47</sup>. Aunque no se ha podido documentar a través de la arqueología, en el interior de las tumbas hasta el momento, estas cartas, sí que disponemos de documentación inquisitorial que nos habla de prácticas clandestinas respecto a estas. Tampoco sabemos qué cantidad de población participaría de este ritual, ni cuántos de estos tuvieron acceso a estos textos, lo que sí podemos deducir es la preocupación existente por la vida en el *más allá*

---

<sup>47</sup>VÁZQUEZ, M.A.: *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Editorial Trotta. Madrid, 2007, pp.112-113.

para este grupo que tiene que vivir fingidamente otra religión pero que quiere morir como musulmán.

La *carta de la muerte* responde por ellos a las preguntas a las que serán sometidos por los terribles ángeles *Munkar* y *Nakir*<sup>48</sup> en la fosa y los ayudará en el proceso.

Aunque la *carta* está redactada en árabe, las instrucciones para su uso se encuentran en aljamía, indicador del pobre conocimiento del árabe que se tenía en esos momentos. Esta, sigue unas pautas de redacción y soporte con una serie de características; escrita en árabe, con azafrán o tinta roja sobre papel o pergamino y con una estructura bien definida, comienza con la *šahāda*, le siguen unas jaculatorias en alabanza a Dios, para no ser abandonado en medio del tormento de la fosa y que el día del Juicio Final se le conceda la recompensa del Paraíso.

## 9. SÍNTESIS VALORATIVA

Muchos de los ritos que se describen en los hadices y en los tratados escatológicos, así como el Juicio Final, el Paraíso y el Infierno en el Corán, tienen un fuerte componente preislámico donde todos los seres vivos resucitarán, incluidos los animales. El espíritu, el alma, son eternos, la noción de la muerte será borrada, por eso los bienaventurados serán dichosos y los reprobados se sumirán en la desesperación.

Aunque Dios es omnipotente y si Él quiere perdonará a los condenados, ya que todo es efímero excepto Él.

Los árabes preislámicos se arañaban la cara en señal de duelo, incluso habían profesionalizado el trabajo de las plañideras que se lamentaban, se arrancaban el cabello o parte de él, agitando pañuelos de color azul oscuro, elogiaban las virtudes del fallecido. Era costumbre llevar a las tumbas comida y bebida como ofrenda al difunto, y se sacrificaban animales sobre estas, depositar cuando se visitaba la tumba alguna piedra sobre esta hasta formar un montón, la construcción de mezquitas sobre las tumbas de personajes con virtudes piadosas de la comunidad musulmana. La Tradición del Profeta intentó eliminar esas “prácticas de la ignorancia” con castigos y condenas en la vida del *Más Allá*, pero algunas estaban fuertemente arraigadas en las costumbres populares.

---

<sup>48</sup> Ángeles de apariencia terrible encargados de juzgar la vida del fallecido y decidir su destino de ultratumba, también son llamados Meguix, Munquir, Móncar, Naquir, Neguix.

En el pre-islam, la familia del fallecido se cuidaba de su nueva existencia, le llevaban alimentos y una hendidura en la piedra dejaba penetrar en la tumba el agua de lluvia. Se sacrificaban, como a un *yinn* o a un dios, animales sobre la tumba del muerto. Se daba al difunto con qué combatir, y algunos musulmanes pedirán que se ate a su tumba su camella, con el fin de poder cabalgar el día de la Resurrección, algunos de estos ritos se siguen practicando aún por la comunidad musulmana en diversos lugares. La tumba de un jefe conservaba algo de su poderío, era un lugar de asilo, más tarde la piedad popular, quizá como recuerdo de esto, construirá mezquitas sobre las tumbas de sus santos, aunque lo prohíba la doctrina. El mismo Mahoma oraba sobre las tumbas de los musulmanes dignos de este respeto<sup>49</sup>.

Los viernes los tetuaníes de los ss. XVI-XVII, visitaban los cementerios ya que creen que es el día que regresan las almas a sus tumbas, regaban las flores e hierbas aromáticas que plantaron sobre las tumbas y las mujeres llevan un rosario de 99 cuentas: *"y van rezando. A ciertos días después del entierro llevan pan, para repartir a los pobres, sobre la sepultura"*<sup>50</sup>, para conseguir mediar por el difunto.

Respecto a los objetos que acompañan al difunto, los ajuares no están prohibidos expresamente por los textos sagrados pero sí podemos deducir que no es adecuado su uso, el amortajamiento del cadáver y la sencillez del entierro así nos los indica. Algunos elementos como anillos, pendientes, etc., los consideramos de adorno personal, no así los que claramente acompañan al difunto como es el caso de material cerámico u otros objetos que se han hallado en excavaciones arqueológicas.

La Tradición del Profeta ha condenado esas prácticas de la ignorancia, pero no ha conseguido suprimirlas, la constante emisión de fetuas así lo demuestran, estas prohíben costumbres que se repiten habitualmente, como ejemplo exponemos que hasta la misma Aixa, esposa de Mahoma, celebrará en su momento las antiguas lamentaciones sobre el cuerpo de Abu Bakr. Así que algunas de las costumbres que no se consiguieron erradicar fueron asimiladas, eso sí, con algunas matizaciones a la Tradición por los Doctores de la Ley.

Podemos afirmar que queda normalizado, desde el siglo IX, la disposición del rostro, la orientación de la tumba, el lavado y

---

<sup>49</sup> GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Mahoma*. Traducción Pedro López Barja de Quiroga. Editorial Akal. Madrid, 1990. Pp. 506-507.

<sup>50</sup> *Ibidem*.



amortajamiento del difunto, el uso de ataúdes, los entierros múltiples tras la batalla de Ohod, la excavación de una fosa lateral o central dentro de la propia tumba, la prohibición de construir sobre las tumbas y el enrasamiento de las cubiertas de estas, *taswiyat al-kubur*.

Aunque, tanto documentados a través de la arqueología como en cementerios actuales de poblaciones musulmanas, descubriremos tumbas, cementerios y ritos que no se ajustan totalmente a la doctrina herederos de un pasado fuertemente arraigado entre la población.

## 10. BIBLIOGRAFÍA

ABU MUHAMMAD ABD ALLAH B. ABI ZAID AL-QAIRAWANI: *Al-Risalah*. Traducción, comentarios y anexos del título original por ALÍ LARAKI PERELLÓN: *La Risala. Tratado de Creencia y Derecho musulmán*. Editorial KutubiaMayurqa. Palma de Mallorca, 2000.

AN-NAWAWI: *Dichos del Profeta (Los Cuarenta Hadices)*. Traducción, prólogo y notas de Jordi Quingles. Editado por José. J. de Olañeta. Palma de Mallorca, 2002.

ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Real Academia Española. Imprenta de Estanislao Maestre. Madrid, 1919.

CARDAILLAC, L.: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979.

CASASSAS CANALS, X.: *Los siete alhaicales y otras plegarias aljamiadas de mudéjares y moriscos*. Editorial Almuzara. Córdoba, 2007.

CASTILLO CASTILLO, C.: *Tratado de escatología musulmana*. Edición y Traducción del original de: ABU L-HASAN AL-AS ARI: *Kitab Sayarat al-Yaqin*. Madrid, 1987.

CHÁVET LOZOYA, M<sup>a</sup>. y SÁNCHEZ GALLEGO, R.: "Los cementerios musulmanes: la huella en la arqueología del *hadiz de los pájaros verdes*: el destino de las almas antes del juicio final. El caso de la *maqbara* de la iglesia del Carmen, Lorca". *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 15, 2013. Pp. 61-80.

- CORTÉS, J.: *El Corán*. Editorial Herder. Barcelona, 2002.
- EDDA MAYOR. Traducción del islandés de Luis Lerate. Alianza Editorial. Madrid, 1986.
- GALLEGO BURÍN, A. y GÁMIR SANDOVAL, A.: *Los moriscos del Reino de Granada según el sínodo de Guadix de 1554*.
- GAUDEFROY-DEMOMBYNES, M.: *Mahoma*. Traducción Pedro López Barja de Quiroga. Editorial Akal. Madrid, 1990.
- GOLDZIJER, I.: *Études sur la traditionislamique*. Traducción de León Bercher. Maisonneuve. París, 1984.
- GONZALBES BUSTO, G.: *Tetuán, Granada y la frontera del Estrecho (siglos XV a XVII)*. Colección Patrimonio Documental, 2. Diputación de Granada. Granada, 2000.
- GUILLAUME, A.: *The traditions of Islam: An introduction to the study of Hadith Literature*. Oxford, 1924.
- IBN 'ARABI: *La maravillosa vida de Dû-l-nûn el Egipcio* (Introducción y traducción del árabe al francés, Roger Deladrière. Traducción española de F. García Albadalejo). Mucia, 1991.
- LA NAVEGACIÓN DE SAN BRENDÁN: Edición de Fremiot Hernández González, Akal. Madrid, 2006.
- MĀLIK B. ANAS: *El camino fácil. Al Muwatta*. Traducción de Abdurrasak Pérez y el ImanPuch. Edit. Junta Islámica. Almodóvar del Río (Córdoba), 1999.
- MARTOS QUESADA, J.: "Religión y derecho en el Islam: la Šarī'a". *Ilu. Anejos*, 11. 2004. Pp. 69-88.
- RUBIERA MATA, M.J.: "Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar de Segura". *Locus Amoenus*, 7, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2004.

SALVATIERRA CUENCA, V., GARCIA GRANADOS, J. A., JABALOY SÁNCHEZ, M<sup>a</sup>. E. y MORENO HONORATO, M<sup>a</sup>. A.: *Necrópolis medievales I: Baza*. Ed. Museo Arqueológico de Granada. Granada, 1984.

TORRES BALBÁS, L.: "Cementerios hispanomusulmanes". *Al-Andalus*, 22. Madrid y Granada, 1957. Pp.131-191.

VÁZQUEZ, M.A.: *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*. Editorial Trotta. Madrid, 2007.





## LOS CENTROS DE CULTO Y LAS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS SOBRE LA MUERTE EN EL ISLAM<sup>1</sup>

María CHAVET LOZOYA<sup>2</sup>

La sociedad musulmana es una comunidad profundamente religiosa que recoge las tradiciones Judeo-Cristianas donde Dios es el eje principal de todo pero con unas aportaciones originales respecto a las otras religiones monoteístas.

Todos los textos analizados nos llevan a un mismo punto: a través de la religión se establecen las pautas de comportamiento del creyente y se elabora una jurisprudencia de base religiosa que condiciona todos los aspectos de la vida, normas de convivencia, alimentarias, de higiene, así como las funerarias.

La vida de un musulmán está condicionada por su limitada existencia terrenal, todo lo que hace y dice tendrá su recompensa o castigo en el *Más Allá*, así que, gran parte de su literatura será de tema escatológico.

El **Corán**, no recoge los ritos funerarios, no se ocupa de lo terrenal, su carácter apocalíptico le lleva a una preocupación por el alma, bien hacia su salvación, o bien hacia su condena. La única alusión a cómo debe enterrarse un musulmán, dentro del Corán, es la orientación de su rostro, recogido en la azora 2, aleya 144. En este se recoge la decisión de Mahoma de cambiar de quibla, pues hasta entonces las oraciones se realizaban en dirección a la Quibla de Jerusalén, así que en el año 623, el profeta decidió cambiarla al desistir convertir a judíos y cristianos al Islam, tomando como referencia la Kaba de la Meca.

Son los **hadices**, las **obras escatología** y las **fetuas** los textos que regulan todos los aspectos de la vida cotidiana y en concreto las funerarias.

---

<sup>1</sup> Trabajo expuesto en la acción formativa de Doctorado: Los templos en el Mediterráneo antiguo y medieval, curso 2017-2019 del Programa de Doctorado: Historia y Artes. Acción formativa dir. Por el Dr. D. Manuel Espinar Moreno, Depto de Historia Medieval y CCTTHH.

<sup>2</sup> Doctora en Historia Medieval.

El tratamiento de la muerte física, la terrenal, queda regulada a través de los hadices. El término o palabra árabe *hadīth* (pl. *ahadīth*)<sup>3</sup>, en su significado más extenso puede traducirse por “noticia” o “narración”, aunque en su acepción mejor definida se denomina como “relato”, es una breve narración en la que se manifiestan los actos o dichos del Profeta. También se suele traducir como “tradicción”, transmitiéndose en general oralmente, de generación en generación. Este, está considerado como una verdadera ciencia islámica que estudia la transmisión del conocimiento recogido de una generación a otra de la vida de Mahoma y las de sus compañeros y familia, situaciones que él aprobó, aconsejó o sancionó, reguló todo tipo de comportamiento en forma de dichos y hechos, por lo que se creará la necesidad, desde fechas muy tempranas, de recoger el mayor número de hadices con el objetivo ineludible de establecer su legitimidad, validez y autenticidad. El legado de esta sistematización quedará establecido y fijado de forma definitiva en el siglo IX (III Hégira)<sup>4</sup>, en este siglo se realizan las más célebres compilaciones de estas colecciones de hadices.

La aceptación de la *Sharī'a* (Ley islámica) como segunda fuente de autoridad del Islam se debe al carácter normativo que constituye todo aquello relacionado con las costumbres del Profeta, estando establecido en el Corán la legitimación de la órdenes y disposiciones del Profeta así como modelo de comportamiento<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Este término ha sido castellanizado por la palabra *hadiz* (plural *hadices*), voz que será utilizada en todas las referencias que hagamos en este trabajo relacionada con esta temática, ya que no se trata de un trabajo específico sobre esta temática, sino de un apartado, por lo que creemos conveniente usar el término castellanizado y no la transcripción técnica *hadīth*: MARTOS QUESADA, J: “Religión y derecho en el Islam: la *Šarī'a*”. *Ilu.* Anejos, 11. 2004. P. 75.

<sup>4</sup> MARTOS QUESADA, J., *Op. Cit.* 73.

<sup>5</sup> GUILLAUME, A., *Op. Cit.* 25-36; GOLDZIHHER, I.: *Études sur la tradition islamique. Traducción de León Bercher. Maisonneuve, París, 1984. p.7.* La condición de *hermoso ejemplo o bello modelo* (en otras traducciones del Texto), podemos interpretarla como modelo perfecto de comportamiento que hará que la comunidad musulmana llegue a la conclusión de que la imitación escrupulosa de la *Sunna* debería constituir la norma de vida y los comportamientos de los musulmanes. Además a través del *Hadiz* y la *Sunna* los musulmanes pudieron conocer tanto al Profeta como el mensaje del Corán. Sin el *Hadiz* buena parte del Corán sería un libro cerrado, los dichos del Profeta regulan todos los campos del creyente, desde la metafísica pura hasta los modales en la mesa. Uno encuentra en ellos lo que el Profeta dijo o hizo en prácticamente todas las situaciones que tienen que ver con la vida doméstica, económica, social y política del hombre. Y, además, en esta literatura se tratan cuestiones relativas a cosmología, escatología y vida espiritual.

El centro de culto religioso por excelencia en el Islam es la Kaba de La Meca, lugar de peregrinación para el musulmán al menos una vez en su vida. Las mezquitas son los lugares de culto habituales, no vamos a extendernos sobre la descripción de estas ya que en charlas anteriores se nos han descrito y desarrollado sus funciones. La presencia de mezquitas en los cementerios está documentado extensamente, vemos unos ejemplos: “el 4 de enero de 1267 el deán de Cartagena otorgaba una mezquita y su osario a Raimundo Vicente, “*unam mezquitam cum suo fossario et suis juribus (...) qua mezquita uocatur Abez et est in Rabat Abez, que confrontatur in duabus viis et in Dominus que fuerunt de alfachi Abuzaadet Aben Galib*”; también en cada *khittah* de las veinte con que contaba al-Kûfah, fundación contemporánea de Basora, las tribus establecieron su propia mezquita y su lugar de enterramientos; en la actualidad, en el cementerio de Chefchauen, Marruecos, podemos ver la mezquita del cementerio en lo alto de la colina, ya que el cementerio se extiende por la ladera y valle del río, haciendo este de límite con la población.

Las tumbas de algunos personajes piadosos en todos los territorios donde se profesa la religión del Profeta Mahoma son lugares de peregrinación, aunque está expresamente prohibido la adoración de las tumbas para no caer en la idolatría, existen diferentes estructuras construidas sobre estas, como las qubbas (estas algunas veces se convertían en zawiya, edificios construidos alrededor de la qubba que albergaba conventos, hospedería, escuela coránica y cementerio en torno a este santo lugar<sup>6</sup>), el bayt (que es una habitación que alberga una tumba, con o sin acceso y con una ventana al exterior para su veneración), tenemos el ejemplo del propio Mahoma que fue enterrado en el bayt de Aysha. Otros edificios de culto son las rábitas, son edificios de dos usos, piadosos, y por ello contienen mezquitas, y de defensa, en ella residen monjes-guerreros, un ejemplo destacado en la península es la Rábita de Guardamar de Segura, en Alicante o fuera de nuestras fronteras el ribat de Susa, en Túnez.

### **Las manifestaciones religiosas sobre la muerte en el Islam son abundantes:**

El **ritual de enterramiento** islámico es una característica diferenciadora del mundo musulmán. Los musulmanes deben preservar el cuerpo hasta el

---

<sup>6</sup> TORRES BALBÁS, L.: “Cementerios hispanomusulmanes”. *Al-Andalus*, 22. Madrid y Granada, 1957. P.134

día de la resurrección que debe permanecer en su tumba hasta el Día del Juicio Final, no debe acompañarlo ningún tipo de ajuar, y el cuerpo debe ir lavado, perfumado y envuelto en un lienzo un número impar de veces.

El lugar de enterramiento designado para los musulmanes son los cementerios (maqbara), habitualmente situados extramuros o a las afuera del núcleo de población, el jesuita José Tamayo Velarde que vivió en Tetuán en la primera mitad del s. XVII n.e. (entre los años 1644-1645) como esclavo, nos narra: “los cementerios se encuentran en las afueras de la ciudad, saliendo por la puerta llamada *Bab al Mukabar* y a ambos lados del camino que va a Ceuta. El terreno suele ser de una donación piadosa y se consideraba sagrado y así nos lo describe: *“Tienen sus sepulturas en los campos vecinos de la ciudad y fuera del lugar señalado para ellas no es lícito enterrar a ninguna [...] Visten al difunto de una túnica blanca de lienzo, ceñida por mitad del cuerpo y le ponen en la cabeza un bonete, y a la hora del entierro (porque no tienen más de tres horas en que puedan enterrar sus difuntos que son, a las seis de la mañana, a medio día y a las cuatro de la tarde), ponen el cuerpo en una andas o féretros y acompañado de muchos moros más o menos, según la calidad del difunto, le llevan al lugar de la sepultura”*; aunque tenemos ejemplos de cementerios y enterramientos aislados en el interior de las ciudades, un ejemplo: en Shirâz, según Ibn Battûta, la mayor parte de las sepulturas estaba dentro de la ciudad: *“Cuando muere uno de ellos, el hijo o el esposo, por ejemplo, se le prepara una tumba en un cuarto de la casa y se le entierra allí; cubren el suelo de la estancia con estereras y alcatifas, ponen muchas velas a la cabeza y a los pies del muerto y abren una puerta y una ventana con rejas por el lado que da al callejón”*, para que por allí entren los almocríes o recitadores del Corán.

**En los cementerios**, quedan reflejados las creencias de ultratumba, las tipologías de las fosas, la colocación de los inhumados y los rasgos exteriores que la localizan y perpetúan. Además de los cementerios comunales, también tenemos cementerios privados o raudas, estas, suelen ser de tipo familiar y las podemos encontrar en el interior de los núcleos de población, en jardines, extramuros, etc., como ejemplos tenemos podemos citar la rauda de la iglesia de San Juan de Dios de Murcia, o la rauda Real de los Reyes de la Alhambra.

Los documentos prueban que, excepcionalmente, también se llevaron a cabo enterramientos en el interior de las mezquitas, como el fue el caso del sabio alfaquí Abû Bakr b. Ahmad Ibn Abî Yamra, quien procedía de una noble familia y fue cadí de Murcia, Valencia, Játiva y Orihuela y fue



enterrado en 1202 en Murcia “en la nave cubierta (*balât*) de poniente de la mezquita llamada de Ibn Abî Ya’far, enfrente de su casa”<sup>7</sup>.

Desde el momento del fallecimiento hasta la finalización de todo el proceso de lavado y amortajamiento, el alma es extraída y conducida por el Ángel de la Muerte hasta Gabriel que lo lleva ante Dios.

Una vez que los familiares y amigos abandonan el cementerio, el fallecido queda solo en su tumba y comenzará el *tormento de la fosa*, dos ángeles llamados *Munkar* y *Nakîr*, serán los designados para esto, la tradición nos narra este juicio a través de la visita de estos como un elemento purificador de la tumba después del fallecimiento y antes de la salida del alma del cuerpo yacente, a la espera de su Resurrección.

La creencia en la visita de los ángeles a la tumba estaba bastante extendida desde los orígenes del Islám, por ejemplo, en un acta de acusación de la Inquisición fechada en 1601<sup>8</sup>: contra un morisco de Toledo “*Gerónimo de rojas, morisco tendero, veçino de Toledo*”, en esta se le acusa de creer en un juicio realizado por dos ángeles que acuden a la tumba junto al fallecido.

El hecho de que se mantenga en el tiempo esta costumbre nos habla de su significado ideológico, una práctica que tiene sus raíces en la tradición y como se mantiene, casi de forma inalterada, hasta la actualidad.

El cadáver, una vez lavado y perfumado debe envolverse en un lienzo blanco, sin adornos, también un número impar de veces, Está prohibido que las mujeres acudan al entierro, excepto las que tienen grado directo de parentesco con el fallecido. El traslado al cementerio debe ser rápido. Hay que caminar delante del difunto y si no se participa en el traslado hay que ponerse en pie hasta que se aleje la comitiva, está prohibido portar lámparas ni antorchas para acompañar al sepelio. Una vez en el cementerio, se rezan cuatro *takbirs* por el descanso del alma del difunto a cargo de la persona autorizada para la oración, bien será el imán, bien un personaje piadoso de la comunidad, los asistentes se colocan en filas, detrás del que dirige la oración.

La costumbre de depositar ramas frescas sobre la tumba es muy antigua, una tradición que el propio Mahoma practicaba, lo podemos consultar en un hadiz que hace alusión a un entierro al que acude el Profeta y sitúa sobre

---

<sup>7</sup> CARMONA GONZÁLEZ, A., “El saber y el poder: cuarenta biografías de ulemas levantinos de época de Ibn Mardanis”, *Biografías Almohades II. Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*. X, Madrid, 2000b, p. 129.

<sup>8</sup> CARDAILLAC, L.: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979. p. 444.

ella hojas de palmera fresca, estas, aliviaran el tormento del difunto mientras conserven su frescura<sup>9</sup>.

El luto que debe guardarse es de tres días, excepto los esposos que se guardarán cuatro meses y diez días. Está prohibido el color negro. Se especifica que son reprochables las muestras de dolor exacerbadas como lanzar gritos, arañarse la cara o rasgarse la ropa, propias de los tiempos anteriores al Islam así que se recomienda el estoicismo que es mucho más piadoso, sí se puede llorar de manera comedida ya que las muestras de dolor exageradas atormentan al fallecido en su tumba. Para los niños el ritual será distinto en función de la edad de la muerte.

Una vez regresan del cementerio se celebra en la casa del fallecido una reunión en memoria de este. Se puede ofrecer una sádaqa o limosna por el alivio del alma del fallecido, bien se puede ofrecer esta en vida por él mismo, bien por un familiar tras el fallecimiento.

Se hace referencia, en Tetuán, s.XVI, a la costumbre de los hombres de afeitarse la cabeza y dejarse una larga coleta en señal de duelo.

El viernes es el día oficial para la visita al cementerio, este día, los familiares de los fallecidos visitan las tumbas, las limpian, depositan hierbas aromáticas y permanecen a su lado recordando su memoria, así nos lo narra Jerónimo Münzer, viajero alemán, que visita Granada en el año 1494: *“cerca del sepulcro estaban siete mujeres sentadas y vestidas de blanco; el sacerdote, vuelto hacia el oriente, cantaba a grandes voces o más bien emitía un incesante clamor, mientras las mujeres echaban en la sepultura olorosas ramas de mirto”*.

Una manifestación religiosa documentada en los cementerios y muy extendida en el mundo musulmán, es la creencia en el *“hadiz de los pájaros verdes”*, documentada a través de recipientes para contener agua y alimentos como ofrenda situados próximos o sobre las tumbas, en este, se describe que las almas de los mártires, los niños y algunos personajes destacados permanecen en el buche de unos pájaros verdes que viven en el Paraíso bajo el trono de Dios a la espera de la Resurrección, y que regresan a sus tumbas todos los viernes al despuntar el día y se marchan al amanecer del sábado.

---

<sup>9</sup> HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhâri. Les traditions islamiques*. IV Volúmenes. Paris, 1905. Pp. 160-16.

El *Muwata* de Iman Malīk Ibn Anas<sup>10</sup>, las obras de As- Suyuti<sup>11</sup>, *La escatología musulmana en la Divina Comedia* de M. Asín Palacios<sup>12</sup>, *La maravillosa vida Dul-l-Nun el Egipcio* de Ibn Arabi<sup>13</sup> y *La navegación de San Brendán*<sup>14</sup>, entre otros obras, recogen este hadiz.

‘Abd al-Malik ibn Habīb de Elvira, considerado el primer ulema andalusí, recoge también en su obra *La descripción del Paraíso*<sup>15</sup> este hadiz.

El hadiz era conocido en al- Ándalus, por el místico Ibn al-‘Arīf de Almería (1088- 1141)<sup>16</sup>, que lo conoce y lo utiliza, que incluye entre los dones que otorga Dios a sus siervos.

Esta creencia, estaba tan arraigada en el Islam, que dio origen a multitud de leyendas en las que se suponía ver en la tierra a alguna de esas aves encarnando a los espíritus, no sólo mártires caídos en la Guerra Santa, sino también ascetas y místicos.

Cada alma visita su propia tumba para recibir las oraciones y los sufragios que sus parientes le ofrecen<sup>17</sup>. La santidad de este día, el viernes, es el fundamento de esta creencia, la antigüedad de esta se remonta a los orígenes del Islam, hasta tal punto, que el musulmán que moría durante el día o la noche del viernes quedaba libre del interrogatorio de la tumba realizado por los ángeles Munkar y Nakīr<sup>18</sup>.

---

<sup>10</sup> MĀLIK B. ANAS: *El camino fácil. Al Muwatta*. Traducción de Abdurrahak Pérez y el Iman Puch. Edit. Junta Islámica. Almodóvar del Río (Córdoba), 1999. El Imam Malik nació y vivió toda su vida en Medina, donde pudo recoger información de primera mano de las autoridades más fiables en esta ciencia del hadiz, de entre los seguidores de los compañeros que vivieron y murieron también en esa ciudad, en la que solían narrar las tradiciones recogidas del desarrollo de la vida de los primeros musulmanes.

<sup>11</sup> AS-SUYUTI: *Comentario de los principios sobre el estado de los difuntos y las tumbas*. Apud RUBIERA MATA, M.J.: “Los pájaros verdes de las rábitas de las dunas de Guardamar de Segura”. *Locus Amoenus*, 7, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2004. P. 30, nota 10.

<sup>12</sup> ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Real Academia Española. Imprenta de Estanislao Maestre. Madrid, 1919.

<sup>13</sup> IBN ‘ARABI: *La maravillosa vida de Dû-l-nûn el Egipcio* (Introducción y traducción del árabe al francés, Roger Deladrière. Traducción española de F. García Albadalejo). Murcia, 1991.

<sup>14</sup> LA NAVEGACIÓN DE SAN BRENDÁN: Edición de Fremiot Hernández González, Akal. Madrid, 2006.

<sup>15</sup> CASTILLO CASTILLO, C.: *Tratado de escatología musulmana*. Edición y Traducción del original de: ABU L-HASAN AL-AS ARI: *Kitab Sayarat al-Yaqin*. Madrid, 1987. Pp.170-171.

<sup>16</sup> EP<sup>2</sup>, III, 735 s.v. “Ibn al-Arīf” (A. Faure).

<sup>17</sup> ASÍN PALACIOS, M, *Op. Cit.*, 1919, 283.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 236. Que a la vez recoge de la obra Sodur, pp. 102, 107, 108, 121 y de Ihía, IV, 352.

Las almas de los condenados también se podían reencarnar dentro de pájaros negros que habitan en el Infierno, esta creencia es atribuida al mismo Mahoma<sup>19</sup>.

Los viernes los tetuaníes de los ss. XVI-XVII, visitaban los cementerios ya que creían, también, que es el día que regresan las almas a sus tumbas, regaban las flores e hierbas aromáticas que plantaron sobre las tumbas y las mujeres llevan un rosario de 99 cuentas: “*y van rezando. A ciertos días después del entierro llevan pan, para repartir a los pobres, sobre la sepultura*”, para conseguir mediar por el difunto.

**Referente a los moriscos**, la llegada de los cristianos a sus lugares de origen supone una catástrofe a todos los niveles para este grupo, las conversiones forzosas, el olvido de su lengua, el abandono de sus costumbres, de sus ritos y de sus creencias. Toda su vida giraba en torno a su fe, la cual deben abandonar taxativamente. Así que, integrados en la sociedad cristiana, conservan paralelamente sus costumbres, existen gran cantidad de documentos que así lo demuestran, denuncias ante el tribunal de la Inquisición, hallazgos de manuscritos escritos en aljamía que contienen sus textos sagrados, personajes de la época que describen los usos moriscos, o testimonios de personas que por diversas circunstancias conviven con ellos.

Uno de los temas recurrentes en los textos hallados es su preocupación por el *Más Allá*, existe una inquietud, casi agónica, por la vida de ultratumba, la obsesión escatológica evidente en los textos aljamiados, que responde al temor de la comunidad morisca que ve como su cultura arabo-islámica estaba desapareciendo en la península. Los moriscos, temerosos de esto, se aferraban a su cultura y literatura ancestral, observamos, como los autores de estos textos religiosos, pretenden propagar el miedo con el momento de rendir cuentas ante Dios y así evitar que abandonen el Islam.

Una síntesis, muy general, del contenido de estos textos sería: el creyente debe llevar una vida ordenada y piadosa, siempre consciente de su propia muerte que lo haga merecedor del Paraíso. Para conseguir esto, los tratadistas islámicos, ilustran distintos aspectos de la muerte y del proceso del morir para establecer una relación directa entre el musulmán y la muerte que experimentará.

Una de las aportaciones de los moriscos respecto a toda la tradición anterior, que creemos original, es la *Carta de la Muerte*. Esta, es una alternativa al grave problema que supone intentar morir como un buen

---

<sup>19</sup> Sodur, 97: Hadiz de Caab Alahbar, s. VII, *apud* ASÍN PALACIOS, M, *Op. Cit.*, 1919, 283-284.  
400

musulmán y haber vivido como cristiano, y que no debemos confundir con el *Escrito de Buenas y Malas Acciones*, que tiene su origen en el Corán (17,14) y que podemos hallar en los hadices y en obras de escatología, en el cual dos ángeles acompañan a cada musulmán desde su nacimiento, y son los encargados de anotarlas, uno registra las buenas acciones y otro las malas.

Esta Carta de la Muerte es una solución novedosa, dentro de los rituales funerarios, aplicada por los moriscos ante la situación socio-religiosa en la que se encuentran.

Los moriscos no fueron totalmente aculturados por los cristianos, pero su conocimiento de la lengua del Corán se vio muy mermado. Aunque no se ha podido documentar a través de la arqueología, en el interior de las tumbas hasta el momento, estas cartas, sí que disponemos de documentación inquisitorial que nos habla de prácticas clandestinas respecto a estas. Tampoco sabemos qué cantidad de población participaría de este ritual, ni cuántos de estos tuvieron acceso a estos textos, lo que sí podemos deducir es la preocupación existente por la vida en el *Más Allá* para este grupo que tiene que vivir fingidamente otra religión pero que quiere morir como musulmán.

La *carta de la muerte* responde por ellos a las preguntas a las que serán sometidos por los terribles ángeles *Munkar* y *Nakir* en la fosa y los ayudará en el proceso.

Aunque la *carta* está redactada en árabe, las instrucciones para su uso se encuentran en aljamía, indicador del pobre conocimiento del árabe que se tenía en esos momentos. Esta, sigue unas pautas de redacción y soporte con una serie de características; escrita en árabe, con azafrán o tinta roja sobre papel o pergamino y con una estructura bien definida, comienza con la *shāhāda*, le siguen unas jaculatorias en alabanza a Dios, para no ser abandonado en medio del tormento de la fosa y que el día del Juicio Final se le conceda la recompensa del Paraíso.

Muchos de los ritos que se describen en los hadices y en los tratados escatológicos, así como el Juicio Final, el Paraíso y el Infierno en el Corán, tienen un fuerte componente preislámico, donde todos los seres vivos resucitarán, incluidos los animales. El espíritu, el alma, son eternos, la noción de la muerte será borrada, por eso los bienaventurados serán dichosos y los reprobados se sumirán en la desesperación. Aunque Dios es omnipotente y si Él quiere perdonará a los condenados, ya que todo es efímero excepto Él:

Los árabes preislámicos se arañaban la cara en señal de duelo, incluso habían profesionalizado el trabajo de las plañideras que se lamentaban, se

arrancaban el cabello o parte de él, agitando pañuelos de color azul oscuro, elogiaban las virtudes del fallecido. Era costumbre llevar a las tumbas comida y bebida como ofrenda al difunto, y se sacrificaban animales sobre estas, depositar cuando se visitaba la tumba alguna piedra sobre esta hasta formar un montón, la construcción de mezquitas sobre las tumbas de personajes con virtudes piadosas de la comunidad musulmana. La Tradición del Profeta intentó eliminar esas “prácticas de la ignorancia” con castigos y condenas en la vida del *Más Allá*, pero algunas estaban fuertemente arraigadas en las costumbres populares. En el pre-islam, la familia del fallecido se cuidaba de su nueva existencia, le llevaban alimentos y una hendidura en la piedra dejaba penetrar en la tumba el agua de lluvia. Se sacrificaban, como a un yinn o a un dios, animales sobre la tumba del muerto. Se daba al difunto con qué combatir, y algunos musulmanes pedirán que se ate a su tumba su camella, con el fin de poder cabalgar el día de la Resurrección, algunos de estos ritos se siguen practicando aún por la comunidad musulmana en diversos lugares.

La tumba de un jefe conservaba algo de su poderío, era un lugar de asilo, más tarde la piedad popular, quizá como recuerdo de esto, construirá mezquitas sobre las tumbas de sus santos, aunque lo prohíba la doctrina. El mismo Mahoma oraba sobre las tumbas de los musulmanes dignos de este respeto.

Respecto a los objetos que acompañan al difunto, los ajuares no están prohibidos expresamente por los textos sagrados pero sí podemos deducir que no es adecuado su uso, el amortajamiento del cadáver y la sencillez del entierro así nos los indica. Algunos elementos como anillos, pendientes, etc., los consideramos de adorno personal, no así los que claramente acompañan al difunto como es el caso de material cerámico, u otros objetos que se han hallado en excavaciones arqueológicas.

## SÍNTESIS VALORATIVA

La Tradición del Profeta ha condenado las prácticas de la ignorancia, pero no ha conseguido suprimirlas, la constante emisión de fetuas así lo demuestran, estas prohíben costumbres que se repiten habitualmente, como ejemplo exponremos que hasta la misma Aixa, esposa de Mahoma, celebrará en su momento las antiguas lamentaciones de dolor exagerado sobre el cuerpo de Abu Bakr.

Así que algunas de las costumbres que no se consiguieron erradicar fueron asimiladas, eso sí, con algunas matizaciones a la Tradición por los Doctores de la Ley.

Podemos afirmar que queda normalizado, desde el siglo IX, la disposición del rostro, la orientación de la tumba, el lavado y amortajamiento del difunto, el uso de ataúdes, los entierros múltiples tras la batalla de Ohod, la excavación de una fosa lateral o central dentro de la propia tumba, la prohibición de construir sobre las tumbas y el enrasamiento de las cubiertas de estas, *taswiyat al-kubur*, aunque como venimos observando desde los inicios del Islam muchas de estas “ordenanzas” son quebrantadas una y otra vez, documentadas a través de la emisión constante de fetuas prohibiendo su uso.

## BIBLIOGRAFÍA:

ASÍN PALACIOS, M.: *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Real Academia Española. Imprenta de Estanislao Maestre. Madrid, 1919.

CARDAILLAC, L.: *Moriscos y cristianos. Un enfrentamiento polémico (1492-1640)*. Madrid, 1979.

CARMONA GONZÁLEZ, A., “El saber y el poder: cuarenta biografías de ulemas levantinos de época de Ibn Mardaniš”, *Biografías Almohades II. Estudios Onomástico- Biográficos de al-Andalus*. X, Madrid, 2000b, pp. 57-129.

CASTILLO CASTILLO, C.: *Tratado de escatología musulmana*. Edición y Traducción del original de: ABU L-HASAN AL-AS ARI: *Kitab Sayarat al-Yaqin*. Madrid, 1987.

GUILLAUME, A.: *The traditions of Islam: An introduction to the Study of Hadith Literature*. Oxford, 1924.

HOUDAS, O. y MARÇAIS, W.: *El-Bokhâri. Les traditions islamiques*. IV Volúmenes. Paris, 1905.

MĀLIK B. ANAS: *El camino fácil. Al Muwatta*. Traducción de Abdurrasak Pérez y el Iman Puch. Edit. Junta Islámica. Almodóvar del Río (Córdoba), 1999.

MARTOS QUESADA, J: “Religión y derecho en el Islam: la Šarī’a”. *Ilu. Anejos*, 11. 2004. Pp. 69-88.

TORRES BALBÁS, L.: “Cementerios hispanomusulmanes”. *Al-Andalus*, 22. Madrid y Granada, 1957. Pp.131-191.



Imágenes de Google. La muerte en la Edad Media



# MUERTE Y TRASLADO DE LOS RESTOS DEL GRAN CAPITÁN Y SUS FAMILIARES AL MONASTERIO DE SAN JERÓNIMO DE GRANADA

Manuel ESPINAR MORENO<sup>1</sup>

## Introducción

La figura del Gran Capitán, Don Gonzalo Fernández de Córdoba, es muy conocida por los hechos de armas que realizó en la Guerra de Granada y en las tierras italianas durante el reinado de los Reyes Católicos<sup>2</sup>. Las

---

<sup>1</sup> Doctor en Geografía e Historia. Catedrático de Historia Medieval. Departamento de Historia Medieval y CCTTHH, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada, Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada, España. C. e. mepinar@ugr.es.

<sup>2</sup> Manuel José QUINTANA: *Vida de Gonzalo Fernández de Córdoba, llamado el Gran Capitán*, por..., Paris, 1827, pág. 157 dice: "él llegó á Granada, y la enfermedad, que por su naturaleza no era muy grave, hecha mortal por la edad y las pesadumbres, acabó con su vida el día dos de diciembre de mil quinientos y quince. Su muerte apaciguó las sospechas del rey, y acalló la envidia de sus enemigos. Vistióse Fernando y toda la corte de luto: mandó que se le hiciesen honras en su capilla y en todo el reino; y escribió una carta afectuosa, dando el pésame á la duquesa viuda. Celebraronse sus exequias con toda pompa en la iglesia de San Francisco, donde fue depositado antes de pasarle á la de san Gerónimo, donde yace; y doscientas banderas y dos pendones reales que adornaban el túmulo, tomadas por él á los enemigos del estado, recordaban á los afligidos concurrentes la gloria y los servicios del Gran Capitán". Para conocer la vida y hechos del Gran Capitán pueden consultarse Rafael ARCE JIMÉNEZ y Lourdes BELMONTE SÁNCHEZ: *El Gran Capitán: repertorio bibliográfico*, Biblioteca Manuel Ruiz Luque, 2000; Cesáreo FERNÁNDEZ DURO: *Armada Española, desde la unión de los reinos de Castilla y Aragón*. Museo Naval, Madrid, 1972; Antonio L. MARTÍN GÓMEZ: *El Gran Capitán. Las Campañas del Duque de Terranova y Santángelo*, 2000; José Enrique RUIZ-DOMÈNEC: *El Gran Capitán. Retrato de una época*, Barcelona, Península, 2002; José María SÁNCHEZ DE TOCA y Fernando LAÍNEZ MARTÍNEZ: *El Gran Capitán: Gonzalo Fernández de Córdoba*, 2008, Editorial EDAF, Madrid; José Antonio VACA DE OSMA: *El Gran Capitán*, 1998; Juan GRANADOS: *El Gran Capitán, Novela Histórica*, Edhasa, 2006; AA. VV: *Fray Hernando de Talavera. V Centenario (1507-2007)*, Granada, 2008; AA. VV: *Córdoba, el Gran Capitán y su época.*, Córdoba, Real Academia de Córdoba, 2003; Lázaro GILA MEDINA et al. (eds.): *Los conventos de la Merced y San Francisco, Casa Grande, de Granada. Aproximación histórico-artística*, Granada, Universidad de Granada, 2002; A. RODRÍGUEZ VILLA: *Crónicas del Gran Capitán*, Madrid, Bailly-Baillière, 1908; H. PÉREZ DEL PULGAR: *Breve parte de las hazañas del excelente nombrado*

investigaciones han sido múltiples y variadas como se puede comprobar consultando la bibliografía que existe sobre este personaje. Sin embargo, no tenemos todavía hoy un estudio en profundidad pues apenas conocemos casi nada de su estancia en Granada, los bienes que poseía y lo que ocurrió con ellos<sup>3</sup>. Tampoco sabemos apenas nada sobre su muerte, enterramiento en San Francisco y su posterior traslado hasta la cripta de San Jerónimo de Granada<sup>4</sup>. Por ello damos a conocer algunos documentos que nos ayudan a profundizar y entender mejor todos estos pormenores que van completando la vida y hechos de este importante personaje, y, sobre todo, lo que ocurrió con su cuerpo tras su muerte hasta que las tropas francesas destruyeron aquellos restos que todavía hoy se recuerdan como pertenecientes a uno de los mayores héroes de la Historia de España. Algunos pormenores de su muerte la conocemos por varios testigos de los que tomamos referencias. El traslado de su cuerpo y el de algunos familiares como es el caso de su hija, su yerno y su nieto, quedaron reflejados en testimonios de los escribanos de los que hemos tomado algunos fragmentos ya que nos ayudan a ver las costumbres de la época y clarifican cómo los restos de estos fueron llevados a depositarlos en uno de los lugares

---

*Gran Capitán*, Madrid, Biblioteca de la Real Academia Española, 1526; P. IOVIO: *La vida y chronica de Gonzalo Hernández de Córdoba*, por Pablo Iovio, obispo de Nocera. Agora traducida en nuestro vulgar por Pedro Blas Torrellas, 1554; J. J. PRIMO JURADO (Com.): *El Gran Capitán: de Córdoba a Italia al servicio del rey*, Córdoba, Obra Social y Cultural Caja Sur, 2003; A. BUSTAMANTE GARCÍA: «El sepulcro del Gran Capitán» en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, N° 62, 1995, pp. 5-41. En todas ellas se ofrece bibliografía para el estudio de este personaje tan importante en la Historia de España de aquellos momentos.

<sup>3</sup> Manuel ESPINAR MORENO: "Notas sobre posesiones del Gran Capitán y Juan Álvarez Zapata en Granada. Algunas cartas romanceadas por Bernardino Xarafi y otras noticias documentales", *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, 18 (2016), pp. 307-370 ISSN e: 2341-3549 [www.epccm.es](http://www.epccm.es). En este trabajo hemos comenzado a recoger documentación para el estudio de las propiedades del Gran Capitán y de su esposa doña María Manrique en Granada, de las que hasta ahora apenas conocíamos el nombre de estos personajes y poco de su vida.

<sup>4</sup> En este trabajo aportamos una copia de su testamento, en él se decía que quería ser enterrado en San Jerónimo de Granada, monasterio extramuros de la ciudad. Por causas externas a él se retrasó su enterramiento muchos años. Como se ve en este documento doña María Manrique quedaba encargada de cumplir todo aquello. El testamento tiene fecha de sábado 1 de diciembre de 1515 ante Fernando Díaz de Valdepeñas.

más significativos de la ciudad de Granada hasta que como hemos dicho fueron destruidos durante la invasión francesa en la Guerra de la Independencia a principios del siglo XIX. También añadiremos algo sobre la muerte de su esposa doña María Manrique.

### **La muerte del Gran Capitán y de su esposa María Manrique. Testimonio de varios testigos**

Sobre la muerte del Gran Capitán nos hablan todos sus biógrafos, así podemos citar entre otros a López de Ayala, dice que cayó enfermo de cuartanas en agosto de 1515, a esto hay que añadir otras causas como que sus enemigos influyeron en el rey Fernando achacando al Gran Capitán de querer pasar a Flandes para traer a Castilla al futuro Carlos V, otros decían que quería atacar a los franceses, otros decían que Francia lo llamaba para que le ayudase en Italia. La muerte acabó con todos aquellos bulos y habladurías formados por los enemigos de Gonzalo Fernández de Córdoba, nos dice este autor *“agravóse la enfermedad, y mandando los Médicos le llevasen á Granada para la mudanza de ayres, murió en aquella Ciudad el 2 de Diciembre de 1515. Los sentimientos de sólida piedad, las lágrimas, la resignación que manifestó en aquella última hora, correspondieron al espíritu de christiandad que le había animado en el discurso de su vida. Ordenó se dixesen por su alma cincuenta mil misas, y que depositasen su cadáver en la Iglesia de San Gerónimo, para sepultarlo después adonde pareciese á su esposa. Por entonces fue depositado en San Francisco, y trasladado los años adelante á una Capilla, que en el Real Monasterio de San Gerónimo de Granada concedió el Emperador Carlos V. para enterramiento de Gonzalo y sus descendientes”*<sup>5</sup>.

Antonio Rodríguez Villa nos recoge el testimonio de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre la vida de este héroe, así se expresa *“Et como en exilio é descontento el Gran Capitán se estuvo en Loxa, hasta que murió el año de 1515 años; et desde alli fue llevado á sepultar á Granada, como quien él era, viviendo la muy ilustre señora Duquesa de Terranova e de Sesa, Doña Maria Manrique, su muger; la cual casó después á la muy ilustre señora Doña Elvira de Córdoba su hija, en quien quedó el estado de su padre, con el muy ilustre señor Don Luis de Córdoba, primogénito del Conde de Cabra, como tengo dicho, padre é madre que fueron del Illustrisimo señor Duque de Terranova é de Sesa, Conde de Cabra é de*

---

<sup>5</sup> Ignacio LOPEZ DE AYALA: *Vida de Gonzalo Fernández de Aguilar y Córdoba, llamado el Gran Capitán. Por D. ...*, Madrid, 1793, págs. 145-146.

*Sant Angelo, Don Gonzalo Fernandez de Córdoba, nieto del Gran Capitán, que es más titulo que todos cuantos tiene*<sup>6</sup>. Continúa recogiendo noticias sobre el lugar donde fue enterrado *“Sí dixé, y así es la verdad: que en San Francisco de Granada se puso su cuerpo en depósito; de la cual cibdad fue veintiquatro, ó regidor de los primeros; y allí quedó en aquel monasterio hasta que se acabase su mausoleo y enterramiento en el monesterio de Sant Jerónimo, extramuros é junto á la misma cibdad; donde se le ha hecho tal en la capilla principal, que es un mausoleo de los más soberbios é sumptuosos que tiene señor alguno en toda España, ni hay otro su semejante. E tiene por defuera en torno de la capilla un hermoso letrero de letras gruesas, que de lexos se pueden leer, é dicen: «Gonzalo Ferdinando, magno duci Hispanorum, Francorum tímón, Turearum terrori. El se llamó de nombre propio Gonzalo Fernandez, é por excelencia Gran Capitán de España; é así fue para los franceses temor y para los turcos terror espantable, y tal que ningún particular capitán que no fuese Rey, ni aun los que lo eran, fue tan discantado de los poetas y oradores de su tiempo, hasta que Dios le llevó al Gran Capitán desta vida, la cual dexó año de 1515”*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Antonio RODRÍGUEZ VILLA: *Crónicas del Gran Capitán por ...*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles bajo la dirección del Excmo Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1903, pág. LXIX Cartas del Gran Capitán.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. LXX. Murió el Gran Capitán a los 62 años y 3 meses y 11 días el día 2 de diciembre domingo estando rodeado de sus esposa, su hija y los criados y servidores de la casa a los que se sumaron algunos religiosos y otros testigos como veremos pues viéndose enfermo hizo que se redactara su testamento, recibió los santos sacramentos, hizo mandas y limosnas, encargó se le dijese más de 50.000 misas en los monasterios e iglesias. Tras su fallecimiento su cuerpo quedó depositado en el monasterio de San Francisco al que asistieron gran cantidad de gente entre ellos las dignidades y beneficiados del cabildo, de la catedral, capellanes de la Capilla Real, clérigos y religiosos de las iglesias y monasterios. Se guardaron nueve días de honras a las que asistieron el Presidente y los Oidores de la Audiencia Real, el marqués de Mondéjar y conde de Tendilla, los veinticuatro y caballeros, los señores de Baena, Aguilar, Alcaudete y Palma con sus hijos y deudos, caballeros de Andalucía y otros muchos. Además acompañaban y estaban alrededor de la tumba las banderas y pendones ganados a los franceses, turcos y moros de Granada. El monarca en la corte vistió de luto igual que los grandes y caballeros ordenando que se le hicieran solemnes honras en la capilla y corte. Alguno de sus biógrafos llaman la atención sobre la edad en que falleció pues hablan de la combinación de siete veces nueve o nueve veces siete, donde la edad hace un curso dificultoso y pernicioso para la vida. Murió 52 días antes que el rey.

Se cuenta la anécdota que tras su muerte relataba doña María Manrique a sus nietos, por ello la refiere doña Francisca de Córdoba, marquesa de Gibrleon, dice *“que doña María Manrique su abuela deseó siempre saber de una llave que tenía de un cofre que jamás lo fió de persona alguna; y muerto el Gran Capitán, tomó la llave, y abierto el cofre, halló dentro un cilicio muy áspero y una disciplina llena de sangre, que jamás persona alguna, ni su mujer, habían sabido ni barruntado tal cosa. Dicen que estando una noche despierto, oyó una voz que le dijo: «De aquí á dos días morirá el Duque». Respondió el Gran Capitán: «El de Alba». La voz no replicó más”*<sup>8</sup>. Durante sus últimos momentos estuvieron en su casa personajes como Fray Pedro de Alba, prior del monasterio de San Jerónimo de Granada, que quedó junto a la duquesa como albacea, el provincial fray Pedro de Montes Doca y el guardián fray Antonio de Criales, frailes de santa vida y costumbres probadas. Nos relata Hernando del Pulgar en los hechos del Gran Capitán *“Una cosa se vido aquí que por la novedad della me pareció poner; que todos los dias de las honras con muchos más todos los vecinos de la ciudad sin ser citados por ruego, ni mandamiento, dejaron sus tiendas, tratos, oficios y labores, y y van cada dia á San Francisco hombres y mugeres, assí viejos como nuevos christianos, enternecidos de dolor, mostrando cada uno la tristeza en la cara del pesar que tenía en el alma”*<sup>9</sup>.

El 29 de diciembre de 1516 ante el licenciado Fernand Barba, alcalde mayor de la ciudad de Granada, por el noble caballero Juan Vázquez de Coronado, corregidor de la ciudad, su tierra, jurisdicción y término, y ante Juan de Alcocer, escribano de la reina y público del número de la ciudad, y testigos, se presentó Andrés López de Valladolid, procurador de causas, en nombre de la Ilustrísima señora duquesa doña María Manrique, mujer que fue del Ilustrísimo señor don Gonzalo Fernández de Córdoba, duque de Terranova y Sesa, Gran Capitán de España, difunto. En virtud del poder que tiene el procurador de doña María Manrique dado ante el escribano Fernando Díaz de Valdepeñas, que presenta en esta ocasión ante las justicias para hacer ver que estaba perfectamente autorizado, presentó un

---

<sup>8</sup> Ibidem, pág. 466.

<sup>9</sup> P Francisco MARTÍNEZ DE LA ROSA: *Obras completas de D. ...*, Tomo III. Hernán Pérez del Pulgar. Doña Isabel de Solís. Paris, 1844. Recoge de Hernando del Pulgar: *Breve parte de las hazañas del excelente nombrado Gran Capitán*, pág. 121. Se editaron estos apuntes de la vida de nuestro héroe escritas por Hernando del Pulgar en Sevilla el 18 de enero de 1527 en la imprenta de Jacobo Cromberger.

escrito solicitando que se hiciese interrogatorio a varios testigos para que aclarasen ciertas cosas a favor de doña María Manrique, escrito firmado además por otros dos letrados. La carta de poder otorgada por doña María Manrique, esposa de Don Gonzalo Fernández de Córdoba, Gran Capitán, duque de Sesa, Terranova, Santangelo, Gran Condestable del reino de Nápoles, etc., fallecido en aquellos momentos, reconoce que otorga todo su poder a Andrés López de Valladolid, procurador de causas en la Audiencia y Chancillería de Granada, para que la represente en todos sus pleitos, causas y negocios movidos en aquellos momentos y los que pueden venir más adelante contra cualquier persona y sobre otras cosas que le afectasen, así puede parecer ante la reina y los señores de su Consejo, presidentes y oidores, alcaldes, notarios de la casa y corte y otras justicias, alcaldes, jueces eclesiásticos o seculares de cualquier fuero y jurisdicción que sobre tales causas pueda intervenir. Se obliga ante ellos que le pueda representar en tales causas para defenderla, respondiendo o negando cuanto considere oportuno, presentar documentos y testigos. Puede hacer lo que considere oportuno, quitar o sustituir procuradores, etc. Obliga todos sus bienes, rentas y otras cosas para que este la represente. Firma en Granada el 29 de diciembre de 1516 ante los testigos el licenciado Pedro Suarez de Carmona, don Luis Manrique, veinticuatro de Granada, y Francisco de Molina, camarero del Gran Capitán, vecinos de Granada. El escribano Fernando Díaz de Valdepeñas, escribano de la reina y escribano público de la ciudad la hizo escribir ante los dichos testigos.

El escrito presentado ante el licenciado Fernand Barba, alcalde mayor de la ciudad, por Andrés López de Valladolid en nombre de la duquesa de Terranova tiene la finalidad de conseguir lo que convenía al derecho de esta señora y para ello le solicita que se reciban por testigos a don Luis Manrique, don Martín, Pedro Fernández de Nicuesa, Juan Franco, contador, Diego de Molina, camarero, y Jacobo doctor. Deben responder a una serie de preguntas que son las siguientes:

- 1.- Primeramente si conocieron al Gran Capitán y si conocen a la duquesa su mujer.
- 2.- Si saben que el Gran Capitán falleció el domingo antes de amanecer que fue 2 de diciembre de 1515.
- 3.- Si saben que el día antes sábado en la noche del día 1 de diciembre el Gran Capitán ordenó su testamento ante Fernando Díaz de Valdepeñas, escribano público de Granada, y varios testigos llamados para ello.

4.- Si saben que antes de escribir el testamento el señor Gran Capitán entre otras cosas dijo y ordenó que su voluntad era que la duquesa, su esposa, tuviese el ducado de Terranova porque era estado pacífico y quieto igual que todo lo que él pudiese dejarle de acuerdo a lo que dijese la duquesa sobre toda la hacienda que pudiese ella tener.

5.- Si saben que al tiempo en que el Gran Capitán otorgó el testamento cuando le fue leído había una clausula en la que nombraba a ciertas personas por albaceas y si el Gran Capitán dijo que no fuera de aquella manera salvo lo que hiciesen sus albaceas junto con la señora duquesa.

6.- Recibidos los testigos se les tomará testimonio firmado de sus nombres y de sus declaraciones se dará traslado a la señora duquesa y a su procurador en su nombre para defensa de sus derechos, firmaron el licenciado Carmona y el licenciado Pisa.

Presentado el escrito de interrogatorio el señor alcalde mayor dijo que mandaba e mandó a Andrés López de Valladolid que trajese a los testigos de los que se pretendía aprovechar pues él estaba dispuesto a recibirlos. Actuaron de testigos de este hecho Francisco López y Juan Méndez, vecinos de Granada. Así Andrés López de Valladolid en nombre de la señora duquesa doña María Manrique presentó por testigos a don Luis Manrique, Comendador de Montizón y veinticuatro de Granada, y a Pedro Fernández de Nicuesa, vecino de Baeza, de los cuales y de cada uno el alcalde mayor recibió juramento en forma debida de derecho ante los testigos anteriores.

El 31 de diciembre ante el señor alcalde pareció Andrés López de Valladolid estando presente el escribano y testigos dichos y presentó a don Martín de Córdoba, veinticuatro de Granada, a Francisco de Molina, camarero del Gran Capitán, al licenciado Jacobo de Reynaldo de Nápoles y al contador Johan Franco, estantes en la ciudad, que prestaron juramento ante el señor alcalde mayor en forma debida de derecho, actúan de testigos Diego Soriano, Melchor de la Osa y Gonzalo de Mendano, estantes en la ciudad. Cada uno de los testigos presentados expresaron que responderían a las preguntas del interrogatorio ante el señor alcalde mayor cada uno por si secreta y apartadamente. Los testimonios fueron los siguientes.

Don Luis Manrique dijo que a la primera pregunta respondía diciendo que conoció al Gran Capitán y conoce a la señora duquesa doña María Manrique, su mujer, de 30 años a esta parte, poco más o menos, de vista, trato y conversación que con ellos y con cada uno de ellos tuvo y tiene. La

segunda pregunta dice que lo sabe “*porque se hallo presente al tiempo quel dicho señor Gran Capitán falleçio e en su enfermedad estovo en su casa muchas vezes que sabe que falleçio en el dicho segundo día deste dicho mes de dizienbre en que estamos como la pregunta lo dize antes que amanesçiese entre las tres e quatro horas*”<sup>10</sup>. La tercera pregunta la contesta diciendo que se encontraba presente cuando el Gran Capitán hizo y ordenó su testamento ante el escribano Fernando Díaz de Valdepeñas y que fue uno de los testigos ante los que se otorgó aquel testamento. En la quinta pregunta dijo que la sabe pues al tiempo que el Gran Capitán otorgó el testamento al leerle la cláusula mandó que se volvieran a leer otra vez al escribano y dijo que juntamente con la dicha señora duquesa los albaceas hiciesen todo pues sin ella no podían hacer nada y no se escribió nada más en la dicha cláusula y esta es la verdad de lo que sabe por el juramento que había hecho. Firmó de su nombre esta declaración.

Pedro Fernández de Nicuesa dijo lo siguiente. Que conoció al Gran Capitán y conoce a la señora duquesa de 20 años a esta parte y más tiempo de vista, trato y conversación pues vivió con el Gran Capitán y ahora vive con la señora duquesa. Se encontró presente en el momento en que el Gran Capitán falleció “*y sabe que espiro antes que amanesçiese entre las tres y las quatro el domingo que fue segundo dia del dicho mes de disyenbre*”<sup>11</sup>. Se encontró presente cuando se hizo el testamento ante aquel escribano y fue uno de los testigos ante quien se otorgó. En la quinta pregunta dice que “*al tiempo que se rezava la clausula contenida en la dicha pregunta dixo el dicho señor Gran Capitán que fuese juntamente con la duquesa lo qual dixo al tiempo que se le leya la dicha cláusula, e dezia que dava poder a los dichos albaceas e a cada uno por sy e ynsolidun, e que esto vio e oyo e paso asy, e no sabe sy lo escrivio asy el dicho escrivano*”<sup>12</sup>. Firmó la declaración como el testigo anterior.

Don Martín de Córdoba tras prestar juramento dijo que conocía al Gran Capitán desde hacía 7 u 8 años y a la señora duquesa su mujer pues el tes-

---

<sup>10</sup> Para el mayorazgo de la señora Doña Francisca Fernández de Córdoba. Información practicada a instancia de la Yllustrisima Señora Doña María Manrique, Duquesa de Terranova, viuda del excelentísimo señor Don Gonzalo Fernández de Cordova, Gran Capitán, duque de Terranova, en razón del testamento de dicho señor su marido recibida por el alcalde maior de Granada, en 31 de dizienbre de 1516 ante Juan de Alcocer, escribano público. Archivo Histórico Nacional, Nobleza, Luque, C. 117, D. 10. Fol. 5v.

<sup>11</sup> Fol. 6r.

<sup>12</sup> Fol. 6v.



tigo era de edad de 20 años, expone que el día que la pregunta dice él estaba en casa del Gran Capitán y se halló presente en el tiempo en que murió y por ello sabe que ocurrió el día y la hora que tienen dicho los otros testigos. *“Sabe quel sábado que fue primero dia de dizienbre de quinientos e quinze años el dicho señor Gran Capitán otorgo su testamento antel dicho Fernando Dias de Valdepeñas, escrivano público, porque fue testigo al otorgar del dicho testamento e se halló presente”*<sup>13</sup>. Pero que no estuvo presente cuando el Gran Capitán dijo que se lo leyesen pero que le escuchó decir que era su voluntad que el ducado de Terranova que se le diese a la dicha señora duquesa, y se lo mandaba ante todo lo demás que le podía mandar porque así lo ordenaba igual que la parte de su hacienda. También sabe que al tiempo que el escribano rezaba el testamento el Gran Capitán al llegar a la cláusula en que nombraba por albaceas a la dicha señora duquesa, al prior de San Jerónimo y al doctor de la Torre y a Juan Franco con poderes a cada uno de ellos el Gran Capitán dijo que fuera juntamente con la señora duquesa y así declaro que los dichos albaceas no pudiesen favorecer a ninguno sin la dicha duquesa. Firmó la declaración de su nombre.

El camarero Francisco de Molina dijo lo siguiente. Que conoció al Gran Capitán y a la señora duquesa de 20 años a esta parte pues había estado viviendo con ellos y los ha servido desde entonces. Sabe que el domingo antes de amanecer que era segundo día de diciembre antes de las cuatro el Gran Capitán falleció y este testigo se hallaba presente y lo vio. Además estuvo presente cuando su señoría otorgó el testamento ante el dicho escribano y fue uno de los testigos ante quien se otorgó el testamento. Especifica *“que al tiempo quel dicho señor Gran Capitán quería otorgar su testamento consultándolo con el dotor de la Torre e con el dotor Jacobo e con Juan Franco su administrador e con otros de quien se fiava dixo que su voluntad hera quel ducado de Terranova quedase a la dicha señora duquesa, su muger, porque hera estado paçifico e seguro /fol. 8r/ e el dicho dotor dixo que no lo podía faser su señoría porque hera en perjuicio de la legitima de su hija, e entonces el dicho señor Gran Capitan dixo que su voluntad hera de dexar a la dicha señora duquesa e que le quedase todo lo que le podía mandar de sus bienes, e que al tiempo que esto paso la dicha señora duquesa no estaba presente, ni lo vido ni oyo”*<sup>14</sup>. Añade que cuando el escribano leía el testamento para que el Gran Capitán lo otorgase al

---

<sup>13</sup> Fol. 7r.

<sup>14</sup> Fols. 7v-8r.

llegar a la cláusula contenida *“este testigo le dio una cucharada de un lamedor e acabado de tomar el dicho señor Gran Capitán mando que se tornase a leer la dicha cláusula, e como dezia en ella que dava poder a los albaçeas e a cada uno yn solidun, dixo que juntamente con la duquesa su muger e con su acuerdo, e que a este testigo le paresçio quel yntento del dicho señor Gran Capitan fue que ninguna de los dichos albaçeas ni todos juntos pudiesen faser cosa ninguna syn la duquesa”*<sup>15</sup>. Firmo su declaración como los anteriores testigos.

El licenciado Jacobo de Reynaldo de Nápoles tras el juramento prestado ante el alcalde mayor de la ciudad respondió al interrogatorio diciendo lo siguiente. Que conoció al Gran Capitán y conoce a la señora duquesa desde hacía solo un año y medio desde que vive con ellos pues era su auditor y secretario. Dice que el Gran Capitán falleció el domingo antes que amaneciese el día 2 de diciembre y lo sabe porque estaba en la casa cuando ocurrió lo que dice la pregunta. El sábado 1 de diciembre en la noche el Gran Capitán otorgó su testamento ante el dicho escribano y él se encontró presente en todo ello pues fue testigo del otorgamiento y junto con el doctor de la Torre lo ordenaron. En otra pregunta dice que cuando el Gran Capitán quiso hacer su testamento llamó a este testigo y al doctor de la Torre y les dijo *“paresçe que los fisycos dizen que tenemos menos vida de la que Dios nos quiere dar razón es que hordenemos nuestro testamento, por ende a vosotros os encargo que lo hordeneyis porque mi voluntad es de dexar a la duquesa, mi muger, el ducado de Terranova con sus aldeas”* pues quería que se le diera todo lo que se pudiese. Este testigo le respondió *“en quanto a lo del ducado le dixo o señor por amor de Dios que no lo fagays porque no lo podeys faser de derecho, e no es la yntinçion de vuestra señoría dexar a mi señora la duquesa carga de pleitos, e entonces el dicho señor Gran Capitan dixo a este testigo e al dicho dotor e al contador Juan Franco, que presente estaba, que les rogava e encargava que hordenasen su testamento e diesen a la duquesa, / fol. 9r/ su muger, de sus bienes todo lo que de derecho le pudiesen dar e lo mas favorable que de derecho el pudiese, e que la dexava por usufrutuaria de todos sus bienes e estado, e asy lo hordeno este testigo juntamente con el dicho dotor de la Torre, e después el dicho Gran Capitan lo otorgo por antel dicho escrivano publico segund que esto e otras cosas más largamente en el dicho testamento se contyenen”*<sup>16</sup>. Continúa exponiendo que al tiempo del otorgamiento del testamento leyendo la cláusula donde decía que daba poderes a los albaceas y a cada uno de ellos dijo el Gran Capitán

---

<sup>15</sup> Fol.8r.

<sup>16</sup> Fols. 8v-9r.

que no era así sino con la duquesa, su esposa, y tenía que ser con el consentimiento y licencia de ella. Siguiendo con esta cláusula donde decía que los albaceas pudiesen vender bienes para cumplir el testamento el Gran Capitán dijo que no era de aquella forma sino con el consentimiento y licencia de la señora duquesa *“e que esto este testigo no vido quel dicho escriuano lo escribiese ni asentase en el dicho testamento porque a lo que este testigo comprehendió de sus palabras la voluntad del dicho señor Gran Capitan fue que no se hisyese más de lo que la dicha señora duquesa dixiese e mandase”*<sup>17</sup>. Firmó su declaración en latín poniendo, ego Iacobus de Renaldo, testifiar ut supra.

Después se tomó testimonio a Johan Franco, tras prestar juramento ante el alcalde mayor y las justicias, expuso lo siguiente. Que conoció al Gran Capitán y que conoce a la señora duquesa, su esposa, de 15 años poco más o menos pues era su contador y vivía con ellos. Efectivamente murió en la madrugada o antes que amaneciese el día 2 de diciembre contenido en la pregunta y este testigo se encontró presente al tiempo en que expiró. Vio además como el Gran Capitán el sábado en la noche que era 1 de diciembre otorgó su testamento ante Fernando Díaz de Valdepeñas y fue testigo de aquel testamento y albacea. Contestando a otra de las preguntas dijo que sabe que estando el sábado por la tarde hablando el dicho Gran Capitán con el doctor de la Torre en presencia del licenciado Jacobo y de este testigo *“e platicando en la manera como avia destar el dicho señor Gran Capitan dixo que quería quedase a la duquesa, su muger, el estado de Terranova, e a esto respondio el dicho dotor de la Torre e dixo que no lo podía faser, e el dicho señor Gran Capitan dixo que su voluntad hera de le dexar de sus bienes todo quanto pudiese de derecho, e con esto se ayuntaron el dicho dotor de la Torre e el liçençiado Jacobo e este testigo a hordenar el dicho testamento, e el dicho dotor de la Torre lo hordeno estando presentes el dicho liçençiado Jacobo e este testigo, e hordenado lo llevaron /fol. 10r/ antel dicho señor Gran Capitan e su señoría lo otorgo por antel dicho escriuano Fernando Dias de Valdepeñas como por el dicho testamento pareçera”*<sup>18</sup>. En la quinta pregunta expuso que al tiempo que el Gran Capitán otorgaba su testamento cuando lo rezaba o leía el escribano al llegar a la cláusula donde decía que daba poder a sus albaceas y a a cada uno de ellos in solidum para poder vender y rematar sus bienes para cumplirlo y ejecutarlo, el Gran Capitán dijo que fuese todo aquello junto con la señora

---

<sup>17</sup> Fol. 9r.

<sup>18</sup> Fols. 9v-10r.

duquesa y con el parecer de ella por lo que según este testigo quiso que sus albaceas no pudiesen hacer nada sin licencia de la señora doña María Manrique. Firmó todo aquello que había declarado.

*e dixo que por quanto puede aver media ora poco mas o menos que la yllustrisima señora doña Maria Manrique, duquesa de Terranova, muger del yllustrisimo señor Gran Capitan don Gonzalo Hernandez de Cordova, dduque de Sesa e Terranova, Santangelo, gran condestable del Reino de Napoles, su tio, hermano de sus padre, falleçio desta presente vida y dexo fechos un testamento e un cobdiçilio in criptis çerrados e sellados ante mi el dicho escrivano, los quales de presente yo el dicho escrivano mostre ante el dicho señor alcalde y testigos çerrados, firmados y sellados, firmados del nombre de la dicha señora duquesa y de los testigos que se hallaron presentes a el otorgamiento dellos e firmados e signados de mi el dicho escrivano, su tenor del otorgamiento de los quales dichos testamento e el cobdiçilio uno en pos de otro es este que se sigue.* Tras prestar las declaraciones el alcalde mayor de la ciudad dijo que interponía e interpuso su autoridad y decreto judicial y que mandaba en pública forma que se diera traslado de todo ello a la parte de la señora duquesa como se había solicitado para conservación de su derecho. El escribano público dio traslado de todo ello a las partes como lo firma Juan de Alcocer, escribano público y el licenciado Barva.

Sobre la muerte de doña María tenemos noticias que se conservan en un documento titulado *Traslado del testamento de mi señora la duquesa de Terranova*<sup>19</sup>, num. 60, L. 8, n° 9 en que se nos relata cómo el lunes 10 de Junio de 1527 en la ciudad de Granada sobre las 11'30 de la noche, es decir a media noche aproximadamente, el señor licenciado Alonso López Çerrato, alcalde de la Corte y Chancillería de sus cesárea y católicas majestades, que reside en Granada, y en presencia del escribano Hernando Díaz de Valdepeñas, escribano de su Majestad y escribano público del número de la ciudad de Granada y su tierra y de varios testigos apareció el muy magnifico señor don Fernando Pacheco que expuso que la duquesa había fallecido. El escribano dice al respecto<sup>20</sup>.

Otorgamiento del testamento<sup>21</sup>. En la muy noble e nonbrada y grand çiudad de Granada lunes dies días del mes de Junio año del nascimiento de nuestro Salvador Jesucrito de mill y quinientos y veinte y syete años, se impusieron varios censos para pagar las deudas del Gran Capitán en

<sup>19</sup> Pares. Portal de Archivos Españoles, Baena, C. 276, D. 2.

<sup>20</sup> En el margen izquierdo del folio dice: fallecimiento de la duquesa.

<sup>21</sup> Escrito en el margen izquierdo del folio.

especial se redimirían los censos con las rentas de Nápoles y Orgiva. Después de todo esto pasan a exponer como murió la señora duquesa y como depositaron su cuerpo en San Francisco, dice el escribano “*e después de lo suso dicho en la dicha ciudad de Granada onze días del mes de Junio del dicho año de mill e quinientos y veinte y siete años a las tres oras de la mañana, poco mas o menos, antes que fuese de día en presencia de mi el dicho Hernando Diaz de Valdepeñas, escrivano publico sobre dicho e de los testigos sobre dichos fue metido en una caja de madera el cuerpo difunto de la dicha señora duquesa de Terranova para llevar a depositar en el dicho monesterio de San Francisco, e asi metido e clavada la dicha caja fue llebado en mi presencia y de los dichos testigos por el pasado de su casa sobre los honbros de seis freiles del dicho monestrio a el dicho monesterio de San Francisco donde fue puesto en la tunba questa delante del altar maior donde esta puesto e depositado el cierpo del dicho señor Gran Capitan, su marido, siendo ya de día e el señor /Fol. 16 r/ don Iñigo Manrrique como su albacea e testamentario dixo en presençia del reverendo padre frai Antonio de Lebrixa, guardian del dicho monesterio, e de los frailes e convento del que les entregava en deposito el dicho cuerpo de la dicha señora duquesa para lo mudar e trasladar después a su capilla mayor de san Geronimo como su señoria lo dexo mandado, e los dichos señores guardian e frailes dixeron que lo recivian e reçivieron asi en el dicho deposito e el dicho señor don Iñigo Manrrique lo pidió por testimonio a lo qual feron presentes por testigos Alonso de Baeça, Gutierre de Arguello e Hernando de la Camara, criados de sus señoria”.*

### **Concesión de Carlos V y doña Juana a doña María Manrique de enterrarse en San Jerónimo**

El Emperador Carlos V y su madre Doña Juana en Valladolid el 29 de Marzo de 1523 concedieron a doña María Manrique la facultad de enterrar los restos de su esposo y los de ella en el monasterio de San Jerónimo de Granada<sup>22</sup>. El documento dice que don Carlos y doña Juana, su madre, reyes de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalem, de Navarra, de Granada, de Toledo, de Valencia, de Galicia, de Mallorcas, de Sevilla, de Cerdeña, de Córdoba, de Corcega, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algeciras, de Gibraltar, de las Islas Canarias, Indias, tierra firme del mar océano, condes de Barcelona, señores de Vizcaya y de Moli-

<sup>22</sup> Pares. Portal de Archivos Españoles, Baena, C. 23. D. 64, Leg. 27, número 2 A. Marzo 29 de 1523.

na, duques de Atenas y de Neopatria, condes de Rosellón y de Cerdania, marqueses de Oristán y de Gociano, archiduques de Austria, duques de Borgoña y de Bravante, condes de Flandes y del Tirol, etc., tienen el patronato del monasterio de San Jerónimo de Granada por haberlo fundado los Reyes Católicos, nuestros padres y abuelo, que santa gloria tengan “ e agora por parte de vos doña Maria Manrique, duquesa de Terranova, muger que fuiste del Gran Capitan, don Gonçalo Fernández de Cordova, duque de Sesa e de Terranova, marqués de Vitonto e de Santangelo y Gran Condestable del Reino de Napoles, ya difunto, nos fue hecha relación que vos queriades acabar de hedificar la capilla maior de la yglesia del dicho monesterio de San Hieronimo de la dicha ciudad de Granada que esta començada a labrar para pasar a sepultar en ella el cuerpo del dicho Gran Capitan, vuestro marido, que está depositado en el monesterio de San Francisco de la dicha ciudad para lo qual diz que teneis consentimiento del prior y convento del dicho monesterio de San Hieronimo dando nos liçençia para ello como patronos que somos del, y nos suplicastes e pedistes por merçed vos la mandasemos dar, y que pues en hacer y acabar la dicha capilla y en los ornamentos y otras cosas de memorias e dotaciones que abeis de dexar en ella vos aveis de gastar muncha cantia de maravedís”<sup>23</sup>. Le conceden esta petición pues el monasterio recibiría muchos beneficios. Además ordenan que no se puedan enterrar en aquella capilla otra persona alguna pues en premio a los servicios que don Gonzalo Fernández de Córdoba hizo a los Reyes Católicos y a la corona en la conquista del Reino de Granada y en el Reino de Nápoles “ que por ser cosas tan notorias e tan grandes e tan dignas de nuevas merçedes, es justo que nos e nuestros suçesores tengamos especial cuidado de honrrar sus huesos, e quanto en nos fuere mandar e procurar que de los dichos seroicios e de su mui señalada persona aya e quede perpetua memoria como es raçon tuvimoslo por bien, e por la presente damos licençia y facultad a vos la dicha duquesa de Terranova para que de voluntad e consentimiento del dicho prior y convento del dicho monesterio de San Hieronimo de la dicha ciudad de Granada podáis vos e los herederos e suçesores del dicho Gran Capitán, vuestro marido e vuestros, acabar de edificar la dicha capilla maior del dicho monesterio de S. Hieronimo de la dicha ciudad de Granada e pasar el cuerpo del dicho Gran Capitan, vuestro marido, del dicho monesterio de San Francisco donde está depositado al dicho monesterio de San Hieronimo y sepultarle en la dicha capilla del, la qual podáis dotar e dexar en ella las memorias que a vos bien visto fueren pues nos vos haçemos merçed della como Patronos que

<sup>23</sup> Baena, leg. 27, núm. 2A, fol. 2 r. Véase PARES, el documento tiene como signatura Baena C.23 D 64.

*somos del dicho monesterio*"<sup>24</sup>. La merced concedida a doña María Manrique incluye que no se puedan enterrar en aquella capilla ninguna otra persona sea de la dignidad que sea exceptuando los miembros de la familia del Gran Capitán. Los reyes ordenan al prior y frailes de San Jerónimo que no consientan ni den lugar que se entierre otra persona a no ser doña María porque había sido su esposa y porque se lo merecía "*e por lo que aveis trabajado en cumplir su anima e honrrar su cuerpo es justo que goçeis de su compañia y perpetua memoria*"<sup>25</sup>, mandan y encargan al infante don Fernando, hermano de Carlos V, y a todos los nobles, justicias, colaboradores de la corona del reino de Granada y de otros lugares de tierras españolas o extranje-  
ras "*no sean osados de se enterrar ni se tienten de se enterrar en la dicha capilla maior del dicho monesterio de San Hieronimo de la dicha ciudad de Granada donde el dicho Gran Capitan se ha de enterrar e sepultar según dicho es e que guarden e cumplan e hagan guardar e cumplir esta nuestra carta en todo e por todo según e como en ella se contiene, e no vaian ni pasen ni consientan yr ni pasar contra ella en tiempo alguno ni por alguna manera, so pena de la nuestra merçed*"<sup>26</sup>. El que no cumpla esta condición será multado con 1000 ducados. Firma el documento el rey, Francisco de los Cobos, secretario, Mercurius, chanciller, licenciado don García, doctor Carvajal, licenciado Gimenez y Urbina, chanciller<sup>27</sup>.

También entre los fondos de Baena encontramos noticias sobre el estado en que se encontraba la sepultura del Gran Capitán en el monasterio de San Francisco donde fue enterrado<sup>28</sup>. Por una petición se dice que hacía dos días que le envió un mensajero pues en aquel tiempo de necesidades y lágrimas le suplicaba que le respondiese pues el prior de San Jerónimo la había escrito que las obras de la capilla estaban en marcha y las piedras

---

<sup>24</sup> *Ibíd*em, fol. 2 v.

<sup>25</sup> *Ibíd*em.

<sup>26</sup> *Ibíd*em, fol. 3 r.

<sup>27</sup> Existe una nota al margen del documento que dice: "Combento de San Geronimo el Real de Granada. Liçençia de la Casa y Magestad de Carlos 5 a la excma duquesa de Terranoua doña María Manrique para que pueda trasladar a la capilla mayor del dicho combento los huesos del Gran Capitán, mi señor, Gonçalo Fernández de Cordova, su marido, y de fazer en ella la dotacion y memoria que quisiere para que otra persona que ella y los subçesores del dicho gran capitán no se puedan enterrar en la dicha capilla en consideracion de sus servicios y meritos no envargante que su Magestad es patrón della.

<sup>28</sup> Pares, Baena, C. 37. D. 114.

usadas en ella eran de coste elevado y requería mucho trabajo y había que acabarla pues los tejados estaban podridos y armados sobre falso por lo que tienen muchas goteras que van destruyendo las capillas y las dos capillas pequeñas todavía no se han acabado pues los remates de toda la obra están sin finalizar, le solicita dinero para dar fin a las obras y acabar con la murmuración del vulgo que no es poca. El prior del monasterio dice que hay otras necesidades dentro de la capilla que por ser prolija la relación se las comunicará a su tiempo por ahora le había enviado varios frailes que le informarán detalladamente. Le pide que se remedien los daños antes que estos aumenten. El documento tiene fecha de 20 de marzo y está firmado por el arquitecto Diego Siloe aunque no nos dice el año, dirigida al duque de Sesa y Terranova. Acompaña a esta petición de Diego de Siloe otro documento para el canónigo Martín de Molina que dice: *“Pariente y Reverendo señor. Entendido he que en la capilla de San Francisco ay falta asi en el autoridad y repestacion que esos cuerpos deven tener como en estar los paños de la tunba maltratados y desafortados. Yo he mandado a Joan de Criales que os enbie çient ducados lo que dellos haréis será un paño del mejor terçiopelo que pudierdes aver en esa çibdad de dos pelos conforme al negro viejo y con su cruz de raso carmesí, y aforrar este y los otros que lo a menester, y mandareis hazer una rexa de la misma manera de la que se hizo en la Capilla Real. Si para todo esto no bastare los çient ducados a Gutierre de Argullo lo escrivo que cunpla lo demás. Vos por amor de mi daréis orden como luego sin ninguna dilacion se haga y dad orden como esos paños sean bien tratados y no se presten a nadie, y lo mismo los ornamentos que muy presto dándome Dios salud dare orden en pasar esos cuerpos a su casa, y en tanto que en San Francisco estuvieren hazed decir allí dos misas cada dia por la orden y adbocacion que mi señora duquesa las mande decir en su capilla como veréis por la capitulacion que el señor prior de San Geronimo os mostrara y en esta no aya descuido y que los sacerdotes que las dixeren salgan en responso a la tunba, desto me hazed placer de tener cuidado y de avisarme como lo uno y lo otro se cumpla porque con esto y con encomendároslo a vos descargo mi conciencia”*<sup>29</sup>.

Continúa otro escrito para Arguello diciéndole como había enviado 100 ducados al canónigo Molina para que ordenase hacer un paño de terciopelo negro con su cruz de raso carmesí para la tumba de San Francisco como el paño viejo que ya no estaba para servir. Le ordena que se junte con el canónigo para comprar el terciopelo de dos pelos y el mejor que encontraran en la ciudad ordenando hacer el paño con su cruz y su correspondien-

---

<sup>29</sup> Pares, Baena. C. 37, D. 115.



te forro y de la misma manera deben hacer con los otros paños que lo necesitasen. También le comunica que ha ordenado que se fabrique una verja pequeña de madera para aquellos bultos de la misma forma en que están los de la capilla Real. Le dice que si los 100 ducados que le envía no son suficientes que del pan o de otra cosa los pague entregando cartas de pago redactadas por el canónigo Martín de Molina que dará cuenta de todo lo que se gastare hasta dar fin a aquello que se le encarga. Mientras estén los cuerpos en San Francisco se dirán dos misas cada día por las animas de aquellos señores y por ello tendrá cargo de pagarlas igual que el cuidado de todo sin tener descuidos. Escribe al prior de San Jerónimo diciendo que quiere acabar la capilla y todo lo que en ella se deba de hacer pues reconoce que se han producido ciertos descuidos en los tiempos pasados *“y no tanto se puede decir descuido como necesidad a causa del cumplimiento de los dotes de mis hermanas”*<sup>30</sup>. Pues como sabía el prior fueron de elevada cantidad y con gran esfuerzo cumplidas pero que pondrá lo necesario para acabar la capilla por lo que le libraba en Orgiba 500 ducados en los plazos especificados en las libranzas del cobro de aquellas rentas y de esta forma podría mandar gastar parte del dinero en verano por lo que puede adelantar algunas cantidades de las rentas del monasterio *“en mandar hazer la bóveda grande y muy buena de tamaño questa la de la capilla real y antes más que menos y luego se heche suelo de muy buenas losas blancas de la sierra de Filabre y no vetadas ni pequeñas y esto de solar podrá se hazer hasta las gradas porque de allí hasta el altar mayor quería que se acertase y para esto yo preso yr a esa çibdad este verano Dios /fol. / mediante”*. Se dara orden de cómo deben ir las gradas y todo lo demás junto con los tejados, además de las obras se tratarán del traslado de aquellos cuerpos a la capilla para lo que

---

<sup>30</sup> Se refiere al nieto del Gran Capitán, Gonzalo Hernández de Córdoba, duque de Sesa y conde de Cabra, hijo de doña Elvira la hija del Gran Capitán, que se llama como nuestro héroe. En Granada el 1 de septiembre de 1557 ante el señor licenciado Juan Álvarez de Toledo, alcalde mayor de la ciudad, don Gabriel de Córdoba en nombre de sus sobrino el duque de Sesa presentó una petición para que se solicitara de la familia de Juan Franco, contador del Gran Capitán y de su señora los libros de cuentas para saber lo que habían gastado en la capilla de San Jerónimo entre otras cosas *“Otrosi digo que para cosas que conbienen al dicho duque y donde es menester tasar la obra de la dicha capilla del Gran Capitán que está en San Gerónimo y lo que puede aber costado ponerse en el estado en que esta..”*. Se designó a Diego de Siloe, obrero mayor de la Iglesia Mayor de la ciudad, y a Juan de Maeda para que tasasen las obras.

se pondrá la reja y todo lo demás. Se recoge otro escrito dirigido a los alguaciles, regidores y hombres honrados de la taha de Orgiba que tienen cargo del encabezamiento de aquella tierra que de los dineros que tienen a su cargo y de las rentas darán al prior de San Jerónimo de Granada o a quien tenga su poder 500 ducados de oro que valían 187.500 maravedíes para los gastos de la capilla del Gran Capitán que los pagarán de la siguiente manera, 200 ducados en abril y los 300 restantes en Octubre de este mismo año recibiendo su correspondiente carta de pago.

El 24 de febrero de 1551 conocemos una aprobación y aceptación otorgada por el prior y frailes de San Jerónimo de la dotación de los señores duques de Sesa para que se trasladaran los restos del Gran Capitán y su esposa y de otros descendientes, con el cargo de misas, aniversarios y otros sufragios en favor de sus almas de acuerdo a ciertos capítulos y cláusulas contenidas en el testamento de doña María Manrique, mujer del Gran Capitán que están insertas en este documento. Fue aprobado todo ello por el arzobispo de Granada don Pedro Guerrero<sup>31</sup>. Dice el documento que para servicio de Jesucristo y de su madre gloriosa estando presentes en el monasterio de San Jerónimo, extramuros de la ciudad, el 24 de febrero de 1551, los reverendos señores fray Juan de Carrança y fray Juan de Azpitia, visitadores generales de los reinos, congregados en capítulo como es costumbre con el prior y frailes Antonio de Santofimia, prior, fray Diego de Linares, fray Diego de Villanueva, fray Francisco de Baeza, fray Luis de Jaén, fray Gerónimo de Villareal, fray Francisco de Illescas, fray Antonio de Santaella, fray Juan de Medina, fray Gaspar de Toledo, fray Bartolomé de Madrid, fray Benito de Almazán, fray Juan de Baeza, fray Jorge de Martín Muñoz, fray Pedro de Cuenca, fray Gil de Villanueva, fray Juan de Andújar, fray Alonso de Córdoba, fray Diego de Santa María, fray Hernando de Quesada, fray Diego de Molina, fray Francisco de Santa Ana, fray Gerónimo de Mondragón, fray Luis de San Gregorio, fray Luis de Granada, fray Alonso de Granada, fray Francisco de Segovia, fray Felipe de Granada y fray Juan de Loxa por sí y en nombre de todos los otros religiosos del monasterio ante el licenciado Juan Rodríguez de Baeza, relator de la Audiencia, en nombre del señor don Gonzalo Hernández de Córdoba, duque de Sesa y Terranova, conde de Cabra, señor de la casa de Baena, etc.. con poder que mostró de su señoría don Gabriel de Córdoba, tío y

---

<sup>31</sup> Pares, Baena, C. 277, D. 21.

gobernador de sus estados, decía que en Granada el 3 de marzo de 1550 le da poderes para que pueda concertar con el prior, frailes y convento pasar los cuerpos de los ilustres señores Gran Capitán, la duquesa de Terranova, y de los duques de Sesa, difuntos, y los cuerpos que pasaran también a la capilla de acuerdo a las cláusulas del testamento de doña María Manrique redactado por Hernando Díaz de Valdepeñas, se dará orden de cómo se han de pasar aquellos cuerpos y lo que se ha de entregar a los frailes de San Jerónimo y lo que se ha de hacer tras cumplir aquello. Según el acuerdo realizado entre doña María Manrique y el monasterio se daban instrucciones sobre el edificio y ornato, reja y retablos de la capilla mayor, de acuerdo a la merced que el Emperador hizo a esta señora como patrón del monasterio para que pudiera enterrar en él al Gran Capitán y también ella especificando las memorias, capellanías, sufragios y otras cosas que la señora duquesa dotase según documento otorgado ante Juan Moreno, escribano de la Audiencia, el 15 de abril de 1525 y que pasó ante Juan de Sosa, secretario de la Audiencia y varios testigos. Se inserta este documento que dice como estando en capítulo fray Pedro de Alba, prior, fray Francisco de Baeza, vicario, fray Pedro de Jaén, fray Juan de Ávila, fray Luis de Jaén, fray Francisco de Granada, fray Gerónimo de Villarreal, fray Alonso de Luque, fray Cristóbal de Cuellar, fray Hernando de Oropesa, fray Jorge de Segovia y fray Pedro de Baeza pareció Juan Franco, contador de la duquesa doña María Manrique, con poderes de esta señora en que decía como tenía por merced real la capilla mayor del monasterio donde podían enterrarse los restos del Gran Capitán y los de ella cuando muriese. Trata de la fábrica y dotación de la capilla, retablo y reja, capellanías, misas, aniversarios, fiestas y memorias, por lo que se debían de tomar ciertos acuerdos con el monasterio, para ello le da poderes a su contador que tiene que asentar con el prior y frailes las condiciones que considere oportunas además de destinar 50.000 maravedíes de renta en cada año y 400 fanegas de pan mitad trigo y mitad cebada desde el día en que los restos del Gran Capitán sean trasladados a aquella capilla mayor, se compromete a respetar todo lo que Juan Franco haga en aquellos asuntos por lo que firma el documento el 10 de abril de 1525 en su casa de Granada ante varios testigos. Documentos que el escribano mostró a los monjes de San Jerónimo. Otorgaron una escritura de asiento y capitulación en razón del oficio, ornato, reja y retablo de la capilla mayor por haberle concedido el emperador aquello como patrón del monasterio a doña María Manrique para ente-

rramiento del Gran Capitán, todo aquello paso ante Juan Moreno, escribano de la Audiencia, el 15 de abril de 1525, leyéndose todo ante Juan de Sosa, secretario de la Audiencia, y varios testigos. Se inserta la carta de Carlos V en el documento de doña María donde se especifican las condiciones con el monasterio de la Concepción de Granada para sepultar el cuerpo del Gran Capitán y el suyo cuando esta muriere “y porque sobre lo tocante al hazer y fabricar y doctar de la dicha capilla y retablo y rexa della y sobre la capilla mayor e misas e aniversarios fiestas y memorias que se an de señalar y perpetuar en el dicho monesterio y sobre lo demás que cerca dello conviene se a de tomar cierto asiento y concordia con los reverendos y dovotos religiosos, prior, frayles e convento del según que entre el dicho prior y mi se a platicado”<sup>32</sup>. Da poderes a Juan Franco para que acuerde con el monasterio todo aquello que comenzará a tener efecto desde el momento en que el cuerpo del Gran Capitán sea trasladado a aquella nueva obra<sup>33</sup>.

Acordaron entre otras cosas lo siguiente. En primer lugar el prior y frailes tienen voluntad de aceptar la merced del Emperador de destinar la capilla mayor del monasterio al Gran Capitán y a su esposa a la que hizo Carlos V merced de enterrarse en ella. La duquesa tiene que labrar la capilla mayor del monasterio con todo el pilar gordo y sus hileras y fenecias porque ha de quedar todo el con el pulpito dentro de la reja de la capilla si quiere esta señora, y su señoría además hará el retablo y la reja que se ha de poner en ella. Se han de poner y estarán en medio de la capilla los bultos de los señores Gran Capitán y la duquesa “de mármol o de alabastro ençima de la cama que asi mismo a de ser de mármol o de alabastro e del altor que paresçiere a su señoria y en lo que toca a los bultos de su generaçion questo quede a alvedrio e dispusiçion de su señoria asi en el lugar donde se an de poner como en la altura e tamaño dellos”. No se enterraran en esta capilla ninguna persona, ni existirá otra tumba, ni se rezará en ninguna vigilia ni oficios ni en otra cualquier manera. Por tanto no se enterrará nadie excepto los cuerpos y

---

<sup>32</sup> *Ibíd*em, fol. 2v.

<sup>33</sup> En el testamento de doña María Manrique, esposa del Gran Capitán, se dice que mandaba que los ornamentos que había en el monasterio de san Francisco quedasen en aquel lugar donde se había guardado su cuerpo, igual que más tarde ocurrió con el suyo. Así en su testamento se dice: “Mando que de las rentas de mi estado de terranova se compre la casa de Diego de Baeça, capellán de la capilla real, e se de al monesterio de San Francisco desta çidad en remuneraçion del tiempo que en el a estado e estoviere depositado el cuerpo del dicho Gran Capitán, mi señor, e estoviere el mío”.

huesos de las señoras doña María de Guzmán, primogénita, doña Beatriz de Figueroa y doña Elvira Hernández de Córdoba, duquesa de Sesa, sus hijas, ya difuntas y sus descendientes directos del Gran Capitán y doña María Manrique y el duque de Sesa, su yerno<sup>34</sup>. No se pueden poner en la capilla otras armas que no sean del Gran Capitán y su esposa “*e que estas se puedan poner en la dicha capilla de la manera que la dicha señora duquesa las diere y que toda la generacion de los dichos señores que se sepultaren en la dicha capilla han de venir y estar solamente con las armas del dicho señor Gran Capitán como esta dicho, y que si el Yllustrisimo señor duque de Sesa quisiere e determinare de se enterrar y enterrare en la dicha capilla que se puedan poner en ellas sus armas así mismo con tanto que en todo tiempo estén a la mano derecha las armas del dicho señor Gran Capitán*”. De las banderas del Gran Capitán las que pa-

---

<sup>34</sup> La duquesa y en su nombre el contador Franco dijeron que fueran trasladados a la capilla los cuerpos y huesos de doña María de Guzmán, primogénita, doña Beatriz de Figueroa y doña Elvira Hernández de Córdoba, duquesa de Sesa, sus hijas ya difuntas y sus descendientes además del duque de Sesa, esposo de esta última. Esta noticia es interesante por hablarnos de las hijas del Gran Capitán y de doña María Manrique. En Pares, Archivo Histórico Nacional, Baena, C. 273, D. 9-10, se dice: Bula del Papa Julio 2º concedida al Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba para que pudiera casar a cualquiera de sus tres hijas Elvira, María y Beatriz con parientes suyos de cualquier grado hasta el segundo inclusive. Dada en Roma el 20 de Noviembre de 1504. Por tanto en aquellas fechas el matrimonio del Gran Capitán y doña María Manrique tenían al menos tres hijas. Fueron enterradas en San Jerónimo cuando se hagan el traslado de los cuerpos a aquel mausoleo. Dice el documento que el Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba fue padre de Elvira, María y Beatriz. En el testamento de doña María Manrique se decía: “Mando que se traygan los cuerpos de doña María e doña Veatriz, mis hijas, questan depositados en la Yglesia de Yllora, y el de mi sobrina doña Ana questa con ellos en la dicha yglesia de Yllora, e se pongan en la dicha capilla en la parte e logar que paresçiere a los dichos mis albaçeas e hagan los bultos de doña Maria e doña Beatriz”. En la cláusula anterior trata de los cuerpos de doña Elvira y su esposo, dice así: “Yten mando que se traygan a esta çiudad los cuerpos del duque e duquesa de Sesa, mis hijos, que ayan gloria e se pongan en la capilla mayor de la Yglesia de san Jerónimo donde más onesta y honradamente pudieren estar a pareçer de mis albaçeas e les hagan sus bultos”. Para la capilla mayor o del Gran Capitán y su esposa manda esta señora el aderezo de plata de su capilla, una cruz, vinagreras, portapaz, lignun crucis, joyas, etc. Así dice “de çiertas joyas de oro que yo tengo que fueron de mis hijas doña María e doña Beatriz se haga una custodia en que se ponga esta reliquia de linum cruçis e otra reliquia que tengo del cuerpo de San Jerónimo e que tambien se ponga en la dicha capilla, e si otras algunas reliquias prinçipales se hallaren que yo tengo que tambien se pongan en la dicha mi capilla”.

reciese a la duquesa se pongan y estén dentro de la capilla y las otras que las puedan poner en la iglesia desde la reja abajo. Que los ornamentos y aderezos de capilla que diere la señora duquesa no salgan ni se den en otros oficios fuera de la capilla ni dentro de ella se sirva otro oficio a persona alguna salvo en fiestas y oficios del monasterio. La capilla no tendrá más de una puerta donde el prior entrara y saldrá, se colocará donde a este le pareciere. La duquesa puede poner aposento para su persona y criados dentro de la cerca de la huerta del monasterio en la parte que más conveniente le fuere con un pasadizo hasta la dicha capilla y tribuna y con caracol que baje a la capilla a la parte que mejor le pareciere, este punto se entiende que durara el pasadizo, tribuna y caracol durante los días de su vida. Cada día dirán dos misas ordinarias con sus responsos sobre aquellas sepulturas que serán los lunes de difuntos, martes de los ángeles, miércoles una de los reyes y otra de Santa Ana, jueves una del Espíritu Santo y otra del Santo Sacramento, viernes una de la Cruz y otra de las plagas, sábado una de Nuestra Señora Salve Santa y otra de la Encarnación, esta se dirá el primer sábado que comenzasen a decirla y así continuarán siguiendo este orden sin cambiar nada, el domingo una estará dedicada a la feria del día y otra a la Trinidad y los días que sean fiestas no se mudarán y siempre se diga la conmemoración de difuntos con oración de magni ducis. Se dirá una vigilia cantada cada mes, otra el 2 de diciembre de cada año con sus misas y responsos cantados a vísperas y misa en la que estarán todos los frailes en la capilla con sus velas encendidas. En la misa mayor el preste que la diga saldrá con un responso rezado sobre las sepulturas y en las otras misas de la capilla se rezará un responso sobre las sepulturas. En las oraciones de las misas y en los responsos se nombrara y dirá magni ducis como ahora se dice en San Francisco. Harán tres fiestas de Nuestra Señora cada año que serán la Concepción, la Encarnación y de los Reyes, con sus misas y responsos cantados. Para ello la duquesa da 50.000 maravedíes y 400 fanegas de pan de renta mitad trigo y mitad cebada, 20.000 maravedíes se destinan para los reparos de la capilla y ornamentos, si no son necesarios el monasterio los gastará en lo que crea conveniente. Todas estas rentas asignadas estará obligada la duquesa a darlas cuando el cuerpo y huesos del Gran Capitán sean trasladados a la capilla. La duquesa se reserva el patronazgo y preminencia de la capilla que le pertenece por merced de sus Majestades y por la edificación y dotación de ella y de las memorias determinando quien le sucederá en aquello. Vistos

los capítulos fueron aprobados por los monjes y se firmó el documento entre ambas partes.

Los frailes y el prior expresaron y dejaron por escrito lo siguiente “*e que considerando que la voluntad del Emperador y rey, nuestro señor, como patrón que es del dicho monesterio a seydo y es que el cuerpo y huesos del dicho Yllustrissimo señor Gran Capitan sea trasladado al dicho monesterio y capilla mayor del e que sea suya sin que otra persona alguna se pueda enterrar en ella por la exçelencia de su persona e que assi mismo hizo la dicha merçed por los muchos, buenos, grandes e señalados servicios que son muy notorios que hizo a los catholicos reyes don Fernando y doña Ysavel, nuestros señores, e que ellos fueron los fundadores doctadores de la dicha casa y monesterio según mas largamente en la /fol. 10r/ dicha merçed se contiene, e athento que el dicho yllustrissimo señor Gran Capitan en su vida e al tiempo de su fin e muerte tuvo especial devoçion en el bien aventurado señor san Geronimo y con su religión mayormente con la dicha casa donde se mandó depositar y aviendo respecto aquel dicho monesterio e religión en su reputaçion y fama ganar mucho en tener en el cuerpo y huesos y memorias y hazañas de un tan famoso y excelente varon y tal que con ninguna otra persona de España otra el dicho monesterio e yglesia e capilla podría ser mas honrrada y reputado para agora y para siempre y por sola esta consideraçion muchas religiones y monesterios an procurado y quisieran aver para si el dicho cuerpo ofreciendo de le hazer largas memorias, y teniendo asi mismo por cusa muy principal y que por sí sola es suficiente”. Además había bula del Papa Clemente para que el monasterio que tuviera los huesos y cuerpo del Gran Capitán gozara de aquellos beneficios espirituales y materiales, de acuerdo a todo esto y los beneficios del monasterio aceptan que reposen los cuerpos en la capilla mayor y se dan por contentos con los beneficios concedidos por doña María Manrique. Firmaron el documento todos los frailes y fue ratificado por fray Pedro de Leon, General de la orden. La duquesa dispuso en su testamento que se continuasen las obras de la capilla y para ello ordenó lo siguiente: que cuando ella muera quiere ser enterrada en la capilla mayor de San Jerónimo que se edifica por ella para que acompañe al cuerpo de su marido, mientras tanto que no se acaben las obras se enterrara junto al Gran Capitán en San Francisco y de allí se trasladarán a la capilla cuando esta esté acabada. Cuando se trasladen los cuerpos deben de tener “*en la cama y bultos de alabastro de mármol conforme al asiento que está tomado con el dicho monesterio de San Geronimo y para el edificio de la dicha capilla y cama y bultos, y por lo demás a esto tocante nonbro y señalo por executor y comisario y cumplidor dello a Juan Franco, mi contador, al qual doy entero poder cumplido*”*

*para que por su propia autoridad entre e tome /fol. 13v/ venda tantos bienes de los del dicho Gran Capitan mi señor y mios quantos fuere necesario” hasta acabar la capilla. Manda 50.000 maravedíes y 400 fanegas de pan, 30.000 maravedíes se pagarán de las rentas de la taha y villa de Orgiba y los 20.000 de la renta de las huertas que tiene en la ciudad, las 400 fanegas de pan se cobrarán en Ansola, todo aquello los cobrará el monasterio en Orgiba y huertas y heredamientos de Ansola<sup>35</sup>. Para la vigilia que se hace cada mes tendrán la tumba del Gran Capitán y suyo cuatro cirios de siete libras cada uno y en la vigilia recordando cuando el Gran Capitán murió tenga ocho cirios de aquel peso, el día de Todos los Santos pondrán doce cirios de aquel peso que se pagarán de las rentas de las huertas de Granada. Si por defecto de descendencia del Gran Capitán y suyo los estados del Reino de Nápoles volverán a la corona y la villa de Orgiba y los otros bienes pasarán a la casa de Aguilar con la condición que estén obligados aquellas cantidades al monasterio, además le manda a la capilla otros 50.000 maravedíes por lo que en total suman 100.000 maravedíes y 400 fanegas de pan. Ordena traer a Granada los cuerpos de los duques de Sesa, sus hijos “y se pongan en la capilla mayor de la yglesia de San Gerónimo donde más honesta y onrradamente pudieren estar a parecer de mis albaças y les hagan sus bultos”. Ordena traer los cuerpos de doña María y doña Beatriz, mis hijas que están depositadas de Illora y el de doña Ana que ahora está con ellas para que se pongan en esta capilla mayor en el lugar que les parezca a los albaceas y realizarán los bustos de doña María y doña Beatriz<sup>36</sup>. Manda a la capilla para aderezo*

---

<sup>35</sup> El Cortijo de Ansola sabemos que en 1578 fue cedido entero al convento de San Jerónimo por el nieto del Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba, duque de Sesa, a cambio de este cortijo el monasterio tenía que confeccionar la reja, valorada en 8.000 ducados, siguiendo la traza y modelo del duque, igual que el retablo, valorado en 4.000 ducados, los suelos de la capilla, valorados en 2500 ducados junto con el crucero y altar, remates, antepechos y otras cosas, todo valorado en 21.000 ducados. El cortijo estaba arrendado a Hernando de Perejil y alindaba “por la una parte con el Camino Real que va de Pinos a Alcalá la Real y por otra parte con el cortijo y tierras del Coscozar ques del dicho excelentísimo señor duque de Sessa y con el cortijo y tierras de Açohaira ques de Leandro de Valdivia y con el cortijo de Asquerosa ques del señor don Albaro Bazan y con tierras del lugar de la Puente de Pinos”, fol. 12 v. A.H.N., Baena, C. 277, D. 22-24. El cortijo se tasó en un valor de 29.000 ducados. El duque hipotecó las tiendas que tenía en el Zacatín.

<sup>36</sup> Hubiera sido admirable que se hubiesen hecho estas estatuas o bultos que acompañarían a los de sus padres en san Jerónimo.



la cruz, vinajeras, portapaz, cruz de oro de lignum crucis, algunas joyas de oro que eran de sus hijas, custodia y una reliquia de San Jerónimo y otras reliquias principales que ella tenía para que se pongan en la capilla mayor del monasterio. Manda además 6 paños de devoción y 4 de salve Regina, las casullas y frontales y otras menudencias que se han hecho para la capilla. Los retablos que tiene serán para dicha capilla. Las imágenes donadas son las siguientes para los altares pequeños de la capilla: Imagen de la Piedad, retablo de los Reyes, San Miguel, de la Resurrección, Imagen de Nuestra Señora con su Hijo en brazos, las tablas pintadas de negro con letras de oro, la imagen grande de Nápoles que está en el oratorio de su casa, imagen de Nuestra Señora huyendo a Egipto para que la pongan en algún altar chico, la imagen de Jesucristo y la imagen de San Francisco. El resto de imágenes la dividirán entre sus herederos. Efectivamente sus descendientes entre ellos su nieto continuó las obras de la capilla hasta finalizarla trasladando los cuerpos del Gran Capitán, doña María Manrique y de doña María Manrique, su nieta, que estaban depositados en San Francisco de Granada, y los otros de los ilustres don Luis, doña Elvira, su esposa, que murieron en Italia y sus cuerpos fueron traídos a Baena. El traslado de los cuerpos es aceptado por los monjes *“por el gran honor y utilidad que al dicho monesterio se seguirá en trasladar a el los cuerpos por los jubileos e yndulgencias que donde estan los dichos cuerpos por bulas apostólicas se ganan, se a platicado de dar horden que luego se haga la dicha traslacion antes que la dicha rexa y retablos y bultos se pongan se a platicado de dar horden que luego se haga la dicha traslacion antes que la dicha rexa e retablos y bultos se pongan y hagan las otras cosas que faltan por hazer”*. Como el duque don Gonzalo Fernández de Córdoba estaba fuera acompañando al monarca en cosas importantes para el servicio de Dios y de los reinos por ello el señor don Gabriel y el prior firmaron las escrituras y dieron orden de trasladar a San Jerónimo los cuerpos del Gran Capitán, doña María Manrique<sup>37</sup>, los duques de Sesa,

---

<sup>37</sup> Sobre la muerte de Doña María Manrique tenemos un traslado de su testamento de 10 de junio de 1527 por el que esta señora, duquesa de Terranova, ordena por testamento y codicilo ante el escribano Fernando Díaz de Valdepeñas que su enterramiento se hiciera “sin ponpa ninguna, e que los frayles de Sant Francisco le lleven por el pasadizo de su casa a depositar donde en su testamento tiene mandado, e que asy mismo mandava que se vistan doze pobres envergonçantes, hombres e mugeres, que son los que ella dexa comunicados con Juan Franco, su contador a reberençia de los doze apóstoles de nuestro Redentor Jhesu Chripto de la manera que pareçiere a sus albaças. Yten dixo que manda-

doña María Manrique, su nieta, y los demás especificados en el testamento de la duquesa de Terranova doña María Manrique, esposa del Gran Capitán. Vuelven a especificar las condiciones de ambas partes, las misas que valen a 20 maravedíes, el aniversario de 2 de diciembre que recibirán 3.000 maravedíes, misa mayor y responsos cantados medio cahiz de trigo igual que a fiesta de Todos los Santos, se da aceite para la lámpara y cera para los jubileos y tinieblas, se pondrán alrededor de las tumbas 8 cirios de 8 libras en Todos los Santos, se le darán 14 libras de velas blancas el día del aniversario para los religiosos, se pueden decir otras misas por las almas de los padres de la duquesa doña María, mientras se ponen los bultos estarán los cuerpos al menos como lo están ahora en San Francisco, el monasterio debe hacer inventario de todas las cosas recibidas de la duquesa y de su marido para conocer las banderas, ornamentos y otras cosas que re-

---

va e mando que en los estados del Reino de Nápoles se den las limosnas que se suelen e acostunbran dar a los monesterios e otras obras pias. Yten dixo que mandava e mando que a todos los monesterios mendigantes desta çibdad se de a cada uno dellos un ducado de limosna, e porque dixo que por la gravedad de la enfermedad no podía firmar sin mucho trabajo lo firmo a su ruego en el registro desta carta el dicho contador Juan Franco, a lo qual fueron presentes por testigos el dicho contador Juan Franco e Gonçalo Portugues e Gutierre de Arguello, criados de su señoría” Archivo Histórico Nacional, Baena, C. 276, D. 2, fol. 12 v. Sabemos que al día siguiente, 11 de Junio, murió en Granada “a las tres oras de la mañana, poco más o menos, antes que fuese de dia en presencia de mí el dicho Hernando Diaz de Valdepeñas, escrivano público sobre dicho, e de los testigos yuso escritos, fue metido en una caja de madera el cuerpo difunto de la dicha señora duquesa de Terranova para llevar a depositar en el dicho monesterio de San Francisco, e asi metido e clavada la dicha caja fue llevado en mi presencia e de los dichos testigos por el pasadizo de su casa sobre los honbros de seys frayles del dicho monesterio al dicho monesterio de San Francisco donde fue puesto en la tunba que está delante del altar mayor donde está puesto e depositado el cuerpo del dicho señor Gran Capitan, su marido, siendo ya de dia e el señor don Yñigo Manrrique como su albaçea e testamentario dixo en presencia del reverendo padre fray Antonio/ fol. 13 v/ de Librixa, guardian del dicho monesterio, e de los frayles e conveto del que les entregava en depósito el dicho cuerpo de la dicha duquesa para lo mudar e trasladar después a su capilla mayor de San Gerónimo como su señoría lo dexo mandado, e los dichos señores guardian e frayles dixeron que lo reçibian e reçibieron asi en el dicho deposito, e el dicho señor don Iñigo Manrrique lo pidió por testimonio a lo qual fueron presentes por testigos Alonso de Baeça e Gutierre de Arguello e Hernando de la Cámara, criados de su señoría. Fernando Díaz escrivano público.

ciben para que se conserven, si se necesita permiso del pontífice o del arzobispo el duque lo conseguirá, así lo dio el arzobispo don Pedro Guerrero.

El Gran Capitán en su testamento le concedió facultad a su esposa y libre voluntad para que eligiese sepultura, esta había elegido el monasterio de San Jerónimo que era el que le había recomendado su esposo. Para complacer a su esposo que quería descansar en aquel monasterio y capilla hizo aquella dotación a la capilla y monasterio en dinero, pan, renta y grandes gastos que se debían hacer en la edificación de la capilla, el retablo y la reja además de los ornamentos que tenía que entregar que valían gran suma de maravedís. El monasterio por el aumento de los frailes no podía gastar aquello por lo que aceptaban las condiciones firmadas con la duquesa aceptando que se enterrasen aquellos cuerpos como era la voluntad del emperador.

Fray Pedro de León, General de la orden de San Jerónimo, firmó el documento en que expresa que el Gran Capitán y su esposa siempre tuvieron devoción a San Jerónimo, considerando pues que tales personas decidieron enterrarse allí el culto divino se haría con más solemnidad y la orden y casas más honradas, por todo ello firmó el documento el 20 de Mayo de 1525 en el monasterio de San Bartolomé de Lupiana. Se sacó un traslado de aquel documento en Granada el 30 de Marzo de 1526 ante Francisco de Guadiana, Diego de Torres y Antonio Moreno. El escribano Juan Moreno participa en ello y da fe de todo Juan de Sosa.

El prior y frailes junto al licenciado Baeza expusieron que la duquesa durante su vida en cumplimiento de lo que había dicho su marido mandó continuar hasta su muerte la capilla y dejó dispuesto en su testamento que continuaran las obras hasta que acabaran. Así Hernando Díaz de Valdepeñas, escribano de cámara, da fe que siendo escribano público en Granada el lunes 3 de Junio de 1527 doña María otorgó su testamento yn escriptis, cerrado y sellado. Tras la muerte de esta señora fue abierto con autoridad del licenciado Alonso López Çerrato, alcalde, entre otras cláusulas aparecen las siguientes: *“Yten mando que quando la voluntad de nuestro Señor fuere de me llevar desta presente vida que mi cuerpo sea sepultado en la capilla mayor de la yglesia de el monesterio de Sant Gerónimo, extramuros desta ciudad de Granada, que yo mando hazer y edificar juntamente con el cuerpo del dicho Gran Capitán, mi señor, e que entre tanto que la dicha capilla se acaba mi cuerpo este depositado donde está el de su señoría para que de allí se trasladen ambos*

*cuerpos juntamente a la dicha capilla*". Manda que se haga en ella cama y bultos de alabastro de mármol conforme al asiento que está tomado con el monasterio y para el edificio de la capilla, cama y bultos. Nombra a Juan Franco, su contador dándole poderes para que cumpla todo aquello. Los puntos ya los hemos expuesto al ver la dotación que se hizo por parte de esta señora. Tras la muerte de doña María Manrique los tutores del duque de Sesa continuaron las obras y edificio de la capilla hasta que se acabó la obra. Los cuerpos del Gran Capitán y su esposa además del de doña María Manrique, su nieta, estaban depositados en el monasterio de San Francisco, los de don Luís Hernández de Córdoba y su esposa Elvira Hernández de Córdoba estaban en Italia donde murieron pero fueron traídos hasta la villa de Baena en su iglesia mayor. Cuando esté finalizada la obra de la capilla, reja y retablo, bultos y otras cosas conforme a lo ordenado pasarán a San Jerónimo de Granada. Mientras las obras no estén acabadas el prior y frailes no estarán obligados a recibir los cuerpos y huesos pero atento a la devoción del Gran Capitán y su esposa hacia la orden de San Jerónimo, por el gran ornato y utilidad al monasterio trasladando aquellos cuerpos, por los jubileos e indulgencias que le conceden las bulas apostólicas, etc., habían platicado y ordenado que se realizara el traslado antes de haber finalizado las obras de la reja y retablo y bultos "*que luego se haga la dicha traslación antes que la dicha reja e retablos y bultos se pongan y hagan las otras cosas que faltan por hazer y porque el dicho señor duque Gonçalo Hernández está al presente con su Magestad fuera destos reynos en cosas que ynportan mucho al servicio de Dios y de la corona real y no puede mandallo hazer con la brevedad que convernía y por esto el dicho señor don Graviel y el dicho padre prior e convento se an convenido que quedando como queda en su fuerça e vigor la dicha escriptura.*"<sup>38</sup>. Acordaron que se trasladaran los cuerpos del Gran Capitán y su esposa, los de los duques de Sesa don Luis y doña Elvira, de doña María Manrique, su nieta y los demás contenidos en las cláusulas del testamento comiencen los frailes a cobrar el pan y dinero concedido por doña María Manrique acabado de hacer la reja y el retablo de acuerdo a lo que diga el duque de Sesa y conde de Cabra o la persona que nombre. El monasterio por su parte guardará lo especificado en el documento respecto a misas, aniversarios, responsos, etc. Todo fue visto y ratificado por el arzobispo don Pedro Guerrero.

---

<sup>38</sup> Baena C.277. D. 21Fol. 14 v.

## Depósito de los cuerpos del Gran Capitán, su esposa y otros familiares al monasterio de San Jerónimo

El 5 de octubre de 1552 se trasladaron los cuerpos de Don Gonzalo Fernández de Córdoba, de doña María Manrique, su esposa, de doña María Manrique, su nieta, de don Luis y doña Elvira Fernández de Córdoba, duques de Sesa, de don Diego, su hijo, doña María de Guzmán y doña Beatriz de Figueroa, hijas del Gran Capitán y doña María Manrique, y de doña Ana, sobrina de la duquesa, en la bóveda de la capilla mayor del monasterio de San Jerónimo ante don Gabriel de Córdoba, tío de don Gonzalo, duque de Sesa, con aprobación del prior y religiosos del monasterio<sup>39</sup>.

Luis de Ribera, escribano de su Majestad, ordena buscar en las escrituras de Juan de Sosa, secretario que fue de la real Audiencia, difunto, que estaban en poder del escribano el documento por el que se entregaron los

---

<sup>39</sup> Pares, Baena, C.276, D. 5-8. Dice la carátula del documento: Baena, Octubre 5 de 1552. Legajo 18, N. 2 A. Fol. 1r: San Gerónimo de Granada. Depósito de los cuerpos del Gran Capitán, Don Gonzalo Fernández de Cordova y doña María Manrique, duquesa de Terranova, su mujer, de otros Doña María Manrique, su nieta, de don Luis y doña Elvira Fernández de Cordova, marido y muger, duques de Sesa, y de don Diego, su hijo, de doña María de Guzmán y doña Beatriz de Figueroa, hijas del Gran Capitán y duquesa de Terranova, y de doña Ana, sobrina de dicha duquesa, en la bobeda de la capilla mayor del Monasterio de San Gerónimo de la ciudad de Granada, hecho ante escrivano por don Gabriel de Cordova, tío de don Gonzalo, duque de Sesa, consentido y aprobado por los religiosos del dicho Monasterio en el día 5 de octubre de 1552. Este documento se halla en el L. 27, N. 2. D. Fol. 1v repite lo mismo y prosigue: Adjunta relación de la entrada de dichos cuerpos en la villa de Baena, en el año de 1551.

Don Gonzalo Fernández de Cordova, Gran Capitán, y Doña María Manrique, duquesa de Terranova, su mujer, padres de Doña Elvira, Doña María de Guzmán, y Doña Beatriz de Figueroa; abuelos de Don Gonzalo, duque de Sesa, y de Doña María Manrique.

Don Luis y Doña Elvira Fernández de Cordova, duques de Sessa, padres de don Gonzalo, duque de el mismo título, y de don Diego, que murió niño.

La duquesa de Terranova, doña María Manrique, tía de doña Ana, y esta hixa de Pero Carrillo, y doña Leonor Manrique, hermana de dicha duquesa.

Don Gabriel de Cordova, tio del duque don Gonzalo.

Don Francisco Pacheco, y doña María de Cordova, padres de don Alonso de Córdoba, y tía de doña María del duque don Gonzalo. Fol. 3r. Deposito del cuerpo del Gran Capitán y otros en san Jerónimo de Granada.

cuerpos del Gran Capitán y su esposa y otros familiares cuando fueron trasladados a la capilla mayor del monasterio de San Jerónimo. Le pide que si encuentra la escritura haga un traslado de ella signado para que haga fe y se lo entregue al licenciado Baeza, relator de la Audiencia, en nombre del duque de Sesa porque tenía necesidad de este documento y así lo había solicitado pagando los derechos correspondientes. Además se ordena al escribano que haga lo pedido pues de otra manera será penalizado con 500 maravedís para la cámara de su Majestad. Todo ello se dictaminó el 28 de septiembre de 1557, firma el licenciado Mançanedo, procurador. Diego Román. Cumpliendo este mandamiento de buscar las escrituras el escribano busco entre los documentos de su suegro Juan de Sosa, secretario que fue de la Audiencia, y encontradas hizo sacar un traslado que decía que en el monasterio de Nuestra Señora de la Concepción del glorioso San Jerónimo, extramuros de la ciudad de Granada, el miércoles 5 de octubre de 1552 estando en la iglesia de este monasterio juntos con gran solemnidad ante el ilustre señor don Gonzalo Hernández de Córdoba, duque de Sesa y Terranova, conde de Cabra, señor de la casa de Baena, etc., y de otros señores y caballeros que con él estaban y lo acompañaban con los muy magníficos y reverendos deán y cabildo de la Santa Iglesia de la ciudad, y muchos religiosos y frailes de todos los monasterios de la ciudad excepto los cartujos, con otros muchos clérigos y gran multitud del pueblo, tras decir misa el deán y predicando el muy reverendo padre fray Martín de Mendoza, prior del monasterio de Santa Cruz la Real de Granada, el escribano Juan de Sosa fue llamado para que diese testimonio de lo que viese y pasase acerca del auto de testimonio. Da fe que en la capilla mayor del monasterio estaba hecho un túmulo alto de madera cubiertas todas las gradas de brocado y encima de las gradas estaban algunas cajas y ataúdes cubiertos de terciopelo negro y otros de paño blanco. El dicho señor don Gabriel de Córdoba, tío del dicho duque y gobernador de sus estados, le dijo al escribano que en cumplimiento de las escrituras que ante él se habían hecho entre su señoría y el monasterio de San Jerónimo con los frailes y convento sobre el enterramiento del excelentísimo señor Gran Capitán y la duquesa de Terranova, su mujer, y de los ilustrísimos señores don Luis Fernández de Córdoba y doña Elvira de Córdoba, su mujer, yerno e hija del Gran Capitán y de su esposa más de las otras personas contenidas en las escrituras se habían traído y trasladado del monasterio de San Francisco el día 4 de octubre, le pide que le de testimonio de como los entregan al

prior y frailes de San Jerónimo estando presentes en el túmulo. Los reverendos padres fray Antonio Santofimia, prior, fray Diego de Villanueva, fray Jorge de Segovia y fray Antonio de Santaella por todo el convento recibieron aquellos ataúdes y cajas. Fueron abiertos los ataúdes en que dijeron que estaban doña María Manrique, hija de los dichos señores duques de Sesa y la del duque don Luis y de la dicha señora duquesa doña Elvira, y el ataúd donde estaba la señora duquesa que dijeron ser la esposa del Gran Capitán *“y todos paresciendo con guesos y algunos dellos con los rostros que aún no estaban acabados de deshacer y fueron tornados a clavar e cubrir”*<sup>40</sup>.

El escribano continúa dando testimonio de lo ocurrido cuando abrieron el ataúd del Gran Capitán de esta manera: *“Y luego fue abierto un ataúd y caxa grande que estava con paño de terciopelo negro y la ynsinia de Santiago del espada ençima de carmesí delante del qual estaba hincado de rrodillas un caballero anciano que dixeron que se llamava Juan Pelaez de Verrio, criado que fue del dicho señor Gran Capitan, con un estoque grande guarneçido de plata dorada y bayna en su mano, la qual dicha caxa abierta paresçio un cuerpo grande aun no acabado de corromper entero que se podía bien conocer todas las figuras y miembros del dicho cuerpo, vestido y ençima la ynsinia de la dicha”*<sup>41</sup> *horden y cavalleria de Santiago, y tenía las manos una sobre la otra a manera de cruz: dixeron todos que hera el cuerpo del dicho señor Gran Capitán, y luego el dicho señor duque de Sesa, su nieto, subio a el dicho túmulo y con gran acatamiento que hizo beso las /fol. 4r/ manos del dicho cuerpo, y ansi mismo lo hizo el dicho señor don Graviel y otro caballero que con el dicho señor duque subio, que dixeron*<sup>42</sup> *que se llamava don Alonso de Cordova, y fue çerrado y clavada la dicha caxa, y entregados todos los dichos cuerpos a los dichos prior y freyles, los quales dixeron que los resçibian, y que en la caxa del dicho duque don Luis a los pies della yba el cuerpo de un niño hijo suyo que se llamó don Diego, y que ansi mismo tenían reçibidos los ataúdes y guesos de las dichas señoras doncellas doña Maria y doña Beatriz y doña Ana porque antes que yo el dicho escrivano viniese avian abierto las dichas caxas ante el liçençiado Juan Rodriguez de Baeça, escrivano de su Magestad y relator en la dicha abdiencia, que allí estaba, e luego hizieron baxar todos los dichos ataúdes y los metieron en una voveda que está en la dicha capilla mayor, y dixeron los dichos prior y frayles que se daban por entregados de todos los dichos cuerpos para los*

---

<sup>40</sup> Fol. 3v.

<sup>41</sup> Tachado: espada. Al final del folio dice: yn y testado espada.

<sup>42</sup> Al final del folio dice: Va entre renglones do dize que dixeron.

*tener en la dicha capilla y enterramiento del dicho señor Gran Capitán conforme a la cláusula del testamento de la dicha señora duquesa su muger, y que ternan y guardaran las escripturas y capitulaciones que estan sobre ello otorgadas en todo y por todo como en ellas se contiene, las quales quedan en su fuerça y vigor, a todo lo qual fueron testigos el dicho muy reverendo padre Martin de Mendoça, /fol. 4v/ prior de Santa Cruz, e Martin de Molina y el dotor Pero Vazquez, canónigos de la dicha Santa Yglesia, y otros muchos que presentes estaban”<sup>43</sup>.*

Continúa diciéndonos el escribano que junto con el licenciado Baeza bajaron a la bóveda donde habían sido depositados los cuerpos en las dichas cajas y que los cuerpos del Gran Capitán y de su señora la duquesa doña María Manrique y del duque don Luis y de su esposa doña Elvira estaban colocados en una cama de piedra que estaba hecha en medio de la bóveda de piedra y los otros cuerpos metidos en sus ataúdes y cajas estaban colocados alrededor en unos poyos edificados en las paredes de la bóveda, en total había ocho ataúdes en los que había nueve cuerpos con el del niño, estuvieron además presentes como testigos Cristóbal de Vilacio, alcalde de Órgiva, y Bernardino Çamorano, alcalde de la villa de Iznajar, criados de la duquesa de Sesa. A continuación Juan Peláez de Berrio entregó el estoque al prior y frailes y estos lo recibieron ante los testigos Esteban Muñoz, prior, Antonio de Torres, maestrescuela, don Francisco Cabezas, tesorero, todos dignidades de la Santa Iglesia de Granada, y otros muchos. Todos aquellos autos pasaron ante el licenciado Baeza y de todo da fe el escribano Juan de Sosa. Dice que estaban en el monasterio el día 7 de Diciembre para el entregamiento de los estoques, habían existido diferencias pues unos decían que no eran del Gran Capitán, otros que no debían depositarse en el monasterio. El prior escribió al padre general de la orden que respondió que se consultase con letrados y si estos no ponían inconvenientes que se entregase al padre prior. Dijo el prior que él lo había consultado con letrados y estos le habían dicho que no había problemas pues para hacer cumplimiento de lo asentados en los documentos. Así se entregó el estoque al licenciado Baeza, relator de la audiencia real, para que lo entregase al señor duque o al señor don Gabriel en su nombre, se dice que así lo tomo “*con su bayna y ancho con hevilla y sin cabo y con tres chatones de plata*”, de todo ello el licenciado da fe ante los testigos el licenciado Herrera, Diego de Arroyal y Alonso de Baeza. Todos estos documentos se sacaron en

---

<sup>43</sup> Fols. 3v-4v.



Granada el 28 de septiembre de 1557 de las escrituras originales del escribano Juan de Sosa, los traslados se hicieron ante los testigos Melchor Gutiérrez, escribano público, y Miguel Ruiz, procurador.

Tenemos además otros testimonios sobre el enterramiento del Gran Capitán y su familia<sup>44</sup>. Nos dice el documento que estando en el monasterio de San Jerónimo, extramuros de la ciudad, el ilustrísimo señor Gonzalo Fernández de Córdoba, Duque de Terranova, Sesa, Santangelo y Andria, Marqués de Bitonto, Conde de Cabra, señor de la casa de Baena, etc., dentro de la capilla mayor del monasterio junto con un criado, que es el que da esta versión de lo ocurrido, y otros muchos caballeros el miércoles antes de comer a 5 de octubre de 1552, ante el escribano de su Majestad y otros testigos el señor don Gabriel de Córdoba, tío del Duque y Conde, gobernador de su casa y estado, en nombre de su ilustrísima dijo que porque al tiempo en que falleció de esta presente vida el ilustrísimo señor Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba, Duque de Terranova, Sesa, Santangelo y Andria, Marqués de Bitonto y Gran Condestable del reino de Nápoles, que santa gloria tenga, por su testamento ordenó que se depositara su cuerpo en el monasterio de San Francisco de Granada, y que después fuese trasladado donde la ilustrísima señora doña María Manrique, su mujer, y duquesa de Terranova y Sesa, ordenase. También había fallecido esta señora y en su testamento expresó que quería ser enterrada junto a su esposo en el monasterio de San Francisco igual que su nieta doña María Manrique, y en la ciudad de Sesa que son de sus estados del reino de Nápoles que ahora son del dicho duque y conde, su nieto, estuvieron depositados los ilustrísimos don Luis Fernández de Córdoba y doña Elvira Fernández de Córdoba, su mujer, duques de Sesa y condes de Cabra, señores de la casa de Baena, que estén en gloria, padres del dicho duque y conde Gonzalo Fernández de Córdoba. Todos aquellos cuerpos se mandó traer al monasterio de San Jerónimo para estar en él perpetuamente en la dicha capilla principal según lo dejó ordenado la ilustrísima señora duquesa de Terranova que para ello mandó construir la dicha capilla mayor y mando además que los cuerpos de doña María de Guzmán y doña Beatriz de Figueroa, hijas de los señores Gran Capitán y doña María, su esposa, y a doña Ana, hija de los ilustrísimos señores Pero Carrillo y doña Leo-

---

<sup>44</sup> Testimonio de cómo se entregaron a los frailes de Sant Gerónimo los cuerpos del Gran Capitán, que aya gloria, y otros de otros señores. Número 27, numero 9.

nor Manrique, hermana de la duquesa de Terranova. Los cuerpos de estas tres señoras estuvieron depositados en la villa de Illora y todos ellos se mandó traer a la capilla donde hoy están por mandado del duque y conde en cumplimiento de los testamentos y capitulaciones realizadas con el convento y monasterio de San Jerónimo de Granada. Así fue realizado y puesto en práctica *“y todos están en el túmulo questa hecho en esta dicha capilla donde esten juntos, e hize y fueron a ella traídos este dicho día con la grand solemnidad ques notorio que se traxeron a ella y se requería para tan excelentes personas”*<sup>45</sup>.

Ante el escribano de su majestad y varios testigos Don Gabriel de Córdoba, tío del duque de Terranova y Sesa y gobernador de esta casa, recordó lo dicho por el Gran Capitán y su esposa que habían sido sepultados en San Francisco de Granada igual que doña Ana Manrique, su nieta. Fueron sepultados en Sesa don Luis Fernández de Córdoba y su esposa doña Elvira Fernández de Córdoba, padres del duque D. Gonzalo. Todos aquellos cuerpos se ordenó traerlos al monasterio de San Jerónimo de Granada *“para estar perpetuamente en la dicha capilla principal del segund dexo ordenado la dicha yllustrisima señora mi señora duquesa de Terranova que para el dicho efeto mando hazer la dicha capilla mayor del, juntamente con las muy yllustres señoras doña María de Guzmán y doña Beatriz de Figueroa, difuntas, questan en gloria, hijas de los dichos mis señores Gran Capitán y duquesa de Terranova y la muy magnifica señora doña Ana, hija de los muy magníficos señores Pero Carrillo y doña Leonor Manrique, mis señores y hermanos /fol. De la dicha duquesa”*. Todos aquellos cuerpos estaban en el túmulo de la capilla de San Jerónimo con gran solemnidad.

Por ello se requirió al prior de San Jerónimo fray Antón de Santofimia, a fray Diego de Villanueva, fray Jorge de Segovia y fray Juan de Santaella, sacristán del monasterio, que presentes estaban que en su nombre y el de todo el convento recibieran los dichos cuerpos de los señores y señoras que estaban en aquel túmulo puestos en sus ataúdes, y recibidos los hagan poner en la bóveda de la capilla mayor, y una vez puestos permanezcan allí perpetuamente conforma a las capitulaciones sin cambiar nada de ellas ni del depósito de tales cuerpos. Pidieron al escribano que les diese testimonio y a los presentes que fueran testigos de todo aquello. El prior y frailes oído todo aquello dijeron que su señoría les mandase mostrar lo que

---

<sup>45</sup> Pares, Baena C. 276. D. 6.

contenían los dichos ataúdes y así se hizo. En cumplimiento de todo ello el señor don Gabriel de Córdoba ordenó desclavar al carpintero que allí estaba uno a uno y se mostraron a los frailes nombrando a cada señor y señora quienes eran. Martín de Molina, canónigo de la Santa Iglesia, criado del duque Gonzalo Fernández de Córdoba y el escribano en presencia de los testigos vieron que en aquellos ataúdes estaban los cuerpos difuntos, unos mas consumidos que otros, y acabado de ver cada uno de los cuerpos y huesos de los difuntos que estaban en los ataúdes nombrados por Martín de Molina, se ordenó volver a clavar cada uno de ellos. Recibidos por los frailes se iban metiendo en la bóveda, el último de ellos fue el del Gran Capitán que antes de ser introducido en la bóveda se procedió a identificar *“e acabado desclavar su ataúd y alçada la tapa del y quedando descubierto su cuerpo el dicho yllustrisimo señor duque y conde, mi señor, su nieto, quitada su gorra con todo acatamiento le beso la ma- /fol. / no, y luego después de su señoría yllustrisima se la besaron los muy yllustres señores don Graviel de Cordova, su tio, y don Alonso de Cordova, hijo de los muy yllustres señores don Francisco Pacheco y doña María de Cordova, tia del dicho duque y conde, mi señor y mi señora”*. Cuando todo aquello había pasado se mandó clavar de nuevo el ataúd. Cerrado de nuevo el ataúd fue recibido por el prior y frailes y se bajó a la bóveda junto con los dichos siete cuerpos que sumaban ocho ataúdes porque en el del duque y conde dijeron que venía don Diego Fernández de Córdoba, su hijo, que falleció siendo niño en el reino de Nápoles en la ciudad de Sesa. De esta forma fueron recibidos los cuerpos de los dichos señores y señoras. El prior y frailes por ellos y en nombre del convento y monasterio que en aquel momento estaban y que más adelante estuviesen se dieron por entregados de los cuerpos de los ilustrísimos Gran Capitán, de doña María Manrique, su esposa, de la duquesa de Sesa, de doña María de Guzmán, de doña Beatriz de Figueroa, su hermana, de doña María Manrique, de doña Ana, don Diego Fernández de Córdoba, hijo de los dichos duques pues conforme a las escrituras y capitulaciones descansarían juntamente en la dicha capilla. Si el convento necesita alguna cosa respecto a este asunto lo pedirá al señor duque y aprobará en capitulo. Todo ello paso ante varios testigos que presentes estuvieron a todo lo ocurrido y hablado, entre ellos don Juan de Corisva, deán de la santa Iglesia, fray Martin de Mendoza, prior de Santa Cruz la Real, tíos del dicho duque, Martin de Molina, canónigo, y Juan Peláez de Berrio, además de otros muchos caballeros y personas particulares presentes en la capilla

mayor. Firmaron los documentos don Gabriel de Córdoba y cuatro religiosos.

El escribano bajó a la bóveda de la capilla donde se habían depositado los ocho ataúdes los cuales dijeron que estaban enterrados todos los cuerpos de los dichos señores y señoras y el dicho niño, después entraron en ella el prior y tres frailes que quisieron volver a ver cuántos eran los ataúdes. Diego Núñez, contador del duque Gonzalo Fernández de Córdoba, que allí estaba los fue nombrando uno a uno como se dice en el auto de entrega de los cuerpos al monasterio pero no se desclavaron los ataúdes en esta ocasión. El escribano junto a los frailes y testigos los contaron y efectivamente había ocho ataúdes puestos en la bóveda de la capilla y en el del dicho duque y conde don Luis Fernández de Córdoba dijo Diego Núñez que estaba puesto el cuerpo del don Diego Fernández de Córdoba, su hijo. Tras verlos y contarlos los frailes se dieron por entregados de todos los cuerpos de los dichos señores, señoras y niño. Fueron testigos de todo ello Diego Núñez, contador, Cristóbal de Bilbao, alcaide de la taha de Orgiba y Castel de Ferro, y Bernardino Çamorano, alcaide de la villa de Iznajar, criados del duque y conde. Los frailes firmaron ante Juan de Sosa, escribano de la Audiencia.

Después de lo dicho en el monasterio estando el prior y frailes nombrados y los demás señores en la capilla que se dijo ser de doña María, ya difunta, vecina de Granada, donde dijeron que se acostumbraba a hacer el capítulo reunidos los frailes siguientes fray Luis de Jaén, vicario, fray Jerónimo de Villareal, fray Francisco de Yllescas, fray Benito de Almaraz, fray Jorge de Martin Muñoz, fray Juan de Baeça, fray Gonçalo de Villanueva, fray Juan de Andújar, fray Pedro de Cuenca, fray Alonso de Cordova, fray Hernando de Quesada, fray Luys de Granada, fray Diego de Molina, fray Gerónimo de Mondragón, , fray Alonso de Granada, fray Felipe de Granada y fray Juan de Loxa. El sábado 15 de octubre de 1552 estando en presencia del escribano de su Majestad y varios testigos el prior les dijo a los frailes para que los había mandado reunir y el escribano les leyó los autos que se habían redactado el día 5 de octubre sobre el traslado de los cuerpos declarados al dicho monasterio y capilla mayor donde en su bóveda están depositados, ellos dijeron que en su nombre y en el de todos los frailes del monasterio que entren en él de aquí adelante aprobaban aquello y se daban por entregados de aquellos cuerpos que estaban en los ataúdes y no harían innovación alguna respetando los testamentos y capitulaciones,

pidieron al escribano que asentase su voluntad y lo firmaron de sus nombres, así fray Jorge de Segovia los nombró uno a uno y dijo como se llamaban, actúan de testigos Diego Núñez, Pedro Gutiérrez y Julián Fernández, criado de don García de Alarcón. Firmaron el documento los frailes citados.

En este documento nos encontramos otras noticias sobre esta cuestión de la familia del Gran Capitán y el enterramiento de cada uno de ellos en el monasterio de San Jerónimo. Entre ellos conocemos una relación de la entrada de los cuerpos de los ilustres señores duques de Sesa y de su hijo don Diego en Baena. Nos dice el escribano que el martes 17 de febrero de 1551 Gaspar de Ávila, escribano del don Gabriel de Córdoba, relata como el venía con los cuerpos de sus excelencias y traía orden que avisase a su merced para que le diese orden a dónde los tenía que llevar a depositarlos. Como su merced estaba fuera la duquesa su señora abrió la carta y tras leerla envió a los señores doña María de Córdoba y al obispo de Canarias que se encontraban en el monasterio de las monjas para que expusieran sobre donde depositar estos cuerpos, así le escribieron a Gaspar de Ávila que dejase el camino de Granada por donde venía y se fuese aquella noche a nuestra Señora de Albendín. El escribano lo hizo así. Cuando llegó el señor don Gabriel aquella noche la duquesa le comentó lo sucedido y este ordenó que aquella noche quedasen en la iglesia de Albendín los cuerpos de aquellos señores llevándolos luego al monasterio de Guadalupe y a las ocho de la noche salieron secretamente los señores don Gabriel de Córdoba y don Alonso de Córdoba y ordenaron y mandaron a Juan Çevico, a Francisco de Torreblanca y a Diego Núñez que avisasen al escribano que iban en su busca, salieron hacia Albendín donde llegaron a las once de la noche donde encontraron a Gaspar de Ávila que tenía los cuerpos de sus excelencias puestos en la capilla de aquella iglesia “*cubiertas las caxas con un repostero y velas ençendidas después de hecha oraçion con el acatamiento debido a los dichos cuerpos, los tomaron e pusieron sobre una azemila y cubierto con su repostero*”<sup>46</sup>. Gaspar de Ávila y el clérigo Juan López de Valenzuela que habían acompañado a los cuerpos fueron hacia nuestra Señora de Guadalupe de Baena donde llegaron a las dos horas después de media noche donde estaba el obispo de Canarias y frailes del convento. Llegados los cuerpos los tomaron y subieron a una celda que estaba junto a la del obis-

---

<sup>46</sup> Pares, Baena C. 274. D. 7.

po, hicieron los responsos requeridos y oraciones. El señor don Gabriel mandó a Gaspar de Ávila *“que las llaves de las caxas donde sus eselençias venían entregase al dicho señor obispo, el qual hizo asi, e se vinieron a sus posadas, aquella noche se aviso al señor don Juan de Cordova”*. El jueves en la noche del diecinueve de febrero vino su merced a Baena y se dio orden de la entrada y depósito de los cuerpos en aquella ciudad que se realizaría el domingo siguiente *“e antes quisieron ver los cuerpos de sus eselençias si venían enteros, e ansi el dicho señor obispo e los señores don Gabriel de Cordova e don Francisco Pacheco y el prior de Jaen y el dicho Diego Nuñez a puerta çerrada abrieron las caxas e quitado el feno se vieron los cuerpos, los quales venían enteros”*. Se miró como se habían puesto al salir de Italia, de tal forma que se admiraron de cómo estaban en aquellos momentos, limpiaron la ropa que tenían y dejaron las cajas abiertas para que las ropas que traían se secasen de la humedad del mar, las llaves y custodia de los ataúdes quedaron bajo responsabilidad del señor obispo. El domingo 22 a las dos después del mediodía el dicho señor don Juan, vestido de capa, con Francisco Clavijo y Alonso de Tejada, sus criados, que fueron con dalmáticas con toda la clerecía de Baena que eran 60 clérigos fueron en procesión con todas las cruces de las iglesias y monasterio de la Madre de Dios, precedía esta procesión el estandarte de la Vera Cruz y con ella la Cruz y cofrades seguidos la cofradía del Rosario con sus cofrades, luego la de la Caridad con los suyos caminando *“por la plaça adelante del castillo a la puerta del Postigo salio la dicha proçesion hasta Nuestra Señora siguiéndoles los señores dichos e don Egas y su hijo e dos sobrinos hijos de don Pedro Venegas e don Juan de Çuheros con mucha gente de la villa, estaba el miradero y campo muy lleno de jentes, llegados a Nuestra Señora estaban muchas gentes dentro en el monesterio y en la capilla mayor estaba hecho un tablado baxo, e puestos en el los cuerpos cubiertos de brocado, ençima del cuerpo del duque, nuestro señor, estaba un estoque quel Papa Clemente avia dado a su eçelençia, en la dicha capilla estaba la cruz del dicho monesterio con los dichos freyles del e los del monesterio de Doña Mençia e los del monesterio de Cabra, e huéspedes que avia de Jaen y de Torreximeno que serían XXXIII frayles arriba y por ellos y por la clerezia dichos los responsos acostumbrados, las caxas donde venían los cuerpos de sus eselençias puestos en los onbros el un cuerpo frayles y el otro abades con sus cobertores en la dicha proçesion salieron llevando delante de si el dicho estoque estando en manos de Francisco de Torrebalnca, alcaide de Baena, e Pero Lopez de Padilla, alférez, con la bandera que se prendio al rey de Granada diciendo los salmos començaron a andar, y delante de los cuerpos*

yvan muchas hachas que las llevaron todos los criados y jente noble del pueblo, y con esta orden vinieron abaso donde estaba hecho un tablado alto de ocho gradas cubierto de los zarzahanes e dos tarmas por cama ençima de las quales pusieron los cuerpos, e dixeron los cantores responso, e los alcolitos con sus almáticas ençensaron, acabados los resposos de anduvieron otros santos clérigos e frayles e fueron por la puerta de la Feria hasta la puerta de la villa donde estaba otro tablado cubierto de zarzahanes, e allí se dixo otro responso aquel acabado por esta orden fueron a la yglesia mayor y por la puerta de la Torre entraron donde la yglesia estaba colgada de tapiçeria e la capilla del conde, nuestro señor, estaban los paños de carmesí bordados que se truxeron de Flandes, la tumba con su paño puesto y en el cruzero delante de la capilla mayor estaba hecho un túmulo de quatro colmas de quarterones de pino quadradas de çinco varas en alto a los quales se les dio color de blanco y negro, y ençima de las dichas columnas estaba un friso que abra avala /fol./ una a la otra con una letra que comiença misereminime que la letra yva en la traça del dicho túmulo deste friso salía un epetafio en medio de cada entrada de blanco la haz y el envés de amarillo, en lo blanco estaban las letras de E y el, negras como están en los reposteros y en el envés letras blancas lo mismo y dende este epetafio avia en cada una dellas tres cartones pintados de blanco y negro que entre coluna y coluna fazian arco y en medio hazian obra de capilla ençima deste friso en los remates de las columnas estava una barandilla de orinales de madera de las mismas colores en el remate de las dichas columnas abra un çerco en cada una y sobre barandillas abra muchas velas y asi estava todo a la redonda, el çielo deste túmulo estava aforrado con la cama de brocado carmesí, ençima deste túmulo lo avia un zinborio ochavado que por la parte de dentro estava forrado con la dicha cama y en medio una lanpara de plata con muchas velas por la parte de fuera deste zinborio estava una cama de la taravaca por remate del avia muchas cruces que henchían quatro quadras y en cada una dellas muchas velas y el remate se acababa con un Cruçifixo alrededor deste zinborio en lo alto del avia otra hilera de velas en cada coluna estava una vandra de las armas de Napoles y en el de la mano yzquierda mirando al altar estava la vandra con que se prendyo el rey de Granada, en los medios estaban otras vanderas más pequeñas en lo hueco deste túmulo estava un tablado que subían por siete gradas por todos quatro partes se podían subir las quales estaban cubiettas en el mismo tablado con los reposteros de terçiopelo morado bordados, y allí se pusieron los dichos cuerpos puestos en la cama questava hecha en ella y en las guardas y alrededor ovo muchos candeleros e çirios mucha cantidad en la delantera estaban dos blandones de plata con sus çirios estava atajada el arco sigundo del cruzero a los lados e delantera hazia el coro con bancos y en la mano yzquierda donde se suele poner el pulpito estuvo el estrado de nuestra

*señora la duquesa y con su señoría las señoras doña María de Cordova e doña Ana Çapata e doña Teresa de Cordova e Hoçes con las criadas de su señoría e merçedes, las mugeres de los criados de su señoría uvo muchos asientos alrededor de la yglesia, y porque su señoría estuvo muy llorosa e la señora doña María de Cordova amortezida el ofiçio se començo y fue brebe que no fue mas del primer noturno por la dicha ocasión el qual duro más que dos oras porque lo ofiçieron los cantores dixerón el responso y eçensados los cuerpos dicha la salve se quedaron en el dicho lugar con los candeleros e lumbres hasta otro día lunes a las siete de la mañana que se comenzaron a decir misas, e las dixerón todos los clérigos e frayles e salieron con su responso los frayles dixerón el ofiçio de requien cantado en tres capillas que fueron la de Juan Çenico y Marina de Pineda e Ramiro de Valençuela, e acabado el ofiçio todos frayles /fol./ habades se pusieron en la capilla mayor después de aver dicho la misa del día se dixo el ofiçio de difuntos diciendo la misa el señor don Joan con los dichos diacono e subdiácono, predico el obispo de Canaria un buen sermón de letras aplicado a la representaçion de los yllustres cuerpos e acabada la misa salio al ofiçio de responsos alrededor del dicho túmulo todos los frayles y clérigos aquel acabado subieron ençima del dicho tablado los dichos señores don Juan e don Gabriel e don Alonso e don Pedro Fajardo e don Francisco Pacheco, e el dicho Gaspar Davila ante Anton de Pareja escrivano del conçejo se abrieron las dichas caxas y entrego los cuerpos de los yllustrisimos con el señor don Diego al dicho señor don Gabriel de Cordova porque asi traya orden de su señora el qual aviendo jurado el dicho Gaspar Davila que heran los cuerpos de sus eselençias los reçibio viéndolos los susodichos y el dicho señor don Gabriel hizo el deposito en el señor don Juan como capellan mayor de la capilla del conde nuestro señor para questoviesen depositados en ella hasta tanto que por parte del duque, nuestro señor, o del dicho señor don Gabriel en su nombre fuesen pedidos el qual los reçibio en el y el dicho Gaspar davila lo pidió por testimonio, todo esto acabado se bolbieron a çerrar las dichas caxas e los dichos señores nonbrados las tomaron e llevaron al altar mayor a la parte donde se dize el evangelio donde estaba hecha una caja de madera a manera de tumba cubierta de brocado la qual abrieron e pusieron las dichas caxas donde vinieron los cuerpos de los yllustrisimos una a par de otra porque a la dicha medida estaba fecha la caja la qual çerraron e clavaron e bolbieron a cubrir con el paño de brocado donde estaba la solenidad que se requiere hasta tanto quel duque, nuestro señor, a quien guarde Dios muchos años, mande donde se an de trasladar”<sup>47</sup>.*

---

<sup>47</sup> Baena, C. 276, D. 5-8.



Como conclusión podemos decir que la cripta de San Jerónimo conservó los cuerpos de nueve personas de la familia del Gran Capitán. En primer lugar estaba él y su esposa doña María Manrique, seguidos de los cuerpos de sus hijas María de Guzmán, Beatriz de Figueroa y Elvira Fernández de Córdoba, casada con don Luís Fernández de Córdoba, hijo del conde de Cabra, del hijo de este matrimonio Don Diego, de otra hija llamada María Manrique como la abuela y por último de una sobrina llamada doña Ana, hija de Pedro Carrillo y de Leonor Manrique, hermana de doña María. En total 8 ataúdes y nueve cuerpos.

Sobre la familia del Gran Capitán todavía no estamos bien informados pues sabemos que casó dos veces, la primera con doña Isabel de Sotomayor, hija de Luis Méndez, señor del Carpio, de la que tuvo una hija que murió niña y después murió la madre. Estando viudo casó con doña María Manrique, de los duques de Nájera, hija de D. Fadrique Manrique, comendador de Aznaga y de doña Beatriz de Figueroa, hermana de don Lorenzo Suárez de Figueroa, conde de Feria. De este matrimonio nacieron: María, Francisca, Leonor y otra que no sabemos el nombre que casó con Francisco Enríquez, señor de Almansa. Dicen algunos biógrafos que tuvo el Gran Capitán de doña María Manrique dos hijas: doña Elvira<sup>48</sup> y doña Beatriz<sup>49</sup>, llamadas así por el nombre de las abuelas: Elvira Herrera y Beatriz de Figueroa. Como hemos visto tuvieron otras hijas que murieron pronto y estaban enterradas en Illora.

Del matrimonio de su hija Elvira y D. Luis nacieron Don Gonzalo, María Manrique, Francisca de la Cerda y Beatriz de Figueroa. María murió sin estar casada ni tener descendientes. Doña Francisca de la Cerda recibió de sus hermano 80.000 ducados en dote a cambio de renunciar a los bienes que le correspondían y casándose con el marqués de Gibraleón. Doña Beatriz de Figueroa recibió 50.000 ducados y casó con el almirante de Nápoles y duque de Soma.

De la hermana de doña María, llamada Leonor casada con Pedro Carrillo nacieron varias hijas, de ellas sabemos que Elvira Carrillo les sucedió y

---

<sup>48</sup> Esta estuvo a punto de casarse con Don Bernardino de Velasco pero este falleció. Se trató de casarla con Don Pedro Fernández de Córdoba, marqués de Priego, que también murió. Si casó con Don Luis primogénito de Don Diego Fernández de Córdoba, conde de Cabra.

<sup>49</sup> Esta muere joven y doncella.

casó con Bernardino de Mendoza. Varios testigos de un interrogatorio solicitado por el duque de Sesa y Bernardino de Mendoza nos dicen que además de doña Elvira Carrillo nacieron doña Francisca y doña Beatriz, monjas profesas en el monasterio de Santa Isabel de Granada. También nació doña Ana que murió niña y estaba enterrada en Illora junto a sus primas. Por ello sus restos fueron trasladados a San Jerónimo por orden de doña María Manrique, duquesa de Terranova. Los testigos nos dicen que doña Elvira Fernández murió en 1524, doña María Manrique, duquesa de Terranova en 1527 y su nieta doña María Manrique en 1535 o 1536<sup>50</sup>. El documento recoge el árbol genealógico de la familia que pasamos a comentar:

Gran Capitán, Gonzalo Fernández de Córdoba, duque de Sesa y Terranova, casado con doña María Manrique, duquesa de Terranova. De ellos nace doña Elvira Fernández de Córdoba, duquesa de Sesa, casada con Don Luis de Córdoba, duque de Sesa y conde de Cabra. De este matrimonio nacieron: Doña Francisca de la Cerda, casada con el marqués de Gibrleon, Don Gonzalo Fernández de Córdoba, duque de Sesa y Terranova, Doña María Manrique, falleció sin tomar estado, y doña Beatriz de Figueroa que casó con el duque de Soma, Almirante de Nápoles.

Doña Leonor Manrique, hermana de la duquesa de Terranova, casó con don Pedro Carrillo. De este matrimonio nace doña Elvira Carrillo que caso con Don Bernardino de Mendoza, Capitán de las galeras de España. Algunos datos los conocemos por un documento de 10 de octubre de 1553 al presentarse en Valladolid el testimonio de varios testigos a petición de don Bernardino de Mendoza y el duque de Sesa<sup>51</sup>. Recogemos el Testa-

---

<sup>50</sup> Tenemos noticias interesantes de estas familias en la sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional, Baena, C.23, D. 55 de 10 de Octubre de 1553, leg. 86, n. 13 Información de testigos recibida a petición de don Bernardino de Mendoza y el duque de Sesa.

<sup>51</sup> En este documento se conservan datos interesantes sobre esta familia que hay que investigar. Así uno de los testigos llamado licenciado Pedro Lopez de Puebla, abogado, dice: "porque este testigo bio estar casados y velados y azer vida maridable como tales marido e muger a los dichos doña María Manrique, duquesa de Terranova, y al Gran Capitán, don Gonzalo Hernández de Cordova, duque de Sesa y de Terranova, comiendo y bebiendo juntos a una mesa e durmiendo en una cama y ansy es público e notorio e sabe que durante entre hellos el matrimonio ubieron e procrearon por su hija legitima a la dicha doña Elvira Hernández de Cordoba, duquesa de Sesa, muger que fue de don Luys de Córdoba, conde de Cabra, ya defuntos, porque por tal hija legitima de los suso dichos

mento del Gran Capitán por ser una pieza interesante de estudiar pues en él se encuentra la petición y voluntad de nuestro héroe de enterrarse en el monasterio de San Jerónimo de Granada.

1515, Diciembre 1. Granada

*Copia del testamento del Gran Capitán contenido en un documento sobre la partición de bienes de su nieto Gonzalo Fernández de Cordoba, duque de Sesa de finales del siglo XVI.*

Pares, Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional, Luque, C. 442, D. 1-95

Traslado del testamento del Gran Capitán

Fol. 1 r.

En el nombre de la Santísima Trinidad, Padre E hijo y Espiritu Sancto, tres personas y un solo Dios verdadero que bibe y reyna por siempre sin fin por el qual a todas las buenas obras nos llegamos. Sepan quantos esta carta de testamento vieren como yo el Gran Capitán don Gonçalo Fernández de Cordova, duque de Sesa y Terranova y Santangelo, gran conde estable de el Reyno de Nápoles, etc. Estando enfermo del cuerpo de dolencia natural que a mi Señor Jhesuchripto plugo de me dar y en mi buen seso, juizio e entendimiento y cunplida memoria conoçiendo como conozco que tengo que morir quando fuere la voluntad del muy alto y poderoso Dios, mi Señor, e como quiera que la ora de la muerte a todos los onbres es ynçierta e no sabida y creyendo que de necesario tengo de dar quenta de todos mis fechos e obras, creo firmemente en Dios todo poderoso y en Jhesu Chripto, su Hijo, y en el Espíritu Sancto y en la Santa Yglesia católica, e confieso, tengo e creo todas aquellas cosas que en el símbolo mayor e menor en el Salmo de Atanasio e qui quibult mas conplidamente se contiene e todo aquello que nuestra Madre Sancta Yglesia confiesa tiene e cree y creer debe según nuestra católica fee ynplçite et esplicite asi como fiel y católico cristiano e con aquella me abraço e conformo en todas las cosas asi como por qualquier bueno y fiel y católico chriptiano es de fazer e asi como de Dios Padre e Hijo y Espíritu Sancto fue nuestra católica fee dada cunplida y aprobada por los santos padres e por todos los santos dottores de la Yglesia canonica negando como niego e reprobando como repruevo

---

este testigo la tubo y como a tal la bio criar y alimentar llamándola yja y ella a ellos padre y madre".

todas las setas heréticas y los errores de los erejes e todas las costumbres malas de aquellos que contra la Sancta Yglesia católica fueron son e serán deseando poner mi anima en carrera de salvaçion e reconociendo como reconozco los méritos de la sagrada Pasiòn de mi Dios y Redentor verdadero Dios y onbre con entrañable contriçion y dolor de mis pecados que en mi vida e cometido al qual suplico me quiera hazer quanto según mis errores mas como lo quiere la grandeça de su infinita bondad e asi mismo demando ayuda y socorro a la bienaventurada gloriosa siempre Virgen nuestra señora Santa María su bendita Madre abogada de los pecadores Reyna y Madre de toda piedad e misericordia para que de mis culpas y pecados me alcance /fol. 1v/ venia e perdón de su preçioso Hijo Jhesu Chripto señor y redeptor mio en la mejor manera via e forma que puedo y de derecho devo otorgo e conozco que hago e ordeno este mi testamento y postrimera voluntad e las mandase legatos y pías cabsas en el contenidas en la forma y orden siguiente.

Primeramente encomiendo mi anima a nuestro Señor Jhesu Chripto que la crio y redimio por su preçiosa sangre e reçibio muerte y pasiòn en el árbol sancto de la santa vera cruz por salvar el umanal linaje y mi cuerpo mando a la tierra donde fue formado.

Yten mando que si Dios nuestro señor fuere servido de disponer de mi en esta enfermedad que mi cuerpo sea depositado en el monesterio de señor San Gerónimo extramuros desta çibdad de Granada y que de allí sea puesto e enterrado donde la duquesa mi muger quisiere e hordenare.

Yten digo y declaro por descargo de mi conçiencia que al tiempo que doña María Manrique , duquesa de Terranova, mi muger, e yo casamos ella truxo al casamiento en bienes rayzes e muebles e cadenas e vastagas y preseas de casa tres quentos y medio de maravedís mando que ante todas cosas sea entregada y pagada de todo ello de lo mejor parado de mis bienes e negocios.

Yten digo que durante el matrimonio entre mi y la dicha duquesa mi muger con los bienes comunes de entrambos avemos tenido e multiplicado asi en estos Reynos de Castilla e Granada como en el Reyno de Nápoles muchas çibdades e villas e castillos e lugares y rentas e otras heredades e bienes rayzes e muebles en muchas e grandes contias de maravedis<sup>52</sup>, mando que ante todas cosas la dicha duquesa mi muger sea entregada e

---

<sup>52</sup> En el margen izquierdo del folio dice: esto le dejo por suyo para poder disponer dello.

pagada de la mitad de todos los dichos bienes y rayzes y muebles e villas y lugares e fortalezas y otros heredamientos que en estos Reynos de Castilla y Granada avemos ganado e tenemos por merçedes de los Reyes nuestros señores don Fernando y doña Ysabel questen en gloria o en otra qualquier manera y por otras qualesquier otras merçedes o donaciones e compras o contratos que ayamos fecho y adquirido lo qual mando que asi se haga y cunpla porque de derecho e por descargo de mi conçiencia lo devo y puedo mandar.

Fol. 2 r.

Yten por quanto en el Reyno de Napoles yo e la dicha duquesa mi muger tenemos muger tenemos muchas çibdades villas e lugares e estados de que los dichos Reyes nuestros señores don Fernando e doña Ysabel questan en gloria e el Rey don Fadrique mi fizieron merçed por los servicios que yo les fize en las guerras pasadas del dicho Reyno de Napoles<sup>53</sup> e porque para todo ello la dicha duquesa mi muger me ayudo e por el mucho amor e voluntad que yo le tengo devola por usufructuaria con la misma preminencia e prerrogativa que yo lo tengo e poseo en todas las dichas çibdades e villas e lugares espeçialmente en todo el ducado de Terranova que se entiende de Terranova con sus casares e San Jorje e Joya e Gerache con todas sus tierras términos y jurisdicçiones e en todo lo demás de las dichas çibdades e villas e lugares e estados e varonias que yo tengo e poseo en el dicho Reyno de Napoles sacado la legitima que segund las leyes e costumbres del dicho Reyno deve aver doña Elvira de Cordova mi hija el usufructuario de todo lo qual la dicha duquesa mi muger goze e tenga por todos los días de su vida libremente e que después de los días de su vida la propiedad de las dichas çibdades e villas e lugares e fortalezas y estados e varonias buelva y torne a la dicha doña Elvira mi hija y a sus herederos e deçendientes.

Yten mando que por el mucho amor que tuve y tengo a la dicha duquesa mi muger e ella me a tenido el quinto de todos mis bienes rayzes e muebles e çibdades villas y fortalezas e estados donde quiera e en qualesquier lugares e Reynos que yo los aya e tenga a la dicha duquesa mi muger.

Yten digo y declaro por descarga de mi conçiencia que porque yo devo muchas deudas asi en estos reynos como fuera dellos que mando que se

---

<sup>53</sup> E el margen izquierdo del folio dice: esto se deja de por bida.

paguen de mis bienes e quiero e declaro que por virtud del dicho usufruto que yo mande a la dicha duquesa mi muger no sea obligada a la paga de las dichas deudas ni de parte alguna dellas las quales dichas deudas mando que se paguen lo más brevemente y mejor que mis albaçeas que abaxo nonbrare pudieren y vieren que conviene para el descargo de mi conçiencia.

Yten digo que mando que con todos mis criados se faga quenta y se les pague lo que se les deve de sus acostamientos segund e en la ma- /fol. 2 v/ nera que a los dichos mis albaçeas paresçiere que se debe hazer y conforme a lo que me an servido en manera que mi conçiencia se descargue.

Yten quiero y mando que cumplido e pagado este dicho mi testamento y todo lo en el contenido en el remaniente que quedare y fincare de todos mis bienes rayzes y bienes y semovientes çibdades e villas e lugares e fortalezas y estados la dicha doña Elvira de Cordova, mi hija, única y legitima y de la dicha duquesa mi muger, los aya y erede todos enteramente como mi hija y única y universal eredera.

Yten por quanto por la gravedad de mi enfermedad yo no puedo entender especificadamente al descargo de mi conçiencia que doy mi poder conplido bastante llenero segund yo lo tengo y de derecho más puede valer a la dicha duquesa mi muger para que pueda fazer y cumplir el dicho descargo de mi conçiencia conforme a lo que con ella tengo platicado y de a mi sabe y esta ynformada.

Yten para cumplir y pagar este mi testamento dexo y establezco por mis albaçeas testamentarios a la dicha duquesa, mi muger, y a Fray Pedro de Alba, prior del dicho monesterio de San Gerónimo, y al dottor Jorge de la Torre, veinte y quatro de Granada, y a Juan Franco, mi contador, a los quales todos juntamente y a cada uno dellos por si y en solidun doy y otorgo entero poder cumplido bastante para que entren y tomen y vendan de mis bienes rayzes y<sup>54</sup> muebles y semovientes los que fueren menestar en publica almoneda o fuera della y cumplir y paguen las mandas legatos y pias cabsas contenidas en este testamento, y lo que por virtud del poder suso contenido la dicha duquesa, mi muger, ordene y mandare que se faga por descargo de mi conçiencia y por este mi testamento rovoco ceso y anulo e doy por ninguno e de ningud valor y efecto todos y otros qualesquier testamentos, codiçilios o mandas que antes deste yo aya fecho y otorgado fasta el dia de oy por palabra o por escripto por ante qualesquier escriva-

---

<sup>54</sup> Tachado: buenos.

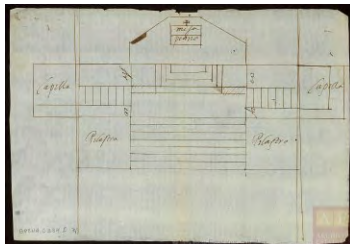
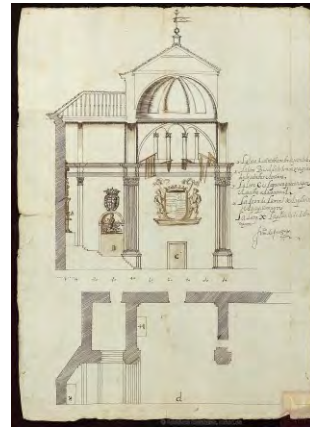
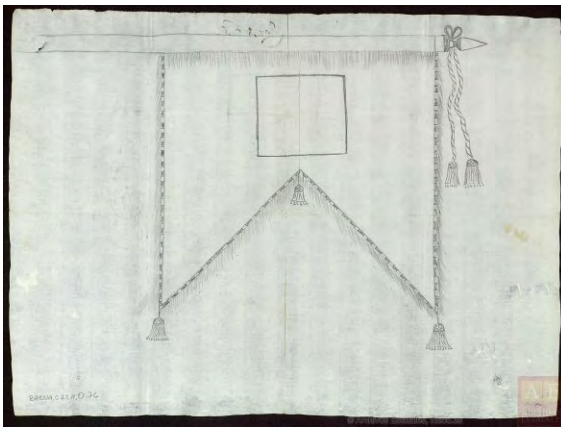
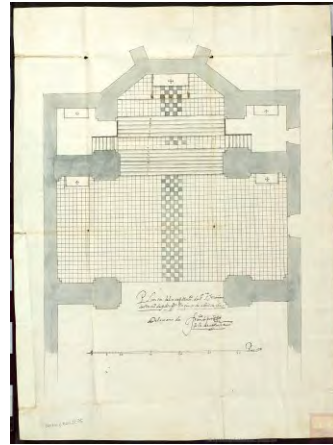
nos /fol. 3 r/ o notarios o en otra qualquier manera los quales quiero que no valgan ni fagan fee ni tengan fuerza ni bigor en juizio ni fuera del salvo este mi testamento que yo agora fago e ordeno, el qual quiero e mando e es mi voluntad que valga por mi testamento si asi puede valer e sino valiere por mi testamento que valga por mi codicilo e sino valiere por mi codicilo que valga por escriptura publica e porque esta es mi última y postrera voluntad e por aquella via y forma e manera que de derecho mejor y más puede e deve valer en testimonio de lo qual otorgue la presente carta de testamento en la manera que dicha es ante el escrivano e testigos de yuso escriptos en el registro de la qual firme mi nombre que fue fecha y otorgada en la nonbrada y gran çibdad de Granada sábado primero dia del mes de dizienbre año del nascimiento de nuestro Salvador Jhesu Chripto de mill e quinientos e quinze años. A lo qual todo que dicho es fueron presentes por testigos llamados y rogados que vieron firmar aquí su nombre el dicho señor Gran Capitán, don Luys Manrique, veinte y quatro de Granada, e don Martin de Cordova y Pedro Fernández de Nicuesa e Francisco de Molina, camarero del dicho señor Gran Capitán, e Jacobo de Reynaldo, secretario de su señoría, y Joan Franco, su contador, vezinos y estantes en Granada, e el dicho dottor Jorge de la Torre, veinte y quatro de Granada. Gonçalo Fernández, duque de Terranova.

Y después de lo suso dicho en la dicha çibdad de Granada este dicho dia, mes e año sobre dicho el dicho señor Gran Capitan ratificando el dicho su testamento y no lo derogando en cosa alguna ni parte del dixo que por via de cobdiçilio o como de derecho mejor aya lugar mudava y mudo que se digan por su anima çinquenta mill misas, las mill misas de pasión e las otras mill misas de nuestra señora e las otras a cumplimiento de las dichas çinquenta mill misas las quales y donde e en lugares que la dicha señora duquesa, su muger, hordenare y mandare que se digan a lo qual fueron presentes por testigos Juan Franco, contador del dicho señor Gran Capitan, e Francisco de Molina su camarero, y Gonçalo de Torres, criado de su señoria, e yo Francisco Diaz de Valdepeñas, escrivano de la Reyna, nuestra señora, y su escrivano público del número desta dicha çibdad de Granada e su tierra presente fui a lo que dicho es con los dichos testigos e por ende en testimonio de verdad fize este mio sino a tal. Francisco Diaz, escrivano público.

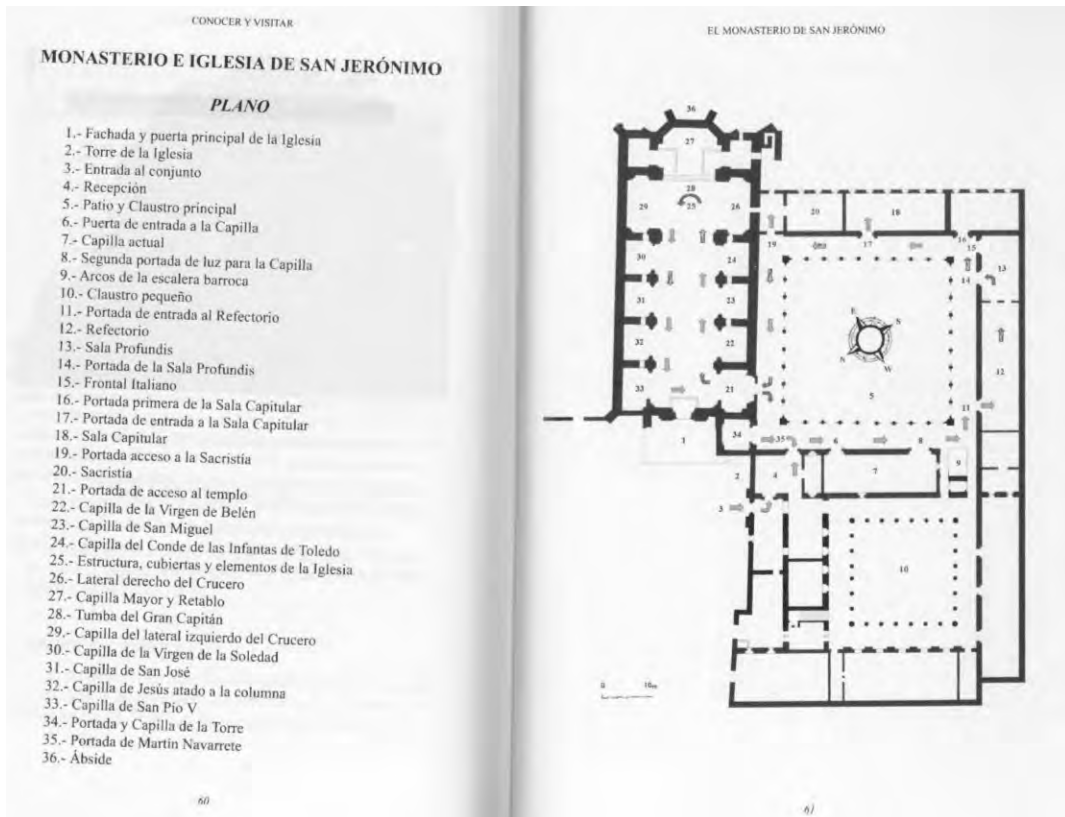
Fol. 3 v.

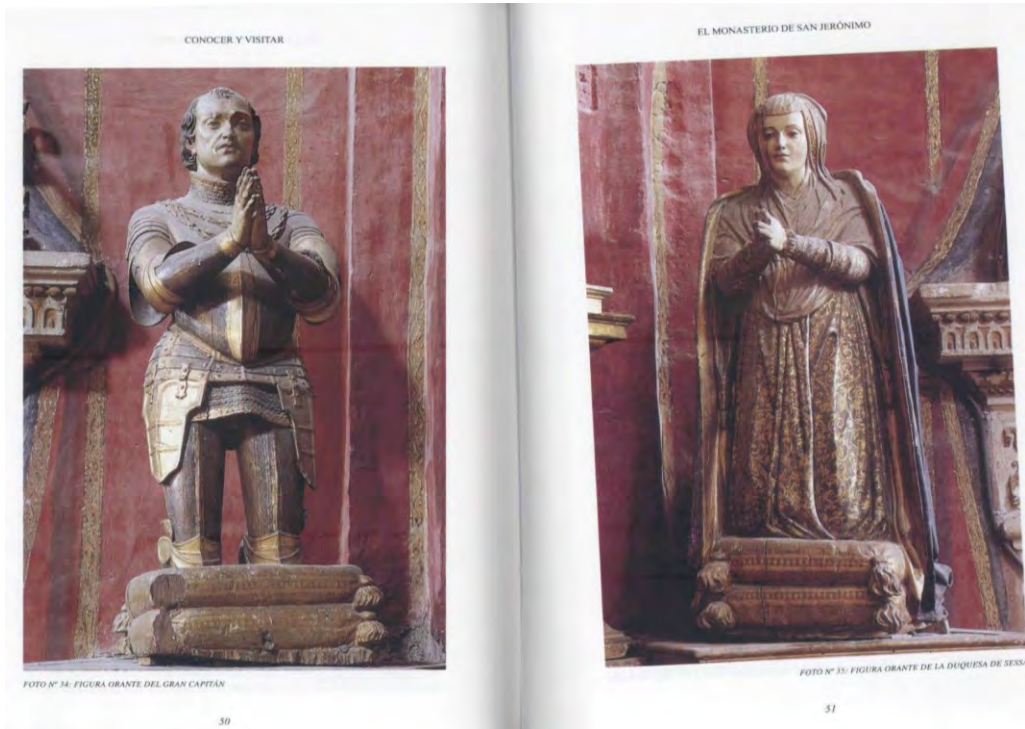
Traslado simple del testamento del Gran Capitán, nuestro señor.

Ante escrivano público de Granada Fernando Díaz de Valdepeñas por dizeñbre de 1515. Testamento del Gran Capitán.









Imágenes sacadas de Google, manuscritos Biblioteca Nacional y trabajos del autor.

# LA NECRÓPOLIS DE SAHL O SAAD BEN MALIK DE GRANADA A TRAVÉS DE ALGUNAS INTERVENCIONES ARQUEOLÓGICAS

Manuel ESPINAR MORENO

## Introducción

Cuando preparábamos la acción formativa sobre la muerte desde la Prehistoria a la Edad Moderna se nos ocurrió incluir esta conferencia y trabajo pues consideramos esencial lo que se ha llevado a cabo en un periodo de tiempo relativamente largo que se inicia a finales de los ochenta y llega prácticamente hasta hoy<sup>1</sup> para conocer lo sucedido en la necrópolis

---

<sup>1</sup> Nuestro equipo de trabajo realizó varias intervenciones en el barrio de la Placeta de la Cruz. Cf. ESPINAR MORENO, Manuel y QUESADA GÓMEZ, Juan José: "Tipología de las tumbas excavadas en el solar de la calle Agua de Cartuja número 8 (Granada)", EPCCM, 2, 2000, pp. 91-111, fruto de las excavaciones de 1996. ESPINAR MORENO, M.; QUESADA GÓMEZ, J. J. y LOPEZ LOPEZ, M. (1994): "Intervención de urgencia en la Calle Agua de Cartuja (Placeta de la Cruz). Granada. Agosto, 1993", *Anuario Arqueológico de Andalucía 1993. III. Actividades de Urgencia. Informes y Memorias*, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 241-247, fruto de excavación de 1993. ESPINAR MORENO, M.; COZAR VALERO, P. Y LOPEZ MORCILLO, P. (2001): "Estudio de los marcadores de consecuencia de estrés medioambiental y de patologías hallados en la necrópolis musulmana de Sahl ben Malik en la excavación de la calle "Agua de Cartuja" número 8 (Granada)", *Bibataubín*, núm. 2, Granada, pp.50-62. *Informe Técnico Arqueológico del solar sito en la C/ Agua de Cartuja núm. 18*. Encargo de D. José Miranda García. Granada, 1993. Contrato de Investigación con D. Juan Francisco Ordóñez Correa, denominado: "*Diversos estudios arqueológicos necesarios para la protección del patrimonio*" Duración: 21-6-1996 al 21-7-1996. Fundación Empresa de la Universidad de Granada. Investigador responsable: Manuel Espinar Moreno. *Informe Técnico Arqueológico del solar sito en la C/ Agua de Cartuja n. 18*. Encargo de D. Juan Antonio Ordóñez Correa. Granada, 1996. Concesión de permiso de excavación de urgencia para el solar de la Calle Agua de Cartuja, número 18. Granada, 1993. Concesión del permiso de excavación de Urgencia en la C/ Parra de Cartuja n. 39. Granada, 1997. *Informe Técnico Arqueológico del solar de la C/ Parra de Cartuja n. 39*. Encargo de D. Emilio Troya Molina. Granada, 1997. *Informe de la intervención de Urgencia en la C/ Parra de cartuja, n. 39*. Encargo de D. Emilio Troya Molina. Granada, 1997.

del Triunfo de Granada. Trataremos de dar unas noticias sobre este cementerio musulmán a través de nuestros propios trabajos y recoger otros de investigadores que han desarrollado su labor en este espacio tan amplio de la ciudad donde aparecen edificios tan significativos como Puerta Elvira y el Hospital Real, Iglesia de San Ildefonso, conjunto del Triunfo, calle San Juan de Dios, etc., donde se insertan restos materiales de la etapa musulmana y más tarde cristiana. Entre nuestras intervenciones arqueológicas destacan las que se llevaron a cabo en las calles Agua de Cartuja y Parra de Cartuja. Además de las desarrolladas en el Triunfo, Calle San Juan de Dios, Real de Cartuja y otros lugares de esta amplia zona como veremos en la descripción que realizamos a continuación. También contamos con trabajos editados sobre este asunto y con trabajos inéditos que sería interesante publicar. El tema de los cementerios islámicos es una de las líneas de investigación que aporta interesantes noticias y puntos de vista de la investigación siendo necesario abordarlo desde el punto de vista interdisciplinar. Aquellos estudios pusieron la arqueología granadina entre las ciudades mejor estudiadas de España y abrieron nuevos caminos hacia la investigación logrando que investigadores de diferentes campos aunaran sus esfuerzos para exponer nuevos resultados de los que la bibliografía se vio aumentada. Podemos decir que se requieren nuevos trabajos para conocer lo ocurrido en esta amplia necrópolis y zona urbana que esperamos que algún estudioso inicie pronto.

### **El urbanismo de la zona en época musulmana y su evolución con los cristianos.**

La antigüedad y riqueza arqueológica de Granada está suficientemente demostrada y estudiada<sup>2</sup>. Esta riqueza nos permite conocer muchos

---

<sup>2</sup> La zona arqueológicamente se encuadra en la salida de la Puerta de Elvira y estaba atravesada por diversos caminos hacia las alquerías de Alfacar, Maracena, Pulianas, Jun, Peligros, etc. En sus alrededores se han constatado restos humanos y materiales. Cfs. ESPINAR MORENO, Manuel y QUESADA GÓMEZ, Juan José: "Nuevas aportaciones a la arqueología granadina. Materiales encontrados en el río Beiro". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*. N° 4, Segunda época (1990), pp. 11-31. ESPINAR MORENO, Manuel y QUESADA GÓMEZ, Juan José: "Granada romana y visigoda. Estado de la cuestión arqueológica y bibliográfica". *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*. N° XVII (1992), pp. 13-42. GÓMEZ-MORENO, Manuel: *Monumentos romanos y visigóticos de Granada*. Granada, 1889. GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, Manuel: 456

aspectos de las poblaciones prehistóricas, poblaciones prerromanas y, sobre todo, romanas en las que destaca la ciudad de Iliberis o Iliberri que nos ha dejado numerosas manifestaciones de su cultura material y espiritual<sup>3</sup>.

---

"El Municipium Ilurconense". *Misceláneas. Primera Serie. La Antigüedad*. Madrid, 1949. MEGÍA NAVARRO, M.: *Ilurco y de Cerro de los Infantes*. Memoria de Licenciatura inédita, Granada, 1973. SOTOMAYOR MURO, Manuel: "Excavaciones en la huerta de la Facultad de Teología de Cartuja". *Noticiario Arqueológico Hispánico*, VIII-IX (1964-1965). SOTOMAYOR MURO, Manuel: "Alfar romano en Granada". *IX Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, 1966. SOTOMAYOR MURO, Manuel: "Siete hornos de cerámica romanos en Granada con producción de sigillata". *XI Congreso Nacional de Arqueología*. Zaragoza, 1970. SERRANO RAMOS, E.: "Sigillata hispánica de los hornos de Cartuja (Granada)". *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 45 (1979). ARRIBAS PALAU, Antonio: "La necrópolis bastetana del Mirador de Rolando". *Pyrenae*, 3 (1967). SERRANO RAMOS, E.: "Cerámica común del alfar de Cartuja". *Baetica*, 1 (1978). SERRANO RAMOS, E.: "Sigillata hispánica de los hornos de Cartuja (Granada)". *Studia Archaeologica*, 57 (1979). PASTOR MUÑOZ, Mauricio y MENDOZA EGUARAS, Ángela: *Inscripciones latinas de la provincia de Granada*. Granada, 1987. ROCA ROUMENS, Mercedes: "Ciudad ibero-romana de Granada". *Cuatro años de gestión del patrimonio arqueológico de Granada*. Granada, 1989. ROCA ROUMENS, Mercedes; MORENO ONORATO, M<sup>a</sup> Auxiliadora y LIZCANO PRESTEL, Rafael: "Nuevos datos para el conocimiento de la Granada ibero-romana y árabe". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino* 1 (1987). ROCA ROUMENS, Mercedes y MORENO ONORATO, M<sup>a</sup> Auxiliadora: "Excavaciones en la ciudad iberorromana de Granada. Campaña de 1987". *Anuario Arqueológico de Andalucía*, II (1987). ROCA ROUMENS, Mercedes; MORENO ONORATO, M<sup>a</sup> Auxiliadora y LIZCANO PRESTEL, Rafael: *El Albaicín y los orígenes de la ciudad de Granada*. Granada, 1988. ROCA ROUMENS, Mercedes; MORENO ONORATO, M<sup>a</sup> Auxiliadora; BURGOS JUÁREZ, Antonio y FERNÁNDEZ GARCÍA, M<sup>a</sup> Isabel: "Estudio de materiales arqueológicos de la ciudad iberorromana de Granada. Campaña de 1987". *Anuario Arqueológico de Andalucía*, II (1988). PAREJA LÓPEZ, Enrique; ORTEGA ALBA, Francisco; SANZ SAMPELAYO, Juan; HENARES CUÉLLAR, Ignacio y SÁNCHEZ TRIGUEROS, Antonio: *Granada*. Granada, 1982. MOLINA GONZÁLEZ, Fernando y ROLDÁN HERVÁS, José Manuel: *Historia de Granada. I. De las primeras culturas al Islam*. Granada, 1983.

<sup>3</sup> Un estado de la cuestión puede verse en nuestro artículo: "Granada romana y visigoda. Estado de la cuestión arqueológica y bibliográfica". *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, XVII (1992), pp. 13-42. Estamos finalizando un estudio sobre la zona del Beiro con nuevos materiales recogidos *in situ* que sitúan la alquería musulmana, conocida en los documentos musulmanes y cristianos, y otros hallazgos cercanos, destruidos recientemente. Otra zona con una cronología muy amplia y hallazgos muy variados es la de la Circunvalación, que en su día estudiamos en: "Materiales romanos, visigodos y árabes en la Autovía de Circunvalación de Granada. Aportaciones a la Arqueología y Cultura Material". *In memoriam J. Cabrera Moreno*. Granada: Departamento de Historia Antigua-Grupo de Investigación "Arqueología e Historia en la Hispania Meridional en época romana y visigoda", 1992; pp. 103-123.

También del período de los pueblos bárbaros se conservan restos materiales, pero en ocasiones se aprecia la pervivencia del pasado romano hasta bien entrados los siglos V-VII. Simonet recuerda los restos materiales cristianos bajo la dominación visigoda; el cristianismo se encontraba muy arraigado en la diócesis granadina y se habían erigido varias iglesias en la ciudad y sus arrabales: "*Por una curiosa lápida de aquella edad, encontrada en el recinto de la Alhambra y embutida actualmente en el costado meridional de su templo parroquial de Santa María, consta que, bajo los reinados de Witerico y Recaredo, se consagraron tres iglesias dedicadas á San Esteban, á San Vicente Mártir y á San Juan, costeadas por un magnate godo llamado Gudila. A la misma época pertenece probablemente la magnífica iglesia que hasta el año 1099 se conservó en el actual Campo del Triunfo*"<sup>4</sup>. Este mismo autor nos recuerda: "*Además consta, por los autores arábigos, que los Mozárabes tuvieron otro templo sobremanera suntuoso en la llanura llamada hoy el Triunfo, fuera de la Puerta de Elvira, cuyo templo fue demolido por el fanatismo de los Almorávides en el año 1099*"<sup>5</sup>.

A partir del siglo VIII la invasión musulmana va a representar para la ciudad y las zonas circundantes un florecimiento económico y político que nos sitúa a Iliberis como capital de la cora o distrito musulmán hasta finales del siglo VIII o principios del IX. El traslado de la capitalidad a las inmediaciones de Atarfe dio lugar a Medina Elvira hasta que en el siglo XI de nuevo vuelva la capital a Granada con la dinastía de los ziríes. A partir de este momento Granada crece y se desarrolla hasta convertirse en una ciudad importante. Hay testimonios de enterramientos judíos en la necrópolis de Sahl ben Malik durante la etapa zirí.

Dozy traduce al francés un texto de la Iḥāṭa, I, pp. 113-5, relacionándolo con la venida del monarca Alfonso el Batallador a Granada, dice así: "y tenían [los cristianos de Granada] fuera de la ciudad, a dos alcances de flecha (galwa: medida de longitud entre 300 y 400 brazos y que se traduce por alcance de una flecha, lanzada con esfuerzo), en dirección a la puerta de Elvira, frente al camino hacia Qulýar (actual Güejar Sierra), una célebre iglesia que había tomado para ellos uno de los caudillos de la gente de su religión y que uno de sus príncipes (los de Granada) había puesto a la cabeza de un ejército de caballeros cristianos (Rūm), y se hizo única por la

---

<sup>4</sup> SIMONET, Francisco Javier: *Cuadros Históricos y Descriptivos de Granada. Coleccionados con motivo del cuarto centenario de su memorable reconquista*. Madrid, 1982; pág. 56.

<sup>5</sup> SIMONET, Francisco Javier: *Cuadros Históricos y descriptivos de Granada...*, ob. cit.; pág. 58.

construcción y los ornamentos. El emir Yūsuf b. Tāšufin, ordenó su destrucción, por haberse confirmado el deseo [en este sentido] de los alfaquíes y por la intención de la fetua que éstos emitieron. Ibn al-Āyrafī dijo: “La gente de la ciudad salió para destruirla el lunes, último día de ŷumādā II del año 492/23 de mayo de 1099. Fue demolida por completo y cada uno se llevó lo que [pudo] coger de sus vestigios y de aquello que servía para el culto. He dicho. Su emplazamiento es conocido [todavía] hoy y su muralla, [aún] en pie, anuncia la solides y la firmeza [que tuvo el templo]. En una parte de él está el famoso cementerio de Ibn Sahl b. Mālik, Dios tenga piedad de él. Y cuando los vientos benéficos se agitaron a favor del enemigo de Dios, el tirano Ibn Ruḍmīr, en la época del estado almorávide, antes de que Dios quebrara sus armas en Fraga [el año 1134], los cristianos tributarios de esta provincia concibieron la esperanza de vengarse y codiciaron el reino; entonces se dirigieron a Ibn Ruḍmīr (...)”<sup>6</sup>

La etapa musulmana nos ofrece ricos materiales arqueológicos de todas las épocas (entre los siglos VIII y XVI), a través de los cuales se van dibujando en su plano cómo se distribuyó en el tejido urbano la ocupación humana musulmana y las manifestaciones materiales de este rico legado, que debemos de conservar, restaurar, recuperar y estudiar<sup>7</sup>.

La zona que se extiende a partir de la Puerta de Elvira es bastante bien conocida históricamente, pues de ella tenemos testimonios desde la etapa visigoda y, especialmente, desde el siglo IX. Aquí tuvieron lugar varios enfrentamientos guerreros, se cita una iglesia de época visigoda<sup>8</sup>, etc., hasta que a partir del siglo XI se desarrolla el cementerio musulmán más importante de la Granada nazarí: el Cementerio de Sahl o Saad Ben Malik. Tras la toma de la ciudad los cristianos establecieron aquí un campamento y más tarde construyeron los edificios que dieron origen al Barrio de San Lázaro.

---

<sup>6</sup> SERRANO, Delfina: “Dos fetuas sobre la expulsión de mozárabes al Magreb en 1126”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 2, 1991, pp. 163-182.

<sup>7</sup> Hay que tener en cuenta que en otras zonas de la ciudad podemos tener restos anteriores al establecimiento de los ziríes, ello nos debe de llevar a observar detenidamente los restos que se estudien para dar solución a estos problemas de espacio de tiempo del siglo VIII al XI.

<sup>8</sup> GÓMEZ-MORENO, Manuel: *Guía de Granada*. Granada: Universidad de Granada/Fundación Rodríguez-Acosta, 1982; p. 333. Este autor indica que esta iglesia visigoda fue destruida en 1099, aunque sus restos se podían encontrar cuando Ibn al-Jathib escribió sobre la ciudad de Granada (siglo XIV).



El examen de los documentos de fundación del Hospital Real indican con precisión que este edificio, que da nombre al barrio en que se encuentran los solares objeto de estudio, fue ubicado por el Cabildo de Granada en una parte del osario situado fuera de la Puerta del Elvira<sup>9</sup>. Asimismo, Torres Balbás recoge un documento del Archivo de la Alhambra que estudió Gómez-Moreno en el que los Reyes Católicos conceden en 1500 al Monasterio de San Jerónimo los materiales que pudieran aprovechar del cementerio de los musulmanes situado no lejos de este edificio: "*Por hacer bien e merced e limosna al prior e frailes e convento del Monasterio de Nuestra Señora María de la Concepción de orden de San Jerónimo de la ciudad de Granada, por la presente les hacemos merced e donación de todo el ladrillo e piedra que hay en el onsario que tenían los moros de la dicha cibdad a linde la puerta de Elvira para la obra del dicho Monasterio e mandamos al Corregidor e Alcaldes e otras justicias cualesquier de la dicha cibdad de Granada que les dejen y consientan sacar del dicho onsario toda la dicha piedra e ladrillos libre desembarazadamente*"<sup>10</sup>.

Este cementerio u "onsario" musulmán se identifica con el Cementerio de Sawl Ben Malik. Seco de Lucena nos proporciona las primeras

---

<sup>9</sup> FÉLEZ LUBELZA, Concepción: *El Hospital Real de Granada. Los comienzos de la arquitectura pública*. Granada: Universidad de Granada-Departamento de Historia del Arte, 1979; p. 68.

<sup>10</sup> TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Cementerios hispanomusulmanes". *Al-Andalus*, XXII (1957), p. 190. Cita a GÓMEZ-MORENO, Manuel: "Sepultura arábigo-granadinas". *Cosas granadinas de arte y arqueología*, pp. 119-120. Sobre los cementerios en la Granada musulmana, cfs. ROSSELLÓ-BORDOY, G.: "Almacabras, ritos funerarios y organización social en Al-Andalus". *III Congreso de Arqueología Medieval Española*. Oviedo, 1989; I, pp. 153-168. AL-GARNATHI: "Los cementerios de Granada". *La Alhambra*, V-116, (1902), pp. 1047-1051. ALMAGRO CÁRDENAS, Antonio: "Sepulcro de un Abencerraje, recientemente descubierto". *La Alhambra*, I-6 (1898), pp. 94-97. FERRANDIS TORRES, José: "Estelas cerámicas". *Al-Andalus*, III (1935), pp. 179-180. GARCÍA GÓMEZ, Emilio: "Sobre los epitafios de dos caballeros Abencerrajes y otra lápida granadina desconocida". *Al-Andalus*, VII (1942), pp. 283-297. SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: "De toponimia granadina. Sobre el viaje de Ibn Battuta al Reino de Granada". *Al-Andalus*, XVI (1951), pp. 49-85. TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Paseos por la Alhambra: La Rawda". *Archivo Español de Arte y Arqueología*, VI (1926), pp. 261-285. VALLADAR, Francisco de P.: "Una hipótesis acerca de los restos humanos de la 'Gran Vía'". *La Alhambra*, VI-125 (1903), pp. 113-115. VALLADAR, Francisco de P.: "Los descubrimientos de la 'Gran Vía'". *La Alhambra*, VIII-166 (1905), pp. 64-67. V[ALLADAR, Francisco de P.]: "Crónica granadina [1]". *La Alhambra*, II-26 (1899), p. 48. VÍLCHEZ VÍLCHEZ, Carlos: *Cementerios hispanomusulmanes granadinos*. Memoria de Licenciatura inédita. Granada, 1986. DÍAZ GARCÍA, Amador y LIROLA DELGADO, J. A.: "Nuevas aportaciones al estudio de los cementerios islámicos en la Granada nazarí". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 3 (1989), pp. 103-126.



informaciones sobre este cementerio musulmán: "*La extensa macbara ó cementerio que llevó el apellido del sabio gramático y poeta Sahl ben Mohammed ben Malic Abulhasan y que se extendía desde la Puerta del Elvira hasta el hoy Mirador de Orlando*"<sup>11</sup>. Más adelante, este autor nos indica que este personaje nació en 1163, de donde podemos deducir que este cementerio es muy de finales del siglo XII, o casi el siglo XIII<sup>12</sup>.

Siguiendo en los diversos autores noticias sobre este cementerio, encontramos que Seco de Lucena, en su obra *La Granada nazarí del siglo XV*, indica: "*El más importante cementerio de Granada musulmana se hallaba extramuros y al N. de la medina junto a bab Ilbira (Puerta de Elvira). Fue conocido por Rawdat Sa`d ibn Malik y estaba protegido por una cerca torreada*"<sup>13</sup>. Asimismo, en una nota señala que muchos autores árabes indicaron la situación de este cementerio, como, por ejemplo, Ibn al-Jatib en su obra *Ihata fi ajbar Garnata*, que lo denomina "Yabbanat Bab Ilbira".

En general, casi todos los autores que hemos consultado indican que este cementerio se ubicó donde en su día estuvo el Campo del Triunfo, es decir, el actual espacio con ese nombre más la plaza del Triunfo, frente a la Puerta de Elvira, más las construcciones que hay entre ambos, como el Monumento a Mariana Pineda, la antigua Escuela Normal, etc.<sup>14</sup> Giménez Serrano indica la extensión que tenía este espacio a mediados del siglo XIX: "*Tiene 1620 pies de longitud y 1035 en su mayor anchura; su figura es irregular y á lo que mas se aproxima es á un sexágono. Está rodeada esta vasta extensión de terreno por nueve manzanas de casas y por cinco edificios considerables, y se goza desde su planicie de pintorescos y diversos paisajes*"<sup>15</sup>. Si consideramos que el pie castellano tiene

<sup>11</sup> SECO DE LUCENA, Luis: *Plano de Granada árabe*. Granada: Don Quijote, 1982; p. 82.

<sup>12</sup> SECO DE LUCENA, Luis: *Plano...*, ob. cit.; p. 103.

<sup>13</sup> SECO DE LUCENA PAREDES, Luis: *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975; p. 30.

<sup>14</sup> ESCALADA, El Licenciado: *Guía de Granada*. Granada: Imp. de El Defensor, 1889. HIDALGO MORALES, José: *Iberia o Granada. Memoria histórico-crítica, topográfica, cronológica, política, literaria y eclesiástica de sus antigüedades desde su fundación hasta nuestros días*. Granada: Imp. de José María Zamora, 1842. GÓMEZ-MORENO, Manuel: *Guía de Granada*. Granada: Universidad de Granada/Fundación Rodríguez-Acosta, 1982. [Edición facsimilar de la de Granada, 1892, más un volumen de notas.] VALLADAR, Francisco de Paula: *Guía de Granada. Historia, descripciones, arte, costumbres, investigaciones arqueológicas*. Granada: Tip. Lit. Paulino Ventura Traveset, 1906. GALLEGO Y BURÍN, Antonio: *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. Granada: Don Quijote, 1982. TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Cementerios hispanomusulmanes". *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 131-191.

<sup>15</sup> GIMÉNEZ-SERRANO, José: *Manual del artista y del viajero en Granada*. Granada: Don Quijote, 1982; p. 461

unos 28 cms., las dimensiones de este espacio serían 453,6 metros por 289,8 metros.

Sin embargo, las noticias más valiosas sobre los límites de este cementerio las podemos encontrar en la *Guía de Granada*, de Manuel Gómez-Moreno: "*Estendíase este campo gran trecho hacia norte y lo circunscribía una cerca ó muralla con sus puertas á manera de torres, que defendían las entradas de los caminos: hallábase la primera sobre el de Alfacar, próximamente donde hoy está la ermita del Cristo de la Yedra; otra sobre el de Úbeda, cuyas ruinas subsisten en la última casa a mano derecha de la calle de Capuchinos; en la huerta de este convento estuvo la que protegía la carretera de Jaén; otra torre había camino de S. Lázaro, donde se hacía justicia á los descuartizados en el siglo XVI y la última existió cerca de S. Jerónimo. Este recinto protegía el vastísimo cementerio de Saad ben Malik, fundado en el siglo XIII, que los Reyes Católicos destinaron en 1500, con los demás onsarios, para ejidos de la población...*"<sup>16</sup>. Gallego y Burín, por su parte, precisa algo más estas noticias, pues señala que, tal y como indicó en su día Gómez-Moreno, se descubrieron en 1939 restos de un arco en la casa que hace esquina entre la calle Ancha de Capuchinos y Cristo de la Yedra<sup>17</sup>.

Con estas noticias tan minuciosas podemos comprobar que lo que se conoce por el barrio del Hospital Real ocupaba la parte norte del Cementerio de Sahl Ben Malik. Otras noticias de época cristiana van complementando una panorámica sobre el pasado de esta zona. Las intervenciones arqueológicas realizadas poco antes de nuestra excavación se convierten en punto de referencia para que conozcamos cómo fue el cementerio.

El alemán Jerónimo Münzer, que visitó diferentes partes de la Península Ibérica entre 1494 y 1495, tuvo la oportunidad de contemplar, al llegar a Granada, los ritos funerarios musulmanes en el cementerio de la Puerta de Elvira, a la sazón aún en uso en virtud de las cláusulas de respeto a las costumbres musulmanas consagradas en las Capitulaciones de rendición de la ciudad de Granada<sup>18</sup>.

---

Quijote, 1981; pp. 286-287.

<sup>16</sup> GÓMEZ-MORENO, Manuel: *Guía de Granada*, ob. cit.; pp. 333-334.

<sup>17</sup> GALLEGO Y BURÍN, Antonio: *Granada...*, ob. cit.; p. 316.

<sup>18</sup> PFANDL, Ludwig: "Itinerarium Hispanicum. Hieronimii Monetarii. 1494-1495". *Revue Hispanique*, XLVIII (1920), pp. 1-179. MÜNZER, Jerónimo: *Viaje por España y Portugal. El Reino de Granada*. Granada: TAT, 1987. Edición más reciente de Manuel Espinar con texto latino y tradición castellana en [www.librosepccm.com](http://www.librosepccm.com).

Después del levantamiento de los musulmanes de Granada en 1499 y su posterior conversión al cristianismo, los Reyes Católicos, por una real cédula de 1500, clausuraron los cementerios musulmanes de toda la ciudad de Granada y, por otra de 1501, concedieron a la ciudad todos los espacios ocupados por los cementerios como ejidos. Torres Balbás da la noticia de que *"en el primer tercio del siglo XVI aprovecharonse muchas piedras de esos cementerios en la construcción de las parroquias granadinas levantadas por entonces, entre ellas San Cristóbal y Santo Domingo, así como en el fortalecimiento de algunos muros en la Alhambra y en edificios civiles"*<sup>19</sup>.

La expansión de la ciudad por esta zona a partir del siglo XVII supuso que una serie de edificios fueran ocupando sucesivamente el espacio en que antes había estado situado el cementerio: el Convento de los Capuchinos (fundado en 1615), el Campo del Triunfo con la escultura del Triunfo de la Virgen (terminada en 1631), las sucesivas Plazas de Toros (una construida en 1768 y otra en 1879, diferente de la actual) y el monumento a Mariana Pineda (en 1840). La posterior modificación de la zona significó la demolición de la Plaza de Toros, la situación en su solar del monumento al Triunfo de la Virgen, la construcción de los edificios militares, la antigua Escuela Normal y los más modernos grupos escolares y la recuperación del monumento a Mariana Pineda en la Plaza de la Libertad.

La zona de la calle Agua de Cartuja y la Placeta de la Cruz forman parte de lo que desde el siglo XVI se ha llamado el Barrio del Hospital Real, urbanizado hacia las mismas fechas en que se decretó la construcción del Hospital Real, poco después de la conquista de la ciudad de Granada por los Reyes Católicos en 1492. Antes de este momento no existen noticias documentales de que esta zona estuviese urbanizada.

La noticia más antigua sobre el origen de este barrio procede de Bosque Maurel, que nos relata con precisión las circunstancias del nacimiento de este conjunto de construcciones: *"La misma preocupación de orden público, que suprimió miradores y callejones sin salida y ensanchó calles y plazas, motivó la creación del Barrio de San Lázaro, frente a la puerta de Elvira, en un flanco de la siempre inquieta y díscola 'morería' albaicinera y cerca de la orilla izquierda del río Beiro. Fue creado, después de la conquista de la ciudad, hacia 1495, por disposición de los Reyes Católicos, que construyeron en él cuarteles para alojar a una guarnición vigilante de los moriscos y tenía jurisdicción especial bajo el mando de*

---

<sup>19</sup> TORRES BALBÁS, Leopoldo: "Cementerios hispanomusulmanes", ob. cit.; p. 191.

*un jefe militar. Contemporáneos, aunque algo posteriores, fueron el Hospital Real (1511), el Convento de la Merced (1530) y la parroquia de San Ildefonso (1553), construidos en terrenos del antiguo cementerio de Saad-Malik, situado entre San Lázaro y la puerta de Elvira y cedido en 1500 como ejidos a la ciudad. Aparte se alzaba el Hospital de San Lázaro (1514), situado al norte de esta barriada, junto a una pequeña capilla erigida en 1497".*

Bosque Maurel continúa: "Al calor y gracias a estas nuevas edificaciones fue surgiendo a todo lo largo del siglo XVI, una nueva barriada que servía de acceso a la Cartuja, comenzada en 1506 gracias al apoyo prestado por el Gran Capitán, que donó dos huertas al pie de la Golilla de Cartuja. Dicha barriada rodeaba el mencionado cementerio, luego Campo del Triunfo, a cuyas expensas fue parcialmente construida, y estaba constituida, según Jorquera, por tres diferentes núcleos de población que a 'uno llaman del Hospital Real, con su calle Real, y la mayor parte de sus vecinos son tejedores, y el otro llaman de San Lázaro, dividiéndola el convento de Capuchinos, y prosigue con el barrio nuevo de la Carretería, fuente nueva y a incorporarse con el grandioso hospital de San Juan de Dios y el Real Convento de San Jerónimo'"<sup>20</sup>.

La calle Real que aparece citada anteriormente casi con toda seguridad es la actual Calle Real de Cartuja, que aún sigue siendo el principal eje de este barrio.

La confirmación de estas palabras las podemos encontrar en la "Plataforma" de Ambrosio Vico, plano de finales del siglo XVI (probablemente 1600, impreso algo más tarde) en el que se aprecia claramente un conjunto de casas y calles de forma trapezoidal a continuación del Hospital Real con una disposición casi en todo semejante a la que podemos observar hoy día.

Las noticias sobre hallazgos arqueológicos son muy escasas en esta zona y, hasta las excavaciones llevadas a cabo en el lugar que ocupa actualmente el Aparcamiento Subterráneo del Triunfo, el interior del antiguo Café Zeluán (espaldas de la Delegación de Hacienda) y una intervención en la Gran Vía, no se han realizado excavaciones sistemáticas.

Sin embargo, sí se han producido una serie de hallazgos fortuitos a lo largo del tiempo. Valladar recoge varios hallazgos arqueológicos relacionados con el cementerio, producidos a finales del siglo XIX y

---

<sup>20</sup> BOSQUE MAUREL, Joaquín: *Geografía urbana de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1988; p. 86.

principios del XX: "...y un extenso cementerio llamado de Saad ben Malic, y á cuyas fosas generales ú osarios pertenecerían los innumerables restos humanos que se han hallado recientemente al abrir la cimentación del Instituto general y técnico que se ha comenzado á construir entre la Gran Vía y la calle de San Juan de Dios. En estas excavaciones se han encontrado también varios objetos árabes y romanos, como candiles, azulejos, etc., y unas medallas religiosas musulmanas que tienen inscripciones en caracteres llamados salomónicos"<sup>21</sup>. Más adelante indica que al abrir los cimientos del convento de los Capuchinos "se hallaron muchas sepulturas de la época musulmana"<sup>22</sup>.

En conjunto el cementerio era de gran extensión pues abarcaba desde la Puerta de Elvira siguiendo la Calle Real de Cartuja, bajaba por Cristo de la Yedra a Ancha de Capuchinos, continuaba hacia la Avenida de la Constitución, hacia San Juan de Dios y San Jerónimo, lugar llamado la Almora-ba<sup>23</sup> por las sepulturas que en este lugar había y de las que nos ha llegado algunos restos gracias a modernas excavaciones.

### Las intervenciones arqueológicas

Las noticias que tenemos de este cementerio se deben en muchas ocasiones a hallazgos fortuitos y a la casualidad mientras que en otras ocasiones se han realizado intervenciones planificadas y detalladas por los correspondientes equipos de investigación e investigadores individualizados. Muchos de estos trabajos se encuentran publicados en revistas, anuarios y ediciones de obras específicas que se pueden consultar en las bibliotecas especializadas. Ya Francisco Valladar en su *Guía de Granada, Historia,*

---

<sup>21</sup> VALLADAR, Francisco de Paula: *Guía de Granada. Historia, descripciones, arte, costumbres, investigaciones arqueológicas*. Granada: Tip. Lit. Paulino Ventura Traveset, 1906; p. 202. Los hallazgos de la Gran Vía fueron estudiados por este autor en dos artículos: "Una hipótesis acerca de los restos humanos de la 'Gran Vía'". *La Alhambra*, VI-125 (1903), pp. 113-115, y "Los descubrimientos de la 'Gran Vía'". *La Alhambra*, VIII-166 (1905), pp. 64-67. Estas noticias aparecen también en las obras citadas anteriormente de Lafuente Alcántara y Torres Balbás.

<sup>22</sup> VALLADAR, Francisco de Paula: *Guía de Granada...*, ob. cit.; p. 207.

<sup>23</sup> Miguel GARRIDO ATIENZA: Las capitulaciones para la entrega de Granada, por. Granada, 1910. pág. 64. Alude las luchas entre el Zagal y Boabdil en 1486 y 1487. En una salida de las tropas del Zagal sus capitanes el Manfort y Zafarjal son vencidos por Boabdil en la Almorava, que era un campo cerrado donde ahora se encuentra el monasterio de San Jerónimo.

*descripciones, arte, costumbres, investigaciones arqueológicas* nos informa de los principales hallazgos ocurridos en la Gran Vía y la confluencia de San Juan de Dios igual que en el convento de Capuchinos<sup>24</sup>. A finales de los años ochenta y principios de los noventa se realizaron intervenciones coordinadas a través de la Delegación Provincial de Cultura por la construcción de un aparcamiento subterráneo en la Avenida de la Constitución y la edificación de un edificio anexo al Hospital Real. En lo excavado para el aparcamiento subterráneo se dataron 384 sepulturas que proporcionaron 418 individuos, se estudiaron varios tipos de fosas, una simple o delimitada con lajas de piedra o arenisca y muretes de ladrillo en sus laterales. Se fecharon en los siglos X y XI llegando hasta la época nazarí. Los directores de estas intervenciones fueron Isidro Toro Moyano, Manuel López López, Carmen Pérez Torres, José Manuel Peña y Encarnación Arroyo. La coordinación correspondió a Eduardo Fresneda. Los trabajos antropológicos fueron supervisados por Silvia Jiménez Brobeil y María Oliva Rodríguez Ariza.

En el sector del Hospital Real se realizó una intervención arqueológica de emergencia debido a la construcción de un edificio junto al histórico edificio y aparcamiento. Se documentaron tumbas de fosa simple como delimitadas con estructuras más complejas. Los directores de esta intervención fueron Isidro Toro, Manuel López, Carmen Pérez, José Manuel Peña y Encarnación Arroyo a los que se añadió Marciano Almohalla, los trabajos antropológicos fueron supervisados por Silvia Jiménez. Aparecieron restos de maqabriyas en cerámica vidriada y decorados con motivos estampillados. Las tumbas eran enterramientos simples en fosa, con muretes de alpañata y cubierta plana de pizarra o alpañata, estructura formada por lajas de piedra arenisca hincadas verticalmente, estructuras de muros de ladrillo de varias hiladas con cubierta plana de piedra arenisca, pizarra o ladrillos y estructura formada por alineación de cantos de río y cubierta plana de pizarra o tejas. La mayoría de los enterramientos se documentaron entre los siglos XIII al XV.

Tenemos otra excavación en la Calle Hornillo de Cartuja, 4 y 6, colindante con el Hospital Real, bajo la dirección de Isidro Toro, y los mismos arqueólogos que en las dos intervenciones anteriores. En 1993 en la Calle San Juan de Dios, 49 y Acera del Triunfo 1, Manuel López López e Inma-

---

<sup>24</sup> Granada: Tip. Lit. Paulino Ventura Traveset, 1906, pp. 202-207.

culada Alemán Aguilera sacando cerámica esgrafiada almohade. Tenemos la intervención en Agua de Cartuja, 18, dirigida por Manuel Espinar, Manuel López López y Juan José Quesada, sacaron parte de aljibe, tres enterramientos y restos de vivienda. En 1997 en Almona de San Juan de Dios número 7 y calle Fuente Nueva número 14, dirigida por Susana Cevidanes Pedrajas. En este año tenemos la excavación de Parra Alta de Cartuja, 39, dirigida por Manuel Espinar Moreno. Este año tenemos la concesión del permiso de excavación de Urgencia en la C/ Parra de Cartuja n. 39. Granada, 1997. Informe Técnico Arqueológico del solar de la C/ Parra de Cartuja n. 39. Encargo de D. Emilio Troya Molina. Granada, 1997. Informe de la intervención de Urgencia en la C/ Parra de Cartuja, n. 39. Encargo de D. Emilio Troya Molina. Granada. En 1998 la de Ancha de Capuchinos, 34-36 dirigida por Pilar Delgado Blasco. En 1999 la de Calle Real de Cartuja, 27, esquina Hornillo de Cartuja, dirigida por Inmaculada Rodríguez García. En el año 2000 en calle Hornillo de Cartuja, 12, dirigida por Fátima Pérez de Baldomero, sacando 35 sepulturas. En 2002 el calle Real de Cartuja, 12, dirigida por María Luisa Gámez-Leyva Hernández. Este año se hizo la de la Calle Triana Baja, número 7, dirigida por Jorge Padial Pérez, con 18 enterramientos. En 2003 en Calle Parra Alta de Cartuja, número 10, dirigida por Sonia Ruiz Torres con restos de sepulturas. Año 2004 en calle Parra Alta, 6 y 8, dirigida por Inmaculada Rodríguez García. También este año la de Calle Real de Cartuja, 32 y 34, dirigida por José Cristóbal Carvajal López. En este mismo año en la Calle Real de Cartuja, 36 y 38 en el lugar donde estuvo el Centro de Enseñanzas Virtuales de la Universidad de Granada Raffaella Carta dirigió una excavación que proporcionó tumbas de esta necrópolis. En la calle Ventanilla, 14, dirigieron la excavación Daniel Campos López, Eusebio Alegre Aparicio, Ángel Rodríguez Aguilera y Diego López Martínez, proporciona varios enterramientos y alineación de clavos de hierro lo que permite plantear los ataúdes, se documentaron 17 individuos, recuerdan lo excavada en la calle Triana Baja por Jorge Padial y Sonia Bordes. En la Calle Mano de Hierro, número 20, Pilar Delgado Blasco, Jorge Padial Pérez y Sonia Ruiz Torres no documentaron restos humanos. En la Calle Parra Alta de Cartuja, 16 y numero 8 Inmaculada Rodríguez García, Elena Navas Guerrero, María Reyes Ávila Morales y M. Paz de Miguel Ibáñez localizaron 45 sepulturas con ocho tipologías de enterramiento donde se ven las fosas simples con cubierta y sin ella, laterales de arenisca, laterales de ladrillo y cubierta de arenisca, muretes de la drillo

revocado en el interior, tumba con ataúd en fosa simple, lajas de arenisca y ladrillos y suelo de capa de cal, etc. En la calle Parra Alta de Cartuja, número 10, dirigida por Sonia Ruiz Torres y Jorge Padiel se documentan restos de 13 sepulturas.

En 2005 en la Calle Agua de Cartuja número 22, dirigida por Diego Rafael López Martínez, con una sepultura. En la calle Almona de San Juan de Dios, n. 3, dirigida por Taoufik El Amrani Paaza. En la calle Nueva de Cartuja, 22, dirigida por Diego López Martínez, Daniel Campos López, Eusebio Alegre Paricio y Almudena Cruz Sutil. En la Avenida de la Constitución, Inmaculada Alemán Aguilera, Ángel Rodríguez Aguilera y José García-Consuegra Flores documentaron la Plaza de la Real Maestranza y niveles de enterramiento y sepulturas de lajas de arenisca y pizarra, el estudio incidió en las de fosa simple con cubierta de lajas de esquistos, arenisca, cubierta de teja, cubierta de madera. Las sin cubierta con muros laterales, bordes de fosa reforzados, paredes, refuerzo del lateral de la qibla, señalamientos externos y externos. Además se estudian las compuestas

El año 2006 tenemos el proyecto de apoyo a la restauración de la muralla del Carmen de San Alberto dirigido por Diego López Martínez, Eusebio Alegre, Daniel Campos y María Martínez encontrando restos de tres tumbas. En el Eje Triunfo-San Juan de Dios- Gran Capitán, dirigida por María Muriel Rodríguez no proporciono restos de enterramientos. En la calle Cristo de la Yedra, número 29, dirigida por Alejandro Fornell Muñoz y Elisa Paola Chiarini tampoco proporcionó restos humanos. En la Calle Hornillo de Cartuja, 20-22-24, dirigida por Jorge Rodríguez Rivas, Alonso Morilla Meneses y Andrea Pinto Anacleto, proporcionó 56 sepulturas muy semejantes a las estudiadas en las intervenciones ya citadas. Amjad Suliman nos ha cedido fotos de una maqabriya encontrada en las excavaciones realizadas en San Juan de Dios sobre la que estamos trabajando.

### **La excavación.**

Seguimos en este apartado lo que ya expusimos en una de nuestras intervenciones. El corte se planteó a partir del eje simétrico mayor del solar, a 1 m. de distancia de los muros correspondientes a los inmuebles colindantes ubicados al SE y SW respectivamente. Esto suponía alterar el proyecto original por razones de seguridad: el derribo del antiguo inmueble había deja-



do restos de la estructura en la pared, con peligro de desplome. La distancia que se mantuvo con respecto a la calle Agua de Cartuja fue de 0'75 m.

Se situó una cuadrícula de 6 x 2 m., teniendo como centro el afloramiento de las paredes de un aljibe, realizado, según todos los indicios, hacia 1930-40. Asimismo, se respetaron las distancias de seguridad recomendadas con respecto a las edificaciones colindantes y la calle. Se dividió la cuadrícula en tres sectores: el Sector A, que comprende el aljibe; el Sector B, que abarca la parte de la cuadrícula situada al SW del aljibe; y el Sector C, situado al NE del aljibe. En la entrada del solar por la fachada que da a la Placeta de la Cruz había un aljibe semejante al ya comentado y que no permitía desarrollar ninguna actuación arqueológica, casi completamente relleno por los materiales de derribo de la construcción que se levantaba anteriormente en el solar. Entre las piezas más significativas halladas en la limpieza superficial de solar y en el desescombro del aljibe se puede destacar un silbato de barro del siglo XVI y un ladrillo almohade.

Se rompió la pared SW del aljibe, con una anchura aproximada de 1 m., para conseguir una estratigrafía lo más completa posible, dado que tenía una profundidad de unos dos metros. El perfil resultante se denominó Corte 2. En el perfil destacan varios suelos de ocupación, entre ellos un empedrado de cantos rodados y mortero, y, especialmente, unos restos óseos que se encontraban debajo de una capa de cal grasa empleada para sellar los niveles del enterramiento. Bajo los niveles de enterramiento aparecieron estratos de aluvión producto de depósitos rápidos y lentos y limos. Posteriormente se procedió a desmontar la pared NE del aljibe, obteniendo el Corte 1; aparecieron varios suelos, pero no se apreció ningún indicio de enterramientos y se verificó en los estratos una disposición semejante a la del Corte 2.

Se continuó trabajando en el Sector C, utilizando como guía un pequeño muro de ladrillos paralelos a la pared NE del aljibe. En este sector se documentó un pequeño murete de ladrillos unidos con mortero de cal, de tonalidad ocre rosáceo, de 4 hiladas de altura conservada y que suponemos corresponden a la pared divisoria entre el patio empedrado y el interior de una habitación cuyo firme interior no se ha conservado, dada su superficialidad. En el perfil NW del sector, no obstante, hemos documentado la cimentación de mampostería perteneciente al inmueble y que a tenor de los restos cerámicos asociados con tal estructura nos inducen a pensar que esta vivienda puede datarse de manera provisional en torno a

los siglos XVI-XVII. Se procedió a la extracción de tierras por niveles, recuperando cuantos restos cerámicos, de fauna y de otro tipo aparecían. Se efectuó la división del Sector C en dos partes, C-1 y C-2; en el C-1 se llegó hasta un suelo formado por cantos rodados sujetos por cal y arena; en el sector C-2 aparecieron restos de un muro en niveles inferiores, por lo que se profundizó en esta parte hasta buscar los cimientos, que no se conservaban.

Se recogieron materiales cerámicos, de vidrio, fauna, etc. En el desenvolvimiento de la excavación del Sector B, que pretendía poner de manifiesto el empedrado y determinar sus dimensiones, aparecieron en la esquina W de la cuadrícula, muy próximos a la superficie, restos de unas conducciones de agua mediante atanores de cerámica, sujetos por mezcla de cemento y arena, característicos de nuestra época. Se comprobó que el empedrado que habíamos apreciado en el perfil ocupaba toda la extensión del sector B; se encontraba a -1'10 y estaba realizado con cantos rodados y ladrillos en sardinel, a 24 cms de profundidad respecto de la superficie de demolición. Sobre éste se documenta un estrato de tierra arenosa de tonalidad gris oscura, de 15 cm de potencia conservada, con restos diversos asociados (cerámica, fauna, carbón) que, de manera provisional, podemos indicar como pertenecientes al siglo XVI-XVII. Bajo este pavimento, se registró un estrato de tierra arenosa de tonalidad pardo-grisácea, con restos de cerámica, fauna y carbón asociados, de unos 20 cm de potencia. En la cota de -1'30 se registró nuevamente un pavimento realizado con cal grasa, tierra con abundante carbón y arena, que actúa como sellado de las arenas limosas sobre las que se asienta directamente.

La alzada de -1'40 a -1'60 nos ha permitido documentar tres enterramientos de época musulmana que a continuación describimos:

- Sepultura 1 (SEP 1). Enterramiento practicado en fosa simple. Muestra un estado de conservación deficiente, estando seccionada la sepultura por la pared SW del aljibe.

- Sepultura 2 (SEP 2). Enterramiento en fosa simple, el cual está seccionado por el muro perimétrico SW del inmueble.

- Sepultura 3 (SEP 3). Enterramiento realizado en el interior de una estructura realizada con ladrillos alineados y sentados de canto, con una anchura interior de 70 cm. y cubierta plana de ladrillos. El enterramiento se encuentra seccionado por el muro perimétrico SW del inmueble.

Fruto de estas intervenciones realizadas en este amplio espacio han sido los estudios y análisis de M. C. Vílchez, I. Alemán Aguilera, A. Gómez, S.

A. Jiménez y M. C. Botella López<sup>25</sup>. En la Calle Real de Cartuja podemos citar<sup>26</sup>. En la calle Parra Alta<sup>27</sup>, Cristo de la Yedra<sup>28</sup> y otros lugares del llamado campo del Triunfo sobre la necrópolis musulmana.

### Tipología de las tumbas y resultados de la intervención.

Esta intervención nos proporciona una secuencia continuada desde la época medieval hasta nuestros días. Los enterramientos y un fragmento de pie de candil de pie alto, además de algunas otras piezas, nos sitúan a finales del dominio musulmán (siglo XV). Encontramos una secuencia cultural, muy notable en las manifestaciones materiales de los siglos XVI y XVII y buena parte del XVIII y, a partir del suelo formado por guijarros y cal, nos adentramos en los siglos XIX y XX.

---

<sup>25</sup> M. C. VILCHEZ, I. ALEMÁN AGUILERA y M. C. BOTELLA LÓPEZ: "Estudio antropológico de los sujetos del cementerio musulmán del Campo del Príncipe (Granada)", *Antropología y biodiversidad: XII Congreso de la Sociedad Española de Antropología Biológica*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 567-574. A. GÓMEZ, M. C. BOTELLA LÓPEZ y S. A. JIMÉNEZ: "Nuevos enterramientos en el cementerio musulmán de Sahl ben Malik (Granada)", *Antropología y biodiversidad: XII Congreso de la Sociedad Española de Antropología Biológica*, Barcelona, Bellaterra, 2003, pp. 210-219. M. C. BOTELLA: *Estudio antropológico de los restos humanos medievales de la necrópolis de Sad ben Malik de Granada*. Fundación Empresa Universidad de Granada. Año 2005. Investigador principal. Miguel Botella.

<sup>26</sup> José Cristóbal CARVAJAL LÓPEZ: Memoria final de la intervención arqueológica en la Calle Real de Cartuja nums 32-34 (Granada). Raffaella CARTA, Ángel GONZÁLEZ ESCUDERO, José Antonio NARVÁEZ SÁNCHEZ: Las afueras de la ciudad nazarí de Granada. Evolución del área de Real de Cartuja a la luz de una intervención arqueológica

<sup>27</sup> María Paz DE MIGUEL IBAÑEZ, Inmaculada RODRÍGUEZ GARCÍA, Elena NAVAS, María Reyes AVILA y María Isabel MANCILLA: Embarazada en la necrópolis de la Puerta de Elvira (Granada). 43 sepulturas en Calle Parra Alta.

<sup>28</sup> Alejandro FONELL MUÑOZ y Elisa Paola CHIARINI: Actuación arqueológica preventiva mediante sondeo en C/ Cristo de la Yedra número 29. Granada, *Anuario Arqueológico de Andalucía*, Granada, 2006, pp. 1488-1493.

En la limpieza de superficie se recogieron algunos materiales, sobre todo cerámica a torno, entre ellos un fragmento de la panza de una vasija, con vidriado verde en el interior, parte de un ladrillo almohade y dos clavos de hierro, uno de ellos fragmentado. Producto de la limpieza superficial de la superficie objeto de la excavación aparecieron las paredes de un aljibe del que ya teníamos constancia. Este aljibe, y otro situado al NE de éste, por sus características constructivas y los testimonios aportados por los vecinos, pertenece al siglo XX, posiblemente se construyó en los años anteriores a la Guerra Civil para aprovisionar de agua a la vivienda, como demostró el derribo de dos de sus paredes. Tiene planta cuadrangular y unas dimensiones de 1'70 x 1'70 m; posee una profundidad conservada de 1'80 m y presenta las esquinas redondeadas con un recubrimiento de cemento para impermeabilizar su interior. La construcción de este aljibe seccionó una sepultura (SEP 1). Alrededor del aljibe se ha documentado la continuidad del empedrado que parece corresponder al patio de una vivienda.

La ruptura de la pared SW del aljibe nos proporcionó un perfil de la totalidad de los estratos del yacimiento. En el recorte de este perfil apareció algún objeto de cerámica elaborado a mano, como un silbato de cerámica amarillenta que representa una figura femenina, sin cabeza. Entre la cerámica a torno varios fragmentos, algunos que no permiten identificar la vasija a que pertenecen, restos de fauna y un fragmento de un clavo.

En el Sector A-1, situado junto a la pared NE del aljibe, que también se suprimió para conseguir otro perfil que nos permitiera comprobar la estratigrafía anterior, encontramos cerámica más abundante y restos de fauna. Entre la cerámica podemos destacar el borde de un lebrillo de cerámica rojiza que conserva restos de vidriado verde oscuro, aunque muy deteriorado en algunas partes de su superficie, y un fragmento de la base y borde de un platillo de cerámica blanco-amarillenta con vidriado blanco en el interior y parte del borde y alguna pequeña mancha en el engobe de su cara externa; este platillo recuerda los numerosos objetos de esta clase que han aparecido en los enterramientos del Hospital Real de Granada, por lo que se pueden fechar en la primera parte del siglo XVI.

En el Sector B, los materiales hallados pertenecen a algunos restos de fauna, un clavo fragmentado, un alfiler con cabeza redondeada y una moneda en muy mal estado, que puede pertenecer a finales del siglo XVII o comienzos del XVIII. Entre las piezas cerámicas más destacadas de este sector encontramos dos fragmentos de un pequeño cuenco o taza, de 6'5

cms de altura, de cerámica blanco-amarillenta, con toda la superficie vidriada en blanco y sobre ella motivos en azul; en la cara externa ocupan la superficie cercana al borde, mediante líneas paralelas a éste, y en la cara interna los dibujos recuerdan motivos florales en los que las hojas que complementan el tallo de la flor apenas aparecen esbozadas, mientras que el centro y el tallo de la flor lo hacen con un azul muy intenso; algunas de las flores arrancan de un pequeño círculo que recuerda la base de la vasija. Otro fragmento, incompleto, pertenece a la base y el arranque de las paredes, de cerámica rojiza, que recuerda otro pequeño cuenco, aunque sin vidriado en su superficie.

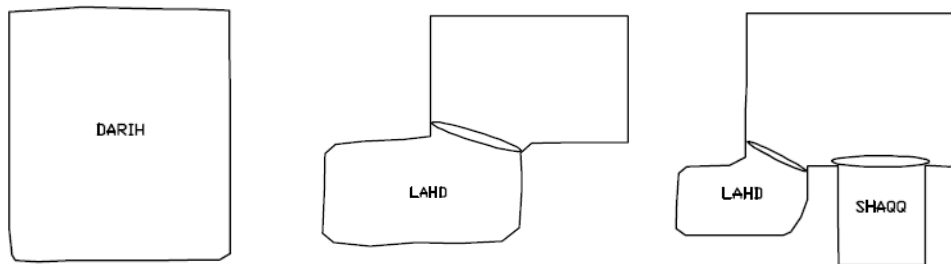
En el Sector C, en la superficie que corresponde a estos estratos, nos encontramos parte de una atarjea de cerámica rojiza, de 14 x 18 cms, restos de fauna, varios fragmentos del borde de dos tinajas de grandes dimensiones, el borde de un plato y un pequeño fragmento de vidrio. Las tinajas están realizadas en cerámica rojiza y sus paredes miden 5'5 y 3 cms de grosor. El fragmento de vidrio conserva en su superficie restos de verde claro y una lámina plateada que lo hacen opaco, y por sus dimensiones debió pertenecer a un frasco pequeño. El borde del plato, de cerámica rojiza, está vidriado en verde en su cara interior y parte del borde, mientras que sólo presenta engobe y pequeñas manchas del mismo vidriado en la cara externa; del borde al inicio de la panza en su cara externa nos encontramos un pequeño saliente que distingue ambas partes.

En el Sector B-1, en los estratos situados entre el suelo de guijarros y el lecho de cal grasa, que se pueden fechar desde el siglo XVIII a los siglos XV-XVI, puesto que representa el sellado del cementerio musulmán y su posterior ocupación por la población cristiana, encontramos una *tegula* romana, seguramente reutilizada por su mal estado de conservación, varios fragmentos de huesos humanos, que pudieron pertenecer a algunos de los enterramientos situados en niveles más profundos, restos de carbón, un fragmento de clavo, restos de fauna y abundante cerámica: destacan el borde de una vasija cerrada, posiblemente una olla de cerámica negruzca con toda su superficie vidriada en verde oscuro y adornada en ambas caras por estrías que quedan cubiertas por el vidriado, siendo, por tanto, realizadas en el torno; un fragmento de un lebrillo o fuente de grandes dimensiones, de cerámica rojiza con vidriado blanco en la cara interna, con adornos realizados en azul mediante pequeños círculos encadenados enmarcados por líneas paralelas de las que se conservan en la parte interior

tres; un fragmento de un pequeño cuenco o traza, de cerámica rojiza, vidriado en blanco en ambas caras; y, por último, un fragmento de cerámica blanca anaranjada, cuya función no se identifica, y que conserva junto a la base una serie de entrantes y salientes que sirven de adorno.

En este sector, desde la ruptura del lecho de cal hasta el nivel de los enterramientos, aparecen algunos ladrillos procedentes de las paredes y cubrimiento de las tumbas, restos de fauna, un fragmento de clavo, restos de carbón y cerámica, entre la que destacan un atifle, cuatro fragmentos de platillos vidriados de blanco en el interior, un borde de una pequeña vasija vidriado en melado, con un reborde sobresaliente y varias estrías, otro borde de cerámica rojiza sin vidriar de una vasija pequeña, otro borde de una pequeña olla y un fragmento de cerámica rojiza con engobe que por su configuración recuerda un pitorro de alguna vasija; asimismo, un fragmento de vidrio pertenece a la base y arranque de la panza de una pequeña botella o frasco, realizado y decorado mediante pequeños rombos que ocupan toda la superficie, mayores en las paredes que en la base, cuyo centro está ocupado por una figura estrellada que forma una flor alrededor de un pequeño círculo en el centro. Por último, en este sector aparecieron los restos de tres sepulturas: una de ellas, SEP 1, había sido invadida al realizar las superiores, especialmente SEP 2; tanto SEP 2 como SEP 3 aparecieron bajo estructuras de ladrillo como tumbas.

A nivel antropológico, dado el estado de conservación de los enterramientos, solo se ha podido determinar que corresponden a tres sujetos adultos, sin mayor precisión respecto al sexo y edad de los mismos.



Tumbas *darīḥ*, *laḥd* y tipo *shaqq* y la fosa *laḥd*

En el interior del cementerio y en sus alrededores en la etapa musulmana tenemos documentados la Mezquita o Gima Azeña o de la Noria, de

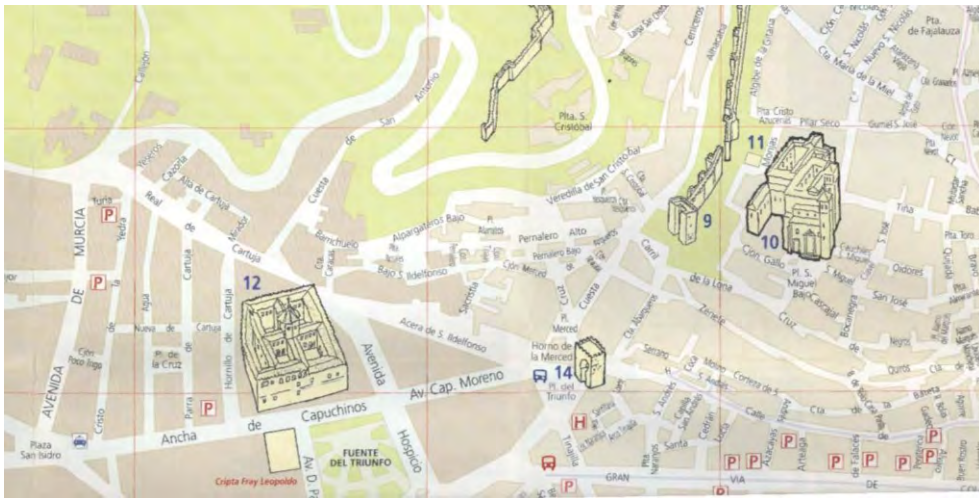
9'6x6'8 metros, la Rabita Albacar, de 5'9x5'9, convertida en solar. La Rabita del Almendro, de 2'9x2'5 convertida en casa, tenía 2 habitaciones o palacios de 4'2x21, corrales, solares, huerta y casa. La Rabita Alcudaia o del Kudayya, pequeño cerro u otero, con superficie de 896'25 metros y 528 de patio. Una Mezquita anónima. La Gima Rabad fiz o Rabad al-Rasif, la Rabira del Hamo, la rabita del Maharoc, San Lázaro, Iglesia Cristo la Yedra, Parroquia de San Andrés con varias rabitas y gimmas, algunas dando al cementerio. Lugar sagrado donde reposan miles de cuerpos a los que se despide de este mundo con oraciones y ruegos a la divinidad. Su extensión de este cementerio al menos por el S llegaba hasta el Hospital de San Juan de Dios, por el O a Constitución e inicio de la avenida de Madrid, al N la calle Real de Cartuja hasta la falda de la Colina de San Cristóbal. Extensa necrópolis no documentada en su totalidad, tampoco conocemos su organización interna, presenta tipos de enterramiento variados<sup>29</sup>, parece que hubo panteones, parece haber un camino principal que la recorre de E-O iniciándose en Puerta de Elvira. Como hemos dicho desde el siglo XI tenemos noticias del cementerio por árabes y judíos. Espacio amplio desde la puerta de la ciudad al Cristo de la Yedra a San Jerónimo. Por ello Jerónimo Münzer dijo que era más amplio que la ciudad de Nüremberg, atravesado por caminos y dividido en dos zonas, una el cementerio viejo y la otra el cementerio nuevo, uno plantado de olivos y el otro despejado de árboles. Los caminos que lo atraviesan van a las alquerías cercanas a la ciudad por el O. y NO, cercado con tapial y cuatro puertas según Seco de

---

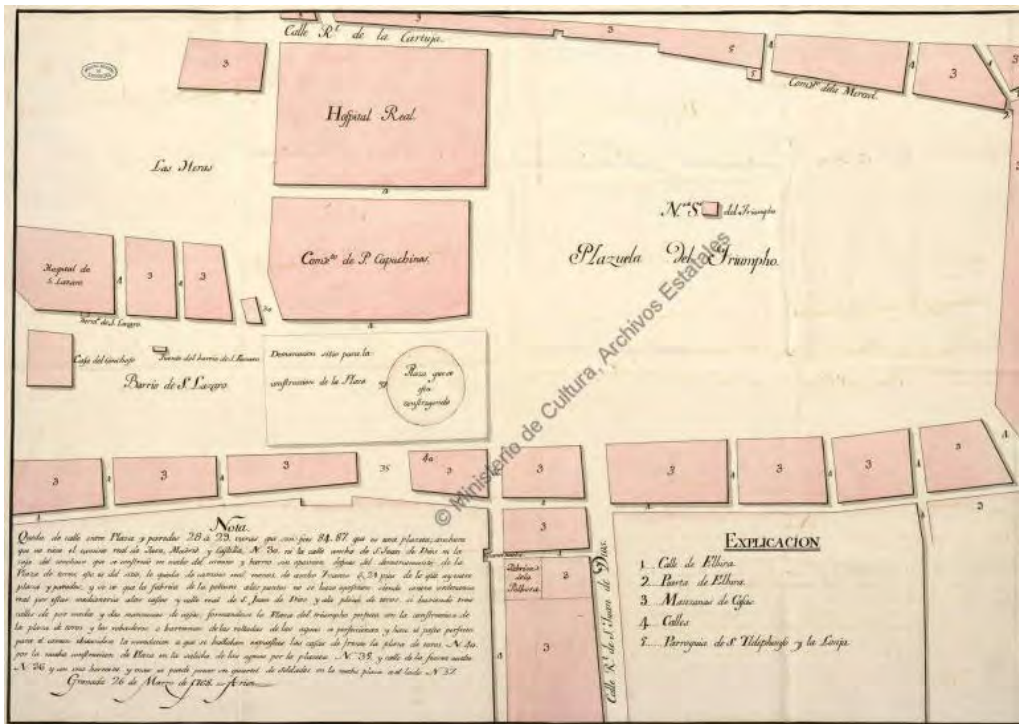
<sup>29</sup> La ordenanza<sup>162</sup> de la Hisba de al-Saqati donde se dan normas para los sepultureros, se les ordena que hagan las tumbas bien hondas de forma que no salgan sus hedores imposibilitando así mismo a las fieras y canes desenterrar los cadáveres. También podemos confrontar además de la bibliografía citada hasta el momento las siguientes obras: Cañavate Toribio, Juan: *Granada: de la medina nazarí al burgo medieval cristiano*. Tesis doctoral inédita. Granada, 2002. García Pedraza, Amalia: *Actitudes ante la muerte en la Granada del s. XVI*. Granada 2002. Longas, Pedro: *La vida religiosa de los moriscos*. Granada. 1990. Münzer, Jerónimo: *Viaje por España y Portugal (1494-1495)*. Madrid, 1991, Ediciones Polifemo. Y edición de M. Espinar en [www.librosepccm.com](http://www.librosepccm.com). Peral Bejarano, Carmen y Fernández Guirado, Inés: *Excavaciones en el cementerio islámico de Yabal Farih*. Málaga. 1990. Seco de Lucena, Luis: *La Granada nazarí del siglo XV*. Granada. 1975. Seco de Lucena Paredes, Luis: "De toponimia Granadina". *Al-Andalus*, XVI (1951) pág. 62-63. López López, Manuel: *Gestos funerarios rituales: La necrópolis musulmana de Puerta Elvira*. Tesis doctoral inédita, Granada, 1997.

Lucena y otros autores. Los cristianos comienzan a ocuparlo con edificios como iglesias, hospital y monasterio además del barrio junto al Hospital Real. Los caminos de Málaga y Córdoba lo atraviesan igual que el de Jaén. En algunas excavaciones han aparecido hornos de cerámica y vidrio, algunos de pan como recoge la Toponimia con el nombre de Hornillo de Cartuja. En los siguientes planos, fotos, mapas e ilustraciones nos hacemos una idea de la amplia necrópolis musulmana de Granada durante la Edad Media.

Las imágenes siguientes están sacadas casi en su totalidad de Google.

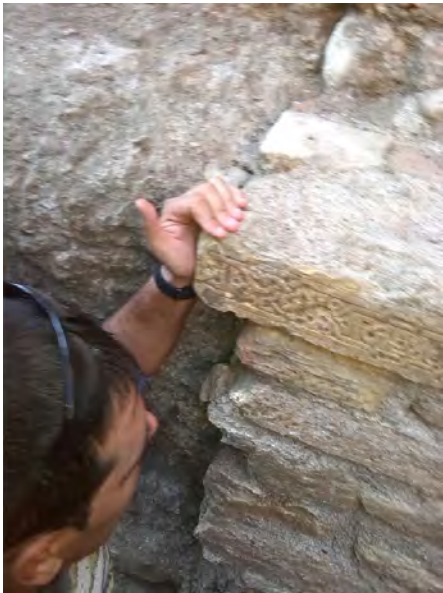




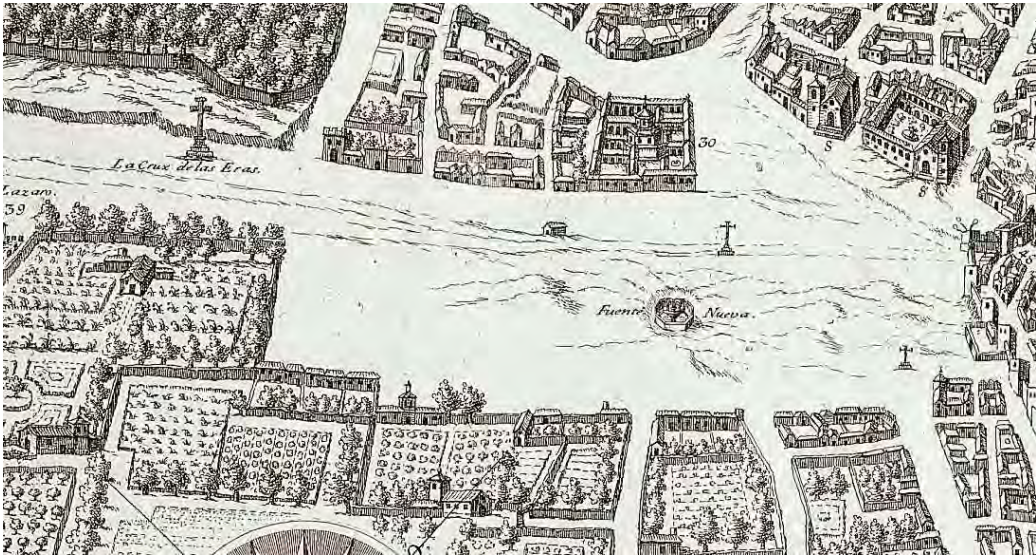












## LA MUERTE DE ABRAHEN ALGERBI EN EL CERCO DE MÁLAGA POR LOS REYES CATÓLICOS.

Manuel Espinar Moreno

### Introducción

Tras la capitulación de Vélez Málaga el 27 de Abril de 1487 tenían determinado los monarcas cristianos apoderarse de la ciudad de Málaga. Se les entregaron las villas y aldeas que rodeaban aquella ciudad. Por otra parte Boabdil escribió a la reina doña Isabel declarando su vasallaje junto con el de algunos de sus capitanes y hombres de armas y solicitaba que don Fernando le ayudase para apoderarse de la ciudad de Granada<sup>1</sup>. Sabemos que en aquellas luchas internas de Granada se apoderó de la ciudad y con las fuerzas del Albaicín atacó Puerta Elvira y el resto. Ordenó dar muerte al Capzani viejo, al Capzani mozo, Abenzalamo y al alcaide de Tahete logrando que el Zagal se fuese a Almería<sup>2</sup>. Los reyes tenían pensado que Málaga se les entregase aquel mismo año pues dependía de Boabdil y todo estaba bajo el pacto realizado entre ellos. Sabemos que Yuzaf Aben Comixa, alcaide de Málaga, bajo Boabdil, había estado en Vélez Málaga al servicio de los monarcas cristianos y esperaba el monarca nazarí que se le tuviese en cuenta aquellas ayudas prestadas por él y sus hombres. Los malagueños habían contribuido con mantenimientos a que los cristianos vencieran a los de Vélez Málaga. Sin embargo los gomeres o moros magrebíes alistados como voluntarios de la fe se sublevaron y se hicieron con el

---

<sup>1</sup> El dominaba la parte del Albaicín y su tío el Zagal la Alhambra y la parte baja de la ciudad.

<sup>2</sup> Miguel GARRIDO ATIENZA, *Las capitulaciones para la entrega de Granada*, Tipología Paulino Ventura Traveset, Granada, 1910, pág. 67 donde encontramos que cita al doctor Francisco de Bedmar en su *Historia Sexitana de la antigüedad y grandeza de la ciudad de Belez*, Granada, 1652 donde analiza estas capitulaciones y sus distintos apartados. Cita la cata de Boabdil a la reina y en la Copia de carta de las nuevas villas e fortalezas e lugares que ha ganado el rey nuestro señor ogaño se refiere a como el monarca nazarí se apoderó de la ciudad y ordenó dar muerte a aquellos caudillos que servían al Zagal.

control de la alcazaba y de la ciudad. Esto fue aprovechado por don Fernando que ordenó poner sitio a Málaga tanto por tierra como por mar pues estaba dispuesto a que no quedase esta ciudad sin someterse a su poderío. Se unieron a los gomeres otros africanos, renegados y conversos que habían ido a la ciudad buscando refugio a los que se iban uniendo incluso los grupos pacíficos pues eran atacados sin cesar por la artillería de los sitiadores. Los malagueños eran ayudados por los africanos con hombres, caballos y dinero y además los seguidores del Zagal aprovechaban para ir contra Boabdil tratando de ayudar a los sitiados. Sabemos que el monarca nazarí escribió a don Fernando solicitándole ayuda por lo que se envió a Gonzalo Fernández de Córdoba con un número importante de hombres logrando de esta manera que la rebelión quedase reprimida en Granada. Gonzalo Fernández salió de Granada colmado de presentes por Boabdil que se confesaba de nuevo deudor de los reyes cristianos.

La situación de los malagueños era a medida que avanzaba el tiempo desesperada pues cada vez se notaba como la población quedaba diezmada por las armas y el hambre. Enviaron emisarios a Boabdil pidiendo su ayuda pero se les aconsejaba que se rindiesen a los cristianos. El Zagal salió de Adra y atacó en Vélez Málaga a los que encontró en el campo pasando a cuchillo a los que encontró igual que envió una expedición desde Guadix y otros lugares para que ayudasen a los malagueños pero fueron derrotados por Boabdil que notificaba aquellos hechos a los monarcas cristianos, igual que los documentos y cartas que llevaban los moros advirtiéndoles de todos aquellos peligros y posibles ayudas. En medio de todo aquello encontramos como un santón moro llamado Abrahen Algerbi con sus predicaciones unió a unos cuatrocientos hombres entre gomeres y gente de Guadix y se dirigieron a Málaga donde lograron entrar la mitad de ellos mientras que el resto murieron o fueron cautivados. Entre los cautivos estaba Algerbi que se proponía matar a los reyes cristianos para liberar de esta forma a los malagueños. Este hecho nos lleva a recoger el texto del cronista cristiano por lo que significa en el rito funerario islámico.

Las consecuencias fueron que los cristianos siguieron estrechando el cerco de la ciudad. Los musulmanes se dividieron entre los partidarios de una resistencia atroz y los que querían entregarse a los cristianos. Los primeros guiados por Hamet el Zegri y los segundos por Ali Dordux. Cuando se le solicitó a don Fernando que les concediera una capitulación honrosa se les negó y Ali Dordux concertó que todos quedasen cautivos pagando un rescate de 30 doblas de oro de 22 quilates o 445 maravedíes que se podían pagar en oro, plata, perlas aljófara, sedas, joyas de seda y otros bienes además de entregar los cautivos cristianos que

tuviesen teniendo que salir del reino de Granada<sup>3</sup>. Ali Dordux con este acuerdo secreto logró apoderarse de la alcazaba arrojando al Zegrí de aquel lugar y facilitó la entrada de los cristianos en la ciudad con lo que se tomó posesión el 17 de agosto de 1487. La población comprobó cómo los habían engañado igual que los de las poblaciones de Osunilla, Mijas y el término de la ciudad fueron cautivados teniendo que pagar su rescate como ocurrió con un grupo de familias judías que compraron su libertad por 17.000 ducados.

Hernando del Pulgar en su Crónica<sup>4</sup>, parte tercera<sup>5</sup>, nos proporciona una serie de datos de cómo estaba el cerco de Málaga en aquellos meses de 1487 antes de tomarse la ciudad. Entre los hechos nos dice el cronista que recibieron los monarcas una embajada del rey de Tremecén enviándoles entre otras cosas regalos de caballos moriscos, jaeces de oro, albornoces, vestidos de seda, argollas de oro, perfumes y otras cosas. El embajador expuso como su rey les comunicaba que había visto pasar al norte de África a muchos con el seguro de los reyes cristianos, les solicitaba que quería ser su vasallo por lo que pedía el seguro real para que no se atacasen sus flotas y su tierra. Los monarcas dieron seguro al rey de Tremecén y ordenaron a sus hombres que guardasen esto igual que pedían que aquellos no ayudasen a los del reino de Granada con armas ni mantenimientos.

A continuación en el capítulo titulado: *De la osadía que cometió un moro de los Gomerres*, expone el hambre que pasaban los habitantes de Málaga que estaban sitiados por las tropas de los Reyes Católicos. En aquellas circunstancias ya no tenían muchos alimentos y solo comían pan unos pocos igual que les faltaba la carne por lo que la mayoría comía carne de caballo y de asno. Relata como los gomerres entraban en casa de los judíos y les quitaban los mantenimientos que tenían por lo que algunos judíos murieron de hambre. Conocida aquella

---

<sup>3</sup> De estos acuerdos quedaban excluidos el Zegrí, el Cenetí, el moro loco que se llamaba santo, los sobrinos del Zegrí, Santa Cruz y sus mujeres e hijos.

<sup>4</sup> Hernando del PULGAR. *Crónica de los señores Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel de Castilla y de Aragón escrita por su cronista....., cotejada con antiguos manuscritos y aumentada de varias ilustraciones y enmiendas, Biblioteca de Autores Españoles desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Crónicas de los Reyes de Castilla desde don Alfonso el Sabio, hasta los católicos don Fernando y doña Isabel, Colección ordenada por don Cayetano Rosell, tomo Tercero, Madrid, 1953.*

<sup>5</sup> Titulada: *Comienza la tercera parte de la Crónica de los muy altos y muy poderosos don Fernando é doña Isabel, rey e Reyna de Castilla e de León e de Sicilia: en la cual se recuenta la conquista que hicieron contra el Reyno de Granada, e otras algunas cosas que intervinieron.* Al relatar la conquista de Málaga desde el capítulo 74 al 94 nos recoge un hecho interesante en el capítulo 87 que es la muerte de un musulmán y como fue enterrado. El cronista Valera alude al hecho del moro santón aunque no ofrece tantas noticias como Pulgar.

situación por los musulmanes de otros lugares del reino y los peligros a que estaban sometidos los sitiados determinaron socorrerlos muriendo en este intento de liberar a los malagueños. Entre aquellos que querían ayudar apareció un moro llamado Abrahen Algerbi, natural de la ciudad de Guerba, del reino de Túnez, que en aquel instante estaba viviendo en una aldea de la ciudad de Guadix. Nos dice Pulgar que concibió la idea de matar a los Reyes Católicos para salvar a los habitantes de Málaga pues los cristianos al morir sus reyes alzaría el cerco de la ciudad además de vengar las muertes de los musulmanes que habían fallecido por culpa de los cristianos.

Comenzó publicando entre los musulmanes que era un santón y que Dios le enviaba mediante un ángel revelaciones de lo que debía de hacer para solucionar aquel conflicto en el que los musulmanes quedarían reparados y la ciudad de Málaga saldría victoriosa contra sus sitiadores y atacantes. Pronto muchos comenzaron a seguirle pues dice el cronista que los musulmanes son livianos y obedecen a sus alfaquíes y tienen por santos a los que viven en los yermos como ermitaños. Pronto reunió a unos cuatrocientos musulmanes algunos de ellos gomeres de tierra africana y otros naturales del reino de Granada, determinado dirigirse a Málaga para librarla a pesar de correr ellos grandes peligros. Comenzaron su camino hacia aquella ciudad hasta que llegaron cerca evitando ser descubiertos *“e por no ser sentidos de las guardas y escuchas, andovieron de noche por las montañas é sierras ásperas fuera de caminos, fasta que llegaron cerca de la cibdad”*<sup>6</sup>. Estando allí determinaron entrar en Málaga por una entrada cercana al mar cerca de donde estaban las fuerzas contra Gibralfaro, estudiaban la situación para atacar y lograr lo que se habían propuesto. Una mañana unos doscientos de ellos de repente se lanzaron contra los cristianos que estaban guardando aquel lugar y el resto atacaron a otros grupos cercanos de cristianos. Los cristianos se defendían pero algunos de los musulmanes entrando por el agua o saltando los palenques lograron entrar en Málaga lo que suponía que la mitad de ellos logró lo que se habían propuesto cuando acompañaron al santón. El resto, es decir, la otra mitad fueron cautivados o murieron luchando.

El santón Algerbi tenía el propósito de entrar como cautivo en Málaga si quería cumplir su promesa de dar muerte a los monarcas. Para ello se apartó del lugar de la pelea y puesto de rodillas, alzaba las manos al cielo y fingía hacer oración. Los cristianos tras vencer a los atacantes buscaban a los musulmanes por todas partes y encontraron al santón que estaba rezando. Como no atacaba ni se defendía llegaron hasta él, lo hicieron prisionero y lo llevaron al Marqués de Cádiz. Lo interrogaron pero respondió que era un musulmán santón y que sabía porque se lo había informado su Dios lo que iba a ocurrir en el cerco de la ciudad.

---

<sup>6</sup> *Ibíd*em, pág. 465.



Le preguntó el Marqués si sabía cuándo y cómo se entregaría la ciudad a lo que respondió que sí lo sabía pero que Dios le había ordenado que solo se lo dijese a los reyes cristianos y no a otra persona ninguna pues era un secreto importante. El Marqués aunque creía que era una patraña sin embargo lo expuso a los reyes y estos ordenaron traer a aquel santón ante su presencia. Algerbi iba vestido con un albornoz y ceñido con un terciado como fue encontrado cuando lo hicieron prisionero, fue llevado así a la tienda real rodeado de muchos que querían verlo porque ya se había extendido la fama de lo que decía aquel musulmán santón. Cuando lo llevaron a la tienda el monarca estaba dormido pues había comido y descansaba pero la reina no se fiaba y ordenó que lo tuvieran fuera de la tiendas hasta que el rey despertase. Los que lo traían lo metieron en una tienda cercana a la de los monarcas en la que estaba doña Beatriz de Bobadilla, marquesa de Moya, y otra señora llamada doña Felipa, esposa de don Álvaro de Portugal, hijo del duque de Braganza, que estaba allí con su esposa y su acompañante. El musulmán como no sabía la lengua creyó por las vestiduras que don Álvaro y su esposa eran los monarcas cristianos y sacando del terciado un cuchillo dio una gran cuchillada a don Álvaro en la cabeza de la que estuvo a punto de morir y también hirió a la marquesa. Entonces un tesorero de la reina llamado Ruy Lopez de Toledo que estaba hablando con la marquesa la socorrió del peligro abrazándose con el moro y sujetándolo con sus brazos por lo que no pudo hacer nada más. El santón fue atacado por los cristianos que lo hicieron pedazos pues no se controlaron ante lo sucedido y todo pasó en un instante. Nos relata Pulgar:

*“Como esto acaesció, los caballeros é capitanes é gentes del real fueron turbados de aquella fazaña, é vieron como Dios maravillosamente quiso guardar las personas del Rey é de la Reyna. E algunas gentes del real tomaron los pedazos de aquel moro e echaronlos en la cibdad con un trabuco. Quando los moros lo vieron, juntaronlos é cosieronlos con hilos de seda, e lavaron el cuerpo, é perfumado de muchos olores, lo enterraron con gran sentimiento que mostraron de su muerte. E tomaron luego un christiano de los principales que tenían captivos, é mataronlo; é puesto sobre un asno, lo echaron al real. Luego fue acordado, que de más de las guardas que continuamente de día é de noche estaban en la tienda del Rey é de la Reyna, andoviesen con la persona del Rey y estoviesen con la persona de la Reyna docientos caballeros fijos-dalgo de los Reynos de Castilla é de Aragón con sus gentes, y estos guardasen que ninguna persona llegase á ellos con armas. E mandaron que ningún moro entrase en el real, sin que primero se sopiese quien é cuyo era, e que no llegase por ningún caso á las personas reales”<sup>7</sup>.*

La acción de este santón la encontramos reseñada y contada de varias maneras, así el cronista Mosén Diego de Valera<sup>8</sup> nos dice lo ocurrido en aquellos

<sup>7</sup> Ibídem, pág. 466.

<sup>8</sup> Mosén Diego de VALERA: *Crónica de los Reyes Católicos*. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Madrid, 1927, cap. LXXXIV, pp. 258-259 dice: *De cómo un moro que entre ellos era* 485

incidentes pero de forma distinta a lo recogido por Pulgar. También hace alusión a este hecho Pi y Margall en sus Recuerdos y bellezas de España<sup>9</sup>. Dice este autor resumiendo que tras la toma de Vélez Málaga se puso cerco a la ciudad malagueña, allí el fanatismo de un moro anciano llamado Algerbi se proponía terminar los males de sus compatriotas matando a los reyes cristianos con su puñal. Pi y Margall recoge los detalles transmitidos por el notario mallorquín Pedro Llitrá, enviado a la corte del Rey Católico para despachar los negocios de la isla. El documento se debe al señor Quadrtado sacándolo del Libro de Llettras Misivas del Archivo Histórico. El documento dice: «Per aquesta no he mes á dir sino avisar á vostras magnificencias de las novitats certas que occorren, de las quals jo no vull tantost scriure fins sian ben asentadas, e son aquestas.

---

*llamado santo salió de la cibdad e se vino al real del marqués. E de lo que en su venida acaesció. “Este moro salió con intención de matar al rey e a la reyna si pudiera, queriendo morir por levantar el cerco de aquella cibdad; el qual creya que muriendo el rey e la reyna de neçessidad se levantaría. E vínose para el marqués de Cádix, e dixole que aquella noche avía avido revelación que aquella cibdad se avía de tomar dende en siete. Y el marqués le preguntó que estos siete cómo se avían de entender, sin eran años o meses o semanas o días o horas; y el moro respondió que no eran años ni meses, pero que eran semanas o días o horas. Y el marqués envió este moro al rey en la forma que allí avía venido, y enbió con él a un tornadizo suyo llamado Luis. Y el moro llevaba una espada e un albornoz, y era hombre viejo e pequeño.*

*E porque el rey dormía al tienpo que el moro llegó, preguntaron a la reyna si lo quería ver. La qual respondió que esperase fasta que el rey se levantase de dormir; y entonces metieronlo a la tienda de la marquesa de Moya, que posava ende cerca. Y estaba con ella don Álvaro, hermano del condestable de Portugal, y el tesorero Ruy López, e muchos otros que entraron con el moro por lo ver. El qual venía turbado e los ojos como bueltos; e la marquesa dixo: den a este moro confites e agua. Y el moro no sabía hablar ladino, e como vido el aparato de la marquesa e a don Álvaro asentado hanlando con ella, pensó que fuesen el rey e la reyna. E preguntó al tornadizo que le avía trahido si eran ellos, e por burlar dixo que sí.*

*E como esto ayó el moro, puso mano a la espada e tiró una estocada a la marquesa, que si no se dexara caer en el suelo se la pu-/pág. 259/ siera por los pechos. E luego dio a don Alvaro una grand cuchillada en la cabeça, e fizolo tras presto que fue maravilla. Y el tesorero fue a muy grand priesa e abraçose con el moro, de tal manera que lo tovo quedo, e todos los que allí se hallaron huyeron. E así no ovo lugar el moro de más daño hazer. E a las voces que dieron entraron algunos de la marquesa e mataron al moro. E la marquesa fue dando bozes a lo decir al rey e a la reyna; y el rey salió enbuelto en una colcha, como estava durmiendo la siesta, e maravillóse muchos de tal caso. E mandó poner el moro en el trabuco y echáronlo en la çibdad; e los moros como lo viron mataron un christiano de los que tenían captivos y echrónlo fuera en un asno”*

<sup>9</sup> F. PI Y MARGALL: Recuerdos y bellezas de España- Reino de Granada. Bajo la real protección de SS.MM. la Reina y el Rey. Obra destinada á dar á conocer sus monumentos y antigüedades en láminas dibujadas del natural y litografiadas por F. J. Parcerisa. Escrita y documentada por F. Pi y Margall. Reino de Granada. Comprende las provincias de Jaen, Granada, Málaga y Almería. Año 1850, pág. 325 y ss.

Primerament que pochhs dias ha alguns moros animosos, en nombre no bastant á cent, se son sforcals voler entrar hora captada dins Málaga, portant ab ells un moro sanct segons ells, lo qual los donava entenet que ab Mahoma ell faria mirabilia. Lo entrament d'aquesls moros, per quant havian á passar per stret loch e difficultós, tardava tant que los cristians n'hagueren sentiment; e axí alguns deis qui entráis no eran volents passar per un speró de mar se oflegaren, altres foren aquí tallats á pessas. Vol se dir que seria restat lo moro sant, altres volen dir que dit moro isqué per l'acte devall scrit de la ciutat, altres volen dir que fonch allre moro qui volgué imitar lo Romá Quinto Mucio Scévola. Aquest moro, qui's vulla fós, fonch trobat per las gents d'un gran capitá, e portat á aquell; anava tot nu e ab molta demostració de sanctimonia; pero diu se en aquell trist albornos ó drap qui'l cobria portava secreta una gomía. Aquest senyor lo pres, e com á moro sant vcsti'l, cenyinth quasi per scarn una spasa e un punyal, e porta'l á la tenda del Rey, hora ja que'l Rey havia menjat e dormia; la Reyna empero no dormía. Feren la y dir; ella dix que ella no volia ohirlo sens lo Rey lo qual no volia despertar. En aquest temps per esperar, per quant la Bovadilla marquesa de Moya stava cerca de aquell real en sa tenda, e stava ab unas faldetas de brocat, e un gran senyor portogues apellat don Tal de Luna stava li al costat, diguerenlos com lo moro sant era aquí, si'l volian veure. La Bovadilla fonch molt contenta e ávida en veure'l, e metent lo dins la tenda lo moro stava molt alterat: la Bovadilla pensá's que havia fam ó set, maná li traguessen confils pera beure. Lo moro vehent la tant abillada e aquell senyor al costat, pensá's fossen lo Rey e Reyna, e tirá la spasa ó punyal, e arrullá's per ells tirant primer á la Bovadilla de la qual tallé alguns nirvis de las faldetas; e lo don Tal de Luna qui li slava al costat fo tantost penes á la Bovadilla, e lo moro dona li un gran colp al cap de part devant e altre al bras; e tantost los qui eran aquí abrassan se ab lo moro, e tantost lo tallaren á pessas. Ab lo gran tumult de la novitat lo Rey se desperté, e vista la tanta novitat feu pendre lo cors, e ab una carta ab un trabuch feu lo lansar dins Málaga. Aprés los moros prenen dos catius cristians, diu se homens d'honor, e obriren los per la squena, e ab un ase tragueren los en lo real; car lo real e la ciutat stan vuy tant junst que no hi ha sino un foso al mitj. E axi ara tot hom stá ab orellas altas, car debans molts moros sens alguna temor venian de diversas parst besar las mans al senyor Rey. Los dias passats lo rey Xiquito, qui folga en Granada, tramés de grans presents á la senyora Revna ab molta cerimonia; pero creu se poch fruyt. De Cordoba á XXV de juny 1487”.

La traducción de este documento es la siguiente: “No escribo esta carta á vuestras magnificencias sino para enterarles de las novedades que ocurren, de las cuales nada quiero escribir basta que esten bien deslindadas. Son las siguientes. En primer lugar: hace pocos dias que algunos moros esforzados, que no llegaban á ciento, se empeñaron en querer entrar en Málaga llevando consigo un moro

según ellos santo que les prometió hacer milagros con ayuda de Mahoma. Duró tanto la entrada de estos moros en la ciudad por tener que pasar por lugar estrecho y difícil, que llegaron á advertirla los cristianos, cosa que dió lugar á que algunos de los que no habían aun entrado se ahogasen al querer pasar una lengua de mar, y fuesen otros despedazados. Dicen si quedó cautivo el moro santo: hay quien asegura que salió por el lugar de la ciudad abajo escrito, quién que el preso fué otro moro que quiso imitar al romano Quinto Mucio Escévola. Quien quiera que fuese, cayó este en poder de los soldados de un gran capitán que le llevaron á presencia de su gefe: iba desnudo y con muchas muestras de santidad, pero dicen que en su miserable albornoz traía oculta una gumia. Cogióle el capitán, vistióle como moro santo, ciñóle como por escarnio un puñal y una espada, y le llevó á la tienda del Rey en ocasión en que habia ya este comido y estaba durmiendo. No dormía la Reina y se lo comunicaron; mas contestó que no quería oírle sino en presencia del Rey, á quien no queria despertar. Mientras esperaban, como estuviesen cerca de aquel real en su tienda la Bovadilla, marquesa de Moya, que llevaba unas sayas de brocado, y un gran caballero portugués llamado D. Tal de Luna, les preguntaron si querían ver al moro santo. Mostró la Bovadilla mucho contento y gran deseo de verle, y le introdujeron en su tienda. Estaba el moro muy turbado: creyó la Bovadilla que era de sed ó de hambre, y mandó traerle confites para que bebiese. Viéndola el moro con tan rico trage y con aquel caballero al lado, tomóles por el Rey y la Reina, tiró de la espada ó puñal, y los acometió dirigiéndose primero contra la Bovadilla, á quien cortó algunas cintas de las sayas. El D. Tal de Luna, que estaba á su lado, quiso salvar á la Bovadilla, y recibió dos terribles golpes, uno en la cabeza y otro en el brazo. En esto los que allí estaban se abrazan con el moro y le despedazan. Despertó el Rey con el tumulto, y sabido el hecho, mandó recoger el cadáver, y junto con una carta arrojarlo de un trabucazo á Málaga. Toman luego los moros á dos cautivos cristianos, según dicen, gente de rango, los abren por la espalda, y los llevan caballeros sobre un asno al campamento de los Reyes, que está tan junto á la ciudad, que entre él y ella no media más que un foso. Anda ahora todo el mundo muy sobre sí, asi como antes venian de distintos puntos muchos moros á besar las manos del Rey. Dias atrás el rey Chiquito (Boabdil), que está holgando en Granada, envió con muchas ceremonias grandes regalos á la señora Reina: créese, sin embargo, que con poco fruto. Córdoba 25 de junio de 1487”.

Lafuente Alcántara en su obra<sup>10</sup> cuando trata del cerco de Málaga llama la atención de tras la llegada de la embajada del rey de Tlemcen en aquel tiempo por las calles de Guadix un moro envuelto en un albornoz sucio predicaba que había que salvar a los de Málaga haciendo levantar el cerco de los cristianos. Llegado el santón como prisionero fue conducido a la tienda de los monarcas pero el rey estaba durmiendo. Se le llevó a la tienda de doña Beatriz de Bobadilla donde estaba D. Álvaro de Portugal y otros personajes. Fueron atacados por el santón al que los soldados dieron muerte, allí estaban Fray Juan de Belcazar, Rui López de Toledo, Martín de Seña, Luis Amar y Tristán de Ribera. Tras tomar las medidas necesarias visto el peligro en que habían estado los monarcas. Arrojaron su cadáver con un trabuco o catapulta a la ciudad “los Gomerres, que vieron despedazado aquel cuerpo que había excitado tanta veneración entre los suyos, reunieron sus fragmentos, los lavaron y embalsamaron, y les dieron sepultura con mucha pompa”<sup>11</sup>. En represalia mataron un cautivo cristiano tomado en Vélez Málaga y lo enviaron al campamento sobre lomos de un asno. Dice Lafuente “Mientras el populacho malagueño tributaba al cuerpo de Abraham el Guerbi honores fúnebres, se presentó en medio de los dolientes un moro compañero del muerto y uno de los 200 que acababan de introducirse salvando las trincheras. En su mano derecha blandía una cimitarra y con la izquierda tremolaba una bandera blanca. Este personaje era un alfaquí, doctísimo en estudios del Corán, predicador elocuente y hombre consumado en secretos de magia y astrología. Frenético con el suplicio del santón, á quien llamaba mártir, é inflamado con el aparato de las armas, recordó las glorias antiguas de los hijos del profeta, y habló así á la morisma: “Esta enseña es el pendón sagrado bajo el cual, según me revela el cielo, alcanzaréis cumplida victoria: esos mantenimientos hacinados en el campo enemigo, servirán para aplacar vuestra hambre: las legiones infieles cubiertas de acero, que os provocan y amenazan, desaparecerán ante vuestra ira como puñado de aristas ante el huracán: esas flotas que abruma el mar serán juguete de los vendavales: y sus altas banderolas desaparecerán hundidas en los abismos”<sup>12</sup>

De acuerdo con la legislación y costumbres de los musulmanes este santón había muerto en la guerra contra los enemigos del Islam y por tanto tenían que

---

<sup>10</sup> Miguel LAFUENTE ALCÁNTARA: *Historia de Granada comprendiendo las de sus cuatro Provincias Almería, Jaén, Granada y Málaga desde remotos tiempos a nuestros días*, escrita por ... Tomo IV, Granada, Imprenta el Defensor de Granada, 1907, pp. 13-15. En la pág. 14 dice que Bernáldez alude al perro moro pues llevaba la idea de matar a los reyes aunque muriese en su empeño, pero viviría su alma convirtiéndose en un mártir- Refiere este hecho Pulgar, Zurita y otros como hemos visto.

<sup>11</sup> Ibidem, pág. 14

<sup>12</sup> Ibidem, pág. 15.

enterrarlo con sus correspondientes honores. En el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional número 2076 titulado: *Breviario Çuni o cerimonario de la seta de Mahoma para conosçer y qualificar las ceremonias de moros y compuesto por Yça Jedih moro de Segovia año de 1462*. E esta puesto al fin del una relación sacada para el señor Inquisidor Doctor Çarate de las ceremonias que tienen los moros y de otros ritos que tienen sacado todo del Alcoran de Mahoma y de otras partes. En la Suma de los principales mandamientos y vedamientos de la ley y çuna. Al margen pone Letra del Doctor Martin Vazquez Siruela, Raçionero de la Santa Yglesia de Sevilla, cuio fue este libro<sup>13</sup>. Al final del libro hay unas anotaciones que dicen: “Las ceremonias que tienen los moros sacadas del Alcoran de Mahoma y de otras partes y otros ritos que entre moros se han introduzido por costumbre que también los guardan por ceremonias”. Cuando trata de la sepultura nos dice: “Tienen los moros por artículo de fe que dos angeles negros que se llaman Nequir y Menquir preguntan a los muertos en sus sepulturas de la ley de Mahoma y si responde bien no los atormentan los dichos ángeles, y si no responden bien los atormentan con una maça y garfios, y para que el muerto que está en la sepultura pueda incarse de rodillas y responder a los angeles dexan los moros las sepulturas huecas, y las mortajas no cosidas en la cabeça y pies del difunto, en el libro 3 cap. 4. 2 y libro 4 c. 36, y en la çuna que es un libro de los mandamientos que dio Mahoma a sus moros”. Añade en otros pasajes del libro lo siguiente: “Declaracion de algunas ceremonias de la seta de Mahoma ansi sacadas del Alcorán como de las que ay en otros libros y consisten en costumbre”. A continuación trata de cómo se prepara el cuerpo del difunto antes de enterrarlo, queda de la siguiente forma: “Mortaja y lavatorio de defuncto. Quando algún moro muere lo primero que le hacen es labarle todo el cuerpo y cabeça y pies con agua y esto es por la ceremonia del goado y por limpiarle los pecados, luego le ponen una venda de lienço que comienza del pescuezo y baxa por el estómago y por entre las piernas y/vuelve por las espaldas hasta meterla por la cabeça y esta venda se les pone porque en el otro mundo se lebantassen no se les pareçiesen sus berguenças y esta ceremonia de la venda hacen los moros no por mandado de Alcoran sino como por mandado y tradiçion de los letrados y aunque se entierre sin esta venda no tiene pena.

---

<sup>13</sup> Sobre este manuscrito tenemos varias versiones. La más conocida se titula: *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çuna* publicado en *Memorial Histórico Español: Colección de documentos, opúsculos y antigüedades, que publica la Real Academia de la Historia*, tomo V, Madrid, 1853. Se dice que contiene *Tratados de legislación musulmana*. 1º *Leyes de moros el siglo XIV*. 2º *Suma de los principales mandamientos y devedamientos de la ley y çuna, por don Içe de Gebir, alfaquí mayor y muftí de la aljama de Segovia, año de 1462*. El texto que utilizamos es de 1569 porque nos dice cuando se celebra el Ramadán aquel año y el siguiente con una diferencia de 10 días por año. Esta obra que tiene pequeñas variantes con la de 1462.

*Despues visten al difunto unos çaraguales y una camiza y esta ceremonia es voluntaria, y después les tocan una toca como quando eran vivos y esto es también voluntario y después les ponen una savana sobre todo el cuerpo y sin coserla sino revuelta por la cabeça y por los pies y esto es también voluntario y sin pena, y no comen carne en una semana en la casa donde muere alguna persona y esto es çeremonia de moros.*

*El lavatorio del difunto se haze ansi que primero le lavan sus manos e luego sus verguenças, y la cara, oydos, y narizes, boca, braços, y pies y este se llama goado menor, e otras vezes le lavan todo lo suso dicho y mas todo el cuerpo e las uñas de las manos y pies y esto se llama el goado mayor, y es çeremonia de moros y mandato de la ley".* En el capítulo 22 de la suma de 1462 se habla del bañar al muerto y amortajarlo. Se dice que en el momento de la muerte se debe de nombrar a Allah y no se acercará ninguna persona que no tenga tahor o tahara, es decir, estar purificado. No deben llorar con gritos, se bañara para que quede limpio, se le apretara el vientre para que salga la rudeza que le produjo las congojas de la muerte, se cubrirá con una sábana y se echara agua sobre el difunto bañándolo como se baña el vivo con su alguado volviéndolo de un lado al otro. Puede bañar el marido a la mujer y esta al marido, la mujer al muchacho de poca edad. No se quitaran cabellos, ni uñas, ni se circuncidaran pues no deben quitarle nada del cuerpo sino limpiarlo cuanto puedan. No bañen al que muere por la causa de Dios o peleando en la guerra santa en la hueste o batalla, ni le amortajen, ni hagan açala sobre él, deben enterrarlo en su fosa con los vestidos que tuviere. Se amortajaran los muertos con tres, cinco o siete lienzos, blancos, hechos tiras o camisas una sobre otra de grado en grado. No sea amortajado con seda ni sirgo, ni le metan oro o plata ni otra cosa, se les pondrán olores buenos en el lugar donde toca la tierra con la frente como señal de adoración, lo llevarán a enterrar después de la hora del açala, si hay mortandad no esperen aquella hora, irán delante del entierro y no detrás y asistan los purificados y no vayan mujeres que no sean madre, esposa, hermana, etc., del fallecido<sup>14</sup>.

En el capítulo tercero de la Suma se enumeran los artículos que todo buen creyente debe conocer y seguir, así dice en el artículo tercero que todo buen musulmán tiene por fe que todas las criaturas excepto Allah morirán, todas las almas las recibirá en ángel de la muerte, al lado hay dos ángeles, uno a la derecha y otro a la izquierda que escribirán las obras del difunto para presentarlas el día de juicio ante Allah. Mientras tanto el artículo cuarto dice que dos ángeles le preguntaran quién había sido su señor, su profeta y su ley, le alumbraran o oscurecerán la sepultura y esta alma se verá recompensada hasta la llegada del juicio pero si duda en la respuesta quedará en tinieblas y en los abismos del

---

<sup>14</sup> *Suma* ... págs. 299-302, además continúa con las novenas, ayunos etc. Puede verse en este volumen el trabajo de María Chavet sobre rituales de enterramiento, etc.

infierno hasta el día del juicio. Creerán que morirán todos incluso el ángel de la muerte que recibe todas las almas. Cuando lo ordene Allah se producirá la resurrección. El primero será el ángel de la bocina y todas las almas volverán a sus cuerpos y todos serán resucitados en cuerpo y alma estando los buenos en la gloria siendo el profeta el primero que resucitará de los que habitan la Tierra que comenzará a arder haciendo que todos se junten en el centro donde tendrá lugar el juicio. Los buenos verán la cara de Allah y todos tendrán su carta con sus acciones. Los buenos quedaran a la derecha y los malos a la izquierda. Tras sopesar las acciones buenas y las malas los que tengan más buenas quedaran salvados, los que predominen lo malo sobre lo bueno se les condenará y los que estén igualados tras un periodo de purgación gracias al Profeta Mahoma lograran llegar al paraíso, esto por su piedad y sobre todo por el divino poder de Allah. Además se nos describen el paraíso y el infierno con los deleites y castigos que tendrán los buenos y los malos.

En el caso que hemos recogido de la Crónica de Hernando del Pulgar sobre el santón muerto en el cerco de Málaga encontramos como recogieron los trozos de su cuerpo, lo cosieron con hilos de seda y lo llevaron a enterrar guardando en todo ello las costumbres de los musulmanes malagueños, hecho que nos ha permitido comentar lo ocurrido a un mártir por la fe en plena guerra de Granada.











Google: imágenes sacadas de la muerte en la Edad Media. Imágenes de la muerte en el islam. Todas las ilustraciones que insertamos en este trabajo proceden de esta fuente.

## LA LEYENDA DE LOS SIETE DURMIENTES DE EFESO: MUERTE, RESURRECCIÓN Y ALIMENTACIÓN

María Espinar Jiménez y Manuel Espinar Moreno

La leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso se nos presenta en varias versiones de autores cristianos y musulmanes que llaman la atención sobre este hecho ocurrido en tiempos de persecución contra los cristianos por los emperadores romanos. Además de recoger y comentar la leyenda tratamos de incidir en la idea de la muerte y la vuelta de nuevo a la vida, resurrección, que en este caso no murieron sino que durmieron un largo espacio de tiempo, en cuanto a la alimentación tampoco se realizó durante el sueño pero al despertar sí que buscaron comida en la ciudad y ello fue el motivo por el que fueron descubiertos. La leyenda aunque es conocida en muchos lugares no deja de llamar la atención de los estudiosos pues cambian los nombres de los durmientes, la forma en que estuvieron recluidos, como se les encontró y otros pormenores que repasamos en estas líneas que siguen. La muerte interpretada como sueño o sueño como muerte, resurrección como despertar de nuevo a la vida, alimentos para vivir como necesidad del cuerpo. Las notas que siguen tratan de recoger lo que se sabe de esta leyenda y sus interpretaciones a lo largo de los años.

El maestro Alonso de Villegas en 1794 en su obra *Flos Sanctorum* recoge la leyenda de los siete durmientes de Éfeso<sup>1</sup>. Se celebra su fiesta el 27 de

---

<sup>1</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida, y hechos de Jesu-Christo, Dios, y señor nuestro; y de los santos, de que reza, y haze fiesta la Iglesia Católica. Conforme al Breviario romano, reformado por Decreto del Santo Concilio Tridentino. Junto con las vidas de los santos, propios de España, y de otros Extravagantes. Por el Maestro...., Capellán de la capilla mozárabe de la Santa Iglesia de Toledo, y natural de la misma ciudad.* Barcelona, Imprenta de Isidro Aguasvivas, 1794. Éfeso es una ciudad de la provincia de Jonia en Asia Menor igual que Focea, Esmirna, Clazomene, Mileto y otras. Éfeso reconocía como fundador a Lisimaco, general de Alejandro Magno. Éfeso es también célebre por el tercer Concilio

Julio. Comienza diciendo que Dios en el Eclesiástico dice “*Miraré a todos los que duermen*”. Hay muchas formas de estar dormidos. Dormidos se llaman los muertos que despertarán con una voz recia y fuerte o con las trompetas el día de Juicio Final resucitando los cuerpos. Se llaman dormidos los que están en pecado mortal pues este no hace cosa de provecho sino dormir el que esta en pecado no hace obras que le aprovechen para el Cielo y no alcanza mérito para estar delante de Dios. Se llaman dormidos los que ejercitan el sueño y dejan de usar sus sentidos exteriores.

A todos ellos mira Dios, mira a los muertos dándoles a cada uno el premio o el castigo de acuerdo a sus obras, mira a los pecadores para que teniendo cuenta de lo que hacen se lo pueda pedir después de su muerte. Mira a los que duermen para defenderlos de los demonios, sus enemigos para que no les hagan mal ni daño. Por ello Dios ayudó a los durmientes de Éfeso, nos dice este autor: “*así miró á estos siete Mancebos Christianos, defendiéndolos de una terrible persecución, que se levantó contra ellos, y librándolos de ella por medio del sueño, despertándolos después de muchos años, para que como testigos de vista, pudiesen dar relación á otros Christianos de lo que habían padecido los pasados; y así faltando Tyranos que los martyrizasen, ellos de sí mismos fuesen verdugos, mortificándose, y haziendo obras penales: y de*

---

general que allí se celebró en el siglo V contra Nestorio que no admitía más que una naturaleza en Cristo. Los Turcos llaman a esta aldea Afasalouc, la cual está situada en medio de una infinidad de preciosas ruinas donde se encuentran a cada paso pedazos de estatuas y de basas de capiteles junto a otras muchas cosas. Por entre estas ruinas llegamos a la cueva de los Siete Durmientes, que está a la falda del monte por el lado del templo de Diana, cuentan que siete cristianos huyendo de la persecución de Diocleciano se retiraron a esta cueva y estuvieron allí durmiendo por espacio de 200 años, cuando despertaron encontraron las cosas tan mudadas en esta ciudad que no solo no conocían los edificios sino que tampoco entendían la lengua. De la cueva de los Siete Durmientes pasamos al templo de Diana que está cerca de él no queda ya más que los cimientos Cf. *El viajero Universal Quaderno IV. Viagero universal o noticia del mundo antiguo y nuevo, obra compuesta en francés por Mr De Laporte, y traducida al castellano corregido el original e ilustrado con notas por DPEP. Tomo II con licencia en Madrid en la Imprenta de Fermín Villalpando, año de 1795 (Pedro Estala, 1795), pág. 25.*

*esta manera fuesen á ser moradores entre Martyres. La Historia de este acaecimiento escribe Simeón Metafraste, y refierela Surio, y es en esta manera*"<sup>2</sup>.

Por tanto continúa el relato refiriendo lo que les ocurrió a estos en el período en que era emperador romano Decio<sup>3</sup>, este pasó por la ciudad de Éfeso que estaba en las tierras de Asia, hizo que se juntasen gentes de toda la comarca para que sacrificasen a los falsos dioses haciendo que los cristianos tuviesen que hacerlo o recibirían el correspondiente castigo si se negaban. Nos dice el maestro Alonso de Villegas que muchos de los

---

<sup>2</sup> *Ibídem*: pp. 504-507.

<sup>3</sup> Este emperador reinó desde el 149 al 251, fue autor de la séptima persecución contra los cristianos. Desde los inicios de su reinado publicó sangrientos edictos para que los gobernadores de las provincias actuaran con gran rigor usando los más grandes tormentos, así murieron muchos entre ellos el Papa San Fabián, Alejandro, obispo de Jerusalén, San Babilas, obispo de Antioquía junto a tres niños, San Pionio, sacerdote de Esmirna. Cf Mr. DE DHOMOND: *Compendio de la Historia eclesiástica, escrita en francés por... Traducida al castellano por el Sr. D. Ignacio Iguado, presbítero del obispado de Michoacan, Mexico, 1841*. La rebelión de las legiones de la Mesia, hizo que Decio subiera al trono de los césares. Se habían celebrado poco antes los juegos seculares por el cumplimiento del periodo entero de mil años de la fundación de Roma, cuyo dominio seguía extendiéndose desde el océano occidental hasta el Tigris, y desde el Monte Atlas hasta el Rin y el Danubio. Fue considerado Decio, capaz de sostener tanta mole y defender los confines de las provincias orientales y occidentales, de las irrupciones de las naciones bárbaras. En efecto, los historiadores han concedido a este emperador genio militar con algunas virtudes ventajosas al gobierno civil. Pero en los males cristianos aparece como le pinta Lactancio. El prospecto de la próspera fortuna que la cristiandad tuvo bajo los Augustos que fueron sus favorecedores o al menos no la persiguieron, fue continuado por él. Apareció después de muchos años, para atormentar la Iglesia. Decio, monstruo detestable, y como por casualidad se viera enaltecido a la suprema dignidad, comenzó de pronto a revelarse contra Dios. Eusebio señala por una de las causas de la séptima persecución, el deseo ardiente en el emperador de obstar de un modo contrario a aquel, que había usado su odioso predecesor Filipo el viejo: Gregorio Niseno hace saber, que manifestó Decio furor al observar que la antigua religión de Roma estaba muy decaída, por los progresos del cristianismo. La nueva guerra contra la Iglesia fue anunciada, como escribe Eusebio, por edictos públicos, más no por aquel decreto que se halla estampado y que se debe tener por punto de un impostor. Tan luego como se presentaron los nuevos edictos se creyó, dice el mismo historiador, que se había realizado la terrible profecía de Jesucristo, a saber, y que los mismos elegidos habrían caído si fuese posible que sucediese. A todos los gobernadores de las provincias según el testimonio del Niseno, llegaron las órdenes imperiales contra los cristianos. Cipriano de Cartago, dejó escrito que Dios había revelado a algunos de sus siervos lo que iba a ocurrir.

cristianos, así sacerdotes como legos, que estaban en aquella ciudad se marcharon a otras partes para no tener que cumplir con lo que el emperador había ordenado. Cuando llegó el emperador a la ciudad hizo que se realizara un gran sacrificio en una plaza importante y viendo que los cristianos se habían marchado de allí para no cumplir lo ordenado mando por medio de un bando que los prendiesen y castigasen por haber huido y no cumplir lo ordenado por el emperador. Nos dicen que mucho fueron apresados y ante los tormentos que se aplicaban a los que no hacían ofrendas a los dioses atemorizados renegaban de sus ideas y ofrecieron sacrificios a los ídolos. Esto hizo que otros cristianos sintieran gran pena pues veían como por no perder los cuerpos se perdían las almas y los cristianos eran maltratados y perseguidos. Los que perseveraban en la fe cristiana recibieron muchos de ellos el martirio, muchos de aquellos cuerpos eran despedazados y paseados por las plazas públicas para escarmiento de los otros, las cabezas de muchos de ellos eran puestas sobre palos con lo que se pretendía atemorizar a los otros. Sin embargo, sabemos cómo nos indica la tradición y la leyenda que siete mancebos, hijos de importantes familias de la ciudad, llamados: Maximiliano, Jámblico, Martín, Juan, Dionysion, Exacustodio y Antonio se juntaron en una iglesia de la ciudad donde hicieron oraciones a Dios suplicándole por los fieles cristianos perseguidos. Mientras ellos rezaban el emperador entendía en aquellos sacrificios paganos<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Según Simeón Metaphrastes en su *Vidas de los Santos* los nombres de los durmientes eran: **Maximiliano, Jámblico, Martín, Juan, Dionisio, Exacustodio** y **Antonino** y según Gregorio de Tours se llamaban: **Aquilides, Diomedes, Diógeno, Probato, Estéfano, Sambato** y **Quiriaco**. los nombres varían considerablemente de cada uno de los autores que analizan el hecho como tampoco se ponen de acuerdo en tiempos de qué emperador ocurrieron los hechos que nos exponen. Hay también un poema anglo-normando, "Li set dormanz", escrito por un tal Chardry, y se presenta de nuevo en la "Leyenda Dorada" (*Legenda aurea*) de Jacobo de Voragine y en un fragmento escandinavo antiguo. En el Martirologio Romano se les conmemora como Santos y se les denomina: Maximiano, Malco, Martiniano, Dionisio, Juan, Serapio y Constantino.

Estando en la iglesia rezando y pidiendo a Dios fueron vistos por unos criados del emperador que dieron detallada noticia a su dueño. Fueron llamados por Decio para que dijese por qué no sacrificaban a los dioses puesto que Maximiliano era hijo del presidente de Éfeso y los otros como hemos dicho de familias importantes. Respondieron que ellos estaban acostumbrados a ofrecer sacrificios a Dios, el que crió el Cielo y la Tierra, y por tanto no a los ídolos que eran cosa vana y por tanto su sacrificio era peligroso para las almas. Ante aquellas respuestas Decio ordenó que se les quitasen las insignias militares y de nobles entre ellos los collares de oro, vestidos y otras cosas quedando casi desnudos para que tuvieran tiempo de reflexionar, en caso de perseverar ordenó que se les diese la muerte como ya había ocurrido con otros. Ellos decidieron que vendían sus propiedades pues estaban en libertad por orden del emperador para que pensasen lo que iban a hacer. Dieron de sus ventas una parte importante a los pobres y guardaron otra para ellos. Decidieron subir a un monte y entraron en una cueva que se encontraba allí con la intención de permanecer en ella hasta que el emperador se marchase, usando la cueva como lugar en que rezaban y oraban a Dios pidiendo por los cristianos perseguidos. En sus oraciones pedían fuerzas a Dios por los tormentos que pudieran padecer en caso de ser detenidos estando en la cueva del Monte llamado Ochlon o Anquilos. Allí estuvieron varios días hasta que dieron orden a uno de ellos llamado Jámblico para que volviese a la ciudad vestido de pobre para que viese lo que pasaba allí y comprar algo de comer. Efectivamente, llegado a la ciudad comprobó como Decio había salido de ella por algunos días pero volvió pronto ordenando martirizar a los que no hacían sacrificios y ejecutando a muchos con grandes crueldades y tormentos, se enteró de que los estaban buscando para castigarlos. Compró pan, volvió a la cueva y relató a sus compañeros lo que pasaba y como los estaban buscando para castigarlos por orden imperial pues debían de sacrificar a los ídolos o morir. Todos sintieron un gran temor, derramaban muchas lágrimas y rezaban a Dios para que les ayudase pidiéndole su favor divino, unos a otros se exhortaban de que tenían que comer del pan traído por Jámblico y estar preparados para lo que pudiese ocurrir estando dispuestos para la pelea contra el emperador y los ídolos. Estando en medio de la cueva sentados comieron en común estando ya el sol puesto, hablando unos con otros se quedaron dormidos

por lo que nos dice el maestro Villegas: “y fue el Señor servido, que el sueño fuese en ellos como una nueva manera de muerte, para en algún tiempo por ellos mostrar sus maravillas en el mundo. Andava Decio buscando aquellos siete Mancebos ilustres: y visto que no parecían, llamó á los padres de algunos de ellos, amenazándolos, si no declaraban donde estaban; y por medio de ellos vino á entender, que se habían encerrado en aquella cueva del Monte Ochlon, perseverando en perder antes las vidas, que sacrificar. Enojóse Decio, y mandó, ir gente, y que pusiesen muchas piedras á la puerta de la cueva, y los dexasen allí sepultados vivos. Tenía el Emperador en su Palacio dos criados, llamados Teodoro, y Bardo: estos eran Christianos de secreto; parecióles seria bien, para que la memoria de los siete Santos Martyres no sé perdiese en los siglos venideros, que si la cueva en algún tiempo se abriese , y los cuerpos fuesen descubiertos, que también fuese notorio su martyrio; para esto en unas planchas pequeñas de plomo escribieron todo el caso, como había pasado; y puestas en una caja de metal , y della pendientes dos sellos, secretamente las pusieron entre aquellas piedras de la puerta de la cueva”<sup>5</sup>.

Murió el emperador Decio y pasaron muchos años hasta que llego a convertirse en emperador Teodosio II, católico y celoso del servicio de Dios. Se levantaron en su tiempo muchos herejes y entre los judíos los llamados saduceos que negaban la resurrección universal de los cuerpos como defendían los cristianos<sup>6</sup>. El propio emperador esperaba un milagro por el que se demostrase que sus enemigos y saduceos estaban muy equivocados y que les hiciese entender aquella equivocación. Respondió Dios al deseo imperial y ocurrió que el dueño del monte donde estaba la cueva con los durmientes llamado Adolio poseía muchos ganados que apacentaba por aquellos campos, se le ocurrió construir un corral en donde recogiese de noche sus animales. Por ello encontró la puerta de la cueva donde estaban las piedras colocadas años antes, comenzó a quitar una a una hasta que encontró la cueva pues se podía entrar y salir de ella libremente y aprovechó aquellas piedras para su corral. Nos dice el relato que Dios lo mismo que despertó a Lázaro hizo lo mismo con los siete

---

<sup>5</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 505.

<sup>6</sup> En el Concilio de Arabia del 246 se fulminó anatema contra los que sostenían que las almas morían y resucitaban con los cuerpos en el Juicio Final. Sin embargo otro autor dice que fue este concilio en 249 contra los herejes llamados árabes, véase Monsieur MACQUER: *Compendio cronológico de la Historia eclesiástica ...*, Madrid, 1791, pág. 186.



*durmientes: "A esta sazón, el mismo Señor que con una voz resucitó á Lázaro de quatro días muerto, despertó á estos siete Mancebos, que habia doscientos años que dormian. Despiertos, siendo por la mañana, dieronse los buenos días unos á otros, pareciéndoles que sola una noche habían dormido; porque ni en sus rostros, ni en sus vestidos había mudanza, más que si un dia solo hubiera pasado por ellos. Tornaron á tratar entre sí de la persecución de Decio, informándose de Jámblico de lo que antes había dicho"*<sup>7</sup>. Continua el relato: "Rueganle que torne á la Ciudad, y de nuevo se informe de lo que pasa. Dieronle dineros para que comprase de comer. Fue Jámblico á poner en obra lo que le era encargado: salió de la cueva, y admiróse de vér tanta tormenta de piedra, como estaba allí junta, y el edificio comenzado, que él no había visto quando entró en ella. Llegó á la Ciudad, y admiróse mucho más en vér una Cruz puesta sobre la puerta: Pensó si era engaño del emperador Decio, para asegurarle, y entrando por allí, le prendiesen. Fue á otra puerta, y vió otra Cruz: no sabía que dezir, sino si era aquella otra Ciudad. Entró dentro, y preguntó, que Ciudad era aquella; y fuele respondido, que Éfeso. Oyó jurar en una plaza por Jesu-Christo; y dixo; ¿Qué es esto? ¿Ayer en la tarde estava la Cruz por las cuevas, y lugares encubiertos, por temor de los que la perseguían, y yá oy está sobre las puertas de la Ciudad? ¿Ayer davan tormento al que se llamava cristiano, y oy anda el nombre de Christo en boca de todos por las plazas? Yo no debo de estar en mi, ó algún notable engaño hay en esta Ciudad: quiero salirme de ella; aunque primero será bien, dize, comprar pan, y llevarlo á los que dexo encerrados en la cueva. Llegóse á comprarlo, y al tiempo de dar el dinero, dixo el vendedor: ¿Qué moneda es esta que me das? Yo no la conozco. Era de plata, y tenia la figura del Emperador Decio"<sup>8</sup>.

La moneda que había dado para comprar el pan pasó de mano en mano por los que estaban sentados en la plaza, todos llegaron a la conclusión que estando vestido de pobre y entregando una moneda de muchos años antes es porque había encontrado un tesoro. Todos fueron hacia el para preguntarle e interrogarle, él estaba muy admirado pues recordaba que el día anterior era conocido por todos los de la ciudad ya que era un hombre noble y reconocido y en aquel instante nadie lo conocía. Miraba por todas partes para ver si veía a su padre o alguno de sus hermanos, primos y familiares. Todo aquello llegó a oídos del gobernador de la ciudad y del obispo que estaban reunidos. Se ordenó que le llevasen a presencia del

---

<sup>7</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 505.

<sup>8</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pp. 505-506.

obispo Estefano y del gobernador, llegó ante ellos al que llamaban extranjero y se le ordenó entregar la moneda, vieron y comprobaron que era una moneda de tiempos del emperador Decio. La preguntaron qué de dónde era y quién le había dado aquella moneda. Jámblico les respondió que había nacido y vivido en Éfeso y en cuento a la moneda les dijo que no sabía por qué se admiraban pues era la que corría en aquella ciudad donde él vivía y por eso la tenía para comprar lo que necesitaba. Dijo el nombre de su padre y de sus hermanos pero nadie de los presentes los conocía. Ante todo aquello el gobernador le dijo: *“No es verdad lo que dizes, si aquí tuvieras padre, y hermanos, y huvieras nacido en esta Ciudad, alguno te conoceria; y la moneda duscientos años, y mas ha que pasó Decio, en cuyo tiempo se usava. No sabia que dezir Jamblico; y ellos dezian: Loco debe de ser. No es loco, replicavan algunos, sino que se finge serlo; porque no le atormentan sobre que descubra el tesoro que ha hallado, de donde tomó esta moneda. Mandavale llevar à la carcel el Gobernador. No hay para que me encarcelen, dixo Jámblico, que yo diré la verdad. Preguntó: ¿Es vivo el Emperador Decio? El Obispo le dixo: No hay, hijo, en toda esta tierra quien nombre à Decio. Venid, dize Jamblico, conmigo à una cueva, que está en el Monte Ochlon, y allí veréis otros seis hombres, que os dirán como yo os digo verdad, que por huir del Emperador Decio nos escondimos en ella, à quien yo bí hayer tarde entrar en esta Ciudad, si es Éfeso, porque yo no se que sea ella”*<sup>9</sup>.

El obispo creyendo que alguna cosa quería Dios revelar a los de Éfeso dijo que irían con aquel mancebo a la cueva y al monte donde decía que estaban sus compañeros. Se trasladaron hasta la cueva el obispo, el gobernador y otra mucha gente importante de la ciudad. Al entrar en la cueva el obispo por quererlo Dios puso su vista en donde estaba la caja de metal con los sellos donde estaba escrita la Historia de los Santos Mancebos que allí llamaban mártires. Se abrió la caja y se vio todo lo que contenía, leyendo delante de todos los presentes lo ocurrido, todo ello causó gran impresión y admiración. Todos comenzaron a alabar a Dios que había hecho aquel milagro con aquellos siervos cristianos librándolos de la muerte decretada por el emperador por negarse a sacrificar a los ídolos. Entraron en la cueva y vieron sentados a seis hombres que hablaban unos con otros y de sus rostros salía un gran resplandor. Se

---

<sup>9</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 506.

echaron a sus pies y les hacían grande acatamiento. Vieron y entendieron todos lo que había pasado con el emperador Decio, lo que ellos relataban era verdad, se vio que estaba escrito en aquellas láminas de plomo y de pensó enviar todo aquello al emperador Teodosio. El gobernador envió cartas al emperador dándole relación de todo lo ocurrido. De todo aquello el emperador recibió gran consolación pues todo ello era prueba de la resurrección de los cuerpos y como era verdad la última resurrección lo que demostraba la falsedad de lo defendido por los herejes que negaban todo aquello que decía la Iglesia y defendían los cristianos. El propio emperador quiso ver con sus ojos aquellos mancebos y la cueva, se trasladó hasta Éfeso y entró en la cueva, habló con ellos, los abrazó y derramaron muchas lágrimas de devoción por el milagro divino y lograban que muchos mantuvieran aquella devoción por lo que uno de ellos le dijo al emperador lo siguiente: *“Maximiano, uno de ellos, dixo al Emperador; por tu Fé grande, y porque has buuelto por la verdad contra los hereges, que niegan el Artículo de la Resurrección, Dios te ha concedido estabilidad en tu Imperio, y te defenderá en él de tus enemigos, si perseveráres siempre en servirle. Holgó de oír esto el Emperador, y todos los que estaban presentes se holgaron mucho. Inclinaron los Santos Mancebos sus cabezas en el suelo, haziendo oracion; y de esta manera dieron à Dios sus almas. Mandólos el Emperador poner en siete arcas; y por tener revelacion de los mismos Santos la siguiente noche, los dexó en aquella cueva. Estefano, el Obispo de Éfeso, juntando sus Clerigos, mandó se celebrase dia festivo de estos Santos el mismo de su muerte, que fue à 27 de Julio, Imperando el ya nombrado Theodosio II cerca de los años del Señor de 450”*<sup>10</sup>. De esta forma es relatada y recogida la leyenda de los siete durmientes de Éfeso.

El maestro Villegas recoge otras informaciones interesantes sobre este hecho de los Siete Durmientes. Dice que Paulo Diacono en el libro I, capítulo 3 de la *Historia de los Longobardos* expone que en los confines de Alemania en la parte del Aquilón en las riberas del mar océano existe una cueva debajo de una gran piedra y dentro de ella había siete hombres dormidos y los pueden ver todos los que quieren. No saben quiénes son ni cuando llegaron hasta allí. Todos se conservan sanos y tienen buen aspecto y sus vestidos se conservan bien sin daño alguno y son del modo de los romanos cristianos antiguos. Relata un milagro ocurrido con ellos

---

<sup>10</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 506.

pues un extranjero entró a verlos con un hacha y trató de quemarle a uno de los durmientes la mano para hacerle despertar, pero se le quedó a él la mano seca igual que todo el brazo. Dice Paulo Diacono: *“Presumese, que los tiene alli Dios, para que en algun tiempo prediquen à aquella gente, que es pagana. Diogenes Laercio escribe de Epimenides, Filosofo Cretense, que iba al campó à llevar una oveja por mandado de su padre Faustio; y haziendo calor, entróse en una cueva à dormir, y estuvo durmiendo cinquenta y siete años. Salió despues admirado que à nadie conocía, fue à su casa, adonde un hermano suyo, muy viejo, lo conoció. Tenianle después como por cosa santa los de su tierra”*<sup>11</sup>. Como vemos adorna el pasaje con otra leyenda de Diógenes Laercio sobre Epimenides.

El Martirologio Romano alude a los siete durmientes de Éfeso y nos ofrece sus nombres: Maximiano, Maulo, Martiniano, Dionysio, Juan, Serapion y Constantino. Es decir se cambian algunos nombres de la relación primera en que son llamados Maximiliano, Jámblico, Martin, Juan, Dionysion, Exacustodio y Antonio.

Gregorio de Tours en su obra *Gloria Martyrum*, libro I, capítulo 9 y Nicéforo en su libro 14, capítulo 15 tratan de los durmientes de Éfeso y dicen que estuvieron dormidos 372 años, a lo que añade el maestro Alonso de Villegas que reinando Teodosio II dormirían como señala Metafraste y Niceforo 200 años pues eran los que pasaron entre estos emperadores.

En la época del emperador Decio se hicieron persecuciones contra los cristianos, en la vida de San Pablo el Ermitaño se realizó una persecución contra los cristianos en la zona de la Tebaida de Egipto en que se atormentaron a muchos para que renegaran de sus creencias y se dice que los verdugos no se conformaban con quitarles la vida de sus cuerpos sino de las almas, relata lo siguiente: *“haziendoles renegar con terribles tormentos, y otras invenciones, salidas del infierno. Esto se vió ser asi, en que teniendo á uno desnudo sobre abrojos, y texas desmenuzadas, estando ya su cuerpo todo abierto; y no bastando esto para que negase á Christo, le untaron con miel, y le pusieron al ardor del Sol, para que allí atados sus pies, y manos, las moscas le atormentasen terriblemente. A otro le pusieron en un jardín; atado de pies, y manos, sobre flores, y rosas odoríferas, en una cama blanda de seda, y pluma, y dieron cargo á una ramera, que le solicitase á mal. La qual no solo de palabra procurava hazerle perder la castidad, sino también por obra, juntándose con él, abrazándole, y*

---

<sup>11</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 506.

*tocándole sus carnes. Visto esto por el valeroso Martyr, no teniendo otro remedio, como librarse de semejante peligro, con sus dientes se cortó su misma lengua, y llena de sangre se la arrojó á la ramera al rostro, (3) y con esto la hizo ir de allí, quedando él con vitoria, y ella avergonzada. Estas, y otras cosas semejantes pasavan en la Tebayda, quando siendo Pablo de edad de quinze años”<sup>12</sup>. Decio cuando subio al trono inició la llamada séptima persecución. Entre sus víctimas se cuenta Santa Águeda en Sicilia, Santa Apolonia en Alejandría, San Abdón y San Senén por enterrar a los que morían por orden de Decio al negarse a sacrificar a los ídolos. Los historiadores nos dicen que Decio alcanzó una gran victoria contra los persas ganándoles algunas ciudades por lo que quedo muy agradecido a los dioses porque creía que tenía su favor. Por ello ordenó que se hicieran sacrificios y a los que se negaran perseguirlos por lo que martirizó a muchos cristianos como San Lorenzo que murió abrasado en las parrillas tras sufrir horribles tormentos. La muerte de Lorenzo y lo ocurrido se relata de la siguiente forma: “*estava abrasandose, crecía la llama, y entrava por sus entrañas, y de aquella parte estava ya, no solo asado, sino también abrasado: lo qual visto por el valeroso Lorenzo, para del todo quedar con vitoria del Tyrano, le dixo: Mira, miserable, que ya tienes asado una parte de mi cuerpo, buelvele para que la otra se ase, para que sazoadas mis carnes, puedas comer de ellas, y no de los tesoros de la Iglesia, que tu deseavas consumir, que ya están guardados en los tesoros del Cielo, adonde las manos de los pobres los pusieron. Asi triunfava el Santo Martyr del Tyrano; asi le mostraba quan de veras quedava vencido. Bolvió el Santo á razonar con Jesu-Christo, y dixole: Gracias te doy, Señor mio, y Dios mio, que he ya merecido entrar por las puertas de tu bienaventuranza; y diziendo esto, acabó la vida, y espiró, embiando el alma vencedora á ser dignamente coronada en el Cielo, donde resplandecen sus meritos con más claro resplandor, que el de las llamas en que fue abrasado. Decio viendo muerto al Santo confuso, y atonito se fue de alli al Palacio de Tiberio con Valeriano, dexando al santo cuerpo sobre las parrillas. De alli le tomó por la mañana Hipólito, con ayuda del Presbytero Justino, y en una heredad de la viuda Ciriaca, que estava en el camino, y calzada, llamada Tiburtina, le sepultaron. Juntaronse con ellos otros Christianos, y estuvieron allí tres días ayunando, y teniendo vigiliás las noches, no cesando de derramar lagrimas por el Santo Arcediano Lorenzo, que á todos hazia tanto bien, y de todos era tan amado. Al**

---

<sup>12</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 114.

*cabo de los tres días, celebró Misa Justino, y comulgó á los presentes, y con esto se apartaron unos de otros, porque ya se divulgava el caso, é Hipólito como principal Autor dél, fue preso, por haber sepultado á Lorenzo; y visto que era Christiano, Valeriano le mandó matar, arrastrándole á las colas de cavallos bravos. Ni permitió Dios, que estos Tyranos quedasen sin castigo de su crueldad. Fue así, que después de pocos días iban Decio, y Valeriano á vér unas fiestas publicas, que se celebravan en el Anfiteatro de Roma, y repentinamente se sintieron atormentar de demonios. Davan voces, y se quexavan. Decio dezia, que Hipólito le llevaba cautivo con cadenas. Valeriano dezia, que Lorenzo era el que le atormentava con fuego. Murió Valeriano en presencia de Decio; y el mismo Decio, después de tres días que duró su tormento, y el quejarse, ya de Hipolito ya de Lorenzo, confesando que le atormentavan con fuego del infierno, dió su alma. Y no poco haze, para que se vea la grandeza de este Santo, que así Dios quitó la vida á Decio, por haberla él quitado á Lorenzo. El tormento que padeció Lorenzo por Decio, duró poco tiempo; y el tormento que padeció Decio por ocasión de Lorenzo, durará para siempre. Justo era que Dios bolviese por su Santo en su muerte, pues él había empleado su vida toda en su santo servicio, no dexando cosa suya que no la sacrificase á Dios, hazienda, y contentamiento, cuydado, y diligencia en servir á la Iglesia Catholica”<sup>13</sup>.*

La leyenda de los Siete Durmientes es citada por Gibbon<sup>14</sup> que dice que entre las leyendas insustanciales de la historia eclesiástica está la de los Durmientes que se fecha en la etapa de Teodosio II y la conquista del norte de África por los vándalos. Su testimonio es el siguiente: “Al perseguir el

---

<sup>13</sup> Alonso DE VILLEGAS: *Flos Sanctorum, Historia general de la vida*, pág. 559. Por otro lado tenemos que muchos cristianos si que sacrificaron a los dioses paganos, se llamaron los caídos pues, presentaban varias causas de su apostasía. Algunos hacían ver que fueron débiles a la vista de los tormentos, y otros debían confesar su abominable vileza. Los eclesiásticos apóstatas, se consideraban siempre más vituperables que los legos, y los obispos mucho mas reos pues dependía de la posición que se tuviera en la Iglesia. No era justa la diferencia .de penas, cuando no había igualdad en los delitos? Tal distinción fue solemnemente declarada en un concilio Cartaginés reunido por Cipriano en el año 251, y cuyos nombres mandados á Roma, fueron confirmados en el mismo año en otra asamblea sagrada y numerosísima como la llama Eusebio en sus obras. La Iglesia salió de nuevo victoriosa de esta persecución.

<sup>14</sup> Eduardo GIBBON: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio romano por...*, traducida del inglés de la reciente de H. H. Milman, con todas las notas del autor y las de Aquel y Guizot; por D. José Mor de Fuentes, Tomo IV, Barcelona, Imprenta de Don Antonio Bergnes y Compañía, 1843, págs. 170 y ss.

*emperador Decio á los cristianos, siete mancebos nobles de Éfeso se guarecieron en una cueva anchurosa en las faldas de una sierra contigua, donde estaban sentenciados á fenecer por el tirano, quien dispuso que se murase la entrada con un paredón de peñascos enormes. Adormeciéronse luego milagrosa y dilatadamente, y yacieron por espacio de ciento y ochenta y siete años sin menoscabo de su vida y potencias. Al cumplir este plazo, los esclavos de Adolio, heredero de la montaña entera, desencajaron la sillería para emplearla en un edificio rural; flecha la luz aquella lobreguez de la cueva, y despiertan los siete durmientes. Tras un sueño, en su concepto, de pocas horas, atormentábalos el apetito, y acordaron que Jámblico, uno de los siete, volviese embozadamente á la ciudad, y comprase pan para todos. El mancebo (si cabe aun apellidarle así) no acertaba á reconocer el aspecto de su patria, y creció su asombro al avistar una gran cruz alzada triunfalmente sobre la puerta principal de Éfeso. La estrañeza del traje y lo animado del habla pasmaron al hornero á quien presentó una medalla antigua de Decio, como la moneda corriente del imperio, y maliciando que Jámblico ocultaba algún tesoro, fué conducido ante un magistrado, y allí sus mutuas informaciones vinieron á apurar, con asombro de todos, que habían mediado cerca de dos siglos desde que Jámblico y sus amigos se habian salvado de la persecución rabiosa de un déspota pagano. Atropelláronse obispo, clero, magistrados y pueblo, y aun se dice el mismo emperador Teodosio, en demanda de la cueva de los siete durmientes, quienes dieron su bendición, refirieron su historia, y fallecieron al punto apaciblemente”<sup>15</sup>. Incide Gibbon en decirnos que esta leyenda no es fruto de engaños de los devotos ni de los autores griegos modernos pues la tradición de la leyenda de los Siete Durmientes de Éfeso se rastrea a unos 50 años del milagro. El obispo siriaco Jaime de Sarug, que nació dos años después de la muerte de Teodosio II dedico una de sus 250 homilias a los llamados Mancebos de Éfeso<sup>16</sup>. Antes de finalizar el siglo VI se tradujo del siriaco al latín esta leyenda por los desvelos de*

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, capitulo XXXIII, pp. 170-171.

<sup>16</sup> Jaime, uno de los padres ortodoxos de la iglesia siriaca, nació en 452 y comenzó a componer sus sermones en 474, fue elegido obispo de Batna, en el distrito de Sarug, provincia de Mesopotamia, en 519 y murió en 521. Assemanni, tomo I, p. 288,289. En cuanto a la homilía *De Pueris Ephesinis*, véase p. 335-339. Hubiera sido mejor que Assemanni hubiera traducido el texto de Jaime de Sarug en vez de contestar a las objeciones de Baronio.

Gregorio de Tours<sup>17</sup>. Se conserva memoria en Oriente y Occidente y se estampan los nombres en los calendarios romano, abisinio y ruso. Gibbon recuerda como el propio Mahoma conoció la leyenda en tierras de Siria cuando iba con sus camellos a las ferias que allí se celebraban y la introdujo en el Corán como fruto de la revelación divina<sup>18</sup>. Por ello se dice que han prohijado y engalanado la historia de los Siete Durmientes de Éfeso las naciones que profesan la religión mahometana desde Bengala a África e incluso se puede decir que se ven tradiciones semejantes en los extremos de Escandinavia<sup>19</sup>. La leyenda nació como fruto de dos edades contrapuestas y de ella se sacaron enseñanzas que eran necesarias en el tiempo en que se le da vida, por ello dice Gibbon *“Mas si pudiera instantáneamente anonadarse el intermedio de dos épocas memorables, si cupiese, tras un sueño momentáneo de dos siglos, ostentar el nuevo mundo á la vista del espectador, que retuviese todavía una impresión intensa y reciente del antiguo, su extrañeza y sus reflexiones suministrarían campo ameno para una novela filosófica. Atinada fué, hasta lo sumo, la colocación del trance en los dos siglos que mediaron entre los reinados de Decio y de Teodosio el menor. En aquel plazo, se*

---

<sup>17</sup> Gibbon dice que se ha atenido a la narración, traducida del siriano por Gregorio de Tours en *De Gloria Martyrum*, I. I, c.95, in *Max. Bibliotheca Patrum*, tomo XI, p. 856, a las actas griegas de su martirio (apud Photium, 1400, 1401) y a los *Anales del patriarca Eutiquio*, tomo I, p. 391, 531, 532, 533. Vers Pocock. En la nota 44 dice que dos escritores sirianos, citados por Assemanni en *Biblioteca Oriental*, tomo I, p. 336, 338, colocan la resurrección de los Diets Durmientes de Efeso en el año 736 (425) o 748 (437) de la era de los Seleucidas. Las actas griegas que leyó Focio, fijan la fecha del año treinta y ocho del reinado de Teodosio, que correspondería al 439 o al 446. El periodo que transcurrió desde la persecución de Decio, se confirma fácilmente, y solo la ignorancia de Mahoma de las leyendas podían suponer un intervalo de tres a cuatrocientos años de diferencia.

<sup>18</sup> Véase Maracci, *Alcorán*, Sura XVIII, tom II, p. 420-427, y tom. I, part. IV, p. 105. Con semejante privilegio, Mahoma no mostró mucho gusto ó ingenio. Inventó el perro (Al Rakim) de los Siete Durmientes; el respeto del Sol, que alteraba su curso dos veces al día para no alumbrar la cueva; y el cuidado de Dios, que preservaba sus cuerpos de la putrefacción, volviéndolos de derecha a izquierda. Véase D. Herbelot, *Bibliothèque Orientale*, p. 159; y Renaudot, *Hist. Patriarch. Alexandrin*, p. 30, 40.

<sup>19</sup> Pablo, diácono de Aquileya (de *Gestis Langobardorum*, I. I, c. 4, p. 445, 746, edit. Grot.), que vivía a fines del siglo octavo, colocó, en una caverna, bajo una roca, á orillas del Océano, los Siete Durmientes, cuyo profundo reposo respetaban los bárbaros. Indicaba su traje que eran romanos; y el diácono supone que la Providencia los reservaba como los futuros apóstoles de las naciones incrédulas.



*trasladó el solio del gobierno de Roma á una ciudad nueva sobre las márgenes del Bósforo Tracio, hollando el abuso de la milicia desenfrenada por medio de un sistema artificial de seruidumbre rastrera y ceremoniosa. Trepó al solio del perseguidor Decio una sucesión de príncipes acendradamente cristianos, volcadores de las deidades fabulosas de la antigüedad; y el fervor público del siglo estaba ansiando ensalzar á los santos y mártires de la iglesia católica sobre las aras de Hércules y de Diana. Quedaba sajado el imperio romano, yacía su númen por el suelo, y huestes de bárbaros desconocidos, arrojados de las rejiones heladas del Norte, tenían ya planteada su dominación victoriosa en las provincias más hermosas de Europa y Africa”<sup>20</sup>.*

Monsieur MACQUER en su *Compendio cronológico de la Historia eclesiástica*<sup>21</sup> dice lo siguiente: “Los Siete Durmientes de Efeso son célebres entre los demás Mártires que se señalan en tiempo de Decio: y este nombre se da á siete hermanos que habiendo salido de aquella Ciudad huyendo de la persecución, se metieron en una cueva, en la que se los halló largo tiempo después en el imperio de Teodosio: y muchos autores dicen que entonces se despertaron, y que arrodillándose delante del Emperador, que vino a verlos, murieron todos juntos; pero Baronio ha demostrado bien la falsedad de esta pretendida resurrección, cuya historia es una fábula inventada por los Griegos del quinto o sexto siglo: y lo que en ella se halla mas conforme á la verdad, se reduce a que los cuerpos de estos Santos Mártires fueron descubiertos en tiempo de Teodosio el Joven, en una caverna cerca de Efeso, o bien porque hubiesen sido cerrados en ella vivos por la crueldad de los perseguidores, ó porque los enterraron allí después de muertos, cuyo descubrimiento pudo sin dificultad llamarse alegóricamente por algunos un despertamiento, y una resurrección por otros, y haber servido a los ingenios ociosos para fabricar su romance: de donde también es fácil que nos haya venido el nombre de durmientes que damos a estos Santos; sin embargo de que creemos haberle conservado por respeto a la creencia de la Iglesia, que considera la muerte de los Justos como un sueño, por razón de la seguridad de la futura resurrección”<sup>22</sup>. Continúa diciendo que en la Galia se habla de los Siete Durmientes de Tours, y de los otros Siete de Alemania que no serían diferentes de estos. Nos ofrece otra noticia al relatarnos que se numera en

---

<sup>20</sup> Gibbon, pág.171

<sup>21</sup> Monsieur MACQUER: *Compendio cronológico de la Historia eclesiástica*., pág. 193.

<sup>22</sup> Monsieur MACQUER: *Compendio cronológico de la Historia eclesiástica*., pp. 193-194.

tiempo de Decio los Diez Mártires de Creta que padecieron juntos cerca de Gostina<sup>23</sup>.

Otra versión de la Historia de los Siete durmientes la encontramos en la obra de A. Martínez del Romero<sup>24</sup>, dice: *“En este tiempo de destrucción y calamidades algunos escritores eclesiásticos que frecuentemente sustituían fábulas nuevas á las antiguas contaron de este modo la historia maravillosa de los siete durmientes. Bajó el imperio de Decio decían siete jóvenes nobles de Éfeso, cristianos y perseguidos, se ocultaron en una caverna para evitar la muerte, el tirano la mandó tapiar. Dios protegiendo á aquellos jóvenes mártires los sumergió en un profundo sueño que duró ciento ochenta y cinco años y que concluyó cuando Pulqueria y Teodosio II ocupaban el trono de Oriente. En esta época un tal Adolio, propietario del terreno en que se encontraba la caverna, quitó piedras de ella para construir un edificio, un rayo de sol penetró en el subterráneo y los durmientes se despertaron creyendo haber dormido solamente algunas horas. Jámblio, uno de ellos se encarga de ir á la ciudad para buscar pan pero no reconoce ni el aspecto del país ni las facciones de sus habitantes, y acercándose á Éfeso ve con tanta alegría como sorpresa brillar la cruz sobre las cúpulas de los templos. Entrando en casa de un panadero saca para pagar muchas monedas acuñadas con el busto de Decio. El panadero se admira, acuden los vecinos, reúnese gente y le conducen delante del juez diciendo que aquel hombre había descubierto un tesoro. La relación parece á todos una impostura y entretanto van á buscar á sus compañeros. El candor y sencillez de sus respuestas, los detalles de la historia que cuentan y la concordancia de sus discursos persuaden á los mas incrédulos, en fin el pueblo, los magistrados, el obispo y el mismo emperador Teodosio convencidos que aquellos santos hombres habían estado efectivamente durmiendo cerca de dos siglos, se humillan delante del poder de Dios, prostérnanse á los pies de los siete mártires que espiran todos juntos después de haber echado su bendición á los espectadores de este inconcebible prodigio. Un tal Juan de Sarugas fué el ingenio á quien las almas piadosas deben la redacción de la importante historia de los siete durmientes quien se ocupó de ella dos años después de muerto Teodosio, y para que tan edificante documento se extendiese cual convenia hubo un San Gregorio*

---

<sup>23</sup> Monsieur MACQUER: *Compendio cronológico de la Historia eclesiástica* “

<sup>24</sup> A. MARTÍNEZ DEL ROMERO: *Historia Universal Antigua y Moderna formada principalmente con las obras de los célebres escritores el conde de Segur, Anquetil y Lesage y en presencia de las escritas por ... bajo la dirección de A. Martínez del Romero, Madrid, 1843, Tomo XV, pp. 75-76. Sitúa los hechos cuando Genserico tomó Cartago en el 439.*

*Turonense que la tradujo al latín. Los nombres de los durmientes se encuentran en los calendarios romanos, griegos y abisinios, y como los cuentos y variedades engañan y alagan en todas partes y en todas las épocas, y es artimaña de que echan mano todos los cultos, un impostor llamado Mahoma viendo que la fábula tenía mucho de ingeniosa la adoptó en su Corán”<sup>25</sup>.*

Los durmientes relatan su historia al emperador Teodosio, todos alaban a Dios por la resurrección de aquellos hombres o el despertar del largo sueño por misericordia divina. Mueren alabando a Dios tras darnos un discurso. El emperador quiso construirles sus tumbas de oro pero se le aparecen en sueños y le piden ser sepultados en la cueva, esta es adornada con piedras preciosas y sobre ella se construye una iglesia donde se celebra la fiesta de los Siete Durmientes. El relato de un largo sueño ha sido tratado en algunas ocasiones como relatan Aristóteles que cita los durmientes de Sardes, hay leyendas similares entre los alemanes, británicos, eslavos, indios, judíos, chinos y árabes entre otros convirtiéndose en un mito. Su fiesta en el Calendario bizantino es el 4 de agosto y 22 de octubre mientras que en el Martirologio Romano se celebra el 27 de julio<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> A. MARTÍNEZ DEL ROMERO: *Historia Universal Antigua y Moderna formada*, pp. 75-76. Hece el siguiente comentario: “Cartago aunque abandonada no se rindió hasta después de ocho años de resistencia. En fin Jenserico hizo la paz dejando á Valentiniano III la soberanía ilusoria de las tres Mauritancias. Temiendo como bastardo las pretensiones de los hijos de Gunderico, su hermano, los hizo ahogar igualmente que á su madre. Después de este crimen se apoderó de Cartago el 9 de octubre de 439, quinientos ochenta y cinco años después de la victoria de Scipion. A esta ciudad se llamaba la Roma Africana. Competía entonces con la de Italia en ostentación, magnificencia, riquezas, comercio y placeres de una antigua civilización. Un denso bosque situado en el centro de la ciudad ofrecía su fresca sombra á los habitantes para preservarlos del ardor del clima. Los vándalos saquearon esta opulenta ciudad y obligaron á todos los ciudadanos que dejaron vivos á cederles sus tierras y tesoros. La Italia y el Oriente se poblaron de sus senadores fugitivos y de sus patricios que poco antes iguales en riqueza á reyes se veían ya reducidos pedir limosna”.

<sup>26</sup> La versión de Metafrastes está en P. G., CXV, 427-448; Gregorio de Tours, *Passio VII Dormientium* en la *Anal. Bolland.*, XII, 371-387; Chardry, *Li Set Dormanz*, ed. Koch (Leipzig, 1879); *Legenda Aurea* y la versión de Caxton para julio; Koch, *Die Siebenschlafereigende, ihr Ursprung u. ihre Verbreitung* (Leipzig, 1883. Fortescue, Adrian. "The Seven Sleepers of Ephesus." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York: Robert Appleton Company, 1909. 13 Dec. 2012, puede consultarse la página siguiente: <<http://www.newadvent.org/cathen/05496a.htm>>. Traducido por Daniel Reyes.

Recogemos unas notas sobre la comida en el mundo romano de este tiempo, así tenemos que con Vitelio y Domiciano el lujo de los banquetes y de las fiestas agotaba los tesoros del estado y la fortuna de las familias; para destacar era preciso buscar las aves y los pescados más raros por los países y las costas más remotas. Nos dice Chateaubriand: *“Engordaban toda clase de bestias para la mesa, hasta los ratones. De las puercas solo comían las tetillas, dejando lo demás para los esclavos. Ateneo consagra once libros de su Banquete á la descripción de los pescados, mariscos, cuadrúpedos, aves, insectos, frutas, vejetales y vinos que usaban los antiguos en sus comidas. Tórnase el trabajo de instruir á la posteridad de que los cocineros eran unos personajes importantes, familiarizados con la lengua de Homero, y que aprendían de memoria los diálogos de Platón. Ponían los platos en la mesa, contando: Uno, dos, tres, y repitiendo de este modo el principio del Timéo. Habían encontrado el medio de presentar un lechón entero asado por una parte y hervido por la otra. Molían juntos sesos de gallinas y de puercos, yemas de huevos y hojas de rosas, y formaban del todo una masa odorífera, que cocían á fuego lento con aceite, garo, pimienta y vino. Antes del festín comían cigarras para entrar en apetito. He hablado ya de Eliogábalo, a quien sus compañeros daban el sobrenombre de Vario, porque le suponían hijo de una mujer pública y de muchos padres. Alimentaba a los oficiales de su palacio con tripas de barbo de mar, sesos de faisanes y de tordos, con huevos de perdiz y cabezas de papagayos. Daba a sus perros hígados de ánades, a sus caballos uvas de Apamenes, y a sus leones papagayos y faisanes. Por su parte comía calcañares de camello, crestas arrancadas á gallos vivos, tetas y vulvas de jabalinas, lenguas de pavos reales y de ruiseñores, guisantes mezclados con granos de oro, lentejas con piedras de una sustancia alterada por el rayo, habas guisadas con pedazos de ámbar, y arroz junto con perlas; también usaba las perlas en vez de la pimienta blanca para salpicar las criadillas y los pescados. Inventor de manjares y de bebidas, mezclaba almáciga con el vino de rosa. Un día ofreció á sus parásitos el ave fénix, y á falta de ella, mil libras de oro. En verano daba convites cuyos adornos variaban cada día de color: en las estufillas, en las ollas, en los vasos de plata, que pesaban cien libras, veíanse cinceladas figuras en la más impúdica posición. Delatores viejos, sentados en torno del señor del banquete, acariciábanle al comer. Los tálamos de mesa de plata maciza, estaban sembrados de rosas, de violetas, de jacintos y de narcisos. El artesonado dando vueltas vertía llores con tanta profusión, que los convidados casi estaban*

---

*ahogados. El nardo y los perfumes preciosos alimentaban las lámparas de los festines, en los que se contaban á veces veintidós servicios. A cada servicio lavábanse y pasaban á los brazos de otra mujer. Nunca Eliogábalo comía pescado cerca del mar; pero cuando se hallaba distante mandaba distribuir á sus jentes lehecillas de lamprea y de lobos marinos. Arrojan al pueblo piedras preciosas con frutas y flores, y enviábanle á beber á las piscinas, y á los baños llenos de vino de rosa y de absintio”<sup>27</sup>.*

Otras noticias sobre comidas se debe a las fiestas que se celebraban cuando los jóvenes eran declarados mayor de edad, así eran conducidos al templo de la diosa Juvenia, protectora de la juventud, a la que se sacrificaba un toro blanco y se colocaba sobre el altar una moneda. La comitiva volvía a casa y celebraba un magnífico banquete en el que se daba a cada convidado un traje corto y ancho denominado síntesis que facilitaba los movimientos del cuerpo mejor que la toga y permitía colocarse sobre las camas. Los esclavos traían grandes vasijas de plata para que se lavasen, y cada cual esperaba en silencio que se le indicase el lugar que debía ocupar. La mesa era cuadrada, y la de los grandes personajes estaba colocada sobre un pie de marfil, por lo cual se llamaba monopode, y era normalmente de cedro o de limonero que a veces alcanza elevados precios como indica Plinio. Uno de los lados de la mesa quedaba libre para facilitar el servicio, al tener tres lados se llamaba triclinium. A veces los comensales iban acompañados de parásitos y sombras o moscas, flagriones, etc. Se elegía el rey del festín que era el que ordenaba los brindis y otras cosas. Así se comenzaba a comer y entre los alimentos se citan: *“El primer servicio se componía de ostras, de erizos de mar, de aceitunas, de huevos y de otros manjares más propios para escitar el apetito que para satisfacerlo. Llamábaselos ante cana ó promulsis, porque hasta entonces no se bebía mas que vino enmelado llamado mulsum. Pasado este servicio, los esclavos limpiaban la mesa con esponjas húmedas. El mayordomo, llamado architriclinus, colocaba con orden los manjares, observando una perfecta simetría. Como cosa de mucho precio se presentaba en algunas mesas un jabalí entero, llevando en cada uno de sus colmillos un cesto lleno de dátiles, y se decía que el javali estaba*

---

<sup>27</sup> François René de CHATEAUBRIAND: *Obras completas del vizconde de Chateaubriand*, tomo XVI, estudios históricos por....., tomo segundo, valencia, 1845, pp.156-159.

*dispuesto á la troyana. Uno de los criados lo trinchaba, y sacaba de sus entrañas un pequeño corzo, este tenía dentro una liebre, esta un conejo pequeño, y el conejo un ruiseñor. Este ruiseñor se le ponía sobre un plato de plata y se presentaba al rey del festín. Antes de principiar el segundo servicio se licuaban las copas, cada uno vertía un poco de vino sobre la mesa e invocaba a Baco y a los dioses lares. Luego que se trinchaba una pieza, un esclavo llamado distributor presentaba el plato á todos los convidados, cada uno escogía á su gusto, y muchos ponían lo que les ofrecían en una servilleta de lana, llamada mantilia, que habían traído consigo, para enviar á sus mujeres é hijos". Después de estas comidas se traían pastas y cántaros con excelente vino<sup>28</sup>. Llama la atención que nuestros siete durmientes sólo comiesen pan como si del cuerpo de Cristo se tratara cuando los que recogen la leyenda nos la tratan de transmitir para que los tengamos como ejemplo de virtud y pobreza. Es un tema que merece seguir investigándose y en ello estaremos pues la leyenda también la encontramos en la España musulmana en la cueva de los durmientes de Loja.*



[https://es.wikipedia.org/wiki/Siete\\_durmientes\\_de\\_Éfeso](https://es.wikipedia.org/wiki/Siete_durmientes_de_Éfeso)

---

<sup>28</sup> A. MARTÍNEZ DEL ROMERO: *Historia Universal antigua y moderna, formada principalmente con las obras de los grandes escritores el conde de Segur, Anquetil y Lesage,...*, Madrid, 1843, pp. 106-107.







Sacadas de Google imágenes de los siete durmientes de Efeso.



# **INTERVENCIÓN ARQUEOLÓGICA PREVENTIVA MEDIANTE SONDEO EN EL SOLAR SITUADO EN EL PAGO DEL PORTICHUELO, CÓNCHAR (GRANADA), PERTENECIENTE AL MUNICIPIO DE VILLAMENA, (GRANADA).**

*Loreto Gallegos Castellón*

## **I. CONSIDERACIONES PREVIAS**

La actuación arqueológica preventiva mediante sondeo, se llevó a cabo en el pago conocido como Portichuelo de la localidad de Cónchar (Granada) (Fig. 1), perteneciente al municipio de Villamena, ante la construcción de cinco viviendas unifamiliares.

Dicha actuación arqueológica se realizó, tras el hallazgo casual de dos tumbas, al realizar las labores de urbanización de las parcelas, realizándose entre los días 7 de marzo y 4 de mayo del 2.005. El equipo de investigación estuvo integrado por las arqueólogas, Loreto Gallegos Castellón como directora, María Muriel Rodríguez como técnico ayudante, y como técnicos colaboradores Esther Rull Pérez, José M. Torres Carbonell, Ana M. Cárdenas Garrido, Natividad Guerrero García, Pierre Blero y Miriam Llorens Liboy

## **II.- CONTEXTUALIZACIÓN GEOGRÁFICA DE LA ZONA.**

### **II. 1.- El medio físico.**

Las parcelas objeto de estudio arqueológico se encuentran en la localidad de Cónchar, se sitúan al pie de la sierra de Albuñuelas y junto al río Dúrcal, a 679 m. de altitud (Fig. 1). El núcleo urbano se encuentra ligeramente inclinado entre montañas. Forma parte del municipio de Villamena, que se formó con la población de Cónchar y de Cozvíjar en 1.074. Dista 6 Km. De Cozvíjar, 8 Km. De Dúrcal y 31 Km. de Granada.

Siendo sus coordenadas geográficas  $36^{\circ}, 58'03''$  de longitud, y una latitud de  $3^{\circ}, 35' 15''$ . Dichas parcelas ocupan una extensión de 3.106 m<sup>2</sup>. aproximadamente.

El municipio de Villamena forma parte de la región geográfica del Valle de Lecrín que lo conforman un total de nueve municipios, con una extensión de 614 Km<sup>2</sup>, por sus caracteres físicos, su hábitat y su economía, le hacen resultar una región llena de contrastes y matices.

El Valle de Lecrín es una típica fosa de hundimiento, un valle tectónico. Se ha formado a lo largo de una serie de fallas que cortan transversalmente la cordillera penibética, separando dos de sus tramos principales, Sierra Nevada al Este y la Sierra de Almirajara al Oeste. La línea principal de hundimiento, dispuesta en sentido Norte- Sur, aparece jalónada por numerosas resurgencias cársticas bien aprovechadas desde antiguo para el riego e importantes manantiales termales como el de Lanjarón. En el área Pádul - Dúrcal, presenta las fallas más limpias así como a lo largo del escarpado cauce que salva el puente de Tablate. El eje principal del Valle es el río Durcal que desemboca en el río Guadalfeo.

En el Mioceno se inicia la desnivelación con el plegamiento alpino, continuó después en el Plioceno o incluso en el Cuaternario, cuyos materiales al igual que los anteriores aparecen inclinados y sobre todo dislocados.

El Valle por consiguiente es una estrecha y larga grieta tectónica, acentuada por la erosión y de unos 20 Km. de longitud por ocho a diez de anchura. Está delimitado por una serie de serranías calizas que se alzan verticalmente hasta los mil quinientos metros por la parte de Sierra Nevada y más suavemente hasta los mil metros en su posición occidental, en las sierras de Almirajara y Albuñuelas. Al norte linda con la laguna del Padúl y el Suspiro del Moro que aíslan al Valle de la depresión y Vega de Granada, y al mediodía con las últimas estribaciones de la sierra de Lújar y de Almirajara, lo separan de la costa motrileña.

Su específica morfología, así como su altitud y aislamiento respecto al Mediterráneo y también a las sierras circundantes, implican en el Valle de Lecrín unas especiales condiciones climáticas, casi las de un microclima. Los inviernos no son rigurosos, no produciéndose nieves y ni siquiera heladas lo que permite el crecimiento de naranjos y limoneros. En los meses más fríos la temperatura no es inferior a  $6^{\circ}$ . Los veranos son calurosos y secos. La temperatura media en los meses más tórridos oscilan entre los  $22^{\circ}$  y  $24^{\circ}$ . Las lluvias no son muy abundantes 550 litros anuales,

presentando las características típicamente mediterráneas en su distribución. En primavera e invierno presenta su máximo pluvial, siguiéndole el otoño.

A principios del siglo XVI decía Henríquez de Jorquera, “el Valle de Lecrín es uno de los más hermosos y deleitosos de este Reino de mucha fertilidad en todo y lo mejor así en pan, vino y aceite, regaladas frutas tempranas, dulces y regaladas aguas, caza y mucha seda y después continuaba: todo este ameno Valle tiene grandes arboledas de olivos y morales y otros fructíferos tempranos, donde los moradores cogen diversidad de frutas y muchas naranjas, limones y cidras con toda clase de agrios que llevan a Granada”.

### III. ANÁLISIS DOCUMENTAL Y BIBLIOGRÁFICO DE LA CIUDAD DE CONCHAR.

La alquería de Conchar (*qariat Quncha*) aparece citada esporádicamente en algunas crónicas nazaries pero fue famosa sobretodo, según narra Ibn al-Jatib en su *Ihata fi Akhbar Garnata*, por se el lugar escogido para su retiro por el asceta y místico Ibn Yaafar (1269-1349), que murió en Conchar a raíz de la peste de 1349 y fue enterrado en el cementerio de la alquería el 2 de noviembre de ese año. Una noticia tan detallada contrasta sin embargo con la ausencia de cualquier otra información hasta el siglo XVI, después de la conquista castellana.

Se tienen algunos datos dispersos sobre la cifra de población de Cónchar a principios del siglo XVI. En 1504 residían en la alquería 44 vecinos (Galán y Peinado 1997, p.189), lo que supondría, aplicando un coeficiente de 4 ó 5 miembros por familia, una población total de entre 176 y 220 personas. Hay que tener presente que esta cifra de vecinos fue mucho más alta pocos años antes: se ha calculado en 2000 el número de vecinos del Valle de Lecrín en 1490, mientras que en 1504 esta cifra era sólo de 1195, es decir, un 40% menos (Galán y Peinado 1997, p.220). Este descenso de población se debió en parte a la emigración morisca del Valle de Lecrín hacia otras zonas del Reino de Granada, pero principalmente tuvo su origen en las huidas al Norte de África, a veces en masa.

El primer documento importante para conocer el asentamiento de Cónchar en el pasado es el *Libro de Repartimiento* elaborado en 1574 por la corona tras la expulsión de los moriscos, con objeto de repartir sus bienes a los nuevos pobladores cristianos que vinieron a sustituirlos. No se ha

conservado el registro de las propiedades de los moriscos expulsados, documento conocido como *Libro de Apeo*, razón por la cual no sabemos con exactitud el número de vecinos moriscos existentes en el momento de la expulsión, pero sí el documento en el que se relacionan los nuevos pobladores cristianos con una descripción detallada de las propiedades que se les reparten, documento conocido como *Libro de Repartimiento*. Según el *Libro de Repartimiento* las casas y la tierra cultivable de Cónchar se dividieron en veintiséis *suertes* o lotes correspondientes a veinticinco nuevos pobladores y un sacerdote. A juzgar por la cifra de suertes en Cónchar debieron vivir en la época de la expulsión unos 50 vecinos moriscos, ya que la corona solía repartir los bienes moriscos asignando a los nuevos pobladores las propiedades de dos o tres moriscos.

El *Libro de Repartimiento* nos permite saber la extensión de la tierra cultivada en Cónchar a finales del siglo XVI, y en particular es de gran importancia para conocer el entorno del pueblo, ocupado por huertos y tierras de regadío. Este documento no está publicado. Lo hemos consultado en el Archivo Histórico Provincial de Granada (Signatura A.H.Pr.G. 6387/59) (Véase Lam. 31 para una imagen del documento original). El *Libro de Repartimiento* nos ha servido para establecer sin lugar a dudas lo siguiente:

- El núcleo habitado de Cónchar en el siglo XVI coincide en lo esencial con el núcleo actual. La invasión de algunos huertos por viviendas y la extensión de un pequeño barrio hacia el sur son las principales diferencias.
- La acequia que riega el término de Cónchar (la Acequia Real), y que pasa por el límite Este del cementerio musulmán, ya existía en 1574. Claramente, el cementerio se situó justo por encima de la acequia buscando el primer espacio próximo a la alquería no susceptible de cultivo.
- Los pagos de regadío existentes en la actualidad ya existían en 1574, en algunos casos con los mismos nombres que los actuales. Cuando los nombres han cambiado, es posible identificar de qué pagos se trata gracias a las menciones de lindes que se hacen en las descripciones de las propiedades repartidas.
- Existían huertos anejos a las casas (*huertos de casa*), algunos de los cuales estaban cercados de tapias. La prospección arqueológica del pueblo ha permitido identificar algunas tapias que por su antigüedad y técnica constructiva pueden adscribirse a época morisca o anterior.

- Una zona de cuevas existente encima del pueblo al Oeste del cementerio musulmán ya se menciona en 1574.

El otro documento esencial para trazar la evolución de Cónchar en época moderna es el Catastro del Marqués de la Ensenada, realizado para Cónchar en 1752. El documento, no publicado, ha sido consultado en el Archivo Histórico Provincial de Granada (Signaturas A.H.Pr.G. 1167 y 1168). En esta época el pueblo tenía ya setenta y cinco vecinos pero la extensión de las tierras de regadío apenas había cambiado, a juzgar por los pagos de regadío mencionados en el documento, que son los mismos que en 1574 y que en la actualidad con ligeras variantes de nombre.

#### IV.- REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE ERUDITOS ARABES QUE VIVIERON EN EL VALLE DE LECRÍN.

Los primeros sabios e intelectuales que conocemos en la historia del Valle de Lecrín, corresponden a la época musulmana. Gracias a la riqueza de las crónicas y obras biográficas árabes de al-Andalus, en la actualidad contamos con una interesante recopilación de nombres propios y de datos relativos a la vida cultural de esta comarca, anteriores a 1.492, que pasamos a enumerar:

Alí b. Ahmad b. al-H. Umar b. Axaaz al-Murri Dúrcal

Abd al-Haqq b. Muhammad b. Alí b. Ahmad al-Tuyibi Nigüelas

Abú Abd Allah al-Nawáliši Nigüelas

Ibn al-Mursi (el hijo del murciano) Nigüelas

Mansúr b. Ahmad b. Abd al-Malik b. Wáriz al-Ansari, Abú l-Hasan

Dúrcal

al-Durkali ("el durcaleño") Dúrcal

Ibn Yaafar Cónchar

Ibn al-Zubayr nos habla, en su célebre *Kitab silat al sila* (biografías 7 y 12), de un sabio en recitaciones coránicas y actas notariales, llamado Ali b. Ahmad b.al -H- Umar b. Axaaz al Murri, de la alquería de Durkar (Dúrcal: topónimo arabizado de origen y significado incierto), perteneciente al *Iqlim Garnata* (distrito de Granada), formado con maestros granadinos y fallecido en el año 520 de la Hégira (1126-7 d.C.).

El mismo Ibn al-Zubayr, cita a eruditos de Nigüelas, como Ibn al - Mursi (el hijo del murciano), que fue un célebre experto en recitaciones coránicas, y alumno, entre otros grandes sabios en ciencias coránicas de la Granada del s. XII-XIII, de al -Naw lis, lo que indica que existió toda una

tradición de recitadores en esta alquería del Valle de Lecrín, alcanzando celebridad por su perfecta salmodia y su bella melodía al entonar el Libro sagrado.

En la obra de Ibn al -Jatib, *al-Ihata*, reseña la biografía de otro erudito Ansari, Abú l-Hasan, de la alquería de Dúrcal, fue un experto en resolución de cuestiones jurídicas, alfaquí y memorizó la célebre Mudawwana, que es una gran compilación de derecho, muy seguida por los juristas andalusíes.

A pesar de la parquedad de estas biografías, se comprueba la existencia de una consolidada tradición de juristas. En el Valle de Lecrín debió existir, por tanto, un sólido tejido de Kuttáb, o escuelas coránicas adscritas a las mezquitas.

De especial interés resulta la figura de un oriundo de El Chite, pero afincado en Cónchar, que vivió en plena época nazarí y que, en lugar de seguir la carrera de alfaquí o cadí malikí, se inclinó por el ascetismo, en un momento por otro lado en que el misticismo moderado y la intensa preocupación por la caducidad de la vida se había apoderado de todos los sectores sociales de un reino de Granada envuelto en luchas intestinas y en estado de guerra permanente para defender sus fronteras.

El personaje en cuestión es Abú Abd Allah Muhmamad conocido por Ibn Yaafar, y al final de su vida por al Qunyi, es decir "el de Cónchar", localidad en la que fue predicador al final de su vida. Nació según Ibn al Jatib en la localidad de El Chite en el año 668 H. (1269-70), y tras estudiar con importantes maestros en Granada realizó el viaje de peregrinación a la Meca. Después vivió un tiempo en Siria y otros lugares del oriente cercano, donde se ganó la vida cuidando huertos y se acercó a importantes ascetas y místicos de la época, como el célebre místico chadili Ibn Ata Allah de Alejandría. Ibn Yaafar al Qunyi. Dicho personaje murió en Cónchar a consecuencia de la devastadora epidemia de peste que asoló el reino nazarí y otros territorios en 1.349, y fue enterrado en la misma localidad el lunes 20 de chaabán del 750 H (el 2 de noviembre).

Este ilustre chadilí del Valle de Lecrín, cuya piedad y saber mereció la atención del sabio y asceta almeriense de época nazarí Abu l-Barakat al Balaf-qui (1266-1366 o 1372 ) a quien Ibn al Jatib siguió para incluirlo en su tan referida crónica de Granada, escribió una obra titulada " El libro de las Luces", que versa sobre las alocuciones y los misterios, en la que recopiló cartas dirigidas a varios maestros sufíes y compiló al parecer, algunas doctrinas de los mismos y del fundador del chadilismo Ab l-

Hasan al Chadili, libro que no ha llegado a nosotros siendo el más antiguo escrito por un autor del Valle de Lecrín.

## V.- ESTRATEGIA DE EXCAVACION

El permiso de actividad arqueológica recogía la excavación de las parcelas únicamente en las zonas donde se iban a ver afectadas por el proyecto de obra. Actividad que fue modificada tras una de las visitas realizadas por la arqueóloga inspectora, M<sup>a</sup> Ángeles Gines Burgueño y que a la vista de los resultados indicó que era conveniente realizar la excavación en extensión de todas las parcelas, para su total liberación. Se cambió la estrategia de excavación, en área abierta, lo que significó poder abordar la complejidad de su disposición interna, su sistema de organización, la orografía del suelo original y otros aspectos.

La documentación de las fases históricas en las parcelas ha sido completa, aunque el suelo presentaba un importante grado de alteración, debido por un lado a la presencia relativamente superficial del sustrato geológico base, roca y por otra los efectos sufridos por las labores de arado. De esta forma, el registro arqueológico se vio degradado, en las parcelas 2 y 3, pues dichas labores alteraban gravemente o destruían las tumbas, llegando hasta niveles del sustrato geológico base, arrasándolo. Este hecho limitó substancialmente la presencia de material cerámico, permitiéndonos tan sólo documentar en las parcelas 2 y 3, secuencias cronológicas muy generales. En las parcelas 1, 4 y 5, se ha podido obtener información más completa, al encontrarse esta zona de la necrópolis bajo niveles deposicionales, que la han protegido.

La destrucción de posibles depósitos arqueológicos que implicaba el proyecto de construcción de cinco viviendas, justificó la necesidad de la intervención arqueológica preventiva, mediante sondeo. Una vez delimitada la zona objeto de actuación, la intervención se inició con el rebaje manual de la parcela 1, que una vez delimitado el nivel de la necrópolis, se utilizó la máquina para retirar los niveles de relleno y arrastre. El sistema de registro y la metodología aplicada que se siguió para la realización y documentación de la excavación arqueológica, fue a través de alzadas artificiales de 20 cm., respetando la estratificación natural así como los niveles de actividad antrópica y en base a los objetivos previstos.

Las parcelas 2 y 3 se rebajaron manualmente, presentaban poca potencia estratigráfica, localizándose el nivel de necrópolis muy superficial. La parcela 4 fue rebajada manualmente, únicamente en la zona sur de la parcela se empleó la máquina por la potencia elevada del nivel deposicional. La parcela 5, se rebajó con máquina, presentaba de 1 m. a 2 m de potencia hasta el nivel de necrópolis, y que al presentarse cortada por la acequia, que discurre por el lado Este de la parcela, dejaba bien localizado este nivel.

## **VI.- ESTRATIGRAFÍA Y EXTENSIÓN DE LA NECRÓPOLIS.**

Se han documentado un total de 152 enterramientos y 50 individuos en un solo nivel estratigráfico, pertenecientes a una fase constructiva dentro del mismo periodo (periodo medieval), depositados en fosas abiertas en el terreno original del cerro, substrato natural, compuesto por esquistos pizarrosos con una acumulación hacia el Sureste de conglomerados y arcillas donde también se depositan UEN- 0003. Este nivel estaba cubierto por un estrato con gravas y cantos de pequeño tamaño dispersos, UEN-0002 y que a su vez estaba cubierto por una capa de tierra de labor, de poca potencia UEN-0001.

Las inhumaciones estaban cubiertas e inmersas en un nivel de tierra limo arcillosa, tierra virgen, peculiaridad del rito islámico UEN-0004.

El análisis del material cerámico recogido en ésta intervención y asociado al momento de los enterramientos (pie de candil y cazuelita de barro cocido), señala el inicio de la funcionalidad de esta zona, como cementerio en el siglo XIII.

### **VI-1. El emplazamiento de la necrópolis**

Está ubicada a todo lo largo de la ladera del cerro conocido por el pago del Portichuelo, en una zona donde abundan las cuevas excavadas en el terreno natural. Este espacio dedicado a necrópolis, en un primer momento y a zona de silos, en el periodo moderno, está situado en una zona próxima al poblado o alquería, se buscó un espacio disponible que tuviera posibilidades de ampliación, y próxima posiblemente a un camino ya que era costumbre ir a dirigir una oración a sus difuntos. Se ha localizado en una finca colindante restos estructurales pertenecientes a unos muros de tapial, pertenecientes a una cerca que delimitaba una finca.



## VI-2. Límites de la necrópolis

En cuanto a los límites de la necrópolis, se ha podido establecer el límite Sureste, que es un camino de acceso a la localidad por esta zona alta del pueblo. El límite Noreste, lo determina un tramo de cerca construida en tapial, que se localiza en la finca colindante UEM-0004, se conserva en la parte inferior del muro de la vivienda (Lam. 33). Por otro lado se ha localizado el límite Oeste de la necrópolis que es el propio terreno natural, zona rocosa, donde se localizan unas cuevas fechadas de estos momentos (Libro de repartimientos, 1.574).

La zona Este de la necrópolis, parcela 5, (Lam. 6), se encuentra cortada por la acequia de riego, que para trasladarla a esta zona, se ha documentado como aterraron la ladera, ya en época cristiana. La acequia documentada en el periodo medieval (libro de repartimientos), discurría por una zona más baja. Es en época cristiana, cuando se desvía el trazado cortando el nivel de la necrópolis.



Lam. 1. Vista del área superior de la necrópolis en la Parcela1.

### VI-3. Disposición interna de la necrópolis.

Desde el punto de vista urbanístico, la disposición de la necrópolis era uniforme, adaptándose a la pendiente del terreno, no se han localizado trazados viarios para visitantes o paseos, aunque si se ve una organización espacial del recinto funerario donde aparecen alineadas todas ellas en dirección Sureste - Noroeste, con un espacio intermedio entre ellas variable, adaptándose a la pendiente del terreno. Únicamente en la parcela 1, aparecen agrupadas en dos áreas, las del área oeste, aparecen bien alineadas y las del área Este, agrupadas sin disposición, (pertenecientes a la zona identificada como mausoleo), el análisis de su posición en el conjunto de la necrópolis, definen criterios de jerarquización, diferenciación de clases sociales o familiares.



Lam.2. Vista de las dos áreas de la necrópolis en la Parcela 1, al finalizar la intervención.



Láms. 3 y 4. Vista general de las parcelas 2- 3 y 4, al finalizar la intervención.





Lams.5 y 6.Vista general de la parcela 5a y 5 b, al finalizar la intervención.

## VII.- TIPOLOGÍA DE LAS TUMBAS.

En cuanto al tipo de tumbas, todas ellas se presentan excavadas en el terreno natural *Lastra* o en la roca, presentan la misma técnica constructiva, (Lam. 7), abriendo un pasillo para acceder a la fosa, que se excava más profunda a -0,30 m. para posteriormente sellarla con lajas, quedando una vez excavado el completo estructural funerario un escalón lateral. Algunas presentan en la superficie, un túmulo de piedras en la zona Sur del pasillo. Dicho escalón se localiza igualmente en las fosas de cubierta plana de piedra y en las excavadas en la roca y selladas con piedras en disposición vertical.



Lam. 7-. Detalle de la sección de una de las tumbas excavadas en el terreno natural. Parcela 1



Aunque presentan prácticamente la misma tipología, se han hallado variantes que pasamos a enumerar:

**1º.-Enterramientos en Fosa simple (Tipo A).** Presentan forma irregular, sin laterales de delimitación apreciables y aunque excavada en la roca carecen de cerramiento o cubierta de lajas de piedra, debido a la acción del arado y agentes bio-climáticos

**2º.- Fosa simple con pasillo lateral, (Tipo B),** a este apartado pertenecen la mayoría de los complejos excavados. Es el tipo más frecuente, presenta un pasillo lateral que da acceso a la fosa, sellada con lajas de pizarra o piedra de caliza (Lam. 8).



Lam. 8. Detalle de tumba con túmulo de piedras sobre la cabecera, parcela 4.

**3º.- Tumba con cubierta plana. CEF-40 RH-17.** Se han localizado la mayoría de ellas en las parcelas 2, 3 y 4. En la parcela 1, se ha localizado una de ellas, cubriendo una de las dos tumbas que la conformaban CEF-104. Este tipo de tumbas excavadas en la roca con cubierta plana, se han

localizado en mayor número en las fosas excavadas en la roca ( Lam. 9 )..



Lam. 9. Detalle de tumba excavada en la roca con cubierta plana. Parcela 2.

**4°.- Fosa doble (Tipo C).** Se han localizado dos tumbas dobles en la parcela 1. El CEF-104 (Lam 11), alberga dos tumbas varón y mujer. La del varón está excavada en la roca con cubierta plana y la que albergaba a la mujer fosa con lajas de piedra de arenisca talladas dispuestas verticalmente y pasillo lateral. Entre ambas en la zona de la cabecera se localiza una piedra dispuesta horizontalmente que hace ángulo recto con la situada en la cabecera de la primera tumba que como una excepción está dispuesta verticalmente. El CEF-114, (Lam 13), alberga dos individuos infantiles

**5°.- En la parcela 1, se localiza una tumba con la cubierta de tejas.** CEF 106 (Tipo D) (Lam. 14) excavada en el terreno natural. Tres de las tejas se encuentran en disposición vertical, de canto, junto con otros fragmentos sueltos. Esta tumba se presenta delimitada por ladrillos del que se ha conservado uno de ellos en el perfil Este. Debajo de esta hilada de tejas se

ha localizado una preparación de mortero de cal y arena, presentando la misma tipología de tumba, fosa excavada en la roca y cerrada por una hilada de piedras en posición vertical.

**6°. Fosa cuadrada (Tipo E).** Delimitada por lajas de pizarra que se conservan en el perfil oeste haciendo ángulo con las del perfil sur y norte respectivamente. Albergaban dos individuos infantiles ( CEF- 110 ) (Lam 12).

**7ª.- Fosa delimitada por un muro de piedras. Tipo F.-** Se ha localizado un único ejemplo en la Parcela 1, (CEF-114), se conserva el muro lateral Este que delimita la fosa, conformado por cantos de piedra de mediano tamaño (Lam.13).

## **VII.2. Orientación de los Restos Humanos**

Los restos humanos se hallan casi todos en igual posición, de decúbito lateral derecho, orientado el rostro al SE y los pies al NE, y a veces ligeramente flexionadas las extremidades inferiores, descansando los brazos sobre la pelvis, a veces desplazados a lo largo del cuerpo. Las variaciones se pueden interpretar como hechos no determinantes que están en función de la rigidez del difunto, que impide su colocación, el peso de las losas de cierre aunque prácticamente el rostro se encuentra bien orientado.

## **VIII. SECUENCIA ESTRATIGRÁFICA Y ESTRUCTURAL.**

La secuencia cultural obtenida atiende tanto a los complejos estructurales funerarios documentados durante la intervención como a la estratigrafía, distinguiendo los siguientes períodos y fases

### **PERÍODO I. ÉPOCA MEDIEVAL**

Los restos pertenecientes a época medieval corresponden a un cementerio musulmán asentado sobre el terreno natural. Ocupa la totalidad de las parcelas, que unido al número de enterramientos exhumados da muestra de la gran compacidad del cementerio. Se refleja con ello un gran aprovechamiento del espacio para ubicar las tumbas. Se ha podido constatar una reutilización del espacio funerario, por lo que se distinguen dos fases de ocupación.



## Fase 1: Siglos XIII-XIV

Pertenecientes a este periodo se documentan 146 tumbas que se extienden a todo lo largo de la ladera ocupando casi la totalidad de la superficie objeto de actuación arqueológica.

Es el nivel más antiguo de ocupación, corresponde al periodo nazarita, que cronológicamente corresponde al momento de ocupación del cementerio, como determina la tipología de enterramientos hallados. A este momento se atribuyen todas las inhumaciones, que corresponden a un ritual de inhumación en el que la fosa se excava en el terreno natural, que se sella bien con cubierta plana de piedras o con una hilada de piedras dispuestas de canto o verticalmente.

Todas las tumbas localizadas tienen como característica principal la orientación Sureste-Noreste de los cuerpos inhumados, siguiendo el patrón musulmán, en posición "decúbito supino" lateral derecho con brazos flexionados apoyados sobre la pelvis y piernas ligeramente flexionadas. Todas las tumbas se enmarcan dentro de una fosa, cubiertas por la lastra o por lajas de piedra. En el interior de cada una se distingue un tipo de tierra rojiza mixta en una de ellas (parcela 2), se localiza un fragmento de cerámica.

No se han encontrado restos de clavos, ni láminas de metal, lo que indica que no llevaban ataúd.

Aunque todas las tumbas se presentan alineadas y adoptan el mismo patrón de deposición del cuerpo no presentan los mismos patrones constructivos presentando variedades entre si. Este hecho ha de tenerse en cuenta con relación al suelo en que se asientan, etc.

1-Tumbas excavadas en fosa simple en la roca con cubierta plana de caliza y pizarra CEF-40, I- 70, 128 etc.

2- Tumbas excavadas en la Lastra, en fosa, sellada con una hilada de piedras en disposición vertical, con pasillo lateral y las que presentan cubierta plana CEF-97.

Las tumbas excavadas en la roca pizarrosa corresponden la mayoría de ellas a las localizadas en las parcelas denominadas 2, 3 y 5. Las excavadas en la Lastra corresponden la mayoría de ellas a las parcelas 1 y 4.

Hay que destacar que en una misma tumba resaltan dos elementos, uno es la posición del cráneo en un plano superior al resto del cuerpo y la posición del cuerpo en reposo, en un plano inclinado sobre la pared lateral sureste.

Las tumbas con cubiertas mixtas de pizarra y arenisca o caliza se generalizan durante el siglo XIII y principios del siglo XIV.

### **Fase 2. s. XV.**

Con la construcción de un grupo de tumbas, limitadas por un muro, E-001, que podría identificarse como panteón abierto (Lam. 10), podemos definir una segunda fase en la necrópolis unido a que se localizó, por un lado, una superposición de dos tumbas, es el caso del CEF-113 que está construido cortando al CEF- 152 de la primera fase y por otro el murete localizado cortaba dos tumbas, CEF-145 y 146.

Esta fase está representada por un muro de mampuestos y varios complejos estructurales funerarios. Seis son los complejos que no responden a la organización de las demás tumbas localizadas en el resto de las parcelas y de la necrópolis, y que se definen pertenecientes a esta segunda fase. Aunque presentaban la misma orientación y el mismo tipo de cubiertas, su estructura y localización en la parcela agrupadas y no alineadas, así como su relación espacial con el muro E-001 que las limita, y que a su vez corta y se apoya en otros complejos estructurales funerarios de la fase anterior, nos están indicando la existencia de una segunda fase constructiva y de ocupación en el mismo nivel.



Lam.10. Parcela 1, tumbas de la fase 1 cortadas por el muro de la fase 2. Al Sureste de la Parcela 1 (Lam. 10), se localizó un tramo de muro, E-

001, que servía de límite a un grupo de tumbas y que corta a dos tumbas de la fase 1. Estaba construido de mampostería, trabado con mortero de arena y cal con paredes enlucidas por ambas caras y cimentado sobre el terreno natural "Lastra". El muro, E- 001, presenta una altura de aproximadamente un metro y está coronado por un remate a doble chaflán. Podemos definir este recinto como un panteón abierto que alberga una serie de tumbas que se presentan agrupadas y que por sus características tipológicas, pasamos a describir:

**CEF- 104.** Alberga dos individuos. Se construyen las tumbas en la Lastra, delimitando el espacio de forma circular. El complejo estructural del varón (I- 36), está excavado en el terreno natural y presenta cubierta plana de piedras de arenisca y en la zona de la cabecera se localiza una dispuesta verticalmente y la que alberga a la mujer (I-35), esta construida en fosa excavada en el mismo terreno, cerrada con lajas de pizarra talladas de forma semicircular, y dispuestas de canto, e inclinadas en dirección Este, presenta pasillo lateral. Entre ambas en la zona de la cabecera se localiza una piedra dispuesta horizontalmente que hace ángulo recto con la situada en la cabecera de la primera tumba que como una excepción está dispuesta verticalmente (Lam. 11).

Los individuos (I- 35, I- 36), se presentan en posición, de decúbito supino, orientado el rostro al SE y los pies al NE, descansando los brazos extendidos a lo largo del cuerpo. Estaban cubiertas por una tierra virgen, limo-arcillosa UEN-0004.



Lam. 11. Detalle del CEF- 104, con los individuos 35 y 36.

**CEF-110.** Alberga dos individuos infantiles, I - 32 y 41 Esta construida en el terreno natural " lastra", enmarcando el espacio donde va ubicada la tumba, que es de forma cuadrangular, por un bastidor de lajas de piedra de pizarra tallada. Las dos tumbas están excavadas en fosa presentando el cierre con hiladas de piedra de canto inclinadas en dirección Este (Lam.12).

Los dos individuos son infantiles, los restos presentaban muy alterados y mal conservados.



Lam. 12. Detalle del CEF-110. Parcela 1

**CEF-114.-** Alberga al individuo denominado 43. De fosa profunda delimitada en parte de su lado Sur y Este por un murete que presenta en planta una hilada de piedras de caliza y de su alzado se conservan dos de ellas. La fosa está excavada en el terreno natural y sellada con una hilada de lajas de piedra dispuestas de canto, ligeramente inclinadas en dirección Este, y que cubren todo el esqueleto prácticamente aplastándolo (Lam.13).

Los restos humanos del individuo se hallan en posición de decúbito lateral derecho, orientado el rostro al SE y los pies al NE, las piernas ligeramente flexionadas las extremidades inferiores, los brazos desplazados a lo largo del cuerpo.



Lam. 13. Detalle del CEF-114, Parcela 1

**CEF- 106.-** presenta forma cuadrangular, sobre una preparación de mortero de cal se localiza una hilada de tejas de canto procedentes del derrumbe de la cubierta, y limitada por ladrillos de barro del que se conserva uno fragmentado de 0,28 m. de largo por 0,20 m de ancho. El individuo denominado 34, se deposita en una fosa sellada con una hilada de piedras de canto, se encuentra en posición decúbito lateral derecho con los brazos y piernas extendidos. Se presenta cubierto por una tierra limosa virgen UEN-0004 (Lam 14).





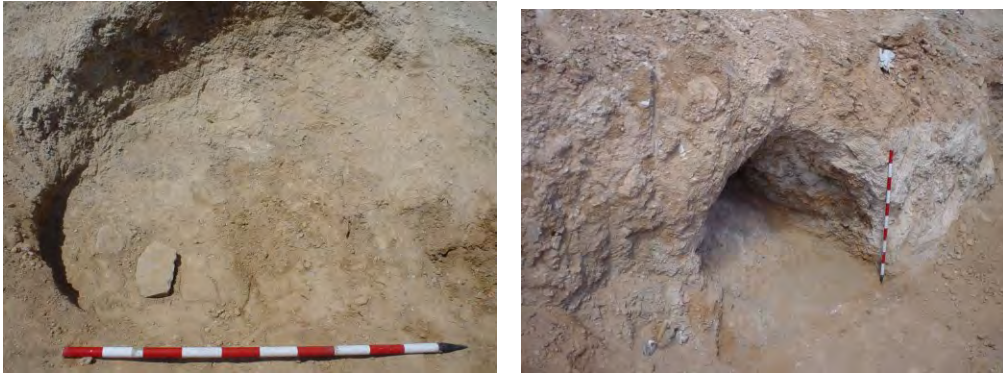
Lam. 14 -CEF, 106, tumba con cubierta de tejas

**CEF- 113.-** Esta tumba corta otro complejo estructural funerario de la fase anterior (CEF- 152), por lo que presenta una orientación diferente Este - Oeste para adaptarse al espacio. Se presenta excavada en la Lastra y sellada con una hilada de piedras de caliza.

## **PERIODO MODERNO. II. ss. XVI-XVIII**

En el área de la necrópolis de la Parcela 1 se han localizado tres oquedades identificadas como silos. CE-01, 02 y 03. Se presentan excavados en la roca. Tienen forma acampanada y base circular, con abertura en la parte superior. Uno de ellos, CE-01, se localizó en el perfil Este al realizar las labores de urbanización de las parcelas (Lam 15). Del CE-02, se ha localizado la base circular tallado en la roca y el CE- 03 se presenta cortando al CEF-151.

De este momento se localiza el muro perimetral de la finca por su lado sur, E-002, adosado a la E-001, construido con lajas de piedra sin ningún tipo de mortero.



Lam. 15. Detalles del CE-02, y CE-01, silos.

## IX.-MATERIAL CERÁMICO.

Como es habitual en un cementerio el material cerámico recogido es escaso. Los dos únicos fragmentos encontrados en la intervención arqueológica, pertenecen a un candil y una pequeña cazuela que están relacionados con la celebración del ritual funerario (enterramiento, banquete, visitas posteriores etc.) y que hemos podido fechar entre los siglos XIII y XV, periodo de uso del cementerio.

El fragmento de candil que corresponde al pie o fuste, se localiza en la parcela 1 en el área superior, fuera de las fosas de enterramiento. El fuste o pie alto es cilíndrico, presenta dos gruesos baquetones, configurando un perfil cóncavo -convexo. Presenta color verde vidriado. Presenta unas dimensiones de 0,10 m. de alto y 0,03 m. de anchura máxima.

El fragmento perteneciente a 1 cazuelita de barro vidriado, se localiza dentro de la tumba, CEF-40, debajo de la cubierta, tiene de 0,80 cm. de diámetro. Presenta el borde exvasado.

## X.- MUROS DE TAPIAL EN LA PARCELA COLINDANTE

Dedicamos este apartado, aunque no se ha intervenido, por estar fuera de la zona objeto de estudio, si nos han parecido interesante documentar los restos estructurales pertenecientes a los muros de cerca de una finca

colindante, a la que ha sido objeto de estudio, por su lado Sureste, construidos con cajones de tapial (Lam. 16). De estas fincas cercadas queda constancia en las referencias bibliográficas en el Libro de repartimientos de Cónchar de 1.574.

Se conservan tres tramos, dos de ellos haciendo esquina, muro Sur y Oeste ( UEM-001 y 002) y otro por el lado Norte (UEM-003). Estos dos últimos están contruidos sobre la acequia. La UEM-001, muro sur, se presenta escalonado en su parte superior y construido siguiendo la pendiente del terreno. Las tres unidades estratigráficas murarias conservan parte de su enfoscado de cal y arena y presentan su cimentación de cantos rodados de mediano y gran tamaño y de su alzado se conservan los dos cajones. Los muros tienen unas dimensiones aproximadas de 2, 20 m. del altura y 0,50 m. de ancho. Se conservan los mechinales donde iban las *agujas*.

## **XI.- MEDIDAS DE PROTECCIÓN FÍSICA Y CONSERVACIÓN PREVENTIVA DE BIENES INMUEBLES Y BIENES MUEBLES.**

Los restos estructurales hallados eran interesantes desde el punto de vista documental pero no significativos para conservarlos. No se vio la necesidad de consolidar ni proteger.

En lo referente a los bienes muebles, únicamente se recogieron como ya se ha apuntado en el apartado anterior dos fragmentos cerámicos, que se han tratado como corresponde a los restos artefactuales. Se procedió al lavado y secado inmediato en la propia obra, disponiendo para ello del equipo y personal necesario para llevarlo a cabo, así como a su almacenamiento pertinente en bolsas de plástico debidamente identificada para el posterior estudio de los dos objetos.

En el caso de los restos óseos, se han limpiado de adherencias y restos de tierra en seco y protegiéndose con papel, se han depositado para su estudio, en el Departamento de Anatomía Humana de la Facultad de Medicina.

La única moneda hallada se ha protegido con papel de estraza, en el propio yacimiento hasta su traslado al Museo Arqueológico Provincial.

Ya en el laboratorio se ha procedido al estudio de los dos objetos cerámicos y a su siglado, tras lo cual se han almacenado en una caja de cartón que lleva reflejada en lugar visible los datos referentes al yacimiento del cual proceden, la fecha de la campaña de actuación y un



listado de los materiales.

Se ha entregado en la Delegación Provincial de Cultura, el inventario de los materiales y de los restos óseos y de las cajas correspondientes, que se han depositado para su estudio en el Servicio de Anatomía de la Facultad de Medicina, que es dirigido por D. Miguel Botella.



Lam.. 16. Vista general de la UEM-001, muro de "cerca" en la finca colindante.

## CONCLUSIONES

Se han documentado dos periodos cronoculturales, medieval y moderno y dos fases constructivas en el periodo medieval pertenecientes a la necrópolis musulmana localizada en el Pago del Portichuelo, en la localidad de Cónchar, municipio de Villamena (Granada), que corresponden al periodo nazarita ( ss. XIII al XV). La conforman los restos de 152 tumbas, y se identifica con el cementerio de la alquería medieval de Cónchar, situado en la zona norte de la localidad. Este cementerio se asienta y construye sobre el nivel natural. Las características que presenta, son típicas de los cementerios musulmanes: aprovechamiento del espacio, orientación SE-NW, posición "decúbito supino" lateral derecho. Hay que señalar que se observa una jerarquización social o familiar en la parcela 1, en la fase 2, ya que por un lado cuatro de los complejos estructurales

funerarios, presentan una tipología que corresponde a personas inhumadas de relevancia social y por otro se ha localizado un murete de mampostería, en la zona sureste de dicha parcela, que identificamos como muro perimetral perteneciente a un panteón abierto, se han encontrado paralelos en la necrópolis musulmana de Yabal-Faruh (Málaga)

## INDICE DE LÁMINAS.

Lam. 1. Vista del área superior de la necrópolis en la Parcela 1, al inicio de la intervención.

Lam. 2. Vista de las dos áreas de la necrópolis en la Parcela 1, al finalizar la intervención.

Lams 3 y 4. Vista general de las parcelas 2, 3 y 4, al finalizar la intervención

Lam. 5 y 6 - Vista general de la parcela 5a y 5 b, al finalizar la intervención.

Lam. 7. Detalle de la sección de una tumba excavada en el terreno natural. Parcela 1

Lam. 8. Detalle de tumba con túmulo en la de piedras cabecera

Lam. 9. Detalle de tumba con cubierta plana de lajas de pizarra, Parcela 2.

Lam. 10. Parcela 1, tumbas de la fase 1 cortadas por el muro de la fase 2.

Lam. 11. Detalle del CEF- 104, con los individuos 35 y 36.

Lam.12. Detalle del CEF-110. Parcela 1

Lam.13. Detalle del CEF-114, Parcela 1

Lam, 14. CEF, 106, I. 44 tumba con cubierta de tejas.

Lam. 15. Detalles del CE-02, y CE-01, silos.

Lam. 16. Vista general de las UEM-001 y 002, muros de “cerca” en la finca colindante.

## BIBLIOGRAFIA

**Galán Sánchez, Ángel y Rafael G. Peinado Santaella (1997)**

*Hacienda regia y población en el Reino de Granada: La geografía morisca a comienzos del siglo XVI.* Granada.

**Gómez Moreno Calera, José Manuel**

“Las iglesias del Valle de Lecrín. Estudio arquitectónico I”. *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 27 pp. 23-37.

**Villegas Molina, Francisco (1972)** “El Valle de Lecrín. Estudio Geográfico”. Granada. (1959).

**Jose Miguel Puerta Vilchez**, “Sabios andalusíes del Valle de Lecrín”. Historia del Valle.

**José Miguel Puerta Vilchez**, “La 3ª época de El Valle de Lecrín”. (Dúrcal,) Granada,

**Torres Palomo, M<sup>a</sup> Paz, Acien Almansa M. (Eds)**. Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes. Estudios y Ensayos. *Universidad de Málaga* 1.995.

“*Rituales funerarios en la provincia de Granada. (Arqueología de la Muerte)*”, Museo Arqueológico y Etnológico provincial. Delegación Provincial de Cultura de la Consejería de Cultura y Medio Ambiente.

*Libro de Repartimiento de Cónchar* (1574), folio 16 recto. Archivo Histórico Provincial Granada.

*Catastro del Marqués de la Ensenada* (1752). Libro de Respuestas Generales de Cónchar, folio 21 verso (fragmento). Archivo Histórico Provincial de Granada.



## SEPULTURAS ARABIGO-GRANADINAS

por *Manuel Gómez Moreno*<sup>1</sup>.

Cuando se estudia la construcción de la iglesia de San Cristóbal de ésta ciudad, observase, con sorpresa, que las paredes de la nave, que constituye el cuerpo del templo, y lo más antiguo de él, está formado totalmente de sillarejos de piedra franca, de escasa altura, que en su mayor número tienen esculpidos letreros y adornos. Piedras de este mismo género, y con iguales inscripciones y ornato, se hallan en las paredes de San Jerónimo, en el adarve que desde la puerta de la Justicia de la Alhambra se extiende hacia la plaza de los Aljibes, y en edificios particulares; siendo frecuente encontrarlas en las inmediaciones de la ciudad y pueblos cercanos; el Museo arqueológico de la provincia conserva buena colección de ellas, y también las hay entre los objetos antiguos recogidos en uno de los departamentos de la Casa Real árabe.

Estas piedras han llamado la atención de algunos de nuestros escritores, quienes emitieron acerca de ellas diversos pareceres: D. Francisco Bermúdez de Pedraza, en su libro de la *Antigüedad y excelencias de Granada*<sup>2</sup>, después de ocuparse de las inscripciones romanas que había en esta ciudad dice así: «En otras partes hay piedras antiquísimas, con ciertas laborcillas, que ni son Romanas ni Moriscas, sino diferentes de entrambas: algunas de estas piedras tienen vara y media, otras menos, labradas no por

---

<sup>1</sup> Se publicó este artículo en el *Boletín del Centro Artístico de Granada*, publicación quincenal de Bellas Artes. Viernes 1º de Julio de 1887, 1ª edición, Núm. 19, pp. 165-167 y *Boletín del Centro Artístico de Granada*, publicación quincenal de Bellas Artes. Sábado 16 de Julio de 1887, 1ª edición. Núm. 20, pp. 173- 175. Por lo interesante que nos parece su publicación en aquellos momentos lo insertamos aquí para conocimiento de los jóvenes investigadores.

<sup>2</sup> Concedióse licencia para imprimir este libro en 1602, y se dio á la estampa en 1608 en Madrid, por Luis Sánchez, impresor del Rey.

lo ancho, sino por el lomo de la piedra, que será de una mano en ancho. El poco artificio de la labor ó escritura descubre grande antigüedad, y de estas piedras hay tantas por las paredes y cimientos de las casas particulares, que muestran ser despojos de muchos y suntuosos edificios, hechos por los Fenices» Al mismo tiempo que esto se escribía, el licenciado Luis de la Cueva, en sus *Diálogos de las casas notables de Granada*, se expresa del siguiente modo: «Hay por toda la ciudad unas piedras con unas labores tan simples, que muestran ser de tiempo cuando comenzaban los hombres á labrar las piedras». En el siglo pasado el P. Echevarría rebatió en una de sus obras<sup>3</sup> la opinión de estos autores que hacían remontar extraordinariamente la época en que se labraran dichas piedras; y con mejor criterio afirma que pertenecían á la época de la dominación árabe en esta comarca. En nuestros días se ha sustentado el parecer del P. Echevarría por los Srs. Oliveres<sup>4</sup>, y en particular por el ilustrado y diligente Conservador de la Alhambra Sr. Contreras, quien con copia de observaciones pretende demostrar la procedencia oriental del adorno que constituye esas piedras, señala el nombre que tuvieron, y determina los edificios en que se emplearon, y hasta la manera de estar colocadas: estas son sus palabras<sup>5</sup>: «Al pasar la calle que hay detrás de la Torre Judiciaria, se nota á la izquierda y en el muro antiguo, un revestido de hiladas de piedras, en cuyo grueso conservan labor de cintas enlazadas, á semejanza de las que había en los monumentos que hemos citado de la segunda época. ¿De dónde han sido arrancadas estas piedras para restaurar las murallas? Colocadas muchas en paraje que han sido renovados en los tiempos nazaritas del siglo XV, debían proceder de construcciones arruinadas antes de la reconquista, y dan lugar á suponer si el primer incendio de que nos habla vagamente un legajo del archivo, destruiría el edificio de donde proceden; como también podían ser de la Gran Mezquita que se derribó para hacer la iglesia de Santa María. Hemos estudiado la forma de estas piedras, y todas son iguales en espesor y en ornato. Parece también que guarnecerían á manera de fajas las principales torres por debajo de las almenas, y que al derribar estas las arrancaron para reemplazarlas con el remate albardillado de sillería que tienen hoy.

---

<sup>3</sup> *Paseo por Granada y sus contornos*. Paseo XV.

<sup>4</sup> *Granada y sus monumentos árabes*, pagina: 16.

<sup>5</sup> *Del Arte árabe en España*, capítulo titulado «Puerta del Vino. Plaza de los Aljibe»

Existe en la torre de los Picos un filete, aunque en figura de escocia, que nos induce á suponerlo así. Añadiremos, sobre éstas antiguas fajas de piedra, que los persas las usan mucho en las fachadas de las mezquitas, puestas en hiladas como se colocan los ladrillos, después de haberlas labrado tan minuciosamente como aquí se ve. Las llamaban *Kiddan*, y son adornos de procedencia asiria.» En otro lugar da más pormenores sobre el origen y aplicación de estas piedras: «Hay en la Alhambra, dice, y en algunos, templos mudéjares del Albaicin, muros revestidos de angostos sillares de 3 á 6 pulgadas de grueso, labrados con grecas ó inscripciones por uno ó dos cantos, que colocadas como las hiladas de ladrillo, se hallan interrumpidas y como mezcladas á las restauraciones de sus baluartes. Estas piedras son las llamadas *kiddan*, que se hacían para las construcciones de Sicilia, en los tiempos normandos, á manera de franjas horizontales, que estrechaban de distancia para enriquecer los exteriores de las hiladas de sillares ó loza pintada de diversos colores. En Granada hay muchas restauraciones del tiempo de Mohamad V, y después en las mezquitas hechas, con estas piedras de más antiguo origen, que data de las primeras construcciones bizantinas en tiempo del waliato de Elvira; las inscripciones que suelen tener estas piedras son cúficas, tipo clásico antes del Nesky»<sup>6</sup> (I). Últimamente, al hablar de la iglesia de San Cristóbal en el Apéndice de la obra á que nos referimos, afirma su autor que el templo «está construido con las piedras labradas que correspondían al exterior de un palacio árabe; cuyos cimientos se notan alrededor y al pié de los muros de la iglesia.» Tanto valor se ha dado á estas opiniones, que se llevaron á la práctica en la restauración de la Casa Real árabe de la Alhambra, pues se han pintado en toda la superficie de las paredes laterales del patio de Comares, fajas de grecas extendidas á todo lo largo de los muros y á iguales distancias unas de otras, dibujándose en ellas entrelazados semejantes á los esculpidos en los cantos de dichos sillarejos.

Ignoramos qué datos se hayan tenido presentes para hacer tales supuestos y tan rotundas afirmaciones; mas á pesar de la autorizada opinión de nuestro amigo el señor Contreras, tan conocedor del arte árabe, habrá que convenir en que estas piedras no pertenecen á edificio alguno; porque si bien es cierto que los moros emplearon en sus obras lajas de las canteras de Gavia y la Mala, de donde proceden las piedras á que nos

---

<sup>6</sup> Nota al capítulo titulado «La Alhambra en el siglo XV».

referimos, no fue del modo que se indica, ni sus adornos, cuando lo tienen, se asemejan á los que estas ostentan. En las construcciones de los principios de la dominación sarracena en Granada, se unían entre si esas lajas, como para formar con ellas grandes sillares, presentándolas alternadas, unas veces de canto y otras de frente, á fin de dar mayor trabazón y solidez á la obra; ejemplos de ello tenemos en la torre de San José, en el puente Genil y en la torre y puerta de Insarnarromán. En construcciones del mismo tiempo y más modernas, como en algunas torres de la primitiva cerca de la Alcazaba, en los muros que hay por debajo de la entrada de la torre de los Picos, el puente destruido de la carrera de Darro y en las puertas de Elvira, Bonaita y del Vino, las lajas empleadas están dispuestas á modo de ladrillos; pero en ninguno de estos edificios ni en los que se han dejado de citar y hoy existen, se encuentra empleado ni uno solo de los sillares exornados de labores y letreros de que venimos tratando, lo cual es un dato poderoso en favor de lo que decimos, pues no vamos á suponer que hayan desaparecido hasta los cimientos de los edificios para donde se hicieron dichas piedras, las que por otra parte llevan en si señal evidente de no haber pertenecido á edificio de ninguna clase, porque muchas de ellas presentan esculpido uno de sus cantos y además una ó dos de las caras, no habían de grabarse letreros y dibujos para quedar ocultos dentro de los muros, como acontecería dejando fuera solo el canto; y por el contrario, si se presentase al exterior una de las caras, colocando la laja á modo de enchapadura, forzosamente había de taparse otra cara o el bordo adornado.

Hace algunos años que una casualidad nos dio á conocer el destino que esas piedras tuvieron: al visitar' en 1874 el castillo de Tajar<sup>7</sup>, donde se nos dijo haberse descubierto un antiguo sepulcro con inscripciones ilegibles, vimos con sorpresa, que las losas que le formaban, y que ya estaban fuera del lugar donde se hallaron, eran idénticas á las que nos ocupan. El problema estaba resuelto: las piedras que forman las paredes de la iglesia de San Cristóbal, y a cada paso se encuentran en esta ciudad, son simples losas sepulcrales. Dimos cuenta a la Comisión de Monumentos del hallazgo y de su importancia arqueológica, así como de nuestras

---

<sup>7</sup> Situado en las inmediaciones de Huétor Tajar, cerca de Loja. Esta expedición y otras varias de la propia índole, que por entonces llevamos á cabo, las hicimos en compañía de nuestro amigo D. Joaquín Lisbona, individuo de la Comisión de Monumentos.



observaciones, las cuales dejamos consignadas en el inventario de la colección de antigüedades de la provincia, al registrar las varias piedras de la misma clase que para el Museo habíamos recogido en 1875<sup>8</sup>.

Recientes descubrimientos han venido á facilitar nuevos datos sobre las sepulturas de los moros: al verificarse un desmonte en el camino que actualmente se está abriendo para el Cementerio, por el sitio llamado Barranco del Abogado, y cerca del ángulo oriental de la tapia que rodea la finca de Calderón, que perteneció al convento de Carmelitas descalzos llamado de los Mártires, se hallaron cimientos de edificios, un estanque, varios conductos para agua, monedas y algunos sepulcros. Todo esto pertenece á la época árabe, como lo indican la construcción y materiales empleados en ella, la forma de los caños de barro, los adornos é inscripción grabados en las losas sepulcrales, los fragmentos de vasijas, y las varias monedas de plata y una de oro las cuales son del tiempo de los reyes moros de Granada<sup>9</sup>.

El entendido sobrestante de los trabajos del referido camino, D. Cecilio Cortés, recogió esos fragmentos y piedras, y examinó los sepulcros, que fue preciso destruir casi totalmente al verificarse el desmonte, quedando las monedas en poder de los trabajadores, los cuales las vendieron á algunos aficionados.

Las sepulturas eran diez y seis, colocadas en línea recta y dirigidas todas ellas de Poniente á Mediodía; las fosas estaban formadas por cuatro citaras de ladrillo, que dejaban entre sí el espacio preciso para contener el cadáver, cerrando el hueco por arriba, con delgadas cobijas de pizarra ó ladrillo que se cubrían con una gruesa capa de tierra. Exteriormente rodeaban cada sepulcro cuatro piedras unidas por sus extremos y clavadas verticalmente en el suelo; las dos mayores correspondían á los lados, y las más cortas á la parte de la cabeza y de los pies, cerrando el rectángulo que determinaba exteriormente el lugar donde se había colocado el cadáver, constituyendo una especie de alberquilla de poca profundidad, pues las

---

<sup>8</sup> ) Empezada la publicación de este trabajo, hemos tenido el gusto de leer, en el número 249 del *Boletín de la Institución libre de Enseñanza*, la respetabilísima opinión del Sr. D. Juan Facundo Riaño sobre el destino que tuvieron las piedras de que nos venimos ocupando, y cree que pertenecieron á las mezquitas levantadas desde el siglo XIII, bajo el imperio de los reyes alhamares

<sup>9</sup> Han sido clasificadas estas monedas por el catedrático de esta Universidad don Antonio Almagro.

losas no dejaban fuera más que la parte cubierta de adorno ó un espacio igual á este en las que no le tenían. Las piedras encontradas en estas sepulturas son exactamente iguales á las que se ven en San Cristóbal y demás lugares ya indicados; pocas de ellas llevan ornato y una solo tiene inscripción que traducida dice así: "*La gloria pertenece a Dios*"<sup>10</sup>.

Hasta hace pocos días se conservaban restos de este panteón distinguiéndose parte de las cistas, cobijas y piedras de encima de los sepulcros por lo que todavía podía formarse juicio exacto de su disposición; más ha sido preciso acabarlas de destruir para ensanchar la carretera, y continuar el desmonte, habiéndose descubierto con este motivo otras dos sepulturas más profundas, según se nos ha informado, y una piedra de cabecera que por la parte superior tiene un remate curvo como de tres partes de un círculo, cuyo diámetro es de 36 centímetros.

Los esqueletos encontrados en el Cementerio del Barranco del Abogado tenían la cabeza hacia el Mediodía y se ha observado que tenían el rostro vuelto hacia la parte por donde sale el sol; de donde se deduce que los cadáveres debieron enterrarse de costado, pues el ancho de las fosas no bastaba á contener el cuerpo en toda la anchura de los hombros, costumbre seguida por los antiguos marroquíes que colocaban los muertos en semejante disposición para que tuvieran la cara vuelta al Oriente, como dice el Padre Francisco de San Juan del Puerto en la «Misión Historia de Marruecos»<sup>11</sup>.

Las losas de estos sepulcros, y las que se ven aprovechadas en edificaciones del siglo XVI, son rectangulares, labradas por las dos caras y tres bordes, pues el cuarto se clavaba en la tierra. Sus adornos y letreros están siempre dispuestos en fajas y esculpidos en las dos caras, ó en una de ellas y en el borde superior, ocurriendo con frecuencia el tenerlos en las tres partes á la vez. El ornato es, por lo general, de entrelazados a manera de grecas; el del canto se extiende hasta los extremos para enlazar los dibujos de las cuatro piedras que cercaban el sepulcro; pero las fajas de las caras comúnmente no llegan á los extremos del sillarejo, y están próximas al borde labrado, dejando como la mitad de la superficie de la piedra sin adorno por haberse de meter en el suelo. A veces en lugar de las grecas é

---

<sup>10</sup> Ha traducido esta inscripción y otras varias que nos han servido para el presente trabajo, el ilustrado arabista D. Antonio Almagro.

<sup>11</sup> Lib. I, cap. XI.

inscripciones, tienen esculpidas hileras de almenillas, tan frecuentes en la decoración árabe; y cuando las dos caras están exornadas, la faja de la que va hacia dentro es más estrecha. Las inscripciones, cuyos caracteres son cúficos, están compuestas de dos ó tres palabras, constantemente repetidas, como: *la gloria pertenece á Dios, la Salvación, el reino pertenece á Dios*. El grueso de estas piedras es de ocho á diez centímetros; las más largas tienen de 1'38 centímetros á 1'66 centímetros; y las más cortas, que corresponden á la cabeza y pies, varían entre 0'38 y 0'58 centímetros de donde se colige que las sepulturas resultaban muy estrechas en proporción á su largo.

Los sepulcros de los moros ricos ó de dignidad, se disponían del mismo modo que los descritos; más cubríase el rectángulo que formaban las cuatro losas, que en este caso solían ser de mármol blanco, con otra grande de la misma materia cuya cara superior estaba rodeada por fajas con adornos é inscripciones coránicas ó sentencias piadosas<sup>12</sup>; y en el sitio de la cabeza se colocaba verticalmente otra losa con el epitafio ó inscripciones también coránicas. A esta clase correspondían las piedras halladas en 1573 en el pueblo árabe de la Alhambra, pertenecían á los sepulcros de cuatro reyes moros y tenían en una de sus caras el epitafio y por la otra poesías laudatorias alusivas al monarca<sup>13</sup>.

En Granada había muchos cementerios y el Sr. Eguilaz ha recogido noticias de algunos de ellos; en la inmediación de la Puerta Nueva, antigua collación de San Nicolás, había uno, que en 1595. al darse á censo el terreno que ocupaba, era conocido aun con el nombre de *macaber*, vocablo que los moros aplicaban á sus cementerios en general y que siguió usándose en casi todo el siglo XVI, para designar el sitio que estos ocuparon como consta por varias escrituras de censo, donación ó arrendamiento de esos antiguos cementerios cuyos terrenos pertenecían en su mayor parte á la renta llamada de *habices*. Entre los cementerios los había privados ó de familia y á esta clase debió pertenecer el descubierto

---

<sup>12</sup> En la casa Real se conservan tres de estas cubiertas

<sup>13</sup> Mármol. «Historia del Rebelión y castigo de los Moriscos del reino de Granada.» Lib. I, cap. VII. Hoy se conservan solo dos de estas piedras en la colección de antigüedades del Alcázar.

en el Barranco del Abogado. El mayor de los públicos que había en Granada fué el que ocupó casi toda la extensión del campo del Triunfo.

Otros cementerios se llamaban *raudas*, que parece debieron servir á personas de la nobleza, según una de las acepciones dadas á la palabra «Rauda» en el Glosario etimológico del sabio catedrático de esta Universidad D. Leopoldo Eguilaz. Llevan todavía este nombre: cierto terreno situado en la falda del cerro donde está la ermita de San Miguel, en el cual hubo una rabita; y una capilla á espaldas del patio de los Leones en el alcázar de la Alhambra, donde tenían su enterramiento los reyes moros y en el que se encontraron las losas de que trata Mármol. Esta capilla consiste en una elevada torre cuadrada, con un gran arco de herradura, en cada frente; cubierta por una bóveda agayonada á manera de concha, exornada con adornos pintados de color rojo, por debajo de la cual está el cuerpo de luces con tres ventanas arqueadas en cada testero. Inmediato á este panteón real existe una pila de piedra bastante rústica, en la que, se dice, eran lavados los cadáveres antes de sepultarlos. La parte de edificio que forma otra segunda torre comprendida entre la anterior y el muro del cuarto de los Abencerrages, quizá se haría cuando las sepulturas no cupieran en la rauda primitiva, á fin de no tenerlas á la intemperie.

Se ha supuesto, sin fundamento, que los conquistadores cristianos, á poco tiempo de su llegada, desbarataron las sepulturas de los reyes aquí enterrados; pero en un documento del Archivo de la Alhambra<sup>14</sup> (1) consta, que al partir de Granada Boabdil fueron trasladados los cuerpos de los monarcas y enterrados al pie del castillo de Mondujar en una haza llamada *La Rauda*, donde se sepultó también la reina mora que se decía la Horra llevándola á aquel sitio desde el Andarax donde murió. Según se manifiesta en dicho documento, eran públicas y notorias estas traslaciones de cuerpos reales al lugar donde el último rey de Granada quería establecer su morada y aposento.

Convertidos al catolicismo los moros de Granada no se volvieron á enterrar en sus cementerios quedando estos abandonados, en cuyo tiempo, al darles otra aplicación, se utilizaron las losas sepulcrales en los edificios que entonces se construían. Como prueba de esto tenemos una cédula de los Reyes Católicos, dada en Sevilla el 14 de Abril de 1500 y

---

<sup>14</sup> Información hecha á pedimento de Francisco Carrillo de Guzmán, pretendiendo la alcaidía del Castillo de Mondujar. Leg. 133.

dirigida á los frailes Jerónimos, la cual dice así: «Por hacer bien é merced é limosna al Prior e frailes e convento del Monasterio de Ntra. Sra. Santa Maria de la Concepción de orden de San Jerónimo de la cibdad de Granada por la presente les hacemos merced é donación de todo el ladrillo é piedra que hay en el onsario que tenían los moros de la dicha cibdad a linde la Puerta delbira para la obra del dicho Monasterio é mandamos al Corregidor é Alcaldes é otras Justicias cualesquier de la dicha cibdad de Granada que les dejen y consientan sacar del dicho onsario toda la dicha piedra e ladrillo libre desembarazadamente...»<sup>15</sup> (1) Cesiones como esta es probable se hicieran á las obras de la Alhambra y de las iglesias, para aprovechar en ellas los materiales de este ó de otros cementerios, y así se explica satisfactoriamente el por qué se ven tantos sillarejos con labores y letreros en San Jerónimo, San Cristóbal y muros de la Alhambra.

*M. Gómez Moreno.*

Granada 9 de Junio de 1887.

---

<sup>15</sup> Archivo de la Alhambra.



Maqabryas de la iglesia de San Cristóbal del Albaicín

## LA MUERTE CON APARIENCIA DE MUJER A TRAVÉS DE DIVERSAS MITOLOGÍAS.

Coraima Gutiérrez Durán<sup>1</sup>

1. El papel femenino en la muerte con distintas variantes de implicación. ¿Por qué se representa a la muerte personificándola como una mujer?
2. Símbolos que las acompañan.
3. Aportación de la muerte con apariencia femenina para las leyendas de los héroes de la antigüedad. Ejemplos paradigmáticos de héroes: Aquiles, Heracles y Cúchulainn.
4. Conclusiones
5. Bibliografía

Todos y cada uno de los pueblos que a lo largo de la historia han existido se han caracterizado por unos determinados aspectos que se han desarrollado de una manera u otra, pero en este caso nos centraremos en “la muerte”. La muerte ha sido un elemento representado en muchos de estos pueblos de muy diversas maneras, desde representaciones iconográficas, textos hasta incluso la imagen y legado que han dejado muchas de ellas de manera oral a través de su mitología, pues desde los griegos pasando por nórdicos o cualquier otro pueblo, todos tienen sus leyendas o mitos que nos hablan de muchos aspectos de sus creencias.

Independientemente del pueblo del que hablemos en su mayor parte la idea de la muerte, es algo que se ha ido tratando en las diversas mitologías a través de las aventuras de las distintas divinidades u otros personajes con cierta relevancia ya sea por un motivo u otro, pero en sí mismo sin llegar a ser en la mayoría de las ocasiones un objeto de gran preocupación,

---

<sup>1</sup> Graduada en Historia. Ha realizado el Master: *Arqueología y Territorio*. Universidades de Granada-Sevilla, curso 2016-2017.

intentando con ellas buscar el sentido de la vida con su ciclo de nacimientos y muertes mostrando para ello una serie de descripciones e ideas sobre la misma que pueden llegar a tener puntos en común, pero también divergencias muy claras, ya que tenemos las míticas descripciones del mundo de los muertos como un lugar sombrío y tenebroso de los griegos, un lugar dónde nadie quería ir, en contraposición con otros como el nórdico, que tendría varios lugares distintos a dirigirse según el fallecido con el que tratáramos, pues tendríamos por ejemplo el conocido “Helheim o Hel” que sería el reino de la muerte, y algo así como la capital de la misma, a los que iban según determinadas fuentes los fallecidos por enfermedades o vejez, y entre otros, los criminales, pero por supuesto, todos a áreas distintas. Luego tendríamos el “Fólkvangr” (residencia de Freyja) y el “Valhalla” como los lugares a dónde iban los guerreros caídos en combate, y por último estarían “Helgafell”, dónde irían los que habían llevado una vida honesta y correcta.

Viendo esto, puede entenderse lo que estamos diciendo acerca de las similitudes y diferencias acerca de la muerte en todos ellos, pero si hay algo que todos estos pueblos comparten entre sí, sobresaliendo es la presencia de la mujer en ella, es decir, siempre aparece de una manera u otra relacionada con la muerte.

### **1. El papel femenino en la muerte con distintas variantes de implicación. ¿Por qué se representa a la muerte personificándola como una mujer?**

La muerte y la mujer siempre de alguna manera aparecen relacionadas en la mitología, pues en la mayoría de las ocasiones la muerte es representada con una apariencia femenina, y eso es algo que es fácilmente visible en diversos pueblos y determinados mitos, ya que esa relación puede darse de manera directa, pero también indirecta, debido a que su papel vendría dado de la mano de circunstancias o elementos que en numerosas ocasiones tienen una relación de causa-consecuencia con la muerte, como las enfermedades o la propia guerra.

Una razón de esas similitudes o más bien de esa relación establecida entre ambas tal vez se deba a que tal y como da a entender M<sup>a</sup> Teresa Román López en *“La muerte en el mundo clásico”*, en muchos de estos pueblos está presente la idea de la muerte con apariencia femenina debido a la relación que le otorgan a ésta con la especial fisiología de la mujer, como si la mujer estuviese en una posición que la colocaría justo en la frontera entre



los dos mundos, siendo uno de ellos este reino de los muertos y de las sombras (Román López, 2006-2007).

Por supuesto, el mayor o menor grado de personificación femenina por parte de la muerte es fácilmente observable en las variantes de implicación de ese papel femenino, así como es mayormente visible la clara e indestructible relación entre la religión y la muerte en esas sociedades del pasado. Así vemos como esas mujeres que personifican a la propia muerte pueden ser desde diosas hasta simples mortales que de una manera u otra tienen que ver con alguna divinidad, y que con sus acciones provocan la consecución de lo que en sí mismo con su simple presencia vienen a simbolizar en los distintos mitos estas mujeres. El hecho es que esa personificación es mucho más clara en numerosos mitos, unos mitos que nos vienen a representar la fuerza y el poder que se le ha otorgado a la muerte como la igualitaria a lo largo del tiempo, es algo que viene incluido en esa personificación femenina que se le da, y cómo, es algo que forma parte de la personalidad y apariencia de esas mujeres, que muestran de una manera u otra como tienen entre sus manos la decisión de concluir o no la vida de un determinado personaje, y para ello se sirven de múltiples elementos.

Por todo ello, son múltiples las maneras en las que se las representan, incluso compartiendo atributos y funciones, o bien que tengan una determinada implicación en unas acciones en concreto, que después se pueden ver reflejadas por ejemplo en el análisis de las relaciones que tienen con determinados personajes que tienen una determinada popularidad, por ser bastante conocidos en lo que respecta a las aventuras que llevan a cabo.

Todas estas mujeres no se limitan a ser de una única categoría, ya que tenemos tanto diosas, semidiosas como mortales (y dentro de éstas últimas tenemos de diversos tipos, como ya veremos más adelante), pero en su mayoría se suelen definir como elemento principal sin importar su condición o categoría por un determinado carácter y por unos hechos y cualidades en concreto que las definen y las relacionan con la muerte, tal y como iremos viendo en los ejemplos que expondremos a continuación, dónde irán apareciendo tanto diosas como mortales, e incluso ciertas mujeres que han sido tildadas de monstruos por sus apariencias, debido a la relación que tienen todas ellas en sus historias a su manera con la muerte.

Comenzaremos hablando de aquellas mujeres que están dentro de la categoría de diosas o que contienen algún elemento de divinidad según distintos pueblos y mitos, unas diosas que comparten en casi todos los

ejemplos determinados rasgos, como son la existencia en ellas de un carácter fuerte, siendo ejemplos de ello: en la mitología egipcia tenemos la existencia de la diosa Hathor, una diosa que es dulce y apacible, salvo cuando se encuentra bajo la forma del ojo de Horus, tal y como ocurre en uno de los mitos de este pueblo, según el cual Ra la envió para castigar a la humanidad, y ella bajo la forma de una leona con garras y colmillos causó una auténtica carnicería cuando su lado implacable y destructor salió a flote. Algo parecido tendríamos también con la otra diosa egipcia llamada Sekhmet, que con su cabeza de leona, personifica un elemento destructor. En la antigua Mesopotamia tenemos la presencia de la diosa Ereshkigal, pues es una representante de la muerte, al ser la diosa y reina de los muertos, cuyos poderes y acciones así lo muestran. Los antiguos griegos y romanos también cuentan en su mitología con la presencia de mujeres-diosas relacionadas con esta muerte, como vemos en la propia Perséfone/Proserpina, como la Señora-reina de los muertos y diosa del reino de las Sombras por causa de la acción del propio dios Hades al enamorarse de ella y por consiguiente raptarla y llevarla con él a su reino de las Sombras. Así del mismo modo también guardaría relación con ello, la diosa Deméter/Ceres, madre de Perséfone, una diosa y mujer que en su desesperación por encontrar a su hija provocó que el pueblo no tuviera buenas cosechas, y con ello pasaron hambre y por consiguiente esas hambrunas traerían como en otras ocasiones se ha visto a lo largo de la historia, la muerte. Luego tenemos la presencia de la diosa Hécate, conocida como la diosa de los muertos (al frecuentar mucho el reino de las Sombras) entre otros muchos epítetos que recibía, y relacionada con los fantasmas, la magia negra y las encrucijadas.

La presencia de este tipo de diosas no se limita sólo a estos pueblos, y prueba de ello es en el mundo celta la existencia de una famosa tríada de diosas: Morrigan, Badb y Macha, pertenecientes todas a los Tuatha Dé Danann. Morrigan en este caso, es tanto diosa de la guerra como diosa de la muerte y de la destrucción, aunque también se le otorguen otras funciones como la de diosa del amor en cierta manera, conocida como la Lavandera del Vado o la Reina Fantasma, a veces se le otorga una apariencia aterradora, de la que no en todas ocasiones hace uso de ella. Badb, por su parte también era una diosa de la guerra, que se servía de sus poderes para que las batallas acabaran a su gusto. En el caso de Macha, de la tríada es la que más alejada se encuentra de su relación con la muerte, ya que se la relaciona por el mito que protagoniza con la maternidad, fertilidad-

prosperidad y con los caballos, pero también tuvo su relación con la muerte y el dolor en los hombres a través de su historia. En la mitología mesoamericana, también tenemos nuestro ejemplo, el cual personifica la diosa Coatlicue, la Señora del ciclo de la vida y de la muerte, llamada “la de la Piel de Serpiente”, que aunque se la relaciona con la fecundidad y maternidad, también se la relaciona con la muerte y la regeneración, teniendo representaciones acordes a esto último que distan por su aspecto terrorífico de ser muy distintas de los primeros elementos con los que se la relacionan.

Dentro de la mitología japonesa, encontramos la existencia de Izanami, también conocida como “Aquella que invita”, como diosa de la creación y de la muerte, pues ella era la que elegía quién iba a su reino de los muertos. En consonancia con ello, en la mitología hindú tenemos la figura de la diosa Devi y sus múltiples facetas, que van desde la hermosa e irascible Parvati hasta las temibles y terroríficas Durga y Kali. Durga, sería aquella faceta en la que se la representa con múltiples brazos, una pesadilla para los demonios y que guarda relación con sacrificios de animales y humanos hasta mediados del s. XIX. El caso de Kali, marca un punto y aparte con respecto a las demás, pues su relación con la muerte es sumamente visible y no deja la menor duda con respecto a ello, es llamada como la destructora (aunque se le atribuyan funciones buenas como la de insuflar vida al universo) por ser la faceta más temible de Devi, algo que se hace evidente incluso en sus representaciones, dónde su cuerpo negro y muy delgado está adornado con un collar de 50 calaveras humanas. Se la asocia con la muerte y la destrucción, ya que frecuenta cementerios y piras funerarias, pero sobre todo porque exige sacrificios humanos, conformados únicamente por hombres para su culto.

Luego hay unas deidades que son distintas a las diosas hasta ahora tratadas, pues son aquellas que tienen que ver con el destino y por tanto, concretan y conocen el momento de la muerte de los hombres, siendo un tipo de deidades que podemos encontrar en varios pueblos bajo el nombre de las Moiras griegas, las Parcas romanas o las Nornas nórdicas entre otras muchas, cuyos nombres eran distintos, pero siempre eran las mismas en las tres culturas, aunque incluso algún que otro rasgo cambiara. Todas ellas responden bajo los mismos rasgos y funciones, son las deidades – personificaciones por así llamarlas del destino, son las que deciden y trazan el destino y la suerte de los hombres, y con ello el momento y el modo de su muerte, puesto que son las que controlaban e hilaban el metafórico hilo

de la vida de un ser humano desde que nace hasta que muere, e incluso lo siguen controlando, según que fuentes se consulten, en el reino de los muertos, aunque cada una se ocupara de una parte determinada, pues Cloto/Nona/Urôr (la hilandera) hilaba la hebra de la vida de la persona con rueca y huso, Láquesis/Décima/Verôandi (la que echa a suertes) medía con una vara la longitud de la vida de esa persona y Átropos/Morta/Skuld (la inevitable) cortaba el hilo de la vida con sus especiales tijeras. Además de ser encargadas en algunos mitos de llevar a los fallecidos a su lugar correspondiente en el reino de los muertos.

Otras deidades que debemos poner por separado son las conocidas Grayas, deidades preolímpicas. Eran tres hermanas y brujas, emparentadas con las Gorgonas (pues eran hermanas de éstas, y guardaban el camino que llevaba hasta estas Gorgonas), que simbolizaban la vejez que se produce como parte del proceso natural de la muerte. Representadas en los mitos con el cabello canoso desde el nacimiento, y que comparten un único ojo y diente entre las tres. Sus propios nombres nos dan una idea del motivo de su inclusión en este artículo, pues son Dino (“el temor” o anticipación del horror), Enio (“horror” o la destructora de ciudades) y Penfredo (“alarma”), siendo nombres que están muy relacionados con la propia muerte.

Por supuesto ligadas a todas estas diosas presentadas de distintas mitologías están también aquellos seres femeninos divinos que podrían considerarse para algunos casos como vasallas de otros dioses (relacionados principalmente con el mundo de los muertos de algún modo) o bien consideradas en otros casos como monstruos por sus aspectos o espíritus aterradores y violentos. Así en primer lugar hablaremos de aquellas que recibirían los calificativos de vasallas: en este caso tendríamos a las Erinias o Furias romanas, como vasallas de Hades, designadas como Tisífone, Alecto y Megera, las tres hijas de Gea o nacidas de las gotas de la sangre de Urano dependiendo de la fuente consultada. Estas divinidades muestran un aspecto terrorífico compuesto por una mirada torva, grandes alas desplegadas y unos pies de bronce, rematado todo con un manto negro salpicado de sangre, una cabellera de serpientes entremezcladas, y portando unos látigos cuyos extremos son aguijones de escorpión, que tienen la misión de castigar implacablemente a determinados casos sin mostrar piedad alguna, salvo en ocasiones. Otras que serían designadas con el calificativo de vasallas serían las valquirias, unos bellos y poderosos espíritus femeninos que servían como vasallas-ayudantes guerreras y emisarias especiales del Valhalla y por tanto del dios Odín. Estas valquirias

esperaban para guiar a los guerreros caídos o Einheriar <sup>2</sup> en batalla para conducirlos al Valhalla, además descendían en determinadas ocasiones al campo de batalla también para asegurar la victoria de un bando u otro de la lucha a instancias de Odín. En ocasiones según los propios mitos ayudaron a algunos héroes a sortear peligros, al igual que dieron su bendición a determinados reyes y príncipes que honraban a Odín. Algunas de estas valquirias eran inmortales, pero otras eran mortales. Pero éstas no son las únicas que actúan como vasallas de un dios, en la mitología japonesa, las shikome están bajo el servicio de la diosa de los muertos, Inazami. Las shikome son espíritus de mujeres terroríficas y con locura que persiguen y atemorizan en el Yomi (reino de los muertos) al que lo merece.

Dentro de la mitología, por supuesto, también están aquellas mujeres que en su creación por sus distintivos y poco convencionales aspectos son mencionadas en los mitos como monstruos, ejemplos de ello los tenemos en la mitología nórdica como sería Hel, descrita en los mitos como hija del dios Loki y la gigante Angrboda, y con un aspecto físico monstruoso, puesto que parece que fue como un ser mitad vivo y mitad muerto, con un semblante fúnebre, y con un cuerpo mitad carne normal y mitad carne negra y putrefacta, destinada por Odín a vivir para siempre por su aspecto en Niflheim, el reino de los muertos y a ser la responsable de dicho reino, alimentando y alojando a todo aquel que entrase en él por causa de enfermedad o por muerte natural, por eso su reino recibió el nombre de Hel. Luego en la mitología griega tenemos otros ejemplos, como el representado por Equidna, calificada como un monstruo que mataba a los hombres que se atrevían a interferir en su camino, y cuyo aspecto era curioso, una bella mujer de cintura para arriba y una gran serpiente de cintura para abajo, pero quizás el ejemplo más representativo de todos y más conocido sean nuestras queridas Gorgonas (también consideradas como deidades protectoras en los conceptos religiosos más antiguos). Las Gorgonas según la mitología griega fueron tres hermanas (Euríale, Esteno y Medusa), de las cuales la más conocida será probablemente Medusa (de la que más adelante en otro apartado se hablará más), pero todas tenían en común que tenían cabezas que en lugar de cabellos tenían serpientes vivas, y tenían el poder de acabar con todo aquel hombre que osara molestarlas y mirarlas con tan sólo mirarlos, pues los convertían en piedra, una habilidad que sobre todo es conocida principalmente por la historia de Medusa. Antes hemos

---

<sup>2</sup> Los espíritus de los guerreros caídos en la batalla.

mencionado la existencia también de espíritus femeninos aterradores y violentos, pues bien, un ejemplo de este tipo de espíritus que están relacionados con la muerte son las Keres, son los espíritus femeninos de la muerte violenta, típica del campo de batalla, descritas como unos seres oscuros con dientes y garras rechinantes, sedientos de sangre humana, que buscan en los campos de batalla a hombres moribundos o heridos.

Otros espíritus femeninos serían las conocidas banshees del folclore irlandés, son consideradas como hadas y mensajeras del otro mundo, siendo esa una parte de su relación con la muerte, ya que la otra es que según las leyendas se aparecen ante una persona para anunciar con sus llantos y gritos la muerte de un pariente cercano, por lo que son como emisarias de la propia muerte.

La otra categoría de mujeres con la que trabajamos en este artículo serían las mortales, pero en este caso introduciremos algunos de los ejemplos más destacados y conocidos, como son Casandra, Pandora y Deirdre. Así comenzaremos con Casandra, según los mitos era la hija del rey Príamo y de la reina Hécuba de Troya, pero también una sacerdotisa de Apolo, con el cual dicen que llegó a un pacto en el que a cambio de convertirse en su amante, Apolo le concedería el don de la profecía. Pero cuando obtuvo ese don, rechazó el amor del dios, y éste la maldijo con el hecho de que aunque vaticinara lo que podría ocurrir nadie creería en sus pronósticos, tal y como después ocurrió con sus vaticinios acerca de Paris y de la caída de la propia Troya, ya que su familia y conciudadanos nunca la creyeron hasta que fue demasiado tarde.

Luego tenemos el caso de Pandora, ella fue la primera mujer, que fue creada por el dios Hefesto y entregada a Epimeteo como un regalo con el que en realidad los dioses pretendían castigar a los hombres por su osadía ante la ofensa que habían recibido de ellos. Pandora, según el mito reúne una serie de cualidades de las que después hablaremos, pero de las que por ahora sólo mencionaremos su curiosidad, ya que su curiosidad fue la que la llevó a abrir una caja dada por los dioses que le habían dicho que no debía abrirse, desatando con su apertura los males del mundo y con ello liberando a todo aquello que ayuda a que la muerte se haga presente, por lo tanto es comprensible el motivo por el que la incluyo. En última instancia hablaremos brevemente de Deirdre, una joven que según la mitología irlandesa forma parte del Ciclo de Ulster, cuya historia cuenta de que era hija del bardo de la corte del rey Conchobar mac Nessa del Ulster, y que recibió un grave vaticinio del druida más poderoso del momento diciendo

que sería una mujer de una belleza perturbadora, pero al mismo tiempo maldita, porque los reyes y señores irían a la guerra por ella, los tres mejores guerreros del Ulster serían exiliados por ella y muchos hombres morirían por ella. El vaticinio acabó cumpliéndose al igual que el doloroso final con el que acabó la joven y dulce Deirdre, que acabó con su vida para no seguir sufriendo en manos de los asesinos del único hombre al que había amado.

Tras ver los distintos ejemplos que hay en las mitologías de culturas distintas, se ve mucho más claro esa muerte con apariencia femenina de la que se ha hablado al inicio de este artículo, pues esas mujeres ya sean diosas o mortales personifican a la propia muerte, aunque sea de formas distintas, ya que o bien ellas mismas la representan y llevan a cabo, o bien la traen consigo a otros. Por supuesto hemos dicho ya que son diferentes las maneras en las que se las representan, pues pueden tener o compartir atributos y funciones muy parecidas o bien realizar acciones a través de sus distintas posiciones como se ven en algunos mitos que llevan a la consecución de la presencia de la muerte en sus historias. Si observamos a todas y cada una de las mujeres que se ha mencionado de las distintas mitologías, de su conjunto se pueden sacar rasgos en común que conformarían la identidad de esa muerte femenina de la que venimos hablando hasta ahora. Todas estas mujeres poseen un rasgo predominante que aparece con mayor o menor predominancia en cada una de ellas, siendo ese rasgo un carácter fuerte, que en la mayoría de las ocasiones y casos presentados anteriormente viene acompañado con la capacidad de dar muerte con o sin piedad o de traer la propia muerte a los hombres, pues pueden provocar enfermedades, como la propia diosa Ereshkigal realiza sobre su propia hermana Inana. En la mayor parte de estas historias estas mujeres, principalmente si hablamos de todas las que ocupan la categoría de diosas, son cada una en su propia mitología las reinas de los muertos y diosas de la muerte, un cargo que para muchas de ellas no fue escogido por propia voluntad, a lo que se añade que si no tienen ese título, ocupan alguno que de una manera u otra las conecta con la muerte, de ahí que muchas de esas diosas sean diosas de la guerra o tengan alguna vinculación con la guerra, porque sería una causa directa que nos habla de la muerte, y en ese ámbito hablaríamos tanto de diosas como Morrigan, que cumple con los requisitos aportados hasta ahora, como de mortales como la propia Deirdre, por cuya supuesta existencia se producen guerras entre los distintos reyes y con ello la consecución de la muerte de guerreros. Además la manera que en muchas ocasiones se tiene de hablar de ellas, te las

presentan como la personificación de las desgracias y de la destrucción, porque al fin y al cabo ¿no es la muerte la terminación de una vida, y por tanto la destrucción de la misma?

El hecho es que existen muchos más rasgos que los mencionados hasta ahora que nos hablan de esa muerte bajo apariencia femenina, pues en la mayoría de los casos son todas mujeres de una gran belleza, y que en ocasiones manejan el arte de la seducción, un hecho que incluso se puede ver con el hecho de que en diversas mitologías sentimientos como la venganza y la discordia que pueden conducir a la consecución de una muerte son representadas por mujeres, como la diosa Némesis y la diosa Eris. La gran mayoría de todos estos mitos nos manifiestan la imagen de la mujer como la artífice de la muerte de los hombres, ya que independientemente de su inmortalidad o mortalidad son ellas en cierta manera las que hacen el movimiento final en el tablero que se manifiesta en la sentencia final que reciben los hombres, ya que estas mujeres aparecen como las deciden y controlan el destino de los propios hombres, como por ejemplo hace la diosa de la guerra Badb, que causaba confusión entre los propios soldados con el fin de que una batalla terminara a su gusto, llegando al punto de decidir quiénes eran los que morían en el campo de batalla y quiénes no, como la diosa Morrigan, ya que esta diosa quizás es la mayor personificación de esa muerte bajo apariencia femenina en su determinación según hablan los antiguos mitos de su deber de limpiar el mal de los hombres de Irlanda, o quizás también otro ejemplo muy claro de ello que hemos presentado con anterioridad sean las propias Parcas, Moiras o Nornas, ya que son conocidas como las hilanderas de la vida de los hombres, una definición que ya de por sí se te muestra hasta qué punto también son una de las personificaciones de esa muerte bajo apariencia femenina.

Realmente es curioso observar que en la mayor parte de los mitos, a estas mujeres ya sean como diosas, supuestos monstruos o mortales siempre les acompañan diversos atributos que en su mayoría de ocasiones tiene que ver con su aspecto físico, pues en ocasiones la belleza como ya hemos dicho es un componente más de los rasgos que conforman a esa muerte de apariencia femenina, siendo un ejemplo de ello Medusa, Deirdre, determinadas diosas o incluso las propias Banshees, pero en ocasiones esa belleza no manifiesta su existencia en ellas, por lo que lo compensan con elementos terroríficos que acentúen su rasgo y cargo como portadoras de una muerte segura hasta el punto en algunos casos de exigir el sacrificio de



vidas humanas, como serían ejemplo de ello las propias Erinias, las Keres y en el caso de los sacrificios, de la propia Durga o de Kali, haciendo que esa muerte sea mucho más temida y esa representante femenina de ella mucho más temida e incluso en diversos casos reverenciada y respetada.

Por ello, puede mostrarse como posible la existencia de una muerte bajo apariencia femenina, ya que es algo que vienen mostrando a través de las diversas historias, como la muerte se abate sobre los hombres en forma femenina, porque es como mejor se personifica en todos sus sentidos y detalles. Se ha llegado al punto de culpar a la mujer de todos los males que alguna ocasión han azotado a la humanidad, y prueba de ello la tenemos en mitos como en el de Pandora, dónde es una mujer la que con su curiosidad desata la existencia de todos los males que a día de hoy azotan a la humanidad o como en la propia religión cristiana, dónde es Eva la supuesta causante de la salida del Edén de las personas. Pero eso no es cierto, porque si se observa bien, en todos estos mitos estas mujeres es cierto que personifican a la muerte, pero si lo hacen es para arreglar en su mayoría de ocasiones los males que el hombre en general como especie causa, siendo por ello en numerosas ocasiones esas emisarias de la muerte, y cuando no, también actuando como la misma muerte en todo lo referente a su poder de decisión sobre la vida o muerte de una persona, de ahí que hablásemos al inicio de este apartado que esa manifestación como la muerte se daba en ellas independientemente de su cargo o categoría, pues todas están relacionadas con esa muerte, incluso hasta una simple mortal como fue Casandra profetizó la caída de su ciudad y nadie la creyó, vaticinando con ello no sólo su propio final, sino también el de todos aquellos a los que conocía, por lo que aunque en ese ejemplo no actúa como la muerte en persona, sí que es una emisaria de la misma.

## *2. Símbolos que acompañan a estas mujeres que personifican a la muerte.*

Esa muerte bajo apariencia femenina a veces no tiene por qué estar representada bajo la apariencia única de una mujer, sino que en numerosas ocasiones se puede ver como en los mitos estas “mujeres” a su vez se manifiestan en forma de determinados animales.

Unos animales que si prestamos atención a la historia a lo largo de ella, siempre se les ha considerado que de alguna manera están relacionados con la muerte, por lo que resulta comprensible que acompañen a estas mujeres,

si actúan como la personificación de dicha muerte. Resulta curioso observar, como esa relación no tiene por qué ser de manera directa, sino también de manera indirecta representando malos augurios o relacionados con el mal, dónde ese mal es el causante a su vez de una muerte segura, siendo esa una posible interpretación. Animales<sup>3</sup> que pueden ser nombrados en esta situación son el cuervo, la corneja gris, el lobo y la serpiente entre otros, pero serán estos los que expondremos con brevedad a continuación.

El cuervo – corneja gris. Estos animales, principalmente el cuervo, son elegidos como personificación terrenal de estas mujeres, a su vez personificaciones de la propia muerte por diversas culturas, porque les otorgan un estatus mítico que los capacita como mediadores entre la vida y la muerte. Algo que se ve reflejado en la propia naturaleza carroñera del cuervo, que hace que sobrevuele los campos de batalla buscando alimentarse de los restos, tal y como hacen diosas como Morrigan o Badb, siendo asociaciones que encajan perfectamente, porque parecen ser los representantes de esas diosas que representaban la propia muerte al anunciar su aparición en el campo de batalla la inminente presencia de un desastre como final de la batalla, al ir decidiendo sobre la muerte o vida de los soldados. Así mismo en diversas mitologías el cuervo representa la transformación por causa del cumplimiento de un castigo de sujetos, cuyas historias no suelen acabar bien. Así en la mitología nórdica eran enviados de los dioses, actuando como los vigías de algunos de estos en el mundo de los mortales, siendo sus ojos y oídos. Muchos son los lugares del mundo, como China y Japón dónde las historias que conforman la historia de estos pueblos los muestran como presagios de malos augurios, cuyos graznidos rompen la armonía existente en ese momento. Actualmente en Europa sigue manteniéndose la consideración de que en la mayor parte de las ocasiones es un signo de mal agüero, ya que en Suecia por ejemplo representarían a los fantasmas de las personas asesinadas y en Alemania, representarían a las almas de los condenados.

Por supuesto, un punto más a favor de ser representaciones de esa muerte es el color de su plumaje, negro. Un color que en determinados pueblos es relacionado con ser el color representativo de la muerte. Además se convierte no sólo en el representante terrenal de esta muerte femenina en

---

<sup>3</sup> Unos animales que según diversas culturas no sólo están relacionados con la muerte, sino que también lo están con otros aspectos totalmente diferentes.

forma de diosas, actuando como mensajero de éstas al comunicar los presagios, ya sea mediante su presencia en el sitio o de otra forma, sino que también se les considera como guías. Se les considera guías, debido a su acercamiento con la muerte, de las almas de los muertos, principalmente en culturas orientales, teniendo un papel similar en ciertos puntos con el del propio Caronte en la mitología. Incluso para algunas culturas como los nativos americanos, el cuervo podría traer de vuelta al alma de un caído en una muerte, cuyas circunstancias no están claras, o actuar como informadores a los familiares del caído en sueños de que el sujeto caído clama venganza.

La cuestión es que, aunque hemos hablado principalmente del cuervo, la corneja gris suele coger atribuciones similares.

Lobos. Al igual que el cuervo y la corneja es un animal que en alguna que otra cultura a través de su mitología, los lobos actúan como representantes de esa muerte, actuando como un guía para las almas de los muertos hacia el otro mundo.

Serpientes. Son diversas las culturas que las muestran como seres que junto con otras criaturas tienen comunicación con los poderes del inframundo y del reino de los muertos. Para los griegos eran unos animales que entre otras cosas asociaban con la muerte. Es un animal que en muchas culturas es respetado por la misma capacidad que tienen muchas de ellas de acabar con la vida mediante su veneno, siendo esa una posible relación con estas mujeres que representan y actúan como la muerte, porque con una simple acción suya acaban con la vida de los hombres en un abrir y cerrar de ojos, decidiendo con su acción al igual que la serpiente si esa persona vive o muere. Realmente es curioso, pero probablemente otro elemento por el que se relaciona a la serpiente con la muerte y la apariencia femenina de ésta tratada en este pertinente artículo, es mediante el tema de la seducción y el erotismo en relación con la belleza, una belleza que junto con la habilidad de seducir tienen muchas de las mujeres de las que hemos estado hablando, siendo un hecho que esa belleza seductora es el elemento que conduce a los hombres a la muerte, donde su ejemplo más preponderante es Medusa, una belleza tal que atraía a los hombres, y quienes osaban mirarla tenían como recompensa una mirada que les causaba la muerte al instante al convertirlos en piedra. La seducción y el peligro que implican y encarnan estas serpientes como representantes de esa muerte con personificación femenina se refleja en algunas danzas que actualmente se realizan en algunos lugares, donde unas mujeres ejecutan una danza con

movimientos serpentinos, de ahí las numerosas representaciones de serpientes con mujeres. Además la representación de estas mujeres a través de la forma de serpientes nos hablan de su relación con la muerte, debido a que el dominio sobre la serpiente representa el intenso intento de control sobre la vida y la muerte, un control que para estas mujeres es completo, de ahí su representación en estos animales, pues tienen estas mujeres ese control al decidir en muchos casos quién vive y quién muere como ya hemos venido diciendo.

### **3. Aportación de la muerte con apariencia femenina a las leyendas de los grandes héroes de la antigüedad. Ejemplos paradigmáticos de héroes: Aquiles, Heracles y Cuchúlainn.**

Todos conocemos esas historias que han llegado hasta nosotros, que nos hablan de los grandes héroes de la antigüedad, y que si bien todos fueron diferentes unos a otros en diversos sentidos, siempre hubo alguna que otra cosa que los conectaba, pues contribuía con ello a hacer mucho más grande la leyenda y grandeza que parecía envolverlos a cada paso que daban y aventura que tenían. La razón por la que los traemos a colación es porque si bien no podemos decirlo de todos los héroes en sí mismos, hay algunos que cuentan en sus historias, principalmente a la hora de su muerte con la presencia de una mujer que de alguna manera juega un papel importante en la muerte de dicho héroe, refiriéndonos con ello a la presencia así de esta muerte con apariencia femenina de la que venimos hablando hasta ahora.

La figura o el concepto de héroe ha llegado a ser lo que es hoy, porque en su mayoría de ocasiones son semidioses o simples mortales que dejan de serlo para adquirir una condición mítica tras haberse enfrentado a múltiples peligros y haberlos sorteado, hasta que les llega la hora de su descanso eterno por así denominarlo, pues todos sus éxitos deben pagarlos, y su mejor pago es entregar su propia vida a la muerte, ya que el héroe por antonomasia no se rinde ni cede ante nadie, sólo ante sí mismo cuando se encuentra frente a la única a la que no puede desdeñar, la propia muerte, porque así está escrito en sus historias, unas historias que los marcan desde su propio nacimiento, ya que éste en sí mismo resulta también muy particular, algo observable en los mitos que los envuelven. Pero si hay algo que ha hecho que sus figuras sobresalgan y se valoren más, esa ha sido la muerte que han tenido estos héroes, todos y cada uno de ellos se han

enfrentado a ella para perder esa batalla, pero a fin de cuentas, eso los ha hecho más grandes y con ellos su propio recuerdo.

La presencia de esta muerte bajo apariencia femenina en las historias de estos héroes es práctica y completamente visible en la presencia de una serie de personajes femeninos que ya sea de forma directa o indirecta acaban sellando y sentenciando el destino de estos hombres, ya que están involucradas a través de los distintos papeles que juegan y acciones que desempeñan en todo lo que les conduce hasta el final que les espera como parte conformante de su destino, y recordemos que ya hemos visto con anterioridad como en muchos de estos pueblos el destino de los hombres lo deciden una serie de personajes femeninos con categoría divina, como las Moiras o las Parcas. La acción de estas mujeres, sin importar si son ejecutoras, mensajeras o aquellas por las que los héroes se arriesgan de una manera u otra, son el reflejo de esa muerte con apariencia femenina, porque ya de por sí su propia existencia o presencia las involucra irremediabilmente en la muerte de esos héroes, ya que podríamos decir que su simple encuentro con estos los llevan a una muerte segura, a la cual le deben pagar todas sus deudas.

Así esta muerte bajo apariencia femenina se muestra como el último rival al que estos héroes y hombres en uno mismo deben hacer frente. Se le presenta como el peor enemigo a abatir, y sin embargo, aunque puedan burlarla alguna vez por la ayuda de algún dios, tarde o temprano paga su deuda, y pierde ante ella. Ese enfrentamiento en sí mismo es lo que termina por ensalzar del todo el nombre e historia de ese héroe, y por tanto, de hacer que su recuerdo perdure en la memoria de forma duradera. Por tanto, es posible decir que lo que de verdad le aporta el renombre al héroe, no son todas las aventuras que llevan sobre sus hombros, porque éstas son las que le conforman por así denominarlos el "currículum" que fundamenta su condición de héroes, sino que es el último combate al que se enfrenta y éste es ante aquella a la que nadie puede burlar, y que cobra su deuda sin importar que tu tiempo en este mundo de mortales haya sido o no largo, pues es algo que se nota en la muerte de dichos héroes, en la mayoría de ocasiones en pleno apogeo de su juventud y belleza, cualidades que comparten con aquellas que personifican a la muerte, marcando con ello su condición de insalvable siguiendo lo trazado por el destino que le fue impuesto desde su nacimiento y del que estas mujeres son conocedoras, así que sin su presencia y contribución mediante dicho enfrentamiento los héroes no serían lo que hoy son, porque es la que fundamenta y da sentido

a la vida de estos héroes al convertirlos tras su fallecimiento en el arquetipo, ejemplo o modelo que el resto de mortales debe seguir e imitar en la medida que sea posible.

Ahora bien, la mejor manera de mostrar la intervención y presencia constante de múltiples formas de esta muerte con apariencia femenina es tratando la historia de tres héroes por antonomasia notablemente conocidos a lo largo del tiempo por sus diversos pueblos, y que nos muestran la diversidad de papeles que estas mujeres tienen y la diversidad de maneras, personas y acciones en los que a través de los cuales se hace presente la presencia de esta muerte como tal, siendo ejemplos paradigmáticos de ello héroes, como: Aquiles, Heracles o Cuchúlainn, los cuales tienen en común con el resto de héroes, que casi ninguno de ellos porta a sus espaldas una historia con un final feliz, todas tienen dolor de una manera u otra que conducen a la muerte de estos héroes, porque no está en su sino el “ser felices y como perdices”, es como si su vida y su destino estuviesen en cierta manera malditos.

Aquiles. Él es uno de los héroes por antonomasia del mundo clásico, principalmente para el mundo griego, aunque fueron otros muchos los pueblos que fueron concedores de sus hazañas. El caso es que tal y como venimos tratando a lo largo del artículo, la muerte es una jugadora más en esa partida que consistió la vida de dicho héroe, en la que sabía que iba a ser la ganadora. La presencia de esta muerte con apariencia de mujer se hace presente en su vida desde pequeño, pues a su madre la diosa marina Tetis le vaticinan que será de los más grandes entre los hombres, pero que moriría joven, de ahí que lo bañase en Estigia intentando evitar su destino funesto ya asignado y conocido por las Moiras. Algunas versiones de la historia cuentan que cuando Aquiles se decidió a participar en la guerra de Troya, su madre, Tetis le imploró y le lloró pidiéndole que no fuera, pues le vaticinaban que él moriría allí y todos sus esfuerzos por evitar eso serían en vano. Es aquí donde Tetis, aunque es una diosa marina, actúa en calidad de anunciadora de la muerte, y por tanto, aunque no podría considerarse una personificación de esta muerte femenina, actúa como su anunciadora o mensajera, pero a la misma vez también actúa en contra de esa muerte y del destino, al mandar hacerle armas que lo protegieran al no poder cambiar la decisión de su propio hijo. Una vez ya en Troya, según las fuentes que se tomen, podríamos decir que su destino lo marcan en cierta manera dos mujeres, Briseida (viuda del rey de Lincos) y Polixena (princesa troyana), pero sobre todo Polixena, ya que se habría enamorado de ésta e incluso

habría pedido su mano al padre de ésta, a pesar de que conocía su funesto final. En función de esto, podríamos considerar a Políxena como la ayudante sin saberlo de la propia muerte, ya que es ella la que atrae a Aquiles sin saberlo a la muerte de éste, ya que mientras éste la visitaba, Paris se aprovechó y le mató mediante una flecha o un cuchillo, según la fuente consultada, a traición con la guía de Apolo.

Heracles. En el caso de la historia de este héroe en ella tenemos la presencia de dos mujeres, Íole y Deyanira, cuyo papel y acciones llevadas a cabo fueron vitales para marcar el final de la vida de Heracles, por lo que en ellas vemos a ayudantes indirectas de esta muerte con apariencia femenina de la que venimos hablando. Íole, fue una princesa de la ciudad de Ecalia de la que Heracles se enamoró al verla, pero nunca pudo casarse con ella debido a que su padre, el rey Éurito no lo permitió, porque Heracles ya había asesinado en un ataque de locura a su anterior esposa Megara y a sus hijos, por lo que impidió cualquier tipo de acercamiento de Heracles hacia su hija, y éste le guardó un gran rencor por ello, que luego tuvo sus consecuencias al convertirse en una auténtica obsesión para Heracles. Siendo en eso, dónde entra Deyanira, una princesa de Calidón que eligió como esposa tras no obtener a Íole, desposándose con ella tras eliminar la competencia por su mano con el dios-río Aqueloo. Tras la boda, ambos se dispusieron a visitar a un hermano de Deyanira, y en el transcurso de su viaje se encontraron con el centauro Neso que intentó raptar a Deyanira, pero no lo consiguió al morir por una flecha que le lanzó Heracles, y antes de morir le entregó a Deyanira un poco de su sangre venenosa bajo el ardid de que sería un gran potenciador sexual que podría usar si pensaba que Heracles dejaba de amarla, que luego sería uno de los artífices de su muerte. Tras esto, Heracles ya teniendo bajo su poder a Tirinto atacó Ecalia, asesinando a todos los miembros masculinos de la familia de Íole y llevándose consigo a Íole. Acción que desencadenó su propio final, pues Deyanira creyó que Heracles no había olvidado a Íole, aprovechó la nueva túnica que le había hecho y la impregnó con la venenosa sangre que acabó quemando a Heracles hasta el punto de causarle un dolor tan inmenso que acabó pidiendo que lo mataran para acabar con el dolor.

Por tanto, ambas mujeres se convirtieron cada una de distinta manera en una representación misma de esta muerte femenina, como ayudantes indirectas de la misma, ya que una es la mano ejecutora de esta muerte sin saberlo, y la otra la que se convierte en la obsesión por su belleza de la causa generadora de la muerte de Heracles, una belleza que forma parte de las

calidades que portan estas mujeres que hemos dicho que son representaciones de esa muerte femenina.

Cuchúlainn. Este héroe celta fue uno de los más conocidos de los héroes del Ulster, conocido al igual que los otros dos anteriores por su origen semidivino, junto con la existencia de unos poderes sobrenaturales y armas mágicas que no evitaron que su vida tornara a su fin demasiado pronto. En este caso, su historia tiene numerosos y múltiples guiños hacia esta muerte de apariencia femenina mediante la aparición y el papel fundamental que una vez más juegan una serie de mujeres en la muerte de este héroe. Son muchas las hazañas realizadas por Cuchúlainn y también conocidas como las de Heracles o Aquiles, al igual que también como estos dos se granjeó enemigos, entre ellos destacamos a la reina Maeve de Connacht y los aliados de dicha reina, entre los cuales están las seis hechiceras, hijas del druida Calatin, al que había asesinado Cuchúlainn. Tanto la reina como las seis hechiceras son representaciones de esta muerte femenina en lo que se refiere al héroe, pues todas desean su muerte. En este caso, las seis hechiceras no sólo representan a la muerte, sino que actúan como sus manos ejecutoras, porque siete años después de uno de los acontecimientos más importantes del Ciclo del Ulster, que fue el intento del robo de ganado de Cooley, las hechiceras impulsadas por la reina Maeve consiguieron acabar con el héroe, al atravesarlo una de ellas con una lanza mágica creada por ellas mismas, aunque por supuesto depende de las fuentes que se consulten. Por si la presencia de la muerte en ellas no es suficientemente visible, está se torna aún más representativa, cuando un cuervo que es bien conocido como una de las personificaciones animales de la diosa Badb, certificó la muerte de Cuchúlainn al resto de población cuando ésta sucedió.

Por tanto, podría decirse que precisamente fue la intervención de las distintas mujeres de las que hemos hablado en las historias de los tres héroes, las cuales mediante su relación como ayudantes indirectas de esta muerte con apariencia femenina le otorgaron el punto final a las leyendas de estos respectivos héroes para que sus nombres perduraran durante aún más tiempo, pues son precisamente por sus diversas muertes por lo que entre otros motivos los convirtieron en ejemplos y modelos a seguir, aprendiendo de los errores de todos ellos.



#### 4. Conclusiones.

A modo de conclusión, debemos decir que esa muerte con apariencia femenina puede deberse a esa especial posición que como ya hemos dicho colocaría a la mujer justo en la frontera entre los dos mundos, tal y como establece M<sup>a</sup>Teresa Román López en “La muerte en el mundo clásico”, pero eso se daría únicamente con una serie de mujeres que tienen una serie de cualidades -habilidades, de lo cual depende en mayor o menor grado la personificación femenina que la muerte puede presentar, sin tener tanta importancia la categoría desde la que lo hagan, porque como se ha visto, son múltiples las categorías que nos muestran esas personificaciones, cuya presencia aparece definida en los distintos mitos, y cómo esta muerte con apariencia femenina está claramente definida por diversos rasgos.

Independientemente de lo diferentes que sean estas mujeres, todas personifican a la muerte, de distintas formas todas la representan y la llevan a cabo o la traen consigo, compartiendo o teniendo funciones y atributos parecidos, pero siendo principalmente reconocidas por unos rasgos con mayor o menor predominancia, según el caso, que conforman a la identidad de esa muerte femenina, que son un carácter fuerte acompañado en la mayoría de ocasiones por la capacidad de dar muerte con o sin piedad, o incluso de llevarla hasta los hombres, como puede ser con las enfermedades. La ostentación en su mayoría del cargo de reinas de los muertos y diosas de la muerte, o de algún otro cargo que las conecta irremediamente con la muerte como el ser por ejemplo diosas de la guerra. Otros rasgos serían la manera en la que se habla de ellas, presentándolas como la personificación de las desgracias y de la destrucción de la vida en determinadas ocasiones. A todo esto hay que añadirle la cualidad de la belleza y la habilidad de saber cómo conducirse en el arte de la seducción, e incluso como ciertos sentimientos son representados por mujeres, puesto que todo esto nos suelen mostrar a las mujeres como las artífices de la muerte de los hombres, porque ellas aparecen como las que deciden y controlan el destino de los propios hombres. Además suelen ir casi siempre acompañadas de una serie de rasgos físicos como esa belleza o bien elementos terroríficos que acentúen su rasgo y cargo como portadoras de una muerte segura, haciendo con ello que sea una muerte mucho más temida al igual que su correspondiente representante o personificación femenina.

Por supuesto esta personificación femenina de la muerte, también suele estar relacionada con algunos animales, los cuales por medio de los mitos han sido elementos de relación directa con la propia muerte, llegando a ser como anunciadores de esa muerte y acompañantes de esas mujeres que la personifican en muchos de los mitos que protagonizan, como el cuervo o la serpiente entre otros.

Además esta muerte con apariencia femenina ha sido la que ha otorgado a los grandes héroes, cuyas historias conocemos actualmente, el gran renombre que tienen y lo que les ha otorgado la inmortalidad que significa, incluso que después de haber transcurrido tanto tiempo sobre su muerte se les recuerde como si hubiera pasado todo hace poco tiempo. Porque es esta muerte con apariencia femenina, el último enemigo a abatir y contra el que casi nunca salen victoriosos, porque su intensa, pero corta vida debe de pagar las deudas que le debe a la muerte por haber alcanzado las glorias, por las que se les recordará en la plenitud de su juventud y por tanto, de su muerte.

Por tanto, vemos una vez más como la esencia femenina siempre está presente en todos los mitos y leyendas que rodean a cualquier pueblo de una manera u otra, y en este caso como representa a uno de los elementos más ancestrales de cualquier pueblo, presentando rastro y evidencia de ello a través de todas las mujeres y correspondientes mitos de los que hemos hablado, ya que esa esencia femenina forma parte de esa muerte con apariencia femenina, que nos habla del recuerdo y de la prueba del paso y existencia de poderosos seres femeninos con determinado poder que han residido siempre en la memoria de generaciones de pueblos, aunque actualmente no se les otorgue el reconocimiento total que les corresponde, porque te muestran como esos poderosos seres femeninos de los que nos hablan las historias no sólo son generadores de vida, sino que también son consideradas como la destrucción, porque son las personificaciones de una muerte que a todos con el paso del tiempo nos llega, siendo por tanto, así de nuevo las que proporcionan con sus acciones el equilibrio deseado y arreglan el mal de los hombres con sus diversas cualidades, como la capacidad que hemos mencionado antes al ser una personificación de la muerte de decidir quién vive y quién muere, dónde su representación principal de ello sería la diosa Morrigan, porque encarna perfectamente en cierta manera la identidad de esa muerte con apariencia femenina y de esa esencia femenina.

### 5. Bibliografía.

-Littleton, C. S. (Ed.). (2004). *Mitología: Antología ilustrada de mitos y leyendas del mundo*. Blume.

- Román López, T. (2006/2007). "La muerte en el mundo clásico". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, T. 19-20.







Imágenes sacadas de google. La muerte en la Antigüedad y la Edad Media.

# ESTUDIO ANTROPOLÓGICO DE LOS SUBADULTOS DEL CEMENTERIO NAZARÍ DE TALARÁ (VALLE DE LECRÍN, GRANADA)

*Anthropological study of subadult individuals from the Nasrid cemetery of Talará (Valle de Lecrín, Granada)*

Laura GUTIÉRREZ MESA<sup>1</sup>

Sylvia A. JIMÉNEZ-BROBEIL<sup>2</sup>

Rosa M<sup>a</sup> MAROTO BENAVIDES<sup>3</sup>

Este trabajo se ha realizado en el marco del proyecto de investigación HAR2016-75788 *Salud y alimentación en poblaciones rurales de la España medieval* (Ministerio de Economía y Competitividad)

**RESUMEN:** En el presente trabajo se han analizado los restos de óseos de una muestra de población subadulto procedente de la necrópolis musulmana de Talará que se sitúa en el Valle de Lecrín (Granada). Se ha diagnosticado la edad, el sexo, solo en aquellos casos en los que ha sido posible, según los métodos clásicos, y se identificaron las patologías más importantes. Destaca la presencia de un alto índice de caries entre esta población infantil, posiblemente asociada a la ingesta de azúcar y la presencia de otras patologías como hipoplasia del esmalte, la criba orbitaria, la criba femoral, la osteítis del fémur y un posible caso de escorbuto. En

---

<sup>1</sup> Máster en Antropología Física y Forense. Laboratorio de Antropología Física.

Facultad de Medicina. Universidad de Granada. Avenida de la Investigación 11. 18016 GRANADA. Email:

<sup>2</sup> Profesora del Departamento de Medicina Legal, Toxicología y Antropología Física. Facultad de Medicina. Universidad de Granada. Avenida de la Investigación 11. 18016 GRANADA. Email: jbrobeil@ugr.es

<sup>3</sup> Profesora del Departamento de Medicina Legal, Toxicología y Antropología Física. Facultad de Medicina. Universidad de Granada. Avenida de la Investigación 11. 18016 GRANADA. Email: rmmaroto@ugr.es

general el estado de salud que presenta esta muestra se corresponde con el de una población rural del sur peninsular.

**PALABRAS CLAVE:** Medieval, Patologías óseas, Patología dental

**ABSTRACT:** In the present work we have analyzed the skeletal remains of a sample of subadult population from the Muslim necropolis of Talará, located in the Valle de Lecrín (Granada). Age and sex have been diagnosed only in those cases where it has been possible, according to classical methods, and the most important pathologies were identified. There are presence of a high rate of caries among this infant population, possibly associated with the intake of sugar, and the presence of other pathologies such as enamel hypoplasia, *cribra orbitalia*, *cribra femoralis*, osteitis of the femur and a possible case of scurvy. In general, the health status of this sample corresponds to that of a rural population in the south of the peninsula.

**KEY WORDS:** Mediaeval, Bone pathologies, Dental pathology

## INTRODUCCIÓN

La necrópolis de Talará se encuentra ubicada en el Valle de Lecrín, dentro de la provincia de Granada. Esta comarca está situada en la vertiente suroccidental de Sierra Nevada, enlazando la Vega de Granada con la Alpujarra y la Costa del Sol. Por tanto queda delimitada por Sierra Nevada al nordeste, por las sierras meridionales de los Guájares y Almirajara al sur y por la meseta de las Albuñuelas al oeste (Molina, 1971).

La necrópolis fue excavada con carácter de urgencia en 2002, cuando se iba a realizar en esos terrenos la construcción de unas viviendas en la población de Talará. Ha sido datada en época nazarí, entre los siglos XIII-XV. En este período el Valle de Lecrín se convirtió en la principal vía de comunicación entre la ciudad de Granada y la costa, convirtiéndose en uno de los lugares con mayor densidad de población musulmana. Conocemos la existencia de ciertos castillos (*husun*) como los de Murchal y Restabal, a través de los cuales se vertebraba el territorio y de los que dependían una serie de alquerías, entre las que se encontraba Talará (Aguilera, 2001).

Talará era denominada en época nazarí como *Harat al-Arab*, “Barrio de los Árabes”, lo cual nos puede indicar un poblamiento étnicamente oriental (Jiménez Mata, 1990). No contamos con información sobre su estructuración interna, pues no se han llevado a cabo estudios históricos o arqueológicos que nos puedan aportar dichos datos. Pero sí tenemos como referencia a las alquerías cercanas de las cuales se conoce perfectamente cómo estaban estructuradas, como por ejemplo la de Mondújar, de la que podemos suponer que la organización sería similar: contaría con una mezquita, unos baños públicos, infraestructuras relacionadas con la transformación de los productos agrícolas (almazara, molino, horno), una red de abastecimiento y distribución de agua y un macaber (Moreno *et al.*, 2014).

La necrópolis se encontraba en el Pago del Macaber, en la orilla izquierda del río que limitaba la alquería medieval por el este, más allá del puente que permite el acceso a Béznar. Contaba con las características propias de un cementerio musulmán: se da en extensión, fuera del núcleo poblacional y con sus tumbas orientadas siempre SE-NO (Chavet *et al.*, 2009). Las tumbas de Talará tienen forma pseudorectangular, alargada y estrecha, el espacio justo para contener el cuerpo. Suelen aparecer con dos o tres lajas planas en el lado oeste en sentido longitudinal. Todas las tumbas son exactamente iguales sin destacar ninguna en concreto, a excepción de dos: la tumba 242 que tenía una cobertura de lajas dispuesta horizontalmente y rodeada por un circuito de piedras medianas y grandes bajo la habitual protección de dos lajas verticales pequeñas; y la tumba 513 bis que poseía una cobertura de tejas y una piedra plana dispuesta horizontalmente sobre la tumba además de una laja vertical. Conviene resaltar que en este cementerio se dan dos tipos de enterramientos: el tradicional, similar a otras necrópolis islámicas medievales, y otra novedosa que utiliza la cubierta inclinada dentro de la fosa. Esta forma original se basaría en el precepto islámico de que el cuerpo no puede ser tocado por la tierra aplicado a un lugar en el que las tumbas se ven obligadas a excavar en una tierra poco consolidada. Los restos óseos se encontraban en posición decúbito lateral derecho, con las piernas estiradas o ligeramente flexionadas, los brazos normalmente colocados delante del cuerpo y con la cara mirando hacia la Meca, la forma de enterramiento habitual según el ritual funerario musulmán (Chavet *et al.*, 2009).

En la excavación de este cementerio se descubrieron numerosos enterramientos pertenecientes a individuos subadultos. Bajo este término se incluyen los restos óseos de aquellos sujetos cuyas edades quedan

comprendidas entre los 0 y los 20 años (Lewis, 2007). Como no hay muchos trabajos al respecto resulta de especial interés el estudio de esta colección. Así pues, el objetivo principal de esta investigación es analizar los estados de salud/enfermedad de estos individuos y contribuir al estado del conocimiento sobre la infancia en poblaciones medievales españolas.

## MATERIAL Y MÉTODOS

Se excavaron 171 estructuras funerarias, de las cuales se han podido extraer los restos óseos de no menos de 146 individuos. Dentro de esta muestra se identificaron 58 esqueletos que se clasificaron como subadultos y que no se encontraban en un buen estado de conservación por la mayor fragilidad de estos huesos y posibles causas de carácter tafonómico.

El material óseo fue limpiado y restaurado cuidadosamente. Se ha llevado a cabo un intento de estimación de sexo en base al método de Schutkowski (1993) en los casos en los que se conservaba el ílion, para observar el ángulo de la escotadura ciática mayor y el arco compuesto, la profundidad de la escotadura ciática mayor y la curvatura de la cresta ilíaca, y la mandíbula, donde se apercian el pronunciamiento del mentón, la forma del arco dental anterior y la eversión de la región goniaca. A diferencia de la estimación del sexo, la estimación de la edad es bastante fiable en individuos subadultos en proceso de crecimiento. En este caso se han empleado metodologías basadas en la secuencia de formación y erupción dentaria (Ubelaker, 1994) y el desarrollo del esqueleto (Fazekas y Kósa, 1978; Scheuer y Black, 2000). Para la obtención de las medidas osteométricas que son necesarias para la estimación de la edad, se ha utilizado una plancha osteométrica y un calibre pie de rey.

En el estudio de patologías se ha prestado especial atención a la patología máxilo-dentaria (Hillson, 1996), la *cribra orbitalia*, (Djuric *et al.*, 2008) *cribra femoralis* (Miquel-Feucht, *et al.*, 1999), y la hipoplasia del esmalte (Goodman y Rose, (1996; Steckel *et al.*, 2006). De igual modo, se ha comprobado la presencia o ausencia de otras lesiones de diversa etiología, tales como la hipovitaminosis (Brickley e Ives, 2006; Zuckerman *et al.*, 2014) o procesos infecciosos (Ortner, 2003).



## RESULTADOS Y DISCUSIÓN

### Datos demográficos

Con la excepción de un individuo, se ha podido estimar la edad de todos los sujetos conservados. La distribución por categorías de edad se ha distribuido de la siguiente forma: Indeterminados: 1, Fetos: 3, Infantil I: 22, Infantil II: 18, Juveniles: 14

Los fetos y los individuos de la categoría Infantil I, que engloba desde los 0 a los 7 años, solo suponen el 17.12% del total de individuos exhumados del cementerio. Hay que tener en cuenta que este bajo número de niños no indica que su tasa de mortalidad fuese baja, sino que la conservación de los restos óseos es bastante deficiente y más aún en el caso de los esqueletos de niños de muy corta edad. Por ello no es de extrañar que no se alcance el mínimo del 30% esperado en poblaciones antiguas (Lewis, 2007).

En cuanto a la estimación del sexo, es necesario recordar que resulta muy compleja, puesto que en individuos infantiles los caracteres morfológicos asociados al sexo aún no se han desarrollado completamente. No es hasta la pubertad cuando ese dimorfismo sexual es más evidente, por lo que los métodos para conocer el sexo se hacen más fiables y seguros. Por ello, el margen de error es bastante amplio y se agrava cuanto más joven sea el individuo, sobre todo en la primera y segunda infancia. La gran mayoría de los sujetos estudiados se ha clasificado como alofisos, pues el análisis se hace totalmente imposible debido a su estado de conservación y, en algunas ocasiones, al dimorfismo sexual poco desarrollado.

### Patología oral

La patología oral es la más destacable de todo el estudio antropológico de esta muestra, pues nos aporta gran información acerca de la dieta y el estado de salud y enfermedad de los individuos. Para mostrar los resultados, se exponen por separado los diferentes tipos de patologías que se han observado.

#### Caries

La caries dental es una infección de carácter crónico que daña la pieza dentaria. Se va destruyendo progresivamente la estructura dental mediante

ácidos orgánicos, producidos como consecuencia de la fermentación de los carbohidratos de la dieta. Poco a poco se van desmineralizando los tejidos del diente y formando, en última estancia, una cavidad en alguna de las superficies dentales. Esta patología es la principal fuente de dolor oral y de pérdida prematura de los dientes, pudiendo desarrollarse tanto en la dentición decidua como en la permanente (Buikstra y Ubelaker, 1994).

Del total de los 58 individuos estudiados, solo 36 de ellos conservan piezas dentarias y, entre éstos, 17 tienen dientes con caries, lo que supone un 47.22%. Se conserva un total de 199 molares deciduos de los que 30 presentan caries, es decir un 15.07% de la muestra.

La mayoría de los individuos subadultos de Talará tiene un índice muy elevado de caries. Esto sugiere que su dieta se basaría en un consumo elevado de hidratos de carbono, lo que permitiría la proliferación de distintas bacterias, especialmente streptococos, y la fermentación de azúcares generando la desmineralización de la pieza dental. Además es conocida la ingesta de productos dulces elaborados a base de miel, frutos secos y azúcar. Esta podría ser una importante fuente generadora de caries si no existen unos cuidados higiénicos mínimos. Es posible que la ingesta frecuente de estos alimentos por parte de las poblaciones musulmanas, haya sido un factor importante en la alta incidencia de caries detectada, al ser productos de fácil adherencia a las zonas interproximales de los dientes y de difícil limpieza. Hay que recordar que el cultivo de la caña de azúcar fue introducido en la Península Ibérica por los árabes en el siglo X (García Sánchez, 1988; Wert, 1994). En la Vega de Granada, en el siglo XIV según el texto de *al Himyarī*, existían muchas plantaciones de gran calidad debido a tanto a la fertilidad del suelo, como a la abundancia de agua que posee. También en la costa granadina destacaba este tipo de cultivos que ocupaban grandes extensiones de terreno (García Sánchez, 1993 y 1995), encontrándose bastante cerca de Talará, por lo que su acceso a esta zona es de suponer que era fácil. Además tenían el llamado *al-taranyubin* o maná que era parecido al azúcar y se extraía del fresno, más para uso medicinal que culinario (García Sánchez, 1989). Tanto el azúcar como la miel se utilizaban de manera abundante tanto en el ámbito culinario como en el medicinal. Destaca su uso especialmente en los dulces, por los que los andalusíes, en todos los niveles sociales, sentían gran atracción, debido sobre todo a la gran abundancia de los ingredientes. Los elementos básicos eran la miel o el azúcar, el almidón, las almendras, las nueces y otros frutos secos (García Sánchez, 1989). Otro dato interesante a destacar, es que el

autor *Ibn al-Jaṭīb* recomienda en un texto (*Kitab al-wusul*) que para destetar a los niños (a los dos años), se les dieran unas bolitas hechas de pan y azúcar a modo de distracción cuando echasen de menos el pecho materno (García Sánchez, 1989).



Figura 1. Molares con caries del individuo 221 (Infantil II)

Figura 2. Molar permanente con caries del individuo 527 (Juvenil)

### Pérdidas dentales en vida

En algunos individuos subadultos las caries llegaron a ser tan grandes que se produjo la pérdida de la pieza dental *ante mortem*. En la muestra de Talará contamos con dos ejemplos de esta patología, los individuos 555 y 292. El primero es un juvenil (entre 12 y 18 años), de sexo posiblemente femenino, que además de la pérdida de un molar, sufre una hipoplasia del esmalte bastante severa, un proceso infeccioso en el fémur izquierdo y una acusada criba femoral de las que se hablará más adelante. El segundo individuo, el 292, es un juvenil, posiblemente femenino, que sufrió la pérdida de dos molares en vida y en el que además se puede apreciar la presencia de hipoplasia del esmalte en varios dientes. También se pudo evidenciar criba femoral y orbitaria.

### Hipoplasia del esmalte

La hipoplasia del esmalte es el resultado de una alteración en la producción de la matriz del esmalte. Dicha alteración puede variar desde un corto retraso en el ritmo de crecimiento o un parón momentáneo de un grupo de ameloblastos (células formadoras del esmalte dental), hasta la muerte de un conjunto celular, con la subsiguiente finalización de la fase secretora de la matriz (Trancho y Robledo, 2000). Este marcador permite obtener información del estado de salud de un individuo prácticamente durante toda su infancia, al menos durante aquellas etapas de la vida en las que se forman las coronas dentarias entre los 0 y los 16 años aproximadamente. Como explicación a estas alteraciones en el esmalte se han propuestos diferentes etiologías como anomalías cromosómicas, defectos congénitos, enfermedades infecciosas, deficiencias nutricionales, etc. Se ha demostrado en diferentes estudios comparativos de poblaciones actuales que la hipoplasia del esmalte se presenta con una frecuencia mayor en zonas geográficas con deficiencias nutricionales y sanitarias que en los países más avanzados. Pero aún no se ha podido demostrar si esas alteraciones del esmalte sean consecuencia directa de la cantidad o calidad de la ingesta o si aparece porque los individuos peor alimentados tienen menor capacidad de respuesta inmunitaria y padecen con mayor frecuencia enfermedades infectocontagiosas y parasitarias (Trancho y Robledo, 2000).

También podría darse como posible causa el momento del destete, pues existe correlación entre la edad de aparición de las lesiones y el cambio de

dieta de la leche materna hacia una ingesta más sólida (Trancho y Robledo, 2000).

Existen diferentes niveles a la hora de cuantificar las lesiones basadas en distintas fases: ligero, moderado y severo.

De la muestra de los subadultos de Talará contamos con bastantes individuos con esta patología. De 58 en total, tenemos 36 con dientes, y de estos, 18 de ellos con bandas de hipoplasia.



Figura 3. Hipoplasia del esmalte individuo 543 (Juvenil)

## Otras patologías

### Criba orbitaria

A pesar del mal estado de conservación de los restos, se ha encontrado en la muestra analizada gran cantidad de criba orbitaria. La criba orbitaria se describe como una lesión osteoporótica craneal localizada a nivel del techo orbital. La lesión se manifiesta por la aparición de pequeñas aberturas porosas dispersas en el hueso orbital (Subira, Alesan y Malgosa, 1992)

Como factor causal responsable se consideran las anemias (por hemorragias o infección parasitaria), por inadecuada absorción de hierro o deficiencias nutricionales. Los más susceptibles de sufrirlas son los niños, pues tienen tasas rápidas de crecimiento y desarrollo, por lo que necesitan requerimientos nutricionales más elevados. Además de la insuficiencia

nutricional, otras acusas pueden ser las pobres reservas maternas de hierro, el ser prematuro y una lactancia prolongada pobre en hierro. Otra causa podría relacionarse con la época del destete, es el momento en el que aparecen las *diarreas del destete* que pueden derivar en deshidratación y malnutrición (Subira, Alesa y Malgosa, 1992).

De los 58 subadultos de Talará, tenemos 4 con distintos niveles de criba orbitaria. No podemos observar más casos debido al mal estado de conservación de los cráneos.

### **Criba femoral**

La criba femoral también se ha encontrado en esta muestra de población subadulto. Se describe como una alteración ósea, a nivel de la cara anterior e interna del cuello femoral, caracterizada por la presencia de numerosos orificios de pequeñas dimensiones, idénticos a los de la criba orbitaria.

Las causas son las mismas que las de la criba orbitaria, si bien un déficit de magnesio y la malnutrición, pueden ser relevantes. El déficit de magnesio junto con un aumento de la actividad muscular, originaría una falta de magnesio a nivel del cartílago de crecimiento de la cabeza femoral, provocando alteraciones en el crecimiento del hueso (Miquel-Feucht, Polo-Cerdá, M y Villalaín-Blanco, JD., 1999).

En la muestra de 58 subadultos de Talará contamos con 13 individuos con criba femoral.



Figura 4. Criba femoral individuo 555 (Juvenil)

## **Osteítis fémur**

La osteítis es una infección que provoca una inflamación del tejido óseo causada por microorganismos patógenos que provocan la destrucción de material óseo o la formación de nuevo. En algunos casos ambas cosas. Solo en casos crónicos hay más posibilidades de dejar huella en los huesos (Krenzer, 2005; Waldron, 2008)

La presencia de hueso involucro indica en lesiones, con deposición de material óseo nuevo, que la enfermedad era activa en el momento de la muerte; el individuo murió poco después de contraerla. Por otro lado, la presencia de la combinación de hueso involucro y de lámina indica la supervivencia del paciente. Solamente huesos remodelados representan una lesión curada (Krenzer, 2005).

Dentro de los 58 subadultos de Talará, el individuo número 555 presenta patología en el fémur izquierdo. Un juvenil de entre 12 y 18 años, posiblemente femenino. Además tiene criba femoral, bandas de hipoplasia bastante marcadas y había sufrido la pérdida de una muela en vida, indicadores de un mal estado de salud.

## **Posible patología. Escorbuto**

El escorbuto es una enfermedad producida por la falta de ácido ascórbico (vitamina C) al organismo. El enfermo presenta muchas hemorragias provocadas por lesiones dentales y óseas, además de la posible aparición de edemas en brazos y piernas. Se pueden dar dos tipos de escorbuto: el infantil, en época de lactancia que provoca hemorragias al bebé; y en edad adulta provocada por la falta de nutrición (Aufderheide y Rodríguez, 1998).

En el caso de subadultos se puede observar un puntillado en las orbitas muy similar a la criba orbitaria pero se extiende a otras zonas del cráneo como son el maxilar, el ala mayor del esfenoides, la mandíbula y la parte interna de los zigomáticos que suelen ser bilaterales. En el caso de los adultos, se produce en los huesos largos un adelgazamiento y una zona de calcificación provisional, sobre todo en la epífisis distal del fémur (Aufderheide y Rodríguez, 1998).

En Talará el individuo 503 (Infantil I) es un posible caso de escorbuto, pues reúne algunas de las características citadas anteriormente: puntillado en las órbitas, en el maxilar, mandíbula y cráneo. El ala mayor del esfenoides

y los huesos largos no se han conservado, salvo algunos fragmentos, por lo que es muy difícil confirmarlo.

## CONCLUSIONES

El estudio de los restos óseos de los subadultos de la necrópolis de Talará ha dado algunos resultados interesantes respecto al estado de salud y enfermedad de este grupo de población. No se ha podido concretar demasiado, debido fundamentalmente al mal estado de conservación de la muestra.

La aparición de numerosas caries de los individuos infantiles, ha desvelado un posible consumo alto de azúcares en su dieta.

Las cribas orbitarias y femorales informan de problemas relacionados con la nutrición, así como las bandas de hipoplasia.

La determinación del sexo no ha sido posible en la mayoría de los casos, por ser subadultos y por el estado de conservación deficiente.

## BIBLIOGRAFÍA

AGUILERA, A.R. *Proyecto de excavación arqueológica de urgencia del macaber de Talará (Valle de Lecrín, Granada)*. Granada, 2001.

AUFDERHEIDE, A.C. Y RODRÍGUEZ MARTÍN, C. *The Cambridge Encyclopedia of Human Paleopathology*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

BRICKLEY, M. e IVES, R. *The Bioarchaeology of metabolic bone disease*. London, 2006.

BUIKSTRA, J. y UBELAKER, D. *Standars for data collection from human skeletal remains*. Fayetteville, 1994.

CHÁVET LOZOYA, M., SÁNCHEZ GALLEGO, R. y PADIAL PÉREZ, J. "Ensayo de rituales de enterramiento islámicos en al-Andalus". *Anales de Prehistoria y Arqueología de la Universidad de Murcia*, 22, 2009, 149-161.

DJURIC, M., MILOVANOVIC, P., JANOVIC, A., DRASKOVIC, M. et al. "Porotic lesions in immature skeletons from Stara Torina, Late Medieval Serbia". *International Journal of Osteoarchaeology* 18, 2008, 458-475.

FAZEKAS, I.G. y KÓSA, F. *Forensic Fetal Osteology*. Budapest, 1978.

GARCÍA SÁNCHEZ, E. "El azúcar en la alimentación de los andalusíes". En *La caña de azúcar en tiempos de los grandes descubrimientos (1450-1550)*. Motril, 1989, 209-231.



GARCÍA SÁNCHEZ, E. "Los cultivos de Al-Ándalus y su influencia en la alimentación". *II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica*, Teruel, 1993, 183-192.

GARCÍA SÁNCHEZ, E. "Caña de azúcar y cultivos asociados en Al-Ándalus". En *Paisajes del azúcar: Actas del Quinto Seminario Internacional sobre la caña de azúcar*. Granada, 1995, pp. 41-68.

GOODMAN, A. H. Y ROSE J. C. Dental enamel hipoplasias as measures of developmental stress. En *Notes on populational significance of paleopathological conditions*. Pags. 77-95. Fun Uriach, 1996.

HILLSON, S.W. *Dental anthropology*. Cambridge, 1996.

JIMÉNEZ MATA, M. *La Granada Islámica*. Granada, 1990.

KRENZER, U. *Compendio de métodos antropológicos forenses. Too II: Métodos para la determinación del sexo*. Centro de análisis forenses y ciencias aplicadas. Guatemala, 2006

LEWIS, M. *The Bioarchaeology of Children*. Cambridge, 2007.

MIQUEL-FEUCHT, M., POLO-CERDÁ, M. y VILLALÁIN-BLANCO, J.D. "El síndrome criboso: criba femoral vs criba orbitaria". *Actas V Congreso Nacional de Paleopatología*. Alcalá la Real, 1999.

MOLINA, F.V. *El Valle de Lecrín: estudio geográfico*. Granada, 1971.

MORENO, M.E. *Libro de Apeo y Repartimiento de los lugares de Chite y Talará (Valle de Lecrín)*. Granada, 2014.

ORTNER, D. *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*. New York, 2003.

SCHEUER, L. y BLACK, S. *Developmental Juvenile Osteology*. London, 2000.

SCHUTKOWSKI, H. "Sex determination of infant and juvenile skeletons: 1 Morphognostic features". *American Journal of Physical Anthropology* 90, 1993, 199-205.

STECKEL, R.H., LARSEN, C.S., SCIULLI, P.W, WALKER PL. Data collection codebook. The global history of health project. [http://global.sbs.ohio-state.edu/new\\_docs/Codebook\\_05\\_17\\_06.pdf](http://global.sbs.ohio-state.edu/new_docs/Codebook_05_17_06.pdf), 2006.

SUBIRA M.E., ALESAN, A. Y MALGOSA, A. *Criba orbitalia y déficit nutricional: estudio de elementos traza*. MUNIBE (Antropología y Arkeología), 1992, 153-158.

TRANCHO, G.J. Y ROBLEDO B. *Patología oral: Hipoplasia del esmalte dentario*. Universidad Complutense (Tesis), Madrid, 2000.

UBELAKER, D. *Human skeletal remains: excavation, analysis, interpretation*. Washington DC, 1984.

WALDRON, *Paleopatology*. Cambridge University Press. Cambridge, 2008

WERT, J. P. *El reino nazarí de Granada*. Madrid: AKAL, 1994.

ZUCKERMAN, M.K., GAROFALO, E.M., FROHLICH, B. y ORTNER D. "Anemia or scurvy: a pilot study on differential diagnosis of porous and hyperostotic lesions using differential cranial vault thickness in subadult humans". *International Journal of Paleopathology* 5, 2014, 27-33.

## LA MORTALIDAD Y SUS CAUSAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA PALEOPATOLOGÍA

Sylvia A. Jiménez-Brobeil<sup>1</sup>

La Paleopatología fue definida por M.A. Ruffer como “la ciencia que estudia la presencia de las enfermedades en los restos humanos y de animales procedentes de los tiempos antiguos” (Campillo, 2001). En general, esta disciplina analiza restos hallados en contextos arqueológicos y sus métodos se pueden extender al análisis de la patología ósea de individuos de los que se solo se conserve el esqueleto. Una derivación es la Paleoepidemiología, que estudia el origen y desarrollo de epidemias en el pasado y que puede analizar restos humanos o datos procedentes de archivos.

Las principales fuentes de estudio son los restos humanos, bien esqueletos o cuerpos momificados, que se descubran en excavaciones arqueológicas, aunque en el caso de la Edad Moderna pueden proceder de limpiezas, traslados y obras de acondicionamiento o restauración efectuadas en iglesias o cementerios. Para finales de la Edad Media y toda la Edad Moderna se puede recurrir a otra vía de análisis que es el estudio pormenorizado de datos procedentes de los libros parroquiales de entierros, posiblemente la mejor fuente para el estudio de crisis de mortalidad (Arrizabalaga, 1993; Pérez Moreda, 1980).

A la hora de analizar las causas de muerte es muy común utilizar en la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) creada por la Organización Mundial de la Salud pero hay que tener en cuenta que las distintas versiones de la misma son propiamente una lista de enfermedades y no de causas de muerte y que la mayoría de ellas no pueden analizarse en Paleopatología (Bernabeu-Mestre *et al.*, 2003). No obstante, en este texto se

---

<sup>1</sup> Departamento de Medicina legal, Toxicología y Antropología física. Facultad de Medicina, Universidad de Granada, c. e.: [jbrobeil@ugr.es](mailto:jbrobeil@ugr.es)

va a utilizar como hilo conductor una clasificación de enfermedades basada en la CIE-9 de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 1978):

1. Enfermedades infecciosas y parasitarias
2. Neoplasias
3. Enfermedades endocrinas, de la nutrición y metabólicas
4. Enfermedades de la sangre y órganos hematopoyéticos
5. Trastornos mentales y del comportamiento
6. Enfermedades del sistema nervioso y órganos de los sentidos
7. Enfermedades del sistema circulatorio
8. Enfermedades del aparato respiratorio
9. Enfermedades del aparato digestivo
10. Enfermedades del aparato genitourinario
11. Complicaciones del embarazo, parto y puerperio
12. Enfermedades de la piel y del tejido subcutáneo
13. Enfermedades del sistema osteomuscular
14. Anomalías congénitas
15. Enfermedades del periodo perinatal
16. Síntomas, signos y estados morbosos mal definidos
17. Accidentes y muerte violenta.

Además, hay que recordar que una determinada enfermedad que se señale en un individuo del pasado, puede no estar relacionada con la defunción, constituir la causa inicial o intermedia de ésta o ser la final que provoque el fallecimiento. Por ejemplo, en un esqueleto pueden observarse indicios de artrosis, enfermedad del sistema osteomuscular vinculada con el envejecimiento, y una metástasis de un tumor (neoplasias) que sería el proceso inicial que llevaría a la defunción, pero ésta pudo producirse, como causa última, por un infarto de miocardio, el cual no dejaría ninguna huella en el hueso. En todos los seres humanos la causa última de defunción es una parada cardio-respiratoria pero, salvo en casos de muerte violenta, sobre un esqueleto resulta casi imposible determinar el mecanismo desencadenante del fallecimiento.

### **Transición demográfica y sanitaria**

Cuando se analizan la mortalidad y sus causas hay que tener en cuenta que el hecho de la mortalidad no cambia a lo largo de la historia puesto que

la muerte es consustancial a todos los seres vivos. En el caso de los humanos, las causas de muerte son también las mismas en unas épocas u otras pero lo que sí ha experimentado cambios es la frecuencia del agente causal de las defunciones. Si se analizan la mortalidad y sus causas desde la perspectiva actual, sí se aprecian cambios con relación al pasado, pero éstos se han producido en la estructura de la mortalidad, en el sentido de que los fallecimientos no se producen a la misma edad y las causas de muerte se presentan en frecuencias diferentes. Estos cambios en la estructura de la mortalidad han venido de la mano de la transición demográfica y sanitaria. En Europa occidental, el inicio de la Revolución Industrial y los avances técnicos, sanitarios y de producción derivados, marcaron un cambio significativo que conllevó la aparición de la denominada "transición demográfica" (Livi-Bacci, 1999). Este nombre se aplica al proceso por el que se cambia de un régimen demográfico antiguo, caracterizado por poblaciones de tamaño estable en equilibrio con los recursos y tasas altas de natalidad y mortalidad, a un régimen demográfico moderno, también en equilibrio pero con tasas bajas. Entre uno y otro se produce una fase transitoria caracterizada por un descenso de la tasa de mortalidad, un mantenimiento elevado de la de natalidad y un importante crecimiento vegetativo. A lo largo del siglo XX se han producido importantes avances en las condiciones de vida, en la nutrición, en la Medicina y asistencia sanitaria o en la farmacología, que han posibilitado una transición estructural de las causas de muerte y que se conoce como "transición sanitaria" o "epidemiológica". Todos estos cambios se manifiestan en un incremento en la esperanza media de vida, con un desplazamiento de la mortalidad infantil a grupos de edad avanzada y un descenso notable de las enfermedades infecciosas como causa de muerte a favor de enfermedades degenerativas (Perrenoud, 1993). Un ejemplo de esta transición puede apreciarse en la evolución de las causas de mortalidad en niños de 0 a 14 años en la provincia de Granada entre los siglos XIX y XX (Jiménez y Gómez, 2003/04). En los pueblos de Alfacar y Víznar en el siglo XIX, las enfermedades infecciosas supusieron la causa de muerte de un 79.6% de los niños, mientras que entre 1998 y 2008, los fallecidos por estas causas en el Hospital Materno Infantil de Granada fueron el 7.01% (Recuerda, 2009). Todo ello nos viene a decir que en Europa, desde la Prehistoria reciente al final de la Edad Moderna, la mortalidad y sus causas generales, por lo menos las que pueden analizarse desde la perspectiva de la Paleopatología, apenas han variado.

## **Enfermedades infecciosas y parasitarias**

Las enfermedades infecciosas han constituido la principal causa de muerte de los seres humanos a lo largo de la historia y todavía, en la actualidad, siguen siendo las causantes de la mayoría de defunciones en países en vías de desarrollo. La práctica de la vacunación, el desarrollo de la higiene y profilaxis marcaron la transición al régimen demográfico moderno con la reducción drástica de la mortalidad infantil y el incremento de la esperanza media de vida. Las enfermedades infecciosas, sin embargo, son difíciles de estudiar desde la perspectiva de la Paleopatología puesto que muy pocas dejan señales en el esqueleto. La Paleoepidemiología cuenta con fuentes escritas que permiten el seguimiento de grandes epidemias. Sin embargo, al no constar la causa de muerte en las defunciones anteriores al siglo XIX, en muchas ocasiones pasan desapercibidas las que causaron principalmente la muerte de niños pequeños.

Las enfermedades infecciosas cursan con rapidez y por ello solo aquellas que se hacen crónicas dejan señales en el esqueleto. En Paleopatología se dividen en inespecíficas, representadas por la osteomielitis y periostitis y específicas, principalmente tuberculosis, lepra, treponematosiis y brucelosis. La periostitis puede aparecer vinculada a varios procesos, infecciosos o no. La osteomielitis es una infección que afecta a la médula ósea y puede ser consecutiva a traumatismos graves. La tuberculosis suele afectar principalmente a las vértebras y costillas (ver figura 1) produciendo colapsos (Mal de Pott). Los signos típicos de la lepra son la destrucción del tabique nasal y las falanges de manos y pies. La treponematosiis más conocida es la sífilis, que en su fase terciaria produce graves alteraciones óseas y de la que se ha demostrado su existencia en el Viejo Mundo antes del año 1493. La brucelosis o fiebre de Malta se caracteriza por dejar una lesión en el borde de las vértebras denominada signo de Pere Pons. Todos estos procesos son fáciles de diagnosticar y su estudio puede acompañarse con análisis de ADN (Aufderheide y Rodríguez, 1998; Campillo, 2001; Ortner, 2003).

Para el estudio de epidemias en el pasado una excelente vía de acercamiento es el análisis de la crisis de mortalidad a partir de los libros de defunciones. Las crisis de mortalidad pueden tener una naturaleza diversa: guerras, masacres, epidemias, pérdida de cosechas, catástrofes naturales, etc. y, en muchas ocasiones, un carácter mixto puesto que estos fenómenos

pueden llevar aparejadas carestías y hambrunas. La desnutrición, por ejemplo, reduce la capacidad de respuesta inmunológica a un agente infeccioso. Así pues, la determinación etiológica del agente que pudo producir un brote epidémico dado, no siempre es fácil (Jiménez Brobeil et al., 2014). Por un lado, hay que conocer previamente la biología de los posibles agentes y su patrón de estacionalidad (Scott y Duncan, 2001). Por otro, hay que realizar análisis comparativos de los perfiles de mortalidad. Un problema añadido de los libros de defunciones a la hora de estudiar epidemias es que solo reflejan a los difuntos y no a los que pudieron contraer la enfermedad y sobrevivieron por lo que no pueden aplicarse los métodos de estudio de la epidemiología clínica. El análisis de la estacionalidad combinado con un conocimiento lo más amplio posible de los patrones epidemiológicos de las principales enfermedades infecciosas que han afectado a Europa en siglos pasados, puede contribuir a discernir los posibles agentes causales. En general los patrones de estacionalidad descritos son bastante similares pues denotan que la mortalidad de los niños se produce principalmente en los meses de verano y a mediados del otoño (Jiménez Brobeil et al., 2013). Esta similitud viene a sugerir que son las enfermedades infecciosas y su relación con la climatología y la fisiología infantil las principales responsables de los patrones señalados. La mortalidad en los meses de verano está vinculada con el calor que favorece la profusión de patógenos que se desarrollan en el agua y los alimentos. Así los problemas gastrointestinales son comunes en esta época del año lo cual unido a la mayor facilidad de deshidratación debida al calor en estos meses, hace a los niños especialmente vulnerables. En la figura 2 se observa la gráfica de mortalidad de uno de estos brotes que causó la defunción de un número muy elevado de niños de los que los libros de Historia no hacen referencia. Una enfermedad que es típica de los meses de otoño es la viruela que se caracterizaba por episodios cíclicos en los que sesgaba vidas de niños nacidos con posterioridad al brote anterior (Kiple, 2003). En la figura 3 se observa el pico de mortalidad de un brote de viruela en el otoño del año 1678 del que sí hizo referencia un médico granadino (Anónimo, 1679)

Cuando la mortalidad alcanzaba a los adultos y de todas las clases sociales, como es el caso de la peste bubónica, sí suelen aparecer referencias indubitables sobre la causa de la mortandad. La peste bubónica se puede considerar la “mayor asesina” de la Historia puesto que porcentualmente ha sido la enfermedad que más víctimas ha causado entre los seres humanos (Scott y Duncan, 2001). Causada por la bacteria *Yersinia pestis* es contraída

por los humanos a partir de la picadura de las pulgas de la rata, aunque puede transmitirse entre personas. La peste solía ir precedida por pérdida de cosechas y es típica de los meses de calor, cuando viven las pulgas transmisoras. Afecta a todas las clases de edad y el perfil de los difuntos se asemeja al de la población viva. En la figura 4 se puede ver el gráfico de defunciones de la peor epidemia de peste del siglo XVII sufrida en Granada, la de 1679, en una de sus parroquias.



Figura 1. Costilla con huellas de periostitis, propia de tuberculosis.



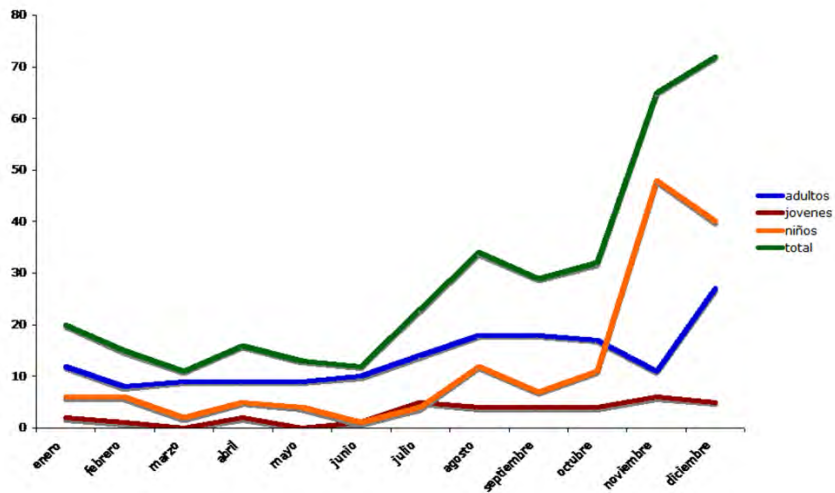


Figura 2. Evolución de la mortalidad del año 1597 en la parroquia de la Magdalena. La curva de los párvulos refleja un posible brote de gastroenteritis.

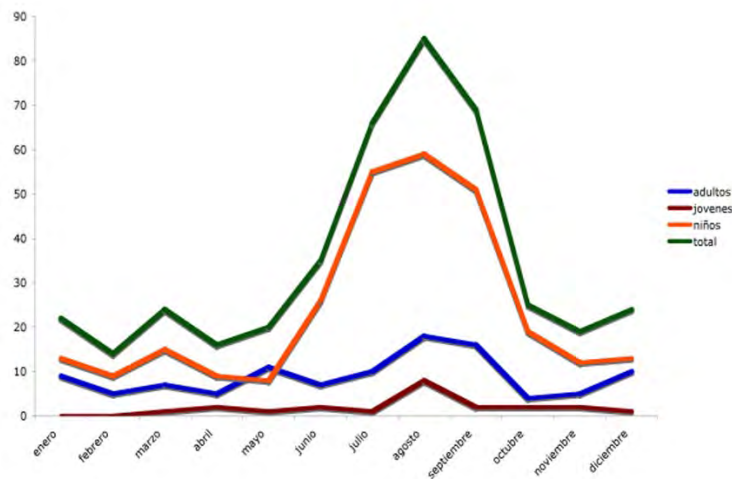


Figura 3. Evolución de la mortalidad del año 1678 en la parroquia de S. Ildefonso de Granada. Se aprecia el brote de viruela del otoño.

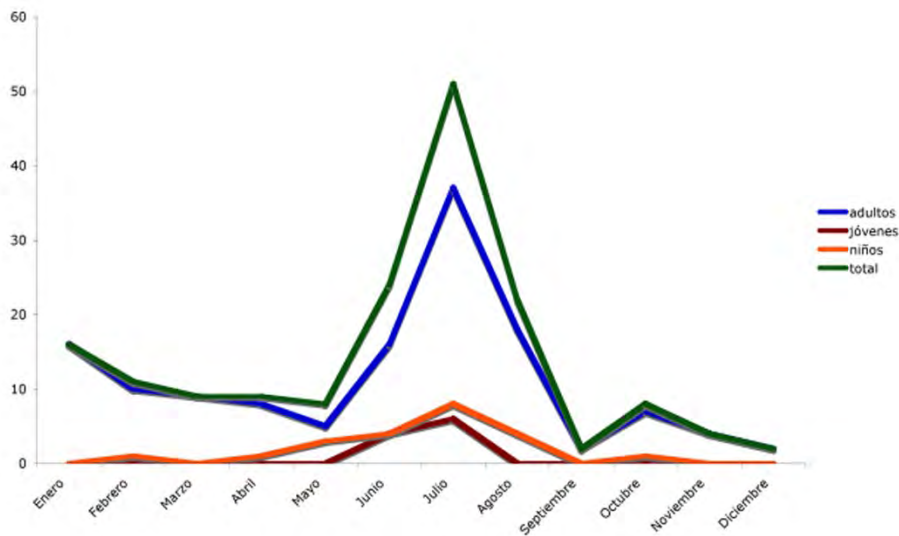


Figura 4. Evolución de la mortalidad del año 1679 en la parroquia de Sta. Ana. Destaca la epidemia de peste del verano.

## Neoplasias

Las neoplasias son multiplicaciones o crecimientos anormales de células en los diversos tejidos pero bajo este epígrafe se engloban muchas enfermedades. La detección de procesos tumorales en restos antiguos es bastante compleja y su incidencia en épocas pasadas resulta muy difícil de valorar. Desde la perspectiva actual, el cáncer puede parecer una enfermedad propia de la moderna civilización occidental y, ciertamente, constituye una de las principales causas de defunción. Sin embargo, hay que tener presente que la mayoría de procesos se producen en individuos mayores de 50 años y que en épocas pasadas, con una baja esperanza media de vida, no eran muchos los que sobrepasaban esa edad. Aunque hay referencias a tumores desde los autores clásicos, hay que tener presente que muchos procesos no podían diagnosticarse con las técnicas de la Medicina antigua. Así, una persona podía padecer un tumor del aparato digestivo y diagnosticarse que “padecía del vientre” o que falleció “de vejez”. En restos esqueléticos pueden verse lesiones primarias de hueso o secundarias que son metástasis de tumores de partes blandas. Los tumores de hueso pueden

ser benignos, como los osteomas, o malignos y éstos generalmente son bastante raros y más aún de encontrar en esqueletos arqueológicos. Las metástasis suelen ser provocadas por carcinomas como el de próstata o el de mama y son también muy difíciles de detectar porque son lesiones osteolíticas, es decir, que destruyen hueso. Otra posibilidad de detectar tumores de partes blandas es en momias. Otra vía de estudio es la calcificación de algunos tumores de partes blandas, como es el caso de los miomas uterinos, que son benignos, y de los que es un ejemplo el hallado en el cementerio medieval de Sahl ben Malik en Granada (Jiménez *et al.*, 1992).



Figura 5. Detalle del hallazgo de un mioma uterino en un enterramiento del cementerio de Sahl ben Malik

## **Enfermedades endocrinas, de la nutrición, metabólicas, de la sangre y de órganos hematopoyéticos**

Determinar una enfermedad de este grupo como causa de muerte de un individuo es prácticamente imposible sobre un esqueleto. Sin embargo, hay algunos trastornos que dejan huellas sobre los huesos y que nos indican que un sujeto sufrió un episodio de mala salud o que cuando falleció padecía uno. Los más típicos de estudiar en Paleopatología son la *cribra orbitalia*, la hipoplasia del esmalte y algunas avitaminosis (Aufderheide y Rodríguez, 1998; Brickley e Ives, 2008; Ortner, 2003). La primera se manifiesta por porosidades en los techos orbitarios y se vincula con anemia. La anemia es realmente síntoma de muchas enfermedades y la *cribra* como tal no nos indica un proceso en concreto. Además de con algunas enfermedades de origen genético, la presencia de *cribra* se asocia con problemas de mala absorción del hierro en el tubo digestivo, tales como presencia de agentes infecciosos o parasitarios. La hipoplasia del esmalte se manifiesta como bandas horizontales en el esmalte de las piezas dentarias. Indica periodos de detención del crecimiento de causa desconocida pero permite establecer el momento de desarrollo de las mismas. Su estudio es una vía excelente para abordar el estado de salud/enfermedad en la infancia (Lewis, 2002). Entre las avitaminosis destacan el raquitismo (déficit de vitamina D), que suele conllevar deformación de los huesos, principalmente de los miembros inferiores y caja torácica, y el escorbuto (déficit de vitamina C), que suele producir porosidades en determinadas áreas del cráneo.



Figura 6. Vista inferior de un frontal infantil con cribra orbitalia.

### **Complicaciones del embarazo, parto y puerperio**

Estos problemas han constituido quizás la más importante causa de defunción entre las mujeres en edad reproductiva. El hallazgo del esqueleto de una mujer joven generalmente puede vincularse a una causa infecciosa, pero un esqueleto no señala si la causa fue una fiebre puerperal o, por ejemplo, una neumonía. En algunos casos se encuentran restos de un feto o de un recién nacido junto al cuerpo de la madre, como se ha documentado, por ejemplo, en alguna tumba del cementerio medieval granadino de Sahl ben Malik (López, 1997). Si el feto está dentro de la cavidad pélvica, la mujer falleció durante el embarazo pero no se puede precisar la causa. Si el esqueleto infantil está fuera de la cavidad pélvica, ya se había producido el alumbramiento. En muchas culturas es común enterrar juntos a madre e hijo si ella fallecía al dar a luz. En el caso del hallazgo arqueológico de restos fetales parcialmente dentro de la cavidad pélvica hay que ser muy cuidadoso al ubicar esos huesos. Puede tratarse de una distocia que provocó la muerte del niño y de la madre. Pero si es solo la cabeza la que está fuera, puede corresponder con un fallecimiento durante el último mes del embarazo, con el feto ya posicionado. En este caso la acumulación de gases

producida en la cavidad abdominal del cuerpo de la madre al iniciarse la putrefacción empuja hacia fuera al feto (Pinheiro, 2006).

### **Enfermedades del sistema osteomuscular**

Varios de los procesos que pueden detectarse en el hueso son de carácter degenerativo y como tal son más propias de edades avanzadas. Su etiología es muy diversa y multifactorial. Por lo general, no constituyen la causa de defunción del sujeto pero la presencia de lesiones sobre el esqueleto proporciona información sobre el estado de salud de estos individuos. Las que están vinculadas principalmente con la edad se convierten paradójicamente en un marcador de buena salud puesto que si un sujeto las padeció es porque vivió hasta la edad en la que pueden hacer su aparición (Aufderheide y Rodríguez, 1998; Campillo, 2001; Ortner, 2003). Por lo general suelen ser la causa de la mayoría de lesiones que se pueden observar en esqueletos antiguos por lo que son muy frecuentes los trabajos de Paleopatología en los que se describen. En este amplio capítulo figuran procesos en los que influye la actividad física como pueden ser las espondilólisis o las hernias discales. Otros son de carácter inflamatorio como la artritis reumatoide, la hiperostosis idiopática difusa o la enfermedad de Paget. Entre las de carácter degenerativo figuran la artrosis o la osteoporosis.

### **Anomalías congénitas y enfermedades del periodo perinatal**

Su estudio en esqueletos antiguos resulta especialmente complicado por los problemas de conservación de los restos de niños muy pequeños. Además de su enorme fragilidad intrínseca, en ocasiones no se enterraban en el mismo lugar que los adultos o han pasado desapercibidos a los ojos de arqueólogos poco entrenados. También han sido varias las veces en que ni siquiera se han recogido durante la excavación (Lewis, 2007). La presencia de esqueletos de recién nacidos o fallecidos a las pocas semanas de vida entraría en el conjunto de enfermedades perinatales (Figura 7), sin que pueda precisarse, en la mayoría de los casos, cual fue exactamente la causa de defunción. Si hay falta de desarrollo, puede tratarse de niños prematuros cuya supervivencia era imposible antes de los avances sanitarios del siglo XX. Si figura una anomalía en el esqueleto, es posible que la muerte esté vinculada con ella, pero si solo son esqueletos sin



alteraciones visibles, las causas de defunción posibles son muy variadas. Hay anomalías que afectan al esqueleto y que son incompatibles con la vida, como por ejemplo la anencefalia, pero hay otras con las que el sujeto puede vivir algún tiempo e incluso hasta edades avanzadas, como puede ocurrir con las craneosinostosis, hidrocefalia, acondroplasia, entre muchas otras.



Figura 7. Restos esqueléticos del Infante Don Pedro. Capilla de los Reyes de Sevilla

### Accidentes y muerte violenta

Si afectan al tejido óseo son bastante fáciles de diagnosticar puesto que los traumatismos dejan unas señales muy claras en el esqueleto. Respecto al momento de producción se clasifican como *antemortem* (con signos de supervivencia), *perimortem* (fracturas con el hueso en fresco sin signos de regeneración ósea) y *postmortem* (Byers, 2005). Los primeros son traumatismos que se han curado y en ellos se engloba la mayoría de fracturas, que pueden producirse por diversos mecanismos como compresión, tracción, flexión, torsión y cizallamiento (Campillo, 2001). Los últimos tienen carácter tafonómico y son muy comunes en los restos de excavaciones arqueológicas. Los traumatismos *peri mortem* están asociados al fallecimiento del sujeto o se produjeron muy poco después de éste

cuando el hueso tiene aún mucho colágeno. Según su origen, además de los mecanismos descritos, pueden ser incisos, contusos, por disparo o por causas mixtas. En el esqueleto postcraneal dejan unas líneas de fractura muy típicas que responden al mecanismo de producción. La mayoría de estas fracturas se debe a accidentes muy graves. En la bóveda craneal, según la fuerza y la velocidad del impacto, pueden ser no penetrantes o penetrantes (atraviesan el hueso). La naturaleza accidental o intencional de un traumatismo puede ser muy difícil de precisar (Martin *et al.*, 2012). Los casos con presencia de lesiones por disparo o incisiones por filo metálico se pueden relacionar con la violencia, pero no ocurre así con las contusiones. Los traumatismos contusos pueden producir fracturas por hundimiento, lineales o en estrella entre otros (Galloway, 1999). En la mayoría de casos, las fracturas craneales suelen ser fatales y pueden pasar desapercibidas en el registro arqueológico si conllevan daños muy grandes. En la Prehistoria reciente europease conocen muchos cráneos con lesiones traumáticas, pero el problema es diferenciar la violencia del origen accidental (Knüsel y Smith, 2014b; Martin y Frayer, 1997). Al estudiar restos óseos sin tener los tejidos blandos y el contexto de producción de las lesiones, se corre un gran riesgo de crear asunciones o interpretaciones poco fiables (Pinheiro *et al.*, 2015). Es preciso recurrir a muestras amplias y analizar la posición de las lesiones desde una perspectiva estadística, sin olvidar que, en cualquier caso, no puede descartarse el origen accidental. En un estudio (Jiménez-Brobeil *et al.*, 2009) sobre frecuencias de traumatismos craneales prehistóricos en Andalucía Oriental se reveló una tasa muy superior en los varones respecto a la mujeres, lo que se vincula con diferencias de género, y una mayor incidencia en la Edad del Bronce. Esto último sugiere un incremento de la violencia en esta etapa. La presencia de violencia si está clara en los casos de heridas por filo metálico. Se han hallado, por ejemplo, en esqueletos medievales musulmanes procedentes de yacimientos granadinos como La Torrecilla (Campillo y Souich, 1991) y la Alcazaba de Loja (Pérez Fernández, 2016).



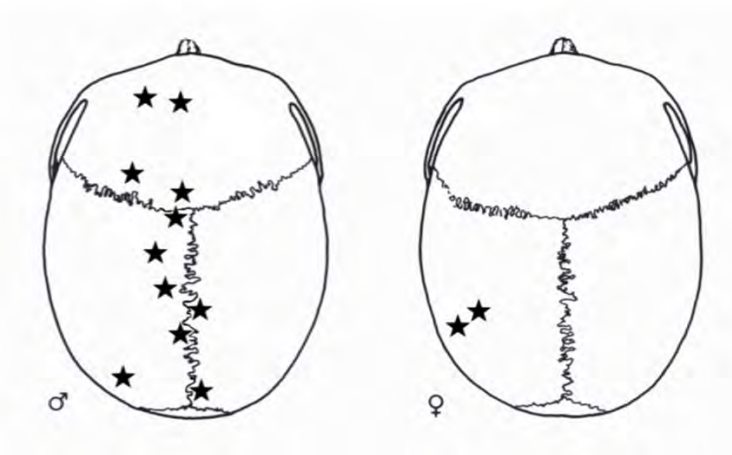


Figura 8. Distribución de traumatismos según sexo en cráneos neolíticos de Andalucía oriental.



Figura 9. Individuo con traumatismos *peri mortem* contusos y por filo metálico procedente del yacimiento de la Edad del Bronce de la Motilla del Azuer (Daimiel, Ciudad Real)

## Bibliografía

- ANÓNIMO (1679): *Breve discurso sobre si las calenturas que corren sean solo malignas (vulgo Tabardillos) o sean pestilenciales*. Granada.
- ARRIZABALAGA, J. (1993): "La identificación de las causas de muerte en la Europa Pre-industrial: algunas consideraciones historiográficas", *Boletín de la A.D.E.H.*, XI-3, pp.25-47.
- AUFDERHEIDE, A. y RODRÍGUEZ, C. (1998): *The Cambridge Encyclopaedia of Human Paleopathology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BERNABEU-MESTRE, J.; RAMIRO FARIÑAS, D.; SANZ GIMENO, A. y ROBLES GONZÁLEZ, E. (2003): "El análisis histórico de la mortalidad por causas. Problemas y soluciones", *Boletín de la A.D.E.H.*, XXI-1, pp.167-193.
- BRICKLEY, M. e IVES, R. (2008): *The bioarchaeology of metabolic bone disease*. Academic Press, Oxford.
- BYERS, S. (2005): *Introduction to forensic anthropology*, Allyn and Bacon, Boston.
- CAMPILLO, D. (2001): *Introducción a la Paleopatología*, Bellaterra, Barcelona.
- CAMPILLO, D. y SOUICH, Ph. Du (1991): "Estudi paleopatòlogic de les restes humanes exhumades a la necròpolis àrab de La Torrecilla (Arenas del Rey, Granada)", *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 11-12, pp. 447-474.
- GALLOWAY, A. (1999): "Fracture patterns and skeletal morphology: introduction and the skull". En *Broken bones: Anthropological analysis of blunt force trauma*, (Galloway, A. ed.), Charles C. Thomas, Springfield, pp. 63-80.
- JIMÉNEZ, S.A.; BOTELLA, M.C. y RUIZ, L. (1992): "A contribution to Mediaeval pathological gynaecology", *Journal of Palaeopathology*, 4, pp. 155-161.
- JIMÉNEZ, S.A. y GÓMEZ, M. (2003/04): "Evolución de la mortalidad en Alfacar y Víznar (Granada) en el siglo XIX", *Revista de la Sociedad Española de Antropología Biológica*, 24, pp. 19-34.
- JIMÉNEZ BROBEIL S.A. y AL OUMAOU, I. (2002): "Health and Disease in the city of Granada (Spain) during the 17<sup>th</sup> century", *Journal of Paleopathology*, 14 (1), pp. 37-45.
- JIMÉNEZ-BROBEIL, S.A.; MAROTO, R.M.; ROCA, M. G. y FERNÁNDEZ DE LA GALA, J.V. (2013): "Un posible brote de disentería en Granada en

1635: Comprobación demográfica de las fuentes históricas”, *Chronica Nova*, 39, pp. 237-250.

JIMÉNEZ-BROBEIL, S.A.; ROCA, M.G. Y MAROTO R.M. (2014): “The mortality crisis of 1664 in Granada (Spain). A possible outbreak of smallpox?”, *Journal of Paleopathology*, 24, pp. 29-38.

JIMÉNEZ-BROBEIL, S.A.; SOUICH, Ph. y AL OUMAOU, I. (2009): “Possible relationship of cranial traumatic injuries with violence in the South-East Iberian Peninsula from the Neolithic to the Bronze Age”, *American Journal of Physical Anthropology* 140, pp. 465-475.

KIPLE, K.F. (2003): *The Cambridge historical dictionary of disease*. Cambridge University Press, Cambridge.

KNÜSEL, Ch. y SMITH, M.J. (Eds.) (2014): *The Routledge Handbook of the Bioarchaeology of human conflict*, Routledge, London.

LEWIS, M.E. (2002): *Urbanisation and Child Health in Medieval and Post-Medieval England*. British Archaeological Reports, 339, Oxford.

LEWIS, M.E. (2007): *The Bioarchaeology of Children*. Cambridge University Press, Cambridge.

LIVI-BACCI, M. (1999): *Historia mínima de la población mundial*, Ariel, Barcelona.

LÓPEZ LÓPEZ, M. (1997): *Gestos funerarios y rituales: la necrópolis musulmana de la Puerta de Elvira (Granada)*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Granada

MARTIN, D.L. y FRAYER, D.W. (Eds.) (1997): *Troubled times. Violence and warfare in the past*, Gordon and Breach, Amsterdam.

MARTIN, D., HARROD, R.P. y PÉREZ, V.R. (2012): *The Bioarchaeology of violence*, University Press of Florida, Gainesville.

ORTNER, D.J. (2003): *Identification of Pathological Conditions in Human Skeletal Remains*, Academic Press, London,

PÉREZ FERNÁNDEZ, A. (2016): *Un episodio de las Guerras de Granadavistodesde la Antropología Física*. Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada.

PÉREZ MOREDA, V. (1980): *Las crisis de mortalidad en la España interior, Siglo XXI*, Madrid.

PERRENOUD, A. (1993): “Nosología y patocenosis: contribución al debate sobre las causas del descenso de la mortalidad”. *Boletín de la A.D.E.H.*, XI-3: 91-112.

PINHEIRO, J. (2006): “Decay process of a cadaver”. En *Forensic Anthropology and Medicine: Complementary Sciences from Recovery to Cause of Death*,

(Schmitt, A.; Cunha, E; y Pinheiro, J. eds.), Humam Press, NewJersey, pp. 85-116.

PINHEIRO, J.; CUNHA, E. y SYMES, S. (2015): "Over-interpretation of bone injuries and implications for cause and manner of death", *Skeletal trauma analysis. Case studies in context*, (Passalacqua, N.V. y Rainwater, C.W., eds.), Wiley Blackwell, Chichester, pp. 27-41.

RECUERDA SOLANA, M.C. (2009): *Variabilidad en las causas de mortalidad infantil en el Hospital Materno-Infantil en los años 1998-2008*. TFM Master en Antropología Física y forense, Universidad de Granada, Granada.

SCOTT, Sy DUNCAN C. (2001): *Biology of plagues. Evidence from Historical Populations*. Cambridge University Press, Cambridge.

## LOS CEMENTERIOS ISLÁMICOS

Mohamad KARKOURA<sup>1</sup>

**RESUMEN:** La fundación de los cementerios constituía un acto piadoso. Quienes constituían un cementerio obtenían beneficios en la otra vida, igual que si hubieran edificado una mezquita, excavado un pozo o reparado un puente. En la ciudad de Córdoba, por ejemplo, se construyeron numerosos cementerios gracias a la iniciativa de princesas y concubinas de los emires, que casi siempre pertenecieron a la renta de los habices.

**PALABRAS CLAVE:** Cementerio, mezquita, habiz, acto piadoso.

**ABSTRACT:** The foundation of cemeteries was a pious act. Those who build a cemetery obtained benefits in the afterlife, just as if they had built a mosque, dug a well or repaired a bridge. For example, in the city of Córdoba many cemeteries were built thanks to the initiative of princesses and concubines of the emirs, who almost always belonged to the income of Awqaf.

**KEYWORDS:** Cemetery, mosque, waqf, pious act.

La fundación de los cementerios constituía un acto piadoso, grato a los ojos de Dios. Quienes constituían un cementerio gozaban de beneficios en la otra vida, igual que si hubieran edificado una mezquita, excavado un pozo o reparado un puente. En la ciudad de Córdoba se construyeron numerosos cementerios gracias a la iniciativa de princesas y concubinas de los emires, que casi siempre pertenecieron a la renta de los habices.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Arqueología por la Universidad de Damasco. DEA en Universidad de Granada. Alumno Doctorado en Historia y Artes, Universidad de Granada. c. e.: [Mohamad@correo.ugr.es](mailto:Mohamad@correo.ugr.es)

El cadí y el almotacén fueron quienes se encargaron en cada ciudad de velar por los cementerios y disponer algunos nuevos en caso de acrecentamiento de población o epidemia; de demoler las construcciones levantadas abusivamente en su área y de cuidar que no se cometiesen en ellos actos inmorales e impropios de la santidad del lugar.

## **LA SITUACIÓN DE LOS CEMENTERIOS: CEMENTERIOS EXTRAMUROS Y SEPULTURAS URBANAS**

Lo primero que un viajero encontraba al llegar a las inmediaciones de una agrupación urbana islámica era con los campos santos. Siguiendo la tradición romana, los cementerios musulmanes se entendían fuera de los muros de las ciudades, sin vallado, junto a los caminos que conducían a las puertas principales de la cerca. En las ciudades medievales cristianas, por el contrario, los muertos compartían el recinto murado de las ciudades al estar los cementerios, primero, en torno a las parroquias y más tarde, en España y hasta comienzos del siglo XIX, los muertos fueron enterrados en el interior de los templos.

Al tener las ciudades mucha población y al permitirlo la topografía, eran varios los cementerios de extramuros en los que se enterraban los vecinos de los barrios inmediatos a cada una de las puertas de la muralla en cuya proximidad estaban. Existen noticias de aproximadamente trece cementerios en Córdoba en los siglos XI y XII y en Ceuta a comienzos del XV. En la populosa Toledo sólo encontramos una necrópolis, en la Vega, extramuros de la Puerta de la Bisagra. El hondo foso del Tajo, abierto entre murallas graníticas, impedía los sepelios en el resto de su perímetro, al igual que en Ronda.

En algunas ciudades existieron cementerios especiales. Tal es el caso de Badajoz, donde se cita *maqbarat al-marda* (cementerio de los leprosos) en el 1002 (3-pg 236). Ibn al-Jatib cita *maqbarat al-guraba* (cementerio de los extranjeros) en Granada en el 1307, situado junto al río, frente al Nayd.

Aparte de los cementerios generales, existían varios pequeños, intramuros unos y otros alejados del núcleo urbano. Todo alcázar regio solía tener también su *rawdā*, esto es, su panteón, casi siempre en un jardín (5-pg. 236). La tuvieron los alcáceres de Córdoba en el siglo X; los de Sevilla en los siglos XI y XII; el de Valencia, poco antes de su conquista y la Alhambra de Granada, en los siglos XIV y XV (7-8-9- PG 237).

Tanto en el interior de las ciudades como en sus alrededores y en pleno campo abundaban las *qubbas*, que eran pequeñas capillas, casi siempre de planta cuadrada, abiertas por uno o por sus cuatro lados, cubiertas por una cúpula o por una armadura de madera. Albergaban el sepulcro de algún venerado santón o asceta, en torno a la cual solían sepultarse las gentes, atraídas por la santidad del lugar. Con el mismo objeto se enterraban en las hermitas o *rawabit*, en las que, tanto en el campo como en las ciudades, los ermitaños llevaban vida ascética y guardaban sus restos. La *qubba* daba origen con frecuencia a la *zawiya*, edificio o grupo de edificios levantados casi siempre en torno a un sepulcro venerado, destinados a conventos, escuelas coránicas y hospederías gratuitas, en los que solía haber un cementerio destinado a las personas piadosas que deseaban reposar definitivamente a la sombra de los restos del morábito.

En circunstancias especiales, como cuando una ciudad era asediada, era obligado el sepelio intramuros. Ibn Bashkwal hace referencia de que en el año 1024/1025 fue enterrado en la *rahba* de 'Aziza de Córdoba el sabio cordobés Ibn Bunnus, cuyos restos mortales no fueron llevados al cementerio por temor a las bandas de bereberes que merodeaban por los alrededores de la ciudad. Este mismo autor alude a otra *rahba*, la de Ibn Dirhamayn, en la que estaba la mezquita, recién construida, de Yusuf bn Basil. El Repartimiento de Valencia cita en el interior de la ciudad un lugar *ubi fecit sua sepultura Abinghaf*. Sería el sepulcro del famoso cadí de esa ciudad, que fue quemado a sus afueras por orden del Cid. En los últimos años del siglo XI, asediada Valencia por el Cid, hubieron de ser sepultados en las plazas los que morían dentro de sus muros, al no poder salir a los cementerios exteriores.

## LOS NOMBRES DE LOS CEMENTERIOS.

Era frecuente que la puerta de la ciudad inmediata al cementerio tomara el nombre de éste. En la parte oeste de la ciudad de Lisboa encontramos *bab al-Maqabir*. En la parte meridional de Ronda encontramos la puerta de Almocáber o Almocábar, erigida en los siglos XIII o XIV, que era el único acceso llano a la encumbrada ciudad. Así se nombrarían las puertas de la villa antigua de Algeciras y de Jaén, que las crónicas castellanas llaman del Fonsario.

Al estar el cementerio y la *musal-la* (oratorio al aire libre) en las afueras de la ciudad e inmediatos a sus ingresos, era frecuente que ocupasen

emplazamientos próximos y la necrópolis se llamase -en Córdoba, Valencia, Málaga y Ceuta- *maqbarat al-musal-la*.

La puerta de la cerca de la ciudad más próxima al cementerio prestaba otras veces su nombre a éste. Así, encontramos *maqbarat bab a-Saqla* en Toledo; *maqbarat bab al-Qibla* en Zaragoza; *maqbarat bab Ilbira* en Granada; *maqbarat bab Baiyâna* en Almería; *maqbarat bab al-Haraš* en Valencia. Otro cementerio de Almería, *maqbarat al-Hawd*, había recibido su denominación del barrio inmediato. Las construcciones próximas a ellos también servían para distinguirlos. El cementerio cordobés *al-Burî* recibía su nombre del torreón a cuyo pie se extendía. En Valencia encontramos *maqbarat al-Jiyâm* (cementerio de las tiendas), probablemente por la existencia de éstas en el mismo lugar.

No pocas veces los cementerios recibían su nombre de su fundador -por ejemplo, los de Umm Salama, Mut'a y Mu'ammara, en Córdoba. La primera, esposa de Muhammad I, y las otras dos concubinas de al-Hakam I y de 'Abd a-Rahmân II respectivamente. Otras veces, lo recibían de una persona piadosa enterrada en él, como es el caso de los cementerios de Ibn Hazm, de Ibn al-'Abbâs y de Abû al-'Abbâs al-Wazîr, también en Córdoba.

## LAS TUMBAS.

En contraste con los cementerios romanos y de acuerdo con la austeridad religiosa y el sentido igualitario del Islam, en las necrópolis de al-Ándalus no había grandes monumentos funerarios ni mausoleos ostentosos que perpetuasen la memoria de quienes estaban enterrados en ellos. Refiere al-Himyarî que un soberano de Zaragoza quiso construir un mausoleo con una cúpula o *qubba* sobre las sepulturas de dos ilustres *tâbi'ûn* enterrados en el cementerio de la puerta Oriental -*maqbarat bâb al-Qibla*- de esa ciudad. Pero no llegó a realizar el proyecto, ya que una mujer piadosa y honrada dijo que se le habían aparecido ambos personajes en sueños para manifestar su deseo de que no se levantara construcción alguna sobre sus tumbas.

Sin embargo, era frecuente la existencia en los cementerios de una o más *qubbas* que albergaban los restos de ilustres letrados, ascetas, taumaturgos o varones señalados por su santidad y vida piadosa, en torno a las cuales se enterraban a las gentes para beneficiar de su influencia espiritual que de ellos irradiaba. A las personas veneradas que yacían en dichas sepulturas se las tenía como patronos y protectores de la puerta



próxima de la cerca, guardianes que impedían que entrase por ella la malaventura o la desgracia.

Una capilla funeraria se cita a finales del siglo X en la *maqbarat al-Rabad* de Córdoba, en la que tuvo que refugiarse el cadí Ibn Zarb ante la hostilidad de la plebe. Junto a la tumba del predicador y cadí Abū ‘Abd Allāh al-Tanŷālī, en el cementerio fuera de la puerta del arrabal de Funtanālla, en Málaga, elevaron sus vecinos una capilla, por su vida austera y devota, sobre la tumba de Muhammad b. Qāsim al-A’mā Abū ‘Abd Allāh, llamado Ibn al-Qaṭam. Del cementerio musulmán de Valencia, en el que después de la conquista se estableció el mercado, escribió Teixidor que se encontraban “por sus cercanías tantas pequeñas mezquitas que habitaban sus Santones i Morabitos para rogar por sus difuntos, invención del diablo que como mona quería que los suyos remedasen las Ermitas de los siervos de Jesús”.

Las tumbas variaban de unas a otras ciudades y regiones. El estudio de sus diferentes tipos, apenas esbozado a continuación, comparados con los de Berbería y aun con las estelas de las comarcas del Oriente mediterráneo, revelaría probablemente relaciones e influencias mal conocidas. Las piedras sepulcrales de Mallorca, por ejemplo, son más semejantes a las de África que las encontradas en el resto de la Península. La cantidad y calidad del material de los sepulcros, su mayor o menor excelencia epigráfica y artística, aportan datos para la historia económica de las ciudades. El gran número de mármoles sepulcrales, de excelente labrado, de la Almería almorávide, mayor que el de los existentes en el resto de al-Ándalus, expresa la riqueza de esa ciudad en la primera mitad del siglo XII.

Los cadáveres se enterraban de costado, lo que permitía hacer fosas muy estrechas, con la cabeza a mediodía y el rostro hacia la Meca. Señalaba las sepulturas de las gentes más humildes una piedra tosca, sin labrar, hincada en la cabecera, sin letrero alguno. En dos cementerios en parte aún subsistentes a la salida de las dos puertas de la yerma ciudad de Vascos, en la Jara toledana, cuatro hitos o pilares de granito sin desbastar, hincados en las esquinas, algo más altos los de la cabecera, marcan cada sepultura. Las limitan entre ellos toscos bordillos del mismo material que apenas sobresalen del suelo.

Si se trataba de personas de algún relieve social y económico, las tumbas y la memoria de los que en ellas yacían, acostumbraba a señalarse de varias formas:

a) Por dos estelas, gruesas losas rectangulares de piedra o mármol hincadas verticalmente y orientadas teóricamente hacia la Meca o *qibla*, una a la cabecera y otras más pequeña a los pies, conforme el rito funerario ortodoxo que exige dos “testigos” limitando la sepultura del creyente.

b) Por una estela muy alargada, de piedra o de mármol, de poca altura y sección triangular, sobre un plinto más o menos elevado, rectangular, colocada en el eje longitudinal de la tumba, casi siempre sobre varias gradas o escalones de mampostería o ladrillo. Se las designa con el nombre dialectal marroquí de *mqābrīya*.

c) Por un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera de la tumba.

d) Por una o dos pequeñas estelas discoidales de cerámica vidriada, clavadas a la cabecera y a los pies de la fosa.

Hay, además, ejemplares esporádicos. Fuera de la clasificación quedan también las lápidas con escritura incisa, casi siempre losas toscas e irregulares, de medios beréberes y rurales y formas muy variadas.

En los tipos a), c) y d), bordillos de piedra o ladrillo hincados verticalmente en tierra limitaban el rectángulo de la sepultura. Es probable que, en algunos casos del tipo primero, las estelas rectangulares, en lugar de situarse en el interior del recuadro, cerrasen sus lados menores. Más adelante se dirá dónde se grababan las inscripciones, en el caso de haberlas, pues existen *mqābrīyas* y cipos anepígrafos.

Hay descripciones, poco precisas, de una sepultura con *mqābrīya in situ*, encontrada en Almería hace algo más de un siglo. Al no figurar en varias de ellas el nombre del enterrado ni la fecha de su fallecimiento, cabe la sospecha de que otra estela, rectangular, clavada en tierra, tal vez a la cabecera, completase el pequeño monumento funerario.

En Granada y Málaga se encontraron hace años sepulturas con bordillos que permiten aclarar el destino de las abundantes losas de piedra, labradas muchas de ellas por uno de sus cantos y en parte de sus frentes, que se ven en los muros de algunas iglesias granadinas levantadas en el primer tercio del siglo XVI, como San Cristóbal, San Jerónimo y Santo Domingo; y en el muro de la Alhambra situado a la izquierda del camino que sube desde la Puerta de la Justicia a la Alcazaba.

Durante siglos intrigó a los eruditos granadinos el destino de esas losas, casi todas piedras de la Malahá. Bermúdez de Pedraza señaló el gran número utilizado en los cimientos y muros de casa y las supuso fenicias, no romanas ni moriscas. Más perspicaz, el P. Echevarría afirmó que

habrían pertenecido a edificios musulmanes. Contreras supuso que sirvieron para decorar los muros de los edificios islámicos de Granada y, conforme a ello, en los laterales del Patio de la Alberca de la Alhambra hizo pintar fajas horizontales reproduciendo las labores de las losas. Hipótesis absurda, pues si hubieran estado colocadas de esa manera, las de las restantes caras quedarían ocultas. Eguilaz, y singularmente Gómez-Moreno, reivindicaron su destino sepulcral. Se hincaban de canto en la tierra cercando el rectángulo de la fosa, quedando descubierta, visible, la parte decorada.

El hallazgo, como se dijo, en el subsuelo de Granada y Málaga de sepulturas intactas, salvo sus estelas, aclaró completamente el discutido destino de las losas.

Su grueso es de 8 a 10 centímetros; 138 a 166 tiene de longitud las más largas, que corresponden a los costados de la fosa y 38 a 58 las de la cabecera y pies. Es frecuente que presenten cajas o mortajas para encajar unas en otras en las esquinas. Algunas son lisas, pero muchas se adornan con relieves geométricos, entrelazos y almenillas y letreros cúficos en el canto visto, y en forjas horizontales en la parte inmediata de las caras grandes -en una o en las dos-; el resto quedaba oculto, hundido en la tierra. Destacan esas labores sobre un fondo ligeramente excavado. Las inscripciones repiten las frases: "la gloria pertenece a Dios", "la salud (*al-āfiya*)" o "el reino pertenece a Dios".

Münzer, a fines del siglo XV, describió las tumbas de los cementerios granadinos, formadas con "cuatro losas de piedra, de manera que apenas se cabe en ellas. Las cubren con ladrillos, para que no toque la tierra el cadáver. Luego se allana la fosa con tierra". Y refiriéndose al gran cementerio extramuros de la puerta de Elvira, dice que los "sepulcros de los ricos estaban rodeados en cuadro, como los jardines, con muros de rica piedra".

A las losas de piedra sustituían a veces ladrillos colocados en la misma forma. En Granada y Levante, y sobre todo en Málaga, gran centro cerámico, se encuentran en museos y colecciones abundantes ejemplares, fragmentos en su mayoría, vidriados con fondo blanco, y adornada con temas geométricos e inscripciones cursivas en la parte que quedaba a la vista.

En el Museo Arqueológico de Toledo se conservan ladrillos sepulcrales de barro rojizo, sin vidriar, de unos 27 centímetros de longitud por 20 de alto y 35 milímetros de grueso, cuya única decoración consiste en las

consabidas frases coránicas en letra cúfica, teñidas a veces de negro, dispuestas en estrechas fajas rectangulares en uno de sus bordes largos, con los fondos ligeramente hundidos para que resalen las letras. Todos deben de proceder del gran cementerio o cementerios situados en las afueras de la puerta de Bisagra. De varios de esos ladrillos así consta.

En algunos lugares de Marruecos y de Argelia (Argel y Tremecén) hay también tumbas circunscritas por bordillos de piedra o ladrillo, con estelas epigráficas en sus extremos.

### ESTELAS RECTANGULARES CON ARCOS DECORATIVOS.

Las estelas sepulcrales prismático-rectangulares de al-Ándalus anteriores al siglo XI, cuyo campo epigráfico suele estar recuadrado por el fondo rehundido, carecen de decoración. Su mayor dimensión no excede del metro; el ancho alrededor de los 50 centímetros, mientras el grueso varía de 6 a 10. A partir de los primeros años del siglo XII comienza a adornarse su frente con un arco ciego, decorativo, de poco relieve, que alguna vez aparenta descansar sobre columnas, con impostas de nacela casi siempre. En algunos casos parece ser representación simbólica de un *mīhrāb*. Una faja epigráfica rebordea el frente, excepto por la parte inferior, encerrando el arco a modo de alfiz. Decoración de ataurique rellena las albanegas de casi todas (la losa de arco más antigua luce en ellas veneras) y los triángulos que quedan entre la cenefa de recuadro y los arranques del arco. La clave ostenta también en la mayoría un motivo floral. Algunas de estas estelas tienen un friso de almenillas sobre la faja superior. En el fondo del arco y en una faja rectangular situada entre él y la parte horizontal del alfiz o recuadro, se desarrolla la parte fúnebre.

Las dos estelas de arco más antiguas de que hay noticia son cordobesas: una de una princesa almorávide, fallecida en el 1103 y la otra de un "Sīr el almorávide", fallecido en el 1123. La gran mayoría de los restantes procede de los cementerios de Almería. La de fecha más remota es del año 1125 y la más moderna del 1145. La conquista de la ciudad por los cristianos, dos años después, concluyó con su empleo.

En otros lugares de dominio islámico se encuentran ejemplares esporádicos hasta fecha avanzada. Encontramos una en el Museo Arqueológico Nacional, procedente de la Villa del Río (Badajoz), del visir llamado Ibrāhīm, fallecido en 1152. El Museo Arqueológico de Murcia posee otra estela marmórea de arco, de una mujer fallecida en 1162.

De Murcia procede la losa sepulcral incompleta, de un *qa'īd* de Ibn Mardaniš, fechada en el 1171, hoy en el Museo Arqueológico Nacional. Forman su arco hojas con el extremo retorcido en forma de gancho, dibujando el intradós múltiples curvas cóncavas. En Lorca aparecieron los fragmentos de otras dos de mármol, con arcos ciegos asimismo, sin nombre ni fecha, una conservada en el ayuntamiento de esa ciudad y en colección particular de Madrid la otra. El Museo de Córdoba posee el epitafio de un šayj almohade, que falleció en el 1191, con dos arcos gemelos de herradura aguda y epígrafe de letra cursiva.

En las tres de fecha más avanzada de la serie, el arco es festoneado. Son: una completa, si data, de mármol, procedente de Mórtola (Portugal), en el Museo de Evora; otra, de Jaén, que posee el Museo Arqueológico de Córdoba, fechada en el 1263 y una de Granada, en el Instituto de Valencia de Don Juan, la persona muerta en el 1342.

Entre las 78 estelas epigráficas o fragmentos publicados de Túnez y sus contornos, tan sólo hay una de arco, rectangular, de mármol, de un musulmán fallecido en el 1147. Estelas rectangulares con arco, a veces sobre columnas, guarda el Museo de Arte musulmán de El Cairo.

Es verosímil que su moda llegara a la Almería almorávide del Oriente mediterráneo y que desde esa ciudad se propagase por el resto de al-Ándalus. Las almerienses son de gran perfección caligráfica y excelente arte. Mejor que darles el nombre de esa ciudad parece llamarlas almorávides por ser la época de su dominación en la península en la que se labra el mayor número.

### *Mqābrīyas.*

El mayor número de *mqābrīyas* españolas procede de los cementerios de Almería. Eran de mármol blanco de Macael. Bajo tierra se encontró alguna hace más de un siglo. La describen, con escasa precisión, descansando sobre un macizo de mampostería y planta rectangular, formado por varias gradas -hasta cuatro- al que apeaban otros tantos muretes de idéntica fábrica. Caracterizan a estas *mqābrīyas* almerienses la poca altura de su plinto, o base prismática rectangular, labrada en la misma pieza, sobre la que descansa la estela de sección triangular. La inscripción se desarrolla en las dos caras largas trapezoidales, ataludadas; las laterales, triangulares y también inclinadas, unas veces tienen epígrafes y otras, decoración vegetal. Es raro el caso de que haya inscripción u ornato en los bordes de plinto. Su

altura varía de 10 a 22 centímetros; su longitud, de 93 a 166; el ancho, de 15 a 22. Algunas ostentan decoración vegetal entre las letras cúficas.

En estas *mqābrīyas* almerienses figuran epitafios de gentes fallecidas entre los años 1060 y 1147, el último en el que la ciudad fue conquistada por Alfonso VII. De la misma proceden sin duda dos fragmentos conservados en el museo Fabre de la Sociedad Arqueológica de Montpellier, probable trofeo llevado por los catalanes que colaboraron en la conquista de Almería en la fecha citada. Son de mármol y carecen de data.

A la serie de las almerienses pertenece un *mqābrīya* de mármol, conservada en Málaga, de una mujer fallecida en el 1221, con inscripción cúfica y decoración vegetal típicamente almohade. En la misma ciudad han aparecido *mqābrīyas* cerámicas, sin inscripción: "un prisma triangular, asentado sobre una base rectangular, de arcilla cocida y vidriada de verde". De mármol, y también anepígrafas, existen varias en el museo de la Alhambra de Granada. Una con inscripción cursiva, del mismo material y también del tipo de las almerienses, hay en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid. Procede de Niebla (Huelva) y lleva la fecha de 1328-1329.

La moda de la estela en forma de *mqābrīya*, que en Almería, según vimos, no desterró la de la sepultura con dos estelas rectangulares, se difundió por Levante. Se han encontrado ejemplares en Cartagena, Murcia y Vinaroz. Dos de mármol guarda el Museo Arqueológico de Murcia. La de Vinaroz, con inscripción de letras cursivas, de relieve, como de costumbre, perteneció a la sepultura de una persona fallecida en el año 1241; está en el Museo del Colegio de Santo Domingo de Orihuela, en Alicante.

En la parte oriental de Palma de Mallorca, en las inmediaciones de la capilla del Temple, en la Almudayna de Gómera y cerca de Bāb al-Balāt, se encontraron, al desmontar el terreno en 1881 y 1882, varios fragmentos de *mqābrīyas* de piedra caliza blanca del país, llamada de Santanyí. A diferencia de las almerienses tienen un alto plinto, por cuyas caras se extienden las inscripciones, además de por las ataludadas. La epigrafía es cúfica floral.

En uno de los fragmentos, las letras son cúficas en las caras inclinadas, pero por las verticales corre otra inscripción cursiva en ataurique. En éste y algunos otros, una doble cinta entrelazada recuadra los letreros. Su epigrafía es muy bella y la talla de excelente arte. Carecen de fecha. Se

labrarían en el periodo en que los Banū Gāniya dominaron la isla (1131-1202), probablemente en la segunda mitad del siglo XII, a juzgar por la inscripción cursiva y algunas otras características. Su mayor semejanza es con las *mqābrīyas* del oriente de Berbería.

En Palma, asimismo, en las afueras de Bāb al-Kuhl, aparecieron varios fragmentos de estelas sepulcrales, también bajas y alargadas, pero de sección de arco de herradura agudo, en vez de la corriente triangular. Descansan sobre un plinto sogueado. Otra igual se encontró entre los fragmentos descritos de las *mqābrīyas*, en 1881-1882, al abrir los cimientos para el asilo del Temple. No es forma insólita en los cementerios del resto del mundo islámico.

La *mqābrīya* sobre gradas abunda en los morabitos norteafricanos y en otras partes de África, con fechas comprendidas entre el 1071 y el 1193, en donde son muy estrechas y tienen altos plintos, las más antiguas con fajas ornamentales; de profusa molduración las posteriores. En cambio, en las de la Berbería central su plinto tiene caras lisas cubiertas de inscripciones. En la Qal'a de los Banū Hammād (Argelia) se encontraron varias, una de ellas de un 'Isà, fallecido en el 1130. Al Museo Etéphane Gsell, de Argel, fueron a parar seis *mqābrīyas*, algunas muy mutiladas, de las aparecidas en la Qal'a, de los años 1095 y 1143. Más a Occidente, en Marruecos, no se tienen noticias de ninguna anterior a fines del siglo XIII. Su uso parece haberse difundido en la época marīnī. Abundan mucho en los cementerios de Fez, sobre todo las anepígrafas. En el real de Chella hay cinco *mqābrīyas* de mármol, del año 1349 la más antigua fachada; del 1374 la más reciente. Muy conocidas son las de los príncipes sa'dīes, en su mausoleo de Marrakech, del siglo XVI, cubiertas de profusa decoración. Cítase una de Ceuta e fines del siglo XVII. En Marruecos no se usan actualmente. Las hay también en Sicilia, y el Museo de Malta conserva abundantes ejemplares de mármol. Sería interesante hacer un estudio descriptivo cronológico de las existencias, revelador tal vez de las vías de su difusión.

Se ha dicho que la forma de estas *mqābrīyas* recuerda el montón de tierra, el pequeño túmulo que señalaba las sepulturas en civilizaciones primitivas. Pero su antecedente parece más próximo: muchas tumbas romanas, paganas y cristianas (por ejemplo, el cementerio de Timgad, en Argelia), repartidas por todo el imperio, formadas por dos filas de *tegulae* inclinadas, en sentido contrario, apoyadas por parejas, formando lomo, cerradas por otra en cada uno de los extremos y a veces cubierta su arista de encuentro por *imbrices* en función de tapajuntas. Solían descansar sobre

un macizo de fábrica de uno o más escalones. En España, entre otros muchos lugares, se han encontrado sepulturas semejantes en las ruinas de Belo (Cádiz) y en Tarragona.

### CIPOS CILÍNDRICOS O FUSTES.

La estela cilíndrica está limitada casi exclusivamente en España a Toledo y su región. De las treinta inventariadas por Lévi-Provençal como de esa ciudad y sus contornos, diecinueve son cipos epigráficos, con letras cúficas de relieve en campos rectangulares situados en su parte alta, a los que a veces recuadra otro epígrafe o un sencillo ornato (trenzado). A ellos hay que agregar otros dos, aparecidos con posterioridad. Se colocaron, como se dijo, hincados a la cabecera de la tumba, dentro de un rectángulo de ladrillos clavados en tierra, de canto.

La estela cilíndrica más antigua subsistente es del año 1001 y está en la iglesia de San Andrés de Toledo, aprovechada como fuste de una columna de apeo de un arco mudéjar. Casi todas son de gentes fallecidas en el siglo XI, en el 1074 la de fecha más reciente. Hay otra, mudéjar y muy tardía, con epígrafe cursivo, de una mujer fallecida en el 1261-1262. De las que se conoce su procedencia, todas se hallaron en las afueras de la Puerta de Bisagra, en la amplia parte e la Vega comprendida entre los márgenes del Tajo y la ermita del Cristo de la Vega y el prado de San Isidoro. Se encontró un cipo funerario en Esquivias y otro en Guadalerzas, prueba de su difusión por la comarca.

Casi todos estos fustes sepulcrales son de mármol del país, pero también se labraron en caliza y arenisca. Algunos tienen un ensanchamiento, a modo de collarino, en su parte superior. La altura varía entre los 56 centímetros hasta los 1,45 metros y el diámetro, desde los 16 hasta los 45 de aquéllos.

El cipo cilíndrico no es estela característica de la Península. Abunda en los cementerios islámicos de fuera de ella. En los de Túnez, Bizerta y Constantina suele estar coronado por un turbante. Tres sepulcrales de mármol blanco, con epígrafe, dos del año 1037, de procedencia desconocida, se encuentran en el museo de Argel.



## CERÁMICA SEPULTRAL.

Ya se ha comentado cómo era frecuente sustituir los bordillos de piedra que cercaban el rectángulo de cada sepultura por ladrillos clavados en tierra por sus cantos. En Toledo solían ser de barro sin vidriar, con inscripciones alcoránicas en letras cúficas de relieve. Pero en otros lugares, como Málaga, Granada y Murcia, se vidriaba en blanco la mitad superior del ladrillo, excepto sus costados, ya que la inferior y éstos quedaban ocultos, y sobre el esmalte blanco se extendía una ornamentación azul a base de fajas con epígrafes cursivos, eulogias -muy frecuentemente la palabra *al-‘āfiya* (la salud, la paz), repetida varias veces- y en el canto superior roleos de atauriques y dibujos geométricos, casi siempre en zigzag. Algunos de los ladrillos tienen mortaja en su extremo, sin duda para encajar con el inmediato y formar esquina.

Aunque son muy escasas las estelas cerámicas subsistentes, abundarían en ciudades de gran industria alfarera, como Málaga, Granada y Murcia. Las conservadas son de escaso tamaño, del tipo llamado discoidal, con dos orejas divergentes. Estelas discoidales se encuentran en muchos pueblos y en civilizaciones muy remotas. Sobre su origen y significación se han escrito bastantes páginas y emitido variadas hipótesis.

Los hispanomusulmanes son placas de barro, que se hincaban verticalmente en el cabecero de la tumba -se ignora si otra de menos importancia la acompañaba a los pies, como es probable- con una parte inferior rectangular, sin vidrio, que quedaba oculta, y sobre ella un disco en forma de almendra, con dos orejas divergentes, como se dijo, que era la vidriada. La ornamentación se extendía por una o las dos caras y los cantos, según los casos.

De loza dorada es una procedente de Huelva, en cuyo frente figura una inscripción, en letra cursiva, epígrafe sepulcral del joven estudiante al-Ŷābalī, fallecido en el 1409. Cubre el frente posterior decoración de ataurique en torno a un motivo central, también vegetal. En el Museo Arqueológico Nacional de Madrid hay otro ejemplar de estela discoidal, de loza dorada, que antes estuvo en la colección de Antonio Vives, hallado en Málaga. Sus ornatos y epigrafía, religiosa al parecer, están casi borrados. De Granada proceden otras dos conservadas en el Instituto de Valencia de Don Juan, de Madrid, con ornamentación azul. En el anverso de una de ellas, de 27 centímetros de altura, se repite, como único tema, la palabra *al-‘āfiya* en varias líneas. Adornan los cantos roleos de ataurique. De la otra

tan sólo subsiste la parte superior, por la que se extiende decoración vegetal, también azul. Ya se dijo cómo en Málaga habían aparecido *mqābrīyas* de barro vidriado, de color verde, sin letrero ni decoración.

## LA EPIGRAFÍA FUNERARIA.

La literatura grabada en las estelas de los cementerios islámicos de España suele reducirse a frases hechas independientes del lugar y de la época, fórmulas piadosas repetidas y citas coránicas sin la bella y elegante concisión ni el cálido sentimiento humano de algunos epitafios romanos. Los textos funerarios suelen reducirse a nombres, filiación y títulos de los sepultados, gentes e muy variada condición social; la fecha de su muerte; con menos frecuencia la de su nacimiento o edad alcanzada; profesión de fe, versículos del Corán e invocaciones religiosas. Estos epitafios, de tradición oriental, repiten sus fórmulas con abrumadora monotonía. Varían los granadinos nazaríes, por su inusitado lujo verbal y su prosa rimada.

Algunas gentes se hacían esculpir en vida un epitafio, al que bastaba agregar luego la fecha del fallecimiento. Otros invitaban a los que los leyesen a invocar a Dios en favor del allí sepultado.

En una *mqābrīya* almeriense llevada a Montepellier figura un pequeño poema fúnebre en elogio del difunto.

La letra de la mayoría de estas estelas es cúfica angular de relieve. Evolucionan con más lentitud que la semejante oriental. El más antiguo epitafio con inscripción cursiva se encuentra en una losa con arcos ciegos de un šayj almohade, fallecido en el 1191, conservada en el Museo Arqueológico de Córdoba. El epígrafe, en el interior de los dos arcos de herradura aguda, es de letras cúficas, pero le rebordea una faja con inscripción cursiva torpe y mal trazada. En un fragmento de una *mqābrīya* de Mallorca, sin fecha ni nombre del fallecido, figuran también los dos tipos de escritura.

Totalmente cursivos, y de no más perfecta traza que los de la de Córdoba, son los epígrafes de una estela de Mértola (Portugal), con epitafio de un individuo muerto en el 1201 y de una *mqābrīya* procedente de Vinaroz, hoy en Orihuela, de otro fallecido en el 1241. No son mejores el dibujo y la traza de la inscripción cursiva de la estela de Jaén, del año 1263, en el Museo Arqueológico de Córdoba.

En cuanto a la vida que se desarrollaba en torno a las tumbas, hay que decir que ni tan mezclados con la vida urbana como los cristianos hasta comienzos del siglo XIX, ni tan apartados de ella como los actuales -la civilización moderna huye de los muertos, los aleja y frecuenta lo menos posible-, los cementerios islámicos, situados extramuros y junto a las puertas de la ciudad, quedaban integrados en su flujo y reflujo cotidianos. El recuerdo de los desaparecidos permanecía siempre presente entre los familiares y amigos.

Esa situación de los cementerios era un obstáculo para el desarrollo de la ciudad y la formación de arrabales exteriores inmediatos. A veces, su crecimiento desbordaba los límites de los fonsarios y alteraba el reposo de sus pobladores. En la Sevilla almorávide del año 1100, por ejemplo, en pleno crecimiento, letrinas y cloacas descubiertas y construcciones parásitas se habían instalado entre las tumbas, y la cercanía de los edificios permitía curiosear indiscretamente desde sus puertas y ventanas a las mujeres que acudían a los osarios con fines más o menos piadosos. Si estaban próximas las tenerías, como ocurría en la misma ciudad andaluza en la época citada, y en algún cementerio de Fez en otras mucho más recientes, curtidores y pergamineros aprovechaban las sepulturas para extender sobre ellas sus pieles u otros productos de la industria local. A veces se producía el hecho contrario: en barrios despoblados -en Almería, por ejemplo- se instalaban cementerios entre los restos de las viviendas en ruinas. El flujo y reflujo de la ciudad alcanzaba a los fonsarios, invadiéndolos unas veces, instalando otras las tumbas en los solares de los barrios deshabitados.

Tras el sepelio de una persona venerada, por su rango, santidad, sabiduría o buenas obras, las gentes acudían con frecuencia a su sepulcro. Múltiples casos de estas visitas refieren los biógrafos hispanomusulmanes. Ibn Baškuwāl cuenta que la muerte de Abū-l-'Abbās de Elvira en los primeros años del siglo XI causó gran tristeza y los cordobeses iban en continua romería al cementerio del Arrabal (*maqbarat al-Rabad*) de esa ciudad, donde fue enterrado, para orar y bendecirlo.

Los viernes, sobre todo después de la oración en la mezquita mayor, los caminos que conducían a los cementerios estaban concurridos por una muchedumbre de ambos sexos, que en ellos se mezclaban. Jóvenes elegantes entablaban conversación con las mujeres que iban solas, como -cuentan Ibn Hazm y Dabbī- hizo el poeta al-Ramādī al encontrar a la hermosa doncella esclava Jalwa junto al mausoleo de los Banū Marwān, en

el cementerio cordobés del Arrabal.

Entre las tumbas se levantaban tiendas, en las que las mujeres permanecían largo rato con el pretexto de huir de las miradas indiscretas, buen incentivo para acrecentar el deseo y el vicio de conquistadores y libertinos que, en busca de buenas fortunas, acostumbraban ir a las necrópolis para seducir a las mujeres que las frecuentaban. Esas tiendas, en la Sevilla almorávide, sobre todo en verano, cuando a la hora de la siesta estaban desiertos los caminos, se convertían en lupanares. Además de los mozos, estacionados los días de fiesta en los caminos, entre las tumbas, para acechar el paso de las mujeres, también acudían vendedores a contemplar los rostros descubiertos de las enlutadas, relatores de cuentos e historias, decidores de la buena ventura y músicos. Al-Juānī copia un relato de otro autor sobre un cadí de Córdoba que mandó hacer trizas un instrumento musical tocado por unos esclavos en la citada maqbarat al-Rabad. A juzgar por las censuras de un severo tratadista de *hisba* como Ibn ‘Abdūn, el abuso llegaba hasta beber vino sobre las tumbas.

En suma, los cementerios hispanomusulmanes eran escenarios en los que rebotaba extramuros la vida, comprimida en las angosturas urbanas; la vida humana con su mezcla eterna de espíritu religioso y santidad y la concupiscencia y pasiones desbocadas. Junto a la tumba “que aguarda con sus fúnebres ramos” la carne tentaba “con sus frescos racimos”.

Münzer fue testigo en 1494, en la parte nueva del gran cementerio de la Puerta de Elvira de Granada, de una poética y bella escena, buen colofón de estas notas sobre el fluir de la vida cotidiana en la ciudad de los muertos. Terminado de enterrar un cadáver, se sentaron junto a su tumba un sacerdote, que cantaba vuelta la cabeza hacia mediodía, mientras siete mujeres vestidas de blanco esparcían ramos de oloroso arrayán sobre su reciente sepultura.

## LOS CEMENTERIOS DE ALGUNAS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS. EL CASO DE GRANADA Y LOJA.

**GRANADA.** En Granada se encontraban los siguientes cementerios:

1) **Maqbarat al-faqīh Sa’d ibn Mālik.** Ibn al-Jatīb, en distintos lugares, le llama maqbarat Ilbīra, ŷabāt bāb Ilbīra y rawdat al-faqīh Sa’d ibn Mālik. Fundado en el siglo XIII, era el más importante de la ciudad. Se encontraba en las afueras de la Puerta Elvira (Bāb Ilbīra). En el siglo XV su

parte más antigua estaba plantada de olivos; el resto, carecía de árboles. Admiró a Münzer, autor de esa noticia, por su gran extensión, dos veces mayor -dice- que todo Nuremberg y distribuido en varios planos. Alcanzaba al Hospital Real, puesto que éste se construyó por los Reyes Católicos sobre un osario, y al abrir los cimientos del solar del Convento de Capuchinos en 1630 se encontraron numerosas sepulturas de musulmanes. Excepcionalmente protegía, al parecer, este cementerio, muy extendido hacia el norte, una cerca o muralla con sus puertas a manera de torres, “que defendían las entradas de los caminos: la primera se encontraba sobre el de Alfacar, cerca de donde se encuentra actualmente la ermita del Cristo de la Yedra; otra sobre el de Ubeda, cuyas ruinas subsisten en la última casa a mano derecha de la calle de Capuchinos; en la huerta de este convento estuvo la que protegía la carretera de Jaén; otra torre se encontraba camino de San Lázaro, donde se hacía justicia a los descuartizados en el siglo XVI, y la última existió cerca de San Jerónimo”.

2) **Maqbarat Socaster.** Según Gómez-Moreno, Ibn al-Jatib cita un cementerio de Socaster en Granada, situado junto a la Muralla de la Alcazab Qadīma, próximo a la puerta Nueva o arco de los Pesos. Sería resto de un antiguo “fonsario”, anterior a la formación y amurallamiento en el siglo XIV del Arrabal del Albaicín. El solar subsistió sin edificar, pues al cementerio sucedieron unos huertos que dominaban la Plaza Larga del Albaicín. Sería el “macaber de San Nicolás, frente del horno, junto al portillo que entra en el Albaicín, que alinda con el adarve”, según documento de 1538. En 1595, al darse a censo el terreno que ocupaba, aún se le conocía con el nombre de *macaber* y pertenecía a la renta de habices.

3) **Cementerio del Albaicín.** Se ignora cómo lo llamaban los musulmanes. Estaba en la parte oriental, intramuros del arrabal del Albaicín, en la pendiente de la ladera occidental por lo que no podía aprovecharse ese terreno para la edificación urbana, de una colina en cuya cima quebraba la cerca y había una torre-fuerte, llamada del Aceituno en tiempos cristianos, a la que sustituyó la ermita de San Miguel el Alto. El cementerio ocupaba, según Münzer, “gran parte de una ladera del monte sobre la ciudad y tanto espacio como la ciudad de Ulm. En la cumbre hay una altísima torre, en la que se encuentran los sepulcros del rey de Granada”. Persiste la tradición del cementerio en la toponimia local, pues aún se llama de la Rauda -recuerdo de algún panteón de gente notable- una bella cruz de piedra, de principios del siglo XVI, que se erige en la parte inferior de la ladera. En las inmediaciones han aparecido muchas

piedras de sepultura. También hubo, según documentos poco posteriores a la conquista, una mezquita del mismo nombre, “gima Rauda”.

4) **Maqbarat al-Sabīka**. Se llama al-Sabīka la colina en la que se encuentra erigida la Alhambra; *jandaq al-Sabīka*, el barranco por el que hoy se sube a sus alcázares, y *bāb al-Jandaq* (puerta del Barranco), la que precedió a la actual de las Granadas. Es Muünzer de nuevo el que precisa la situación de este espacioso cementerio: “Subimos a la Alhambra, en un altísimo monte, en cuya falda otra vez nos salió al paso un gran cementerio, seis veces mayor que la plaza de Nüremberg. Subiendo un buen trecho, estamos en un lugar que fue cárcel de los cristianos cautivos”. La necrópolis ocupaba, pues, la ladera de la Sabīka y el barranco entre las mazmorras (los Mártires) y la actual puerta de las Granadas. En un panteón del cementerio de la Sabīka recibieron sepultura los monarcas granadinos Muhammad I, Muhammad III y Nasr I, fallecido este último en el a323, y en las laderas de la colina de *hāḡib Ridwān*, asesinado en agosto de 1359.

5) **Maqbarat al-Gurabā’**. Este cementerio de los Extranjeros, en el que Ibn al-Jatīb refiere que fue enterrado un alfaquí fallecido en el 1307 estaba, según el mismo autor, enfrente del arrabal de Naḡd, en el arrabal que había junto al río.

6) **Maqbarat bāb al-Fajjārīn**. El mismo visir granadino relata que un individuo fue enterrado en Granada en el 1349-1350 en la parte más baja del pie de la colina ocupada por el cementerio sito en la puerta de los Alfareros (**bāb al-Fajjārīn**), al lado de los palacios reales (*dār al-Bayād’*, entre otros). Ese cementerio quedaba, pues, extramuros de la ciudad de Granada, a la que daba ingreso la citada puerta, pero dentro de la cerca de los arrabales meridionales situados entre la colina de la Alhambra -al-Sabīka- y el Genil. Las tumbas alcanzarían, por lo menos, hasta el llamado Campo del Príncipe, en cuyas inmediaciones consta la existencia de sepulturas, poco después de la conquista. Seco de Lucena identifica este cementerio, al que no da nombre Ibn al-Jatīb -tan sólo señala que estaban en **bāb al-Fajjārīn-**, con el que el mismo visir llama *maqbarat al-Gurabā’*. Pero fija el emplazamiento de éste, como se dijo, en un arrabal junto al río; el de la puerta de los Alfareros distaba más del Genil que el del Naḡd, por lo que cabe la sospecha de que la *maqbarat al-Gurabā’* fuese un pequeño osario situado entre el *rabad* Naḡd y el río, o enfrente, en su orilla izquierda.

7) **Maqbarat al-’Assāl**. Por los contratos de venta de las parcelas en

que en 1491 dividió Boabdil la huerta de 'Isam, conocemos la maqbarat al-'Assāl (cementerio del Melero), nombrado como límite oriental de esa huerta, coincidente, con cierta aproximación, según la autorizada opinión de Seco de Lucena, con la actual de Belén. Parece indudable que las sepulturas aparecidas en 1887 en el barranco del Abogado, "cerca del ángulo oriental de la tapa que rodea la finca de Calderón" (los Mártires), pertenecían a la *maqbarat al-'Assāl*, y no al cementerio de la puerta de los Alfareros, del que estaban bastante alejadas (unos 480-500 metros; entre ambos grupos de sepulturas se interponía la huerta de 'Isām).

**LOJA.** Al conquistar Loja los Reyes Católicos había un cementerio de unos cuatrocientos pasos a oriente de la ciudad, donde se edificó en 1559 el convento de la Vitoria. En el Repartimiento de Loja se le llama "macabrán", bárbara castellanización del nombre genérico árabe *maqbara*.

## LOS CEMENTERIOS HISPANOMUSULMANES DESPUÉS DE LA CONQUISTA CRISTIANA.

Al conquistar los cristianos las ciudades musulmanas de la Península, los cementerios de casi todas ellas quedaron sin función. Excepcional es el caso de Toledo, en el que siguieron recibiendo sepultura los moros mudéjares.

La palabra "maqbara" se castellanizó bajo la forma "macáber" y al cementerio (al-maqbara), se le llamó "almacáber", "almocáber" o "almocábar" con nombre más próximo al plural *al-maqābir* que al singular; "almecora" y "almecoriella" en Aragón y "macabrán", en Loja.

En la gran cantidad de piedras labradas -estelas de bordillos de las fosas- y ladrillos de los cementerios islámicos, los conquistadores vieron una providencial y económica cantera para levantar edificios, sobre todo iglesias, destinados a satisfacer nuevas necesidades.

En septiembre de 1273, Jaime I cedía al convento de Predicadores (Santo Domingo) de Huesca las piedras existentes en el "fosal" de los sarracenos de esa ciudad para construir su iglesia.

A consecuencia de la reclamación de los moros mudéjares, desde Murcia, el 6 de febrero del año siguiente, el monarca donaba a la aljama de Huesca dicho cementerio, en el que no debía de enterrarse desde algún tiempo atrás, ya que se estableció que se lo entregaba "para que podáis hacer campo y trabajarlo y roturarlo para provecho de vuestra mezquita y lo que allí se críe sea para el servicio de ella". Por privilegio posterior,

extendido en Alcira el 2 de marzo de 1275, Jaime I concedía las lápidas de la Almancora, “cementerio antiguo de los sarracenos”, para la fábrica de la catedral.

El aprovechamiento de las piedras sepulcrales islámicas para nuevas construcciones religiosas debió de ser general. Ejemplo tardío ofrece Granada. Convertidos sus vecinos moros al catolicismo después del levantamiento de 1499, quedaron abandonados sus cementerios. Los Reyes Católicos, por cédula fechada en Sevilla el 14 de abril de 1500, concedieron a los frailes jerónimos el ladrillo y piedra que había en el “osario” de la puerta de Elvira para la obra de su monasterio. Por Real Cédula de 20 de septiembre del mismo año se clausuraron los cementerios islámicos de la ciudad, y por otra de 15 de octubre de 1501, promulgando las Ordenanzas de Granada, los Reyes Católicos cedieron para ejidos de la ciudad “todos los osarios en que se acostumbraban enterrar los moros”. Como ya se dijo, en el primer tercio del siglo XVI aprovechándose muchas piedras de esos cementerios en la construcción de las parroquias granadinas levantadas por entonces, entre ellas San Cristóbal y Santo Domingo, así como en el fortalecimiento de algunos muros en la Alhambra y en edificios civiles. Muchas de las estelas sepulcrales hispanomusulmanas ensalzando la gloria de Dios y en solicitud de su infinita misericordia para el creyente enterrado bajo ellas, pasaron a servir de sillares en templos cristianos, mientras otras quedaban ocultas bajo tierra. Hoy se recogen para guardarlas celosamente en nuestros museos como testimonio de una civilización sin cuyo conocimiento es imposible comprender el presente hispánico ni preparar su futuro.





© Biblioteca Nacional de España



Imágenes sacadas de Google. Sobre lápidas.

## MUERTE Y MILAGROS DE FRAY HERNANDO DE TALAVERA

Rafael MARÍN LÓPEZ<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

La conquista del Reino de Granada no se consideró como una de tantas luchas locales o nacionales de la Baja Edad Media, ni sus motivaciones fueron solamente el simple deseo de expansión territorial.

La guerra que la propició trascendió los límites castellanos; fue una campaña de carácter supranacional comprensible desde el concepto unitario de fe y de destino de la Europa de su tiempo, que vio en los reinos de los Reyes Católicos y en su política un bastión de la cristiandad en el Mediterráneo frente a la constante amenaza turca.

En el ambiente caballeresco-religioso de finales del siglo XV la toma de Granada fue considerada una de las últimas cruzadas europeas, que recordaba en no poco las emprendidas años antes para rescatar Jerusalén a los mismos pueblos islámicos.

Resulta difícil a la mentalidad actual entender esta compleja relación, la unión casi indisoluble que se daba en esta época entre «lo religioso» y «lo político» tanto por parte del poder civil como de la jerarquía de la Iglesia.

Fue, sin duda, singular la vinculación entre la Iglesia y el Estado, por lo que en aquel contexto no se puede estudiar ni comprender ambas instituciones independientemente; pero la relación no era de igualdad, sino de dependencia y subordinación del estamento sacerdotal respecto a la Corona.

No se pueden enjuiciar estos hechos con los paradigmas de comprensión de la sociedad y la cultura actual. Parecido fenómeno al del

---

<sup>1</sup> Profesor Titular del Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Granada. C. e.: [marin@ugr.es](mailto:marin@ugr.es)

fundamentalismo islámico que aún hoy determina a algunos países de influencia musulmana es el que imperó en un amplio período de la historia de la cultura occidental. La religión informaba todos los actos de la vida humana, desde las más elementales formas externas hasta la legislación y el mismo concepto de la vida; todo estaba impregnado de unas creencias religiosas, regidos por las normas de unos textos sagrados.

En este sentido hay que entender la justificación de la contienda que hizo el mismo rey Fernando el Católico al dirigirse en marzo de 1485 a sus embajadores en Roma solicitando del Pontífice Inocencio VIII la revalidación de la cruzada:

*«...a esta guerra no nos ha movido ni mueve deseo de acrecentar reinos y señoríos ni codicia de adquirir mayores rentas de las que tenemos, ni voluntad de allegar tesoros; que si dilatar quisiéramos nuestro señorío e acrecentar nuestras rentas, con mucho menos peligro e trabajo e gasto de lo que en esto ponemos, lo podríamos hacer. Pero el deseo que tenemos al servicio de Dios y celo a su Santa fe católica, nos hace posponer todos los intereses y olvidar los trabajos e peligros continuos que por esta causa se nos rescrecen...».*

La crítica histórica actual está casi unánimemente de acuerdo en que no fueron sólo razones religiosas las únicas que indujeron esta campaña; también como en las demás cruzadas subyacían en el trasfondo intereses tanto políticos y religiosos como sociales y económicos. Pero lo que aquí nosotros queremos subrayar es que en aquella época la motivación religiosa se antepone a todas las demás y de alguna manera se presentaba como síntesis de las mismas.

En este marco, sin duda muy general, tenemos que situar los dos ámbitos en que se sitúa la figura de Fray Hernando: el ámbito de la creación o restauración de la iglesia y sus instituciones básicas y el ámbito de la normalización de la vida ciudadana con la puesta en marcha del cabildo municipal.

## AMBITO ECLESIASTICO

En al ámbito de la Iglesia, los Reyes Católicos en plena campaña granadina, y unos años antes del fin de la misma, fueron preparando el terreno para dotar a esta Iglesia de un régimen especial que le confiriera una mayor autonomía organizativa y una dependencia mayor de la Corona.

A tal fin solicitaron del Papa dos privilegios que raramente se concedían, los de Patronato Real y Presentación, con los que se aseguraba



el control nacional sobre las futuras iglesias a fundar en el Reino de Granada pudiendo erigir y dotar todo tipo de instituciones eclesiásticas y proponer hombres de su confianza como rectores de las mismas; la misión que se les iba a asignar no era simplemente religiosa, ya que por las leyes del Patronato participaban también en las tareas de gobierno temporal.

Este especial régimen era la garantía de la pronta asimilación de la cultura de los conquistadores por el Reino recién conquistado: la evangelización y la incorporación de sus habitantes por el bautismo a la Iglesia conllevaba la inculturación en las formas de gobierno y de vida de los cristianos.

Como tantas veces se ha dicho, la cristianización era el vehículo para la castellanización.

Los conquistados se convertían en súbditos de los reyes de Castilla y como todos los demás tenían que ser dotados de su religión y sus instituciones con todas las peculiaridades que la especial situación exigiera.

Sobre las ardientes ascuas del último enclave musulmán en España y en Europa organizar una nueva ciudad cristiana, modelo para las del continente, se presentaba difícil. No sin poco esfuerzo se consiguió, durante los primeros años, un orden, desde el respeto a lo existente, que facilitó la armónica convivencia con las consiguientes limitaciones, gracias a la gestión de los responsables nombrados a tal efecto.

En el ámbito civil o municipal íntimamente unido a las fundaciones eclesiásticas hay que situar la creación y puesta en marcha del ayuntamiento o cabildo municipal granadino.

En primer lugar y como lugarteniente de la Corona fue nombrado en calidad de capitán general-gobernador don Iñigo López de Mendoza, conde de Tendilla y primer marqués de Mondéjar y, en íntima unión con él, como corresponsable de la organización del Reino con especial dedicación al campo eclesiástico, al preconizado primer arzobispo de Granada, fray Hernando de Talavera. Junto a ellos, el corregidor Calderón y el secretario real Hernando de Zafra, conforman el elenco básico para poner en marcha el proceso de asimilación de la población granadina al nuevo estado y su inclusión en la Iglesia.

Con toda certeza histórica podemos afirmar que el valedor y artífice de la correcta y pacífica convivencia y de la organización de la ciudad fue el arzobispo, lo que no excluye que también hubiera sus excepciones y no pocas dificultades.

Ya Hernando de Zafra se lo decía a los reyes en agosto de 1492<sup>2</sup>:

*«El obispo crean vuestras Altezas que fue muy provechoso quedar en estas tierras, porque a todas las gentes da mucho contentamiento y los oye y los despacha muy bien, y cierto muy contentos están de él».*

En cualquier caso esta labor de Talavera en la ciudad y en la Iglesia quedó anulada o rebajada por los hechos posteriores que como veremos supusieron la puesta en marcha de una línea dura, en lo político y en lo eclesiástico, representada por la figura del cardenal Cisneros.

## LA GRANADA A LA QUE LLEGÓ FRAY HERNANDO

A fines de 1491 los reyes católicos y su corte estaban en Santa Fe, desde donde durante un tiempo se dirigieron las negociaciones con Boabdil para la entrega de la ciudad de Granada través de unas capitulaciones que, al igual que en otras ciudades del reino, favoreciera una ocupación pacífica que impidiera una entrada militar que los dos bandos enfrentados querían evitar.

Allí estaba Fray Hernando en espera de ocupar la sede arzobispal y poner en marcha el plan político-religioso que los reyes con su consejo y opinión había preparado.

Las capitulaciones con los musulmanes fueron muy generosas con los musulmanes granadinos, todas sus costumbres, formas de vida, propiedades, sistema económico, religión y ceremonias se les respetaban, nadie fue obligado a convertirse. No hay duda que ello fue un mecanismo político, atribuido al rey Fernando y a sus consejeros, con el que se depositaba la confianza en una conversión paulatina y pacífica que al fin no llegó, pero Fray Hernando lo intentó.

En este marco general la entrega de la ciudad a los nuevos señores, pues de eso se trataba, de un cambio de señor, lo que evidencia para algunos el carácter medieval de la conquista del reino de Granada.

En la noche del 1 al 2 de enero de 1492 y a petición del propio Boabdil que temía revueltas populares en contra de la entrega de la ciudad, un grupo de unos 400 soldados, dirigidos por el Comendador mayor de León. D. Gutierre de Cárdenas y guiados por los musulmanes Aben Comixa y el Muley entraron en la Alhambra.

---

<sup>2</sup> Salva y Sainz de Baranda, CODOIN, tom. 9, Madrid 1847, p. 487

Allí en el salón de Comares, Boabdil, les entregó las llaves de la fortaleza y los soldados se distribuyeron por la Alhambra para su control y vigilancia.

Pocas horas después, a las tres de la tarde y procedentes de Santa Fe, llegaban los reyes católicos al “arenal de Genil” donde tendría lugar el encuentro con Boabdil, con ellos llegaba Fray Hernando.

Tras la ceremonia de entrega de las llaves, ya de sobra conocida, un grupo de soldados, encabezados por el conde de Tendilla y acompañados por Fray Hernando, Marqués de Villena, Duque de Escalona, arzobispo de Bari y obispos de Guadix y Málaga se dirigen a la Alhambra, lo harán por la cuesta de los molinos, campo de los mártires para entrar en la fortaleza por la puerta de siete suelos, una vez allí y desde “la torre más alta” se alza sobre la ciudad, la cruz por Fray Hernando, el pendón de Castilla por Tendilla y el pendón de Santiago por Gutierre de Cárdenas.

Todos, junto con los reyes, volvieron al campamento de Santa Fe, la ciudad no sería aun conocida, habría que esperar al 6 de enero para que se produjera la entrada oficial de la corte y con ella la de Fray Hernando.

Habría que preguntarse en este momento ¿cómo era la ciudad que vio Fray Hernando?

No tenemos noticias que describan la ciudad y su entorno hasta pocos años después, en 1494, cuando un alemán Jerónimo Munzer visita la ciudad y nos describe sus características principales, sin duda las mismas que vio Fray Hernando en 1492.

Una calle principal (la actual Elvira) llena de gentes vestidas a la usanza musulmana, acogen al viajero alemán que al paso por lo que hoy es el Triunfo conoce también uno de los cementerios musulmanes.

Días después visita el Albaycin y su mezquita (el futuro S. Salvador) que le llama poderosamente la atención ya que tenía un carácter aun más musulmán, un conglomerado de pequeñas casas, una red de estrechas calles, una abrumadora superioridad de población musulmana le impactan.

Tendría Granada entonces entre 60.000-70.000 habitantes entre los cuales en ese momento habría unos 10.000 cristianos.

La ciudad, sus perspectivas, la belleza de su vega y sierra colmaron el espíritu de este viajero.

Esta es también la ciudad que vio Fray Hernando cuando empezó su labor apostólica y cuando sobre ese espacio volcó su trabajo y su ilusión.

En este espacio urbano y humano los ocupantes tenían arduas tareas: organizar la gestión de la vida ciudadana a través de la puesta en marcha

de un cabildo municipal y paralelamente organizar el proceso de cristianización, pacífico, con la instauración de al menos la Iglesia como institución y de la iglesia Mayor o catedral, la parroquias tendrían que esperar, para desde ella dirigir todo el proceso a su objetivo, que no olvidemos, no era otro que la conversión de toda la población al cristianismo.

## AYUNTAMIENTO

La personalidad de Fray Hernando no pasara desapercibida en la vida de la ciudad entre 1492 y 1500, pero su intervención en la formulación jurídica del municipio granadino es menor, su labor no fue por tanto diseñar normativamente la estructura del ayuntamiento, al contrario de lo que hizo con la Iglesia y Cabildo de la catedral, sino hacer más llevadera y amable, en la dirección conversora a la nueva fe, de los nuevos súbditos castellanos, colaborando así en la política integradora que la Corona había diseñado en esta primera etapa de la ocupación de la ciudad y que como sabemos fracasó con la llegada de Cisneros.

Veamos primero algunas ideas sobre la regulación normativa del municipio granadino:

Las reformas introducidas por Alfonso XI en la organización y gobierno de los concejos castellanos durante la primera mitad del siglo XIV se habían consolidado en el ámbito de la Corona y aparecen bajo los Reyes Católicos dotadas de madurez institucional.

Desde esa perspectiva, el periodo comprendido entre las reformas de Alfonso XI y el reinado de Isabel y Fernando constituye una unidad coherente y plena de lógico sentido. Ello no significa sin embargo que desde mediados del trescientos hasta fines de la siguiente centuria, la historia de los municipios castellanos dejase de registrar la incidencia de factores que pudieran alterar su curso.

La actitud de Alfonso XI - proclive a aminorar la transcendencia política de las ciudades y a intensificar la influencia regia en su gobierno-, no hizo sino abrir un proceso sometido a cambios, retrocesos e involuciones.

Así, la nueva dinastía Trastámara habría de enfrentar, de una parte, la resistencia del común de las ciudades a perder la representatividad de que gozaba antes de la instauración de los regimientos y, de otra, la oposición de los municipios, privados ya de la facultad de intervenir en la designación de sus órganos rectores de gobierno.



Dos tendencias dominaron a partir de entonces la provisión de los oficios municipales, principalmente - aunque no sólo- el de regidor:

La consideración de tales oficios por el monarca como merced de la que podía hacer uso soslayando las limitaciones numéricas

La patrimonialización de aquéllos en manos de sus titulares, una vez que los cargos se hicieron vitalicios y luego transmisibles.

Ya bajo el reinado de Isabel y Fernando se pretendió controlar de manera efectiva el régimen de provisión de los oficios municipales, evitando su acrecentamiento y privatización, si bien la dimensión del oficio público como merced real no llegó a ser superada.

Los Reyes Católicos siguieron sujetando las ciudades a la Corona mediante el envío generalizado de corregidores, oficio que en 1500 recibe una regulación normativa pormenorizada.

Las circunstancias históricas - fortalecimiento del poder regio, aparición del Estado como nueva forma de organización política-, se revelaban contrarias a la pervivencia de cualquier autonomía municipal.

Ladero Quesada<sup>3</sup> ha observado que en el decurso de la guerra de conquista, las diferentes formas de ocupación militar hallaron reflejo en un trato diverso progresivamente favorable a los vencidos, que alcanzó su grado máximo de benignidad en las Capitulaciones suscritas para la entrega de la ciudad de Granada. De la mayor o menor generosidad de los pactos acordados con los musulmanes derivó la posibilidad de asentar repobladores cristianos e imponer una organización municipal en la ciudades del reino granadino.

Mientras que el régimen jurídico de los municipios del reino granadino se reguló sobre patrones uniformes y soslayando cualquier peculiaridad heredada del pasado islámico, la ciudad de Granada conoció una fase de transición -entre 1492 y 1500-, presidida por la vigencia de las Capitulaciones y el respeto a la existencia de dos comunidades de población en el concejo: la mudéjar y la cristiana.

Hay constancia de que en 1492 la comunidad mudéjar de Granada se dirigió a los Reyes Católicos solicitando la aprobación de una «Minuta» o memorial «acerca de su gobierno».

Dicha Minuta preveía la constitución de un «ayuntamiento» integrado por la «justicia» -*id est*, el delegado de la jurisdicción real o corregidor- y

---

<sup>3</sup> Ladero Quesada, M. A.: *Granada después de la conquista: Repobladores y Mudéjares*. Granada: Diputación Provincial, 1988.

veintidós musulmanes cuyos nombres figuran en el texto y que debían integrar el regimiento. Se contemplaba además la designación de una serie de oficiales no capitulares: mayordomo, contadores, veedores, portero, almotacén, legados, procuradores y alcaldes del campo, y la de cargos supervisores de la actividad laboral y mercantil de la ciudad - alamines y alarifes.

Bermúdez de Pedraza escribe que<sup>4</sup>:

*«Aposentados los Reyes Católicos en Granada, començaron a tratar de su disposición y govieno, distribuyendo la jurisdicción, la espiritual en don Fernando de Talavera, electo Arçobispo de Granada; la temporal en el Licenciado Calderon su Alcalde de Casa y Corte, y primero Corregidor, (u.), y la militar en don Iñigo López de Mendoça Conde de Tendilla primero Alcayde de Alhambra, y Capitán General del Reyno de Granada. Para el buen govieno, y disposición de la ciudad, hizieron un Triunvirato del Arçobispo, Corregidor y su secretario (Hemando de Zafra): prefiriendo a todos el parecer del Arçobispo" .*

Historiadores y cronistas de la época reiteran los testimonios sobre las facultades temporales del arzobispo de Granada, cuya intervención en la vida administrativa de la ciudad se había iniciado en 1492.

El Anónimo Continuator de la Crónica de Pulgar escribe que los Reyes Católicos nombraron arzobispo de Granada a Fray Hernando de Talavera:

*«e dexaronle allí para la gobernación de la dicha ciudad é fue lo absoluto hasta el año de noventa y nueve»*

Afirmación sin duda exorbitante pero significativa de las atribuciones extraordinarias del prelado; Santa Cruz<sup>5</sup> se expresaría en términos similares: *«a don Fernando de Talavera, ( ... ), le eligieron (los RR CC.) por arçobispo de Granada, y le dexaron en ella por administrador de aquel reino, y para que en todo se hiciese su voluntad»*.

El examen de la documentación municipal granadina prueba que las afirmaciones de los cronistas, aún admitiendo su tendencia a la hipérbole, se fundaban en hechos innegables.

En octubre de 1497 se pregonó un bando de policía económica en Granada «por mandado del reverendisymo señor arçobispo e hordenança de la çibdad».

Del mismo modo hay testimonio de que el prelado llegaría a actuar en representación del municipio; en marzo de 1498 Talavera acató una carta

<sup>4</sup> Bermúdez de Pedraza, Francisco: Historia eclesiástica de Granada, Granada ed. de 1989.

<sup>5</sup> Crónica de los reyes católicos: 1505-1516, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1951.

regia dirigida a la ciudad en nombre del «concejo, corregidor y ayuntamiento» de Granada.

No obstante lo anterior, parece necesario reconocer una intervención más equilibrada al secretario real Hernando de Zafra, al corregidor Calderón y sobre todo al capitán general, a quienes se dirigen las cartas regias cometiéndoles la resolución de numerosas cuestiones, relacionadas o no con el municipio.

Hay que esperar a 1495 para comprobar documentalmente la existencia de un cabildo, presidido por el corregidor y al que no asistían los mudéjares, sino cuatro regidores cristianos, así llamados aunque carecieran de título regio que les habilitase para actuar como tales. En alguna ocasión la reunión llegará a autodenominarse concejo, corregidor y ayuntamiento de Granada».

No parece aventurado suponer que la situación evolucionara desde la participación conjunta hacia la asunción exclusiva de las funciones rectoras por los cristianos, y el desplazamiento - quizá involuntario- de los musulmanes.

Por otra parte, en 1498 Fernando el Católico confirmó la prerrogativas del arzobispo de Granada, encareciendo a los regidores que *«en la cosas que ocurren o ocurrieren en esta çibdad que sean de ynportançia las comunyqueys con el dicho arçobispo pues es çierto que mirara por lo que mas convinyese a mi seroijio e al bien e provecho y ennoblecimiento desa çibdad»*.

Nada quedaba distraído de la autoridad supervisora de Talavera, Zafra y Tendilla, tanto más cuanto que careciendo de sede propia, el ayuntamiento solía reunirse en el palacio arzobispal.

El gobierno municipal de Granada, tal como aparece en el decurso del siglo XVI, encuentra su origen en la reorganización a que fue sometido en 1500, tras la conversión general de los mudéjares al catolicismo; adviértase que la rebelión de 1499 ofreció a los Reyes Católicos justificación para suprimir el régimen de las Capitulaciones e imponer -como había sucedido en las demás ciudades del reino granadino una ordenación institucional que, soslayando cualquier particularismo heredado del pretérito islámico, enlazara con las concepciones municipales vigentes en Castilla.

Tampoco cabe pensar que los antiguos mudéjares quedasen excluidos en lo sucesivo del gobierno municipal. El origen étnicoreligioso no supuso en sí mismo un obstáculo para acceder tanto a los oficios concejiles capitulares - el de regidor y, más tarde, el de jurado, como a los extracapitulares. Los propios Reyes Católicos utilizaron la concesión de

oficios de regidor con la finalidad de atraerse a los grupos privilegiados de la población mudéjar, que se integraron así en la sociedad cristiana y en el gobierno municipal de Granada.

La organización del municipio de Granada quedó establecida por la Real Provisión de 20 de septiembre de 1500, confirmada en 15 de octubre de 1501. A tenor de la carta regia mencionada, el gobierno municipal recaería en un Ayuntamiento o Cabildo al que debían asistir el corregidor, veinticuatro regidores y veinte jurados. En caso de vacación del corregimiento accederían al Cabildo dos alcaldes ordinarios.

La nueva ordenación pondría fin a las especiales atribuciones que respecto del gobierno concejil había ejercido el triunvirato arzobispo-capitán general-secretario, al tiempo que cesaba en sus funciones Andrés Calderón, corregidor de Granada desde 1492.

Resulta evidente que en la etapa 1492-1501 Fray Hernando participó activamente en la vida municipal, no solo por lo dicho por los historiadores citados sino que incluso los documentos originales de la época, básicamente las actas capitulares que conservamos desde 1497 y reflejan las reuniones del cabildo municipal, ofrecen referencias continuas del papel de Fray Hernando en la vida ciudadana.

Veamos algunos ejemplos:

1498, marzo, 22.

Pregón del arzobispo para que los cristianos no vendan vino a los moros, ni arrienden sus casas.

1498, abril, 10.

Reunión en la catedral de Tendilla, Talavera y A de Bazan para nombrar procuradores en cortes por haber delegado en ellos el cabildo municipal

1498, junio, 30

Reunión en las casas arzobispales de Tendilla, Pedro Carrillo y Talavera sobre el cargo del regimiento del agua, nombran y dan las normas a Sancho Moyano. Talavera ordena se le aumente el salario al personero o procurador

1498, noviembre, 6.

Diversas provisiones al cabildo municipal para que el arzobispo participe en temas como caminos, corte de leña etc.

1498, diciembre, 13.

Fijación del precio del vino, se consulta con el arzobispo su parecer

1499, julio, 9.

Se consulta al arzobispo sobre la cebada y las posadas de los pobres, porque hay pocas

1499, septiembre, 10.

Para que el arzobispo interceda ante los reyes para que la ordenanza de los tejedores se apruebe

1500, abril, 24.

Anuncio de venida de los reyes, que se hable con el arzobispo.

Sin más profundizar queda claro el papel político y de gestión que desarrolló Talavera y que en consecuencia le da un protagonismo muy destacado no solo entre los conquistadores si no también entre el pueblo, musulmán aun, de corazón, de la ciudad y esto evidencia el impacto milagrero que se produjo tras su muerte.

## EL REAL PATRONATO

Es evidente que si recordamos lo dicho sobre la constitución del ayuntamiento granadino inmerso en el proyecto de los RRCC de someter a los poderes locales a su autoridad, cosa que ya se venía intentando desde Alfonso X, la Iglesia como institución no podía quedar absolutamente libre del control real y quedar así fuera del proyecto político centralizador que los RRCC había diseñado.

Es por ello que estos iniciaron, antes incluso de la conquista de la ciudad y aprovechando la guerra como un argumento más, las gestiones ante el Papa para conseguir determinados privilegios, primero se pidió el derecho de erigir iglesias junto con el llamado derecho de suplicación que se aumentó al recabar el de presentación de cargos eclesiásticos que acabarían consiguiendo en lo que se conoce como el derecho de Patronato o Patronato o Patronato Regio.

Primero lo conseguirían para Granada, Canarias y Puerto Real, mas tarde para toda la Corona. El papado era al fin y al cabo un poder temporal mas, había que negociar y ser aliado en sus muchos conflictos nada espirituales precisamente.

Los monarcas juzgaron difícil la consecución del *ius patronatus et praesentandi* para toda la Corona de Castilla, pero sí lo consideraron posible para los nuevos territorios conquistados.

El inicio de la conquista del Reino de Granada hubo de actualizar estas cuestiones. De hecho, el rector salmantino Juan de Castilla investigaba por esas fechas sobre el derecho de patronato y presentación, cuyos resultados

expuso más tarde a los Reyes en solemne sesión académica el 7 de septiembre de 1487.

El complemento necesario para llevar a efecto lo suplicado era la designación de un delegado apostólico que erigiese las catedrales, constituyese las dignidades, las dotase, etc. Todo estaba previsto en las instrucciones y así en otro capítulo se dice:

"*Otrosy suplicareys a Su Santidad que dé facultad al capellán mayor de la capilla de mi la Reyna que es perlado o el arçobispo de Sevilla para que en las dichas yglesias catedrales e colegiales e abaçiales e en cada una de ellas que nos contruyéremos en el dicho reyno de Granada pueda por abtoridad apostólica constituyr dignidades e personados e número de calongías e raciones o medias raciones e capellanías e señalarles réditos a cada uno segund los réditos que viere que pueden pertenesçer a las tales iglesias e pueda constituyr iglesias parrochiales e beneficios en ellas al dicho respecto" .*

En definitiva, lo que los monarcas suplicaban era:

La facultad de erigir iglesias, tanto parroquiales como catedralicias

El *ius patronatus et praesentandi* de las mismas.

En la primera petición no existía dificultad alguna, pues era totalmente favorable a la expansión de la Iglesia y su concesión no implicaba obstáculo alguno al libre ejercicio de la jurisdicción pontificia. En consecuencia, su negociación fue rápida, pues el 4 de agosto 1486 el papa Inocencia VIII expedía en Roma la bula *Dum ad illam fidei* nombrando al cardenal Mendoza y al arzobispo de Sevilla, junto con los sucesores de éste, delegados apostólicos para erigir e instituir todas las dignidades y beneficios oportunos en las iglesias del Reino de Granada, dotándolos con los diezmos y con aquellos bienes que quisieran asignarles los monarcas.

La segunda petición, el derecho de patronato y presentación, tardó más en conseguirse. Hasta firmarse la paz el 11 de agosto de ese año, los Reyes Católicos continuaron presionando militarmente sobre el panorama político italiano y la obediencia no se prestó por el conde de Tendilla hasta el 19 de septiembre. No fueron éstas las únicas presiones: un subsidio eclesiástico español de diez mil ducados, tributados al pontífice en medio de las negociaciones, quebraron las últimas resistencias de la curia.

De este modo, el 13 de diciembre de 1486, el papa expedía en Roma la bula capital del Real Patronato de Granada, la *Ortodoxae fidei*, concediendo el *plenum ius patronatus et praesentandi* en todo el Reino de Granada, Islas Canarias y villa de Puerto Real (Cádiz). Por fin, los reyes españoles quedaban investidos, tras largas luchas, del derecho eclesiástico más codiciado por los príncipes.

Éste era el resultado y la nueva tesis destinada a transformar el orden político medieval, pues implicaba la negación de ciertos aspectos de la jurisdicción supraestatal romana en dicho reino y la reversión de esas facultades y poderes en la persona del monarca, dando inicio a un régimen absoluto, que negaba igualmente el anterior o estamental.

Ambos objetivos, por lo que atañe a la Iglesia, comienzan a superarse parcialmente con el Real Patronato de Granada, ya que en dicho reino el monarca quedaba liberado de los aspectos más perniciosos de la jurisdicción papal, al mismo tiempo que con los privilegios conseguidos intentará someter la organización eclesiástica a su voluntad, privando a sus obispos y cabildos de todo tipo de señorío temporal, jurisdicción civil y criminal, en un esfuerzo por reducir estas iglesias a una nueva condición, la de súbditas del Estado. Pero esta meta distará de conseguirse plenamente: ni el Real Patronato era el instrumento más adecuado para ello (lo hubiese sido una Iglesia nacional, como la inglesa) ni Roma ni las órdenes mendicantes, sobre todo, estaban dispuestas a ello. De ahí los grandes enfrentamientos que veremos en el mismo seno del clero entre Talavera, de una parte, y Cisneros y Deza, de otra; de ahí el gran protagonismo a que estaba impelida la Iglesia durante toda la época de transición.

Por tanto, el Real Patronato de Granada no sólo supone la mutua destrucción de la teocracia y de la monarquía estamental, de cuya negación brota el absolutismo, sino también el primero y más arduo capítulo de la historia eclesiástica moderna.

## EL CABILDO ECLESIASTICO GRANADINO

Sobre estas concesiones pontificias los RRCC iniciaran el diseño para la refundación de la Iglesia y cabildos del reino de Granada. Las parroquias tendrán que esperar a 1501 aunque su diseño ya estaba hecho en la erección primera.

La conquista de Granada supuso lograr la unificación política de España y con ella la tarea de lograr la unificación religiosa que se proyectaba consustancialmente unida a la anterior.

El desarrollo de la guerra y la necesidad de su pronta terminación habían llevado a ocupar la ciudad a través del sistema de capitulaciones, muy generosas con los vencidos en un intento que veremos fallido de lograr la conversión por métodos pacíficos y en el que Fray Hernando tuvo especial interés.

Fue por tanto Fray Hernando el principal diseñador de las características de la nueva Iglesia granadina, el lo reconoció expresamente en un documento que se halla en la BN:

*“Yo Fray Hernando de Talavera arzobispo desta Sancta Iglesia doy fe y testimonio que al tiempo que fue erigida e reformada la dicha yglesia por el reverendissimo cardenal de España don Pedro González de Mendoça autoridad apostolica fui en el consejo e cabildo y ordenacion de la dicha erección...”*<sup>6</sup>

## FUNDACION Y CARACTERÍSTICAS BÁSICAS

El documento básico y originario de tipo jurídico que inicia la vida de la catedral y cabildo de Granada es el de la Erección de la Iglesia de Granada, dado en la Alhambra el 21 de mayo de 1492.

Dicho documento incluye asimismo la erección la Iglesia Colegial de Santa Fe y se caracteriza, por lo que a la catedral de Granada se refiere, por un esquema simple que comprende, en primer lugar la institución de las prebendas, capellanías, acolitados y oficios, sus remuneraciones, obligaciones y derechos, en segundo lugar los aspectos económicos generales y el carácter de los oficios religiosos de la catedral granadina y finalmente la primera y simple estructura del cabildo catedralicio.

Este documento es la primera fuente de legitimidad hasta que más adelante los diferentes cabildos y arzobispos vayan desarrollándolo, completándolo con constituciones específicas que nunca, al menos en teoría, podrían ir contra lo contenido en esta erección.

El conjunto de estas Constituciones forman lo que pronto se conoció con el título de *Las Buenas e Loables Costumbres y Ceremonias que se guardan en la Sancta Iglesia de Granada y en el Coro de ella*, o también con él título de *Consueta de ceremonias y gobierno de la Santa Iglesia Catedral*, o simplemente como *La Consueta*. Será así ésta, La Consueta, el segundo documento jurídico-administrativo que regula la vida del cabildo y que constituyó un elemento esencial en la vida cotidiana de la Iglesia de Granada y su cabildo a lo largo de su Historia.

El documento de erección, establece, en la iglesia de Granada:

10 dignidades: Decano o deán; arcediano de Granada; arcediano de Loja; arcediano de Alhama; maestrescuela; chantre; arcediano de Almuñécar; tesorero; prior y abad de Santa Fe.

---

<sup>6</sup> Sa, sm, sd, Carta de fe y testimonio de Fray Hernando de Talavera sobre la dotación económica a las iglesias de Granada, BN, ms. 7.881.



50 canonjías de las cuales 10 van unidas a las dichas dignidades, a las que quedan incorporadas para siempre, de manera que toda dignidad era también canónigo.

Se fundan por tanto 40 canonjías.

Se erigen asimismo 40 raciones, 20 capellanías y 20 acolitados.

Esta enorme plantilla de prebendados fue desde el primer momento difícil de mantener económicamente dado que los diezmos, base de los ingresos de la iglesia, no daban lo suficiente.

Ya el primer arzobispo, Fray Hernando de Talavera, era consciente de ello: “...sus altezas no podían dotar la dicha iglesia según que la mesa arzobispal y la mesa capitular por las muchas prebendas lo requerían...”<sup>7</sup>

La plantilla de prebendados queda reducida de hecho y no sin problemas a la siguiente:

7 dignidades: deán, arcediano de Granada, maestrescuela, chantre, tesorero, prior y abad de Santa Fe, desapareciendo 3 dignidades de la erección, los arcedianos de Almuñécar, Alhama y Loja.

En cuanto a los canónigos se redujeron a 12 frente a los 40 de la erección e igual reducción afecto a los racioneros.

Quedaron además 20 capellanes, 20 acólitos.

Sus salarios eran:

El deán ganaba 80.000 maravedís, 40.000 por la canonjía incorporada y 40.000 por el deanazgo. (18.400 €)

Las dignidades 60.000 maravedís, 40.000 por la canonjía incorporada y 20.000 por la dignidad. (13.800 €)

Cada canonjía, lleva de salario cada año, 40.000 maravedís. (13.800 €)

Cada ración lleva cada año, 30.000 maravedís. (6.900 €)

Las capellanías, llevan cada año, 20.000 maravedís. (4.600 €)

Cada acolitado, lleva cada año, 20.000 maravedís. (4.600 €)

Había también diferentes oficios, comenzando por el de arcipreste o cura de la catedral que actuara en la iglesia denominada El Sagrario, antigua Mezquita Mayor situada junto a la catedral. Se crean también los oficios de: procurador de la fábrica y hospital, que más tarde se llamara mayordomo; sochantre; organista; sacristán; campanero; maestro de la lengua latina; pertiguero; notario; perrero. Sus salarios eran:

El arcipreste o cura del Sagrario, ganaba 50.000 maravedís. (11.500 €)

---

<sup>7</sup> Sa, sm, sd, carta de fe y testimonio de Fray Hernando de Talavera sobre la dotación económica a las iglesias de Granada, *BN*, ms. 7.881.

El procurador de la fábrica y hospital, uno de los oficios más rentables, ganaba la trigésima parte de las rentas y casi siempre lo desempeñará un canónigo.

El sochantre, ganaba 6.000 maravedís, y podía ser canónigo o capellán. (1.380 €)

El organista, 10.000 maravedís y puede ser canónigo, racionero o capellán, según el parecer del prelado. (2.300 €)

El sacristán, llamado menor, pues se entiende que el mayor es el tesorero, ganaba 12.000 maravedís y puede ser capellán o acólito. (2.760 €)

El campanero, lleva el reloj y gana 12.000 maravedís, también depende, según el derecho canónico, del tesorero. (2.760 €)

El maestro de la lengua latina ganaba 10.000 maravedís si era beneficiado o servidor de esta iglesia, (2.300 €) pero si no lo era ganaba 30.000 maravedís (6.900 €) y además no llevaba salario por enseñar a los que sirven a la iglesia, y a los demás, lo tasado previamente por el prelado o maestrescuela en su ausencia.

El pertiguero, ganaba 20.000 maravedís. (4.600 €)

El notario o secretario del cabildo, ganaba 10.000 maravedís. (2.300 €)

El perrero, ganaba 10.000 maravedís y además de ahuyentar los perros, deberá barrer y limpiar la iglesia dos veces por semana y en todas las vigilias y siempre que el tesorero se lo mande. (2.300 €)

Para ser propuesto a alguno de estos cargos se requerían ciertas condiciones que en este primer momento no quedan definidas claramente y otras que con el paso del tiempo se establecieron, como la limpieza de sangre de moros y judíos que se estableció a partir de 1554, o el ser natural del reino de Granada que empieza a ser tenido en cuenta a partir de 1526.

No podemos olvidar que algunas canonjías y raciones, adquirirán con el tiempo obligaciones complementarias o específicas a su labor catedralicia como dar clase en la Universidad o actuar en exclusiva en el coro como cantores.

Parece que por deseo del primer arzobispo, Fray Hernando de Talavera se fijaron unas condiciones académicas en un intento de que fuera la meritocracia la reguladora del acceso al cabildo.

Así en este primer momento se estableció que las dignidades, deán, arcediano, maestrescuela, chantre y abad de Santa Fe, fuesen maestros o licenciados en teología y si no, doctor o licenciado en derecho canónico.

A las demás dignidades, tesorero y prior, sólo se les exige ser bachiller en teología o cánones.

Los canónigos habrían de tener cursados al menos dos años en teología o cánones, procurándose que la mitad fueran teólogos y la otra mitad canonistas.

No siempre los nombrados reunían las condiciones académicas requeridas, algunos nombrados no las tenían y el cabildo protestaba por ello e incluso les negaba la posesión, tal es el caso del canónigo Bravo al que en 1553 el cabildo le negó la posesión por no ser graduado, pero el arzobispo Guerrero se la dio y prometió al cabildo consultar al rey.

Otro caso es el del Chantre Bernardino Manrique de Lara que en 1563 tomó posesión sin tener los grados necesarios, se le admitió porque se comprometió a lograrlos en dos años para lo que pidió permiso para ausentarse e ir a estudiar a Alcalá. No olvidemos, finalmente, que la propia Corona, en una clara contradicción, reiteraba con frecuencia que no se le diese posesión a quien no reuniese los requisitos, pero seguía enviando provisiones de personas que no los reunían.

Al arcipreste es al único que se le pone una condición específica de edad al establecer que debía de tener 40 años por ser el cura de la iglesia mayor y tener que administrar sacramentos.

Otro tipo de condiciones eran las canónicas. Se preveía en la norma fundacional que algunos de los beneficiados no estuviesen ordenados pero si que lo fueran en un plazo determinado. Las dignidades, la mitad de los canónigos y un tercio de los racioneros estaban obligados a ordenarse sacerdotes dentro del año de la posesión. La otra mitad de los canónigos y el segundo tercio de los racioneros lo estaban, a ordenarse diáconos en el mismo tiempo; y el último tercio de los racioneros debían ordenarse de subdiáconos, también en el dicho plazo. Incluso los acólitos son obligados a recibir las cuatro órdenes menores.

Hubo bastantes prebendados que fueron nombrados sin estar ordenados, señalamos, entre otros, los casos del canónigo Tueros, en 1744; el tesorero Gálvez, en 1805, en este caso se solicitó licencia papal y el canónigo Franquis, futuro obispo de Málaga, en 1721. En otros casos se comprometen a ordenarse en un determinado tiempo y en ocasiones se les admite en el cargo con limitaciones o prohibiciones como la de asistir a las reuniones del cabildo o predicar como ocurrió en 1732 con el canónigo Castilla Guzmán.

Las obligaciones de todos estos beneficiados eran básicamente tres, residir en Granada, asistir al oficio y asistir a las reuniones del cabildo. La residencia era obligatoria 8 meses cada año, seguidos o intercalados y si no la hacen o la causa de la falta no fuese justa, el prelado puede declarar

vacante dicha dignidad, canojía o ración y proveerla en otra persona mediante presentación real.

Al margen de estas causas quedan las dos canojías que los preladados, conforme a derecho, pueden tener a su servicio y que podrán recibir no sólo las rentas de sus prebendas, sino también las distribuciones cotidianas, aunque no estén presentes y siempre que su ausencia sea por asuntos al servicio del prelado.

No hay, por tanto, más licencias que las citadas; más adelante aparecerán, en estatutos posteriores, licencias por otros motivos particulares.

Sobre esta base se celebraban los oficios religiosos que se establecieron de conformidad con el rito romano y para el canto se sigue la costumbre de la iglesia de Toledo, la cual al padre López Calo le parece que se trata del canto gregoriano y no, desde luego, el toledano Mozárabe. Otras devociones fueron específicamente aprobadas por los papas, como es el caso de los Sábados de N<sup>a</sup> Señora que, sin duda por la influencia de Talavera, se regían por la manera de la orden jerónima.

Sobre estas primeras bases normativas el cabildo y el prelado aprobaron la ya citada *Consueta* o normas de funcionamiento cotidiano.

Esta regulaba, en ello no podemos entrar, las siguientes cuestiones: El coro y sus normas; las misas; las procesiones; los sermones ordinarios; la asistencia del Prelado; los diferentes oficios; las diferentes fiestas del año; los permisos y licencias por enfermedad, llamados, reple y patitur; el recibimiento del Prelado, los aniversarios, enterramientos y exequias; los hábitos; normas de las reuniones del cabildo; los cargos del cabildo; el Arcipreste del Sagrario; el Mayordomo de la fabrica.

Con el paso del tiempo se fueron añadiendo o reformando algunas normas e incluso algunos preladados como Gaspar de Ávalos y Pedro Guerrero, a veces previa "visita" al cabildo, dieron Constituciones que le afectaban y que incluso provocaron tensiones en las que no podemos detenernos.

## DOTACION ECONOMICA

Todo este conjunto de beneficiados, personal y obligaciones que cumplir necesitaba de rentas que lo mantuvieran. De haber sido la iglesia granadina una restauración o instauración exclusivamente eclesiástica, la propia iglesia habría obtenido, sin duda, privilegios exclusivos que le

hubieran convertido en una iglesia con un poder feudal, así ocurrió en otras iglesias andaluzas, como Sevilla.

Pero en el caso granadino no sucedió de ese modo. Lo primero que observamos en su dotación económica, al igual que en las demás iglesias del reino de Granada, es la ausencia de señoríos eclesiásticos, unido al carácter subsidiario que asume la corona para el sostenimiento de la misma, derivado de su patronazgo y que tan caro resultó a la hacienda pública.

Se asignan a la Iglesia las siguientes rentas:

Los diezmos, en la proporción y distribución que después veremos.

Primicias, se adjudican a los sacerdotes de cada parroquia sin más distribución ni reparto.

Excusado, el diezmo del parroquiano más rico, elegido por el mayordomo de la catedral cada año y que se asigna a la fábrica de la misma en exclusiva, pero que no será la única que recibirá rentas procedentes del mismo.

Habices, (1501) o sea todas las posesiones rentas y derechos de la mezquita mayor, para la catedral y de las demás mezquitas para las otras iglesias, haciéndose efectivo cuando se transformaran en iglesias.

El documento fundacional da por supuesto el derecho de la iglesia a otras fuentes de ingresos, como los censos, testamentos, memorias, aniversarios y fundaciones pías, así como los llamados derechos de "pie de altar".

Al margen de esta dotación, se le asigna cualquier otra renta o donación que los reyes les dieran.

Los diezmos son así la base de los ingresos de la iglesia en general se distribuyeron de esta manera:

Deducidos los 2/9 de los reyes (22'1%), los 7/9 restantes se dividían en 11 partes que se distribuían así:

- 4/11 para el arzobispo (28'3%).

- 4/11 para los beneficios parroquiales (28'3%).

- 1/11 para la mesa capitular (7'11%).

- 1/11 para la fábrica de cada parroquia (7'11%).

- 1/11 Para el Hospital u Hospitales (7'11%), sacando de aquí la décima para el Hospital Mayor de Granada.

Aunque no podemos entrar en ello, señalar solamente que el problema, en los primeros momentos, consistía en que de acuerdo con las capitulaciones los musulmanes seguían en posesión de todas sus propiedades, bienes y rentas y, por tanto, era evidente que, al no haberse

producido en parte del nuevo reino granadino la llegada y establecimiento de nuevos pobladores cristianos, únicos a los que se les podía exigir que pagasen diezmo, los musulmanes seguían sujetos al sistema fiscal nazarí, lo que obligó, como hemos señalado, a la Corona a pagar los gastos de la Iglesia durante largo tiempo, con cantidades mecanismos y dificultades de recaudación muy diversos que nos alejarían de nuestro objetivo.

## LA SELECCIÓN DEL PERSONAL CAPITULAR

Este personal eclesiástico que hemos señalado era nombrado por la Corona que con frecuencia tenía una reserva de nombres que, en ocasiones, les proporcionaban los prelados y en otras ocasiones los mismos interesados en ser propuestos gestionaban a través de sus influencias en la corte su propio nombramiento lo que en muchas ocasiones provocó el enojo y la protesta de los prelados.

Los primeros años, la personalidad del primer arzobispo, Fray Hernando de Talavera y la confianza que le tenían los Reyes Católicos, favoreció la intervención de este en los nombramientos de capitulares y de otros oficios y cargos, tal era la confianza que los propios reyes le enviaban documentos de nombramiento, las llamadas "Cartas de Canonjía", en blanco para que las rellenara con el nombre que quisiera. Pero esto no fue siempre así, otros prelados, como hemos señalado, se limitaban, por propia iniciativa o a petición real, a enviar relaciones de personas meritorias de ser propuestas para algún cargo o prebenda no solo para Granada sino para otros lugares, incluso para obispados con las que los prelados premiaban servicios y fidelidades.

Una vez aceptado por el prelado que le había dado al presentado lo que se llama la "colación" se procedía, en el cabildo, a darle la posesión que, en el caso de canónigos y racioneros se ajustaba al siguiente ceremonial:

- a) Lectura de la RC de presentación o autorización de la permuta o resignación, con expresión de su anterior poseedor.
- b) Lectura de la provisión arzobispal por la que se hacía la colación de la citada canonjía.
- c) Petición al cabildo, por el puntador, que admita al nuevo prebendado, se le dé la posesión y se le asista con los frutos y rentas que le pertenecen.
- d) Aceptación o protestación por los capitulares que besan las provisiones citadas.

e) El nuevo canónigo o su representante entra en el cabildo y jura las constituciones, tras lo cual acompañado por tres canónigos, marcha al coro, donde le sientan en su silla.

f) Lectura por el presentado de un trozo de una lectura sagrada.

g) El presentado pide testimonio y con frecuencia arroja monedas al suelo.

h) Vuelta a la sala de cabildos donde se le señala su silla.

i) El presentado y los testigos firman el libro de actas. Este último paso no siempre se cumple. Tras esto los abrazos de rigor.

Otra cuestión de interés es el origen social y familiar de los miembros del cabildo a lo largo de este periodo sobre lo que apuntamos algunas características.

A lo largo del siglo XVI sólo encontramos tres capitulares directamente emparentados con la nobleza. Se trata de Rodrigo de Mendoza, hijo del conde de Castro, que fue prior en 1526. En 1527, tenemos al tesorero Hernando de Saavedra, hijo de Hernando Arias de Saavedra, conde de Castellar y nieto del conde de Aguilar. Más adelante en 1563 hallamos a Bernardino Manrique de Lara, hijo del conde de Paredes que fue primero chantre para alcanzar el deanazgo en 1568.

Hidalgos reconocidos podemos señalar a Luís de Raya que fue maestrescuela en 1596 y era hijo de un alcalde de la Santa Hermandad.

Esta situación se mantuvo durante los siglos siguientes con figuras como los canónigos Bruni, marqués de Benamejí en el siglo XVII y Guerra, marqués de Guerra, en el siglo XVIII, o Porcel, hijo del marqués de Villalegre también en el siglo XVIII o Tejada, en el siglo XVII, hijo de un hidalgo, familiar del Santo Oficio.

Otros procedían de familias de juristas como Antonio de Frías, canónigo en 1559 e hijo del oidor de la chancillería de Granada del mismo nombre; otros emparentaban con funcionarios reales, como Diego Maldonado de Salazar, abad de Santa Fe en 1585 e hijo del contador del mismo nombre. En el siglo XVII también encontramos casos de relacionados con la burocracia, como Acosta y Padilla, hijo de un oidor de Navarra o Gaspar Alvarado Calderón oidor de Granada.

Valgan estos ejemplos, larga sería la relación completa, para hacerse una idea de que básicamente el cabildo estuvo formado por grupos mesocráticos lo que parece responder a la voluntad expresa del primer arzobispo Fray Hernando de Talavera, para de esta manera crear un cabildo integrado por individuos de extracción social intermedia, procedentes en su mayoría de familias hidalgas, funcionarios reales o

judiciales, y con el paso del tiempo por individuos emparentados o extraídos de la propia iglesia en un cierto proceso endogámico, que nunca llegó a completarse por las propias características de la institución eclesiástica, pero que tampoco llegó a crear, como hemos señalado, un “cursus honorum” por el que pudieran transcurrir los eclesiásticos, aunque en algunos casos individuales sí existió esa carrera eclesiástica.

Pasados los primeros años y especialmente desde mediados de siglo la propia iglesia aportará individuos al cabildo en un proceso de “cursus honorum” que no llegó a asentarse. No existió tal “cursus honorum” sino meras relaciones endogámicas donde individuos situados en el cabildo permutaban, cedían o “resignaban” sus puestos a sus parientes o allegados, al menos hasta que esta fórmula fue prohibida por R.C. de 18 de mayo de 1572.

Varios casos de este último tipo podemos señalar a lo largo del siglo. Caso llamativo es el de la familia Cabezas. Fernando Cabezas fue arcediano en 1496, su sobrino Francisco Cabezas tesorero en 1514 y, a su vez, el sobrino de éste, también llamado Francisco Cabezas, sustituyó a su tío en la tesorería a su muerte en 1548.

Otro caso es el de Blas de Córcoles, que en 1535 accede a una canonjía por dejación de su hermano, Pedro de Utiel, que fue abad de Santa Fe en 1533 y que asimismo facilitó el posterior acceso de su sobrino Pedro Vázquez de Utiel a una canonjía en 1544, desde la que llegaría a abad de Santa Fe y posteriormente a arcediano.

Otro caso es el de Jorge de Torres, maestrescuela y primer rector de la universidad en 1532, el cual dejará la maestrescolía a su sobrino Antonio Meléndez de Torres.

En relación con el ascenso al cabildo desde puestos inferiores de la iglesia disponemos de más ejemplos especialmente a partir de mediados de siglo. Tal es el caso de:

Luís de Pedraza, beneficiado de Alhama que accede por oposición a la canonjía de Sagrada Escritura en 1559, llegará a ser rector de la universidad y en 1594 lo vemos como deán.

Pedro Guerra de Lorca, beneficiado de la Alhambra, accede a una canonjía en 1588.

El ya citado Pedro Vázquez de Utiel era beneficiado de Melegís.

Jerónimo de Montoya, beneficiado de Bérchules y San Gil en Granada, que accedió a una canonjía en 1597.

Jerónimo Guillén de Contreras que pasó en 1588 de beneficiado de S. Justo a racionero y en 1590 era ya canónigo.



Alonso Navarro, beneficiado de S. Ildefonso, que ocupó en 1572 la canonjía lectoral.

La colegiata del Salvador proveyó al cabildo de personal, no sólo prebendados, sino también oficios, como el secretario capitular, entre 1573 y 1600, Pedro de Paz Maldonado. Los “canónigos” del Salvador que pasaron a la catedral fueron:

Martín Romero, canónigo en 1573.

Gonzalo Sánchez Lucero, canónigo magistral en 1597.

Lorencio Suárez, canónigo en 1579.

Basilio de Torres, canónigo en 1582.

Finalmente señalar que, como hemos apuntado, algunos capitulares promocionaron a obispos y arzobispos a propuesta del prelado como ocurrió, entre otros, con los siguientes: Ramírez Villaescusa (1498) a Astorga; Salcedo (1563) a Santo Domingo; Briceño (1571) a Almería; Fonseca (1594) a Guadix; Antolinez (1628) a Tortosa; Tello (1669) a Mondoñedo; Ascargorta (1689) a Salamanca; Marín (1708) a Segorbe y el citado Franquis (1756) a Málaga.

## LAS OBLIGACIONES RELIGIOSAS

Deán, arcediano o la mayor dignidad que le sigue, dirán la misa mayor en las fiestas de la Natividad, Epifanía, Resurrección de Pentecostés y todos los Santos.

El arcediano o la mayor dignidad, dirán la misa mayor en las fiestas de la Virgen María.

El Maestrescuela o la mayor dignidad, dirá la misa mayor en las fiestas de S. Juan Evangelista, S. Juan Bautista, S. Pedro y S. Pablo, Santa María Magdalena, Santiago Zebedeo y San Lorenzo.

En las demás festividades principales celebrará misa mayor, una de las dignidades, nombrada por el deán o prior y en las demás festividades del año dirá la misa mayor un canónigo.

Los canónigos desempeñan aquí, en las misas mayores, un papel secundario respecto a las dignidades que ocupan siempre un lugar preeminente, esto entra en la lógica de una institución, la Iglesia, profundamente jerarquizada.

Pero también esa jerarquización creará una superioridad económica de las dignidades, ganan más, y los canónigos les serán incluso, a veces, ayudantes de las celebraciones, como diáconos. Dignidad, canónigo, racionero, capellán y acólito era el orden jerárquico y dentro de ellos el de

antigüedad y esta jerarquización la hallaremos presente en todos los actos litúrgicos y no litúrgicos del cabildo.

A parte de la misa mayor, se establecen tres misas, llamadas privadas, dos celebraran los canónigos por turno y una los racioneros nombrados por turno en tabla por el deán o prior.

La primera se dirá en el altar mayor a prima (7 de la mañana), la segunda que corresponde a un racionero se dirá en otro altar entre prima y tercia hora (7-9 de la mañana) y la tercera, que dirá un canónigo, se dirá mientras se canta tercia (9 de la mañana) en el coro.

Las dedicaciones de estas misas que con las horas de coro constituyen el núcleo fundamental de la liturgia catedralicia. se ajustan a la siguiente relación.

Por otra parte la asistencia a coro era desde luego obligatoria para poder cobrar, pero aparte de ello se cobraba por estas misas. La actividad de la catedral se completaba con las misas privadas de aniversarios y memorias que normalmente las decían los capellanes aunque los canónigos y dignidades intervenían en los aniversarios más oficiales o más rentables. Pero los capellanes con frecuencia sustituían a los prebendados en sus misas recibiendo sólo una parte del estipendio.

La asistencia a coro y misas era obligatoria a todos y se prima o motiva la asistencia a horas difíciles, como laúdes y maitines (noche y madrugada), con mayor estipendio, tres veces más de lo que se gana en otra hora, más el estipendio de los que asisten a prima (7h).

A pesar de esto los capitulares lucharon desde el primer momento por cambiar la hora de maitines y así lo intentaron a través de su valedor en Madrid, Pedro Mártir de Anglería que sin duda trabajó para ello, pues pocos años después el 20 de noviembre de 1507 escribe al cabildo comunicándole que han conseguido lo que querían de los maitines y de otras peticiones que él les había gestionado ante el rey:

*“... y que se os conceda rezar maytines a primera hora de la tarde, a causa de la insalubre humedad de la noche, debida a la proximidad de la Sierra Nevada, que da sobre la ciudad y de los nocturnos salteadores, recién conversos, de los cuales en esta población es mayor el número que el de los cristianos viejos...”*

Pero la cuestión no sería tan sencilla pues habrían de pasar muchos años antes de que el Papa confirmase esta reforma, sin embargo, el rey Fernando transmitió estas peticiones a su embajador en Roma Jerónimo de Vich, con cierta rapidez pues en mayo de 1508 le envía sus instrucciones concretas sobre el asunto.

Sobre esta base las posteriores Constituciones o "Consueta" regularan, como hemos señalado, con minuciosidad y detalle el vivir cotidiano.

Sobre este marco fundacional y normativo girará la vida del cabildo granadino en la Edad Moderna. El devenir histórico planteará a sus miembros múltiples problemas y tensiones que no caben en este lugar. El problema morisco y sus repercusiones económicas, las relaciones con los diferentes prelados, los conflictos con la Inquisición, las tensiones, muchas veces protocolarias, con la Capilla Real y el Ayuntamiento y la permanente y no siempre cumplidora, relación con la Universidad de algunos de sus miembros son ámbitos de la vida cotidiana del cabildo en los que habrá que seguir investigando.

## NOTAS SOBRE LA VIDA COTIDIANA

La vida cotidiana de Fray Hernando estaba centrada en estos años, no solo en su colaboración, como hemos visto con las autoridades civiles, sino muy especialmente en el pueblo al que había que convertir pero también y en esto nos centramos en la preocupación por sus clérigos en dos direcciones, los clérigos de a pie y sus capitulares y en ambos casos su preocupación por su formación.

No perdió tiempo Fray Hernando; desde los primeros momentos de su entrada en la ciudad se puso manos a la obra, insistiendo todos sus biógrafos en su especial preocupación por los sacerdotes y los que se preparaban para este ministerio.

Entre los objetivos prioritarios en orden a la «verdadera» reconquista, «la espiritual», que ahora comenzaba, ocupaba un destacado lugar la reforma del clero reclutado en otras diócesis y la formación integral y trato personal de los que se preparaban al sacerdocio.

Y todo en función de los que iban a ser destinatarios principales de la tarea evangelizadora: los nuevos conversos del Islam y los cristianos repobladores, que a su vez, debían ser iniciados en una vida religiosa más auténtica.

La atención personal a las necesidades materiales y espirituales de los sacerdotes fue uno de los quehaceres que más le preocupaban.

Los primeros presbíteros que fueron llegando a Granada se encontraron una ciudad con estructura y habitantes musulmanes, que comenzaba lentamente a organizarse como burgo castellano-cristiano.

Ante la falta de viviendas Fray Hernando no lo dudó y les abrió las puertas de su casa, gesto que facilitaba el mutuo conocimiento y la planificación del trabajo pastoral.

Aquel primer grupo de sacerdotes se parecía más a una comunidad de religiosos con misa y mesa, oración y trabajo en común. Y para los que venían de los pueblos «no quería que ninguno parase en mesón ni en casa de algún seglar, más que la primera estación fuese a su casa donde les aposentaba y les daba todo lo necesario.

A la vez Fray Hernando no olvidaba las celebraciones litúrgicas, la predicación y el interés por la población granadina.

Visto lo anteriormente dicho no queda duda del papel institucional que Talavera jugó en plano civil como en el eclesiástico y si a ello unimos su labor en la calle con la población musulmana con clara intención conversora nos señala una figura popular que a su muerte despertó creencias milagreras inevitables.

No podemos dejar de señalar aquí que el final de sus días se vieron empañados con la persecución inquisitorial. Al año justo de la muerte de la Reina -lógicamente no habrían podido hacerlo en vida de ésta-, en los últimos meses de 1505, fue acusado de *hereje* por la Inquisición, una de las calumnias que mayor dolor podía causar al hombre que había consagrado toda su existencia a purificar y extender la verdadera fe en Jesucristo.

El Inquisidor de Córdoba, Diego Rodríguez Lucero, comenzó por detener como sospechosos de herejía a los más cercanos amigos y colaboradores del Arzobispo. Más tarde hizo lo mismo con su sobrino don Francisco de Berrera, Deán de la Catedral, pero esta vez de forma pública y solemne, presentándose los oficiales del Tribunal en plena celebración de la liturgia catedralicia; después se dirigieron casi procesionalmente al Palacio episcopal para detener al resto de sus familiares, doña María Suárez, hermana del Arzobispo y madre del Deán, a las hijas de ésta, doña María y doña Constanza y a los más íntimos servidores y amigos.

No entramos en el fondo de esta cuestión pero señalar que mediante la Bula «Exponi nobis», dada el 30 de noviembre de 1506, el pontífice Julio II tomó cartas en el asunto en respuesta a la humilde apelación que el propio Talavera dirigió a la Sede Romana.

En ella se califican de «falsos testimonios y calumnias» las acusaciones hechas<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Cfr. T. HERRERO DEL COLLADO, *El Proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera*: Anuario de Historia del Derecho Español 39 (1969) 690 ss

». El 14 de mayo de 1507 fallecía Arzobispo de Granada Fray Remando de Talavera, al parecer de un enfriamiento causado unos días antes por asistir descalzo a una procesión cuando llovía. Desde entonces «España no vio surgir ningún nuevo Talavera».

## MILAGROS

Con la muerte de Fray Hernando y su enterramiento y ceremonias se desata en la ciudad un fervor milagrero que es objeto de análisis y estudio por las propias autoridades civiles como señalamos, no era raro este fervor dada la simpatía popular del prelado granadino.

Dice su biógrafo Fernández de Madrid<sup>9</sup>, *el sentimiento que en toda la ciudad se hizo por su muerte así de clérigos y religioso, como de los nuevamente convertidos.....los llantos eran tales que no bastaba consolación alguna.*

Su cuerpo fue objeto de atención de las gentes que lo querían tocar y se resistían a su enterramiento.

Fácil de entender en el marco de lo que hemos señalado anteriormente sobre su papel en la ciudad.

De los posibles milagros atribuidos a Fray Hernando tenemos dos fuentes básicas una en la catedral de Granada y otra en la Biblioteca Nacional.

En la catedral de Granada tenemos un manuscrito que contiene dos documentos, encuadrados juntos, en un bello libro con cubiertas de cuero repujado sobre tabla, con bellas incrustaciones en oro. El libro aparece mutilado, faltándole algunas hojas, dos en su principio y seis al final. El resto lo forman 7 folios manuscritos en letra cortesana con reminiscencias góticas.

El primer documento (*f. 1r. y v.*) constituye una requisitoria, realizada por el beneficiado de Atarfe, Sebastián de Luque, al corregidor de la ciudad para que se tome testimonio de las personas sanadas por intervención de Fray Hernando. Está fechado el mismo día de la muerte de Talavera, el 14 de Mayo de 1507. En el mismo se incluye una primera relación de los milagros atribuidos a Talavera.

El segundo documento (*f. 2r. a f. 7r.*) es una petición, fechada el 10 de Octubre de 1507, del canónigo Juan de Orejón, en nombre del deán y cabildo, para que se le dé testimonio de la información habida, como

---

<sup>9</sup> FERNANDEZ DE MADRID, A, *Vida de Fray Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada*. Edición, estudio y notas del P. Félix González Olmedo S.I. Madrid, 1931, p. 134.

consecuencia de la requisitoria anterior, de los milagros de Fray Hernando, realizada entre Mayo y Junio de dicho año de 1507.

En la Biblioteca Nacional es conocido, y citado por sus biógrafos, al menos otro documento, en pergamino<sup>10</sup>, que en otra ocasión estudiaremos y que Quintín Aldea<sup>11</sup> considera original.

Los citados documentos de la catedral citan 4 milagros.

Juan de Medina herido de la mano izquierda por una cuchillada que le impedía cerrar la mano, se acercó al cadáver, lo tocó y sanó.

Francisco de Guzmán, también herido en la mano, se acercó al sepulcro cogió tierra y sanó.

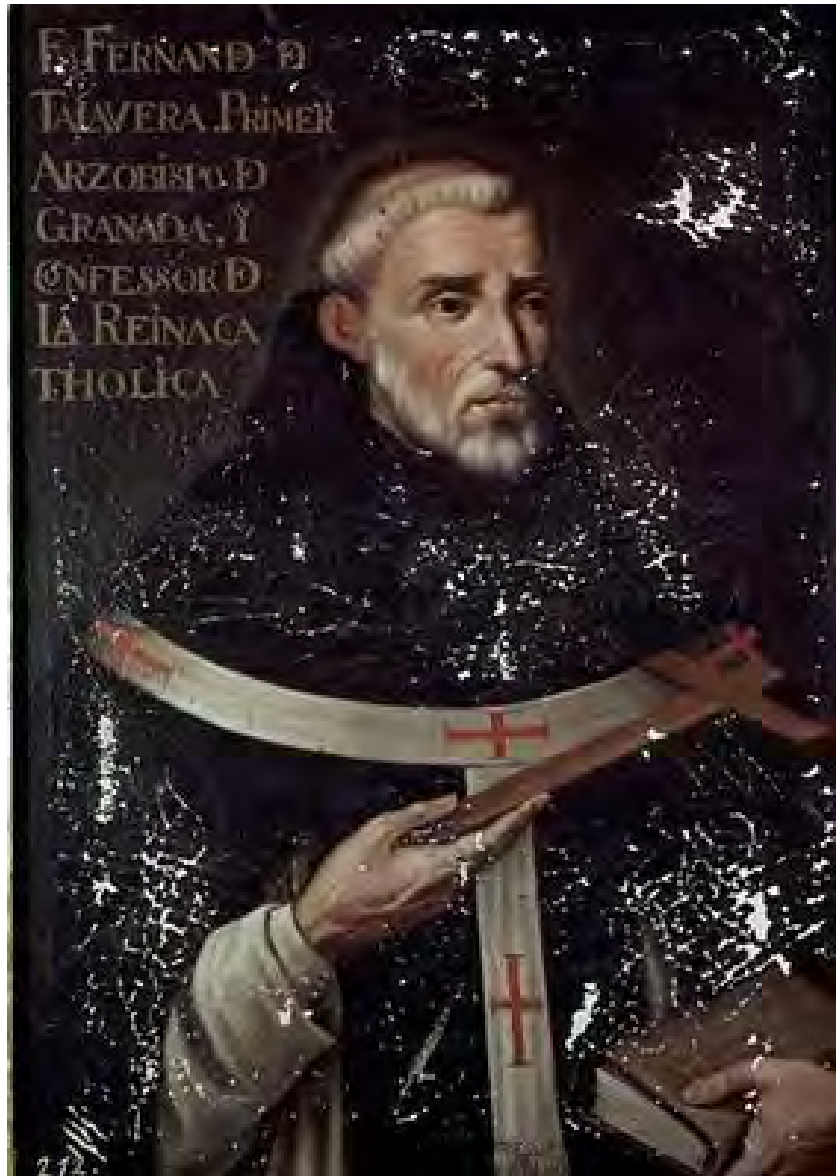
Lucia Rodríguez que andaba con muletas, solo con orar ante el sepulcro sanó.

Juana Pérez era sorda comenzó a oír tras santiguarse con el alba del arzobispo sobre los oídos.

---

<sup>10</sup> B.N.Ms. 2878. Visto este manuscrito, aparece con más milagros que los que aquí se señalan. Dejamos para más adelante el estudio comparativo de ambos.

<sup>11</sup> ALDEA, Q.: "Hernando de Talavera, su testamento y biblioteca", *Studia Silentia*, II, 1977. Parece razonable la afirmación de Q. Aldea, pues hemos visto dicho manuscrito y, en un primer análisis, parece ser original. Parece completo y contiene un mayor número de informaciones. Fue conocido, pero no publicado por otros biógrafos de Talavera.



Google: fray Hernando de Talavera



Google: figuras sacadas de la muerte de fray Hernando de Talavera.



## **LA PESTE NEGRA EN EL REINO DE CASTILLA: EL CASO DE LA CIUDAD DE MURCIA EN EL SIGLO XIV.**

M<sup>a</sup> Lorena MARÍN TORRES<sup>1</sup>.

**RESUMEN:** La Peste Negra es un fenómeno epidemiológico que afectó a gran parte de la población europea bajomedieval. Se tiene constancia de sus brutales repercusiones económicas, políticas y sociales. El objetivo de este trabajo reside en el análisis pormenorizado de la llegada y desarrollo de la Peste Negra a la ciudad de Murcia, de sus consecuencias y de la serie de medidas que se tuvieron en cuenta para evitar el contagio y el déficit poblacional. Murcia presenta unas características que la diferencian de los demás reinos peninsulares, por su situación fronteriza con el reino nazarí de Granada, así como por su acceso al Mediterráneo, lo que la convierte en un foco latente de incursiones y problemas que provocaron, entre otras cosas, la merma poblacional. A estos hechos, se suma la llegada de la Peste Negra en las postrimerías del siglo XIV, que trajo consigo una serie de consecuencias dignas de estudio.

**PALABRAS CLAVE:** Peste Negra. Siglo XIV. Murcia. Crisis. Población. Baja Edad Media.

**ABSTRACT:** The Black Death is an epidemiological phenomenon that concerned the much of the European population under medieval. There is had witness of his brutal economic, political and social repercussions. The aim of this work resides in the analysis detailed of the arrival and development of the Black Death to the city of Murcia, of his consequences

---

<sup>1</sup> M<sup>a</sup> Lorena Marín Torres es Graduada en Historia por la Universidad de Murcia. Actualmente cursa el máster en Historia: "De Europa a América. Sociedades, Poderes y Culturas", en la Universidad de Granada, c.e.: [marialorena@correo.ugr.es](mailto:marialorena@correo.ugr.es)

and of the series of measures that are born in mind to avoid the contagion and the population deficit.

Murcia presents a few characteristics that the difference of other peninsular kingdoms, for his frontier situation with the Nazarí kingdom of Granada, as well as for his access to the Mediterranean, which turns her into a latent area of incursions and problems that provoked, among other things, the population wastage. To these facts, the arrival of the Black Death adds in the post emergence of the 14th century, which it brought I obtain a series of worthy events of study.

**KEYWORDS:** Black Death. 14th century. Murcia. Crisis. Population. Late middle ages.

## 1. INTRODUCCIÓN

La Peste Negra<sup>2</sup> es una zoonosis de tipo infecto-contagioso que conformó la pandemia más mortífera que ha conocido el ser humano medieval al causar la muerte de más de un tercio de la población europea. La peste en sus sucesivas oleadas a lo largo de toda la Edad Media, fue dinamizadora de una serie de cambios que se venían gestando en los siglos precedentes y que en el siglo XIV, impulsados por la epidemia, eclosionan. Transformaciones culturales, económicas y políticas que estimularon la aparición del Renacimiento.

Estas gentes afligidas por la enfermedad, convivían en un mundo donde la muerte era un hecho cotidiano. Una sucesión de factores adversos como las guerras, hambrunas, sequías y plagas que asolaban los cultivos, unido a la escasez de medidas higiénicas, provocaron una crisis de subsistencia y los cuerpos debilitados recibieron los embates de la enfermedad. Las gentes de fe se encomendaron a Dios y a todos los personajes que poblaban el

---

<sup>2</sup> Benedictow discrepa con esta denominación y propone que pueda tratarse de una mala traducción de la expresión latina *atramors*, donde *atra* puede significar terrible o negra. Así pues, posiblemente podría tomarse como *peste terrible* en vez de Peste Negra. BENEDICTOW, O. J. (2011). *La Peste Negra (1346-1353.) La historia Completa*, Madrid: Akal, p. 17.

reino de los cielos con el fin de sobrevivir. La plaga se consideraba un castigo divino que la sociedad recibía para purgar los pecados cometidos, pero pilló desprevenida a todos los habitantes de la tierra castellana y europea, y arremetió contra ellos con virulencia, sin distinción de sexo, estatus o religión.

La ciudad de Murcia no iba a ser menos y sufrió los brotes de esta plaga mortífera: hasta tres oleadas de Peste Negra se registran en territorio murciano durante el siglo XIV. No fueron las únicas, pues hay constancia de ellas hasta bien entrado el siglo XVII.

## 2. ORÍGEN Y EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO.

La conocida como Peste Negra debe su origen a la aparición de una zoonosis, una enfermedad transmitida por animales, producida por la "*Yersinia Pestis*". La doctora Haindl realiza un amplio análisis de los aspectos médicos que originan el término. Esta autora afirma que la peste proviene de un bacilo descubierto a finales del siglo XIX aislado en Hong Kong. Este microorganismo se transmitía por las pulgas de las ratas grises y negras que en contacto con la población favorecían el contagio de la enfermedad, que tenía un periodo de incubación de entre tres y cinco días, sin síntomas aparentes, apareciendo repentinamente provocando fiebre alta, náuseas, sed o agotamiento físico en el cuerpo de la víctima, aunque la sintomatología variaba según el tipo de peste que se sufriese. Tres son las catalogadas: bubónica, pulmonar y septicémica, esta la más mortífera<sup>3</sup>.

Los síntomas que acompañan a la de tipo bubónica son dolores de cabeza, temblores, sudores, entre otros. Asimismo, se denomina bubónica por la aparición de bubones dolorosos y de color oscuro en los ganglios del cuello, ingles y axilas. Esta forma de la enfermedad causaba entre un 40% y un 90% de mortalidad en quienes la contraían. En cuanto a su transmisión, aumentaba en épocas de calor y humedad. La pulmonar mostraba tos intensa y la segregación de esputos sanguinolentos. Su propagación se daba sobre todo en invierno, produciéndose el contagio a través del aire, de manera similar a un resfriado. La tercera, y más mortífera de todas, como se ha dicho, era la septicémica. Se produce por la propagación del bacilo

---

<sup>3</sup> HAINDL, A. L. (2010). "La Peste Negra", *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*. 35, pp. 56-57.

por todo el organismo, provocando importantes hemorragias o pérdida de conciencia, y no deja supervivientes.



Fuente: *Ilustración de la peste en la Biblia de Toggenburg (1411). (Suiza).*

Recuperado en: <https://www.investigacionyciencia.es/files/19440.jpg>

Son diversas las teorías que han intentado explicar el origen y transmisión de la enfermedad. La más extendida es aquella que apuesta por la corrupción del aire debido al “miasma corrupto”<sup>4</sup>. Este aspecto está ampliamente estudiado por Amasuno Sárraga. Esta teoría es defendida desde tiempos de Hipócrates y su sucesor Galeno, quien se encargó de difundirla proponiendo que esta corrupción del aire alteraba el equilibrio de los cuatro humores existentes en el cuerpo humano, lo privaba de salud y lo convertía en idóneo para albergar la pestilencia. Otra teoría ampliamente difundida es aquella que apunta a la astrología como origen del mal. Tomando como base el *Canon* del famoso Ibn Sina (Avicena) muchos epidemiólogos de la Baja Edad Media, tanto cristianos como árabes, aceptaron su teoría. Ejemplos ilustres pueden ser Ibn Khatima o Gentile da Foligno, quienes apostaron en que la conjunción planetaria

---

<sup>4</sup> AMASUNO SÁRRAGA, M. V. (1994). “Cronología de la peste en la Corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XIV”, *Studia Historica, Historia Medieval*, 12, p. 23.

influyó en la aparición de desastres en la esfera terrestre. Esta conjunción venía precedida por eclipses solares y lunares que anticipaban la desgracia. La unión de Júpiter y Saturno provocaba catástrofes diversas como la aparición de la peste<sup>5</sup>.

Para intentar comprender la aparición de la enfermedad, en algunos casos se recurrió a los seísmos, y hay constancia de importantes movimientos terrestres unos años antes de 1348, fecha de la llegada a Europa de la epidemia.

### 3. CONTEXTO HISTÓRICO

Murcia no era un territorio aislado de la serie de sucesos que afectaban directamente a la Península Ibérica durante el siglo XIV, por lo que también fue receptora de las transformaciones en las formas de vida que produjo la epidemia. La citada centuria ha sido considerada decadente por el conjunto de hechos que provocaron la ruptura de los modos de vida de la población europea. Fue un siglo caracterizado por la aparición de guerras, hambrunas, malas cosechas, inundaciones y pestes<sup>6</sup> que, como jinetes del apocalipsis, provocaron un crac poblacional y una serie de cambios en todos los ámbitos de la vida: económicos, políticos, sociales y mentales desde la segunda mitad de la centuria, de tal manera que produjo lo que ha sido denominado como la crisis del feudalismo. La recuperación, aunque lenta, sería visible a partir del siglo XV.

La Península Ibérica no quedó al margen de estos cambios. Haindl ha estudiado ampliamente la gravedad de la epidemia y confirma que todos los reinos fueron afectados por la peste. Castilla y León perdieron un 20% de su población, Aragón un 35% y Navarra, que sería la más afectada, un 50%<sup>7</sup>.

La peste llegaba a la corona castellana en un contexto político y social inestable, en un momento en el que la nobleza reclamaba un poder que los

---

<sup>5</sup> AMASUNO SÁRRAGA, M. V. (1994): *Op. Cit.*, pp. 24-26.

<sup>6</sup> Es necesario aclarar que se alude al término "peste" para designar cualquier enfermedad de tipo epidémico. Esta problemática terminológica está ampliamente estudiada por Emilio Mitre. MITRE FERNÁNDEZ, E. (2004): *Fantasmas de la sociedad medieval. Enfermedad. Peste. Muerte*, Valladolid: Universidad de Valladolid, p. 86.

<sup>7</sup> HAINDL, A. L. (2010): *Op. Cit.*, p. 58.

monarcas fortalecer para sí. En el caso de Castilla, destaca la acción centralizadora de Alfonso XI y el Ordenamiento de Alcalá de 1348, código jurídico-territorial que imponía la soberanía regia. Otro de los sucesos importantes que se dieron en la centuria del trescientos fue el conflicto entre Pedro I contra su hermano bastardo Enrique, conde de Trastámara, quien acusaba al rey “cruel o justiciero” de filojudío. Introducida la dinastía Trastámara con la entronización de Enrique II tras el asesinato en Montiel del rey legítimo en 1369, el nuevo rey de “las mercedes” recompensaba a la nobleza su apoyo. La señorialización y la propaganda antijudía, que prosiguieron con su sucesor Enrique III y su esposa Catalina de Lancaster, convergieron con una nueva oleada de peste que trajo consigo los denominados *pogroms*, al culpabilizar a la minoría judía de la propagación de la epidemia. El epicentro de la revuelta popular contra los judíos se iniciaba en Sevilla en 1390, promovida por las arengas del arcediano de Écija Fernán Martínez. Y desde allí el estallido contra los judíos explotó en distintos enclaves de la Península.

Sin duda, la vida cotidiana de la población fue alterada por las sucesivas oleadas de peste surgidas durante la segunda mitad del siglo XIV. Uno de los ámbitos perjudicados fue el económico, fundamentalmente el agrícola. Otra de las consecuencias de los estragos de la peste fue el gran desarrollo de la ganadería lanar en Castilla, necesitada de menos mano de obra que la agricultura, en unos años de gran déficit poblacional. Una consecuencia que al decir de Mitre la oveja merina es “hija de la pestilencia”<sup>8</sup>.

El contexto en que llega la peste al territorio murciano a finales del siglo XIV no difiere mucho del resto de Castilla. Sobre un fondo de guerra de bandos nobiliarios que enfrentaba a la antigua nobleza de los Manuel con la nueva nobleza de los Fajardo<sup>9</sup>, combinado con inundaciones y sequías, -que mermaron la capacidad productiva de los campos de cultivo-, hambrunas -como resultado de la destrucción de los cultivos y el robo de ganado por culpa de las razias procedentes del reino de Granada- y abundantes plagas de langosta, pájaros y lobos aparecía en ciclos

---

<sup>8</sup> MITRE FERNÁNDEZ, E. (2004). *Op. Cit.*, p. 123.

<sup>9</sup> MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> LI. (1985). *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, p. 67.

cronológicos concretos la Peste Negra, de la que se constatan hasta tres brotes desde mediados de la centuria, como se analizará<sup>10</sup>.

El territorio murciano por su situación fronteriza entre Aragón, Granada y el Mediterráneo, presenta unas características especiales y definitorias de lo que va a ser su evolución poblacional durante la Baja Edad Media. La cercanía de la frontera con el emirato nazarí, va a condicionar los recursos humanos para defenderse de las continuas razias contra las tierras murcianas. Tampoco la frontera mediterránea con incursiones corsarias favorecía el aumento de población por su inseguridad, y la emigración mudéjar hacia el cercano reino de Granada debilitó el número de población, pese a las medidas tomadas por Fernando IV o Alfonso XI para repoblar la capital del reino a través de nuevos repartos de tierras que paliasen la despoblación.

#### 4. EL ESTUDIO DE LA PESTE PARA EL CASO MURCIANO

Llama la atención la escasez historiográfica del tema de la peste en la corona de Castilla en el siglo XIV en comparación con las de la corona de Aragón. Esto ha supuesto un lastre para el estudio histórico de la peste en Castilla, debido principalmente a la carencia de fuentes escritas conservadas. En algunos casos, la documentación se encuentra custodiada en archivos municipales y parroquiales dispersos por toda la geografía castellana, lo que un condicionante para la elaboración de estudios, pues cuando existen son en exceso localistas frente a la carencia de otros de más amplio espectro, tan necesarios para encuadrar aquellos.

Y aunque las fuentes murcianas son abundantes comparativamente con las existentes en otros núcleos castellanos, en lo que al tema se refiere los registros son en general bastante lacónicos y limitan la investigación. Fue Torres Fontes, quien en sus más de cincuenta años dedicados a la investigación, se encargó de recopilar gran parte de la documentación existente para el estudio de la Edad Media murciana, y también quien analizó las al menos tres epidemias de Peste Negra de las que ha quedado

---

<sup>10</sup> Vid. Ángel Luis Molina donde trata todo lo relativo a la población murciana en el siglo XIV. MOLINA MOLINA, Á. L. (1987). *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, p. 70; y *Murcia en el siglo XIV. Aportaciones para su estudio*, (1999), Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, pp. 16-18.

constancia para la ciudad de Murcia. Sin embargo, apenas si existen fuentes directas, porque la información relativa al fenómeno pestífero aparece de manera indirecta en misivas de los monarcas castellanos del periodo, y en las actas concejiles, que se hacen eco de la situación en el territorio murciano y reclaman medidas para afrontarla<sup>11</sup>.

- **Primera epidemia de peste (1348-1349)**

Una primera oleada de peste tiene lugar entre los años 1348 y 1349, en plena irrupción de la llegada a la Península. Muy posiblemente en el territorio murciano aparecería procedente de Valencia y/o Almería en el año de 1348, ciudades próximas y conectadas comercialmente con el reino de Murcia, aunque no se puede afirmar si el contagio se produjo por tierra o mar o por ambas a la vez. Queda claro que en ese año alcanzó una extrema gravedad causando, como en otras poblaciones estudiadas, importantes estragos. Las fuentes conservadas que aluden directamente a la peste que asolaba Murcia durante esta época son cuatro cartas del monarca Alfonso XI y dos pertenecientes a Pedro I, fechadas en 1351 y 1352<sup>12</sup>. En una primera carta emitida por Alfonso XI desde Cuéllar se disponen una serie de indicaciones acerca de la prohibición del luto por los difuntos, a excepción de las mujeres, quienes estaban obligadas a guardarlo por sus maridos durante un año.

*“Sepades que porque nos sopiemos que esta mortandat anda de cada (dia) en las villas et lugares de nuestro sennorio muy cruelmente et paresçe que es pestilencia, que enbia Dios en la tierra, mas que otra cosa; et, otros, porque los omnes et mugeresbiuos por esta razonfaziangrandes llantos por los que morian e, otros, tomauan luto por ellos, et porque esto es grantdanno para los biuos et a los muertos non tiene prouecho, tenemos por bien et mandamos vos, vista esta nuestra carta o el traslado della, signado como dicho es, a cada vno de uos, en vuestros lugares et en vuestras jurediciones, que fagades luego apregonar por toda la çibdat et por todas las dichas villas et lugares de su (regnoet) por cada una dellas que alguno nin algunos,*

---

<sup>11</sup> Estas tres epidemias de Peste Negra que se dan en Murcia durante el siglo XIV se encuentran amplia y detalladamente recogidas por Juan Torres Fontes. TORRES FONTES, J. (1981). “Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80, 1395-96”, *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, pp.9-11.

<sup>12</sup>*Ibidem.*, p. 11.



*asichristianos et judios et moros, non sean osados de fazer llantos nin traher lutos por los que falliescieron (roto) trahen el dicho luto et lo non (traigan) despues del dicho pregon, saluos las mugeres (roto) tenemos por bien (traigan) duelo por sus maridos un anno*<sup>13</sup>.

Lo que sí queda reflejado en la información que se conserva es la presencia terrible de la epidemia, que causaba el sufrimiento y la muerte de la población y despoblaba comarcas enteras, como es el caso de las encomiendas santiaguistas de Caravaca y Cehegín, que quedaban todavía más indefensas ante las ofensivas nazaríes por la falta de hombres. En una carta de 1352 enviada por Pedro I -a instancias del concejo- a su hermano Fadrique, maestre de la Orden de Santiago, se expuso la necesidad de poblar estos lugares y de reforzar las guarniciones a fin de hacer frente en tal contexto a las incursiones granadinas:

*“Fago vos saber que el conçejo de la çibdat de Murçia me enbiaron mostrar su petiçion en como los lugares de Caravaca e de Cehegin que son vuestros e de vuestra orden, que estan derribados e yermos en tal manera, que sy guerra ouiese serian a grand peligro de se perder”*<sup>14</sup>.

Marín mantiene algunas discrepancias con respecto a la verdadera despoblación de Caravaca, y sostiene que posiblemente la notificación de que estos lugares se encontraran yermos y despoblados corresponda a una “exageración” por parte del concejo capitalino para que se procediera con la mayor brevedad posible al reforzamiento de la seguridad fronteriza y a la reparación de los elementos defensivos<sup>15</sup>. No cabe empero mucha exageración dado que fue el concejo de la capital del reino el que realizaba la petición al monarca pues el noroeste santiaguista era una zona muy

---

<sup>13</sup> Este documento es estudiado, en primer lugar, por Torres Fontes quien advierte al investigador de las lagunas existentes en el texto y que dificultan su análisis. TORRES FONTES, J. (1981). “Tres epidemias... *Op. Cit.*, p.12. Estas lagunas fueron solventadas por Veas Arteseros en una interpretación posterior. Vid. Documento 1. (A.M.M. Cartulario Real. 1348-1354, f. 1r-vº) Publ. Por VEAS ARTESEROS, F. (1997). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia, Documentos de Alfonso XI*, VI, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, pp. 478-479, doc. CDXX.

<sup>14</sup> Vid. Documento 2. (A.M.M., Cartulario Real. 1348- 1354, fol. 73 vº) publ. por Molina Molina, Á. L. (1978). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Documentos de Pedro I*, VII, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, doc. 46.

<sup>15</sup> MARÍN RUIZ DE ASSÍN, D. (2017). *La encomienda de Caravaca en la Edad Media (1243-1516)*. Caravaca: Excmo. Ayuntamiento de Caravaca de la Cruz, p. 69.

vulnerable a las ofensivas granadinas, y la realidad de la epidemia la acusaría aún más, aunque no se puedan precisar las bajas de cehegineros y caravaqueños fallecidos o coyunturalmente emigrados.

En definitiva, esta documentación revela, aun enfatizándolas, las negativas consecuencias de esta primera oleada: muerte, despoblación y mayor inseguridad en esta zona fronteriza<sup>16</sup>.

- **Segundo brote de peste (1379-1380).**

Entre los años 1349 y 1379 la población intentó recuperarse sin éxito de las penurias causadas por el paso de la peste en el territorio murciano. Fruto de ello es la medida tomada en 1372 por el concejo de no pagar el impuesto regio de las doce monedas foreras, justificado por las nefastas consecuencias que su recaudación tendría entre una población mermada cuantitativa y cualitativamente.

Se tiene constancia de una importante epidemia de peste en el reino en torno a 1379. Es más probable que en esta ocasión procediese del reino de Granada, ya que la voz de alarma se dio en Lorca en el mes de septiembre, como registra una carta emitida por el concejo de esa ciudad al de Murcia. En la misma se hacía constar la precaria situación de las murallas y demás elementos de defensa fronterizos debido la "*gran mortaldat*" que se daba en ese momento<sup>17</sup>.

Si bien este brote hizo su aparición en septiembre, un año después ya se consideraba extinguida. En un documento fechado en diciembre de 1380 se alude a que la epidemia ya había remitido, probablemente finalizaba tras la época veraniega, más proclive a la propagación. Es imposible cuantificar el número de cadáveres que poblaron las calles durante esos años de 1379 y 1380, pues los textos nada señalan. Si bien, todo apunta a que serían muchos los centenares de personas fallecidas y los desastres inmediatos que produjo hasta el punto que ocasionó la paralización de la vida ciudadana y un significativa regresión económica<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup>TORRES FONTES, J. (1981): "*Tres epidemias...*", *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>17</sup>*Ibidem.*, p. 20: "*a la sazón de agora se despuebla de cada día por la grant mortaldat que aquí ha andado e anda de cada día...*".

<sup>18</sup>*Ibidem.*, p.25.

- **Tercera oleada de peste (1395-1396)**

En los quince años que separan la oleada de peste de 1380 y la nueva epidemia que se documenta a comienzos de 1395, la vida dio un respiro a los murcianos, quienes intentaron aumentar sus recursos humanos con el nacimiento de hijos o la llegada de familiares o vecinos a la ciudad y asimismo reactivar el comercio. Sin embargo, los logros obtenidos se vieron truncados con la llegada, inesperada, de la oleada más agresiva registrada en suelo murciano a finales del siglo XIV. La peste hizo acto de presencia en el año de 1395 y remitía en 1396. A pesar de ser un breve periodo de tiempo, la epidemia acabó con más de la mitad de sus habitantes, según las bajas contabilizadas oficialmente.

Para esta epidemia se conserva una completa y excepcional estadística de las defunciones acaecidas en 1395, parroquia por parroquia, incluyendo la morería y la judería. Se trata de un documento fechado el 6 de octubre de 1397, promovido por el arrendador Francisco Pérez Illescas, quien ante la imposibilidad de cobrar el impuesto sobre la carne y el pescado, reclamó a la corte, con el fin de poder recobrar las pérdidas económicas de las que se aquejaba como consecuencia de la pestífera mortandad habida en la ciudad. El concejo dio luz verde a su petición, prestándole los servicios de un escribano que fuera colación por colación haciendo recuento de las bajas sufridas. Del documento se extrae una interesante información como que el número de fallecidos entre los años 1395 y 1396 fue de unos 6.088 efectivos, distribuidos parroquialmente. En el caso de Santa Catalina, 623; San Pedro, 582; San Antolín, 563; San Nicolás, 556; Santa Eulalia, 553; San Juan 260; San Andrés y San Miguel, 250; Judería, 450 y Morería 150<sup>19</sup>. Hay que tener en cuenta para el estudio de estos datos que no se indica la causa de las defunciones, por lo que no es posible averiguar con exactitud cuántos perecieron a causa de la peste, aunque serían la mayor parte de las bajas.

La llegada del nuevo siglo trajo una importante mejoría de la situación, gracias a la política poblacionista llevada a cabo y al regreso de los emigrados políticos. En torno a 1420 Murcia había recuperado la población

---

<sup>19</sup> MOLINA MOLINA, Á. L. (1987): *"La vida cotidiana..."*, Op. Cit., pp. 77-78.

que tenía antes de la llegada de la epidemia de 1395, cuya cifra ascendía a 10.000 habitantes<sup>20</sup>.

## 5. CONSECUENCIAS DE LA PESTE NEGRA EN MURCIA.

- **Incursiones granadinas.**

Aprovechando la debilidad poblacional tras la llegada de la peste negra a Murcia, el ejército granadino se mostró desafiante provocando gran cantidad de incursiones al territorio castellano. En una de tantas ocasiones, capturaron casi sin resistencia treinta mil cabezas de ganado y gran número de pastores cautivos<sup>21</sup>, lo que llevó al concejo a ponerse en contacto con el monarca a fin de que interviniese y nombrase a algún hombre capaz de hacer frente a los granadinos.

- **Crisis de subsistencia**

El siglo XIV europeo estuvo condicionado, como se ha dicho, por una serie de factores: hambre, guerra y peste. Estos aspectos trajeron consigo una caída brusca de la población y la precariedad de los supervivientes. En este sentido, Murcia sufrió los estragos de esta época. La guerra entre los afectos a la familia Manuel y los partidarios de los Fajardo destruyó muchos cultivos, lo que provocó una importante escasez alimentaria y un retroceso en la actividad económica y comercial. El área cultivada se limitó a las cercanías de lugares fortificados donde poder proteger los aperos y enseres. Predominaba el cultivo de cereales, legumbres, almendros y frutales, -y en las zonas pantanosas-, el arroz. Esta insuficiencia agrícola en los terrenos cultivables favoreció el incremento de la ganadería lanar, que serviría para impulsar la industria pañera murciana. Los usos de la ganadería fueron varios, además de obtención de productos alimentarios, como el queso, carne y leche, materias primas de la incipiente industria murciana: lana y cuero, pero el ganado fue junto a los cautivos blanco apetecido de las incursiones de los almogávares granadinos. En estos

---

<sup>20</sup> MOLINA MOLINA, Á. L. (1999). *Murcia en el siglo XIV. Aportaciones para su estudio*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, p. 21.

<sup>21</sup> TORRES FONTES, J. (1981): "*Tres epidemias...*", *Op. Cit.*, p.13.

tiempos de escasez alimentaria se tuvieron en cuenta una serie de disposiciones a fin de preservar el poco alimento que quedaba, como ocurría con el cereal, la carne, el pescado y el vino<sup>22</sup>.

- **Imposibilidad del cobro de impuestos**

La gran mortalidad generada por la llegada de la Peste Negra repercutió directamente en la economía. En la documentación constan los litigios entre el concejo y los arrendadores de las rentas, quienes en muchos casos expresaban su imposibilidad de recaudarlas, y del propio concejo, que a veces no podía facilitar el pago íntegro por sus servicios al recaudador<sup>23</sup>. De este modo, quedan testimoniados algunos de los casos, como el ocurrido con los judíos Moseh y David Aventuriel quienes expusieron al concejo que debido a la *“gran mortaldat que ha andado en esta çibdat e anda oydia, e otrosy, por ocasion de algunos ayunos que en el dicho mes nuevamente fazian las gentes por servir e rogar a Dios porque tirase la dicha mortaldat, los dichos arrendadores an perdido mucho en la dicha renta<sup>24”</sup>.*

- **Escasez de cera**

La llegada inminente de la muerte modificó en gran parte el ritual mortuorio y todo aquello que lo envolvía. Uno de los problemas ante los fallecimientos fue la escasez de cera ante la importante demanda para funerales y misas, lo aumentó desorbitadamente su precio, hasta el punto que muchas familias se vieron obligadas a malvender algunos de sus bienes para adquirirla. Ante este hecho, el concejo limitó la compra de

---

<sup>22</sup> Véase para ampliar la escasez alimentaria y las medidas que se tienen en cuenta para paliarla la obra de M<sup>a</sup> de los Llanos Martínez Carrillo. MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> Ll. (1985). *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.

<sup>23</sup> Martínez Carrillo realiza un amplio estudio sobre los nombres de los arrendadores y el año en el que ejercieron su labor, destacando, el origen judío de muchos de ellos. MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> Ll. (1985). *Op. Cit.*, pp. 81-84.

<sup>24</sup> TORRES FONTES, J. (1981): *“Tres epidemias...”*, *Op. Cit.*, pp. 35-36.

cirios de más de media libra a los vecinos, a excepción de a las cofradías, y castigaba duramente a todos aquellos que se saltara la ley.<sup>25</sup>

### •Paralización de construcciones civiles

La penosa situación económica que se padeció tras la llegada de la peste y de las sucesivas crisis que se generaron, paralizó la creación de infraestructuras que facilitasen la vida de los pobladores del territorio murciano. Uno de los estancamientos más importantes tuvo lugar en 1379, como ejemplifica la detención de las obras de construcción de un puente de piedra que unía los márgenes del río Segura a su paso por la ciudad. El puente existente se encontraba muy deteriorado a causa de las frecuentes avenidas, por lo que se procedió a la construcción de uno nuevo, en piedra. La escasa solvencia económica del concejo obligaba a la paralización de las obras, si bien agradecía la labor de los maestros piedra-piqueros que se habían desplazado desde Úbeda para su construcción, a quienes pagaba 300 maravedíes<sup>26</sup>.

### • Violencia contra las minorías religiosas.

Las fuentes conservadas se hacen eco del clima social imperante, pues hubo momentos álgidos de violencia popular donde se culpaba a los musulmanes de ser los causantes de la peste. En Murcia los ataques no se centraron contra los judíos, a quienes se necesitaba por sus actividades económicas y sanitarias (boticarios, cirujanos, físicos y médicos) sino hacia los mudéjares de la Arrixaca, que fueron perseguidos y violentados. Un innominado tejedor cojo encendió la mecha en 1395, bajo una supuesta revelación: proclamaba que se le había aparecido San Antolín para decirle que si desaparecía el cementerio de los mudéjares, situado en las proximidades de la iglesia que llevaba su nombre, haría desaparecer la enfermedad. Estas palabras fueron creídas por gran parte de la población y provocaron que gentes "*rahezes*" derribaran por la noche el cementerio musulmán. Ante la amenaza de muerte, los mudéjares abandonaron sus

---

<sup>25</sup> TORRES FONTES, J. (1981): "*Tres epidemias...*", *Op. Cit.*, pp. 21-22.

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 22

casas y se marcharon lejos de allí. El concejo tuvo que intervenir para proteger a los mudéjares de la afrenta del pueblo pues consideraban necesarios sus servicios, y dispuso que los moros volviesen a sus hogares, condenaron la violencia popular y les cedió tres tahúllas junto a la puerta de Molina, en un rincón del adarve y al lado de un palomar, para establecer ahí un nuevo cementerio. El cementerio de San Antolín, destruido, se cedió gratuitamente a los vecinos cristianos para que sobre el mismo construyesen casas. Y aunque se apresó al tejedor causante de la revuelta, la peste siguió su curso en la ciudad<sup>27</sup>.

## 6. MEDIDAS DE LAS AUTORIDADES PARA PALIAR LA SITUACIÓN

- **Prevención del contagio**

Son muchas y variadas las medidas adoptadas por el concejo y los monarcas a fin de evitar la propagación de la peste por el territorio murciano. Una de ellas aparece en una misiva de Alfonso XI realizada desde Toledo, en la que relataba su indisposición a recibir al comisionado murciano hasta primeros de mayo como medida de prevención del contagio.

*“Et sabet que las non podiemos veer et mandamosle que se fuese, por quanto acordamos de non librar agorapetiçiones ningunas de ningun lugar de nuestro sennorio por estas pistelencias de mortandades que andan agora por la tierra. Et mandamos que se fuesen todos los que acaestouiesen con petiçiones porque non nos enojasen, nin viniesen a nos otros ningunos daqui adelante con petiçiones ningunas fasta primero dia de mayo, porque fiamos de Dios que entretanto cesara esta pestilencia<sup>28</sup>”.*

---

<sup>27</sup> TORRES FONTES, J. (1988): *Estampas medievales*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, pp. 312-315.

<sup>28</sup> (A.M.M., Cartulario Real, 1386-92, Eras. Fol. 5 v). Publ. Por TORRES FONTES, JUAN. (1981). “Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80, 1395-96”, *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, p.43, doc. II.

- **Exención del pago del impuesto de la alcabala.**

Otra de las medidas tomadas a causa de la Peste Negra fue la exención del pago de la alcabala necesaria para el sitio de Algeciras debido a la aciaga situación en la que se sumían los reinos peninsulares<sup>29</sup>.

*“yo parando mientes al estado de la tierra e veyendo como es pobre, e otrosi, la mengua que ouo en la mi tierra por la mortaldat que acaesçio e auierendopiedat Bella acordaron que se cogiese alcauala este año para estos menesteres en todos miosregnos del pan e del vino e de la carne tan solamiente e non de otras cosas ningunas de las que se cogían fasta aquí. E que paguen en ellos todos de qualquier estado o condiçion e ley que sean asichristianos como judios e moros, e que se non escuren ningunos de la pagar, saluo ende los vezinos de las mis villas e castiellos e fronteras<sup>30</sup>”.*

- **Obligación a las cofradías de limitar el número de personal dedicado a la asistencia de enfermos.**

La Iglesia de la época gozaba de poder y tenía potestad para inmiscuirse en todos los ámbitos de la vida de los hombres. Entre los objetivos eclesiales estaba la ayuda y asistencia de enfermos. Así pues, con los medios de los que disponían se dedicaron a efectuar rezos diversos y rogativas con el fin de paliar los efectos de la epidemia. A este respecto, se tomaron serias medidas por parte del concejo, como aquella que obligaba a la realización de una procesión general obligatoria para todos los vecinos de Murcia en día 23 de diciembre de 1380 y la prohibición de salir de la ciudad. También se acordó que se repartiesen 100 maravedíes de limosna entre los frailes y los pobres de la ciudad<sup>31</sup>.

Durante el siglo XIV y en relación con la peste, se desarrollaron algunos de los cambios sustanciales referidos a la forma de morir, lo que para

---

<sup>29</sup> TORRES FONTES, J. (1981): *“Tres epidemias...”*, Op. Cit., pp. 14-16.

<sup>30</sup> (A.M.M., Cartulario Real, 1348-1354, fols . 25-27 vº). Publ. Por MOLINA MOLINA, Á. L. (1978). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Documentos de Pedro I, VII*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio, pp. 23-28, doc. 19.

<sup>31</sup> TORRES FONTES, J. (1981): *“Tres epidemias...”*, Op. Cit., pp. 20-21.



muchos autores supuso una “clericalización de la muerte”<sup>32</sup>. Relacionada con este concepto, para tener un deceso más cristiano, surgían las cofradías. Se trataba de sociedades conformadas por laicos entre cuyos fines estuvo la ayuda a los sacerdotes en el acompañamiento de los difuntos. Instituciones con fines devocionales y religiosos que fueron presididas y configuradas por laicos voluntarios, quienes, independientemente de su edad, se consagraron a obras misericordiosas como la ayuda asistencial a los enfermos.

Las cofradías aparecieron en la Península Ibérica en el siglo XII, pero fue en el XIV cuando adquirirían sus características principales, aunque con matices diferenciadores para las Coronas de Castilla y de Aragón. En el caso de las cofradías castellanas, los monarcas potenciaron sus fines religioso-asistenciales evitando los de tipo económico-gremial. Entre las funciones de la cofradía estuvo asegurar el buen morir de los cofrades, a quienes se enterraban bajo suelo sacro, como el de las capillas vinculadas a las cofradías. En estos lugares se realizaban las plegarias en favor de su alma, trasladando antes el cadáver bajo el palio de la cofradía con el acompañamiento en cortejo fúnebre de los cofrades acompañados por el clero y las órdenes mendicantes. Igualmente, la cofradía se encargó de dar sepultura a los indigentes que no tenían medios para hacer frente al gasto que suponía el entierro. Por ello, se convertirán desde entonces en un recurso insustituible para la buena praxis de la salvaguarda de las almas al más allá.

---

<sup>32</sup> MOLINA MOLINA, Á. L. (2003). *Estudios sobre la vida cotidiana (ss. XIII-XVI)*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, p. 77.



Fuente: Tumba de Philippe Pot. Siglo XIV. Museo del Louvre de Paris (Francia). Recuperado

en:<http://www.angelolarocca.it/angelolarocca.it/tomba-di-philippe-pot/?lang=es>

En este sentido, es destacable el acuerdo concejil del 5 de mayo de 1380 que se establecía que los mayordomos eligiesen solamente a una cuarta parte de los componentes de la cofradía para participar en las labores de asistencia y enterramiento de los enfermos, -debido a la obligatoriedad de auxilio que los hermanos cofrades tenían- y que provocaba el abandono y descuido de los cultivos. Mediante esta medida se pretendía fijar a un número de cofrades para la realización de servicios a la comunidad y evitar así el abandono que estaban sufriendo los cultivos debido a la gran cantidad de fallecidos.

*“E por quanto todos los mas vecinos de la dicha çibdat son confrades de diversas confradias e an de seguir aquellas cada que algunos confrades de qualquierdellas dichas confradias o fijos o criados de aquellos. E porque por la grantpieça de la mortandat que ha seydo e es aun agora en esta dicha çibdat, tanto a omne de fazer enterrar los muertos, que muchos de los esquilmos dela huerta e del termino se an perdido e pierden de cada día. Por esta raçon, porque pierdan, los dichos omnes buenos oficiales ordenaron e mandaron que de aquí en adelante que los mayordomos*

*de cada una de las dichas confradias de la dicha çibdat que escojan la quarta parte de los confrades de cada una de las dichas confradias que siervan aquellas e queden en la çibdat a enterrar los muertos días çiertos, e los otros que vayan fuera a fazer su pro e sus faziendas mientras que esta mortadat durase...<sup>33</sup>*

- **Suspensión de los alardes.**

El revés de la fortuna fue una de las consecuencias que trajo la epidemia de peste, al afectar al correcto funcionamiento de la economía familiar, ya fuese por la muerte del cabeza de familia -lo que empobrecía en gran medida a las familias-, o por el gasto abusivo en medicinas y remedios varios que hacía que muchos se empobrecieran. La merma de la riqueza explica el descenso del número de caballeros que estaban obligados a realizar el alarde. Para evitar de este modo las penas incurridas por el incumplimiento de los alardes, los caballeros se dirigieron a Juan I para pedir que no se les penara y que se prorrogara su obligación hasta que la mortalidad hubiese cesado<sup>34</sup>.

Momento a partir del cual, se debía realizar un padrón de aquellos que poseían la cuantía exigida para mantener caballo, según señalaba el rey desde San Esteban de Gormaz el 2 de julio de 1380<sup>35</sup>.

- **Agilidad en la contratación de personal médico.**

Ante la llegada inminente de la peste, la ciudad se vio obligada a aumentar sus efectivos médicos a fin de poder tratar a los enfermos y asistirlos en su dolor. En este sentido, aparece en los archivos gran cantidad de documentación relativa a la expedición de licencias para el ejercicio de la medicina y la cirugía. En muchos casos los examinadores fueron bastante flexibles con los candidatos debido a la acusada necesidad. Aparecen físicos y cirujanos judíos así como médicos cristianos, muchos de ellos con nombre y apellido. Es llamativo el caso de la cirujanadoña Jamila,

---

<sup>33</sup> TORRES FONTES, J. (1988). *Estampas medievales*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, p. 274.

<sup>34</sup> Vid. Documento 4. TORRES FONTES, J. (1981): "Tres epidemias...", *Op. Cit.*, pp. 23-24.

<sup>35</sup> MOLINA MOLINA, Á. L (1987): "La vida cotidiana...", *Op. Cit.*, p. 77.

esposa de YuçafAbeanex<sup>36</sup>. Esta había aprendido la cirugía gracias a su esposo, quien ejercía dicha actividad. Tras el fallecimiento de este, Jamila pide permiso al concejo<sup>37</sup> para ejercer el oficio de su marido. Finalmente, el concejo, tras conocer el testimonio de hombres buenos de la ciudad que afirmaban de subuena praxis, le concedió licencia<sup>38</sup>.

## 7. CONCLUSIONES

El estudio de la peste en Murcia en el siglo XIV se encuentra limitado por la acusada escasez de fuentes, que impiden la creación de un completo discurso histórico sobre el tema. La información que se tiene al respecto procede de misivas y pleitos entre el concejo y los sucesivos monarcas de la época, donde se puede deducir que sus efectos fueron graves y abarcaron a toda la región.

Murcia, como territorio perteneciente a la corona de Castilla desde 1243, fue escenario de la “*gran mortaldad*” que se cernía sobre sus territorios. Se han analizado diversos aspectos para la comprensión de la presencia de la Peste Negra a Murcia y sus reiteradas oleadas en el siglo XIV: la primera en 1348-1349; una segunda entre 1379-1380 y una tercera entre 1395-1396. Estos brotes no fueron exclusivos del siglo XIV, puesto que aparecen algunos otros como el de 1372, pero sí se destacan por su excesiva virulencia. Así pues, se dan una serie de patrones comunes: guerras, epidemias y hambre, que provocaron una importante crisis de subsistencia y un crac demográfico que llegaría hasta el siglo XV, cuando la población comenzaría a recuperarse. La Peste Negra trajo también la vulnerabilidad del territorio murciano ante las incursiones granadinas aprovechando el periodo de desconcierto y debilidad que padecía el reino de Castilla, así como una serie de problemas económicos y fiscales donde

<sup>36</sup> TORRES FONTES, J. (1981): “*Tres epidemias...*”, *Op. Cit.*, pp. 32-33.

<sup>37</sup> Vid. Documento 5.

<sup>38</sup> TORRES FONTES, J. (1988): “*Estampas medievales*”, *Op. Cit.*, pp. 98-99.

Véase la obra de María Martínez Martínez para el estudio de la mujer en el repartimiento de Murcia. Inserta un completo análisis con nombres y apellidos, procedencia y oficio de muchas de ellas. MARTINEZ, MARTINEZ. M. (2000). *Las mujeres en la organización de una sociedad de frontera. La etapa colonizadora-repobladora, 1266-1272*, Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.

multitud de arrendadores mostraron su incapacidad para cobrar los sucesivos impuestos a los pobladores. Debido a esto, muchas de las obras de mantenimiento de las infraestructuras civiles quedaron paralizadas provocando su deterioro y debilitándolas frente a amenazas externas. En estos momentos de desasosiego e inquietud tuvieron lugar actos de violencia contra minorías religiosas a fin de encontrar una posible explicación a la enfermedad. Durante los años posteriores a la llegada de la peste en 1348, se produjeron gran cantidad de actos vandálicos contra los judíos, denominados *pogroms*. El caso murciano es llamativo puesto que esta violencia se ejerció sobre el sustrato mudéjar. Fue de tal magnitud que el concejo tuvo que interceder para la protección de este colectivo frente a un grupo popular cristiano encolerizado. Del mismo modo, se dieron una serie de medidas para restablecer la situación y evitar el contagio, como aquellas tomadas por el concejo y el monarca de no recibir enviados procedentes de lugares invadidos por la peste. Otras, como la exención del pago de la alcabala o la suspensión temporal de realizar alardes condicionaron los años inmediatos la historia murciana.

Para concluir, se puede decir que las tierras de Murcia y en general de Castilla en el siglo XIV, invadidas por la oscuridad, no pudieron sino perecer durante los años en los que la plaga ejecutó a la población sin miramientos. La tormenta pestífera que cayó sobre los habitantes del reino provocó un periodo de tormento indescriptible para todos, en que los sentimientos más primarios salieron a la luz a causa del horror que lo violenta todo. Un periodo interesante desde el punto de vista social que debe seguir siendo estudiado para comprender mejor los modos de vida, reacciones, emociones y pensamientos de las gentes del pasado.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

-AMASUNO SÁRRAGA, M. V. (1994). "Cronología de la peste en la corona de Castilla durante la segunda mitad del siglo XLV", *StudiaHistorica. Historia Medieval*, 12, p. 25-52.

-BENEDICTOW, O. J. (2011). *La Peste Negra (1346-1353.) La historia Completa*, Madrid: Akal.

-HAINDL A. L. (2010). "La Peste Negra", *Arqueología, historia y viajes sobre el mundo medieval*. 35, pp. 56-69.

-MARÍN RUIZ DE ASSIN, DIEGO (2017). *La encomienda de Caravaca en la Edad Media (1243-1516)*. Caravaca: Excmo. Ayuntamiento de Caravaca de la Cruz.

-MARTÍNEZ CARRILLO, M<sup>a</sup> LI. (1985). *Manueles y Fajardos. La crisis bajomedieval en Murcia*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.

-MARTINEZ, MARTINEZ. M. (2000). *Las mujeres en la organización de una sociedad de frontera. La etapa colonizadora-repobladora, 1266-1272*, Murcia: Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia.

-MITRE FERNÁNDEZ, E. (2004). *Fantasmas de la sociedad medieval: enfermedad, peste, muerte*. Universidad de Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.

-MOLINA MOLINA, Á. L. (1978). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Documentos de Pedro I, VII*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

-MOLINA MOLINA, Á. L. (1987). *La vida cotidiana en la Murcia bajomedieval*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

-MOLINA MOLINA, Á. L. (1999). *Murcia en el siglo XIV. Aportaciones para su estudio*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

-MOLINA MOLINA, Á. L. (2003). *Estudios sobre la vida cotidiana (ss. XIII-XVI)*, Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

-TORRES FONTES, J. (1981). "Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80, 1395-96", *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, pp. 9-25.

-TORRES FONTES, J. (1988). *Estampas medievales*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio.

-VEAS ARTESEROS, F. (1990). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Documentos del siglo XIV, XII*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

-VEAS ARTESEROS, F. (1997). *Colección de documentos para la historia del Reino de Murcia. Documentos de Alfonso XI, VI*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio.

## 9. APÉNDICE DOCUMENTAL

### Documento 1

**1348-X-4, Cuéllar. Mandato real de Alfonso XI a los concejos y autoridades del reino de Murcia, dando instrucciones sobre la realización de duelos a causa de la peste.**

(A.M.M.C.R. 1348-1354, f. 1r-v. Publ. Por Veas Arteseros, Francisco de Asís, (1997), *Documentos de Alfonso XI*, (6), Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio).

*“Don Alfonso, por la graçia de Dios, rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murcia, de Jahen, del Algarbe, de Algezira et sennor de Molina. Al conçeio et al adelantado et a los juezes et a los alcalles de la çibdat de Murçia et de todas las villas et lugares del su regno et a los omnes buenos que nos pusiemos para veerfazienda del conçeio de la dicha çibdat et de todas las villas et lugares sobredichos et de cada vnadellas, que agora son o serán de aqui adelante, o a qualquier o qualesquier de uos a quien esta nuestra carta fuere mostrada o el traslado della signado de escriuanopublico, salut et graçia. Sepades que porque nos sopiemos que esta mortandat anda de cada (dia) en las villas et lugares de nuestro sennorio muy cruelmente et paresçe que es pestilençia, que enbia Dios en la tierra, mas que otra cosa; et, otros, porque los omnes et mugeresbiuos por esta razonfazian grandes llantos por los que morían e, otros, tomauan luto por ellos, et porque esto es grantdanno para los biuos et a los muertos non tiene prouecho, tenemos por bien et mandamos vos, vista esta nuestra carta o el traslado della, signado commo dicho es, a cada vno de uos, en vuestros lugares et en vuestras jurediçiones, que fagades luego as; pregonar por toda la çibdat et por todas las dichas villas et lugares de su (regno et) por cada vnadellas que alguno nin algunos, asichristianos et judios et moros, non sean osados de fazer llantos nintraher lutos por los que fallescieron (roto) trahen el dicho luto et lo non (traigan) despues del dicho pregon, saluos las mugeres (roto) tenemos por bien (traigan) duelo por sus maridos un anno . Et si non, qualquier o qualesquier que fizieren (llantos) o troxieren (luto) despues del dicho pregon fecho fasta ocho dias, que pechen por cada (roto) seysçientosmarauedisdesta moneda usual a cada vno que lo fiziere; et desta (pena sean) las dos partes para la nuestra camara et la otra parte que finca que sea para el acusador. Et por esta nuestra carta o por el traslado della, signado commo*

*dicho es, mandamos a uos, los (concejos) et alcalles, et a qualquier o qualesquier de uso que andedes por la dicha (roto) los marauedis a qualquier que en ella cayere, et que dedes las dichas dos partes (a nos) et la parte que finca que la dedes al acusador que lo acusare. Et los unos nin los otros non fagades ende al por ninguna manera, so pena de la nuestra merçed et de seysçientosmarauedis de la moneda (nueua). Et de commouos esta nuestra carta fuere mostrada et los unos et los otros la conplierdes, mandamos a qualquierescruianopublico, que para esto fuere llamado, que de ende al omme que la (mostrare) testimonio signado con su signo porque nos sepamos en commoconplides nuestro mandado; et non faga ende al, so la dicha pena. La carta leyda, datgela. Dada en Cuellar, quatrodias de o(ctubre) de la era de mill et trezientos et ochenta et seysannos . Yo, Alfonso Garçia, la fizescreuir por mandado del rey”.*

## Documento 2

**1352-X-15, Soria. Provisión de Pedro I ordenando a don Fadrique, maestre de Santiago, ante petición del concejo de Murcia, que poblase los lugares de Caravaca y Cehegín y pusiese guarniciones en los castillos de dichos lugares para su defensa.**

(A.M.M., C. R. 1348- 1354, fol. 73 vº. Publ. Por Molina Molina, Ángel Luis. (1978). *Documentos de Pedro I, VII*, Murcia: Real Academia Alfonso X el Sabio).

*“Don Pedro por la graçia de Dios rey de Castiella, de Leon, de Toledo, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahen, del Algarbe, de Algezira e señor de Molina, a uos don Fadrique maestre de la Orden de la caualleriade Santiago, salut como aquel de quien mucho fio e para quien querría mucha onra e buena ventura. Fago vos saber que el conçeio de la çibdat de Murçia me enbiaron mostrar su petiçion en como los lugares de Caravaca e de Cehegín que son vuestros e de vuestra orden, que estan derribados e yermos en tal manera, que sy guerra ouiese serian a grand peligro de se perder. E que me enbiauan pedir merçed que vos enbiase mi carta sobre ello, e yo touelo por bien. Parque vos ruega e mando, vista esta mi carta, que enbiedes luego poner recabdo en los dichos castiellos en tal manera porque ellos esteu aparejados e pobladas para mío seruiçio como cunple. E non fagades ende al por ninguna manera . Dada en Soria, quinze días de otubre era de mill e trezientos e nouenta años. Yo, Pero Beltran, la fizescruiir por su mandado del rey”.*



### Documento 3

**1349-II-12, Toledo. Alfonso XI al concejo de Murcia. Ordenando que no le enviaran mensajero con peticiones hasta primero de mayo, a causa de la peste.**

(A.M.M. Cartulario real 1386-92, Eras. Fol. 5 v. Publ. Por Torres Fontes, Juan. (1981). "Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80, 1395-96", *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, pp. 43).

*"Don Alfonso, por la gracia de Dios, rey de Castiella, de Toledo, de Leon, de Gallizia, de Seuilla, de Cordoua, de Murçia, de Jahen, del Algarue, de Algezira et sennor del condado de Molina. Al conçeio de la çibdat de Murçia, salud et gracia. Sepades que este mandadero que nos enbiastesdionos algunas peticiones que nos enbiauades pedir. Et sabet que las non podiemosveer et mandamosle que se fuese, por quanto acordamos de non librar agorapeticiones ningunas de ningun lugar de nuestro sennorio por estas pistelencias de mortandades que andan agora por la tierra. Et mandamos que se fuesen todos los que acaestouiesen con peticiones porque non nos enojasen, nin viniesen a nos otros ningunos daqui adelante con peticiones ningunas fasta primero dia de mayo, porque fiamos de Dios que entretanto cesara esta pestilencia, et despuesenbiaredes a nos vuestros mandaderos con las dichas peticiones et veerlas hemos et cataremos manera commo vos fagamosmerçed. Porque vos mandamos que fasta el dicho primero dia de mayo que non enbiedes a nos esas dichas peticionesnin otras algunas . Et non fagades ende al. Dada en Toledo, seellada con el nuestro seello de la poridat, dotzedias de febrero, era de mill CCC et LXXX VII annos. Yo, MatheosFerrandez, la fizescreuir por mandado del rey".*

### Documento 4

**1380-VII-1. Juan I a los alcaldes de Murcia. Atendiendo la petición de la ciudad, ordena que en tanto durar la pestilencia no se hicieran alardes.**

(A.M.M. Cartulario real 1405-18, Eras, fol. 163 r. Publ. Por Torres Fontes, Juan (1981). "Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80, 1395-96", *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, pp. 49).

*“Nos el rey, fazemos saber a vos, los alcalles e alguacil de la çibdat de Murçia, quelconçeio e cavalleros e omes buenos e oficiales de la dicha çibdat nos enviaron decir que por la grandmortalddat que ha andado e anda en ella que se non an podido fazer os alardes de los que an de mantener caballos por el ordenamiento quel rey nuestro padre que Dios perdone fizo en esta razón, el qual nos confirmamos e mandamos guardar, lo uno por la pestilencia de la dicha mortalddat e lo otro por los mudamientos de los algos que se mudan de cada día de unos en otros. E enbiaronnos pedir por merçed que mandásemos çesar de fazer los dichos alardes fasta que la dicha mortalddat fuese çesada e se pudiese fazer padrón çierto de aquellos que ovierenquantia para mantener caballos, e otrosi, que porlos alardes que fasta aquí non se fizieron que les non fuesen demandadas penas ninguna. E nos tenemoslo por bien, porque vos mandamos que en quanto esta psetilencia de mortalddatandudiere en la dicha çibdat, que non costringades a los vecinos e moradores dellanin algunos dellos que mantengan caballos ninfagan alardes con ellos por fuerça del dicho ordenamiento, fasta que Dios quiera que la dicha mortalddat sea çesada, nin les prendedes ninguna cosa de los suyo por ello. E por este neustroalvala, o por el traslado del signado de escribano publico, mandamos a qualquier o qualesquier que cojen o recabdan e ovieren de coger e de recabdar en renta o en fielddat o en otra manera qualquier, las penas de la nuestra cámara e las penas contenidas en el dicho ordenamiento, que non demanden al conçeio de la dicha çibdatnin a los vecinos e moradores della las penas en que fasta aquí ancaydo por nono fazer alarde de quatro en quatro meses los que an las quantias para mantener los caballos, pues que non se pudieron fazer por la razón sobredicha, nin eso mesmo por los alardes que fallaçieren de se fazerdaque adelante en quanto la dicha mortalddatanduiere en la dicha çibdat como dicho es. E los unos nin los otros non fagadesninfagan ende al por ninguna manera so pena de la nuestra merced e de dos mil maravedís a cada uno por quien fncare de lo asifazer e conplir. Fecho primero día de julio, era de mil e quatroçientos e dioziocho años. Nos el rey”.*

## Documento 5

**1371-VIII-13. Murcia.-El concejo de Murcia da facultad a doña Jamila, judía, para ejercer la cirugía.**

(A.M.M., A.C. 1371, fols. 38v.39v. Publ. Por Torres Fontes, Juan (1981). “Tres epidemias de peste en Murcia en el siglo XIV. 1348-49, 1379-80,

1395-96", *De historia médica murciana. II. Las epidemias*, Murcia: Academia Alfonso X el Sabio, 2, p. 47).

*"Sepan quantos esta carta vieren como nos el concejo, alcaldes, alguazil e jurados de la noble cibdad de Murçia porque muchos omnes buenos de la dicha cibdad nos dixieron e fizironfee testimonio que vos, doña Jamila, muger que fuyestes de don Yuçaf, çulugano, judía, aviades fecho muchas e buenas curas del arte de çurugia e nos pidieron de vuestra parte que vos fuese dada liçençia para usar del dicho ofiçio de çulugia, e nos, seyendoçiertosque vos que eradesabil e suficiẽte para usar de la dicha arte de çulugia por las razones sobredichas, aviendoavidocertificacion de muchos omnes buenos de la dicha cibdad de las obras que aviades fecho de la dicha arte de çulugia, por ende, por esta nuestra carta damos e otorgamos vos liçencia e abtoridad de usar de la dicha arte de çulugia en toda la dicha çibdad e en su termino, e que usedes bien y lealmente a serviçio e merçed de vuestro señor el rey e pro e bien de las gentes . E por ende, mandamos de parte del señor rey y de la nuestra que ningunos no sean osados de vos enbargar ni contrallar de vsar de la dicha arte de zulugiaen ninguna manera. E porque esta dicha liçengiae abtoridad sea a vos mas firme e estable, e recebido de vos juramento sobre la vuestra Tora, segun vuestra ley, que lo faredes bien e lealmente, mandamos vos dar esta nuestra carta en testimonio, sellada con el sello mayor de nos el dicho concejo de çera colgado. Fecha trezedias del mes de Agosto, era del dicho año de mill e quatroçientos nueve años.*



Fuente: Peter Bruegel, el Viejo. *El triunfo de la muerte* (1562-1563). Museo del Prado.  
Recuperado en: <https://goo.gl/V2svjB>



Fuente: Crónicas de Núremberg. (1495). *Imago Mortis*. Recuperado en:  
<https://goo.gl/zRMz3U>

## LAS LIBERACIONES DE ESCLAVOS A TRAVÉS DE LOS TESTAMENTOS DE SUS PROPIETARIOS EN LA ESPAÑA MODERNA.

Aurelia MARTÍN CASARES<sup>1</sup>

Los documentos más importantes para estudiar el paso de la esclavitud a la libertad son los testamentos y las llamadas “cartas de horro”<sup>2</sup>, que eran contratos de liberación. Buena parte de las manumisiones por testamento eran gratuitas, pero la libertad del esclavo o la esclava únicamente era efectiva a partir de la defunción del amo/a testador/a. Por ello, los amos solían especificar en el texto de los propios testamentos que la liberación sólo tendrá efecto: “desde el fin de mis días”. Además, los esclavos liberados por testamento de sus amos, ordinariamente estaban sujetos a una serie de cláusulas que condicionaban y limitaban su libertad, como por ejemplo, servir a un cónyuge o a cualquier otro familiar.

El número de liberaciones por testamento en la Granada del siglo XVI era mínimo, como ponen de manifiesto los datos que Amalia García Pedraza.<sup>3</sup> De una muestra de 1.622 testamentos analizados, los testadores únicamente liberaron a 48 personas; además, 11 de ellas fueron liberadas con condiciones. Los propietarios que manumitieron a sus esclavos se repartían entre mercaderes y artesanos, con la excepción de un veinticuatro, el arrendador de la mancebía y un clérigo. Llama la atención que de los 48 propietarios que liberan a sus esclavos por testamento, más de la mitad de los testadores eran mujeres, en concreto 28. Recordemos que el porcentaje de mujeres que

---

<sup>1</sup> Catedrática de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Granada. c. e.: [aurelia@ugr.es](mailto:aurelia@ugr.es)

<sup>2</sup> La palabra “horro” ha caído en desuso en la actualidad, pero era de uso común en la España moderna y procede de la raíz árabe “harra” = emanciparse, ahorrarse (el siervo), ser libre; “hurr” = libre; “harrar” = liberar, emancipar, manumitir, ahorrar. CORRIENTE, Francisco: *Diccionario árabe-español*, Madrid, 1977, p. 150. En el Apéndice documental se recogen ejemplos de cartas de horro.

<sup>3</sup> García Pedraza, Amalia. *Actitudes ante la muerte en la Granada del s. XVI*. Granada 2002.

compran o venden personas esclavizadas en el mercado esclavista granadino no superaba el 6%.<sup>4</sup>

En Cádiz: algunos se limitan a mencionar a sus esclavos como si fueran una propiedad más, otros los ceden gratuitamente a algunos de sus parientes o disponen su venta, otros testadores manumiten a alguno de ellos con (que es lo más habitual) o sin condiciones previas, otros benefician con la manumisión a unos esclavos sí, y a otros... no hay, pues, ni mucho menos, una regla fija.

En Gran Canaria en el siglo XVIII, de 82 testadores que declararon poseer esclavos se concedió la libertad a 20, siendo frecuente que los testadores varones dispusieran que sus esclavos sirvieran a sus consortes de por vida. Otros 20 donarían los esclavos a sus herederos.<sup>5</sup>

En Córdoba, a finales del siglo XVI hubo numerosas liberaciones por rescate de sus familiares norteafricanos o moriscos. A veces ellos mismos pagaban el precio de su rescate con sus ahorros o pidiendo limosna. Muchos moriscos fueron liberados por sus familiares en Córdoba.<sup>6</sup>

En Extremadura, 32 esclavos fueron liberados en el siglo XVII por carta de horro, 126 por cláusula testamentaria y 18 por compra de su libertad.<sup>7</sup>

Por otra parte, en el caso de las liberaciones de esclavos o esclavas a través de mandas testamentarias no era raro que los herederos no quisieran cumplir las últimas voluntades de sus familiares. El siguiente caso de liberación de esclavos por testamento resulta muy elocuente. Se trata del caso de dos hermanos, llamados Luis y Luisa de Varela, ambos esclavos del matrimonio formado por Bartolomé de Valera y su esposa. Como puede constatarse, los esclavos se apellidaban "de Valera", como sus amos, algo muy frecuente en la España moderna y que a nivel simbólico los convertía en pertenencias de la casa y la familia Valera.

Cabe destacar que ambos hermanos esclavos habían sido liberados por carta de horro en 1555, pero continuaron sirviendo a sus amos hasta la muerte de estos últimos. Hay que tener en cuenta que los lazos clientelares

---

<sup>4</sup> Martín Casares, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*, Granada, 2000, p. 438.

<sup>5</sup> Aranda Mendíaz, Manuel *El hombre del siglo XVIII en Gran Canaria. El testamento como fuente de investigación histórico-jurídica*, Las Palmas de Gran Canaria, 1993, pp. 242-243. Citado por Arturo Morgado, *Una metrópolis esclavista*, p. 201.

<sup>6</sup> ARANDA DONCEL, Juan "La esclavitud en Córdoba durante los siglos XVI y XVII", *Córdoba. Apuntes para una historia*, Córdoba. 1981, p. ¿?

<sup>7</sup> CORTES CORTES, Fernando. *Esclavos en la Extremadura meridional. Siglo XVII*, Badajoz, 1987, pp. 75-79.

eran difíciles de romper y que, probablemente, tampoco encontrarían mejores condiciones de trabajo como personas libres. El caso es que el propietario ratificó la libertad de los hermanos esclavos en su testamento, pero su hijo y único heredero, hizo caso omiso a la cláusula del testamento de su padre que ratificaba que eran personas libres y los incluyó en el inventario de bienes de sus padres, considerándolos esclavos y no libres. Todo ello puede constarse en el siguiente fragmento del documento:

“y estando el dicho Luys de Valera, horro y libre, como dicho es, sirvió al dicho Bartolomé de Valera, su amo, hasta tanto que falleció y pasó desta presente vida, y así mysmo después que falleció la dicha María Hernández, la escudera, el dicho Bartolomé de Valera, su marido ahorró y dió entera libertad a la dicha Luysa, su esclava (...) Su hijo hizo ynventario de los bienes que el dicho su padre dexó y como su heredero quyso tomar posesión de todos los dichos bienes, y entre ellos, de los dichos Luys y Luysa por esclavos, diziendo que los dichos sus padres no les pudieron dar libertad”.<sup>8</sup>

Por todo ello, los hermanos Luis y Luisa tuvieron que recurrir a la justicia real y entablaron un pleito sobre su libertad en 1563, es decir, 8 años después de haber sido liberados primero a través de la carta de horro y después a través del testamento de su amo.

“y los dichos Luys y Luysa pusyeron demanda al dicho Martín de Valera, como heredero del dicho Bartolomé de Valera, su padre, sobre su libertad de mucha cantidad de maravedises que el dicho Bartolomé de Valera les debía del servicio que le avían hecho después que fueron del todo libres (...)”.<sup>9</sup>

En este caso, los hermanos libertos ganaron el juicio y fueron reconocidos por la justicia española como personas libres. Este caso pone de manifiesto, por una parte la resistencia de algunos herederos a liberar a los esclavos que habían sido propiedad de sus familiares, y por otra, la calidad de la justicia española, que en numerosos casos fallaba en favor del más débil.

---

<sup>8</sup> A.P.G. Leg. 162, fol. 322v, 1563.

<sup>9</sup> A.P.G. Leg. 162, fol. 322v, 1563.

En cuanto a las razones que los amos esgrimía para la liberación de sus esclavos en los testamentos, las fórmulas más utilizadas eran: “por el amor que le tengo”, “por lo bien que me ha servido”, “por descargo de mi conciencia”, o “por le fazer buena obra y en limosna”. Es difícil asegurar que se tratara realmente de móviles piadosos o que los amos experimentaran realmente sentimientos de culpabilidad, aunque quizá la cercanía de la muerte o la mala conciencia pudo tener cierta incidencia en las liberaciones. De cualquier modo, las más de las veces tengo la impresión de que se trataba de frases tipificadas que formaban parte del formato de redacción de las mandas testamentarias, es decir, de convenciones comúnmente aceptadas.

### **La libertad parcial o condicionada**

Por otra parte, la libertad de las personas liberadas no siempre era absoluta, sobre todo si se realiza por testamento. Los amos no renunciaban fácilmente al trabajo esclavo ni a su condición de dominadores. Por ello, se solían incluir en los testamentos determinadas cláusulas que limitan la libertad de sus esclavos; comúnmente se les obligaba a servir durante algún tiempo en casa de algún heredero, generalmente algún familiar. Tomemos por ejemplo el caso de Bernardina, cuyo propietario incluyó la siguiente cláusula en su testamento:

“Yten mando que Bernardina, mi esclava morisca, sirba a mi hija María de Almaçar mientras bibiere la dicha my hija, y en fin de los días de la vida de la dicha mi hija, la dicha Bernardina quede libre e horra e quita de todo cativerio y serbidumbre”.<sup>10</sup>

Es decir, la testadora liberaba a la esclava a la muerte de su hija, no en el momento de su propio fallecimiento, lo que resulta, cuanto menos, incoherente. Con ello, quiero poner de manifiesto que las condiciones impuestas a la libertad de los esclavos en los testamentos de los amos eran de los más dispares. Otro caso interesante es el de la dueña de una morisca, llamada Isabel, que mandó en su testamento que la esclava, una vez liberada,

---

<sup>10</sup> A.P.G. fol. 485r, 1580. Testamento de Pedro de Córdoba. "yten mando que Bernardina mi esclava morisca sirba a mi hija María de Almaçar mientras bibiere la dicha my hija y en fin de los dias de la vida de la dicha mi hija la dicha Bernardina quede libre e horra e quita de todo cativerio y serbidumbre"



debía acudir a su sepultura todos los domingos y fiestas de guardar para poner y quitar la cera.<sup>11</sup>

Aún más llamativo es el caso de Martín Martínez, un canónigo de la catedral de Granada, mandó que su esclava sirviera a los pobres del Hospital de la Alhambra durante 5 años, y que sólo después de dicho servicio, podía quedar libre.<sup>12</sup> El citado testamento estipulaba, además, que si la esclava enferma la debían cuidar, pero añadió que el tiempo que durara la enfermedad se habría de descontar de los dichos 5 años. Y no sólo eso, sino que si la esclava saliese, "sólo un paso de la puerta del dicho hospital afuera", salvo que fuese acompañada por un mayordomo, quedaría obligada a servir un año más. Pero, además, el testador especifica que su esclava estaba embarazada y que el hijo que llevaba ésta en su vientre debía pasar a ser propiedad de un sobrino del canónigo, separándolo por tanto de la madre y manteniéndolo como esclavo. En consecuencia, libera a la madre, pero no al hijo que se estaba gestando en su vientre.

E incluso hay casos más rocambolescos que ponen de manifiesto la fragilidad de las liberaciones de esclavos y esclavas a través de los testamentos. Por ejemplo, cuando la propiedad de una persona esclava era compartida, podía ocurrir que solamente uno de los propietarios liberara la parte del esclavo que le correspondía. Éste es el caso de Luisa, que era la esclava de un matrimonio. La esposa liberó la mitad de Luisa (es decir, la parte "que en ella tenía") a su muerte, pero el marido dejó su parte en herencia al hijo de ambos. Finalmente, el hijo, la ahorró por completo en su testamento, en el cual señaló que su madre ya le había dado la libertad a la parte de Luisa que le correspondía, pero su padre no ("que mi madre ya le había dado, aunque no my padre").<sup>13</sup>

En el caso de las esclavas María, Ana y Catalina, su libertad dependía que su propietaria, viuda, se casara o no en segundas nupcias. Las esclavas eran propiedad del matrimonio, con lo que el marido, que era, además, abogado de profesión, sólo era propietario de la mitad de cada una de las esclavas, y viendo su muerte cercana, mandó en su testamento que las tres sirviesen a su esposa hasta la muerte de la misma, es decir: "todos los días que ella viviera". Al fallecimiento de la esposa, dejó dicho en su testamento que las tres esclavas debían quedar libres; pero especificó que si su mujer, ya viuda, se casaba de

---

<sup>11</sup> Apéndice documental, n° 27.

<sup>12</sup> Archivo de la Catedral, Leg. 229, pieza 10, 1507.

<sup>13</sup> A.P.G. Leg. 178, fol. 284, 1571.

nuevo, las esclavas quedarían inmediatamente liberadas de la parte que él tenía en ellas. (“con cargo que no se case y si se casare que las dichas 3 esclavas sean libres y horras de la dicha mitad”)<sup>14</sup>. De esta manera el abogado condicionó la libertad de sus tres esclavas y la viudedad de su esposa. Estos ejemplos ponen de manifiesto que la liberación de los esclavos y las esclavas era, a menudo, parcial, y que, en ocasiones, estaba condicionada.

En conclusión, generalmente no constatamos una gran disposición por liberar a los esclavos y esclavas a través de los testamentos, menos aún si no se recibía algún tipo de compensación o rescate. De hecho, si dejamos de mirar esta realidad desde una óptica contemporánea y nos adentramos en los valores de la época, ¿qué sentido tendría invertir en mano de obra esclava para luego deshacerse gratuitamente de ella?

---

<sup>14</sup> A.P.G. Leg. 154, fol. 130, 1567.

# MUERTE Y HETERODOXIAS EN LA EDAD MEDIA: UNA REFERENCIA ESPECIAL AL ORDO CRISTIANO-ECLESIASTICO VERSUS EL ORDO PAGANO.

Eduardo M. ORTEGA MARTIN.

## INTRODUCCION.

### La imagen de la Muerte.

En el presente trabajo el autor trata de investigar de manera comparada la situación de la ortodoxia cristiana en relación a la muerte y las diversas heterodoxias paganas y la forma de ver esa concepción del mundo y de la vida y de la muerte, desde otra perspectiva. También muchas veces el propio concepto cristiano como se verá ha sido integrador, es decir ha ido atrayendo y envolviendo dentro día a día, las propias tradiciones, ritos y costumbres en relación a la muerte de la Edad Media. Los siglos que analizamos en Europa son los siglos el X al XII. No he entrado a analizar de manera profunda y pormenorizada cada movimiento, sino la forma en general de cómo surgieron estas tradiciones, muchas veces localizadas en pequeñas aldeas y pueblos aislados de Europa.

A este respecto tenemos que tener en cuenta que el miedo hacia la muerte antes era aún mayor que en nuestros días, la vida salvo casos excepcionales no se prolongaba más allá de los cincuenta años, la falta de higiene, y la exposición a la enfermedad efectuaban un caldo de cultivo donde el sentimiento muerte-vida estaba muy polarizado.

A este respecto nos dice el autor Johan HUIZINGA<sup>1</sup> expone el autor abordando el tema de la imagen de la muerte:

“El elemento de la caducidad de la vida... Tres temas suministraban que no se dejaban de lamentar sobre las glorias terrenales. Primero ¿Dónde fueron a parar todos aquéllos que llenaron el mundo con su gloria? Luego,

---

<sup>1</sup> HUIZINGA Johan *El Otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza ensayo, 2010, pp.183-199.

el motivo de la pavorosa corrupción de cuanto había sido un día belleza humana. Finalmente, el motivo de la danza de la muerte, la muerte llevándose a los hombres de toda raza o condición”.

A pesar de que aparecen en la Europa de la Edad Media, en el periodo analizado elementos paganos mezclados con los cristianos a este respecto el autor HUIZINGA nos expone:<sup>2</sup>

“la vida de la cristiandad medieval está penetrada y completamente saturada en todos sus aspectos de representaciones religiosas. No hay cosa ni acción que no sean puestas continuamente en relación con Cristo y la Fe, pero en aquélla atmosfera sobresaturada no puede estar siempre presente la tensión religiosa, la verdadera trascendencia, el abandono del más acá. Pero si cede la tensión, todo cuanto estaba destinado a petrificar la consecuencia de Dios, se petrifica en una espantosa vulgaridad, en formas ultramundanas”.

En definitiva lo que nos está hablando el autor es de cómo se mezcla lo religioso con la superstición y viceversa como un elemento pagano, y que, Santos como Enrique Susón, u otros tenían sus propios ritos supersticiosos, por ejemplo al partir una manzana en cuatro partes, tres lo eran en nombre de la Trinidad y el cuarto en nombre de la madre María que daba de comer a su hijito Jesús.

### **Antecedentes cristianos.**

Lo que queremos exponer en el presente trabajo es que en la historia no hay compartimentos estancos, sino que la Edad Media, uno de los periodos más largos de la historia, es o nace antes en la antigüedad tardía, cuyo ideal se madura y completa hasta ser proyectado en la Edad Moderna y hasta nuestros días. A este respecto el autor PETER BROWN<sup>3</sup> nos viene a decir lo siguiente:

“Explica el autor que la víctima del cristianismo en esa época, no fue el Imperio sino la ciudad antigua, ya que el siglo V consumó ese hecho, y por primera vez se ubicó la cultura en espacios cerrados, y buscó en ella no el placer de entender la realidad humana, sino el sentido de una vida

---

<sup>2</sup> HUIZINGA Johan, *ibidem*, pp.202 y 203 la imagen de la muerte.

<sup>3</sup> BROWN, Peter. *“El mundo de la antigüedad tardía.”* Madrid. Gredos S.A. 2012.

que alcanza su plenitud con la muerte... Ya que los Padres de la Iglesia concibieron que la verdad estaba en el más allá”

Luego vemos por tanto que la raíz del sentimiento de la muerte como una escatología que mira el fin último del ser humano, de los tiempos en esa corriente del alfa y Omega que nos legó Cristo, envuelve dicha idea como una frontera que hay que cruzar, como un paso hacia el más allá.

Por tanto esta idea de la muerte como un eterno retorno, o como un camino hacia la casa del Padre, no sólo estaba ya en las religiones antiguas y arcaicas en general, sino en la propia mitología pagana, de forma muy arraigada y presente y que es lo que vamos a tratar en el siguiente punto, hay un autor puente entre la antigüedad tardía y el comienzo de la Edad Media BOECIO<sup>4</sup> el cuál en su obra nos expone especialmente en su libro sexto que dicha consolación nos viene del conocimiento de la fe, de Dios. El milagro por llamarlo de alguna manera de *Boecio, es que une lo pagano y sus misterios con el misterio cristiano*, algo así como el propio San pablo y el Apóstol Juan, refundó el cristianismo al unir la simbología cristiana y apocalíptica judaica, con la cultura helenística(helenismo) y todos sus símbolos, una simbiosis cultural que para los expertos e historiadores no pueden rechazar en el campo de la hermenéutica de la Biblia, el mensaje y su interpretación de las últimas cosas tienen antecedentes paganos, otra cuestión es que la Iglesia y su magisterio en ciertas épocas, por razón de su orden, conveniencia y auctóritas lo haya rechazado.

### **Antecedentes en los mitos griegos y Órficos.**

Por tanto el tema de la muerte obviamente aparece en el renacimiento y nacimiento de Dioses y semidioses, y que no es sino Jesucristo, Dios en la tierra que va a renacer(resucitar) y para nosotros los cristianos esa es nuestra esperanza. La muerte en toda mitología es el resultado de la lucha entre el bien y el mal. Y es entendida como un castigo tal y como el propio Génesis<sup>5</sup> bíblico lo expone, eso mismo ocurre en el mundo griego.

De un lado el mito griego de las Parcas siguiendo al autor ROBERT GRAVES<sup>6</sup> que son tres la del Nacimiento, La Vida, la Muerte, rigen el Destino, y el equilibrio con la diosa de la Necesidad, y su interpretación en los oráculos de Delfos, bebiendo del Agua de la Memoria y sentado en La

---

<sup>4</sup> BOECIO, *“La Consolación de la filosofía”*, Madrid, Sarpe, 1984, pp.242 y siguientes.

<sup>5</sup> Génesis Capítulo 3.

<sup>6</sup> GRAVES, Robert *“Los mitos griegos”*, Alianza editorial, Madrid, 1986, pp. 55-57.

Silla de la Memoria para interpretar los misterios, entre ellos los de la vida y la muerte<sup>7</sup>.

En el mundo griego había tres tipos de ritos iniciáticos, el pitagórico, el órfico y el jónico. Queremos a este respecto hablar del rito órfico en relación al cristianismo por ejemplo en sus sacramentos como ritos iniciáticos y camino hacia la vida como es la unción de enfermos. Aunque el propio hecho de untar con óleo sagrado a un moribundo, ya aparece en la Biblia, en los libros del Pentateuco o en los de los profetas a la hora de consagrar un lugar, una persona, o apartar una cosa para Dios. Prosiguiendo con dicha cuestión, el autor GUTHRIE W.K.C,<sup>8</sup> creían los órficos en la vida futura, en la resurrección, y que una vejez eterna era peor que la muerte. Por tanto ellos también con sus ritos se preparaban para ese gran paso hacia la otra vida; la muerte. Orfeo representa la revelación de los ritos iniciáticos, habían profundizado en la posesión religiosa, y su culto estaba basado en la historia de Dioniso desmembrado, la venganza de Zeus sobre los Titanes, y el nacimiento del hombre sobre las cenizas de ellos. En esto coinciden los órficos con la visión del ideal del monacato, en esa idea de ascetismo, (el órfico era un asceta) y de la imagen del cuerpo como la huella del mal, que hay que trascender, y que debemos de meditar y orar esperando el paso hacia la otra vida.

## LA MUERTE EN EL ORDO CRISTIANO MEDIEVAL.

Para entender el concepto de muerte cristiana tenemos que partir de un concepto bíblico el *Seol* o *Hades*:

<sup>10</sup> *Todo lo que te viniere a la mano para hacer, hazlo según tus fuerzas; porque en el Seol, a donde vas, no hay obra, ni trabajo, ni ciencia, ni sabiduría.*  
Eclesiastés 9:10<sup>9</sup>.

¿Quiere decir esto que el *Seol* es cada tumba en la que enterramos a un ser querido? No. Cuando la Biblia habla de sepulturas individuales, no usa ni *sche'ól* ni *hádes*, sino otras palabras del hebreo y el griego (Génesis 23:7-9; Mateo 28:1). Tampoco aplica el nombre "Seol" a una tumba donde se

---

<sup>7</sup> GRAVES, Robert, *Ibidem*, pp. 2219-225.

<sup>8</sup> GUTHRIE W.K.C, *Orfeo y la religión griega*, estudio sobre el movimiento órfico, editorial universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970, pp. 151 y stes.

<sup>9</sup> Reina-Valera 1960 (RVR1960).

pone juntas a varias personas, como un panteón familiar o una fosa común (Génesis 49:30, 31) <sup>10</sup>.

Junto a ello podemos examinar *el origen del sacramento de la Unción de enfermos*, a partir del siglo V se usa y sólo le está permitido al obispo consagrar el óleo, como expone ANTEQUERA BECERRA Luis<sup>11</sup> la Unción de enfermos estaba basada en Santiago 5:14-15, es partir del siglo IX cuando se modifica su uso como sacramento administrado a los moribundos, es decir se aplicaba la penitencia, y luego la unción y después el viático (Eucaristía en peligro de muerte) y después ya en el siglo XII la unción se deja en último lugar. El sacerdote usaba el óleo previamente consagrado, o el consagrado por el Obispo, pero se conocen veinte rituales diferentes, se aplicaba en algunos casos siete días seguidos, y en el rito bizantino tenían que asistir varios sacerdotes. Aparece la unción dentro de los siete sacramentos de la Iglesia fijados ya desde el siglo XII.

Pero a la hora de entender todo esto, tenemos que acercarnos a cómo se vivía la vida cotidiana fundamentalmente en un monasterio. Sabemos por las fuentes históricas que el culto a los santos difuntos se instauró en el siglo IX, y que fue sobre el año 1.000, cuando el abad Odilón de Cluny establece el culto a los difuntos, como festividad, también llamado día de las ánimas y que se celebra el día 2 de Noviembre. Por ello en la Edad

---

<sup>10</sup> Entonces, cuando la Palabra de Dios habla del "Seol" o "Hades", ¿a qué se refiere? A un lugar mucho mayor que una enorme fosa común. Por ejemplo, Isaías 5:14 señala que el Seol es una región "espaciosa" que "ha abierto ancha su boca, más allá del límite". Por así decirlo, el Seol ha devorado a un sinnúmero de muertos, y siempre quiere más (Proverbios 30:15, 16). A diferencia de los cementerios, que solo admiten cierta cantidad de cadáveres, 'el Seol no se satisface' (Proverbios 27:20). En efecto, el Seol, o Hades, nunca se llena ni tiene límites. No se trata, por lo tanto, de un sitio literal que se encuentre en un punto determinado. Más bien, se refiere a la sepultura colectiva a la que van los difuntos o, lo que es lo mismo, al lugar simbólico donde la mayoría de la humanidad duerme el sueño de la muerte.

Cuando examinamos lo que enseña la Biblia acerca de la resurrección, entendemos qué es el Seol o Hades. La Palabra de Dios relaciona este lugar con la muerte de la que se puede resucitar (Job 14:13; Hechos 2:31; Revelación [Apocalipsis] 20:13). También indica que allí están tanto los que sirvieron a Jehová como muchos que no lo hicieron (Génesis 37:35; Salmo 55:15). Por eso asegura que habrá "resurrección así de justos como de injustos" (Hechos 24:15).

Media los monasterios, *eran asilos monásticos en la vejez* y claustro tal y como nos lo describe GARCIA CORTAZAR en su obra<sup>12</sup> sobre la vida cotidiana en un monasterio medieval y donde analiza que a pesar de la alta tasa de mortalidad en los monasterios debido a su régimen de vida y peculiaridades dietéticas los monjes envejecían, y tales monasterios fueron un primer esbozo de asilo de ancianos, refugio y gheto a la vez, incluso de viudas, de grupos aristocráticos que querían estar cerca de sus ancestros, enterrados en dicho monasterio. Pero el monasterio siguiendo al autor cumple una función esencial en relación a la muerte cristiana:

“No sólo los monjes decidían pasar sus últimos años de vida en un monasterio, sino muchas personas más de distinto origen, por razones espirituales y por la confianza en el valor singular de los rezos de los monjes y la asimilación con ellos en el tramo final de la vida. Por ello en el caso del monacato benedictino hispano los *monjes se convirtieron en especialistas para preparar a los fieles para el bien morir*, y sobre todo, en garantes de la celebración de unas exequias y de un recordatorio post mortem de especial calidad <sup>13</sup>”.

Pero realmente *¿Qué diferenciaba la necesidad de unas exequias en el rito cristiano, frente al pagano, o a quienes no eran creyentes?* Está claro que era el poder intercesor de las plegarias y oraciones tal y como han escrito Jaume AURELL y Julia PAVON y en el cual exponen en su obra *Ante la Muerte*:

“La idea que el hombre cristiano tiene de sí hasta entrado el siglo XII se corresponde con la figura de *homo peccator*, con cierto distanciamiento de las fuentes de la Gracia de Dios, un ser que más que un Padre que se identifica como una fuerza misteriosa o una fuerza trascendente, como Dios-Juez que opera en la historia humana a través de los santos<sup>14</sup>”

De acuerdo a las fuentes existentes se desprende que la intercesión y súplica elevadas por las comunidades monásticas parecen tener un mayor poder intercesor ante Dios. Luego también se instauró la modalidad de efectuar misas y capellanías a favor de las almas muertas.

---

<sup>12</sup> GARCIA DE CORTAZAR José Ángel y otros, *“El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval”*, Aguilar de Campoo, Fundación de Santa María La Real del Patrimonio Histórico, 2015.

<sup>13</sup> GARCIA DE CORTAZAR José Ángel y otros, *Ibidem*, pp. 142-143.

<sup>14</sup> AURELL Jaume y Otro, *“Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval”*, Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 55-60.



La diferencia cristiana en relación a los ritos de enterramiento está en lo que se denomina "*cura animorum*", y prepararse para el paso hacia la otra vida, y el bien morir, de ahí el terrible miedo de morir sin haber tomado los sacramentos y en grave pecado mortal, sin confesión.

Sin embargo, *el lugar de enterramiento cristiano* para los reyes y personas aristócratas **el sepulcro** era un espacio funerario a elegir especialmente dentro de los monasterios como hizo en el año 1291 que lo encargó al maestro Bartomeu de Gerona el Rey Jaume II, para enterrar a su padre fallecido en 1286<sup>15</sup>.

Como tercera cuestión relacionada con la anterior, tenemos el examen de la *clericalización de la muerte* y en el que a través de **los testamentos** han sido un instrumento muy importante seguido por los historiadores para seguir en el tiempo las transformaciones de las sensibilidades colectivas en relación a la muerte<sup>16</sup>. Hay un encuentro entre la historia cuantitativa y la historia de las mentalidades. Es frecuente que los moribundos dejaran su testamento para mandas, misas, o en sufragio de su alma, y de ahí que los monasterios, o la Iglesia a crecieran sus propiedades con esta práctica, que tan fustigada fue los movimientos heterodoxos y heréticos que querían volver a las fuentes, a la prístina fuente de las ideas evangélicas, pues todo ello contrasta que habiéndose fundado los monasterios como un retiro del mundo en la pobreza, acabaron como signo en parte de opulencia y riqueza. Posteriormente relacionado con todo lo anterior surgiría ya en la Edad Moderna las artes de bien morir.

El profesor Emilio MITRE<sup>17</sup> aborda un tema esencial examina como *se moría de la propia enfermedad de las limitaciones humanas y su propia trascendencia*. Describe los distintos tipos de enfermedades graves, peste, lepra, el fuego de San Antonio o San Andrés que tenía que ver con la ingesta de alimentos en malas condiciones etc... Incluso luego sobre dicha muerte aparecen una serie de milagros o procesos relacionados con la salvación o la cura de dicha enfermedad, ya que la enfermedad es potenciadora del milagro, así la gota será el mal de San Mauro, la peste el mal de San Roque, la epilepsia el mal de San Juan, las escrófulas el mal del Rey etc... También examina en la Edad Media clásica el tema de la

---

<sup>15</sup> AUREL Jaume y Otro, *Ibidem*, pp. 95-100.

<sup>16</sup> AUREL Jaume y Otro, *Ibidem*, pp. 217-220.

<sup>17</sup> MITRE FERNANDEZ Emilio. "*Muerte y modelos de muerte, en la Edad media clásica*". *Revista de Historia*, 6(2003-2004) pp. 11-31.

muerte según Santo Tomas de Aquino y San Anselmo con *la teoría de la muerte condigna*, por la magnitud de la falta o gran pecado cometido por la humanidad del que sólo Cristo es el que ha vencido con su pasión y lucha, a la muerte, y por eso se ha convertido en prenda de resurrección tal y como establecen los libros bíblicos del Nuevo Testamento de los Hechos de los Apóstoles y San Pablo, en su primera Carta a los Corintios<sup>18</sup>. Y en definitiva el autor cita y elabora una tesis sobre la preocupación de la muerte y la necesidad de usar todos los medios para que el cristiano se subiera a ese carro de la trascendencia, porque para el hombre medieval no importaba tanto la vida y sus valores, como el aspirar al cielo y a la salvación, de ahí *el terror expuesto de experimentar una mala muerte*.

En la temática de *la muerte cristiana hay dos destinos posibles*, uno el Infierno o Sheol similar al hades griego ya citado antes y otro el Cielo. Siguiendo a la autora LOPEZ OJEDA<sup>19</sup> en su obra de la tierra al cielo y de acuerdo con la Patrística y la postura actual de la Iglesia Católica la importancia que algunos daban al infierno como San Jerónimo en el siglo IV-V u Orígenes en el III era el de empujar a los hombres a la conversión y no tendría un sentido de eternidad, y para algunos en la actualidad no existirían eso de las penas del infierno. Sin embargo el sentido interpretativo actual no era el de la época medieval, donde se habla "*del llanto y crujir de dientes*<sup>20</sup>". Dante habló del infierno en sus distintos estadios y niveles.

Igualmente tenemos que hablar del *segundo destino: la Gloria* cuyos cimientos beben en la tardo antigüedad:

"En el simbolismo de las religiones primitivas, el cielo no sólo ha aparecido como la morada especial de Dios, sino como su superior manifestación: la de una potencia inaccesible que domina a todas las otras<sup>21</sup>".

---

<sup>18</sup> 1 Cor. 15, 20-21: "<sup>20</sup> Mas ahora Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que durmieron. <sup>21</sup> Porque ya que la muerte *entró* por un hombre, también por un hombre *vino* la resurrección de los muertos".

<sup>19</sup> LOPEZ OJEDA Ester, "*De la tierra al cielo*", Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2014.

<sup>20</sup> Mateo 8: 11-12.

<sup>21</sup> LOPEZ OJEDA Ester, *Ibidem* pp. 50-51.

Así mismo San Pablo compara al hombre terrenal o primer Adán con el hombre resucitado o del cielo en 1ª de Corintios 15: 47-49<sup>22</sup>.

Pero hay otros autores como San Buenaventura que hablan de cuatro lugares en el más allá y algunos de ellos como estados intermedios: "Paráiso, Infierno, Limbo y Purgatorio", este último como un lugar indeterminado e intermedio. Esto mismo fue abordado por Santo tomas de Aquino en la *Summa Theologiae* y en la *Summa contra Gentiles*. No podemos olvidar que en parte la *apocalíptica judía* es la que ha pasado al cristianismo, y que los judíos al igual que los musulmanes también tienen esperanza en el último día y en la resurrección, sus ritos y demás ceremonias exceden el propósito de este trabajo, pero por poner un ejemplo sus ceremonias de la muerte, son muy similares en el mundo judío, a la hora de purificar con agua el cadáver etc...

*Las artes del bien morir o Ars Moriendi* desde la Edad Media a la Moderna, tratan de ahondar en cómo sería esa muerte cristiana, las garantías que ofrece la Iglesia como institución que proporciona la salvación del hombre frente a su condición laica, y aparecen toda una serie de escritos y autores que se citan en la obra. En definitiva si morir como Dios manda, es un arte como tal tenemos entonces hay que tener unas pautas de actuación, unos protocolos que aparecen ya en la Edad Media con el desprecio del mundo (*contemptus mundi*), las descripciones de los novísimos (*muerte, juicio final, infierno y gloria*) y de las danzas de la muerte. Y ya cercanos al siglo XV, *el miedo a la muerte, acentuaba el valor y amor a la vida*, tal y como dirá también el Arcipreste de Hita en su Libro de Buen Amor, ¡Ay muerte, muerte seas; muerta e malandante! Y así aparecen obras como la de Erasmo o la del propio Garcilaso de la Vega, obras de ayuda frente a los reinos del espanto, tratados de ayuda y consuelo de la muerte de dichas *Ars Moriendi*<sup>23</sup>. Pero que duda cabe, que en toda muerte hay una AGONIA por dejar este mundo:

"La *Agonía*, parte de la muerte como liberación de la cárcel del cuerpo, lo expone a las tentaciones tópicas del demonio, o los elementos habituales para combatirlos, y sostiene la necesidad de los tres sacramentos finales,

---

<sup>22</sup> 1ª Cor. 15- 47-49. "<sup>47</sup> El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo...<sup>49</sup> Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial.

Reina-Valera 1960 (RVR1960)

<sup>23</sup> ROTTERDAM Erasmo y otros, "*artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y el siglo de oro*", Madrid, Lengua de Trapo SL, 2003 pp. XIV.

confesión (penitencia), Eucaristía y extremaunción ; pero destaca Alejo Venegas los elementos más prácticos y ortodoxos para la buena muerte eran los testamentos y las mandas, incluidas las piadosas<sup>24</sup>.

Para el cristiano *el miedo a la muerte está en la pérdida de la salvación eterna*, es decir que si por el contrario ha participado de los sacramentos estos le van a servir de camino para en parte librarse de la eterna condenación tal y como describe el fin de los tiempos, el libro de Daniel, Apocalipsis y el evangelio de Mateo en el capítulo 24, o los libros de los últimos profetas bíblicos como Joel, o Malaquías. Por ello en la época estamos tratando de la Iglesia Carolingia se planteaban una serie de dudas o cuestiones tales como *no aplicar el bautismo a los muertos que no han sido bautizados*, fue prohibido en el concilio del Danube en el 796. Todo ello a diferencia de lo que grupos cristianos como los Mormones efectúan en la actualidad el bautismo por los Muertos basado en diversos textos bíblicos y en especial en 1ª Corintios 15:29<sup>25</sup>.

Siguiendo a la autora Cecile TREFFORT<sup>26</sup> también estudia en la época carolingia el problema de *la condena de los niños muertos sin el bautismo*, y el problema de *la predestinación* si es a través del bautismo, o solo por la gracia, tal y como la herejía Pelagiana que luego retomaron los herejes de Orleans exponían que no era necesario el sacramento como instrumento de salvación, sino que todos somos iguales por la Gracia. Siguiendo a lo anterior *un monje de Orbais, Goldescalc*, de aquella época en mitad siglo nueve, planteó que no eran necesarios los sacramentos, pues habiendo sido predestinados a la vida o la muerte eternas, ya han sido los hombres previamente salvados o condenados. También estudia la autora la problemática de *la penitencia "in extremis" y in articulo mortis* para la iglesia carolingia y los pensadores de la época era dicha penitencia, un medio de alcanzar la buena muerte a la que aspira todo cristiano, es decir, antes de dejar el mundo, la vida terrenal, haberse reconciliado con Dios a través del perdón de los pecados.

---

<sup>24</sup> ROTTERDAM Erasmo y otros, *ibídem* pp. XVIII y XIX.

<sup>25</sup> 1ª Cor 15:29: <sup>29</sup> De otro modo, ¿qué harán los que se bautizan por los muertos, si en ninguna manera los muertos resucitan? ¿Por qué, pues, se bautizan por los muertos?

<sup>26</sup> TREFFORT Cecile, *"L'église carolingienne et la mort"*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996, pp. 41-45.

La autora<sup>27</sup> prosigue hablando en su obra de la importancia de *la plegaria por la memoria del difunto*, así como las conmemoraciones litúrgicas de las que ha estudiado también Jean Claude SCHMITT, la misa de los funerales, o la misa del aniversario. En el canon de la misa por los muertos distingue la autora diversas tradiciones: la tradición litúrgica romana, la tradición litúrgica Gallicana, y la Mozárabe. Es en esa época cuando la reforma carolingia, que es empujada por la Gallicana, en la liturgia que se hace de la misa romana en el país de los francos, gracias a Benito de Aniano, se introduce la oración o Memento por los muertos en la plegaria dominical, dicha fórmula, es fijada posteriormente en el sacramentario gregoriano Hadrianum, así en ese ofrecimiento que todos conocemos se recitaba en su época en latín y que dice traducido, lo abajo indicado<sup>28</sup>. Por último la autora analiza *la misa pro difuntos* y el oficio de los difuntos.

Para terminar y siguiendo al profesor DUBY G.<sup>29</sup> y varios, "*La idea o el sentimiento de las muerte en la Historia y el arte de la Edad Media*"(II), *ese sentimiento de la muerte se refleja en la historia y en el arte* en múltiples manifestaciones y hasta conflictos. Hay pues un análisis de las ideas de los espacios de la muerte y los funerales, y la segregación por ejemplo de la imagen del niño Jesús en el arte funerario, también se analiza el uso de las vidrieras y las ceremonias que en ellas se representan. Los autores en esta obra también *analizan el territorio de la muerte como un espacio sagrado*, al que no siempre se tiene acceso inmediato, y por lo general en la Iglesia se entierran al clero, a nobles a burgueses o personas distinguidas, no a clases sociales bajas o gente del campo. Se suele escoger la iglesia parroquial y el cementerio para el campesino, pero para las otras clases sociales prefieren mas el monasterio rural o la iglesia urbana, y dentro de la ciudad, los conventos, la catedral y la iglesia<sup>30</sup>.

En conclusión hemos de decir que hemos hecho un recorrido por las principales ideas e instituciones relacionados con los ritos y creencias que

---

<sup>27</sup> TREFFORT Cecile, Ibidem, pp 90-95.

<sup>28</sup> "Atiende los deseos y súplicas de esta familia que has congregado en tu presencia. Reúne en torno a ti, Padre misericordioso, a todos tus hijos dispersos por el mundo. A nuestros hermanos difuntos y a cuantos murieron en tu amistad, recíbelos en tu Reino, donde esperamos gozar todos juntos de la plenitud eterna de tu gloria, por Cristo Señor nuestro, por quien concedes al mundo todos los bienes". ORDINARIO DE LA MISA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA <http://www.conferenciaepiscopal.es>

<sup>29</sup> DUBY G. y varios, "*La idea o el sentimiento de las muerte en la Historia y el arte de la Edad Media*"(II), Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.

<sup>30</sup> DUBY G. y varios, Ibidem pp.32.

a lo largo del Medievo, se han planteado en la concepción de la muerte en la Edad Media en especial hasta la época clásica de su siglo XIII, y no hemos abarcado dado la extensión todas las cuestiones, pero sí hemos puesto de relieve las principales características que de una forma u otra se manifiestan en los diversos países de Europa, dentro de sus circunstancias durante los siglos X al XIII. Ahora el siguiente apartado va a diferenciar o reseñar de manera comparativa que elementos se extralimitan o de forma paralela a los cristianos conviven en el ordo pagano medieval, aunque en la mayor parte de los casos ninguno de los dos ordo sean inseparables, sino claramente *sustitutivos y complementarios*, a excepción de algunas heterodoxias separadas y extremas.

## LA MUERTE EN EL ORDO PAGANO MEDIEVAL

Especialmente es significativo el apartado de división de los dos órdenes cuando en la mayor parte de los casos dichos órdenes se han superpuesto. No ocurre así lo mismo en lo que hemos denominado el imaginario medieval que se encuentra en la literatura, cuentos, leyendas etc... Luego ese imaginario medieval impregna lo medieval en cuentos como el culto a los seres féricos como las hadas y ritos que han pervivido en nuestro tiempo como el que si alguien veía el cortejo de las hadas moriría en ese momento o al día siguiente<sup>31</sup>. Luego dichas tradiciones complementan la cristiana y viceversa.

Sin embargo aparte de lo literario, nos dice el autor Jean Claude SMICHTT, en su obra *Historia de la Superstición*<sup>32</sup> lo siguiente:

“Muchos clérigos sobre todo en el siglo XII *sucumbieron al encanto de lo maravilloso*, y llegado el caso hicieron una labor tanto de etnólogos, como de jueces; por ello el historiador le debe testimonios de primera mano que contrastan con la repetición incasable de las condenas que hasta entonces caracterizaba la literatura eclesiástica. Llama la atención, en efecto, la existencia de una especie de permeabilidad al folklore, al menos en una parte de la cultura, especialmente en el siglo XII. Aunque en círculos muy concretos del clero”.

---

<sup>31</sup> SOLARES, Blanca, *“Merlín, Arturo y las hadas”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

<sup>32</sup> -SCHMITT, Jean-Claude. *“Historia de la superstición”*. Barcelona. Crítica. 1992, pp. 106-107.

El autor prosigue citando en *el libro de los milagros* escrito (como fuente primaria) por el abad de Cluny Pedro el venerable, refiere en dicho libro numerosos relatos relativos a los linajes borgoñones del vecindario, “*relatos de aparecidos*”, pero aquí para el abad no había superstición porque se aprecian a los herederos para que le dejaran a Cluny, cuantiosos legados. También en la abadía del Cister de Froidmont acogieron los jóvenes a un joven trovador Helinaro que escribió en francés *sus versos de la muerte* hacia el 1194-1197, y que anticipaban el gusto por lo macabro en la Baja Edad Media. También cita el autor SMICHTT del mismo autor se conoce una autobiografía espiritual “*De cognitione sui*” que contienen un importante testimonio sobre la aparición de *la tropa de la muerte*. Otro cisterciense Godofredo de Auxerre, biógrafo de San Bernardo, incluyó en su *comentario del Apocalipsis*, una versión de la leyenda de Melusina, el relato del hada serpiente de Langres. O la obra del cisterciense Cesaréo de Heisterbach, *Dialogus miraculorum* de 1220.

Relacionado con lo anterior, el autor clave Philippe Ariès<sup>33</sup>, autor de la historia de la muerte en Occidente nos relata que los antiguos a pesar de su familiaridad con la muerte, temían la vecindad con los muertos y los mantenían apartados de la ciudad.

Igualmente nos cita a San Juan Crisóstomo y expone la superstición de jamás erigir una tumba en la ciudad:

“*Guárdate de erigir una tumba jamás en la ciudad. Si enterraran un cadáver en el lugar donde duermes y comes ¿Qué harías tú?, Y no obstante, tú entierras a los muertos no allí donde comes, sino a los miembros de Cristo*<sup>34</sup>”.

Prosiguiendo con el mismo autor nos expone que en la primera mitad de la Edad Media, se fijó un ritual de la muerte basado en elementos mucho más antiguos, y el autor de forma resumida nos expone ese ritual:

“Tan pronto como el difunto ha exhalado su postrer suspiro empiezan las exequias. Y cita cuatro tipos de ceremonias post mortem. La primera más espectacular y dramática de todo el ritual de la muerte era *el duelo*. La segunda *es la única de carácter religioso* se reducía a la repetición de la absolución dicha ante el moribundo aún cuando estaba vivo, se la llamó ABSOLUTE. Es esa la representada por la escultura: el oficiante y sus acólitos están reunidos en torno al lecho. Uno lleva la cruz, otro sostiene el

---

<sup>33</sup> ARIES Philippe, “*Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días*”, Barcelona, El Acantilado, 2000.

<sup>34</sup> ARIES Philippe, *Ibidem* pp. 34-35.

antifonario, otros llevan el vaso del agua bendita, el incensario y los cirios. La tercera parte consiste en *la comitiva fúnebre* tras el ABSOUTE, y la cuarta consistiría en la *exhumación* propiamente dicha. La ceremonia de la comitiva fúnebre era totalmente pagana, y no asistía ningún sacerdote o religioso, salvo que se tratase de un clérigo. Esta ceremonia pagana se conservó por mucho tiempo por su importancia en el folklore, con ciertas paradas o estaciones<sup>35</sup>.

De otro lado Ariés analiza de *Huizinga los temas macabros y la muerte*, lo que ocurre es que tales temas se dieron ya cercanos al siglo XIV y XV es decir en la Baja Edad Media a modo de versión negra:

“En una serie como esa, en el corpus así constituido, los datos macabros eran elementos entre otros, tales como las alegorías, la sensibilidad a los colores, la emotividad etc...El objetivo de Huizinga era el captar las características originales de esa época, considerada en su totalidad, y entendida como un todo homogéneo<sup>36</sup>”.

Pero esa perspectiva macabra para la mayoría de autores como Michel Mollat, o J. Heers son considerados desde una perspectiva de crisis. Pero lo que yo quiero apostillar entre los diversos autores es si ese carácter de macabro de la muerte en tanto de superstición, *tiene un carácter de reminiscencia pagana, ausente o aparte del mero credo de la fé en Cristo*, esa es la cuestión a la que yo llego tras mis lecturas.

Es de reseñar como en el año mil existían creencias pecaminosas: *el sabbath*. A este respecto Edmond POGNON en su obra sobre la vida en el año mil nos expone aludiendo al mundo de las tres parcas al nacimiento, vida y muerte y rigen el destino del ser humano:

“*Burchard*, no sólo condena las prácticas mágicas, sino que también declara culpable y sobre todo obligado a cumplir penitencia, a quien da crédito a algunas creencias de brujería. Tienen que hacer un año de ayuno quienes atribuyen a algunas mujeres la facultad de ahojar, es decir matar aves, e incluso cerdos u otros animales, por el simple hecho de entrar en la casa del dueño del corral. Otras personas creen en las Parcas y piensan que pueden dar a un hombre el poder de ser transformado en el día de su nacimiento en *camuñas*(especie de seres mitológicos o hadas que asustarían o mantendrían en vilo a la gente)<sup>37</sup>”

---

<sup>35</sup> ARIES Philippe, *Ibidem* pp. 107-109.

<sup>36</sup> ARIES Philippe, *Ibidem* pp. 133-135.

<sup>37</sup> -POGNON Edmond, “*La vida cotidiana en el año 1.000*”.Ediciones Temas de Hoy. Madrid. 1987. pp. 156-157.



Lo que se plantea aquí, es si ese ahojamiento podría llegar a las personas, no sólo a los animales.

Pognon también nos cuenta citando al propio Raoul Glaber, la historia de un peregrino que vivió en su época Liebaut, el cuál en el monte de los olivos se encomienda a Cristo su alma ha de partir en el tiempo de la muerte dentro de un año, de lo anterior deduce POGNON lo siguiente, no sé si como un presentimiento o una superstición ante el deber espiritual cumplido:

“Si damos crédito a Raoul Leibáut, no fue un caso excepcional, sino que numerosos peregrinos sentían, al igual que él, el deseo de morir antes de regresar a su país. Para ellos la muerte era un acontecimiento deseado, la posibilidad de alcanzar una felicidad sin límites.”<sup>38</sup>

Por el contrario el mismo autor Pognon plantea si había personas para quienes la muerte supusiera el final de todo, una muerte pagana y alejada de Dios, responde el autor que no lo sabemos. Lo que sí está claro para los creyentes es que llevando una vida de acuerdo a la Iglesia podían aspirar a entrar en el cielo, y ello se podía también complementar con limosnas, la protección de los santos o munificencias testamentarias. Muchos de ellos pensaban hacerse monjes cuando llegasen los últimos años etc...

Desde el punto de vista del fenómeno religioso el culto a los santos, no deja de ser como hecho una transposición cultural en fiestas y adoraciones a los dioses protectores paganos de la antigua Roma o Grecia, ya fuese en terrenos como en la Agricultura, o en el hogar, un ejemplo del anterior lo tendríamos en el paralelismo de la diosa romana Ceres y San Isidro Labrador que vivió sobre el siglo XII, y la leyenda que mientras San Isidro oraba los ángeles trabajaban.

Pero volvamos a las herejías de los siglos X y XI, y XII, que el profesor Georges DUBY<sup>39</sup> trata en su obra los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo, los *bellatores, oratores y laboratores* y su contraposición como pesos de un sistema establecido. A este respecto en el reino franco surgen sistemas rivales que combatieron Adalberon y Gerardo dos herejías fundamentales la herejía de Orleans, surgida en su capilla real, y de la que también nos hablan Raoul Glaber, Adhemar de Chabanne, no sólo eran campesinos sino que su contagio afectó a los aparatos ideológicos de los más altos niveles del estado franco, es decir sus agentes fueron

---

<sup>38</sup> POGNON Edmond, “La vida cotidiana en el año 1.000”. Ediciones Temas de Hoy. Madrid. 1987. pp. 79-82.

<sup>39</sup> DUBY Georges, “los tres órdenes” Barcelona, Petrel, 1980.

hombres cultos. Rechazan los privilegios del clero, y *confunden el clerus con el populus*, pero para el tema que tratamos aparte de su rechazo de la carne, del sexo y otras cuestiones, el tema que nos interesa es su rechazo al igual que los sectarios de Arras a venerar los santos del cristianismo, y sobre todo afirman: “*Que los obispos no poseen el monopolio de la sapientia, niegan las virtudes de lo sagrado. Su impugnación es antiritual y por tanto la gracia y el espíritu se inyectan sin mediación en las inteligencias y en los corazones. Por tanto el bautismo, la eucaristía o la absolución no sirven para nada*<sup>40</sup>”. Es decir desde el punto de vista del ritual de la muerte la confesión de los pecados, ante mortem, o post mortem, o la propia unción de enfermos carece de valor para estos partidarios del rechazo de una vida religiosa que monopoliza el clero. Estos perfectos son el antecedente de movimientos como los cátaros y valdenses, y de la propia reforma.

Otra herejía era la de *la paz de Dios* que dividía y sustituía a la paz del Rey. Expone DUBY lo siguiente:

“Establece una línea divisoria entre los hombres que manipulan los instrumentos de guerra de la coacción y del pillaje, y todos aquéllos que están desarmados, los campesinos y los eclesiásticos <sup>41</sup>”

*Esta distinción entre los hombres armados y los demás*, hacen también referencia a una división entre los hombres que por defensa o ataque trabajan o son brazo ejecutor del exterminio o muerte, y aquéllos otros que salvo agresión implícita, sólo quedan o se exponen a los brazos de la muerte de manera natural, cuando les llega su hora. El oficio de PUGNATOR o luchador que mediante un juramento se obliga a esa lucha, a esa muerte anticipada en la batalla, son en cierto modo caballeros de la buena muerte. Estos juramentos por tanto de los hombres de paz se enfrentan en cierto modo a los órdenes y al sistema establecido, y en caso de muerte violenta llegan incluso a la conclusión de quién lo comete o recibe a negarles la sepultura. Frente a lo anterior el “*ordo cluniacensis*” soñaba con una sociedad conducida hacia el bien por guías verdaderamente puros, completamente apartados de las corrupciones del siglo, por “*perfectos*”, por ellos mismos. Monjes destinados a la obra de Dios “*opus dei*” por excelencia el oficio litúrgico y que los primeros movimientos heréticos medievales rechazan, poniendo en duda el sometimiento a dichos ritos y cultos en parte heredados de un pasado profano. ¿Si las salas de los monasterios cluniacenses, monasterios benedictinos que querían ser

---

<sup>40</sup> DUBY Georges, *Ibidem*, pp. 173-177.

<sup>41</sup> DUBY Georges, *Ibidem*, pp. 178-185.

las antecámaras del Paraíso, por qué no para los que morían en esa paz de Dios, no podían también experimentar dentro de su conciencia y liberación ese Paraíso? Hay por tanto una lucha por igualar desde abajo, al pueblo con el Clero, con los obispos y su jerarquía relegando a un segundo papel su poder y auctoritas, esto mismo sería aplicable a los abades y priores de los monasterios, que actuaban en esa época como verdaderos señores feudales a todos los efectos. Se plantea un cuestionamiento de los planteamientos gelasianos (*uterque ordo*, sólo dos órdenes, y la prohibición de que los asuntos seculares no se inmiscuyan en los eclesiásticos. Y también queda prohibido a los clérigos que se inmiscuyan en los asuntos seculares<sup>42</sup>) y la reforma gregoriana, un anticipo de cuestionar esa división entre la espada del poder temporal y la espada del poder espiritual, y su rechazo por tanto a que los obispos ejercieran la violencia o tuviesen armas o ejército, aunque fuese para defender al *populus*, a sus siervos o *grey*, en general a todo el pueblo llano o estado laico. Por tanto una persona que no es o pertenece al clero, no tiene poder intercesor o de elevar oraciones por el alma de un difunto en caso de muerte, y de acuerdo a lo expuesto, o aunque queda patente en muchas ocasiones lo contrario, con la aparición de *ritos funerarios y ceremonias profanas paralelas a la forma religiosa cristiana*, en algunos casos.

Otra cuestión que nos planteamos es si hubo un uso en las ceremonias religiosas o en las de la propia muerte en el contexto de la aspersion del cadáver con *agua bendita* un carácter ritual o de *uso apotropaico*, es decir de uso mágico, tal y como ha expuesto la autora ALEXANDRE-BIDON<sup>43</sup> Daniele:

“Había una inquietud en tanto en cuanto la muerte accidental no era bien vista, pues llegado el momento salvo los caballeros cruzados, o que fueses acompañado de un religioso, no podrías recibir la absolución con el consiguiente peligro de pasar o ver la vida eterna. Por ello y para evitar que esa muerte repentina te sorprendiese no obstante había una costumbre de que la patrona de la casa, la encargada, conservase en un depósito apropiado un cubo con un poco de agua bendita para echar unas gotas en la cama de la habitación de dormir, y existe la constancia del *uso apotropaico o mágico* de esa agua bendita por los laicos en la diócesis de Grenoble y otras diócesis”.

---

<sup>42</sup> DUBY Georges, *Ibidem*, pp. 272-273.

<sup>43</sup> ALEXANDRE-BIDON Daniele, “*La mort au moyen age*”, Paris, Hachette, 1998, pp.42.

No olvidemos que para la Iglesia el que una persona no perteneciente al clero hiciere la *ceremonia u otras de bendecir el agua, era herejía y pecado*, luego el agua bendita tenía que proceder de la Iglesia o Monasterio para que fuese pura y casta. Vemos nuevamente una mezcla de rituales en parte cristianos, y en parte paganos mezclados en la ceremonia de la muerte y el culto de la misma, y que ha trascendido hasta nuestros días, con la aspersión del cadáver para que devuelva en incorrupción con la resurrección, lo que ahora entregamos a la tierra en corrupción.

De otro lado hay una clara separación a la hora de ser enterrado según la legislación y las costumbres *entre quién es cristiano, y quién es profano*, o de otra religión a este respecto el autor AUREL Jaume y Otro, expone "*Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval*", en su obra lo siguiente:

"Así se reproducen las categorías sociales de la gente y su peregrinar por esta vida: Así de un lado judíos, herejes, excomulgados, usureros públicos, leprosos, suicidas, o no bautizados, en general son enterrados fuera de lo sagrado. Su exclusión social en esta vida cotidiana con otra exclusión en el momento de recibir la sepultura. También en España la legislación del Rey Sabio dispone que sólo se entierre en el interior de las iglesias a gente de calidad (*personas ciertas*). Disposición que más allá de su incumplimiento se sigue recordando más allá del periodo medieval...<sup>44</sup>"

Todo ello llevado a sus últimas consecuencias expone la autora que ve en los panteones reales donde se expone el cuerpo del Rey mortal, y su cuerpo político que el monarca difunto transmite a su sucesor.

Otro tema importante es el *desplazamiento de los muertos en la Edad Media* y lo que el autor plantea BOYER-GARDNER, Delphine, en su obra "*Déplacer les morts: voyages, funérailles, a manipulations, exhumations et réinhumations de corps au Moyen Âge*". La autora aborda los problemas de enterramiento de aquéllas personas que no son cristianas o malos cristianos, viene a conformar como un plus o un juicio de la sociedad negativo a modo de castigo inquisitorial así nos expone la autora:

"Aquéllos que han sido excomulgados, pecadores notorios o criminales, son individuos cuyo cadáver no obstante ha de ser conducido por los vivos. Los recursos o normas funerarias en este tema eran bastante precisas o claras: dichas personas deben de ser privadas de sepultura

---

<sup>44</sup> AUREL Jaume y Otro, "*Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval*", Pamplona, Eunsa, 2002, pp. 39 y stes.

eclesiástica, no pueden pretender tener un lugar de sepultura en un cementerio cristiano, ni de funerales cristianos, ni de ningún acto litúrgico en su memoria<sup>45</sup>“

Se trata cómo dice la autora de que *había de cuidar, tocar y limpiar a un mal muerto, a un pagano, a una persona no cristiana*. Los prejuicios por tocarlo o no, por su mal olor, si ha sido un asesino o suicida etc... Son patentes. La autora escoge diferentes formas de *transportar el cuerpo en un asno o burro a la carreta de la infamia*, según los registros encontrados en la villa de Perigueux, del siglo XIV, y el muerto es arrojado sin más a una simple fosa, como si fuese una animal o no fuese persona. Luego la autora cuenta entre otros dos casos en los que, en el caso de que con permiso del obispo un ladrón o malhechor es enterrado en la Iglesia, es rechazado escupido por la tierra, lo cual se entiende como un hecho milagroso o en parte diabólico, en el siglo VI lo cuenta Gregorio de Tours, posteriormente en Saint Benoît, hacia el año 1040 el abad André de Fleury nos relata que admitido en la iglesia y enterrado un poseído por el diablo, es rechazado también por la tierra y escupido de ella, en tres ocasiones, y los monjes para ello usan su lanzamiento y el poder de excomunión. Sin embargo en un Concilio de Limoges celebrado en el 1031 se rechaza la excomunión de los que a pesar de no merecerlo han tenido sepultura con liturgia cristiana, el propio Ademar de Chabannes cita estas disposiciones<sup>46</sup>. Hay por tanto una lucha o respeto por conservar el espacio eclesial de la iglesia y el cementerio, excluyendo a los que no son de Cristo, ni de la fe, en el sentido de que puede ser contaminado un suelo que es en cierto modo sagrado o santo, frente a quienes no lo son, por eso, esos ejemplos legendarios o no, de que la tierra rechaza el cadáver de esa persona que ha sido pecadora, es una alegoría o modelo de ejemplo a seguir, como que el lugar sagrado en el cuál vive el Espíritu Santo, rechaza un cuerpo poseído por el mal, o que no ha vivido de acuerdo a la norma cristiana, una vida de sacrificio y esfuerzo por ganar la otra vida.

Pero ahora siguiendo con el tema de *la vida profana nos preguntamos si existieron ejemplos*, uno de ellos es comentado por el autor POLY Jean Pierre en su obra “el despertar de Europa”, en la que nos narra el asunto de *la*

---

<sup>45</sup> BOYER-GARDNER, Delphine, y otro, “*Déplacer les morts: voyages, funérailles, a manipulations, exhumations et réinhumations de corps au Moyen Âge*”, Ausonius editions, Bordeaux, 2014 pp. 73 a 78.

<sup>46</sup> BOYER-GARDNER, Delphine, y otro, *Ibidem*, pp. 79 a 81.

*magia de las comadronas el Rin* en la obra “corrector sive medicus” del obispo de Worms *Burchard*, que vivió en el siglo octavo y nos narra las prácticas prohibidas y sacrificio sacrílego cometido sobre los difuntos, a este respecto nos narra el autor la existencia en dicha época de fiestas paganas licenciosas, y banquetes, o las marranadas de febrero y que son denunciadas y prohibidas en distintos concilios entre otros el de Estinnes. Pero *Burchard* no lucha contra algo marginal del culto cristiano sino contra un conjunto religioso completo y antagonista al suyo:

“Tejen en la penumbra estas señoras, no respetan las fiestas cristianas en especial las de Navidad, hacen encantamientos, también ponen en la mesa los cubiertos para las tres hermanas fatales, las Normas, consagran el pan en el horno, y pueden conferir al recién nacido el don de transformarse más tarde, por ejemplo en un hombre lobo como es el caso del wer-wolf, y ahí viene el nombre de lobizón. Después hacen las suertes de los muertos y se velan a los muertos de manera colectiva, con danzas y cantos diabólicos y paganos en el curso de los cuales se bebe mucho, y sobre el ataúd han colocado las mujeres su peine de cardar. También riegan con un cuenco de agua la tapa del ataúd, y después que el muerto ha abandonado la habitación, en señal de purificación para proteger a los vivos de los muertos, en dicha habitación queman granos.<sup>47</sup>”

*Estas mujeres en general a modo de brujas* se les atribuye que provocan la lluvia o el mal tiempo, y que usan para sus ritos y viajes las temibles plantas solanáceas: *la belladona, el estramonio y la mandrágora*. Intervienen en los abortos o muertes prematuras de los bebés, y a unas personas a las que la droga le domina le da la visión, pero si es al revés le da la muerte. También creían que podían con estas drogas atravesar las paredes y viajar, o hacer juramentos a la luna, e incluso se creyó que podían llegar a comer carne humana en determinadas ceremonias, que no sería sino carne de muertos, claro. Posteriormente los reyes francos al introducir manu militari el cristianismo sin contemplaciones, y miramientos, muchas veces con acusaciones falsas condenaron también a muerte a estas personas. En el paganismo germánico también se ha hablado de la tropa de las Holda, y de lo que sucedió a Melusina y las criaturas que cabalgan de noche, son ritos ancestrales que en mucho casos

---

<sup>47</sup> POLY Jean Pierre y otros, “el despertar de Europa, 950-1250”, Critica, Barcelona, 2001 pp.50-53.

anuncian la muerte, como es en nuestro país la leyenda de la Santa Compañía en Galicia y Asturias.

Siguiendo a Jean Pierre POLY, el autor *al analizar el nacimiento del Cristianismo* examina los signos y los ritos del propio clero y como de un estado de paz pasaban estos señores a la más extremas violencia, así como deseo de refugiarse en el silencio y el aumento considerable del eremitismo en toda Europa hacia la mitad del siglo XI. A este respecto nos cuenta el autor:

“Para la mayoría de la gente en esa época la religión seguía siendo *un asunto de práctica y de gestos*. La distinción de los sacramentos cuya lista aún no había establecido del todo la Iglesia, y las restantes ceremonias no era claramente percibida. Todos conocían los efectos del bautismo y de la penitencia, pero no así el de la comunión o la confirmación entre otros, y los clérigos se preguntaban aún sobre la naturaleza del matrimonio. Sin embargo se le otorgaba mucha importancia a las bendiciones, a las aspersiones con agua bendita y a las procesiones expiatorias o suplicantes. Y si había casos de demencia o posesión se llevaba al enfermo a un santuario famoso. *La propia iglesia contribuyó a mantener esta ambigüedad, tratando de sacralizar las realidades de la vida profana*. En cuanto a los fieles tenían las tendencias a privilegiar aquéllas conductas religiosas que exigían un mayor esfuerzo físico tales como los ayunos, las abstinencias o los peregrinajes, y concedían menos importancia a la asiduidad de los oficios o a la propia oración<sup>48</sup>”.

Luego queda claro esa *simbiosis en dicha época lo religioso y lo profano*, y como eran luz y sombra a la vez.

Sin embargo en este trabajo sobre la muerte, no podemos dejar de hablar de su imagen que ya hacia *el final de la Edad Media prorrumpió en un nuevo género de representación plástica* tal y como expone Johan HUIZINGA en su obra *el otoño de la Edad Media*:

“La *predicación y el grabado* expresan de manera muy viva, pero también muy simple y muy tosca la imagen de la muerte. La imagen de la muerte expresa también la caducidad de la vida y lo que plantea el autor es ¿Dónde fueron a parar todos aquéllos que antes de su muerte llenaron el mundo con su gloria? De ahí las lamentaciones, y en segundo lugar la pavorosa corrupción de lo que un día había sido belleza humana.

---

<sup>48</sup> POLY Jean Pierre y otros, *Ibidem*, pp.70-74.

Finalmente el tema de la *danza de la muerte*, la muerte llevándose a los hombres de toda edad y condición<sup>49</sup>.

*Esta danza expresa elementos paganos*, que a su vez fueron escritos o comentados en un poema elegíaco el monje cluniacense Bernardo de Molay en el año 1140 y esto mismo se repite en diversos autores como Deschamps, Gerson, Dionisio Cartujano o Chatelain. Serán las artes plásticas las que en el siglo ya XIV nos hablen del cadáver y su corrupción, que inicialmente para el hombre medieval que buscaba el espíritu se encontraba a gusto entre el polvo y los gusanos.

También la danza de la muerte es *una teatralización o dramatización* de la misma que intenta en cierto modo desacralizar parte de su significado, y expresar su clara perversidad y mundanidad, es decir tarde que temprano todos vamos a formar parte y a bailar esa danza, la cual es un motivo irónico de burla, pero también de imitación de *mito psicopompo* que conduce a los futuros difuntos a esa ultratumba, al cielo o al infierno, o a la nada, en la esperanza para el creyente de una nueva vida, o de un cambio o mutación existencial para la cultura pagana.

Para terminar al igual que esa ceremonia pagana de la danza de la muerte, de expulsar o atraer a la muerte, como algo lúdico y a la vez repugnante, ha sido también tratado por el célebre antropólogo George Frazer el cual en su obra *Magia y Religión*<sup>50</sup> nos narra *las ceremonias de la expulsión de la muerte*, ceremonias como la anterior, claramente paganas, en las que se recoge una fuente de un escritor del siglo XVI, aunque es obvio y patente, que esta ceremonia se venía realizando ya desde muy antiguo, en los comienzos de la Edad Media, y nos dice que en la Franconia central provincia de Baviera en el cuarto domingo de Cuaresma:

“A mitad de cuaresma, cuando la Iglesia nos manda regocijarnos, la mocedad de mi país nativo *hace con paja una imagen de la Muerte* que, puestas en una pértiga es llevada con gran vocerío a los pueblos vecinos, en algunos son bien recibidos y después de tomar un refresco de leche, guisantes y peras secas, usuales en esta época del año, usuales alimentos de esta estación del año, son enviados a casa. Otras veces, sin embargo, los tratan sin ninguna hospitalidad, considerándoles pues como precursores

---

<sup>49</sup> HUIZINGA, Johan, “El Otoño de la Edad Media Opus cit. , pp.183-185.

<sup>50</sup> FRAZER George. “*La Rama dorada: magia y religión*”. México. Fondo de cultura económica. 1994 pp. 358 a 369.



de alguna desgracia, es decir de muerte, y los alejan de sus proximidades con armas e insultos”.

Prosigue el autor que en los pueblos cercanos a Erlagen las mozas se atavían con sus galas y al llegar a mitad de la Cuaresma *ellas iban a tirar al agua a la muerte*. Estos mismos ritos o aparecidos ocurren en Nurember, Bohemia, Turingia etc... Aunque no todos se han dado en época medieval. Lo que sí queda claro es que en este rito el agua hace de vía purificadora que aleja la muerte y da salud, como en los ritos de la traída del verano donde también el autor habla de echar la muerte al agua, y que los lectores que lo deseen en ella, pueden profundizar.

Por tanto para terminar hemos hecho un bosquejo general de los ritos de la muerte en la época medieval *en los cuales intervienen elementos profanos*, que como hemos visto son bastantes y en muchos en cuanto a las formas se repiten y tienen que ver también con elementos paralelos de culto a la naturaleza, que en algunos casos son asimilados por la propia Iglesia, en otros se superponen, y en otros son perseguidos por la misma de forma clara y rotunda como un antecedente a la Inquisición <sup>51</sup>.

## CONCLUSIONES.

A este respecto después de este breve estudio comparativo, llegamos a las siguientes conclusiones:

-El mundo cristiano regido por el poder eclesiástico tiene un claro componente de transversalidad pues se unen los ritos paganos a los cristianos, o en muchos casos se confunden, como una especie de aculturación integradora, y un envolvimiento de las tradiciones, en que todo converge en Cristo. Ese carácter Cristocéntrico por tanto de la *“imago dei”*, que no siempre es una *“imago mundi”*, de la *Res Pública Cristiana* que se va conformando, como modelo de vida, autoridad e interpretación del

---

<sup>51</sup> A finales de siglo XII, la iglesia desarrolla este procedimiento inquisitorial con el decreto del papa Luciano III: *“Ad Aboleman”* (1184 d.c.) como consecuencia de la rápida difusión de herejías en Europa Occidental como el maniqueísmo, el valdeísmo y más tarde el catarismo, obligando a la Iglesia cristiana a crear un estrategia defensiva. En 1184 se empieza a aplicar la pena de fuego para los herejes; y a continuación en 1199 se añaden otras penas como la confiscación de bienes y la autorización del empleo de la tortura en procesos contra la ortodoxia romana, para incorporar posteriormente determinadas disposiciones sobre el secreto en las actuaciones, como la ocultación de testigos y la eficacia procesal.

Mundo, así como de la vida y la muerte. (Cristo Señor de vivos y muertos dice la antifona basada en el salterio bíblico).

-Está claro que pervivieron junto al cristianismo de manera marginal costumbres y tradiciones paganas en toda Europa, tal y como de manera magistral ha expuesto George Frazer, y hubo otras formas de entender el fin del mundo no siempre escritas, y basadas en una tradición ancestral, en el culto a la naturaleza, o en un sentimiento de comunicación con la fuerza telúrica de la tierra. Las mitologías: celta, germana, escandinava, pudieron desaparecer aparentemente, pero en muchos casos convivieron con la cristiana, de manera tal vez marginal, eso mismo ocurrió en el ritual de la muerte y su sentido transformador o renovador.

-Es verdad que hay una cierta dificultad de fuentes escritas y arqueológicas porque el mundo cristiano se ha preocupado de su pervivencia frente a lo pagano, y salvo en las tradiciones, en los cuentos y leyendas (como por ejemplo la artúrica), y algunos casos concretos, todo ha quedado impregnado en el imaginario medieval, baste examinar un petroglifo de un monasterio, o una gárgola de la catedral de Nôtre Dame.

-Luego ese imaginario medieval impregna lo medieval en cuentos como el culto a los seres féricos como las hadas, y ritos que han pervivido en nuestro tiempo.

- También ese carácter de macabro de la muerte en tanto de superstición, *tiene un carácter de reminiscencia pagana, ausente o aparte del mero credo de la fe en Cristo*, esa es la cuestión a la que yo llego tras mis lecturas.

-¿Hubo tradición oral en un mundo donde la escritura en latín, hasta la segunda parte de la Edad Media estaba encerrada en los monasterios, donde había ingentes bosques, fieras, pocos caminos y poca comunicación, y los viajes eran muy peligrosos?

-No podemos por menos de señalar un halo de paganismo o de costumbres paralelas paganas en torno a la muerte y sus ritos no sólo a nivel externo, sino también interno, en la intrahistoria de cada uno, y en el propio pensamiento simbólico, en los mitos, ritos y sueños.

-Pero también hubo y habrá un paralelismo entre la muerte desde el punto de vista pagano y cristiano, pues como ya hemos demostrado los ritos e ideas básicas son comunes en ambos planteamientos religiosos, la existencia de una búsqueda de un ideal, de una nueva vida al final de los tiempos, para el cristiano la Parusía de Cristo, para el pagano tal vez un Paraíso, hunden sus raíces comunes en factores como la escatología,

la apocalíptica, la mística, ideas como el cielo, infierno, y purgatorio, que por la complejidad doctrinal de las mismas exceden del propósito de este trabajo, el cuál es un mero bosquejo o esquema de la muerte como salida, como puerta a la esperanza, de la angustia del ser humano, calmada por los eventos del porvenir.

## FUENTES BIBLIOGRAFICAS:

-ALEXANDRE-BIDON Daniele, *“La mort au moyen age”*, Paris, Hachette, 1998.

-ANTEQUERA BECERRA Luis, *“El cristianismo desvela: respuesta a las 103 preguntas más frecuentes del cristianismo”*, Barcelona, EDAF, 2007, pp. 604 a 606.

-ARIES Philippe, *“Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días”*, Barcelona, El Acantilado, 2000.

-AUREL Jaume y Otro, *“Ante la muerte: Actitudes, espacios y formas en la España medieval ”*, Pamplona, Eunsa, 2002.

-BAJTIN. Mijail, *“la cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento”*, Barral editores, Barcelona, 1971.

-BOYER-GARDNER, Delphine, y otro, *“Déplacer les morts: voyages, funérailles, a manipulations, exhumations et réinhumations de corps au Moyen Âge”*, Ausonius editions, Bordeaux, 2014.

-BROWN, Peter. *“El mundo de la antigüedad tardía.”* Madrid. Gredos S.A. 2012.

-CARO BAROJA, J. *“Razas, pueblos, linajes”*, Madrid 1957.

-DODDS, E.R., *“Paganos y cristianos en una época de angustia”*, Cristiandad, SL, Madrid, 1975

-DUBY G. y varios, *“La idea o el sentimiento de las muerte en la Historia y el arte de la Edad Media”(II)*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.

-DUBY Georges, *“los tres órdenes”* Barcelona, Petrel, 1980.

-DUBY George, *“La idea y el sentimiento de la muerte en la historia y en el arte de la Edad Media”*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992.

-DUBY, Georges, *“L’Écriture de l’histoire”*, De Boeck Université, Bruxwelles, 1996.

- DUBY Georges, *“L’économie rurale et la vie des campagnes dans L’Occident medieval”*. Editions Montaigne. París.1962.

- DUBY Georges. *“Historia de la Vida privada. De la historia Feudal al Renacimiento”*. Ediciones Taurus. Madrid. 1988. p.p. 387 a 391.
- FOSIER ROBERT, *“la sociedad medieval*, Critica, Barcelona, 1996.
- FRAZER George. *“La Rama dorada: magia y religión”*. México. Fondo de cultura económica. 1994.
- GARCIA DE CORTAZAR José Ángel y otros, *“El ritmo cotidiano de la vida en el monasterio medieval”*, Aguilar de Campoo, Fundación de Santa María La Real del Patrimonio Histórico, 2015.
- GLAUBER Raoul, *“Crónica Libros III y V. Colección des memoires a la Historie de France”*. M. Guizot. Paris 1824.
- GONZALEZ MINGUEZ Cesar y otro, *“el discurso legal ante la muerte durante la Edad media en el noreste peninsular”*, Guipuzkoa, Servicio de publicaciones de la Universidad del País Vasco, 2006.
- GONZALEZ MINGUEZ y otro, *“discurso legal ante la muerte durante la Edad Media en el Nordeste peninsular”*, Zarauts, Universidad del País Vasco, 2006.
- GOTTFRIED Robert S., *“La muerte negra: desastres naturales y humanos en la Europa Medieval”*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- GRAVES, Robert *“Los mitos griegos”*, Alianza editorial, Madrid, 1986.
- GUIZOT M., *“Memoires a l’histoire de France. Vol. VI, Cronique de Raoul Glaber. Paris.”* Libraire. Chez J. L. J. Pierre. 1824.
- GUTHRIE W.K.C, *Orfeo y la religión griega*, estudio sobre el movimiento órfico, editorial universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1970.
- HUIZINGA, Johan, *“El Otoño de la Edad Media ”*, Madrid, Alianza ensayo, 2010.
- LEKAI L. J. *“Los cistercienses. Ideales y realidad”*. Herder. Barcelona 1987 pp.486-487.
- LOPEZ OJEDA Ester, *“De la tierra al cielo”*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2014.
- LOPEZ OJEDA Esther, *“De la tierra al cielo: Ubi sunt qui ante nos in hoc mundo fuere”*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2014.
- MAKDISI George, y otros, *“La notion de liberté au Moyen Age, Islam, Byzance, Occident”*, Les Belles Lettres, París, 1985.
- MARTINEZ GIL Fernando, *“La muerte vivida”*, Toledo, Diputación Provincial, 1996.
- MARTINEZ GIL, Fernando, *“La muerte vivida: muerte y sociedad en castilla durante la Baja Edad Media”*, Toledo, Diputación provincial, 1996.

-MITRE FERNANDEZ Emilio, *"Muerte vencida: imágenes e historia en el Occidente Medieval (1200-1348)"*, Madrid, Ecuentero,1988.

-MITRE FERNANDEZ Emilio. *"Muerte y modelos de muerte, en la Edad media clásica"*. Revista de Historia, 6(2003-2004) pp 11-31.

-MITRE FERNANDEZ, Emilio, *"La muerte vencida"*, Madrid, Encuentro, 1988.

-PACAUT, *"les ordres monástiques et religieux au Moyen Âge"*. Editorial Armand Colin.Paris.2004.

-POGNON Edmond, *"La vida cotidiana en el año 1.000"*.Ediciones Temas de Hoy. Madrid. 1987.

-REY HAZAS, Antonio, *"Artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro"*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003.

-RICHE Pierre, *"La vie cotidienne dans L'empire carolingien"*, Paris. Edit. Hachette. 1973. Nueva

-ROTTERDAM Erasmo y otros, *"artes de bien morir: Ars moriendi de la Edad Media y el siglo de oro"*, Madrid, Lengua de Trapo SL, 2003.

-RUIZ TORRES, Pedro y otros, *"La historiografía"* Marcial Pons, Madrid, 1993.

-SANTIAGO -OTERO. Horacio, *"Fe y cultura en la Edad Media"*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988.

-SCHMITT, Jean-Claude. *"Historia de la superstición"*. Barcelona. Crítica. 1992.

-SOLARES, Blanca, *"Merlín, Arturo y las hadas"*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

-THILLIER y otro, *"Cómo preparar un trabajo de historia"*, (Métodos y técnicas), Oikus-Tau, Barcelona., 1988.

-TORRES PRIETO, Juana. *"Raul Glaber: Historias del Primer Milenio"*. Madrid. Csic.2004.

-TREFFORT Cecile, *"L'eglise carolingienne et la mort"*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996,

-VIZUETE MENDOZA J. Carlos. *"Morir en comunidad. Usos, costumbres y rituales en los monasterios femeninos hispánicos"*. El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones pp. 643-658.



Imágenes de google: la muerte en la Edad Media.

## NOTAS SOBRE LOS MAQĀBIR GRANADINOS HASTA EL SIGLO XI

Bilal SARR<sup>1</sup>

Antes de hablar del espacio de los muertos, resulta imprescindible realizar una breve contextualización sobre qué población, sociedad y cultura poseían los vivos cuyos enterramientos van a ser estudiados.

Hoy nadie duda que Granada solo es fundada como ciudad islámica a partir del 1013 y ello a partir del traslado de la población de Elvira y el grupo beréber de los ziríes. Sin embargo, en los últimos años hemos ido obteniendo poco a poco más datos de esa Granada prezirí, hasta el punto de que podemos identificar no solo los diferentes grados de evolución del poblamiento sino también extraer datos de sus pobladores e incluso ubicarlos culturalmente a raíz de los hallazgos de sus sepulturas.

\*\*\*

La Granada del siglo VIII es un espacio en decadencia tras la crisis tardorromana, el principal núcleo no reside en el Albayzín, sino que se disemina en diferentes puntos de la vega y alrededores, teniendo en todo caso como principal centro político el de Elvira (Ilbīra). Esta es la situación que se encuentran los árabes y beréberes a su llegada a Granada cuando se produce la ocupación que debió de ser en torno al 712<sup>2</sup>.

Las siguientes noticias sobre Granada atañen sobre todo al *ġund* de Damasco. Tras la revuelta beréber del 741, se van a producir un repliegue al sur y el abandono de tierras de la zona del NO principalmente. Sin entrar, en las causas de esta rebelión que puso en jaque al-Andalus

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador RyC, Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, RYC-2015-17075, Universidad de Granada. Depart. Historia Medieval y CCTHH, C. e.: bilal@ugr.es

<sup>2</sup> Analizamos en detalle la Granada prezirí en SARR, B., «La Granada prezirí (siglos VIII-XI): *ḡal'a, ḡiṣn o maḡīna?*» en SÉNAC, PH. (ed.), *Villa 3: Histoire et archéologie des sociétés de la vallée de l'Ebre (VIIe-XIe)*, Zaragoza, 2010, pp. 381-400; *La Granada Ziri (1013-1090)*, Granada, 2011, pp. 70-75.

señalaremos que para ser sofocadas se tuvo que acudir a un cuerpo militar de élite sirio, esto es el *ÿund* sirio que estaba asentado en el Magreb tras haber fracasado precisamente en la represión de la revuelta en el N de África. Al frente de estas milicias estaba Balÿ b. Bišr con 2.000 *mawāli* y 8.000 árabes.

El problema es que tras acabar con la revuelta de los sirios deciden permanecer en el territorio y se asientan en diferentes coras (las cora *muyannada*). Así el *ÿund* de Damasco se asentó en Elvira, el de *Ḥimṣ* (Emesa) en Sevilla y Niebla, el de *Qinnasrīn* en Jaén, el jordano en Rayya-Málaga, palestino en Sidonia-Jerez-Algeciras y el *ÿund* egipcio en Ocsonoba-Beja y parte de Tudmir. De todo esto da buena cuenta Ibn al-Jaṭīb:

«Cuando se estabilizó la conquista y llegaron sus límites a donde llegaron, se establecieron los árabes en las distintas comarcas y ocuparon las haciendas. Después entraron los árabes con el emir Balÿ b. Bišr al-Qušayrī, que venía al frente de 10.000 caballeros de los más ilustres de Siria, llamados “la vanguardia balÿī” (al-ṭāli‘a al-balÿiyya). Los que entraron con Mūsà y Ṭāriq fueron llamados en al-Andalus, tanto en los decretos como en las particiones y concesiones territoriales, “baladíes” (baladiyyūn), y los que entraron con Balÿ b. Bišr recibieron el nombre de “sirios” (Šāmiyyūn), los cuales tuvieron adjudicada especialmente la cora de Elvira, a la que los soldados del *ÿund* damasceno pusieron el nombre de Damasco. En la cora de Jaén se estableció el *ÿund* de *Qinnasrīn*; en Sevilla, el *ÿund* de Emesa (*Ḥimṣ*), y en las demás coras, los otros de manera parecida»<sup>3</sup>.

Como consecuencia de estos establecimientos, hubo descontentos evidentes por parte de las poblaciones autóctonas y de los llegados durante la primera oleada de invasores (los baladíes). Entonces el *wālī* Abū l-Jaṭṭār al-Kalbī circa 742, el que trató de arreglar la situación, transformando la concesión a los shamies en un *iqṭā‘ istiglāl*, es decir, en un pago en metálico para su manutención y no unas tierras. Estos ingresos van a proceder del jarāÿ sufragado por los *ḍimmíes* y, en concreto, suponía un tercio de los bienes de estos. Pero recaudados por sus comunidades.

<sup>3</sup> IBN AL-JAṬĪB, *Al-Lamḥa al-badriyya fī al-dawla al-Naṣriyya*, 3ª ed. Beirut, 1980, trad., *Historia de los Reyes de la Alhambra: El resplandor de la luna llena (Al-Lamḥa al-badriyya)*, estudio preliminar por E. Molina López, traducción e introducción de J. M. Casciaro, Granada, 1998, p.13.



La siguiente referencia que nos llega sobre Granada está relacionada con la llegada de ‘Abd al-Raḥmān al-Dājil. Este, huyendo de la matanza y persecución de los omeyas que los ‘abbāsīes iniciaron, llega a la Península y, tras desembarcar en La Herradura, pasa por el territorio granadino (c. 755), adonde el ŷund damasceno le presta sus apoyos desde el primer momento. Precisamente en relación con estos acontecimientos se nos señala en las fuentes que Yūsuf al-Fihrī se atrinchera en el hisn de Granada para defenderse del omeya y sus partidarios:

«Cuando el Emir Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān al-Fihrī fue derrotado penetró en Ilbīra atrincherándose en el ḥiṣn de Garnāṭa, El emir ‘Abd al-Raḥmān b. Mu‘āwīyya le puso asedio por lo que tuvo que rendirse, y entre ambos firmaron un acuerdo de paz (...) la fecha de esto fue el miércoles pasadas dos noches de rabī‘ al-awwal del año 139 (5 de agosto del 756)»<sup>4</sup>.

Este texto es de suma importancia porque es el primero en el que se nos identifica a Granada como un ḥiṣn, un castillo o fortaleza, indicándonos con ello que en el siglo VIII no alcanzaba el rango de ciudad.

Tras esto se pierde la pista de Granada y habrá un largo vacío de informaciones hasta los sucesos ligados a la primera fitna, hacia el 889, cuando Sawwār b. Ḥamdūn se subleva al frente del bando árabe y en contra de los muladíes y del Estado cordobés. Todo ello, coincide con una sublevación paralela de los muladíes dirigidos por ‘Umar b. Ḥafṣūn a través de la cual podemos observar algunos rasgos característicos. Así Madīnat Ilbīra va a pasar a identificarse con la causa muladí y con el bando de ‘Umar b. Ḥafṣūn mientras Granada lo hará con el árabe de Sawwār b. Ḥamdūn, como se observa en otros textos, como el *Muqtabis* III:

«Sawwār había subyugado y humillado a los muladíes de Elvira, a quienes no les quedaba otro partido que implorar el favor y el socorro de un adalid de su raza y de la causa de todo muladí: ‘Umar b. Ḥafṣūn»<sup>5</sup>.

Por otro lado, hemos de destacar que Granada aparece como un ḥiṣn con grandes capacidades para la defensa, en el que se atrincheran los árabes rebeldes. Un ḥiṣn que aparece calificado «en ruinas», dando a entender el abandono de Granada en el periodo tardoantiguo y altomedieval:

<sup>4</sup> IBN AL-JAṬĪB, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed ‘A. ‘Inān, El Cairo, 1976, III, p. 469.

<sup>5</sup> IBN ḤAYYĀN, *al-Muqtabis* III, p. 60 árabe / trad. J. E. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, XVIII (1952), p. 152.

«confiaron el mando a Sawwār, quien sin pérdida de tiempo los llevó al castillo de Granada, que se hallaba en ruinas. De inmediato ordenó la reconstrucción de la parte más vulnerable, tomándolo por base de sus acciones bélicas»<sup>6</sup>.

Desde allí hostigaba a los elvirenses hasta el punto de causar la desolación en el territorio, como nos narra Ibn Ḥayyān, en ocasión de la segunda batalla entre muladíes de Elvira y árabes de Granada denominada la de la medina (al-Madīna):

«Los habitantes de Elvira habían implorado al emir ‘Abd Allāh que les protegiera de los ataques y gázuas (sic) de Sawwār, que los abrumaba, arruinaba su economía y no les daba tregua ni de día ni de noche, al punto de hallarse la región casi desierta y arrasada»<sup>7</sup>.

Esta situación de caos, de guerras intestinas se mantendría hasta que ‘Abd al-Raḥmān III logra ocupar y someter bajo su obediencia toda la zona. Pero esta etapa dejará huellas en el devenir político de Granada, puesto que, partir de estas fechas, el *ḥiṣn* de Granada irá incrementando su importancia como lo demuestran varias evidencias.

La primera de ellas es el paso constatado de población de Madīnat Ilbīra, y seguramente de los alrededores a Granada. Estos movimientos poblacionales, que pueden seguirse durante la *fitna*. Una población que sería muy probablemente en su mayoría de origen árabe<sup>8</sup>.

La segunda evidencia que viene a ser una consecuencia de la primera es la designación por primera vez de dos gobernadores exclusivamente dedicados a asuntos relacionados con Granada. Esto se produce por primera vez en plena *fitna*, cuando el emir ‘Abd Allāh nombra a Sawwār como co-wālī junto a su primo ‘Umar b. ‘Abd Allāh b. Jālīd (muštarakā) y sirve de preludeo a lo que viene poco después; hacia el 913, ya en tiempos

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 61 / trad. J. E. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, XVIII, p. 154; también nos se señala lo mismo en la p. 62 / trad. J. E. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, XVIII, p. 156.

<sup>7</sup> *Ídem*, p. 62 árabe/ trad. J. E. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, XVIII, p. 155.

<sup>8</sup> Y varios textos de Ibn Sa‘īd parecen, al menos, apuntar en esta dirección: «Los gobernadores del reino se habían sucedido en ella (Madīnat Ilbīra) hasta que se dio comienzo la pugna entre los árabes y los muladíes (muwalladūn min al-‘aḡam), continuó la lucha y los árabes se trasladaron a Gamāṭa. La victoria fue para los árabes y Elvira cayó desde entonces en ruina». ) Y en otro fragmento nos revela: «Ilbīra era la capital del reino, pero cuando estalló la guerra entre los árabes y los muladíes (‘aḡam), en los tiempos en los que ‘Abd Allāh al-Marwānī era sultán de al-Andalus, los árabes cruzaron hacia Granada. Sawwār b. Aḥmad al-Muḥāribī se puso al frente de ellos, pero los habitantes de Ilbīra lo asesinaron por lo que le sucedió [Sa‘īd b. Sulaymān b. Yūdī al-Sa‘dī] » (*Mugrib II*, p. 93 y p. 105).

de 'Abd al-Raḥmān III, va a aparecer por primera vez en la historia islámica de Granada un gobernador exclusivamente para ella. Se trata de un tal 'Alī b. Muḥammad que es citado como «`āmil de madīnat Garnāṭa min kūrāt Ilbīra». Y otra noticia que va más allá nos cita a Granada como co-capital de la cora junto a Elvira, apareciendo ambas como dos capitales de la misma cora y gobernadas por diferentes personajes:

«En este año, Mūsā b. Sa'īd b. Ḥudayr fue designado ('āmil) para las capitales de Elvira y Granada en rabī' II (mayo 930), pero con competencia sobre los distritos granadinos sólo, pues los de Elvira fueron distribuidos entre varios gobernadores».

Siguiendo al arabista J. Vallvé Bermejo, la existencia de dos gobernadores o dos capitales simultáneamente dentro de una misma cora, no es la primera vez que sucede y se debe sobre todo a cuestiones de índole política, militar, social, étnica y religiosa. En el caso que nos ocupa, todo parece indicar que las diferencias son principalmente políticas y étnicas, ya que desde el comienzo Granada aparece como un núcleo árabe frente a Madīnat Ilbīra, más ligada a los muladíes. Estos datos vienen a encajar con las informaciones que nos aportan los diccionarios biográficos de sabios. Así, es a partir de este periodo, hacia el siglo X, cuando aparecen los cuatro primeros personajes vinculados a Granada:

1) Aḥmad b. Abī Dī-l-Qarnayn b. Kisrā Al-Hamdānī, Al-Raḥmānī (932/320H), quien también aparece relacionado con Ilbīra<sup>9</sup>.

2) Abū 'Abd Allāh Ibn Qalāy Muḥammad b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Anṣārī, al-Jazrāyī (961/350)<sup>10</sup>, que es posiblemente el primer caso de personaje que se entierra en el cementerio de la puerta de Elvira (en el año 961) como veremos a continuación.

3) Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥalhil al-Hamdānī, conocido como Ibn Abī-l-Faraḡ, de kunya Abý-l-Qāsim, (m. 388-89 H)<sup>11</sup>, del que lo más destacado es la cita exacta que sobre su origen realiza Ibn al-Faraḡī, « min ahl Ilbīra man sākinī Garnāṭa », es decir, «de la gente de Elvira que habitaba en Granada». Esta breve precisión, a nuestro juicio, es de gran

<sup>9</sup> Ibn ḤĀRITĪ AL-JUŠĀNĪ, *Ajbār al-Fuqahā' wa-l-muḥaddiḡīn*, p. 26 (nº 29)/ ed. Muṣṭafā Badrī, Beirut, 1999, p. 18. Aparece recogido en MARÍN, M., «Nómina de sabios andalusíes», en MARÍN, M. (ed.), *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, 1988, p.102 nº 1613.(en adelante= Nómina)

<sup>10</sup> AL-MARRAKUŠĪ, *al-Ḍayl wa-l-Takmila* VI, ed. I. 'ABBĀS, Beirut, 1973, p. 159 (nº 424), Nómina p. 82 (nº 1166).

<sup>11</sup> IBN AL FARADĪ, *Tā'rīj 'ulamā' al-Andalus*, vol I., ed. 'A. al-'Aṭṭār al-Jusaynī, El Cairo, 1954, p. 71 (nº 192) y ed. El Cairo, 1966, p. 58 (nº 192).

valor puesto que significa, por una parte, que se distingue una vez más Granada de Elvira y, por otro lado, por las fechas avanzadas en las que nos estamos moviendo, casi en el siglo XI, puesto que puede servirnos para argumentar una cierta continuidad del hábitat.

Pero es más, conocemos una serie de sabios que en el momento de la fitna huyen de Madīnat Ilbīra, incómodos por las posibles represalias de los muladíes, y se marchan a diferentes destinos, algunos de ellos cruzan a Granada como es el caso ‘Abd al-Wāḥid b. Ḥamdūn b. ‘Abd al-Wāḥid b. al-Rayyān b. Sirāy al-Murri, cuarto sabio que además sigue residiendo en ḥiṣn Garnāṭa hasta su muerte (315/927)<sup>12</sup>.

Sin embargo, aquí desaparecen de nuevo las noticias y no contamos con más referencias hasta el traslado de capital, hasta principios del siglo XI. Pero, en resumidas cuentas, no cabe duda, a través de todas las pruebas aquí expuestas, que estamos ante la primera oleada de pobladores de Granada, documentada en las fuentes árabes, y que se ha constatado asimismo en el registro arqueológico.

A este respecto, hemos de señalar que las huellas materiales de esta población altomedieval son limitadas pero suficientes para llevarnos a la conclusión de su existencia. *Grosso modo*, las intervenciones en las que aparecieron restos previos al periodo zirí pueden resumirse en las siguientes: calle María de La Miel donde aparecieron restos cerámicos comprendidos entre los siglos VIII-X, Carmen de la Muralla, Callejón del Gallo, con materiales que van del VI al XI, Cruz de Quirós 8 (materiales desde el VI), C/ Aljibe del Trillo (Excavación de Urgencia), la Girola de la Catedral, Diario Patria en c/ Oficios, la Escuela Técnica de Arquitectura (Casa Zayas) y sobre todo en la c/Panaderos, que repasaremos en el apartado de las necrópolis, por lo que sólo cabe adelantar que los restos de 62 individuos allí hallados, tras los análisis de C14, ha permitido confirmar la presencia de un poblamiento continuado en la zona, al menos, desde el siglo IX al XII.

Esta es la situación en el momento del traslado de los ziríes y los elvirenses a Granada, traslado que va a transformar completamente

---

<sup>12</sup> MARÍN, M., «Los ulemas de Ilbīra: saberes islámicos, linajes árabes», *Miscelánea de Estudios árabes y Hebreos*, sección Árabe-Islam, 57 (2008), pp. 169-203, espec. 199. También en *Nómina*, n° 875. además de al-Rayyān ofrece la posibilidad de al-Dayyān y nos da la kunya Abū-l-Guṣn y de nisba al-Gaṭṭānī. También se le relaciona con Córdoba: Cf. AL-JUŠANĪ, *Ajbār*, 344, IBN AL-FARADĪ, *Tā’rīj*, 860, AL-HUMAYDĪ, *Yadwat al-Muqtabis*, 656, AL-ḌABBĪ, *Bugyat al-multamis*, 1108, ‘IYĀḌ, *Tartīb al-Madārik* V, 219.

Granada y consecuentemente su vega más inmediata. Cierto es que las excavaciones son poco numerosas y que el número de restos que se pueden adscribir a la etapa prezirí es de poca importancia, pero al menos nos permiten acotar las zonas habitadas en este periodo y establecer un primer mapa de concentración de restos, de cuya lectura parece colegirse que el hábitat se ceñiría a un *ḥiṣn* situado en la parte superior del Albaicín.

Queda claro, pues, que existe un punto de inflexión a finales del siglo IX, cuando Granada comienza a aumentar en importancia de forma considerable.

Con el siglo XI asistimos a la fundación y máxima expansión de la ciudad de Granada. Por lo tanto, a partir de este periodo se multiplicaría la población de Granada de una forma exponencial y como consecuencia se generarían nuevos *maqābir*.

De modo que desde la colina del Albayzín, lugar que ocupaba el *ḥiṣn* de Granada, el poblamiento abarcaría hacia el E y W, la zona llana, teniendo como momento clave el de la construcción de la mezquita aljama, la otra ribera del río Darro, que albergaría el barrio artesanal.

## LOS MAQĀBIR DE GRANADA DEL VIII AL XI

Tenemos constancia de al menos dos cementerios y una *rawḍa* durante el periodo zirí. Ninguno de ellos, salvo este último, poseía características especiales. Siguiendo, la tradición romana, estos espacios se sitúan extramuros salvo casos excepcionales en los que el crecimiento urbano los engloba o, cuando se trata de determinadas *rawḍas* o panteones. Y esto sobre todo por preservar la sacralidad e inviolabilidad del sitio y por procurar que los enterramientos se realicen en tierra virgen o al menos, en tierra que se considerase como tal.

El primero de los cementerios granadinos en antigüedad probablemente sea el denominado de Socaster<sup>13</sup>. Topónimo que hasta el momento, que sepamos no se ha explicado. Este se localiza al norte de la ciudad, a continuación de sus murallas. Ocuparía el territorio comprendido entre las calles Horno de San Agustín, Panaderos, Buenaventura y Pagés, como se ha constatado a través de En la primera en

---

<sup>13</sup> Podría ser una alteración realizada al pasar al árabe la expresión latina, Sub Castro (=Bajo Castro, precisamente se halla a continuación de la Bāb Qaṣṭar, Puerta del Castro, como la denominan las fuentes árabes) que daría lugar a Succastar, y finalmente Socaster, que es como pasa al castellano tras hacerlo por el árabe. Esto, evidentemente, son meras hipótesis.

el nº 3 se hallaron restos óseos del siglo XI y XII en una excavación del 2000<sup>14</sup>. En Panaderos, en los números 21-23<sup>15</sup> A. Burgos y A. Moreno detectaron niveles romanos y tardorromanos.

Mención especial precisa la intervención que en este mismo solar realizó la arqueóloga M<sup>a</sup> Teresa Bonet, en el año 2005, abarcando además los números 17 y 19. En ésta, aparecieron: 62 individuos de época zirí probablemente y hasta 4 sepulturas tardorromanas<sup>16</sup>, destacándose dos tipologías de tumbas entre las musulmanas (unas cubiertas de tejas y otras no). Los análisis de C<sup>14</sup> han confirmado una cronología que va desde finales del siglo IX a principios del siglo XI<sup>17</sup>, un dato de gran valor ya que nos confirma que hubo algún tipo de hábitat, por pequeño que pueda ser, en Ḥiṣn Garnāṭa en el periodo altomedieval.

También se ha documentado parte de esta necrópolis en los números 25-27<sup>18</sup> de esta misma calle Panaderos. Además, como hemos señalado antes, la maqbarat Socaster se extendería por la calle Buenaventura (al menos por su nº 12) y por Pagés, en cuyo nº 7<sup>19</sup> se hallaron dos sepulturas del siglo XI de carácter muy simple.

---

<sup>14</sup> ÁVILA MORALES, M. R. y RODRÍGUEZ GARCÍA, I.: «Intervención arqueológica de urgencia en la calle Horno de San Agustín nº 3 (Albaicín, Granada)», A.A.A. vol. III Act. Urgencia Vol. I 2000, pp.516-519.

<sup>15</sup> BURGOS JUÁREZ, A., MORENO ONORATO, A.: «Excavación de urgencia en el solar Panaderos nº21-23. Albaicín (Granada)», A.A.A. Vol. III, Act. Urgencia, 1989; pp. 192-195.

<sup>16</sup> BONET GARCÍA, M<sup>a</sup>. T.: *Informe de la Intervención arqueológica preventiva mediante excavación con sondeos en C/ Panaderos nº 17,19 y 21*. Delegación de Cultura, Granada, 2005, pp.18 y 19. Algunas informaciones aporta en <http://www.arqueologiamedieval.com/excavaciones/excavaciones.asp?ref=68>

<sup>17</sup> Estas últimas informaciones las conocemos gracias a A. Malpica que tuvo la amabilidad de cedernos su artículo «Antes de la ciudad andalusí de Granada»

<sup>18</sup> BURGOS JUÁREZ, A., ROSALES, J. y LÓPEZ SALMERÓN, J. J., «Excavación de urgencia en el solar situado en la calle Panaderos nº 25-27, Albaicín», A.A.A. Vol. III Act. Urgencia 1989; pp. 190-191.

<sup>19</sup> MORENO ONORATO, A., *Informe de la excavación arqueológica de urgencia realizada en la calle Pagés nº 7, Albaicín, Granada*, 1995, espec. p. 8.



**Restos enterramiento altomedieval de C/ Panaderos (T. Bonet)<sup>20</sup>**

---

<sup>20</sup> Foto extraída de <http://www.arqueologiamedieval.com/excavaciones/excavaciones.asp?ref=68731>

Es posible, por tanto, que, como sucede en el caso de Guadix<sup>21</sup>, ésta fuera la necrópolis premusulmana, y que mantuviese su carácter de lugar sagrado reservado a los muertos desde el siglo IV sin solución de continuidad hasta el siglo XIII, cuando con los almohades se comenzara a urbanizar y habitar esta zona. Esto resulta harto interesante, desde el punto de vista antropológico, ya que nos permite observar cómo el papel asociado a un determinado espacio continúa más allá de las culturas que lo ocupan.

El segundo, y posterior al de Socaster, es la *maqbarat bāb Ilbāra, yābbānat Bāb Ilbāra*<sup>22</sup> o también llamado, posteriormente, *rawdāt al-faqīh Abī-l-Ḥasan Sahl b. Mālik*<sup>23</sup> en honor al célebre alfaquí sepultado en el mismo. Ya fue demostrado su origen en el siglo XI, en contra de lo que pensaba Torres Balbás que lo situaba en el XIII<sup>24</sup>. Las intervenciones en el Hospital Real y en la avenida de Constitución-Triunfo constataron la existencia de este osario<sup>25</sup> del que ya se tenía información a través de las fuentes árabes mencionadas y los hallazgos fortuitos de sepulturas<sup>26</sup>. Ésta se convertirá en la principal necrópolis del reino hasta 1499, ya que el 20 de septiembre de 1500 se clausuran todos los cementerios musulmanes, y en este mismo año, fueron profanadas sus tumbas al conceder los Reyes Católicos a la Orden de los Jerónimos el ladrillo y piedra para la fábrica de su monasterio. Éste llegó a abarcar desde la misma puerta a la que debe su nombre hasta San Juan de Dios, y desde aquí pasando por Triunfo hasta

<sup>21</sup> En este caso en la plaza Osario, que es la necrópolis desde al menos la época romana. SARR MARROCO, B., «Wādī Āš: La ciudad nazarí de Guadix a través de las fuentes escritas y arqueológicas», en VV.AA., *Actas del Congreso: La ciudad nazarí. Nuevas aportaciones desde la Arqueología*. Casa de los Tiros (Granada), 12-14 junio 2006 (en prensa).

<sup>22</sup> *Iḥāta I*, p. 286.

<sup>23</sup> *Iḥāta II*, p. 329. Abū-l-Ḥasan Sahl b. Malik, es un alfaquí, poeta y lingüista nacido en Cújar (*Iḥāta I*, p. 129) en el 1163 y moriría en el 1242. Su fama haría que le diese nombre a la zona del cementerio donde fue sepultado.

<sup>24</sup> TORRES BALBÁS, L.: «Cementerios hispanomusulmanes», *al-Andalus XXII* (1957), p.183.

<sup>25</sup> FRESNEDA PADILLA, E. *et alii*: «Excavación arqueológica de emergencia en la necrópolis musulmana de Sahl ben Malic. Hospital Real (Granada)», *A.A.A.* 1990 Vol III; pp.173-178. y TORO MOYANO, I. *et alii*: «Excavación de emergencia. Necrópolis musulmana de Sahl ben Malic. Avda. de la Constitución-Triunfo (Granada)», *A.A.A.*, 1990 vol. III; pp.179-187. Y fruto de esta excavación fue la tesis doctoral hasta ahora inédita de Manuel López López titulada *Gestos funerarios y rituales: la necrópolis musulmana de la Puerta de Elvira (Granada)*, presentada en el 1997. Ésta es, sin duda, la mayor aportación sobre la *maqbara* musulmana en Granada hasta el momento.

<sup>26</sup> Como sucedió al abrir los cimientos del Convento de Capuchinos en 1630 (LAFUENTE ALCÁNTARA, M.: *El libro del viajero en Granada*, Granada, 1843, p.263.)



Cristo de la Yedra, sin olvidar Real de Cartuja donde recientemente se han hallado sepulturas tardomedievales-modernas en dos excavaciones<sup>27</sup>.

Como Münzer señaló:

«El 23 de octubre, saliendo de mañana por la puerta de Elvira, por donde se va a Córdoba, nos salió al paso el cementerio de los sarracenos, que en verdad creo en dos veces mayor que todo Nüremberg, lo que me causó mucha admiración. Me dijo Juan de Spira, varón digno de crédito, que cada sarraceno se entierra en una sepultura nueva y propia. Construyen las sepulturas con cuatro losas de piedra, de manera que apenas si se cabe en ellas. Las cubren con ladrillos, para que no toque la tierra al cadáver. Luego se allana la fosa con tierra»<sup>28</sup>.

Conviene mencionar un dato de un personaje que podría retrasarnos la cronología de este cementerio de la puerta de Elvira hasta el siglo X; ya que, según Al-Marrakušī, un tal Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. al-Ḥasan b. Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad Ibn Ŷalā’ al-Anṣārī al-Jazrāyī (961/350)<sup>29</sup> fue sepultado en la puerta de Elvira. Este hecho no ha sido, por el momento, confirmado por otra fuente, escrito o material, pero debiera de ser tenido en cuenta.

El tercero, aunque tradicionalmente ha sido considerado como cementerio, no creemos que alcance tal rango, pues solo se trata de una referencia no contrastada arqueológicamente hasta el momento del sepelio del emir Bādīs b. Ḥabūs en su alcázar. Es decir, de una especie de *rawḍa* ya que según recoge de Abū-l-Qāsim b. Jalaf el celeberrimo lojeño: «ودفن بمسجد والقصر»<sup>30</sup>, «fue sepultado en la mezquita del alcázar».

«Dijo Abū-l-Qāsim b. Jalaf: Bādīs murió la noche del domingo cumplido el 20 de *ṭawwāl* del año 465 (=29 de junio de 1073) y fue sepultado en la mezquita del alcázar. (...) ya ha desaparecido [toda] huella de la mezquita pero persiste la tumba a la que rodeaba (...). La lápida de su tumba era de mármol. Junto a él estaba el

<sup>27</sup> CARVAJAL LÓPEZ, J. C.: *Excavación de Urgencia en la Calle Real de Cartuja n° 32-34*, Granada, sept – nov 2004 y CARTA, R.: *Excavación de Urgencia en la Calle Real de Cartuja n° 36-38*, Granada, abril-mayo 2005.

<sup>28</sup> MÜNZER, J.: *Viaje por España y Portugal: Reino de Granada*. Est. preliminar F. CAMACHO, Granada, 1987, p. 38

<sup>29</sup> AL-MARRAKUŠĪ: *al-Dayl wa-l-Takmila* VI, ed. I. ‘ABBAS, Beirut, 1973, p. 159 (n° 424):

«محمد بن الحسن بن أحمد بن محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي: غرناطي أبو عبد الله ابن الجلاء، وقد تقدم رفع نسبه في غير موضع من من رسوم سلفه. روى عن أبي عبد الله بن عيسى الهداني و غيره من سلفه، وكان من جلة أعيان غرناطة و كبار نبياتها، جواداً مفضلاً واسع المعروف عظيم الصدقات فعالاً للخيرات، محبباً إلى اهل بلده، معظماً عند الخاصة والعامة، توفي بغرناطة سنة خمسين وثلاثمائة، وكان الحفل في جنازته عظيماً، حضرها السلطان فمن دونه، ودفن بباب البيرة»

Este mismo personaje aparece recogido por MARÍN, M.: «Nómina... p.102 (n° 1613).

<sup>30</sup> *Iḥāṭa* I, p. 442.

*sepulcro del emir al-Muġāhid Abū Zakariyyā Yaḥyà b. Gāniyya, que fue enterrado durante el imperio almohade»<sup>31</sup>.*

En cuanto al ritual de inhumación, debe destacarse que se siguen las indicaciones fijadas por la Sunna. Así los cadáveres sepultados aparecen siempre mirando en dirección a la Meca, es decir, hacia el sur o sureste, en la Península Ibérica, y sin ninguna muestra de opulencia, lo que supone la prohibición de todo tipo de ajuar. El cuerpo es amortajado y se traslada en parihuelas hacia el cementerio recitándose azoras coránicas y proclamando *takbīr* (*Allāhu Akbar* que significa Dios es el más Grande). Una vez llegado a la *maqbara*, se excavaba en tierra virgen a menos de un metro, en los casos de Triunfo estaban a solo 30-50 cm. de la superficie, y se procedía a sepultarlo, tras una oración conjunta. El cuerpo, en decúbito lateral derecho y con su rostro siempre similar al *miḥrāb* debía estar en contacto con la tierra pero no cubierto por ella por lo que se colocaba una lápida de madera, pizarra, ladrillos e incluso mármol que sellase el sepulcro. Asimismo se solía acondicionar la tumba con piedra para separarla de otras. En el caso de la excavación de Triunfo, en la que se identificaron al menos 418 individuos<sup>32</sup>, se dividió entre dos tipos de estructuras: unas simples y otras complejas. En cuanto a las simples las fosas aparecen cubiertas de arenisca de La Malahá, por pizarras o tejas. Las fosas se encuentran a veces con delimitaciones realizadas con ladrillos, areniscas o cantos de río. Mientras las complejas presentan varios materiales combinados, unas están cubiertas de pizarra, otras de arenisca, de ladrillos (atarjeas) e incluso ataúdes realizados de madera de pino.

## CONCLUSIONES

En Granada hasta el siglo XI se cumple la máxima presente en la cultura arabo-islámica, todo cementerio se sitúa en las afueras, en lugares no ocupados y en tierra que, al menos, se cree virgen. Y eso es lo que cumplen la *Maqbarat Socaster* y el cementerio de la Puerta de Elvira, conocido luego de Sahl b. Malik. La única salvedad será la rauda de Badis, de la que solo sabemos a través de las fuentes escritas y esto por poseer unas características especiales, que le vienen dada por su vinculación con el poder. Como hemos señalado, esta sepultura se situaría intramuros, en

<sup>31</sup> Según nos aclara el editor, la fecha exacta de su muerte es el 1148. Este era uno de los últimos almorávides de Granada.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p.184

el palacio zirí y junto a una mezquita. Con ello, el sultán, o sus descendientes, los datos no nos permiten afirmar de quién parte tal iniciativa, pretende distinguirse más allá de la vida terrenal, vinculando ad aeternum dinastía, palacio y ciudad.





Fotografías sacadas de Google sobre Triunfo, Hospital Real, Puerta Elvira.

## LA CULTURA DE LA MUERTE Y LAS SEPULTURAS EN LA CIVILIZACIÓN OTOMANA. ORIGEN DE LAS CÚPULAS O *QUBBAS* ISLÁMICAS

FADI SAWAH<sup>1</sup>, Universidad de Granada

**RESUMEN:** Es bien conocida la profunda influencia de la religión islámica en evolucionar y cambiar muchas de las costumbres y prácticas de los pueblos que llegaron a entrar en esta fe. Lo cual es aplicable también los rituales y las costumbres entorno a la muerte en la costumbre otomana. Sin embargo, la adhesión de los turcos a sus orígenes ancestrales que llega hasta las tribus *türk* del Centro de Asia ha sido un importante factor de influencia en la misma cultura de los musulmanes: la construcción de pequeños monumentos de sepultura con la misma forma de sus tiendas y carpas típicas de los *türk* ha traspasado el tiempo y la geografía para dar origen a las cúpulas que cubren los tradicionales y típicos mausoleos islámicos o *qubbas*.

**PALABRAS CLAVE:** Muerte, sepultura, otomano, türk, islámico, cúpula, mausoleo, *qubba*.

**SUMMARY:** It is well known the profound influence of the Islamic religion in evolving and changing many of the customs and practices of the peoples who came to enter into this faith. Which is also applicable the rituals and customs surrounding death in the Ottoman culture. However, the adherence of the Turks to their ancestral origins reaching the *türk* tribes of Central Asia has been an important factor influencing the very culture of Muslims: the construction of small burial monuments with the same shape as their shops and tents typical of the Türk has crossed the

---

<sup>1</sup> Fadi Sawah es licenciado en Arqueología por la Universidad de Damasco. Doctorando de Historia Medieval en la Universidad de Granada. c. e.: [fadisawah@hotmail.com](mailto:fadisawah@hotmail.com)

time and geography to give origin to the domes that cover the traditional and typical Islamic mausoleums or qubbas.

**KEY WORDS:** Death, burial, ottoman, türk, Islamic, dome, mausoleum, *qubba*.

**المخلص:** من المعروف جيدا التأثير العميق للدين الإسلامي على الحضارات التي دخلت في الإسلام والتي تؤدي إلى تطور وتغير الكثير من العادات والممارسات هذه الشعوب و الموروثة من قبل دخولهم في الإسلام. هذا ينطبق أيضا على البيئة و الطقوس والعادات التي تحيط بالموت في التقاليد العثمانية. ومع ذلك، ارتباط الأتراك بثقافتهم الأصلية الموروثة من أسلافهم والذي يرجع إلى قبائل الترك في آسيا الوسطى، عاملاً مهماً للتأثير في ثقافة المسلمين أنفسهم: بناء النصب صغيرة للدفن على شكل الخيام المستعملة من قبل هذه القبائل والذي قد تجاوز الزمن والجغرافيا ليتحول إلى أصل للقباب المستعملة لتغطية الأضرحة الإسلامية التقليدية.

**الكلمات الرئيسية:** الموت، العثمانيين، الترك، الإسلامية، القبة، الضريح، القبة

El nacimiento, el matrimonio y la muerte son los tres acontecimientos más importantes de la vida, y por ello, un gran número de creencias, costumbres, tradiciones, ceremonias, ritos, comportamientos patrón y relaciones humanas se han ido formando alrededor de ellos. En el caso de la muerte, las creencias, costumbres, ceremonias y prácticas en general que se han acumulado se pueden dividir en tres importantes conjuntos, según preceden la muerte, se producen durante la muerte o después de ésta.

El Imperio Otomano practicaba oficialmente la rama sunita del Islam, por lo tanto, compartían las mismas ideas sobre la vida y la muerte con el resto de los musulmanes de esta rama. Para los musulmanes existe la vida después de la muerte, siendo la muerte solo la puerta de paso a esta vida terrenal al Paraíso, la cual sería una vida libre de pecado, eterna y llena de placeres.

Sin embargo, esta vida después de la muerte sólo la alcanzar los que han obrado bien en esta vida, es decir, la vida después de la muerte no comienza hasta el Día del Juicio Final, cuando cada hombre y mujer serán juzgados. El resultado de esta prueba final decidiría el destino eterno del alma, es decir, si va al paraíso o al infierno. Todos los muertos desde el inicio de la Historia esperan este Día del Juicio Final en la tumba, totalmente sumisos a la muerte.



A pesar de la religión sunita oficial y la cultura otomana enraizada, el Imperio Otomano era un estado multinacional, multicultural, en el que convivían diversas lenguas y religiones, por lo que también iban a existir muchas costumbres y rituales de muerte, así como prácticas funerarias diferentes, siendo los rituales y prácticas musulmanas las que dominaban sobre ellas en un principio. Sin embargo, las prácticas que eran esencialmente islámicas, profundamente reflejadas en la cultura han ido cambiando y evolucionando a medida que el Imperio crecía y se expandía. Los rituales de la muerte y las prácticas funerarias de la cultura otomana fueron influyendo por un lado y por otro, adoptando elementos de las culturas con las que se mezclaban, y evolucionaron en diferentes formas, creándose nuevos rituales no sólo para los no musulmanes bajo la ocupación otomana, sino también de las provincias capitales otomanes y del resto de las provincias árabes.

En las primeras etapas del Imperio Otomano, los rituales y prácticas asociados con la muerte mostraban una importante y directa apropiación de las tradiciones árabes y musulmanas. Ejemplos de estas tradiciones se reflejan en los cementerios otomanos, y en particular, en las lápidas. Si observamos el contenido de las lápidas otomanas de estas etapas, vemos inscripciones árabes que proporcionan la información más básica sobre el difunto. Esta información incluye el nombre del difunto, el nombre de su padre y simplemente la fecha de la muerte. La creencia islámica de que la muerte es parte natural del ciclo de vida, prohíbe por un lado las muestras excesivas de dolor, pues puede ser interpretado como un rechazo de la Voluntad Divina; y por otro, la búsqueda de la humildad en todos los aspectos de la vida, especialmente en las sepulturas, en obediencia al *hadith* del profeta Muhammad: “*Las mejores tumbas son las más austeras*”, lo cual se diferenciaba muchas de las prácticas funerarias otomanas que conservaban parte de las tradiciones pre-islámicas turcas como los largos duelos y las muestras excesivas de dolor (1). En estas etapas los rituales de muerte seguían a rajatabla los principios islámicos fundamentales.

Las costumbres derivadas de los principios islámicos más importantes son: el cuerpo del fallecido era lavado, se le realizaban las mismas abluciones que se hacían antes de cada rezo y luego se cubría con un sudario sin costuras antes de ser colocado en un ataúd y llevado a una mezquita para la oración fúnebre. Los ojos del difunto se cierran, se ata la mandíbula, se juntan los pies, las manos se cruzan sobre el abdomen, se cambia la ropa de cama donde se va dejar, se limpia la habitación y se

recita el Corán en la cabecera del muerto hasta el momento de la oración. La oración fúnebre tiene lugar con la asistencia de familiares, amigos y conocidos, aunque la asistencia era pública, por lo que podía ser atendida por toda la comunidad. Después de la oración fúnebre, el cuerpo es llevado a la tumba, es enterrado donde descansa hasta el Día del Juicio Final. Los hombres eran enterrados directamente en la tierra, sin el ataúd, mientras que las mujeres solo podían ser enterradas sin ataúd si su padre, hermano o hijo estaban presentes para colocarla en su tumba. En ausencia de estas figuras, las mujeres eran enterradas dentro de un ataúd incluso si el esposo está presente, ya que en el Islam, el matrimonio se anula con la muerte. El cuerpo debe ser colocado acostado sobre su costado izquierdo y con la cabeza orientada hacia la Qa'ba, que es la dirección de La Meca (2).

Con la entrada del Siglo XVI ya se observaba una importante evolución en las prácticas funerarias otomanas. Las lápidas comenzaban a ser más elaboradas, utilizaban materiales más lujosos, como mármol, con decoraciones talladas en la piedra y epitafios, cuyos inscripciones se escribían hasta el momento en árabe, comenzaban ahora a reemplazarse por el turco otomano, como muestra de pertenecer a una clase noble otomana y no árabe (3). Tales prácticas solían ser consideradas reprensibles en el Islam porque a la muerte se eliminaban las desigualdades mundanas y se acercaba al difunto a Allah. Tanto es así, que los sabios más tradicionalistas del Islam consideraban innecesario dejar rastros o señalización de las tumbas. Pero los otomanos sobrepasaron las creencias y las prácticas islámicas, llegando a crear monumentos mortuorios y mausoleos flagrantes.

De este modo vemos que las tradiciones han marcado mucho al pueblo turco desde los inicios y formación de su civilización, estas tradiciones son una curiosa mezcla entre lo religioso, lo profano y las infinitas influencias que alcanzaron la civilización otomana debido a su gran extensión y a que englobó diversos pueblos y culturas. Se trata pues de unas tradiciones que hacen de le dan a este pueblo una forma especial de ser, que además presentan variaciones puntuales más o menos marcadas, según la región de la que tratemos. Mientras que una parte de estas prácticas realizadas inmediatamente después de la muerte está directamente relacionada con el cuerpo del difunto, otra parte se ha formado alrededor de la misma idea de la muerte. Tales prácticas se pueden englobar en el grupo de preparativos preliminares para enviar a la persona al otro mundo, otras derivan del temor a la muerte y al hecho de que la muerte se haya



personificado en la cultura turca, considerándose la muerte como una persona viva. Un tercer grupo de estas prácticas tradicionales se corresponde con las consideraciones higiénicas y tradiciones religiosas.

Para las primeras sociedades turcas que habitaban las tierras al norte de los históricos territorios Chinos las tradiciones y creencias relativas a la muerte eran la base de la construcción de tumbas y mausoleos de gran interés para los estudiosos de la arquitectura histórica. Se pueden encontrar pues, estructuras funerarias como los *kurgans*<sup>2</sup> en el interior y en el centro de Asia, en los complejos sepulcrales de Göktürk<sup>3</sup> del Siglo VI, lápidas con tallas figurativas, estatuas de piedra erigidas sobre las tumbas que representan a los difuntos, estatuas de carneros y caballos, *kümbets* (4) o *qubbas*<sup>4</sup>(5), así como restos de ceremonias de entierro y duelo que se extienden desde el extremo más oriental de la Ruta de la Seda hasta la Anatolia (actual Turquía) y más allá de los Balcanes (6), siguiendo la expansión de estas primeras tribus y la expansión del Imperio que llegaron a formar.

La arquitectura funeraria se ha ido enriqueciendo con otras culturas pero siempre con total adhesión turca al culto de sus antecesores. Desde los primeros periodos de la historia de las sociedades turcas se han presentado infinitas muestras a las personas que han prestado servicios y han hecho beneficencias al Estado y a la sociedad, como gobernantes, militares, sabios, etc. La construcción de tumbas monumentales era una forma de expresión del agradecimiento de la sociedad a su labor en vida, y esta práctica estaba profundamente enraizada en la cultura social, lo cual

---

<sup>2</sup> Kurgan: Montículo de tierra y piedra, de poca altura, levantado de forma artificial para marcar y cubrir el lugar donde se ha enterrado un cuerpo. La palabra *kurgan* es de origen turco que significa, en su origen, "fortificación".

<sup>3</sup> Göktürk: Confederación de pueblos nómadas diseminados a lo largo de las estepas orientales y el noroeste del Asia Central, y que llegaron a construir el poderoso estado de **Qayanato Köktürk**. El nombre ancestral de esta confederación es en su forma singular era solo "*türk*", pero con su auge y consolidación de la confederación toman el nombre de "Göktürk" o "Köktürk", que significa los "Turcos Celestiales" en alusión a su único dios: Tengri, o el dios-cielo.

<sup>4</sup> La función de la *qubba* o cúpula era mostrar la importancia del lugar donde estaba enterrado el personaje, y fue empleada por los musulmanes desde los albores del Islam para cubrir los lugares de sepultura y mausoleos de los descendientes del profeta, de califas, sultanes, príncipes, sabios religiosos, santos, etc... De este modo que se llegó a utilizar la palabra *qubba* (cúpula) para denominar la totalidad del mausoleo.

se demuestra por estos monumentos funerarios dispersos a lo largo de la Ruta de la Seda, desde la frontera China hasta Anatolia. Quizás muy pocas culturas han podido expandir sus monumentos por un área tan amplia, y eso se debe a que, a medida que la Ruta de la Seda iba ganando importancia como una de las principales rutas comerciales del mundo, los ancestros nómadas de los turcos que vivían en las fronteras septentrionales de China, han ido dejando su rastro.

Muchas de las tumbas construidas por estas tribus, especialmente en las regiones de Tokmak de Kirguistán y al norte del lago Issyk en Kazajistán, se asemejan mucho a la forma de las tiendas utilizadas por estas tribus nómadas, llamadas *öy*. Dentro de estas tumbas se encontraban la lápida y el montículo de tierra que señala el lugar donde yace el difunto. Los monumentos en muchos casos se marcaban con una estrella o una luna creciente, o ambas figuras, talladas en metal (7), símbolos que pervivieron y se encuentran en las banderas del Imperio Otomano y de la actual República de Turquía. La influencia del Islam en estas zonas hizo desaparecer estas sepulturas cubiertas por una construcción, que reflejan la tradición preislámica turca; sin embargo, las ceremonias de entierro y las costumbres de duelo se han conservado, y son muy similares a las practicadas por los ancestros turcos entre los Siglos VI al VIII. Para comprender el grado de desviación de estas ceremonias a las del resto de los musulmanes: cuando una persona muere, se erige una carpa en las proximidades de su casa, por ejemplo, en el jardín. Las carpas utilizadas son especiales para el duelo, y no se encuentran adornadas, no pueden tener colores vivos y están desprovistas de alfombras o bordados. El difunto se localiza en su centro, sobre una cama de paja, flores y hierbas aromáticas, y es cubierto con un paño blanco, y permanece ahí durante dos o tres días, durante los cuales los parientes y amigos cercanos lo pueden visitar. Las condolencias de los conocidos se ofrecen fueran de la tienda. Las mujeres cercanas se sientan en el suelo, en los alrededores de las tiendas para llorar y lamentar su muerte. El cuerpo es enterrado con su caballo y sus pertenencias al cabo de este periodo. Al tercer, séptimo y el cuadragésimo día se sacrifican animales, especialmente caballos, y se hacen grandes comidas de limosna (8).

Las ceremonias de entierro de estas tribus en el Siglo IX son muy similares, como vemos en las descripciones del viajero Ibn Fadlan (9).

Con la creación del Imperio Otomano, el auge político y bélico iba acompañado de una inmensa construcción de monumentos, incluyendo

las sepulturas y mausoleos de los gobernantes, nobles y jefes militares importantes. Flagrantes mausoleos se han construido en todo el territorio del Imperio, aunque debemos puntualizar que las figuras más importantes, eran casi siempre embalsamadas y trasladadas a Constantinopla. En el Siglo XIV el sultán otomano Murad I murió a manos de un soldado serbio en la Batalla de Kosovo en 1389. Inmediatamente, una tienda se erigió para cobijar su cuerpo, y su cuerpo fue embalsado por los médicos y cirujanos militares mientras que sus vísceras fueron enterradas dentro de un recipiente de oro, y sobre ellos se erigió una tumba de piedra al estilo ancestral turco. El cuerpo embalsamado fue llevado a Bursa donde fue enterrado en el mausoleo construido por el propio Murad I, y que formaba parte de un complejo que incluía una madraza religiosa y un hospicio. Cuando el Sultán Suleiman el Magnífico murió por causas naturales durante la campaña de Sigetvar, también fue embalsamado y sus órganos internos enterrados en un recipiente de oro en el lugar donde murió. Otra vez se erigió una tienda sobre esta tumba hasta que se pudiera construir una tumba de piedra. Su cuerpo embalsamado fue traído de vuelta a Estambul y enterrado en su tumba en la Mezquita Süleymaniye (10).

Todos estos ejemplos ilustran que la carpa fue la primera estructura de tumba turca, y con el tiempo se transformó en una estructura de piedra similar con una forma cilíndrica y un techo parecido a una cúpula. Estas cúpulas, o *qubba* en árabe, se extendieron ampliamente por los territorios islámicos ocupados por los mamelucos y otomanos, en contra de los mismos principios islámicos de humildad en la sepultura. En resumen, la arquitectura de *qubba* del período islámico se originó en la tienda conocida como *öy* en Asia Central y ello se puede encontrar en muchas regiones turcas preislámicas.

**BIBLIOGRAFÍA**

1. SALMAN A. 1986. *"Thaqafat al-mawt fy Asia qabl al fath al-`islamy"* (La cultura de la muerte en Asia antes del Islam). Dar al-ma`arif, El-Cairo. P. 87
2. AL-WATARY A. 2011. *"Fiqh alwojood: moqaddima fy al-mafhoom alqor`any lil-hayah w al-mawt w al-janna"* (Doctrina islámica de la existencia: introducción al concepto coránico de la vida, la muerte y el Paraíso). Al-Ma`moon: El-Cairo. Pp. 2-4.
3. HATHAWAY J. 2013. *The Arab lands under Ottoman Rule: 1516-1800*. Routledge: London & New York. P. 105 y ss.
4. DIYARBEKIRLI N. 2001. *Tomb Structure and Burial Customs among the Turkish Peoples on the Silk Road*. UNESCO ORG. P. 1
5. MOFFETT M., FAZIO M., WODEHOUSE L., 2008. *A World history of architecture*. Laurent King Publishing Ltd: London. Pp. 55 y ss.
6. JOHN HAMILTON W. 1984. *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia, Vol.I*. Georg Olms Verlag: Hildesheim, Zurich, New York. Pp. 163 y ss.
7. GIMBUTAS M. 1997. *The Kurgan Culture and the Indo-Europeanization of Europe: Selected Articles from 1952 to 1993*. Institute for the Study of Man: London. P. 98
8. AHMADI M. 2003. *"Al-`islam fy asia alsoghra"* (El Islam en Asia Menor). Al-Ahram: El-Cairo. Pp. 56 y ss.
9. IBN FADLAN, 2012. *Ibn Fadlan and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North*. Penguin Classics: New York. Pp. 943 y ss.
10. WHOODHEAD C. KUNT M. 1995. *Suleyman the Magnificent and His Age*. Routledge: London & New York.







Google: imágenes de la muerte en la Edad Media

# MUERTE Y VIOLENCIA EN LOS DELITOS CARNALES EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

María Simón López<sup>1</sup>

*“Sin que la muerte al ojo, estorbo sea”*

## 1.- INTRODUCCIÓN

La innegable importancia de la muerte en nuestra condición existencial y la elaboración que, como construcción cultural ésta representa, nos permite descubrir interesantes relaciones que, lejos de caducar se tornan, desgraciadamente, de gran actualidad, nos referimos, en este caso, a la relación entre los delitos de naturaleza sexual y la muerte. El tema que aquí presentamos, pretende ser una aproximación a la figura de la muerte en los delitos carnales, analizamos, pues, de qué modo la distinta casuística que se conjuga en la antesala, comisión y desenlace de estos delitos conduce a la comprensión del papel que la muerte aunque, a veces de forma tangencial, juega en los delitos de estupro y abusos deshonestos. Es por este motivo, por el que, interpretaremos la importancia del fallecimiento del padre de las víctimas de delitos de naturaleza sexual, el de éstas, el óbito del feto, el deceso del agresor, e incluso también será preciso detenerse en analizar el papel de la familia de la víctima y el agresor en estos delitos, de qué modo actúan atendiendo a los parámetros de la mentalidad de la época y finalmente de qué manera la maquinaria judicial se pone en funcionamiento ante un hecho de estas características.

En definitiva, intentaremos analizar la variable de la muerte en las complejas circunstancias que converge en los delitos carnales como son el de estupro y abusos deshonestos.

---

<sup>1</sup> María Simón López es doctora en Historia Medieval y Ciencias y Técnicas historiográficas. Universidad de Granada. Prof. de Bachillerato. Email: [mariasimonhlanz@gmail.com](mailto:mariasimonhlanz@gmail.com)

Para afrontar este reto, y como no podría ser de otro modo, seguiremos las directrices que los estudios acerca de la Historia de la mentalidad en Europa, se establecieron a partir de la década de los 60 del siglo pasado.

Iniciamos este periplo con el examen del libro de James B. Given, *Society and Homicide in Thirteenth Century England*, en la que inaugura una visión novedosa en sus estudios sobre la violencia. Su aportación más reseñable es que intuye el delito como producto de un proceso psicológico enmarcado en un ámbito muy concreto espacio-temporal. Establece la presencia de patrones de violencia que emergen del análisis cuantitativo de los veredictos de los jurados, intenta descubrir las interrelaciones entre los miembros de la sociedad así como las tensiones que se generan en su interior, estudia la intrafamiliaridad del delito así como el papel de las mujeres no sólo como sujetos pasivos sino también activos en el delito de homicidio.

En esta línea, la profesora Bárbara Hanawalt, ha centrado su interés en el estudio de la comisión de varios delitos, y desde luego sobre la violación. En su libro *Crime and conflict in English Communities, 1300-1348*, estudia estos delitos en relación a las áreas rurales inglesas durante el siglo XIV. Para ello se ha documentado en los archivos de los jueces conocidos como los *coroners' rolls*, en los que se encuentran las primeras diligencias efectuadas tras la comisión de un crimen o muerte en circunstancias extrañas, como las que envuelven un suicidio. Dicha autora alerta del error que supondría la imposición de concepciones modernas a la definición de los delitos pues nos conduciría a la creación de categorías artificiales. También es importante reseñar el monográfico que John Marshall Carter efectúa en su obra *Rape in Medieval England. An Historical and Sociological Study*, justifica la importancia del estudio de la violación para poder entender la sociedad inglesa del Medievo y establece rigurosamente las líneas de trabajo definiendo el delito y analizando de qué manera era perseguido, cuáles eran las penas, las relaciones entre la víctima y el agresor, el contexto social del delito, diseccionando, en definitiva, el delito en sí. Para ello estudia las excepcionales fuentes que suponen los *coroner's rolls* de los juzgados itinerantes, los *eyre rolls* y los *delivery rolls*. Es, por lo tanto, la obra más completa que analiza el delito de violación en Inglaterra, seguida por la de otros investigadores como John G. Bellamy en su obra *Crime and public order in England in the later Middle Ages*.

Aparte de la escuela anglosajona, las investigaciones en territorio francés también han resultado muy fructíferas e interesantes, siendo



necesario mencionar el estudio que Jean Chiffolleau realiza en su obra titulada *Les Justices du Pape. Delinquance et Criminalité dans la région d'Avignon au XIVE siècle*. Centrado el estudio en los dominios papales en suelo francés durante la Edad Media, en ella establece la diferencia entre el ámbito urbano, cargado de violencia, y el ámbito rural en donde es fácil encontrar lazos de solidaridad entre los habitantes de la comunidad. Así mismo, distingue entre violencia interindividual, caracterizada por ser premeditada y deliberadamente cruel y una violencia espontánea.

El país italiano, también ha aportado interesantes estudios sobre la violación y otras agresiones sexuales, destacando el original trabajo de Guido Ruggiero sobre Venecia titulado *Patrizi e malfattori. La violenza a Venezia nel Primo Rinascimento*, y *The Boundaries of Eros. Sex Crime and Sexuality in Renaissance Venice*. En *The Boundaries of Eros*, introduce el concepto del honor y salpica el estudio con interesantes reflexiones personales junto a la descripción de casos. También dedica un importante espacio a la figura de las criadas y hace mención al tradicional término que designaba a este tipo de delitos de carácter sexual como es el de “espíritu diabólico”.

Por otro lado, la figura de Oscar di Simplicio en *Violenza maritale e violenza sessuale nello stato senesedi Antico Regime*, vuelve a resucitar la hipótesis del modelo patriarcal de Susan Brownmiller pero “desembarazada de su lastre militante” así como de la teoría de la marginalidad de Porter y Shorter, tal y como lo expresa taxativamente en su obra.

Respecto a la Península Ibérica con cierto retraso respecto a los países reseñados anteriormente, asistimos al nacimiento de originales trabajos sobre las mujeres y sobre la violencia sexual, en particular, que han convertido a la historiografía española en una de las más ricas por sus múltiples enfoques. Aunque, como en el caso de la historiografía del resto de los países, sólo de forma tangencial se aborda el tema de los delitos de abusos y estupro, centrándose principalmente en el estupro fraudulento. Se continúa en España la tradición de recurrir a las fuentes judiciales para analizar aspectos de la marginalidad femenina. Estas fuentes han sido recusadas por algunos autores tachándolas de parciales o incompletas en el sentido de que no reflejan la complejidad de los delitos de estas características. Pues bien, a pesar de las discrepancias sobre el conveniente uso o no de las fuentes judiciales encontramos interesantes trabajos sobre marginalidad femenina como el de Margarita Ortega López, titulado *Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la Edad Moderna*, o el de Dolores

Juliano que también trabaja la figura de la mujer desde la óptica de la marginalidad en *Excluidas y marginales. Una aproximación antropológica*. Por su parte, Aurelia Martín Casares nos ofrece en *Antropología de género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, un manual indispensable para acercarse a los conceptos metodológicos claves de la Antropología de género y la Historia de las mujeres.

Por otra parte, algunos autores, han focalizado su interés en el estudio sobre la violencia sexual a zonas concretas de la península. Podemos destacar a Ismael Almazán Fernández en *El recurso a la fuerza. Formas de violencia en el Vallés occidental durante el siglo XVI*, Angel Aponte Marin, en *Apuntes sobre la delincuencia en Jaén en la primera mitad del siglo XVII*, Iñaki Bazán en *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna*, Emilio Cabrera en *Crimen y castigo en Andalucía durante el siglo XV*, María Luisa Candau Chacón en *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Rafael Carrasco, en *Inquisición y represión sexual en Valencia. Historia de los sodomitas*, Cruces Blanco en *Orden público y violencia en la ciudad de Málaga a fines del siglo XV y principios del XVI 1495-1516*, José Luis Espejo, *Sobre conflictividad social urbana. Violencia y agresión en Ronda a fines de la Edad Media*, M<sup>a</sup> Teresa López Beltrán, en *Las transgresiones a la ideología del honor y la prostitución en Málaga a finales de la Edad Media*, Juan Miguel Mendoza Garrido en *Violencia, delincuencia y persecución en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media*, Rafael Narbona Vizcaíno en *Pueblo, poder y sexo. Valencia Medieval 1306-1420*, o Isabel Testón Nuñez, en *Amor, sexo y matrimonio en Extremadura*. Por su parte, Tomás A. Mantecón Movellán en *Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna*, o en *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*, nos ofrece un estudio compuesto por interesantes artículos de diversos investigadores nacionales y extranjeros cuyo hilo conductor es el tema de la violencia. Especialmente ilustrador para el tema aquí abordado, es su trabajo sobre el *Mal uso de la justicia en la Castilla del siglo XVII*. Otra aportación muy acertada es la de Pablo Pérez García, que en *La comparsa de los malhechores. Un ensayo sobre la criminalidad y la justicia urbana en la Valencia preagermanada, 1479-1518*, introduce el papel de los fueros en la regulación de los delitos sexuales o contra la honestidad. También cabe mencionar en este apartado el artículo de Francisco J. Lorenzo titulado *Actitudes violentas en torno a la formación y disolución del matrimonio en Castilla durante la Edad Moderna*. Tampoco podemos olvidar el trabajo de Bartolomé Clavero, haciendo referencia al funcionamiento de la Justicia en el Antiguo

Régimen, ya que la ley en esta época regulaba las relaciones sociales a la que se acudía cuando habían fallado otras vías. Por su parte, Juan Miguel Mendoza Garrido en *Violencia, delincuencia y persecución en el Campo de Calatrava a fines de la Edad Media*, realiza un estudio pormenorizado de la actuación de la Santa Hermandad en el Campo de Calatrava. Aunque trata diversos delitos, de especial utilidad resulta el capítulo dedicado a los delitos contra las mujeres, centrándose en el delito de violación. Rafael Narbona Vizcaíno en *Pueblo, poder y sexo en la Valencia Medieval (1306-1420)*, se muestra preocupado por la visión reduccionista que la Historia Social puede transmitir al dejar al margen las relaciones con el poder. Se afana por analizar pormenorizadamente los delitos: terminología del delito, denuncias, protagonistas así como temas colaterales como el de la dote. Por supuesto, referencia imprescindible para cualquier estudioso de la violencia sexual es la obra del profesor Ricardo Córdoba de la Llave titulada *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla Medieval*, que aunque enmarcada cronológicamente en la Edad Media por su magistral trazado y profundidad trasciende las barreras temporales. Con gran sensibilidad a la par que rigurosidad, analiza minuciosamente el delito de violación integrándolo en el capítulo de mentalidades colectivas. Córdoba de la Llave también se ha interesado por el estudio y análisis de otros temas como los tratados en sus libros y artículos: *El homicidio en Andalucía a fines de la Edad Media*, *la Violencia cotidiana en Castilla a fines de la Edad Media* o *Adulterio, sexo y violencia en la Castilla Medieval*, trabajos muy meritorios sobre el tema de la violencia en sus distintas manifestaciones. Algunos investigadores han encontrado en la trama judicial una importante cantera para el estudio de los delitos como es el caso de José Luis Heras de los Santos y Richard L. Kagan entre otros. José Luis Heras de los Santos en *La justicia penal de los Austria en la Corona de Castilla*, ofrece una obra imprescindible para conocer y entender el complejo entramado judicial de los siglos XVI, XVII y parte del XVIII. Dedicar parte de su atención a los delitos contra la moral sexual dominante, en especial la violación. Realiza así mismo una descripción exhaustiva de los castigos y penas más comunes aplicadas por los tribunales durante la monarquía absoluta. Por su parte, Richard L. Kagan en *Pleitos y pleiteantes en Castilla, 1500-1700*, nos ofrece la oportunidad de acercarnos al mundo de los procesos en Castilla. Los puntos tratados son muy variados, resultando de especial interés el capítulo dedicado a los pleiteantes y a los costes de los pleitos. Ofrece también una bibliografía muy completa sobre el tema. Cristina Segura en *La violencia sobre las mujeres en la Edad Media* o

*Veinticinco años de Historia de las Mujeres en España*, abre la perspectiva histórica realizando un magistral recorrido en el devenir de las mujeres en España en distintas épocas.

## 2. DE LA PRUDENCIA AL ESCÁNDALO

Como punto de partida, cabría preguntarse por la percepción de los delitos sexuales en la mentalidad colectiva de la sociedad del Antiguo Régimen ya que esta es la manera con la que podemos entender las complicadas relaciones entabladas en el binomio muerte-delitos carnales. Las relaciones sexuales aceptadas por esta sociedad, tenían líneas bien definidas pues siempre debían estar inscritas en el marco sacramental del matrimonio, perseguir fines procreativos, y caracterizarse por la ausencia del placer y disfrute en las relaciones conyugales. Este objetivo utilitario abocó al ejercicio de la actividad sexual consentida por la sociedad desde las relaciones heterosexuales, es por esta razón, que los delitos de lujuria en el Antiguo Régimen, sólo admitían la heterosexualidad como marco en el que cometer estos delitos y este hecho explica que encontremos como protagonistas a hombres, que en un porcentaje relativamente elevado son los agresores y mujeres que se convierten en las únicas víctimas. El marco heterosexual era considerado adecuado para establecer relaciones, aunque éstas podían revestirse de características típicas de delito, como el estupro o el adulterio, pero a fin de cuentas, siempre regidos por el binomio hombre-mujer, y esta dirección es la plenamente aceptada en la época. Existía además muy extendida la idea del sometimiento y pasividad de la sexualidad femenina que venía a reforzar la concepción del sexo como una construcción social, en la que se perpetuaba la dominación masculina sobre las mujeres y la familia como el principal agente de socialización de esta forma de subordinación (DE LA PASCUA 2005). En definitiva, la sexualidad sin finalidad procreadora era por definición, un acto delictivo, o mejor dicho, un pecado, ya que la presencia del placer o de elementos eróticos, sobre todo en el bendito ámbito del sacramento del matrimonio podía llevar a la condena de los cónyuges, y en cuanto a la posibilidad de otras orientaciones sexuales, simplemente se reprimían y castigaban por considerarse que iban contra natura. Por otro lado, siendo la ley humana reflejo de la divina es lógico que, desde esta perspectiva, las ideas teológicas se convirtieran en creencias socialmente admitidas, de tal suerte, que el varón se constituía en “socio colaborador” de Dios en la creación continua, porque es en él, en su semilla, en el semen donde existe

la potencia que permitirá la aparición de frutos y nuevos seres humanos. En tal sentido la labor de la mujer es pasiva, no es creativa convirtiéndose ésta en un simple vaso en donde se deposita el semen, un mero receptáculo también necesario, pero simple y pasivo en la labor de la procreación" (TOMÁS Y VALIENTE 1990). Queda, pues, bien sentado el carácter procreador de la sexualidad humana, concepto que perdurará, salvo con pequeños intervalos, más allá del último tercio del siglo XX. Respecto a la cuestión de la asimilación del delito con el pecado, el profesor Tomás y Valiente, expresa lo siguiente: "En el Barroco es la identificación entre Derecho y Moral, entre pecado y delito lo que, partiendo de determinados axiomas teológicos, convierte una relación amorosa o simplemente placentera en causa merecedora de pena de muerte pública o de venganza privada" (TOMÁS Y VALIENTE 1990)

Esta concepción, que se agudiza en el siglo XVII, no es privativa de este siglo sino que ya la advertimos en siglos anteriores y posteriores al Barroco, sin embargo, entendemos que se trata de una visión reduccionista de la cuestión que, además, no es compartida por todos los historiadores por igual, así Tomás Mantecón manifiesta que existe una debilidad en la ecuación pecado igual a delito, "en la confusión entre tres planos conceptualmente distintos: la moral, la ley penal y el código de valores vigente. Asumir que los tres sistemas eran, en esencia, idénticos, no deja de ser un prejuicio" (MANTECÓN MOVELLÁN 2002).

En definitiva, cualquier referencia a las mujeres en el Antiguo Régimen, se realizaba en relación a los hombres, como padres, esposos o hermanos. Las mujeres eran divididas en dos grandes grupos atendiendo a la moral sexual en mujeres honestas y malas mujeres, a su vez, las primeras se agrupaban en mujeres casadas y mujeres solteras, siendo dignas de protección social. Y por último, la mujer tiene una posición de subordinación que amparada en una protección paternalista, sólo legitima la sumisión de las mujeres. La concepción sobre sexualidad, familia y matrimonio hunde sus raíces en siglos muy anteriores al Antiguo Régimen, al igual que muchas leyes que las regulan son de gran antigüedad como las Siete Partidas o el Fuero Real. Esta pesada carga ideológica pervivirá, pues, como una pesada losa en el devenir de la historia de las mujeres. Tal y como afirma la profesora López- Córdón, "la presencia de la mujer está reducida a dos grandes cuestiones, el sacramento del matrimonio y el pecado de lujuria, pero con una evidente desproporción en profundidad, y extensión del primer tema sobre el segundo" (LÓPEZ CORDÓN 1986-P. 26)

### **3.- TIPOLOGÍA DE LA MUERTE EN LOS DELITOS CARNALES**

Existe una delgada línea de separación entre el concepto de muerte y la noción de pecado impreso en los delitos carnales, pues tanto uno como otro atienden al deceso de la persona, así, el primero hace referencia a la desaparición desde el punto de vista físico, mientras que el segundo se orienta a la ausencia e invisibilidad social de la víctima. Es por esto, por lo que si la muerte supone la extinción de la existencia física en la tierra de la persona, el ser víctima de una agresión sexual conducía a la desaparición de ésta de la esfera pública, o lo que es lo mismo, a la muerte social. Y es que aunque en la documentación consultada sobre delitos sexuales, como el estupro o los abusos deshonestos, sólo se ha hallado un caso de muerte física de la víctima, entendemos que muchas mujeres se vieron obligadas a vivir una cruel situación: el óbito social, lo que en muchas ocasiones las condujo a una peligrosa situación de marginalidad.

La consulta de los pleitos de la Chancillería de Valladolid, nos ha posibilitado establecer de qué manera la muerte gravita e interviene en los delitos carnales, y comprender como, por ejemplo, la irrupción de la muerte dentro de la comunidad familiar podría conducir a las mujeres, sobretudo de una baja condición social, a un estado de desvalimiento que las convertía en presas fáciles de agresores sin escrúpulos y que, en ocasiones, podían morir fruto de la violencia de la agresión sufrida. Hablaremos, pues de la muerte de la víctima, pero también habría que hacer referencia a la muerte del agresor, condenado, en procesos muy complejos aunque en casos muy puntuales, a la pena capital, a la muerte del feto, producto de un embarazo propiciado por una agresión, a la muerte incluso del magistrado que dirige el proceso, hasta la muerte “natural” que sorprende al agresor y deja en suspenso el proceso.

Como podemos observar, son múltiples las relaciones que el concepto de muerte establece con los delitos a los que hemos denominado carnales y que pasamos a analizar.

#### **3.1.-La muerte del padre**

Los estudios de demografía histórica han demostrado que la comunidad familiar en el Antiguo Régimen era muy frágil, dada la esperanza de vida de la población, de tal suerte que, la muerte del padre suponía la disolución de la familia, dada su excepcional condición en el

ámbito doméstico. No así ocurría con la defunción de la esposa, cuyo deceso, salvo por la desaparición de los lazos afectivos, no suponía modificación alguna de la célula familiar. Por lo tanto, la muerte del padre o la ausencia de un varón protector convertía a las mujeres de los grupos familiares, especialmente, de baja condición social, en víctimas de la pobreza. Y es que la circunstancia de la muerte del padre, de alguna manera, determinaba la condición de víctima de estas niñas que quedaban huérfanas, ya que, por motivos de simple supervivencia, debían dedicarse al servicio doméstico. Llegados a este punto, sería muy simplista establecer una relación directa e infalible entre la categoría de huérfana y la de víctima de agresiones sexuales, pero, aunque las circunstancias que concurrían en la comisión de un delito de estas características eran muy complejas, si podemos afirmar que, según los archivos consultados, son el grupo de las niñas y mujeres dedicadas al servicio doméstico las que protagonizan como víctimas la mayor parte de los pleitos por delitos de naturaleza sexual (SIMÓN LÓPEZ, 2010 Pp. 294-318)

### *3.1.1.- El futuro de las hijas huérfanas*

Muchas niñas desde muy temprana edad fueran colocadas al servicio de familias más o menos acomodadas a las que, incluso podían unirlos lazos de parentesco, y permanecer en esta situación hasta la edad de contraer matrimonio. No todas estas niñas tenían la categoría de huérfanas pero lo que sí es cierto es que estas tenían en común el sufrir una experiencia traumática al dejar su casa y todo su universo afectivo con muy corta edad (DEL CAMPO GUTIÉRREZ, 2005).

La edad constituía un factor determinante a la hora de rubricar el contrato laboral de las mozas, ya que dependiendo de ésta, la cuantía del sueldo oscilaba. Se hallaban inmersas en lo que se conoce como “pobreza laboriosa”, que es aquella vivida por personas que tienen un oficio regular, pero insuficiente para permitirles vivir decentemente, a ellos y sus familias, si es que tienen una”. Es una pobreza discreta, hasta secreta, hecha de mala nutrición crónica, de dificultades de alojamiento y de vestido, sin esperanza ni alivio, privada en la mayoría del tiempo de la asistencia otorgada a las formas espectaculares de la indigencia de los mendigos, vagabundos y otros marginados” (M. MOLLAT , 1988, PP. 149-222)

Tanto hombres como mujeres se hallaban encadenados a esta situación, pero hemos de reconocer que éstas últimas tenían más posibilidades de

caer en la marginalidad si a la pobreza se le unía no solo una situación de desvalimiento por carecer de protección masculina sino además una reputación dudosa transferida al haber protagonizado un episodio de violencia sexual. De hecho, “el desarraigo de estas niñas, sin la protección de su familia, constituían un grupo de alto riesgo como víctimas de violación, lo que justifica que en más de un contrato se incorporen cláusulas tendentes preservar su integridad moral” (LÓPEZ BELTRÁN, 1990- pp. 121-142)

Lo cierto es que, tal y como se refleja en los numerosos pleitos estudiados, estas niñas y mujeres ocupadas en el servicio doméstico solían estar sometidas a agresiones sexuales por parte de sus amos, hijos de éstos, familiares, e incluso visitantes de la casa (SIMÓN LÓPEZ, 2010). Y es que sin el respaldo de sus familias y a disposición de sus amos para realizar trabajos dentro y fuera de la casa, estas niñas constituían un grupo de alto riesgo como víctimas de la violación, lo que justifica que en más de un contrato, se incorporen cláusulas tendentes a preservar su integridad moral (LÓPEZ BELTRÁN, 1990). Hasta tal extremo debió de llegar la situación que en el reducido ámbito del servicio doméstico existía lo que se conoció como el “precio del honor”, es decir, el recato sexual y moral de las sirvientas (una joven que se quedara embarazada durante el servicio mancillaba el honor de su patrón, por lo que podía ser despedida (DEL CAMPO GUTIÉRREZ, 2005, p.60 ).

Los abundantes documentos de “firmas de mozas”, nos proporcionan la edad a la que se inicia el contrato y a la que se finaliza, son cifras que pueden considerarse cercanas a la realidad, en efecto, el análisis de la documentación pone de manifiesto que estas niñas solían ser menores de catorce años, siendo lo más frecuente, que contaran entre unos siete y nueve (GARCÍA HERRERO 1990). A pesar de esta franja cronológica, podría darse el caso de pequeñas de la tierna edad de dos años (LÓPEZ BELTRÁN, 1990).

En estos contratos se preveían todas las circunstancias que podían acontecer a lo largo del período de la firma, tal era, por ejemplo, la contingencia que podría suponer la muerte de la niña o muchacha. Esta circunstancia, no establecía si el óbito se producía de forma violenta o natural. En cualquier caso, se le pagaba a los familiares la cuantía del tiempo que hubiese estado trabajando la difunta, ya que el pago del salario se realizaba una vez finalizado el contrato. No es extraño, pues, que en muchos documentos se estipulara que la cantidad asignada aumentaría con el tiempo trabajado (LÓPEZ BELTRÁN, 1990).



La firma de estos contratos era provechosa para todas las partes representantes, ya que suponía una “boca menos que alimentar”, la recepción inmediata de metálico por parte de la familia firmante, se aseguraba la supervivencia de la niña, y la posibilidad de reunir una dote para el casamiento de ésta (GARCÍA HERRERO 1990).

Las niñas cuya procedencia era del ámbito rural, formaban parte de familias nucleares rotas o bien deshechas por la muerte de alguno de los progenitores, especialmente el padre, mientras que las procedentes del ámbito urbano proceden de familias artesanas o agrarias empobrecidas o deshechas.

Los contratos eran firmados por los padres, pero en el caso del fallecimiento de la madre el padre firmaba éste. En ocasiones, son las madres viudas o las casadas en segundas nupcias las que colocan a sus hijas a trabajar. Éstas últimas deben contar con la autorización del padrastro para poder trabajar.

En ocasiones, el familiar delegaba en el contratante de los servicios de su hija como criada la negociación del matrimonio y dote de la muchacha, lo que simbólicamente expresaba un traspaso de la autoridad parental a la del amo de la joven, que no siempre se hacía efectiva. Generalmente si eran de corta edad podían vivir en el domicilio y si eran mayores, tras realizar las tareas podían volver a sus casas, aunque estas circunstancias podían variar. Además, pese a que los contratos eran exigüos, las mujeres podían acumular una pequeña dote que facilitaría un futuro matrimonio, tal y como profundizaremos en el apartado referido a este tema.

### ***3.1.2.- Las mujeres viudas. Recuperando su identidad***

Los hombres viudos solían casarse en mayor proporción que las mujeres de igual estado civil, ya que gran parte de la sociedad miraba con recelo las segundas nupcias de las mujeres. En la Nueva Recopilación, se hace una mención a las viudas con respecto a los casamientos (Libro V, tit. I, Ley III),<sup>2</sup> que determina que las mujeres viudas podían casarse en el

---

<sup>2</sup> *Mandamos que las mugeres viudas puedan libremente casar dentro en el año que sus maridos urieren, con quien quisieren sin algunapena, y sin alguna infamia, ella ni el que con ella casare, no obstantes qualesquier Leyes de fueros, y ordenamientos, y otras qualesquier leyes que en su contrario sean hechas y ordenadas: las quales anulamos y revocamos y mandamos a los nuestros juezes, y Alcaldes de la nuestra Casa y Corte y Chancillería y de todas las Ciudades, Villas y lugares de nuestros Reynos y Señoríos, que no atienten de proceder, ni procedan por la dicha causa y razon contra las dichas viudas ni contra aquellos que con ellas se casaren, so pena de dos*

mismo año que enviudaran. Antes de 1400, no podían casarse el primer año de viudas bajo pena de infamia y pérdida de donaciones y arras del difunto y todo lo heredado por él. Al parecer un necesario aumento de la población justificó el dictado de tal ley. A este respecto, existía la creencia generada por los moralistas de que los segundos matrimonios para las mujeres no eran convenientes, habida cuenta de que ya habían contribuido genéticamente por lo que unas segundas nupcias podía presuponer rasgos de lujuria en la mujer (ORTEGA LÓPEZ, 1997).

Pero sea como fuere, las viudas, desprovistas de protección ante la mirada de la sociedad por la muerte del marido, conformaban junto a las mozas de servicio un número nada desdeñable como víctimas de delitos carnales. Sin embargo, éstas gozaban de un status con características diferenciadoras respecto a las solteras. En general disfrutaban de una mayor libertad de movimientos y muchas solían tener un negocio propio para su mantenimiento. Normalmente durante su matrimonio habían participado en el negocio, y al fallecimiento del marido, se hacían cargo de éste. Suelen aparecer en la documentación ejerciendo como taberneras o amas de posada. No protagonizan casos de estupro violento sino de estupro por engaño y pleitean en su nombre por haber sido víctimas de estupro, embarazo e incumplimiento de palabra de matrimonio, esto es al menos lo que puede deducirse del análisis de la documentación. Así, por ejemplo, Manuela Macho, viuda, ama de posada en Valladolid, que alojó en su casa al estudiante natural de Ávila José Cid Helguera Luiroga, pleitea con él por razón de delito de estupro y embarazo.<sup>3</sup>

La idea de que una mujer que había estado casada no podía ser víctima de estupro, al menos de engaño, pues se la suponía experimentada en estas lides, era aceptada por la mayoría de la sociedad. Es por esto que, la víctima, en estas condiciones se veía abocada a intentar reunir el mayor número de testigos que certficasen su honestidad. Además estas mujeres contaban de antemano con la maledicencia de los vecinos que solían juzgar duramente el quebrantamiento del luto por parte de la viuda. Tal vez por esta razón, las denuncias, al igual que en los casos de las mujeres casadas, sean tan reducidas. También es igualmente reseñable que la única sentencia de matrimonio, hallada en el vaciado de la

---

*mil maravedís para la nuestra Camara y los que lo contrariorhizieren sean emplaçadas que parezcan ante nos en la nuestra Corte [Don Enrique III en Segovia año 1401. Y el assi mismo en Cantalapiedra y en Valladolid, año 400].* Recogido también en la *Novísima Recopilación*, Libro X, tít. II, Ley IV.

<sup>3</sup> ARCHV, Pleitos Criminales, 0055-0005, Valladolid, años 1750-1751

documentación, en el caso de estupro esté protagonizada por una viuda, caso al que haremos alusión en páginas posteriores.<sup>4</sup>

### 3.2.- Violencia y muerte de la víctima

En la documentación analizada, sólo hemos hallado una referencia a la muerte violenta de la víctima Francisca Martínez, hecho ocurrido en Cartagena. Las circunstancias dramáticas en sí mismas se ven reforzados por la petición de la viuda del reo que demanda el sueldo y el pan del que gozaba el sargento para poder mantener a sus hijos, lo que nos ilustra sobre las miserables condiciones en que tuvo que quedar la viuda y familia del condenado a muerte.<sup>5</sup>

Si bien es cierto que la muerte de las mujeres víctima de estos delitos es muy excepcional, lo que sí podemos constatar en determinados pleitos, la descripción del uso de una violencia inusitada contra niñas (SIMÓN LÓPEZ, 2010) y mujeres, sobre todo si éstas habían opuesto una resistencia feroz contra su agresor. La demonización que de las mujeres se forjó en esta época (ORTEGO AGUSTÍN, 1999, P. 168), provocó siempre la sospecha de que las instigadoras del delito habían sido siempre ellas, por lo que la presunción de inocencia de las mujeres habitualmente se ponía en entredicho. Por esta razón, la celeridad en poner en conocimiento de las autoridades los hechos delictivos, confería cierto grado de fiabilidad a la denuncia de las mujeres, bien mediante el reconocimiento por parte de una partera o la simple observación de marcas, arañazos mordiscos, y de toda índole de heridas procedentes de una resistencia activa por parte de testigos inmediatos podía conceder a la víctima una sentencia favorable. De este modo, también, se intentaba poner freno a las posibles denuncias falsas que algunas mujeres tramitaban para conseguir un beneficio económico en forma de dote o conseguir un matrimonio imposible de efectuarlo de otra manera porque, si bien es cierto que las víctimas perdían su honor, los hombres, víctimas de una falsa acusación perdían así mismo la reputación por la insidia de una mujer despechada por no ser atendidos sus requerimientos amorosos.

Los pleitos ingleses pertenecientes a la Edad Media, por su parte, introducen también la necesidad de presentar signos visibles del delito como la presencia de sangre en la víctima, y siempre, la condición de

---

<sup>4</sup> ARCHV, Pleitos Criminales, 18-2, Ponferrada, año 1666

<sup>5</sup> ARCHG, Pleitos Criminales, 5172- 48, Cádiz, año 1818

haber sido vista por hombres y mujeres de reputación intachable y al poco tiempo del hecho (CARTER MARSHALL, 1985). Las muestras de resistencia daban la posibilidad a la víctima de que su caso despertara el interés y la aquiescencia del tribunal. En definitiva, la víctima debía exhibir pruebas visibles de su resistencia y en ocasiones excepcionales la resistencia había sido tan feroz por parte de la víctima que ésta encontraba la muerte, así aparecen recogidos dos casos de estas características en el *London coroner's rolls*. El agresor de una de estas mujeres ante la resistencia de ésta utilizó el cuchillo que portaba y se deshizo del cuerpo arrojándolo al río Támesis.

Parece ser que tales pruebas consistían en presentar sus quejas a los primeros hombres que se encontrase la víctima y mostrarles las contusiones, magulladuras, moratones, arañazos, “la cara rota et los cabellos et los vestidos rotos algún poco” (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 1994, p. 42) muestras de que la víctima había opuesto la mayor resistencia posible contra el agresor. Estas pruebas, a parte de los llantos, gritos y protestas, conducían a suponer que la mujer no había consentido a las aviesas pretensiones del hombre. En palabras de Marta Madero, era necesaria esa demostración pública de resistencia para tener derecho a la venganza, debía “llamar a todo el mundo como testigo de su deshonor, debía lacerarse el rostro y gritar designando a sus agresores” (MADERO, 1992, P. 51). Dillard afirma en relación a esta costumbre, que la presencia de arañazos en la mejilla se convirtió en distintivo de agresión ya que si no las autoridades podían ignorar su acusación (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 1994, p 55).

Y es que en relación a los delitos de estupro y abusos, la primera característica de éstos era la ausencia frecuente de la sensación de haber cometido un acto violento por parte del agresor, lo que claramente los diferenciaba de otros actos brutales. Parecía que la imagen del placer borraba la de la agresividad ejercida contra la víctima. En ocasiones los acusados, incluso negaban haber utilizado la fuerza y aseguraban haber sido víctimas de la seducción, declaración, que por otro lado, se ajustaba a la idea generalizada en la sociedad de la proverbial y conocida “provocación femenina” (VIGARELLO, 1999, P. 43)

### **3.3.- Muerte del agresor**

Respecto a las sentencias impuestas por los tribunales, éstas expresan, a su manera, una determinada sensibilidad ante la violencia cometida

contra las mujeres. Las sentencias en los pleitos de estas características, traducen todo un compendio ideológico instalado en la mentalidad colectiva, que se puede rastrear en las penas y sentencias de tal modo que en algunos países europeos, “atentar contra los objetos podía provocar penas más duras que atentar contra las personas” (VIGARELLO, 1999, P. 40).

En líneas generales, en Castilla, era bastante usual que las partes alcanzaran un acuerdo que solía ser económico, pagando a la víctima una compensación, o bien, de forma más esporádica, contrayendo matrimonio:

*“Pues es constante y savido el deseo que el estuprante debe casarse con la estuprada, y como que no puede por estar casado debe dotarla convenientemente”<sup>6</sup>*

De hecho, algunos hombres preferían la opción matrimonial como medio para burlar a la Justicia si había sido sentenciado a pena de cárcel, destierro o a servir en el arsenal de Cádiz, Ceuta o cualquier otro plaza de África, castigo, por otra parte, considerado como de los más duros.

En realidad, el derecho canónico imponía como medio de restaurar el daño causado a la víctima el matrimonio, de tal manera, que se exigía que la víctima fuese devuelta al seno familiar y que el agresor se sometiera a la voluntad del cabeza de familia pudiendo ser esclavizado al agresor, aunque, éste, siempre podía comprar su libertad. Este hecho suponía la introducción del concepto de indemnización, de tal manera que la familia de la víctima podía exigir un pago al agresor, y si éste no la efectuaba, la familia podía apoderarse físicamente de su persona. Para Brundage este proceder” reflejó los efectos de las diferencias de clases: el porquerizo que violara a una duquesa, si por algún milagro se libraba de la mutilación En realidad, el derecho civil adoptó la pena que en casos de relación sexual involuntaria y la muerte, quedaría esclavizado; el duque sedujera a una pastora, en caso de ser castigado, podía dar una indemnización enviándole como dote una alforja de monedas (BRUNDAGE, 2000, p. 299). Y es que los delitos sexuales atentaban contra el honor del cabeza de familia, por ello, los tribunales de justicia no perseguían tanto la honra de sus mujeres como las de su marido o su padre. En repetidas ocasiones, en los delitos que atentaban contra el orden familiar, los jueces consultaban con el padre o tutor la extensión del tiempo de la condena a la que se podía castigar al reo (BRUNDAGE, 2000).

---

<sup>6</sup> AHPALV, 3378,5, Mieres, año 1781

Pero lo verdaderamente excepcional en las sentencias es el obligar al acusado a casarse con la víctima estuprada, recordemos que el contraer matrimonio suponía la extinción del delito. Representa un solo caso hallado en la documentación consultada, por lo tanto representa un porcentaje insignificante. Es el caso del ex soldado de la Armada Real de Galeones, Lorenzo Cabello, acusado de estupro por Isabel Acevedo, viuda de Ponferrada, y cuya pena de prisión será conmutada al casarse con la mujer.<sup>7</sup>

Sin embargo, en ocasiones eran las propias víctimas las que rechazaban la posibilidad de casarse con su estuprador, y se decantaban por una dote que las “revalorizara” en el mercado del matrimonio, una vez que habían perdido el valor máspreciado de las mujeres: la honra. Otras, sin embargo, demandaban no sólo una dote sino el pago de los gastos generados por su estado de gravidez así como la manutención del hijo al menos hasta el destete, aproximadamente al cumplir los tres años. De hecho, debió de ser de conocimiento generalizado, que los tribunales eclesiásticos exigían que aquellos que sedujeran a las mujeres solteras tenían que dotarlas para indemnizarlas por su acción. Si el caso tiene como víctima a la criada, las sentencias van encaminadas en dos direcciones: la garantía del pago de una dote, y si hay embarazo, el de una asignación por gastos y manutención. Aunque no siempre se consigue ni una ni otra. Éste es el desafortunado caso de Isabel Domínguez, criada de Juan Manuel Corbalán, cirujano de profesión, de Cáceres, casado, y de la que abusa y deja embarazada a ésta. La sanción queda reducida a la pena de libertad bajo fianza de no se sabe de qué cuantía,<sup>8</sup> pero obviándose el pago de cualquier satisfacción.

De todas formas, también aparecen sentencias que lejos de tener en cuenta la categoría social del ofensor y la ofendida, consiguen dictar justicia. Este es el caso de Antonia Sánchez, criada de un distinguido señor, Antonio Miguel de Medina, que abusa sexualmente de ella y, además, en varias ocasiones. El resultado de tales acciones es el embarazo de la criada. La sentencia obliga a pagar al señor la cantidad de 200 ducados.<sup>9</sup>

Si la víctima es persona de honor y distinción, como es el caso de María Alejandra Pérez, estuprada por un teniente agregado del Regimiento fijo

---

<sup>7</sup> ARCHV, Pleitos Criminales, 18-2, Ponferrada, año 1666

<sup>8</sup> ARCHV., Pleitos Criminales 119, 3, San Martín de Trevejo (Cáceres), año 1774

<sup>9</sup> ARCHGR, 5167, 63, Baeza (Jaén), año 1785

de Orán, casado, las consecuencias son mucho más penosas para el agresor: 10 años de destierro, embargo de bienes, pago de costas, 1000 ducados de dote y la obligación de alimentar a la hija.<sup>10</sup>

Así mismo, otro caso de estupro violento a una menor se salda con una pena de cárcel, embargo de bienes, cinco reales diarios hasta los trescientos reales de vellón, el reconocimiento del hijo, manutención y crianza, que podrá invalidarse si el estuprador se casa con la víctima.<sup>11</sup>

La suspensión de empleo aparece como sentencia en el caso en que el estuprante es alcalde, en concreto, Don Dionisio Marcelino Angulo, Alcalde Mayor de Cartagena. Éste es denunciado por estupro y embarazo por Doña Antonia Romo. La suspensión ascendió como tiempo máximo a dos años.<sup>12</sup>

Analizando los datos de forma global observamos que la pena de prisión es la sentencia más recurrente (40%), seguida por la del pago de una dote (31'42%), y en porcentajes escasamente significativos hallamos la de reconocer y/o educar a la criatura (8'57%), la de casarse y servir en el Regimiento (5'71%) y finalmente la de embargo (2'85%). El peso específico de la pena carcelaria se contradice con la política punitiva emprendida por los Austrias, según la cual, la pena de cárcel era restrictiva pues suponía una carga para el erario público, por lo que los castigos solían tener una vertiente más práctica y utilitaria para el Estado, en forma de pago de multas o el servicio en armas al rey (SIMÓN LÓPEZ, 2010).

En cuanto a la pena de muerte, ésta era reservada para delitos calificados de "atrocés" y cuya comisión hubiesen causado gran impacto en la comunidad. Estos delitos comprendían entre otros, los de lesa majestad, los contrarios a la fe, el bestialismo, y por supuesto, los homicidios. En el caso inglés, en los documentos analizados por Carter, ninguno de los violadores fue condenado a muerte ni mutilado (CARTER MARSHALL, 1985, p. 28). Bien es cierto que existía la convicción de que el castigo por estupro de una virgen debería ser más duro que el de una no-virgen. Pero de cualquier modo, las penas más comunes eran las pecuniarias y las corporales en el siglo XIII. En siglos anteriores, el delito de estupro denominado como felonía se contemplaba como castigo la muerte, o el desmembramiento. Por lo tanto en cuanto a las penas se refiere, observamos en el continente europeo una evolución en el tiempo,

---

<sup>10</sup> ARCHGR, Pleitos 5167, 52, Vélez-Málaga, año 1785

<sup>11</sup> ARCHV, Registro de ejecutorias , 3706-5, Portillo ( Valladolid), año 1799

<sup>12</sup> ARCHGR, 5182-65, Cartagena, año 1829

desde las más duras, como las corporales, como azotes o mutilaciones, y, por supuesto, la pena de muerte a otras en las que el servicio al Estado mediante trabajos forzados o pago de una multa se van imponiendo. Junto a estas penas coexistirá, sin embargo, la posibilidad del perdón siempre y cuando la víctima quisiera contraer matrimonio con el agresor de buen grado. Así lo recogen, al menos, códigos medievales, como Las Partidas, y, también lo recogen fueros como los de Alcalá de Henarés, Brihuega, Soria y Alba de Tormes (CÓRDOBA DE LA LLAVE, 1994b, p. 45).

En la documentación consultada tan sólo hay reflejado un caso en el que se contempla la pena de muerte, impuesta al reo José Gras, condenado por la muerte violenta de Francisca Martínez, en la ciudad de Cartagena, suponiendo pues un porcentaje irrelevante.

En conclusión, las sentencias oscilaban dependiendo de la categoría social y moral del estuprador y la estuprada. Las condenas más comunes eran las pecuniarias, en forma de dote. Las más duras eran las que obligaban a los agresores a trabajos forzados en cualquiera de las plazas militares españolas en territorio africano y las corporales. Las primeras solían imponerse en los casos de estupro realizado con especial violencia, o estupro a menores. Respecto a las penas corporales, son excepcionales, al menos en la documentación analizada, éstas podían ir desde los azotes, negar cristiana sepultura o la mutilación, siendo la castración la preferida, cayendo en desuso a partir del siglo XIII (BRUNDAGE, 2000, p.451).

Por otro lado, si el proceso se dilataba en el tiempo de forma excepcional, o si concurría la circunstancia de la muerte del denunciado, los herederos de éste debían hacer frente a la reparación del delito corriendo con los gastos derivados del daño o cumpliendo la promesa que su familiar había hecho a la víctima. De este modo, la muerte del acusado no suponía la extinción de la culpa ni la exención de la reparación de la deuda moral y material contraída con la mujer. Este es el caso de Constanza Hurtada de Valle de Salcedo (Vizcaya) que exige a Francisca de Limpias y a Juana de Olmedo, viuda e hija respectivamente del licenciado Gaspar de Olmedo, el pago de salario que se le debía de los 14 años que sirvió como criada a dicho licenciado, más la dote que éste le prometió por haberla estuprado y haber tenido un hijo con ella.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> ARCHV, Pleitos Civiles Fernando Alonso, 270-1, Padilla de Duero( Valladolid), años 1581-1582



También fue el caso de Juana González de Toledo contra Juan Tocino<sup>14</sup> o el de María Salinas que pleitea por el nacimiento de dos hijas y su manutención.<sup>15</sup>

### 3.4. Muerte del feto

La fijación por la conservación de la virginidad, identificada por muchos como la honra, y de la que tenemos constancia en los procesos, provoca que con el transcurrir del tiempo se precisase de técnicos y expertos que pudieran certificar el estado virginal o corrupto de la víctima ante la comisión de un delito sexual. Es por este motivo por el que el reconocimiento de cirujanos y matronas supuso una aportación al proceso, aunque no dejó de limitarse a certificar la pérdida de la virginidad, o a los daños en el himen en el caso de niñas, obviando sin embargo, la presencia de otras marcas físicas que pudieran constatar una lucha, una resistencia física con la presencia de contusiones o arañazos.

Los exámenes se detienen especialmente en el estado de las “partes naturales”, de la presencia de sangre y de la inflamación de la rotura de vasos. Tenemos constancia de que en otros lugares de Europa, incluso trataban de descubrir indicios corporales de lo más extravagantes como el olor de la piel, la forma del cuello, o el sonido de la voz (VIGARELLO, 1999, p. 91).

En el análisis de la documentación, no hemos encontrado ninguna alusión al himen, pero si hemos advertido que se ignora la presencia de fluidos vaginales, semen, lesiones anales..., ya que generalmente, los reconocimientos por parte de los facultativos se centraban, exclusivamente, en la búsqueda de alteraciones en los labios, vulva y vagina (SIMÓN LÓPEZ, 2010).

Existía todo un vocabulario para referirse a las mujeres que habían perdido su virginidad, así por ejemplo, las matronas empleaban de forma reiterativa expresiones como la de “estar corrupta”, lo que parece un tecnicismo pleno de valoraciones morales. Tanto las mujeres adultas como las niñas debían someterse a este reconocimiento médico si habían sido víctimas de alguno de estos delitos. Este es el caso de la menor de edad de tres años de Roquetas, víctima de estupro por su maestro de primeras

---

<sup>14</sup> ARCHV., Pleitos Civiles Fernando Alonso, 1054- 3, Pelahustán ( Toledo), años 1588-1590

<sup>15</sup> ARCHV., Pleitos Civiles Fernando Alonso, 1462-2, Vilalázara ( Burgos), años 1605-1607

letras, los facultativos después de ofrecer juramento y verificar su profesionalidad, proceden al examen de la niña. El reconocimiento es exhaustivo y siguiendo las mismas pautas que se seguirían con una mujer adulta. Sus conclusiones pueden sorprendernos hoy en día: la niña es la causante de sus propios daños.<sup>16</sup>

El maestro no es condenado por este delito, sino que, probado que padece epilepsia es derivado al Juez de Dementes. No aparece, al menos en la documentación consultada el testimonio de la menor, ni de los posibles testigos, el caso es zanjado de esta forma tan expedita.

En definitiva, el papel de las matronas y cirujanos tiene un peso testimonial en el proceso indicando el estado virginal o corrupto de la víctima, punto de partida de especial importancia para el desarrollo posterior del proceso. Aunque, por supuesto, el examen de la víctima y su posible estado de gravidez no siempre resolvía un posible caso de estupro, ya que, en ocasiones, podía encubrir un delito de adulterio.

En los casos en los que el delito de estupro concluían con un embarazo, la trama judicial era muy compleja y centraba todos sus esfuerzos en la consecución de dos claros objetivos: ... " *proceder ala aberiguacion de el autor del embarazo y asegurar, y ebitar cualquiera peligro en la Prole...*"<sup>17</sup>

A la mujer se la sometía a un interrogatorio para indagar la identidad, no del autor del delito, sino del embarazo, es decir, la situación de la mujer queda relegada a un segundo plano, así como su probable sufrimiento o pesar, concediéndole especial protección al embarazo.

La necesidad del conocimiento del padre de la criatura era extraordinariamente importante para el futuro del niño, pues de esa manera tendría asegurada en la medida de las posibilidades del progenitor la subsistencia, y en una sociedad patrilineal un apellido y un reconocimiento lo librarían de la marginalidad que imponía ésta al que transgredía sus convencionalismos.

Se establecía la obligatoriedad de explicar el origen de los embarazos ilegítimos para obligar al padre a contribuir a los gastos e incitar a la madre a conservar a su hijo, hecho, que de alguna manera se asemeja con lo que en siglos después se legislará, pues, según el Código Civil de 1889, se prohibía investigar la paternidad salvo en los casos concebido por estupro, violación o raptó, ya que al ser un hecho punible, al ofensor se le obligaba a dotar, reconocer al hijo y a una pena de cárcel si no se casaba

---

<sup>16</sup> ARCHGR, 5183-65, Roquetas de Mar (Almería), año 1830. Apéndice documental.

<sup>17</sup> ARCHV, Pleitos Criminales, 7-3, Berlanga (Soria), año 1824

con la mujer. Pero el problema podía convertirse en un drama pues al reconocer el padre a la criatura podía reclamar la patria potestad y apartarlo de la madre cumplidos los tres años (CEPEDA GÓMEZ, 1986, p.191).

Es notorio en los procesos por estupro y embarazo la preocupación que las autoridades expresan sobre la comisión de un aborto o de un infanticidio. Es de suponer que algunas muchachas víctimas de estas circunstancias y al no poder contar con el padre del niño, se vieran abocadas, por su situación económica u otras causas, al aborto o al infanticidio. Es cierto que este tipo de casos no aparecen con frecuencia en la documentación, lo que, evidentemente, no nos sorprende dado el carácter delictivo de ambos actos, por lo que suponemos la existencia de cifras negras o encubiertas, difíciles de sacar a la luz. Para evitar estas circunstancias, era costumbre que las muchachas fueran puestas bajo la protección o seguridad de otras personas, con las que no siempre tenían relaciones de parentesco. Se afirmaba que procediendo de tal manera, podría evitarse el daño al niño, y por lo tanto la comisión de un delito, o lo que es lo mismo, de un pecado. Aunque pueda resultar extraño, no siempre las muchachas delataban a los estupradores, sobretodo si éstos no podían o no querían “reparar el daño”. Así aparece en el proceso entre Jacinta Carrasco contra Dámaso Arroyo del Carpio del Tajo (Toledo):

*...vive en compañía de sus padres y se hayaba embarazada, se abitió con el cura párroco de esta villa y tratando lo conveniente para indagar lo cierto del caso dispusieron la comparecencia de Jacinta como en efecto se verificó en la casa de dho parroco y haviendola preguntado en presencia de su mrd si era cierto que se hayaba embarazada, contesto la Jacinta que si, qué si era de persona que pudiera reparar su honor por medio de casamiento contesto que no por lo que se la mando retirar sin perjuicio de las medidas oportunas y consecuentes, tanto para inquirir la procedencia del feto cuanto para la seguridad de el...<sup>18</sup>*

En los procesos como éste en el que se desconoce la identidad del padre, si la familia de la mujer se negaba a cuidar al niño, y ésta se veía incapaz de hacerlo en solitario, el destino del niño estaba bien determinado: la casa de expósitos, o en el mejor de los casos, encontrarle acomodo en la misma villa haciendo uso del prohijamiento, acción que no rescataba a los pequeños de desarrollar algún trabajo.

---

<sup>18</sup> ARCHV, Causas Secretas, 4 - 2, Carpio del Tajo ( Toledo), años 1819-1821

*Dijo que hace tiempo que a dha su hija la tiene en la Casade María Martina (...) que hace veces de Matrona a donde la llevo con el fin de que estubiese en su compañía, y la cuidase, y custodiase asta que diese aluz.<sup>19</sup>*

Pero lo que aparece como una constante en los procesos es la vergüenza sentida por la propia mujer y familiares que en muchas ocasiones conduce a la salida de la muchacha de la villa o ciudad para procurar en la medida de lo posible ocultar su embarazo, lo que con seguridad la abocaba a la marginalidad (LÓPEZ BELTRÁN, 1994).

Aunque las cifras de embarazos, abortos, infanticidios no emergen en la documentación, sin embargo debemos concluir que cierto volumen debían tener, o al menos el suficiente para preocupar a las autoridades.

Esto al menos es lo que se desprende del borrador de una carta encontrada en la biblioteca del Hospital Real dando cuenta de la compra de casas para el amparo de las mujeres embarazadas y partos secretos en el año 1775.<sup>20</sup> Dice así<sup>21</sup>:

Este texto ilustra la complejidad de la problemática del aborto, ya que al tratarse de un fenómeno pleno de connotaciones éticas, morales, religiosas, incluso políticas, no suele darse una coincidencia entre las

---

<sup>19</sup> AHPALV, Judiciales, 19529, Foronda

<sup>20</sup> ARCHGR, 4328-52, Granada, año 1775

<sup>21</sup> ... Mui Sr mio, de Acuerdo de la Junta m de Hospo de esta Ciud<sup>d</sup> de que es Presid<sup>te</sup> el de esta Chanc. Se compro en el año pasado de 770, p<sup>a</sup> cuna de expositos una Casa grande con graneros que era perteneciente al Hosp. De S<sup>ta</sup> Ana y en ella se construiu Oratorio y se Ornamento, y se hizieron otras obras que necesitaba, y en ese año y el anterior se le ha hecho Portada decente, y mucha parte de la fachada y varias obras interiores: y para evitar muchos abortos y desparios de Niños que nazen de Mugerres que por su honor, miedo o peligro procuran ocultar los efectos de su fragilidad, se ha tenido por conven<sup>te</sup> p<sup>r</sup> la misma Junta, el comprar, y con efecto se han comprado en precio de quinze mil y trescientos r<sup>s</sup> otras dos casas de el mismo Hospital contiguas entresi y à la Casa Cuna destinando desde luego la mayor de ellas para amparo socorro y asistencia de Mugerres embarazadas en sus partos secretos, para lo qual ha de residir en ella una Matrona, y se subministrará todo lo necesario p<sup>a</sup> dha Casa Cuna disponiendose en esta lo que sea preciso p<sup>a</sup> el alimento que se huviese de subministrar a dhas Mugerres de Parto, y se pasaran a ella las cria Turas que nacieron p<sup>a</sup> su lactación como exposito.

Para ello se han hecho ya las obras y separaciones correspond<sup>tes</sup> con La m<sup>or</sup> economia, y con la misma se practicarà lo demas que sea necesario De camas, ropa y utensilios y todos los que ocurran en lo sucesivo Antes y después de el establecim<sup>to</sup> El coste annual se cree no llegará a cuatrocientos ducados incluidos En ellos cien ducados de Salario en que se ha convenido la Matrona que ha de asistir en dha casa; pero el beneficio de el publico sera grandísimo y quando los effectos no correspondieran a la idea Se podria cesar en este nuevo establecim<sup>to</sup> sin particular pérdida p<sup>r</sup> que los Arrendam<sup>tos</sup> de las casas en la disposición que hai se hallan corres Ponderian a mas que el capital de su compra y coste de las obras que en ellas se han hecho.

Rubrica..."

actitudes frente al aborto y la práctica del mismo. De hecho, es muy habitual que la sociedad estime negativamente el aborto, y sin embargo, sea una práctica relativamente frecuente y aceptada como control de natalidad a nivel personal.

### 3.5.-Muerte del magistrado

La maquinaria de la justicia aunque lenta, también se ponía a trabajar afanosamente en esclarecer los delitos cometidos contra las presuntas víctimas de estupro y abusos. La justicia castellana acusaba en su funcionamiento importantes carencias y vicios que provocaba el recelo de la población a la hora de enfrentarse a una demanda. Una de estas deficiencias era el enorme lapso de tiempo que transcurría entre la denuncia y el dictado de la resolución. Este hecho bastaba para que muchos litigantes desistieran de su empeño en demandar justicia. Las causas del atraso que los pleitos presentaban, en ocasiones, estaban ligadas a circunstancias de la época tales como los altos índices de mortalidad propios de un ciclo demográfico antiguo. Kagan explicita que “la muerte de un magistrado, por ejemplo, podía retrasar los trámites durante meses, porque el nuevo magistrado necesitaba a menudo un tiempo considerable para ponerse al corriente de todos los detalles de una causa compleja” (KAGAN, 1991, p. 37 y p. 63).

De igual manera el deceso de algunos de los pleiteantes también retrasaba el procedimiento judicial.

Si el proceso se dilataba en el tiempo de forma excepcional, o si concurría la circunstancia de la muerte del denunciado, los herederos de éste debían hacer frente a la reparación del delito corriendo con los gastos derivados del daño o cumpliendo la promesa que su familiar había hecho a la víctima.

Así ocurrió en el pleito de Constanza Hurtada de Valle de Salcedo (Vizcaya) en el que exige a Francisca de Limpias y a Juana de Olmedo, viuda e hija respectivamente del licenciado Gaspar de Olmedo, el pago de salario que se le debía de los 14 años que sirvió como criada a dicho licenciado, más la dote que éste le prometió por haberla estupro y haber tenido un hijo con ella.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> ARCHV, Pleitos Civiles Fernando Alonso, 270-1, Padilla de Duero (Valladolid), años 1581-1582

También fue el caso de Juana González de Toledo contra Juan Tocino<sup>23</sup> o el de María Salinas que pleitea por el nacimiento de dos hijas y su manutención.<sup>24</sup>

#### 4.- TUTELAS Y DOTE

Las mujeres tuvieron que sufrir una doble desigualdad: la establecida por su pertenencia a un estamento determinado y por su condición sexual. A ellas se les puso todo tipo de cortapisas legales para una plena actuación en la vida pública, por lo que siempre hubieron de estar tuteladas por padres, tutores o maridos por su supuesta inferioridad de conocimiento o de capacidad. Una hija que se rebelara contra el cabeza de familia tenía altas probabilidades de acabar en la cárcel, en el hospicio o en la casa de recogimiento, si así lo deseaba su padre o tutor. Pero la realidad imponía sus normas y en un mundo en el que el valor de la mujer se medía respecto a su relación con el hombre, y la población se hallaba en un ciclo demográfico antiguo, no era extraño, que tras el fallecimiento del padre, fuera la madre la que se convirtiera en la tutora de su prole, sobretodo en las capas más humildes de la sociedad.

En cuanto a la dote, hoy desaparecida, jugó un importante papel en la época que nos ocupa ya que cumplía una función de incentivo económico para colocar a la joven en el mercado matrimonial (VIGIL MEDINA, 1986, p. 83).

Hallamos primitivos antecedentes históricos en la dote romana a la que se unió posteriormente la tradición visigótica de que las novias aportaran al matrimonio un ajuar compuesto por joyas o mobiliario. Sin embargo esta aportación siempre fue inferior en cuantía a la aportada por el novio en concepto de un antiguo uso conocido como el “precio de la novia”

Será el emperador Justiniano quien en el siglo VI establezca las características de la dote y que han permanecido inmutables a lo largo de los siglos, y que pueden resumirse en: El marido no podrá disponer libremente de la dote, los beneficios provenientes del periodo matrimonial han de ser repartidos por igual (gananciales) y por último la donación *propter nupcias* ha de guardar una proporcionalidad con la dote que aporta la esposa (ORTEGO AGUSTÍN, 1999). En sus orígenes parece tener el

---

<sup>23</sup> ARCHV., Pleitos Civiles Fernando Alonso, 1054- 3, Pelahustán (Toledo), años 1588-1590

<sup>24</sup> ARCHV., Pleitos Civiles Fernando Alonso, 1462-2, Vilalázara (Burgos), años 1605-1607

significado de compra de la esposa, pero posteriormente, sus miras se hicieron más altas y amplias “premiaba la virginidad, hacia respetable el casamiento, proporcionaba a las casadas subsistencia segura después de la muerte de los maridos y medios de poder continuar en este caso los oficios del gobierno doméstico” (CREMADES GRIÑÁN Y SÁNCHEZ PARRA, 1986, p.39)

En el caso de haber fallecido el padre, la obligación de proporcionar una dote, recaía en la madre, o bien, en tutores o hermanos. Sin embargo, le estaba prohibido a las madres dotar sin el consentimiento de los maridos. La dote puede considerarse como un adelanto de la herencia que se entregaba a las mujeres, aunque en la actualidad se está cuestionando esta afirmación hasta tal punto que se define como injusto para las mujeres este sistema de transmisión patrimonial, ya que la cuantía de la dote no solía ser tan elevada como la de los varones, y sin embargo, las familias se desentendían de las necesidades de sus hijas (ORTEGO AGUSTÍN, 1999).

Las Partidas ya establecen que el marido es el administrador de ésta, pero no el propietario, por lo que podía disfrutar del usufructo pero nunca estaba autorizado a vender, hipotecar o enajenar los bienes constitutivos de la dote (ORTEGO AGUSTÍN, 1999, p. 105). En caso de separación matrimonial, la dote era recuperada por la mujer como legítima propietaria, además sobre los bienes del marido pesaba un crédito especial preferencial por el valor de la dote, que ayudaría a la esposa a recuperarla. A pesar de todas estas medidas, son numerosas las denuncias que las mujeres interponían a sus maridos por haber llevado una mala administración o incluso, haberla dilapidado. En caso de fallecimiento de la mujer, la dote pasaba a ser propiedad de sus herederos, y en caso de no haberlos, la familia de la mujer era la beneficiaria. La dote aunque constituida con el fin de sostener las cargas del matrimonio, significaba ante todo el acceso al mercado matrimonial de las mujeres, además, si los bienes eran importantes, las mujeres tenían la posibilidad de ejercer cierta influencia, a parte, la dote constituía un seguro en caso de viudedad. A la par que la dote encontramos las arras, dadas por el contrayente que pasaban a ser propiedad de la novia una vez celebrado el matrimonio, aunque le correspondía al marido su administración, y que al igual que la dote no podía empeñarlas ni enajenarlas. Si la mujer moría, las arras pasaban a sus hijos, y en el caso de no haberlos, a la familia de ésta. Estaban consideradas como premio por la virginidad de la novia y por la calidad de la familia de ésta. Podían estar constituidas por dinero o por bienes muebles, y estaban consideradas como garantía del acuerdo

matrimonial. Las arras fueron objeto de una importante normativa durante la Edad Media y su cuantía no podía exceder la décima parte de los bienes del novio ((ORTEGO AGUSTÍN, 1999, p. 112).

En los grupos sociales más favorecidos, el marido aportaba los bienes raíces, los inmuebles, el capital, el taller, y el ganado. Los padres de las jóvenes concretaban el total de los bienes que transferían a sus hijas ante el futuro marido y los padres en una reunión a través de escritura notarial, anterior a la ceremonia de su enlace, en ella se especificaban las casas, tierras, ajuar, censos, mobiliario doméstico y enseres que se le concedía.

En los casos de segundas nupcias, el capital masculino se incrementaba cuando se incorporaban la mitad de los bienes gananciales junto a otros bienes aportados a su primer matrimonio. Además su condición de padre le permitía usufructuar el patrimonio de sus hijos correspondientes con la legítima materna. Caso excepcional era que las mujeres se dotaran a sí mismas y más aún negociaran los términos de su propio matrimonio. Lo que si era más usual era encontrar viudas reuniendo la herencia de sus hijas a veces con verdaderos apuros recurriendo, a menudo, a aportaciones familiares. Pero, en ocasiones, ni tan siquiera la viuda tenía autonomía para disponer de los bienes de su marido, o de decidir el futuro de sus hijas por lo que era común la presencia del *tutor et curator*.

Por lo tanto, un matrimonio comenzaba a planearse con bastante antelación, a veces, a una edad muy temprana de los futuros contrayentes. Y en este punto, el papel de la dote femenina entendida como aportación de bienes de ésta al matrimonio, para no convertirse en una carga, era fundamental. En efecto, aunque para entrar en un convento también hacía falta una dote, ésta al ser de menor cuantía se convirtió en una opción interesante para numerosas familias (ORTEGA LÓPEZ, 1997, p. 269). La importancia de la dote era tal que en los archivos judiciales están llenos de pleitos por la falta de pago de la misma. El marido, entonces, litigaba contra la familia de la mujer al verse burlado. Seguramente esas mujeres, engañadas por sus propias familias, hubieron de sufrir reproches añadidos a algo en lo que ellas nunca habían tomado parte. Para los varones no constituyó requisito imprescindible contribuir con algo más que su fuerza de trabajo. En numerosas declaraciones testamentarias se pone de manifiesto que el marido no había aportado "más que sus brazos," y que la mujer había llevado "los trastos de la casa."

Cualquiera que fuese el grupo social al que se perteneciese, poder reunir una dote era el objetivo de todas las jóvenes.



Llegados a este punto podríamos preguntarnos en qué posición se encontraban las mujeres que habían sufrido el acceso carnal no consentido o por engaño o el delito de estupro violento, ya que esta circunstancia provocaban una desvalorización del cuerpo femenino en el mercado matrimonial, que procuraba compensarse con una indemnización que no dificultara en el futuro una alianza matrimonial. Pero no olvidemos que la mujer soltera que se casaba no siendo virgen perdía la posibilidad de aumentar los bienes dotales que aportaba al matrimonio, pues no tenía derecho a recibir del esposo las arras que se otorgaban a las esposas para compensarlas por determinadas cualidades, tales como la virginidad, honestidad y nobleza, pero de manera especial la virginidad, y que quedaban plasmadas en las cartas de dote, aunque no en todas, con expresiones como “por fonrra de su virginidad e de sus parientes” (LÓPEZ BELTRÁN, 2001, p 9). En algunos casos, en condición de madres solteras, las muchachas recibían su pequeña remuneración en concepto de dote, siempre que los amos no pusieran impedimentos o que sus familias no hubiesen tomado por adelantado una parte más o menos sustancial de la misma. Y en estas condiciones se independizaban para integrarse en la sociedad e intentar, en la medida de sus posibilidades, encontrar un marido (LÓPEZ BELTRÁN, 1995, p. 87). Una muchacha modesta podía emplearse de criada desde la pubertad e ir ahorrando su salario para redondear una pequeña suma y poderse casar con un varón de las clases populares. Pero las más desfavorecidas, que no podían reunir una dote mínima, podían caer en las garras de la marginalidad, de hecho, ya hemos comprobado como las mujeres víctimas de estupro o abusos preferían una compensación económica con la que poder reunir una dote suficiente para “revalorizarse” en el mercado matrimonial.

Además, los progenitores de cuantiosas muchachas que se dedicaban al servicio doméstico, demandaban en ocasiones el sueldo de sus hijas, no siempre empujados por la penuria, sino buscando una mayor rentabilidad para ellas. Y es que como en muchos contratos se estipulaba que la paga se recibiera al final del mismo, algunos padres exigían al patrón que adelantase el dinero para así depositarlo en una tabla de mercader o de cambista. De esta manera, la moza podía obtener unos intereses que servían para aumentar el sueldo que se pagaba al final del contrato y que en ocasiones superaban los diez años (DEL CAMPO GUTIÉRREZ, 2005, p.105)

No era extraño que, en época de crisis demográficas, la monarquía y los estamentos privilegiados impulsasen medidas para favorecer los

matrimonios, necesarios para una política natalista, creando numerosas instituciones para proteger y dotar a muchachas desvalidas, sea cual fuere sus circunstancias.

Dado el desmesurado coste de estas dotes, se intentó una regulación para la moderación de su cuantía, para, de un lado, incentivar los matrimonios y por otro, solucionar el problema de la dote de las mujeres pobres. La institución dotal sufrió a lo largo de su pervivencia una permanente inflación debido al trasvase de los capitales de las zonas rurales a las urbanas ((DEL CAMPO GUTIÉRREZ, 2005, p.103). El sistema dotal, por lo tanto, tuvo una larga andadura hasta que en el siglo XIX, empezaron a arreciar las críticas contra lo que se consideraba un sistema excesivamente beneficioso para las mujeres. Evidentemente, las razones fueron más profundas y están relacionadas con transformaciones de orden económico y social a raíz de la introducción del capitalismo industrial y el desarrollo de la banca que experimentó Europa en el siglo XIX. La dote suponía un importante lastre a este desarrollo, por ejemplo, los maridos no podían servirse de la dote de sus mujeres ni tampoco emplear sus propios créditos ya que debían de garantizar con éstos la restitución de la dote. Además las dotes no se adaptaron al nuevo modelo económico en el que la especulación bursátil o inmobiliaria demandaba un capital ágil. Arleite Farge en su ensayo sobre Historia social manifiesta que “la historia de la dote seria un ejemplo más de una desposesión de la mujer que se mantiene de un modo estructuralmente relacionado con la desigualdad entre los sexos y con el modo de reproducción de una sociedad.” ARLEITE, 1991, p. 91).

## REFERENCIAS

ARLETTE, FARGE. (1991). *La historia de las mujeres. Cultura y poder de las mujeres: ensayo de historiografía*. Pp. 79-102.

BRUNDAGE, James A.. (2000). *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México.

CARTER MARCSHALL, John M., (1985) *Rape in Medieval England. An Historical and Sociological Study*, Nueva York,

CARTER MARSHALL, John M., (1985). *Rape in Medieval England. An Historical and Sociological Study*, Nueva York.

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, (1994- *Adulterio, sexo y violencia en la Castilla Medieval, en Espacio, Tiempo y Forma, Historia Moderna*, 7 pp. 153-184

CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, (1994) *El instinto diabólico. Agresiones sexuales en la Castilla medieval*, Córdoba

CREMADES GRÑÁN, Carmen María y SÁNCHEZ PARRA, Pilar, (1986). *Los bienes de las mujeres aportados al matrimonio. Estudio de la evolución de la dote en la Edad Moderna en Actas de las Cuartas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid*, p. 139

DE LA PASCUA, M<sup>a</sup> José, (2005). *Las relaciones familiares. Historias de amor y conflicto. Historia de las mujeres en España y América Latina. Volumen II*, Madrid, p. 287- 316

DEL CAMPO GUTIÉRREZ, Ana, (2006). *Mozas y mozos sirvientes en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XIV*, Universidad de Zaragoza. Pp. 97-112

DEL CAMPO GUTIÉRREZ; Ana, (1986). *Mozas y mozos sirvientes en la Zaragoza de la segunda mitad del siglo XIV* cita a KLAPISCH-ZUBER en *Women servants in Florence during the fourteenth and fifteenth centuries*, en Barbara A. HANAWALT(ed.), *Women and Work in Preindustrial Europe, Indiana*. University Press.

GARCIA HERRERO, M<sup>a</sup> del Carmen, (1990). *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Ayuntamiento de Zaragoza, 2 vols.

HANAWALT, Barbara. A.. (1989). *Crime and Conflict in English Communities 1300-1348*, Cambridge.

KAGAN, Richard L.. (1991). *Pleitos y pleiteantes en Castilla- 1500-1700. Junta de castilla y León. Consejería de Castilla y León*.

LÓPEZ BELTRÁN, M<sup>a</sup> Teresa, (1990). *La accesibilidad de la mujer en el mundo laboral: el servicio doméstico en Málaga a finales de la Edad Media*.

Estudios Históricos y literarios sobre la mujer medieval, Málaga, pp. 121-142

LÓPEZ BELTRÁN, M<sup>a</sup> Teresa, (1994). *Hacia la marginalidad de las mujeres en el Reino de Granada (1487-1540)*. Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea, nº 6-7, Pp. 85-102.

LÓPEZ BELTRÁN, M<sup>a</sup> Teresa, (2000). *En los márgenes del matrimonio: transgresiones y estrategias de supervivencia en la sociedad bajomedieval castellana*. XI Semana de Estudios Medievales de Nájera. Pp. 349-386

LÓPEZ-CORDÓN, M<sup>a</sup> Victoria y FERNÁNDEZ VARGAS, Valentina, (1986). *Mujer y régimen jurídico en el Antiguo Régimen: Una realidad disociada, en Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres, Siglos XVI-XX*. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Madrid.

M. MOLLAT, (1988). *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media*. Fondo de Cultura económica. Mexico.

MADERO, Marta, (1992). *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Madrid

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., (2002): *Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna*. Revista Manuscris 20. pp. 157-185

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.. (2002). *Furor et rabies, Violencia, conflicto y marginación en la Edad Moderna*. Editores Fortea, José I., Gelabert, Juan E., Mantecón, Tomás A. en *Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna*, y en *Furor et rabies. Violencia, conflicto y marginación en la Edad moderna*, Santander 2002,

MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A.. (2002). *Mal uso de la justicia en la Castilla del siglo XVII*, Santander

ORTEGA LOPEZ, Margarita, (1987). *Una reflexión sobre la historia de las mujeres en la Edad Moderna*, Cáceres.

ORTEGA, Margarita, FOLGUERA, Pilar, SEGURA, Cristina. (1997) *Historia de las mujeres en España*, Madrid

ORTEGO AGUSTÍN, M<sup>a</sup> Angeles, (1999). *Familia y matrimonio en la España del siglo XVIII: en Ordenamiento Jurídico y situación real de la mujer a través de la documentación notarial*, Madrid.

SIMÓN LÓPEZ, María, (2010) *Delitos carnales en la España del Antiguo Régimen. El estupro y los abusos deshonestos*. Universidad de Granada

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco y otros, (1990). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid, 1990

VIGARELLO, Georges. (1999). *Historia de la violación. Siglos XVI-XX*. Madrid.

VIGIL, Mariló, (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI- XVII*, Madrid.





Google: imágenes de la muerte medieval.

## LA MUERTE DE UN EMPERADOR: LAS EXEQUIAS DE JUSTINIANO Y LA FIJACIÓN DEL RITUAL DE LOS FUNERALES IMPERIALES EN BIZANCIO.

José Soto Chica<sup>1</sup>, Miguel Navarro Torrente<sup>2</sup> y Andrea Muñoz Soler<sup>3</sup>

**RESUMEN:** En un imperio como el bizantino donde la figura del emperador era sagrada la muerte del soberano estaba tan sujeta al ritual como cualquier otro aspecto de su vida como soberano. Ahora bien, el ritual desplegado en el funeral de Justiniano I fue tomado como modelo para proceder en los funerales de un Emperador, y como tal fue recogido en la obra de Constantino Porfirogéneta, "*De Ceremoniis*". Pero es que además contamos con un documento contemporáneo: "*El panegírico a Justino II*" de Flavio Cresconio Coripo. Un poeta africano que recoge en su obra con detalle los rituales seguidos durante el funeral del gran Justiniano I. Contamos pues con dos fuentes de primer orden que nos permiten reconstruir con exactitud y minuciosidad, el ritual que se seguía durante el funeral y entierro de un emperador. Pero además, a los testimonios de las fuentes podemos sumar testimonios materiales de gran valor, como lo es el sarcófago en el que fue sepultado Justiniano I. Sarcófago descrito por Constantino Porfirogéneta y que hoy día permanece olvidado en un patio del museo Topkapi.

El objetivo de este trabajo es reconstruir y analizar en detalle cada uno de los pasos y componentes del ritual seguido durante los funerales de Justiniano I.

**PALABRAS CLAVE:** Justiniano I, Bizancio, muerte, funeral, Constantino Porfirogeneta, Flavio Cresconio Coripo.

**ABSTRACT:** In the Byzantine Empire, where the figure of the emperor was sacred, the death of the sovereign was as subject to ritual as every other aspect of his life. The ritual developed at the funeral of Justinian I was taken as a model to proceed at the funeral of an Emperor and, therefore, included in Constantino VII Porfirogéneta's work, "*De Ceremoniis*." Furthermore, we preserve a contemporary document, "*The Panegyric to Justinian II*," written by the African poet Flavius Cresconius Coripus, which collects the details and rituals of the death, the funeral and the empire of Justinian I. We have thus, two outstanding sources that give us a full view of the ritual followed in the death, funeral, and burial of an emperor. Moreover, we have valuable

---

<sup>1</sup> Doctor en Historia, Prof. Universidad de Granada, C. e.: josesotochica@ugr.es, Universidad de Granada y C.E.B.N.CH de Granada.

<sup>2</sup> koreacre@correo.ugr.es, Universidad de Granada y C.E.B.N.CH de Granada.

<sup>3</sup> ams3eso3@gmail.com. Universidad de Granada y C.E.B.N.CH de Granada.

material, testimonies such as the sarcophagus of Justinian I, described in the work of Constantinus Porfirogenetus, which can still be seen in the Topkapi museum in Istanbul. In Byzantium, the death of the emperor was first and foremost a reason to show the sacredness and power of an empire that was situated not only in a political plane, but also in a transcendental one.

The objective of this work is to analyze in depth the detail of each of the steps and components of the ritual developed during the funerals of Justinian I and his successors as well as provide new information about them.

**KEY WORDS:** Justinian I, Byzantium, Death, Funeral, Constantine Porfirogeneta, Flavio Cresconio Coripo.

## I.- El contexto político

La noche del 13 al 14 de Noviembre de 565 moría en el Sacro Palacio de Constantinopla Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus, Justiniano I (527-565).

Nacido en 483 en Tauresium<sup>4</sup>, una pequeña ciudad de la provincia de Dardania, situada a orillas del río Haemus y entre las montañas que separaban al antiguo reino de Macedonia de la Mesia Superior. El futuro Justiniano I pertenecía a una familia de campesinos y soldados y había sabido aprovechar la prodigiosa carrera militar de su tío, Justino, para labrarse su propio futuro en Constantinopla y cuando su implacable tío subió al trono imperial como Justino I (518-527) se convirtió en su imprescindible "Mano derecha". Así que, de una u otra manera Justiniano estuvo al frente del imperio romano durante casi cincuenta años. Primero como "Hombre fuerte" del nuevo régimen instaurado por su tío y luego durante su propio y extenso reinado.

El gobierno de Justiniano se caracterizó por la *Renovatio* y la *Recuperatio*. La primera implicó una profunda renovación de las estructuras políticas, jurídicas, administrativas, fiscales y aún sociales del Imperio. La segunda, la *Recuperatio*, obtuvo un éxito notable e implicó la restauración del dominio romano sobre todo el Mediterráneo y el regreso al gobierno imperial de África, Italia, Dalmacia y las islas del Mediterráneo Occidental así como de los territorios hispanos que se extendían entre Cádiz y Denia. Las acciones de Justiniano fueron de tal impacto e importancia que determinaron no solo su época, sino también y en buena medida, la de sus sucesores. Su largo reinado, sus éxitos militares, el esplendor de su corte, el renacimiento artístico y literario que propició determinaron que su muerte tuviera una transcendencia mucho mayor que la que ya de por sí solía tener la muerte de un soberano del imperio romano<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Actual Taor a escasos veinte kilómetros de Skopje, la capital de la República de Macedonia.

<sup>5</sup> Son legión las biografías y trabajos que abordan la vida y empresas del gran Emperador. Citaremos aquí tan sólo las que nos han servido de soporte para nuestro trabajo: Barker, J. W., *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison, 1966; BrowninG, R., *Justinian and Theodora*, Londres, 780



A todas estas razones se sumaba la cuestión de una sucesión abierta y conflictiva. En efecto, Justiniano no designó claramente a su sucesor. Dos eran los posibles candidatos: Justino, sobrino del emperador, hijo de su hermana Vigilancia y casado con la sobrina de la difunta emperatriz Teodora, y Justino, hijo de Germán<sup>6</sup>.

En noviembre de 565, el primer Justino, el hijo de Vigilancia, se hallaba en Constantinopla y controlaba los resortes del sacro palacio imperial. El segundo, el hijo de Germán, se encontraba en el Limes Danubiano, era un general de éxito y a la sazón, se hallaba combatiendo a los ávaros a la cabeza de un ejército de campaña.

La inesperada muerte de Justiniano ofrecía ventajas a Justino, hijo de Vigilancia, porque se hallaba en la capital y porque a través de uno de sus hombres, Tiberio<sup>7</sup>, controlaba el principal cuerpo de la guardia palatina, los *excubitores*. Una unidad de élite de escasa entidad numérica, trescientos hombres, pero de extraordinaria importancia y prestigio<sup>8</sup>. El futuro Justino II, contaba además con el apoyo de Callínico, jefe del *cubiculum* imperial y del *Sacellum*, y que por ende, controlaba el acceso a la Sacra persona del Emperador y a su tesoro privado. Con ello, Callínico tenía en sus manos las dos claves esenciales para decantar, en un sentido u otro, la sucesión imperial. Pero Callínico, al igual que Tiberio y que el Patriarca de Constantinopla, era un hombre de Justino y aprovechó su posición de control en Palacio para asegurarle el trono.

En efecto, Callínico mantuvo en secreto la muerte de su Señor, Justiniano I, y sólo informó de ella a Justino, hijo de Vigilancia, para que este pudiese preparar, antes de que se tuviese conocimiento general de la defunción del Augusto, su toma del poder. Justino no perdió el tiempo. Con el apoyo del Comes *excubitorum*, Tiberio, se aseguró el control militar del Palacio y de la ciudad. Mientras, Callínico y el Patriarca de la ciudad reunían en palacio a los

---

1987; Moorhead, J., *Justinian*, Londres, 1994; Evans, J. A. S., *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, Londres, 1996; James Allan, Evans. "The Emperor Justinian and the Byzantine empire" Westport. 2005; Soto Chica, J. "Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes. (565-642) Granada 2012.

<sup>6</sup> Germán era primo de Justiniano y durante un tiempo fue considerado el sucesor del Augusto. Murió en 551 cuando se disponía a conducir un ejército a Italia para restablecer allí la autoridad romana. Los dos hijos de Germán, Justino y Justiniano, fueron importantes generales y, como su difunto padre, potenciales herederos de Justiniano.

<sup>7</sup> Tiberio, Comes *excubitorum*, sería nombrado César en 574. Un título que, en el contexto de la locura de Justino II, en la que el Augusto se sumergió a partir de fines de 573, lo convirtió en el verdadero gobernante del Imperio y en el heredero de Justino. En 578, a la muerte de Justino II (565-578) Fue coronado Augusto, Flavio Tiberio Constantino (578-582)

<sup>8</sup> Para los excubitores consúltese: Frank, R.I., *Scholae palatinae. The palace guards of the later Roman Empire*. Roma, 1969, pp. 210-213; Haldon, J. *Byzantine Praetorians. An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580 - 900*. Bon, 1984, p, pp. 32-41; Haldon, J. *The Byzantine Wars: Battles and Campaigns of the Byzantine Era*. Gloucestershire, 2001, p. 24; y Soto Chica, J. Bizancio y la Persia sasánida: dos imperios frente a frente. Una comparación militar y económica. (565-642) Granada, 2015, pp. 54-55.

senadores más influyentes y a los funcionarios clave en la administración, todos ellos hombres afectos a la causa de Justino, o convenientemente presionados para que se comprometieran a prestarle su apoyo. Tras esto, puestos bajo control los resortes del poder y preparado el escenario, Justino, hijo de Vigilancia, se dio a la farsa de presentarse en palacio como un asombrado y conmovido sobrino, convocado urgentemente a Palacio por el ruego del *Praepositus sacri cubiculi*, Callínico. Justino manifestó a los senadores y funcionarios reunidos ya en palacio que no tenía noticia alguna de la muerte del gran Justiniano. A la supuesta sorpresa y desconcierto, se sumó de inmediato una “Inesperada revelación”: Callínico le informó ante los senadores y altos funcionarios “Oportunamente” allí reunidos, de que Justiniano, justo antes de morir y en conveniente confidencia que sólo él, Callínico, había escuchado, otorgaba el solio imperial al hijo de su hermana Vigilancia.

Tras la ritual e inicial negativa a aceptar el trono, Justino fue proclamado Augusto y “Emperador de los romanos<sup>9</sup>” por el comes *excubitorum* Tiberio quien, siguiendo la tradición, ordenó a cuatro de sus soldados que lo elevaran sobre el escudo. Desde ellos fue aclamado por los senadores y funcionarios congregados en torno a él.

Ahora bien, pese a este éxito inicial, el nuevo Augusto, Justino II, sabía que no era él, sino su homónimo primo, Justino, hijo de Germán, el preferido por el pueblo y el ejército. Esta popularidad de su primo y rival era aún más inquietante en las primeras semanas de reinado por el hecho de que Justino, hijo de Germán, permanecía al frente de un victorioso ejército situado tan sólo a veinte jornadas de marcha de Constantinopla.

Justino II debía pues ganarse a toda costa el apoyo de la población de la ciudad y del ejército, así como atraerse la mayor simpatía posible ante una eventual reacción de su primo. Es en esta dinámica de afianzamiento en un trono aún inestable y por consiguiente de una casi agónica búsqueda de popularidad, en donde hay que enmarcar las primeras acciones de Justino II y entre ellas y muy destacadamente, la preparación de unos funerales para su difunto tío que lo mostraran ante los constantinopolitanos como un heredero agradecido y a la par, dispuesto a superar la gloria y la generosidad de su antecesor. Así que el entierro de Justiniano era para Justino II una herramienta de consolidación de su propio trono. Todo ello explica la especial solemnidad, magnificencia y aparato que otorgó a las exequias de Justiniano. De hecho y como veremos, el funeral de Justiniano I terminó constituyendo un paradigma de lo que debían de ser unas exequias imperiales.

Justino II lograría su propósito: convertir los funerales de su tío en una herramienta de propaganda imperial a su favor. El eco de ese éxito aparece

---

<sup>9</sup> El popular, actualmente, título de “Emperador de los romanos” no apareció hasta 540 y fue Justiniano I el primer Augusto en ostentarlo. Véase: ORTEGA VILLARO, B., *Agatías. Historias*. Madrid, 2008: Agatías, Historias, V.13.1

ya en el panegírico que encargó al poeta africano Flavio Cresconio Coripo<sup>10</sup>, quien escribió su Panegírico a Justino I a inicios de 566 y que inicia su loa al nuevo Augusto recogiendo con cuidadoso detalle todos los pormenores del funeral y resaltando con ello la piedad y magnificencia del nuevo Emperador. Coripo narraría también como Justino II, de forma teatral y ampulosa, cumplió con el testamento de Justiniano I y procedió a pagar las deudas del difunto Emperador ante el asombrado pueblo reunido en el hipódromo<sup>11</sup>. No contento con estos actos teatrales, Justino II celebró con pompa inusitada su consulado, (uno de enero de 566) puso en marcha una fuerte reducción de impuestos, realizó donaciones de todo tipo, endureció su política exterior frente a los bárbaros para atraerse la simpatía del pueblo y del ejército, e incluso, pareció ofrecer una suerte de acuerdo a su rival, Justino, hijo de Germán, por el que parecía reconocerle como su heredero y futuro sucesor, logrando así atraerlo a Constantinopla, privarlo de su mando militar y por último, ya indefenso y en sus manos, ejecutarlo, (Fue asesinado en octubre de 566) y de ese modo tan atroz, consolidarse al fin en el trono<sup>12</sup>.

Lo que aquí nos ocupa una vez contextualizada la situación política en la que se desarrollaron los funerales del gran Justiniano, es estudiar con detalle

---

<sup>10</sup> Para la vida de Flavio Cresconio Coripo véase el artículo de *The Oxford dictionary of byzantium*, Vol I. p. 533., Estudiamos la vida, personalidad y obra de Coripo en nuestro trabajo: Soto Chica, J. Héroes mitológicos y héroes bizantinos. Mitología griega y orígenes del caballero cristiano bizantino. Los procesos de heroificación de Juan Troglita, Belisario y Heraclio. (530-630) En: Papadopoulou, P. y Alganza Roldán, M. Edit.: La Mitología griega en la tradición literaria: De la antigüedad a la Grecia contemporánea. Granada, 2017, pp. 247-264; La fecha de composición del Panegírico es nuestra y la inferimos del hecho de que Coripo nos describe la recepción de varias embajadas por Justino II que, conocedoras de la muerte de Justiniano y del ascenso de Justino II, venían a renovar los foedus y tratados firmados con el Imperio por vía de la política diplomática de Justiniano. Esta política exterior, a la que dimos en llamar "Sistema justiniano" fue desmontada por Justino II. Véase: Coripo. *Panegírico*. III, 230-400; Soto Chica J. *Bizancio y los sasánidas*. *Opus cit...* pp. 9-48.

<sup>11</sup> RAMÍREZ TIRADO, A. *Juanide, Panegírico de Justino II*, Madrid, 1997, Coripo, Panegírico, II, 325-425.

<sup>12</sup> La astuta toma del poder por Justino I, sus desvelos por consolidarse en el solio imperial y la desdichada suerte de Justino, hijo de Germán, en: FESTUGIÈRE, A.J., "Évagre, *Historie Ecclésiastique*". *Byzantion*, 45.2 (1975), pp. 187-488; Evagrio, V, 1-3; Agatías, I, V, 22,7; BOCKLEY, C., *The history of Menander the Guardsman*. Liverpool, 1985: Menandro Protector, frag. 5,4, p. 53; RAMÍREZ TIRADO, A. *Juanide, Panegírico de Justino II*, Madrid, 1997: Coripo, *Panegírico*, Lib. I-III. La poderosa posición de partida con que contaba Justino I en Constantinopla a la muerte de su imperial tío, algo que hubiera sido de todo punto imposible sin la predilección que por él sentía este último, fue ya apuntada por STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*. París, 1949-1959, pp. 739-743. Sin embargo, lo ya señalado por STEIN parece haber sido olvidado por autores más modernos que no han sabido calibrar ni el secreto deseo de Justiniano de que lo sucediera su sobrino, ni los desequilibrados puntos de partida de los dos Justinos en su lucha por el poder. Al respecto y como ejemplo de lo anterior, véase: Fuentes hinojo, P., *La península Ibérica y el Mediterráneo en el tránsito del mundo antiguo al medieval (siglos V-VII)*. Madrid, 1995, pp. 713-717. Una postura más afín a la de Stein y complementando a este y actualizando su tesis en: Soto Chica J. *Bizancio y los sasánidas.... Opus cit.* Pp. 13-19.

el ritual y aparato puesto en marcha por Justino II como herramienta que no solo honraba al emperador fallecido, si no que afianzaba en el trono a su sucesor, esta doble vertiente, explica el “éxito” e importancia del ritual seguido en los funerales de Justiniano I, y que siglos más tarde, Constantino VII Porfirogéneta (913-959) en su *De Ceremoniis*, tomara esos funerales como modelo de lo que debían de ser las adecuadas honras fúnebres de un Basileos<sup>13</sup>. Sólo un Emperador puede enterrar a un Emperador. El ritual de las exequias imperiales.

La noche del trece al catorce de noviembre de 565 dio contempló los primeros pasos del ritual imperial de las exequias del Augusto Justiniano. Cuando el *Praeposito Sacri Cubiculum* y *Sacelario*, Callínico, dio al fin la noticia de que el Augusto había muerto apaciblemente y sin ningún signo de enfermedad, se dio de inmediato orden de que se encendieran miles de luces en todo el palacio. Esas luces permanecerían encendidas día y noche durante el tiempo que duraran los preparativos y rituales del funeral imperial. El siguiente paso era la coronación del nuevo Emperador, pues se requería que el sucesor fuera quien ordenara y presidiera los funerales del difunto soberano.

Así que Justino II fue conducido al lugar de palacio<sup>14</sup> donde tendría lugar el *divetesion*<sup>15</sup>, Esto es, la complicada y antigua ceremonia con la que se procedería a revestirlo de los atributos del poder imperial<sup>16</sup>. Comenzando por las *Skaramangia*<sup>17</sup>, las riquísimas prendas que sólo podía vestir un Augusto: la túnica de hilo de oro, el Loros o clámide imperial teñida de púrpura real de Tiro<sup>18</sup> y bordada en oro, que se sujetaba en el hombro derecho con una fíbula de oro y piedras preciosas<sup>19</sup>, los coturnos de finísimo cuero persa, teñidos también de púrpura<sup>20</sup>, y recamados de perlas, un cinturón de oro fundido y

---

<sup>13</sup> MOFFATT, Anna; TALL, Maxeme. *The book of ceremonies*. Canberra: Australian Association of Byzantine Studies. 2012, pp. 275-276, y 643-649.

<sup>14</sup> Para el Palacio imperial véase: Aguado Blázquez, F. A. y Cadena Báñez, A. M. Guía de Constantinopla. Un viaje...Opus Cit. Pp. 189-197; y para dicho palacio en tiempos de Justiniano y Justino II: pp. Golvin, J. C. y Salles, C. Palacios imperiales de la Roma antigua. Madrid, 2016, 34-36.

<sup>15</sup> Constantino Porfirogéneta, *De ceremoniis*, p. 275; muestra que el *Divetesion* volvía a realizarse en la persona no sólo del nuevo Emperador, sino también en la del Emperador fallecido. Quedaban ambos unidos así por un mismo ritual que marcaba el comienzo y el fin de sus vidas como Augustos. Para el *divetesion* consúltese: *The Oxford dictionary of Byzantium*. Oxford 1991, Vol I p. 639

<sup>16</sup> Coripo, *Panegírico*, II, 85-170. Describe minuciosamente las vestiduras y adornos imperiales, así como el ritual en el que era investido mediante ellos del poder supremo en el Imperio. Coripo, testigo visual y bien informado, ofrece pues una instantánea valiosísima del ritual de coronación imperial en el Bizancio temprano.

<sup>17</sup> *Skaramangia*, literalmente: telas muy ricas. Sobre el Loros véase: Papadopoulou, P. *Diccionario griego-español de términos religiosos*. Granada, 2007, p.48.

<sup>18</sup> La clámide o loros imperial, como puede verse en los mosaicos de la época, dejaba al descubierto el brazo derecho.

<sup>19</sup> La fíbula o broche que sujetaba el manto imperial era tan importante que en tiempos de Alejandro Severo (222-235) llegó a haber un *Praepositus afibulis*.

<sup>20</sup> En el caso de los coturnos o de las sandalias imperiales, la púrpura no procedía de Tiro

piedras preciosas<sup>21</sup> y una sobreveste de purísima seda blanca adornada con bordados de oro y pedrería. Por último, vestido ya el Emperador, un oficial de la guardia imperial, el *Campiductor Lanciariorum*, era el encargado de continuar la ceremonia del divitesion, ofreciendo al nuevo Augusto un grueso collar de oro que, desde tiempos de Anastasio I, (491-518) simbolizaba el otorgamiento del máximo poder militar<sup>22</sup>. Por tres veces repetía el *Campiductor Lanciariorum* el gesto de ofrecer el collar al Augusto con la frase: "Te confiero, Justino, la dignidad imperial". Cuando al fin el collar era colocado sobre el pecho del Augusto este respondía al *Campiductor Lanciariorum*: "Y yo te nombro tribuno<sup>23</sup>" Comenzaba así el soberano su reinado ofreciendo ascensos y dignidades.

Investido de la gloria imperial, Justino II era de inmediato elevado sobre el escudo, un escudo ritual y a propósito para la ocasión, de forma redonda y alzado por cuatro jóvenes elegidos por su apostura y gran talla<sup>24</sup>. Con esto todo estaba preparado para recibir el supremo símbolo de la autoridad imperial: la Stemma, la diadema imperial de perlas y piedras preciosas<sup>25</sup>. EN este caso, era el Patriarca de Constantinopla, a la sazón, el Patriarca Juan III el Escolástico<sup>26</sup>, quien, tras ungir con óleo perfumado la frente del Augusto, le colocaba la Stemma<sup>27</sup>.

Vestido y coronado, alzado de nuevo sobre el escudo tras recibir la Stemma

---

sino de Campania. La primera se reservaba para el manto y otras prendas de lino, lana y seda, la procedente de Campania se dedicaba a teñir los coturnos y otros atavíos de cuero.

<sup>21</sup> El cinturón fue introducido por el Augusto Vitelio (69 d. C)

<sup>22</sup> Aunque es cierto que el ritual en el que el Campiductor Lanciariorum investía con el collar militar se fijó definitivamente en tiempos de Anastasio I, véase nota 56 de la página 296 del Panegírico a Justino II, en nuestra opinión su origen es mucho más antiguo y debe de retrotraerse a la coronación de Juliano en Apóstata en 360. Véase: HARTO TRUJILLO, M.L., *Amiano Marcelino, Historia*, Madrid, 2002, Amiano Marcelino, 20,4.18.

<sup>23</sup> Coripo, Panegírico, II,130-135.

<sup>24</sup> La primera vez que un Augusto fue elevado sobre el escudo como parte del ritual de coronación fue en 360, siendo el primero el Augusto Juliano El Apóstata. Amiano Marcelino, 20,4, 17.

<sup>25</sup> La costumbre de lucir una diadema como símbolo del poder imperial fue iniciada en tiempos de los augustos Galieno(253-268) y Aureliano(270-275) Pero en un principio se trataba de una diadema de lino blanco bordada en oro. Sería en tiempos de Constantino I (306-337) Cuando la Stemma adoptó su forma tradicional de diadema de oro cuajada de perlas y piedras preciosas. Se solían conservar algunas de estas diademas imperiales y la de Constantino I, por ejemplo, estuvo colgada sobre el altar de Santa Sofía hasta el fatídico día del trece de abril de 1204 en la que la capital imperial fue brutalmente saqueada por los cruzados y venecianos de la IV Cruzada.

<sup>26</sup> Juan III El Escolástico fue Patriarca de Constantinopla desde abril de 565 a agosto de 577 y estaba unido a Justino II por estrechos lazos de amistad, por lo que jugó un papel destacado, junto con el Praepositus sacri cubiculi y Sacelarios, Callínico y el Comes excubitorum Tiberio, en la elevación al trono de Justino.

<sup>27</sup> La intervención del Patriarca en la coronación imperial dio comienzo en tiempos del Augusto Marciano (450-457) Pero no fue sino hasta la coronación de Justino II, catorce de noviembre 565, cuando se significó como un rito esencial que completaba las aclamaciones del senado y del pueblo y el otorgamiento del poder supremo por parte del ejército.

de manos del Patriarca, el Augusto y la Augusta, en este caso Sofía, eran llevados al *Agusteum* para que el pueblo pudiera contemplarlos y aclamarlos. Tras los cánticos y aclamaciones rituales ofrecidas por el pueblo, los nuevos Augustos eran llevados al senado en donde recibían las aclamaciones, ritualizadas, del senado en pleno. Se cumplía así el triple y viejo requisito: la aclamación del ejército, la del pueblo y la del senado. Tras un discurso al senado, comenzado con la señal de la Cruz y en donde el soberano daba cuenta de las líneas maestras de lo que iba a ser su gobierno, el Augusto recibía nuevas aclamaciones y el senado en pleno se postraba ante él<sup>28</sup>. Tras este nuevo ritual en el Senado, el Augusto y la Augusta eran ahora llevados al hipódromo<sup>29</sup>, al palco imperial o *Katisma*<sup>30</sup>, en donde, nuevamente, eran aclamados por la muchedumbre y por los representantes de los Demos. Tras un nuevo discurso, esta vez ante el pueblo congregado en el hipódromo, el Augusto marchaba a palacio<sup>31</sup> y con este gesto, interrumpiendo temporalmente los fastos de la coronación, se daba oficialmente comienzo al reinado de un nuevo Augusto y a la par, se retomaban los ritos de las exequias de su antecesor. Pues el primer cometido y obligación del coronado era dar adecuada sepultura a su predecesor. Y es que se entendía que sólo un Emperador podía iniciar y dirigir los funerales de otro Emperador. De esta manera, los rituales de coronación del Augusto no eran sino una parte indispensable de las exequias de su imperial predecesor.

## II. El ritual de las exequias imperiales

Como se ha apuntado anteriormente, mientras se desarrollaban los rituales y pasos de la coronación imperial, el cuerpo del Augusto fallecido permanecía en su *cubiculum*, donde sus sirvientes personales lo iban amortajando, embalsamando y untando su cuerpo con mirra<sup>32</sup> y otros ungüentos, bálsamos y perfumes, destinados a preservar el cadáver<sup>33</sup>. Al mismo tiempo, los sirvientes y funcionarios del Sacro palacio imperial se afanaban en la decoración ritual que debía de presentar el palacio con vistas a las exequias imperiales. En efecto, se disponían, cuidadosamente distribuidos y siguiendo un antiquísimo orden ritual, mil vasos de oro, diez mil adornos de plata y de oro colocados en las columnas de palacio y mil vasos de plata, todos ellos

---

<sup>28</sup> Coripo, Panegírico, II.175-275. Contiene la descripción de todas las prendas, símbolos de poder y adornos que debía de vestir el Emperador en el momento de su coronación.

<sup>29</sup> Aguado Blázquez, F. A. y Cadena Báñez A. M. Guía de Constantinopla. Un viaje...Opus cit. Pp. 173-188.

<sup>30</sup> Aguado Blázquez, F. A. y Cadena Báñez, A. M. Guía de Constantinopla. Un viaje...opus cit. P. 191.

<sup>31</sup> Coripo, Panegírico, II, 275-425.

<sup>32</sup> La mirra tenía un doble propósito: el propio de sus cualidades físicas y el simbólico al hacer referencia directa a Cristo.

<sup>33</sup> Coripo, Panegírico, III, 20-25.

portando cirios de purísima cera<sup>34</sup>. El brillo áureo y argénteo que tales miriadas de luces debían de producir y el ambiente que se debía de generar así en las salas de palacio destinadas a las honras fúnebres debía de ser apabullante y espléndido. Las exequias, en el sentido literal del término, daban inicio a la sexta hora del día. Esto es, pasado el mediodía, en este caso, catorce de noviembre de 565, en torno a la una del mediodía. Desde el momento en que el nuevo Augusto daba comienzo a los funerales hasta que el cuerpo de su antecesor recibía sepultura, se guardaba un completo y riguroso ayuno en el que el nuevo Emperador no podía tomar ni alimento, ni bebida alguna.<sup>35</sup>

Mientras, los pórticos del palacio, la entrada y las salas donde se daba inicio a las exequias, se llenaban con los miembros del senado, con los servidores y funcionarios y con el pueblo, todos ellos entremezclados, y se iba conformando una comitiva imperial que acompañaría al difunto en su última *Procesio* por la ciudad y que encabezaría el recién coronado Augusto<sup>36</sup>. Este último era el primero en penetrar en la sala donde, ya embalsamado y vestido con toda la gloria imperial<sup>37</sup>, aguardaba el cadáver de su predecesor. El cuerpo yacía sobre un elevado catafalco recubierto de láminas de oro y adornado con piedras preciosas y perlas que, según remarca Coripo, se guardaban para tal ocasión y que pertenecían al tesoro imperial desde los días de César. Si hemos de dar crédito a Coripo, las gemas y perlas del catafalco imperial, procedían de Menfis, Egipto, y eran parte de aquellas que Cleopatra había entregado a Julio César<sup>38</sup>.

Una vez en la sala donde se exponía el cadáver de Justiniano, el nuevo Augusto, en este caso Justino, se postraba ante él y pronunciaba las siguientes palabras rituales: “Nosotros quedamos entristecidos y profundamente apenados. Tú, padre santísimo, estás dichoso, ausente entre bandon de ángeles, y una vez enterrado tu cuerpo, contemplas ya a Dios y disfrutas de una vida mejor bajo la luz de un sol sobre el que no se precipita noche alguna. ¡Adiós, Padre ilustre, adiós! ¡Adiós para siempre, Padre amado!<sup>39</sup>” Entonces, haciendo un gesto, el Emperador, ordenaba al maestro de ceremonias que tomara la dirección del ritual. Este ordenaba entonces a los “Gelones”, un gremio de plañideros profesionales adscritos al servicio de Santa Sofía, que penetraran en la sala y dieran comienzo a sus ritualizados lamentos<sup>40</sup>. Para la

---

<sup>34</sup> Coripo, Panegírico, III, 10-14,

<sup>35</sup> Coripo, Panegírico, III, 3-6.

<sup>36</sup> Coripo, panegírico, III. 15-20.

<sup>37</sup> De hecho y como ya se apuntó, el Augusto fallecido era de nuevo sometido al ritual del divetesion, el mismo que dio inicio a su reinado y ello en el mismo momento en que su sucesor vivía su propio divetesion.

<sup>38</sup> Coripo, Panegírico, III, 14-19; Constantino Porfirogénea, *De Ceremoniis*, p. 275.

<sup>39</sup> Coripo, Panegírico, III, 30-35. Estas palabras eran pronunciadas sobre el cadáver mientras era besado ritualmente. El Bandon, *numerus* o *tagma*, era una unidad militar bizantina que en teoría y en el estadillo militar contaba con quinientos hombres, pero que solía oscilar entre ese número y trescientos.

<sup>40</sup> Los Gelones, Gildones en latín, son mencionados por Constantino Porfirogénea:

ocasión, los gelones, al igual que los sacerdotes de la gran iglesia que los acompañaban, vestían con clámides y sandalias doradas. Todos ellos cantaban himnos y mientras lo hacían, los servidores de palacio iban repartiendo entre senadores, funcionarios, sacerdotes, gelones y el pueblo, miles de cirios<sup>41</sup>.

Completados los llantos y lamentos rituales y los himnos sacerdotales, el maestro de ceremonias, daba paso al siguiente rito con las palabras: “¡Vete, Emperador, el Emperador de emperadores y Señor de señores, te reclama!”<sup>42</sup> La frase era repetida tres veces y Al recitarla por tercera vez, el cuerpo del emperador era tomado por sus *cubicularios*<sup>43</sup> y depositado en el féretro de oro que aguardaba junto al catafalco para trasladar el cuerpo del Emperador. A la par, otro *cubiculario* se apresuraba a cubrir el catafalco, ahora vacío, con un lienzo púrpura y se daba inicio a la *Procesio*.

Tras el féretro iban los augustos y los dignatarios del gobierno, el palacio y el ejército y tras ellos los senadores y el pueblo. Este último aguardaba a la salida de palacio. La comitiva, tras recorrer el palacio, salía al exterior por la puerta Chalcé y enfilaba la Messe en dirección a la Iglesia Mausoleo de los Santos Apóstoles. Durante todo el recorrido, unos seis mil pasos, el gentío expresaba su dolor de diversas formas: mujeres soltando sus cabellos y arañándose el rostro, hombres y mujeres llorando y gritando loas y lamentos, personas quemando incienso al paso del féretro imperial, etc. La gente no sólo llenaba las calles por donde pasaba el cortejo fúnebre, sino que se agolpaba también en las terrazas y ventanas de los edificios junto a los cuales pasaba. Los lamentos del pueblo se veían así mismo acompañados por el canto de los coros que seguían al cortejo: uno de vírgenes y otro de monjes<sup>44</sup>.

Tras penetrar en la Iglesia de los Santos Apóstoles por el atrio<sup>45</sup>, la comitiva entraba hasta el lugar donde aguardaba el sarcófago que debía de acoger el féretro del Emperador. Este último solía ser de pórfito, de esa carísima piedra egipcia lo eran, por ejemplo, los de Juliano el Apóstata, Teodosio o Marciano, o bien de mármol verde de Tesalia, por ejemplo el de Heraclio, o bien de purísimo alabastro, tal fue el caso del sarcófago de la emperatriz Fabia-Eudocia, esposa de Heraclio<sup>46</sup>, pero en el caso de Justiniano la piedra utilizada para su sarcófago fue especialmente singular y significativa y creemos ser los primeros en destacar este hecho. En efecto, el sarcófago de Justiniano, localizado por el Doctor Francisco Aguado en un patio ajardinado del museo Topkapi, y descrito por Constantino Porfirogéneta,

---

Constantino Porfirogéneta, De ceremonia p. 275.

<sup>41</sup> Coripo, panegírico, III, 35-45.

<sup>42</sup> Constantino Porfirogéneta, p. 276. Constantino Porfirogéneta especifica que esta frase ritual también era pronunciada tres veces en las exequias de las Emperatrices.

<sup>43</sup> Los cubicularios estaban bajo las órdenes directas del Praepositus sacri cubiculi. Véase: The Oxford dictionary Byzantium. Oxford, 1991, vol III. P. 1709.

<sup>44</sup> Coripo, Panegírico, III, 40-60.

<sup>45</sup> Aguado Blázquez, F. A. Cadena Báñez, A. M. *Guía de Constantinopla. Un viaje a Estambul en busca de Bizancio*. Avilés, 2007, pp. 287, 317, 318 y 321.

<sup>46</sup> Juliano (360-363) Marciano (450-457) Heraclio (610-641) Fabia-Eudocia (610-612)



era de una rarísima piedra que el enciclopedista Emperador llama en su “*De Ceremonii*” Ostrites<sup>47</sup>, Ahora bien, ese mármol, en el caso del sarcófago de Justiniano, era de una tonalidad natural semejante a la que se obtenía artificialmente tras someter a otros mármoles a un tratamiento que recibía el nombre de “Irictonos” y que consistía en otorgar a la piedra un color entre el dorado y anaranjado, con brillos iridiscentes. ¿Qué mármol natural podía tener ese tono sin ser sometido al tratamiento designado como irictonos? La descripción de Constantino Porfirogéneta y el examen físico del sarcófago sito en el museo Topkapi nos ha permitido resolver la cuestión: el sarcófago de Justiniano fue construido con mármol numídico, esto es, mármol de Numidia. Esta piedra, muy apreciada en la antigua roma, y que actualmente recibe los nombres de “Mármol de Constantina”, “Mármol amarillo antiguo<sup>48</sup>” y de “Mármol de Chemtou”, y que se sigue extrayendo en Argelia, en las canteras de la provincia de Constantina, es efectivamente de tacto nacarado, reflejos y brillos iridiscentes y de tonos que van del dorado al anaranjado.

¿Por qué esta y no otra piedra? ¿Por qué no seguir la tradición y usar el pórfido, el alabastro o el mármol verde de Tesalia? En nuestra opinión se trata de una referencia consciente por parte del difunto a la que fue su victoria más fulminante y decisiva: la conquista del Reino vándalo de África. En efecto, sólo de allí, en concreto de la rica Numidia, se podía traer aquella rara y opulenta piedra.

Que Justiniano quiso que en sus funerales se hiciera continua mención de sus victorias, y muy particularmente la obtenida sobre Gelimer<sup>49</sup>, rey de los vándalos africanos, lo muestran las vestiduras, *Skaramangia*<sup>50</sup>, que ya tenía preparadas para su funeral y que, tal y como describe Coripo, llevaban bordadas con oro, púrpura y piedras preciosas, imágenes de sus triunfos sobre vándalos, ostrogodos, visigodos, francos, alamanes, persas, antas, búlgaros y eslavos.

Ahora bien, al contrario que Constantino Porfirogéneta, Coripo, testigo visual, afirma que el Sarcófago donde se sepultó a Justiniano era de oro puro<sup>51</sup>. ¿Cómo explicar esta aparente contradicción? Bien, de lo que no hay duda es de que en el siglo X, cuando Constantino Porfirogéneta escribía su *De Ceremonii* y visitaba las capillas del Apostoleion, La Iglesia de los Santos Apóstoles, para leer las cartelas de plata de los sarcófagos imperiales que

---

<sup>47</sup> Constantino Porfirogéneta, *De Ceremonii*, p. 646.

<sup>48</sup> Salacroux, M. Nuevos elementos de la historia natural. Madrid 1840, pp. 191-193.

<sup>49</sup> Así lo reseña expresamente Coripo al describir el sudario que tenía preparado Justiniano y que supervisó personalmente la Augusta Sofía. Coripo, Panegírico, II, 285-295. En el sudario de Justiniano se había bordado, usando oro, perlas, piedras preciosas y púrpura y como imagen principal y central que presidía todas las demás, la de Justiniano en su palacio pisando el cuello del vencido rey vándalo: Gelimer.

<sup>50</sup> Constantino Porfirogéneta, *De Ceremonii*, p. 275.

<sup>51</sup> Confróntese: Coripo, Panegírico, III, 60; y Constantino Porfirogéneta, *De Ceremonii* p. 646.

señalaban que Emperador estaba allí enterrado, Justiniano I se hallaba en un gran sarcófago de Ostrites de tono y color semejante al irictonos. ¿Se equivocó Coripo? No necesariamente. Se recordará aquí que, a menudo, durante la ceremonia, el sarcófago que aguardaba el cadáver del Emperador, permanecía cubierto con un lienzo dorado. Además, ¿Recordaremos que el mármol numídico del sarcófago de Justiniano descrito por Constantino Porfirogéneta era precisamente de un suave tono entre dorado y anaranjado? Así sigue siendo el sarcófago de Justiniano, algo oscurecido por la natural pátina que confiere el tiempo al mármol, sobre todo cuando este se ve expuesto durante más de cinco siglos al desgaste de los elementos<sup>52</sup>. Todo ello, el tono dorado del mármol y la posible presencia de una rica tela dorada engalanándolo, tuvo que inducir a Coripo al error de describir al sarcófago como de oro puro.



---

<sup>52</sup> Muchos de los antiguos sarcófagos imperiales antaño situados en el interior o en los pórticos de la Iglesia de los Santos Apóstoles, permanecen hoy en los patios del museo Topkapi o en los jardines de los alrededores, expuestos a los elementos. Así llevan cinco largos siglos. En efecto, el "Oportuno" descubrimiento de un mártir musulmán, supuestamente un guerrero de los días del primer asalto árabe contra Constantinopla, (674-678) permitió al conquistador, Mehmet I, reclamar para sí la gran iglesia y derruirla para construir una mezquita. Previamente se retiraron los sarcófagos. Algunos fueron usados como material de construcción. Otros transformados en fuentes y otros, afortunados, terminaron en el topkapi o en sus inmediaciones.

Sarcófago de Justiniano I, actualmente en los jardines del Topkapi. Este sarcófago fue el que acogió los restos del emperador Justiniano I en la Iglesia de los Santos apóstoles. Fue identificado por el Doctor Francisco Aguado Bleyes a partir de la descripción que de él nos legó el emperador Constantino VII Porfirogéneta. Agradecemos al Doctor Francisco Aguado y a su esposa, la fotógrafa e investigadora Ana María Cadena, su amabilidad al proporcionarnos la fotografía que procede de su amplísimo archivo fotográfico.

Tras esta digresión, concluyamos, con la descripción de las exequias. Ya frente al sarcófago, adornado a la sazón con oro, el maestro de ceremonias volvía a recitar otras tres veces más la frase que ya pronunció cuando se pasó el cuerpo del Emperador del catafalco al féretro: "*Vete, Emperador, el emperador de emperadores y Señor de señores te reclama*"<sup>53</sup>. Tras la tercera repetición, los *cubicularios* del difunto Emperador retiraban la pesada tapa de mármol y depositaban el féretro dentro del sarcófago. A continuación, se colocaba de nuevo la tapa y se concluía la ceremonia con una oración pronunciada por el Patriarca.

Enterrado el Emperador, su sucesor, podía celebrar y concluir, ahora sí, los fastos de su coronación. En primer lugar se celebraba una alegre *procesio* que llevaba a los nuevos Augustos desde la Iglesia de los Santos Apóstoles hasta el Palacio Imperial y que era el contrapunto a la previa y triste *procesio* del funeral. En efecto, no bien recibía sepulcro el cadáver del anterior Emperador, las gentes de la ciudad, los coros y los funcionarios, guardias y sirvientes cambiaban lágrimas y cantos fúnebres por alegría, bailes callejeros y música. Se adornaban a toda prisa las calles y las casas con guirnaldas de flores y ramas de olivo<sup>54</sup> y así, entre cánticos alegres, bailes, flores y ramas de olivo y recibiendo las aclamaciones de su pueblo, el nuevo Augusto se dirigía a romper su ayuno ritual celebrando un festín en el Palacio. En el caso de Justino II, lo hizo en la llamada "*Sala dorada*" o "*Triclinio del Augusteum*" cuyos formidables mosaicos siguen hoy maravillando a los visitantes de Estambul<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> Constantino Porfirogéneta, p. 649.

<sup>54</sup> Coripo, Panegírico, III, 65-85.

<sup>55</sup> Coripo, Panegírico, III. 90-135; Aguado Blázquez, F. A. y Cadena Báñez, A. M. Guía de Constantinopla. Un viaje.... Opus cit. Pp. 191-192.

La muerte de un emperador: las exequias de Justiniano...  
José Soto Chica, Miguel Navarro Torrente y Andrea Muñoz Soler



Constantinopla hacia 565

## I. Conclusión.

Como hemos podido ver, los funerales de Justiniano tuvieron un especial fasto y significado. Es por eso que, siglos más tarde, fueron el modelo elegido por Constantino Porfirogéneta para establecer el canon de cómo se debía de realizar unas exequias imperiales.

Los funerales y entierro del Emperador estaban íntimamente ligados a la legitimidad del nuevo Augusto y a tal punto que este último, tenía que integrarlos dentro de los ritos y ceremonias de su propia coronación, cuyos dos últimos actos, el desfile festivo entre los Santos Apóstoles y el banquete en la "Sala dorada" del Sacro Palacio, sólo podían tener lugar tras dar sepulcro a su antecesor.

Las exequias imperiales, así mismo y como lejano eco, pero todavía "Audible," de la antigua "divinización del Augusto", representaban la definitiva exaltación al plano celestial del difunto soberano. En ese último y sacro acto que unía el reinado que concluía con el que se iniciaba, participaba no sólo la corte, el senado o la familia imperial, sino todo el pueblo constantinopolitano y todo ello perfectamente reglado y rígida, a la par que bellamente, representado.

## Bibliografía.

Barker, J. W., *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison, 1966  
Brown G, R., *Justinian and Theodora*, Londres, 1987.

Moorhea D, J., *Justinian*, Londres, 1994

Evans, J. A. S., *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, Londres, 1996

James Allan, Evans. "The Emperor Justinian and the Byzantine empire"  
Westport. 2005

Soto Chica, J. "Bizancio y los sasánidas. De la lucha por el Oriente a las conquistas árabes. (565-642) Granada 2012.

Frank, R.I., *Scholae palatinae. The palace guards of the later Roman Empire*. Roma, 1969

Haldon, J. *Byzantine Praetorians. An administrative, institutional and social survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580 – 900*. Bon, 1984

Haldon, J. *The Byzantine Wars: Battles and Campaigns of the Byzantine Era*. Gloucestershire, 2001

Soto Chica, J. *Bizancio y la Persia sasánida: dos imperios frente a frente. Una comparación militar y económica. (565-642)* Granada, 2015

ORTEGA VILLARO, B., Agatías. *Historias*. Madrid, 2008: Agatías, Historias

Papadopoulou, P. y Alganza Roldán, M. Edit.: *La Mitología griega en la tradición literaria: De la antigüedad a la Grecia contemporánea*. Granada, 2017

Papadopoulou, P. *Diccionario griego - español de términos religiosos*. Granada, 2007  
Coripo. *Panegírico*. III, 230-400

RAMÍREZ TIRADO, A. *Juanide, Panegírico de Justino II*, Madrid, 1997,  
Coripo, *Panegírico*, II, 325-425.

FESTUGIÈRE, A.J., "Évagre, *Historie Ecclésiastique*". *Byzantion*, 45.2 (1975)

BOCKLEY, C., *The history of Menander the Guardsman*. Liverpool, 1985:  
Menandro Protector

RAMÍREZ TIRADO, A. *Juanide, Panegírico de Justino II*, Madrid, 1997:  
Coripo, *Panegírico*, Lib. I-III.

STEIN, E., *Histoire du Bas-Empire*. París, 1949-1959

Fuentes hinojo, P., *La península Ibérica y el Mediterráneo en el tránsito del mundo antiguo al medieval (siglos V-VII)*. Madrid, 1995

MOFFATT, Anna; TALL, Maxeme. *The book of ceremonies*. Canberra: Australian Association of Byzantine Studies. 2012

Aguado Blázquez, F. A. y Cadena Báñez, A. M. *Guía de Constantinopla. Un viaje...*. Opus Cit.

Golvin, J. C. y Salles, C. *Palacios imperiales de la Roma antigua*. Madrid, 2016

*The Oxford dictionary of Byzantium*. Oxford 1991

HARTO TRUJILLO, M.L., *Amiano Marcelino, Historia*, Madrid, 2002 Salacroux, M.  
*Nuevos elementos de la historia natural*. Madrid 1840

## LOS CEMENTERIOS - MAQABIR, MAQBARA- EN LA ALHAMBRA

Amjad SULIMAN<sup>1</sup>

**Resumen:** Los Maqbarat “cementérios” solían estar ubicadas extramuros en las principales vías de comunicación, aparte de estos cementérios a la entrada de las ciudades, en la Alhambra había otros para el servicio de la ciudad palatina. Pequeños como la Rauda, que significa jardín, y que acogía las sepulturas de los difuntos reyes nazaríes y otro mucho mayor, el maqbarat al-Sabika en las laderas de la colina donde se asienta la Alhambra. El último rey nazarí, Boabdil, al abandonar la Alhambra trasladó los restos de sus antepasados a la Alquería de Mondújar.

**Palabras clave:** Alhambra, cementerio, Rauda, Maqbarat, sepultura.

**Abstract:** The *Maqbarat* “cemeteries” are usually located on the side of the main roads, outside of the city walls. Apart from these cemeteries near the entrance of the cities, there were others built for the city palace inside its inner walls. These cemeteries were smaller ones named *Rauda* which means garden in Arabic, and were the designated burial tombs for the Nazrid kings but others were considerably bigger in size, like the Maqbarat al-Sabika, located on the side of a hill where the Alhambra palace stands today. The last Nazrid king, known as Boabdil, decided to move the remains of his ancestors to the farmhouse of Mondújar before abandoning the Alhambra palace at the time of its conquest by the Christians.

**Keywords:** Alhambra, Cemetery, Rauda, Maqbarat, Tomb.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Arqueología por la Universidad de Damasco. Doctor en Historia por la Universidad de Granada. C. e. : [amjadsuliman@hotmail.es](mailto:amjadsuliman@hotmail.es)





La tumba del gran Muley Hacén

Cuando en 1494 Jerónimo Münzer visitó Granada quedó admirado por la gran extensión del cementerio de la puerta de Elvira –*Maqbarat Ilbira*– dos veces mayor, dice, que la ciudad de Nuremberg y distribuido en varios planos<sup>2</sup>.

Eran en verdad los cementerios lo primero que se encontraba al aproximarse a las ciudades musulmanas, ya que, siguiendo la tradición romana, estos cementerios se situaban, sin ninguna separación, junto a los caminos que conducían a las puertas de entrada de las ciudades, algunos con algún tipo de vegetación dispersa, como nos indica también Münzer al decir que, en su parte más antigua, el citado *maqbarat Ilbira*, estaba plantado de olivos<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*, p. 42

<sup>3</sup> Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*, p. 49



Los cementerios musulmanes, de acuerdo con el sentir del Islam, eran especialmente austeros y carentes de cualquier monumento funerario o mausoleo, si hacemos excepción de las *qubbas* o pequeñas capillas, generalmente de planta cuadrada, abiertas por alguno o algunos de sus lados a la que cubría una cúpula o estructura de madera y que albergaban el sepulcro de algún santón, ilustre escritor, asceta o varón señalado por su santidad o vida piadosa, alrededor de las cuales se enterraban los fieles en espera de algún beneficio espiritual.<sup>4</sup>

Aunque las tumbas varían de uno a otro lugar, en todos ellos el cadáver se enterraba de costado, con la cabeza a mediodía y el rostro hacia la Meca, estando cubiertas por lascas de pizarra o piezas de barro a semejanza de grandes ladrillos, para evitar que la tierra entre en contacto con el cuerpo y se cubren de una espesa capa de tierra, siendo en la señalización exterior donde se diferenciaban por la región donde se encuentran y por el estatus social del difunto. Así, en los casos más humildes la sepultura solo disponía para marcar su ubicación de una piedra de tosca factura, sin decoración ni escritura alguna, hincada en la cabecera. En otros lugares las tumbas están señaladas por cuatro hitos o pilares hincados en las esquinas, más altos los de la cabecera. Las tumbas suelen estar limitadas por bordillos de piedras o ladrillos colocados de forma que apenas sobresalen del suelo. De nuevo es Münzer quien, refiriéndose a los sepulcros granadinos afirma que las tumbas están formadas

...” con cuatro losas de piedra, de manera que apenas se cabe en ellas. Las cubren con ladrillos para que la tierra no toque el cadáver. Luego se allana la fosa con tierra”<sup>5</sup>

Y refiriéndose al gran *maqbarat Ilbira* dice que los

...” Los sepulcros de los ricos estaban rodeados en cuadro, como los jardines, con muros de rica piedra.”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, p. 240

<sup>5</sup> Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*, p. 42

<sup>6</sup> Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*, p. 50

En general en los enterramientos de personas de alguna relevancia social o económica las tumbas acostumbraban, siguiendo a Torres Balbás, a señalarse de varias formas:

- Por dos estelas constituidas por grandes losas rectangulares en piedra o mármol hincadas verticalmente y orientadas hacia la Meca, una a la cabecera y otra más pequeña a los pies.
- Por una estela muy alargada de idénticos materiales de poca altura y sección triangular, sobre un plinto más o menos elevado, rectangular, colocada en el eje longitudinal de la tumba, conocidas por el nombre dialectal marroquí de *maqabriya*
- Por un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera de la tumba. Limitada en España casi exclusivamente a Toledo y su región.
- Por una o dos pequeñas estelas discoidales de cerámica vidriada, clavadas en la cabecera y pies de la fosa.
- Otros ejemplares menos frecuentes y de carácter esporádico.<sup>7</sup>

En cuanto a las inscripciones y decoraciones epigráficas o geométricas no son siempre habituales y solían ubicarse en el único canto mayor que queda visto y en fajas horizontales en la parte inmediata de las caras grandes por la misma razón. En el caso de Granada muchas de estas estelas funerarias, casi todas en piedra de la Malahá, fueron reutilizadas en la construcción de algunas iglesias, pueden observarse en la de San Cristóbal, San Jerónimo y Santo Domingo, y en el muro de la Alhambra situado a la izquierda del camino que sube de la Puerta de la Justicia hacia la Alcazaba.

Las *maqabriyas*, en piedra, mármol e incluso cerámicas pueden estar igualmente decoradas, existen varias de mármol en el Museo de la Alhambra, se han usado frecuentemente Ifriqiya, pero en España donde se utilizaron más abundantemente fue en la Almería almorávide de la primera mitad del siglo XII.

Desde el punto de vista de la epigrafía funeraria, los textos grabados en las estelas de los cementerios de al-Andalus suelen ser palabras y frases hechas repetidas *-al- 'afiya-* (la salud, la paz) o fórmulas piadosas y la filiación y títulos de los allí enterrados, la fecha de su muerte y algún otro dato menos frecuente como la edad, siendo en general de una gran

---

<sup>7</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 241-253

monotonía salvo en algunas tumbas nazaríes con textos rimados y frases personalizadas.<sup>8</sup>



### **Maqabriyas de las tumbas sa'dies en Marrakech**

En Granada existían los siguientes cementerios:

1. **Maqbarat Ilbira.** Fundado en el siglo XIII, era el más importante de la ciudad y se situaba a las afueras de la puerta de Elvira.

2. **Maqbarat Socaster.** Situado junto a la muralla de la Alcazaba Qadima, próximo a la puerta Nueva o arco de las Pesas, según Gómez-Moreno recoge de Ibn al-Jatib.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, p. 255

<sup>9</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 274-275

**3. Cementerio del Albaicin**, se desconoce su nombre antiguo y se encontraba intramuros de ese barrio y la cita Münzer diciendo:

*“Repito que [el Albaicín] tenía un cementerio mayor que aquel que está al pie de la Alhambra [el de la sabika]. Aquel día, mientras subíamos a la ciudad del Albaicín, tuve ocasión de ver aquel cementerio. Ocupa gran parte de una ladera del monte sobre la ciudad y tanto espacio como la ciudad de Ulm”*<sup>10</sup>

Refiriéndose a la difícil ladera de la colina en cuya cima había una torre defensiva llamada, por los cristianos, del Aceituno y que fue sustituida por la ermita de San Miguel el Alto.

**4. Maqbarat al-Sabika**, tomando el nombre de la colina sobre la que se alza la Alhambra.

**5. Maqbarat al-Guraba** o cementerio de los extranjeros que estaba situado, según Ibn al-Jatib enfrente del arrabal de Nayd, en el arrabal junto al río<sup>11</sup>

**6. Maqbarat bab al-Fajjarin** o cementerio del barrio de los alfareros, extramuros de la ciudad a la que daba acceso esa puerta.

**7. Maqbarat al-Assal** o cementerio del melero, en el límite oriental de la huerta del mismo nombre y al que parecen pertenecer las tumbas aparecidas en el barranco del Abogado.

**8. Rawda** de la Alhambra o cementerio real

De todos los que se han citado<sup>12</sup> nos ocuparemos de dos, por estar directamente vinculados a la Alhambra y constituir sus espacios mortuorios: el **Maqbarat al-Sabika** y la **Rawda**.

### **X.II.1.- Maqbarat al-Sabika**

El cementerio ocupaba el espacio comprendido entre la ***bab al-Jandaq*** o puerta del barranco, hoy sustituida por la puerta de las Granadas, hasta el campo de los Mártires, donde como hemos dicho se encontraban las mayores mazmorras de Granada.

De nuevo siguiendo a Münzer:

*“Subimos a la Alhambra, en un altísimo monte, en cuya falda otra vez nos salió al paso un gran cementerio, seis veces mayor que la plaza de Nüremberg.*

<sup>10</sup> Münzer, Jerónimo. *Viaje por España y Portugal*, p. 50

<sup>11</sup> Ibn al-Jatib, *Ihata*, I, p. 149

<sup>12</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 274-276

*Subiendo un buen trecho, entramos en un lugar que fue cárcel de los cristianos cautivos”* <sup>13</sup>.

En un panteón del cementerio de la Sabika se enterraron varios reyes de la Granada nazarí y algunos otros personajes ilustres lo fueron en otras partes de este mismo cementerio, como el **hayib** Ridwan<sup>14</sup>.

Los reyes enterrados en este cementerio fueron **Muhammad I**, del que nos dice *Ibn al-Jatib* que a primeros de enero de 1273 a su regreso al alcázar tras recibir a un grupo de jefes y sus guerreros:

*“Se cayó en un trecho del camino y vomitó una bilis verde; fue montado a caballo acompañándole a la grupa un alto personaje de su servicio llamado Sabir el Grande, y murió la noche del viernes 29 de chumada del año mencionado (20 de enero). Fue sepultado en el cementerio de la Sabika”* <sup>15</sup>.

Su losa sepulcral epigrafiada está, junto con la de Yusuf III en el museo de la Alhambra.

Y también **Muhammad III**, quien después de su destronamiento por su hermano Nasr, estando cautivo en el castillo de Almuñécar, fue trasladado a Granada, por decisión del consejo real, ante la posibilidad de que el usurpador Nasr I muriese por una apoplejía que le afectó gravemente. Recuperado Nasr lo trasladó a la casa que antes ocupaba:

*“Luego a primeros de Shawwal del mismo año (21 de enero de 1314) se divulgó su muerte y se dijo que fue repentinamente asesinado, ahogado en una alberca que había allí, porque se temía que su vecindad fuese un peligro. Fue enterrado en el*

---

<sup>13</sup> Münzer, *Viaje por España y Portugal*, p. 42

<sup>14</sup> *Abu-I-Nuaym Ridwan*, de origen cristiano, nació en la villa castellana de Calzada de Calatrava, fue apresado con apenas diez años y llevado a Granada donde trabajó como esclavo. Su inteligencia y habilidad le hicieron destacar y, tras obtener una amplísima cultura islámica, ingresó en la secretaría nazarí llegando a confiarle el rey Ismail I la educación del príncipe heredero

Mohammed.

Fue visir o *hayib* bajo el rey Mohammed IV y tras su asesinato de su sucesor Yusuf I. Depuesto y encarcelado por los manejos y envidias del tío del rey Ali ibn al-Mawl, fue más tarde rehabilitado pero renunció al visirato al que debió volver reclamado por Mohamed V, tras el asesinato de Yusuf I, y tras ser destronado Mohamed V por su hermanastro Ismail II fue asesinado por la muchedumbre que asaltó su casa. Su cabeza encontrada al día siguiente por sus sirvientes fue llevada al cementerio de la Sabika y enterrada con el resto de su cuerpo.

<sup>15</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 138

*cementerio de la Sabika, en el panteón de su familia, junbto a al-Galib bi-lla, su abuelo.*"<sup>16</sup>.

En este mismo cementerio se enterró su usurpador hermano **Nasr I**, fallecido la noche del miércoles 6 de *dhu l-qa'da* del 722 (10 noviembre 1322) en Guadix, en cuya mezquita reposó su cadáver hasta su traslado definitivo al panteón de su abuelo en el cementerio de la Sabika el 16 de diciembre de 1322<sup>17</sup>.

## X.II.2.- La Rawda de la Alhambra

La *rawda* de la Alhambra está situada en una terraza intermedia entre la superior, donde se encontraba la mezquita, y la inferior en la que se encuentran el Partal y otras edificaciones, estaba orientada en sentido NO-SE, como prescribe la religión musulmana, y se conforma como un rectángulo con dos partes. La primera, para el enterramiento de los reyes y sus familiares más próximos y otra, peor definida y, al parecer, con un carácter más secundario<sup>18</sup> situada a SE, cerrada por muros de mampostería y ladrillo y que no posee entrada independiente. Es probable que este segundo recinto funcionase como patio del cementerio, ocupado por numerosas tumbas dispuestas y agrupadas de modo sensiblemente distinto del recinto principal, al estilo de los cementerios meriníes en Marruecos, de hecho, la similitud artística entre los edificios a un lado y otro del estrecho en los siglos XIII y XIV es extraordinaria<sup>19</sup> y permiten reconstruir espacios desconocidos de la *rawda* por comparación con otros marroquíes como los enterramientos de los Príncipes Saadíes de Marrakesh<sup>20</sup>

La Alhambra centro de un poder real en ascenso, tanto en el sentido de prosperidad económica como en el político, amparado por la crisis de los reinos cristianos vecinos, siente la necesidad de articularse con la suficiente perspectiva de futuro como marcaban las exigencias del

<sup>16</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, pp. 165-166

<sup>17</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 177

<sup>18</sup> Malpica Cuello, Antonio, *La Alhambra, un estudio arqueológico*. Granada 2002, pp. 237-239

<sup>19</sup> Basilio Pavón Maldonado. "El Palacio de Comares, la Rawda", en *Estudios sobre la Alhambra I*, pp. 90-91

<sup>20</sup> Salmerón Escobar, Pedro y Culler Muro, María. "La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención". *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, p. 74

creciente boato y poder real y se levanta en un lugar preciso dentro de la organización espacial alhambrena, en el vacío, que aseguraba el distanciamiento exigido para los palacios del islam acentuando su valor, y que los separaba de la relativamente populosa medina al sur, en el recorrido hacia la mezquita desde la calle Real Baja, que actúa de foso separador de la zona palaciega<sup>21</sup>.

En ese sentido la disposición de la *rawdā* entre la mezquita mayor de la Alhambra y junto al palacio real explica la organización de la posterior ciudad palatina,<sup>22</sup> permitiendo escenificar el ritual de la muerte del emir ante la corte y el pueblo.

El profesor Malpica<sup>23</sup> apunta la posibilidad de que este ritual comenzase con la exposición del cadáver del emir fallecido en la *qubba* que hay actualmente junto al palacio de los Leones, y anterior a este, para que los cortesanos no abrigaran dudas sobre el fallecimiento, para ser posteriormente trasladado a la mezquita donde se mostraba la misma evidencia frente al pueblo, y ser luego enterrado en la *rawdā*, donde existía otra *qubba* de similares características a la anterior.

El valor otorgado en el islam a la relación de los enterramientos con la naturaleza es considerable. Su propio nombre de *rawdā* o jardín está vinculado con la imagen del Jardín del Paraíso tan arraigada en el imaginario religioso musulmán y no eran infrecuentes los enterramientos que, pese a estar cubiertos por alguna estructura, se dejaban sin cubrir en su totalidad para permitir ese contacto con la naturaleza<sup>24</sup>.

Fue creada posiblemente por Ismail I y reorganizada y embellecida por Muhammad V:

*"...los fragmentos de ornamentación de escayola prueban con toda certidumbre que este edificio data del reinado de Muhammad V"*<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Salmerón Escobar, Pedro y Culler Muro, María. "La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención". *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, pp. 71-72

<sup>22</sup> Malpica Cuello, Antonio. *La Alhambra, ciudad palatina nazarí*, p. 106

<sup>23</sup> Malpica Cuello, Antonio. *La Alhambra, ciudad palatina nazarí*, p. 106

<sup>24</sup> Salmerón Escobar, Pedro y Culler Muro, María. "La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención". *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, p. 72

<sup>25</sup> Gómez Moreno, Manuel. *Guía de Granada*. Granada 1998, p. 125

Quien construyó el mausoleo de la *rawda* como espacio de veneración, otorgándole una permanente carga simbólica<sup>26</sup>. Aunque sobre su cronología para Pavón Maldonado igual podría deberse a Muhammad V que a Yusuf I y, en todo caso, su edificación parece claramente anterior al palacio de los Leones, pues, al igual que el aljibe, está condicionado por la *rawda*.<sup>27</sup>

El primer enterramiento real en este espacio fue el de **Muhammad II**, de cuyo enterramiento dice *Ibn al-Jatib* al hablar de su muerte:

*“Fue en la noche del domingo 8 de sha’aban del año 701 (8 de abril de 1302). Murió en su oratorio... Fue enterrado en una tumba aislada en el panteón de sus antepasados, al este de la Mezquita Real, en los jardines contiguos a la casa real.”*<sup>28</sup>

E igualmente lo fue **Ismail I**,

*“El segundo que fue enterrado en aquel lugar fue su nieto (de Muhammad II) el sultán Abu l-Walid (Ismail I)”*<sup>29</sup>

Sobre el que, *Ibn al-Jatib* dice también, al hablar sobre su muerte, que fue asesinado por su primo “el Señor de Algeciras” por una ofensa, y que:

*“Fue enterrado durante las tinieblas de la noche del martes, segundo día después de su muerte, en la rawda del jardín de su palacio, al lado de su abuelo, y se llevó a colmo la pompa del sepulcro, con inscripciones, aderezamientos, adornos, plata y oro, de modo que no puede describirse”*<sup>30</sup>.

Este proceder, tan poco usual en los austeros ritos funerarios musulmanes y la propia creación de la *rawda*, junto con el enterramiento al lado a su abuelo responden a un programa previamente establecido por el que fue uno de los sultanes que puso las bases de lo que sucedería después en la misma Alhambra y en el conjunto del reino,<sup>31</sup> en su búsqueda por legitimar su rama dinástica, que no era agnática, siendo él hijo de una hija de Muhammad II.

<sup>26</sup> Salmerón Escobar, Pedro y Culler Muro, María. “La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención”. *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, pp. 71-73

<sup>27</sup> Malpica Cuello, Antonio. *La Alhambra, un estudio arqueológico*. Granada 2002, pp. 239-241

<sup>28</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 153

<sup>29</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 153

<sup>30</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 192

<sup>31</sup> Malpica Cuello, Antonio. *La Alhambra, ciudad palatina nazarí*, p. 111





### La rawda en la actualidad

Posteriormente lo fue También **Yusuf I:**

*“...pue se precipitó sobre él – en el día de la fiesta de la Ruptura del ayuno del año 755 (19 de octubre de 1354) mientras hacía en la mezquita la última rak’a un loco que empuñaba un cuchillo...El sultán fue llevado a su aposento elevado por encima de nuestras cabezas, a punto ya de morir y, efectivamente, no duró mucho tiempo en este estado, sino que murió.... El sultán fue enterrado la misma tarde de aquel día en el cementerio de su palacio, junto a su padre.*

*Se llegó al colmo en la pompa de su sepultura, por haber sobrepasado a quienes lo precedieron”<sup>32</sup>.*

Y **Yusuf III.** Las losas sepulcrales de estos cuatro reyes se reconocieron en 1574, al aparecer de modo causal al hacer algún desmonte o apertura de zanjas para la construcción de la fachada oriental del palacio de Carlos V,

---

<sup>32</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, p. 222

por parte del licenciado Alonso del Castillo, según se indica en las crónicas de Luis del Mármol Carvajal<sup>33</sup>, aunque después se perdió de nuevo la memoria de la construcción, ocultos sus restos bajo los muros de una vivienda<sup>34</sup>. Parece ser que un alto personaje de la corte de los Reyes católicos, D. Gutierre de Cárdenas, contador mayor del reino y hombre de confianza de la reina Isabel, llevo, como botín de guerra, una losa sepulcral y una *maqabriya* a Torrijos (Toledo) que hasta su descubrimiento estuvieron en el supuesto antiguo palacio de Pedro I, después convento de las Madres Concepcionistas Franciscanas fundado por Teresa Enríquez, su esposa, y aparecieron en las obras para la demolición y posterior reconstrucción del convento. En el estudio realizado por Fernando Díaz Esteban se atribuyen a un personaje:

“...posterior a Yusuf I, muerto en 1354. Por los indicios situamos al difunto cercano a Yusuf III, muerto en 1417... Proponemos, visto lo anterior, atribuir a algún pariente cercano a Yusuf III la lápida: bien su padre Yusuf II muerto en 1392, bien su hermano, Muhammad VII, muerto en 1408, bien su hijo, Muhammad VIII, muerto en 1445”<sup>35</sup>.

No fueron enterrados en este cementerio real los sultanes Muhammad I, Muhammad III y Nasr, que lo hicieron en el cementerio de la Sabika, como ya hemos indicado, Muhamad IV, que lo fue en las raudas vecinas a la *Almunia de al-Sayyid*, en Málaga, tras su asesinato,<sup>36</sup> Muhamad V y Yusuf II que lo hicieron en lugar desconocido del Generalife e igualmente, de los últimos reyes de Granada, Muley Hacen murió en Mondújar y se desconoce si se enterró allí o en Salobreña y su hijo Boabdil el Chico murió en Fez.

En el siglo XIX la *rawdā* fue “redescubierta” al derribar un cobertizo anexo al palacio de Carlos V por el arquitecto conservador Mariano Contreras, apareciendo, además de cuatro fosas sepulcrales, fragmentos de escayolas, azulejos, parte de una celosía de madera, conservada en la actualidad en el museo de la Alhambra, y cuatro pilares centrales.

---

<sup>33</sup> Del Mármol Carvajal, Luis. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*. En: Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. “La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención”. *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, pp. 72-73

<sup>34</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazari. la Rauda*, p. 15

<sup>35</sup> Díaz Esteban, Fernando. *Dos lápidas musulmanas en Torrijos (Toledo)*, p.170

<sup>36</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*. Granada 2010, pp. 205-206

Contreras rehace el muro que cierra el cementerio al SO y protege los zócalos de azulejos de su cara interior y los que restaban en los pilares centrales. Los restos indican una decoración exquisita y austera. Leopoldo Torres Balbás realiza una intervención importante en los años 1925-26, excavando toda la superficie de la rauda y revisando las consolidaciones y restauraciones de Contreras.

En esa actuación nos habla de una construcción central del primer rectángulo, orientada en el mismo sentido que la *rawdā*, con muros perimetrales de ladrillo de los que se conservan en algunos las partes inferiores y con cuatro pilares de ladrillo en las esquinas que sustentarían, según él, una linterna de mocárabes similar a la que existe en los palacios reales. Al NO se encontraron tres pequeñas cámaras separadas por gruesos muros y dentro de ellas las cuatro sepulturas descubiertas por Contreras. Estos muros divisorios de las cámaras del muro NO pisan antiguas tumbas, salvándolas cuidadosamente, testimoniando un origen anterior al estimado. En el muro NE se encuentra una entrada desde la calle Real Baja, con un arco de herradura apuntado y restos de decoración.



## La excavación de 1925 en la rawda

En estos trabajos de restauración de la Rawda Torres Balbás elevó todos los muros del recinto y rebajó el de Conteras, al sur, hasta el nivel de los anteriores, cubriendo con empedrado la parte de la calle Real Baja junto al Palacio de Carlos V. Se encontraron más de 70 tumbas, siendo, al parecer, las correspondientes al cuadrado principal, sepulturas de los reyes de Granada y sus familiares. Todas eran de forma trapezoidal, más estrechas por los pies y algunas, por sus dimensiones, sirvieron para niños de corta edad. Su profundidad respecto a la solería era de 1 a 1,5 metros y a menos de 1 metro desde el fondo se remetían ligeramente los muros para que apoyasen las lajas de pizarra que los cubrían. En ninguna de las tumbas del sector real se encontraron huesos, lo que muestra el cuidado que se puso en realizar su recogida antes de la entrega de la ciudad<sup>37</sup>. En las sepulturas aparecidas en el cuadrado secundario si se encontraron huesos sueltos, un esqueleto deshecho en una y otro bastante completo en otra<sup>38</sup>, por lo que deberían tratarse de otros personajes de menor relevancia que no fueron trasladados por el último rey de Granada. Tras la excavación Torres Balbás volvió a rellenar las fosas, incluso devolvió a la suya el esqueleto completo.

En 1999-2000 se realiza una intervención arqueológica por José Javier Álvarez y una restauración y puesta en valor llevadas a cabo por Pedro Salmerón y María Cullel, acondicionando la calle Real y el acceso al cementerio Real, y se limpian y recuperan algunos restos además de consolidar las estructuras de Torres Balbás. En la actualidad solamente son visibles los huecos de las fosas en los tres recintos del ámbito NO, cubriéndose lo demás con un pavimento de tierra, salvo en el espacio de la *qubba* central en el que se ha construido una solería de ladrillo a partir de los restos originales existentes. Las tres tumbas principales del recinto se señalan con una hilada de ladrillo que marca su posición<sup>39</sup>.

Puesto que en esta última intervención se volvió a exhumar el esqueleto encontrado por Torres Balbás, y repuesto en su lugar, para realizar su estudio, procede indicar que pertenece a una mujer de edad madura,

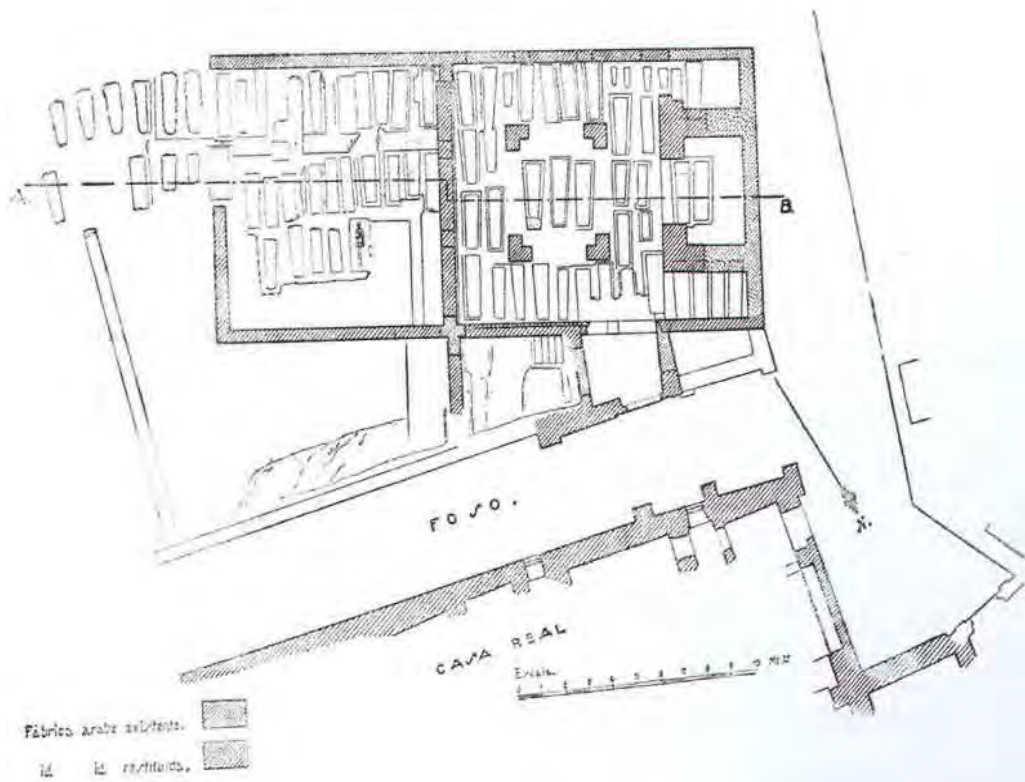
---

<sup>37</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazari. la Rauda*, p. 22

<sup>38</sup> Torres Balbás, Leopoldo. *Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazari. la Rauda*, p. 23

<sup>39</sup> Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. "La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención". *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, p. 79

alrededor de cincuenta años, con evidencias de padecer escoliosis y cifosis acusadas y aplastamiento de algunas vértebras. Su enterramiento no parece obedecer al rito musulmán ya que se encontraba dentro de un ataúd en posición decúbito supino<sup>40</sup> pudiendo incluso ser un enterramiento de los primeros momentos de la ocupación cristiana. El esqueleto volvió a ocupar su tumba y es, en la actualidad el único resto humano, entre los encontrados, que sigue reposando en su lugar desde hace más de 500 años.



### Plano de las excavaciones de la rawda de 1925

<sup>40</sup> Alemán, Inmaculada; Botella, Miguel y Jiménez Sylvia. "Estudio antropológico de los restos humanos aparecidos en el cementerio de la Rauda". *Cuadernos de la Alhambra* nº 36. Granada, 2000, p. 183



Cuando Boabdil partió hacia su retiro en Mondújar, tras la entrega de Granada, llevó consigo los restos de sus antepasados que había dado orden de exhumar durante los meses de noviembre y diciembre de 1491, para enterrarlos de nuevo en Mondújar. Sobre este hecho hay cierta constancia en los datos del Libro de Apeo y Repartimiento de Mondújar, con deslindes fechados en 1547, 1572 y 1593 en el que vecinos, concedores y escribanos declaran que Mondújar tiene en la ladera del Cerro del Algarrobo (actual barriada del Cerrillo) un macáber en el que fueron enterrados los reyes de Granada.

Cuando al iniciarse en el 2001 la construcción de la autovía de la costa se realizó, a cargo de los arqueólogos Ángel Rodríguez Aguilera y Sonia Bordes, el correspondiente estudio se comprobó que en las obras de circunvalación del pueblo de Mondújar realizadas en 1988 una gran parte de ese cementerio nazarí había sido totalmente destruida pese a la evidencia de los restos que albergaba. Pese a todo se excavaron unas 70 tumbas que habían permanecido intactas y en su interior se hallaron cadáveres, huesos, restos infantiles y muchas de ellas vacías. Se constató la semejanza de ritual de enterramiento con el de la *rawda* real de la Alhambra y otras evidencias de que podían tratarse del enterramiento de los restos trasladados por Boabdil, pero no hay evidencias definitivas ni unanimidad en la interpretación de estos resultados (el resultado de sus estudios está en la Delegación de Cultura), lo que no excluye que los restos de algunos de los reyes de la dinastía nazarita estén bajo el asfalto.

### X.III. - MUSALLA O SARI'A

En un lugar próximo o inmediato a las ciudades musulmanas solía existir una explanada o llano despejado susceptible de acoger a un gran número de personas para su uso como centro de reuniones religiosas en aquellas fechas señaladas en las que el número de fieles superaba en mucho la capacidad de las mezquitas mayores, e incluso, de las explanadas ante las mezquitas. A este lugar se le llamaba "*musalla o sari'a*". Estas explanadas solo requerían un *mihrab* orientado a oriente para dirigir en esa dirección las plegarias, aunque a veces existía una plataforma elevada para dirigir desde ella el sermón a los fieles.

Por otra parte, era preceptivo que algunas de las celebraciones tradicionales, las rogativas *-istisqa'*- para pedir lluvias, alejar el pedrisco o cualquier otra petición de intervención a Allah, se celebraran al aire libre

por ser un lugar más puro y reverente que en el interior de las ciudades. Pedro Longás describe una rogativa en imploración de lluvias, de acuerdo con documentos contemporáneos, correspondientes a celebraciones tradicionales anteriores a época cristiana:

*“salían de la localidad procesionalmente. En la madrugada del día en que iba a celebrarse la oración, hacia el campo, pues la ceremonia debía practicarse en despoblado y estaba prohibido hacerla en las calles o plazas, que eran tenidos como sitios poco reverentescual, si en el campo se buscaba, en el silencio y apartamiento de la vida ordinaria, el contemplar más cerca las obras de Dios y el excitarse a la penitencia en condiciones más propicias. Presidiendo a los fieles iba el iman; todos caminaban a pie y en actitud humilde, sosegadamente y con profundo temor de Dios. Prescindiendo de afeites y ropas nuevas de notable valor, solo vestían ropas viejas y no las que acostumbraban usar durante la oración en la mezquita. Hacían alto en su camino para practicar, cuando llegada la hora, la oración del alba. Al llegar a la **musalla** se congregaban todos los fieles formando hileras para dar comienzo a la oración a la hora del mediodía”*<sup>41</sup>

Las celebraciones religiosas que se celebraban en la **musalla o sari'a** solían ser, además de las correspondientes a las rogativas, la fiesta de la “ruptura del ayuno” (*Eid al-Fitr*) que se extiende los tres primeros días del décimo mes (*shawwal*) y la “pascua del cordero” (*Eid al-Adha*) que es la fiesta mayor, la festividad del sacrificio y que celebra el décimo día del mes de *dul-Hiyya*. Frecuentemente los cementerios, que habitualmente se instalaban extramuros de las ciudades inmediatos a las puertas, se encontraban en las proximidades de las *musallas*, se llamaban entonces de *al-musalla*.<sup>42</sup>

En la Alhambra existía, y existe, la *Bab al-sari'a* que aunque es conocida desde el siglo XV en los textos cristianos como “Puerta de la Justicia” como consecuencia de una inadecuada interpretación de otro de los significados de *sari'a*, como dejó claro el profesor Basilio Pavón Maldonado, debiera llamarse “Puerta de la Explanada” puesto que se abre justo debajo de la gran explanada ritual que se extendía delante y junto a la mezquita mayor que había estructurado Muhammed III (1333-1309) y a la que da acceso. En sus inmediaciones existía también un llano adecuado

---

<sup>41</sup> Pedro Longás, *Vida religiosa*, pp. 123 y 132-133

<sup>42</sup> Torres Balbás, “*Musalla*” y “*Sari'a*” en *las ciudades hispanomusulmanas*, pp. 167-180

en el que estaría un oratorio al aire libre próximo a la “Puerta de los Siete Suelos”, en el lugar que los árabes granadinos llamaban *al-Tabla* y que coincide con la musara.

*Ibn al-Jatib* hablando del recibimiento al cadáver del rey nazarí Nars I, muerto en su retiro de Guadix tras su derrocamiento por Ismail I, dice:

“...el primero del mes de dhu l-hichcha de este año (10 de diciembre de 1322) fue trasladado a la capital. Salió el sultán y un crecido grupo de gente y oró ante su féretro, en la musalla dedicada a celebrar las fiestas, después de la oración de media tarde, el jueves 6 de aquel mes (16 de diciembre)<sup>43</sup>”.

En el siglo XII la *musalla* o *sari'a* de Granada estuvo en un cerro más al norte del lugar que ocupaba la alcazaba vieja, donde el 3 de *rabi' primero* de 540/24 de agosto de 1145 tuvo lugar la batalla de la *musalla*, donde fue derrotado y muerto *Ibn Abi Yafar*. En 1162 aparece de nuevo en las crónicas el nombre de la *musalla*, tras acampar en ella *Ibn Mardanis* y su ejército para tratar de desalojar a los almohades de la Alcazaba vieja. En el siglo XIII el crecimiento de los arrabales integró la *sari'a* convirtiéndose en un barrio que se llamó hasta después de la conquista cristiana “barrio de la Xarea del Albaicin” y “algima Axarea” a su mezquita, donde hoy está la iglesia de San Cristóbal<sup>44</sup>.

Sobre la inexistencia de mezquita en la alcazaba granadina Pavón Maldonado se pregunta si

“La *musalla* o *saria* de la Alhambra, por circunstancias especiales de la ciudad fortaleza, estaría en la amplia explanada donde Machuca construyó el Palacio de Carlos V. Si esta explanada está hoy dentro de la ciudad palatina, es de suponer que en el siglo XIII fuera exterior respecto de la Alcazaba”<sup>45</sup>.

Y especula que el empeño de todos los monarcas granadinos en dejar libre ese espacio correspondiente al punto neurálgico de la ciudad, exterior también de los palacios y ubicado junto a la mezquita Real y la *rawdā*, parece confirmar esta hipótesis.

---

<sup>43</sup> Ibn al-Jatib, *Al-Lamha al-badriyya*, p. 177

<sup>44</sup> Gómez-Moreno, Manuel. *Guía de Granada*, p. 496

<sup>45</sup> Basilio Pavón Maldonado. “El Palacio de Comares, la Rawda”, en *Estudios sobre la Alhambra I*, p. 87



## **Bibliografía**

Alemán, Inmaculada; Botella, Miguel y Jiménez Sylvia. **Estudio antropológico de los restos humanos aparecidos en el cementerio de la Rauda**. Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, p. 183

Basilio Pavón Maldonado. **El Palacio de Comares, la Rawda**, en **Estudios sobre la Alhambra I**, p. 87

Basilio Pavón Maldonado. **El Palacio de Comares, la Rawda**, en **Estudios sobre la Alhambra I**, pp. 90-91

Díaz Esteban, Fernando. **Dos lápidas musulmanas en Torrijos (Toledo)**, p.170

Del Mármol Carvajal, Luis. **Historia de la rebelión y castigo de los moriscos del reino de Granada**. En: Salmerón Escobar, Pedro y Cullel

Muro, María. **La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención**. Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, pp. 72-73

Gómez Moreno, Manuel. **Guía de Granada**. Granada 1998, p. 125

Gómez-Moreno, Manuel. **Guía de Granada**, p. 496

Ibn al-Jatib, **Ihata**, I, p. 149

Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 138

Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, pp. 165-166

Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 177

- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 153
- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 153
- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 192
- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, pp. 205-206
- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**. Granada 2010, p. 222
- Ibn al-Jatib, **Al-Lamha al-badriyya**, p. 177
- Malpica Cuello, Antonio, **La Alhambra, un estudio arqueológico**. Granada 2002, pp. 237-239
- Malpica Cuello, Antonio, **La Alhambra, ciudad palatina nazarí**, p. 106
- Malpica Cuello, Antonio, **La Alhambra, ciudad palatina nazarí**, p. 106
- Malpica Cuello, Antonio. **La Alhambra, un estudio arqueológico**. Granada 2002, pp. 239-241
- Malpica Cuello, Antonio, **La Alhambra, ciudad palatina nazarí**, p. 111
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 42
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 49
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 49
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 42
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 50
- Münzer, Jerónimo. **Viaje por España y Portugal**, p. 50
- Münzer, **Viaje por España y Portugal**, p. 42
- Pedro Longás, **Vida religiosa**, pp. 123 y 132-133

Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. **La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención.** Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, p. 74

Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. **La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención.** Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, pp. 71-72

Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. **La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención.** Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, pp. 71-73

Salmerón Escobar, Pedro y Cullel Muro, María. **La Rauda de la Alhambra. La memoria del lugar como base de la intervención.** Cuadernos de la Alhambra nº 36. Granada, 2000, p. 79

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas.** Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, p. 240

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas.** Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, p. 240

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas.** Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 241-253

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas.** Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, p. 255

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas.** Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 274-276

Torres Balbás, Leopoldo. **Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazarí: la Rauda,** p. 22

Torres Balbás, Leopoldo. **Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazarí: la Rauda**, p. 23

Torres Balbás, "*Musalla*" y "*Sari'a*" en las ciudades hispanomusulmanas, pp. 167-180

Torres Balbás, Leopoldo: **Ciudades hispanomusulmanas**. Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid, pp. 274-275

Torres Balbás, Leopoldo. **Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazarí: la Rauda**, p. 15

## PASEOS POR LA ALHAMBRA. UNA NECRÓPOLI NAZARÍ: LA RAUDA

Leopoldo Torres Balbás<sup>1</sup>

Piensen las gentes, ante la aparente suntuosidad de los palacios de la Alhambra, tras la que se oculta una estructura pobre y deleznable como pocas, que los reyes nazaríes habitantes de la Casa Real debieron descansar, al perder la existencia, trágicamente muchos de ellos, en panteones o sepulturas de deslumbrante riqueza, adornados con todos los primores y refinamientos del arte granadino del siglo XIV. Y al preguntar por tales enterramientos suele mostrárseles hoy una torre de ladrillo, lisa por fuera y cerrado su interior por una cúpula de gallones sobre trompas de arista.

No reposaron en esa construcción los restos mortales de los reyes de Granada. Las sepulturas de casi todos ellos ocupaban un edificio emplazado a espaldas y hacia mediodía del patio de los Leones, en lo que entonces eran jardines del Palacio, y de ellos tomó nombre, puesto que *rauda* significa jardín, simplemente. Al partir Boabdil, vencido, para un destierro pródigo en amarguras, llevóse con él los restos de sus antecesores, no queriendo sin duda que reposasen en tierra cristiana. Quedó entonces la Rauda abandonada; perdióse la memoria de su destino y gentes humildes habitaron muchos años sobre sus ruinas, como en gran parte de las salas y aposentos de la Alhambra.

Consolidadas hoy las de la Rauda, restablecidos en parte los jardines inmediatos, cipreses, palmeras, hiedras y rosales van cubriendo los muros desmochados y embelleciendo aquel lugar, poblado por los recuerdos fúnebres de los monarcas a que somos deudores de la maravilla de la Alhambra. No quedaron allí los restos reales, como va dicho, sino perdidos en una olvidada haza de Mondújar, en la que algún día el arado es posible que los saque a la superficie; pero, como guardando las sepulturas, quedó en una de ellas el esqueleto, posiblemente de algún magnate, cuyo nombre será siempre un misterio; tal vez pertenezca a quien amó tanto estos lugares de la colina roja, que el destino ha permitido quedaran sus huesos en ella eternamente.

### Referencias históricas. Las ruinas y sus vicisitudes

Hubo junto a la Alhambra una antigua *macbora* o cementerio, situado en la Assabica, explanada en la parte alta y fuera del recinto de sus murallas, hacia el sur. Allí fueron sepultados los reyes Mohamad I, Mohamad III y Nazar.

---

<sup>1</sup> Reproducimos este artículo de D. Leopoldo Torres Balbás por el interés que tiene para estudiar el tema de los enterramientos de los reyes de Granada. Fue publicado por primera vez en *Archivo Español de Arte y Arqueología*, número 6, septiembre-diciembre de 1926.

Mohamad II (1272-1301) lo fué en sitio distinto, al oriente de la mezquita, en la *macbora* de los jardines del Alcázar, así como su nieto Ismael I (1313-1324), la mujer de éste (+ 1348) y Yúsuf I (1332-1354)<sup>2</sup>.

Del primitivo cementerio, fuera del recinto, se ha perdido toda memoria; tal vez algún día, casualmente, aparezcan sus restos bajo tierra y escombros. El otro, cercano a la mezquita, debió de seguir utilizándose hasta la Conquista.

Al entregarse Granada a los Reyes Católicos, sabemos, por un documento del Archivo de Diezmos del año 1516 y otro del de la Alhambra de 1549, que Boabdil se llevó los restos de sus antecesores, enterrándolos al pie del castillo de Mondújar, en una haza, en la que fué sepultada posteriormente la reina mora la Horra, mujer del monarca destronado, trasladando su cuerpo desde Andarax, donde murió<sup>3</sup>. Parece que los restos reales no siguieron en su peregrinación a Boabdil, a Africa, permaneciendo al pie del cerro de Mondújar.

La Rauda de los jardines de la Alhambra quedaría entonces abandonada y, sin duda, al poblarse el recinto con soldados y cristianos viejos, aun en tiempo de los Reyes Católicos, reformada y ampliada, debió servir de vivienda, unida por un cobertizo sobre arcos que salvaban el foso, al patio vulgarmente llamado ahora del Harem, en la planta alta del cuarto de los Leones. Restos del techo de madera, pintado a lo morisco, que tuvo ese cobertizo, se conservan en las habitaciones de Carlos V de la Casa Real.

En 1574, al hacer probablemente algún desmonte o apertura de zanjas para la construcción de la fachada de levante del palacio de Carlos V, que por aquellos años se labraba, descubriéronse, en lo que fué rauda, "unas losas de alabastro, que según parece estaban puestas a la cabecera de los sepulcros de cuatro Reyes de esta casa, y en la parte dellas que salía sobre la tierra, porque estaban hincadas derechas, se contenían de entrambas partes epitafios en letra Arabe dorada puesta sobre azul, en prosa y en verso, en loa y memoria de los yacentes». Los epitafios eran de Mohámad II, Ismael I, Yúsuf I y Yúsuf III<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Datos de los cronistas árabes Abenaljatib y Almacari, que debo a D. Manuel Gómez Moreno, quien ha tenido la bondad de revisar estas páginas.

<sup>3</sup> El documento del Archivo de Diezmos (Leg. 32 bis), cuyos conocimiento y copia debo al Sr. Gómez Moreno, es un «Registro de Juan de Molina, de la provança de la iglesia de Mondújar contra doña Guiomar de Acuña y los hijos suyos y de Pedro de Çafra». En él, uno de los testigos declara que "puede aver xx años poco mas ó menos tiempo que vido traer a esta alcaría a la dicha Reyna mora (la mujer de Boabdil), muerta, en un arca ó en un ataúd e la vido enterrar en una haça adonde estaban enterrados otros reyes moros que los avían enterrado en Granada y después los traxeron a enterrar allí do la dicha Reyna se enterró después". Otro dijo: "Que sabe que quando la dicha Reyna mora murió en Andarax estaba allí el dicho Rey Muley Abaudili su marido el qual la trojo muerta desde Andarax a la dicha alcaría de Mondújar donde la enterró él y otros cavalleros moros criados suyos y de la dicha Reyna que allí se hallavan donde primeramente avian sido enterrados y sepultados otros Reyes moros predecesores y parientes de la dicha Reyna». El documento del Archivo de la Alhambra es una «Información hecha a pedimento de Francisco Carrillo de Guzman, pretendiendo la alcaidia del castillo de Mondújar»; estuvo en el legajo 133, encontrándose hoy en el 129. Dió noticia de él D. M. GÓMEZ MORENO (padre), en *Cosas granadinas de arte y arqueología*, Granada, y por apéndice a D. JOSÉ y D. MANUEL OLIVER HURTADO, *Granada y sus monumentos árabes*, Málaga, 1875.

<sup>4</sup> *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada*, por Luys DEL MÁRMOL CARVAJAL, Málaga, 1600, fol. 7. Coincide con el anterior el testimonio del licenciado Alonso

Luego, perdióse por completo la memoria de esta construcción, ocultos sus restos bajo los muros de la vivienda, en la que debieron hacerse numerosas reformas, que contribuirían a borrar aun más la estructura musulmana. Ignorantes del lugar de la Rauda, algunos escritores del siglo XIX identificaron el sitio del hallazgo de las losas sepulcrales, referido por Mármol y Castillo, con una torre con cúpula de gallones existente en la salida del patio de los Leones hacia el Partal, como arriba se dijo. Argote de Molina escribe, en sus *Nuevos Paseos*<sup>5</sup>, publicados en 1807, que esa construcción sirvió de capilla para sepultura de los Reyes moros. Tras de él varios autores supusieron en ella la Rauda y aun hoy el vulgo con tal nombre la conoce.

Fué algo antes de 1892, cuando, al derribar D. Mariano Contreras, entonces Arquitecto Conservador, la modesta vivienda unida al patio del Harem, a espaldas y mediodía del de los Leones, encontró los menguados restos de la Rauda y en ellos cuatro fosas sepulcrales, a más de algunos trozos de zócalos de azulejos, abundantes fragmentos de decoración de escayola y una celosía en lo alto de un muro<sup>6</sup>. Quedó, con tal descubrimiento, perfectamente localizada la Rauda de los jardines de la Alhambra, situada al oriente de la mezquita, en la que recibieron sepultura Mohámad II, Ismael I y Yúsuf I, según los cronistas árabes antes citados. Desde entonces no han sido objeto sus restos de atención alguna. El tiempo los fué deteriorando lentamente. Proyectamos nosotros, a fines del pasado año, acabar su exploración, consolidándolos, y al llevarlo a cabo, aparecieron más sepulturas, en gran número, según se refiere adelante.

### La Rauda. Lo que es y lo que fue

Forma la Rauda, tal como ha llegado a nuestros días, un rectángulo de 13,30 por 10,30 metros, orientado como las mezquitas, de SE. a NO., en el sentido de su mayor dimensión. De sus muros de ladrillo tan sólo queda la parte baja, conservando algunos por el interior restos de los enchapados de azulejos, iguales a otros de una de las habitaciones pequeñas de los baños de la Casa Real.

---

del Castillo, quien vivió en la segunda mitad del siglo XVI. En una advertencia en árabe de su códice manuscrito acerca de las inscripciones y versos de la Alhambra, refiere que en un jardín que hay frente del Patio de los Leones, sepultura de los Reyes, se hallaron cuatro lápidas, conteniendo la historia de la muerte de algunos, escrita en dos columnas en letras doradas, en la derecha en prosa y en la izquierda en verso, las cuales interpretó de orden del Conde de Tendilla. (*Antigüedades árabes de España*. Parte segunda, que contiene los letreros arábigos que quedan en el palacio de la Alhambra de Granada, y algunos de la ciudad de Córdoba; publicados por la Real Academia de San Fernando, e interpretados y explicados de acuerdo suyo por D. PABLO LOZANO, Bibliotecario de S. M. y Académico de Honor de ella. Madrid, 1804.) El manuscrito de Alonso del Castillo se conserva hoy en la Biblioteca Nacional (T, 257).

<sup>5</sup> *Nuevos paseos históricos, artísticos, económico-políticos por Granada y sus contornos*.

<sup>6</sup> Rehízose en aquella ocasión el muro que cierra la Rauda a S.O., elevándole hasta unos dos metros y protegiendo con tablas voladas los restos de zócalos que se conservaban en su cara interior y en los pilares centrales, lo que no evitó que se desprendiesen casi todas sus piezas. Los numerosos fragmentos de decoración que se encontraron, y que parece ocupaban varias cajas, han desaparecido.

En el extremo NO. del rectángulo, dos gruesos muros dividen en tres pequeñas cámaras, a modo de capillas, y delante, hacia el centro, consérvase la parte inferior de cuatro machos angulares que de terminan un cuadrado central; tienen también enchapaduras de azulejos sobre gruesa capa de yeso. En las camarillas fué en donde encontró Contreras las cuatro sepulturas, dos en la central, bastante más ancha que las laterales, y las restantes en cada una de éstas, respectivamente. El muro que cerraba a NO. estas camarillas desapareció al rebajar el terreno para la construcción del Palacio de Carlos V; en las últimas exploraciones se han encontrado sus restos, rehaciéndole. El ángulo de N. conserva alguna más altura que lo restante y en él quedan escasas porciones de fábrica musulmana, habiéndose rehecho en distintas ocasiones, sin duda por obras y reparos de la vivienda que aquí hubo. En lo alto existe, por milagro de equilibrio y conservación, parte de una celosía de madera, empotrada en obra de ladrillo, que sin duda perteneció, según se ha visto en la reparación reciente, a uno de los claros de una ventana gemela; sobre ella queda un pequeño resto del arco festoneado, de escayola, y encima otro de una faja horizontal del mismo material, con inscripciones, que recuadraría las ventanas.

(Ver plano de las ruinas de la Rauda, antes de las últimas excavaciones, Sección por A-B de las ruinas y plano después de las excavaciones al final del trabajo)

A N. también, hay un pequeño vestíbulo, y en él está la puerta, que abre al foso, quedando algo más elevada, probablemente por haberse rebajado modernamente su suelo. Es de arco de herradura ligeramente agudo, de ladrillo; tuvo arquivolta de lóbulos y en sus albanegas vense restos de decoración de rombos de ladrillo. Pasada la puerta, el muro a mano derecha está roto para dar entrada a un aposento habilitado cuando se unió la vivienda al piso alto de la Casa Real; ahora se han derribado sus muros, posteriores a la Reconquista, cerrándose el vestíbulo por ese lado. Hacia la izquierda parece que también lo estuvo, viéndose junto a la puerta el adarajado de ladrillo que debió acompañarse con cajones de mampostería.

(Ver fragmento de celosía, en las ruinas de la rauda al final del trabajo)

Entraríase, pues, en la Rauda de frente, subiendo algunos peldaños, lo que parece comprobarse al no haber hueco de puerta en el resto de los muros del aposento central. Al hacer las últimas reparaciones se desmontó con todo cuidado un pilar de ladrillo, que en esa supuesta entrada había, levantado al adaptar estos restos a vivienda<sup>7</sup>, sin encontrar rastro alguno de la disposición antigua.

A la izquierda del vestíbulo queda parte de una escalera tosca de ladrillo que subía a la planta alta de la vivienda moderna. Y en la

---

<sup>7</sup> Este pilar y otro conservado, de fábrica también posterior a la reconquista, formaban el frente de una alhacena que entraba en la sala de la Rauda.



prolongación de la Rauda, a SE., se ven las hiladas inferiores de los muros, de ladrillo y mampostería, de otro recinto cuadrado, sin puerta de comunicación con el primero ni aun entrada visible.

De la disposición de este edificio algo podemos entrever. Sin duda los machones angulares sustentaron una linterna o cuerpo de luces, como los de la sala de las Camas y torre del Tocador de la Reina, antes de su reforma en el siglo XVI; tal vez tuvo friso y cúpula de mocárabes, a juzgar por los fragmentos que encontró Contreras, y un corredor o galería alta daría vuelta al espacio central, más elevado. Ignoramos cómo se cubrían las tres camarillas, ni si se abrían por arcos o dinteles hacia la sala central. La celosía y restos de decoración parecen haber estado al interior, pues lo contrario sería cosa anómala en la Alhambra. La entrada hay que suponerla lógicamente de frente, como hemos dicho, aunque no puede afirmarse con certeza.

El Sr. Gómez Moreno<sup>8</sup> escribe que este edificio debió construirse por Mohamad V, quien también levantó el patio de los Leones y gran parte de la Casa Real. Los restos de decoración son de esa época<sup>9</sup>.

### **Reparación y nuevos descubrimientos**

A fines del pasado año comenzamos la reparación y consolidación de estas ruinas, ya que su reconstrucción hubiera sido aventurada, por falta de datos. Reparóse la puerta al foso, protegiéndola con un tejadillo sobre dos hiladas voladas de ladrillo; rehízose el muro de la derecha del vestíbulo y el de la izquierda, en su parte baja; colocóse nueva plancha de madera en la supuesta entrada, en sustitución de otras descompuestas, quitando un pilar moderno, de ladrillo, que reducía su luz, y deshaciendo la alhacena que tras de él había; acabóse de descubrir la celosía alta, asegurándola, así como los fragmentos de ornamentación que la acompañan; reconstruyóse el muro de NO.; levantaronse algo los muros y pilares, para proteger su fábrica antigua, excepto el de SO., que se rebajó por haberle elevado excesivamente Contreras, y se aseguraron los escasos trozos de zócalo de azulejos que quedaban, reponiendo las piezas sueltas encontradas allí mismo y otras conservadas en los almacenes, de igual procedencia.

---

<sup>8</sup> *Guía de Granada*, Granada, 1892. Algunos de los datos que publicamos están tomados de esta obra, a la que hay que acudir siempre que se escriba de arqueología y arte granadinos. En ella aparecen por primera vez identificadas las ruinas de que hablamos con las de la Rauda, rectificando el error de Argote y sus seguidores.

<sup>9</sup> Afirman los hermanos OLIVER HURTADO, equivocadamente, (obra citada) que la Rauda fué obra de Mohamad II, por haberse encontrado en ella su lápida sepulcral y constar que su padre Mahomad I fué enterrado en el cementerio general.

Las fosas sepulcrales descubiertas por Contreras en las camarillas eran de ladrillo, orientadas de SO. a NE., para que, "tendido el cadáver sobre el costado derecho, dirigiera el rostro a SE., o sea hacia la Meca», y quedaban algo más bajas que el pavimento. Al rehacer el muro que cerraba la Rauda, frente al Palacio de Carlos V, aparecieron en las camarillas otras fosas con igual orientación, algunas de las cuales, como ocurría en dos de las antes descubiertas, entraban por bajo de los muros divisorios, salvando éstos con arcos de medio punto de ladrillo.

Excavóse todo el recinto, que apareció lleno por completo de fosas con idéntica orientación. Su suelo era el terreno natural, y los costados, citarones y citaros de ladrillo, unido con barro o mortero muy pobre en cal. Interiormente estaban revestidas de yeso. Las había de varios tamaños, y algunas, por sus dimensiones, sirvieron para niños de corta edad. Todas tenían forma trapezoidal, más estrechas por los pies que por la cabecera. Su profundidad, respecto a la solería, era de 1 metro a 1,50, y a menos de 1 de altura desde su fondo remetíanse algo los muros para que apoyasen las lajas de pizarra que los cubrían, sirviendo de cobijas. En ninguna encontráronse huesos, lo que prueba que la traslación de los restos a Mondújar fué cuidadosa. Probablemente en las fosas de las camarillas sepultábase a los Reyes, y el estar algunas, en parte, bajo los muros, parece indicar enterramientos anteriores a la construcción de esta Rauda, respetados celosamente al llevarla a cabo. En ellas debieron, pues, hallarse, en 1574, las losas de que hablan Mármol y Castillo, y estar sepultados Mohamad II, Ismael I, su mujer, y Yúsuf I, anteriores al edificio cuyas ruinas han llegado a nosotros.

En el recinto cuadrado, prolongación de la Rauda a SE., aparecieron también otras muchas sepulturas, que continuaban por fuera de ella en la misma dirección, entre trozos de muros sin ninguna ligazón con estas obras. Las fosas eran iguales y con idéntica orientación, pero labradas casi todas con menos esmero y excavadas en parte en el terreno natural, enchapado en algunas con ladrillos. En ellas sí se encontraron huesos sueltos: un esqueleto deshecho, en una; y otro bastante completo, en otra. Sin duda en esta parte -tal vez patio de la Rauda- enterrábanse personas de no tan alta categoría social como en la inmediata, y por ello, o no se transportaron sus restos a Mondújar, o se hizo con poca atención<sup>10</sup>.

(Vease alicatado de las ruinas de la Rauda al final del trabajo)

---

<sup>10</sup> En el mausoleo de los reyes Sadies, en Marruecos (siglo XVI), también hay gran número de sepulturas en un patio o espacio libre que existe entre los dos grupos de construcciones que lo forman. El interior de éstas -salas del mihrab, de las doce columnas, de los tres nichos y la cuba- está lleno de fosas sepulcrales, en disposición semejante a las de la Rauda de la Alhambra. (Véase GABRIEL ROUSSEAU, *Le Mausolée des Princes Sa'diens a Marrakech*, París, 1925).

Como, dejadas al descubierto las fosas, según aparecieron, se hubieran destruído rápidamente, volvieron a rellenarse, después de tomados suficientes datos gráficos. El esqueleto quedó bien protegido, en el mismo lugar en el que fué sepultado hace más de 500 años.

Al vaciar las sepulturas encontráronse entre el relleno fragmentos de losas de mármol lisas, bien labradas; algunos trozos de ornamentación de escayola, numerosos alizares y piezas vidriadas de solería y otras de los zócalos, así como de almenillas que formarían su remate.

### Las losas sepulcrales. Su colocación

De las losas encontradas en 1574 en la Rauda consérvanse dos en la sala de los Reyes en la Casa Real: las de Mohámad II y Abul Hachach Yúsuf III<sup>11</sup>, perforada esta última por tres agujeros, como de haberse aprovechado en una fuente; la del primero estuvo, hasta bien entrado el siglo XIX, sobre la puerta del jardín de los Adarves y tiene labrado por su otra cara el escudo de España. De sus inscripciones, publicadas por Mármol, tan sólo se conservan las escritas en verso. Otras tres losas delgadas, de mármol, hay en la sala de los Reyes, como de tapas de sepulturas, con la inscripción: «Sólo Dios es vencedor», y versos del *Alcorán*, escritos entre sus adornos; es tradicional afirmar que proceden de los sepulcros encontrados en el siglo XVI.

La disposición de las losas en las sepulturas podemos suponerla por las descripciones de otros enterramientos encontrados en Granada y Málaga hace algunos años<sup>12</sup>. Tres, puestas de canto, descansarían en los rebordes de las fosas, hechos en la fábrica de ladrillo para sentar las cobijas de lajas de pizarra, sobresaliendo un poco del nivel de la solería y quedando en gran parte enterradas; probablemente serían de mármol y algunos fragmentos encontrados en las excavaciones tal vez les pertenezcan, explicándose su desaparición por ser material muy buscado siempre por su buen aprovechamiento. En casi todas las sepulturas musulmanas de Granada esas losas eran de piedra franca de la Malá, con fajas de dibujos geométricos e inscripciones en sus caras y bordes visibles, y de ellas quedan numerosos ejemplares, tanto en los Museos Arqueológico y de la Alhambra, como utilizadas en muros posteriores a la

---

<sup>11</sup> En 1901 apareció en el derribo de la casa de los Infantes, en Granada, un fragmento, según Almagro Cárdenas, de la de Abul Hachach Yúsuf I, cuyo paradero se ignora. (Antonio Almagro Cárdenas, Fragmento de la lápida sepulcral del rey moro de Granada, Abul Hachach Yúsuf, recientemente descubierto: *La Alhambra*, año VI, núms. 133 y 134; 1903).

<sup>12</sup> Sepulturas arábigo-granadinas, por M. GÓMEZ MORENO, en el libro *Cosas granadinas de arte y arqueología*, Granada; *Málaga Musulmana*, por F. GUILLÉN ROBLES, Málaga, 1880, págs, 538 y siguientes.

reconquista<sup>13</sup>; es frecuente que tengan cajas o mortajas para que encajaran perfectamente unas en otras. Cerrando el cuadro irían otras losas más altas, formando cabecera, también enterradas por su parte inferior: en la Rauda eran de mármol, con largas inscripciones, como las de Mohámad II y Yúsuf III. Sobre las tres bajas se colocaría otra horizontal como tapa, también de mármol, con dibujos e inscripciones en su cara superior, en las sepulturas de más importancia, y de ellas serán tres que se conservan en la sala de los Reyes; en la Casa Real. Tal vez estas últimas no existieran en todas, pues las de los cementerios al aire libre consta no tenían más que las hincadas en tierra formando cuadro<sup>14</sup>.

(Ver fotografías y estelas sepulcrales al final del trabajo)

Pudo haber en algunas sepulturas, en lugar de esas losas puestas de canto y otra horizontal sobre ellas, cuadros de azulejos en el pavimento, marcando las fosas, como en Xela (1339), y en el mausoleo de los Sadies en Marruecos (siglo XVI)<sup>15</sup>, y en medio, en el sentido del cadáver, estelas prismáticas alargadas y de poca altura, llamadas hoy en Marruecos *maábríya*, parecidas a las que se encuentran también en las necrópolis antes citadas, en Fez y en varias de Túnez<sup>16</sup>. Autoriza a suponerlo el hallazgo en la Alhambra, en el Patal bajo, sitio no lejano de la Rauda, de una de esas estelas de mármol; otras dos aparecieron al desmontar el altar de la Capilla o antiguo Mexuar, relabradas en parte para aprovecharlas en esa obra. Restos de algunas más, de piedra y mármol, se conservan también en la Alhambra y otra incompleta ha aparecido recientemente en el Generalife; en Málaga se han encontrado varias de barro vidriado en verde. Todas carecen de ornamentación e inscripciones, teniendo tan sólo un sencillo molduraje, como varias de Xela; otras, en cambio, de esta necrópolis meriní, como las de Almería y varias localidades nuestras, tienen epitafios y abundante ornamentación.

## Los epitafios

Las inscripciones de las lápidas sepulcrales insértalas Abenaljatib en su *Diccionario biográfico* (Ihata, manuscrito 1.673 de la Biblioteca del Escorial-

<sup>13</sup> San Cristóbal, San Jerónimo, Santo Domingo, algunas murallas de la Alhambra, etc. También las hubo de barro vídriado, conservando el Museo de la Alhambra restos de algunos ejemplares, parecidos a otros encontrados en Málaga.

<sup>14</sup> Las sepulturas de los ricos son cuadradas y a modo de jardines, cerradas con muro de piedra», escribe Münzer en 1494, hablando del cementerio junto a la puerta de Elvira. (JERÓNIMO MÜNZER, *Viaje por España y Portugal en los años 1494 y 1495*, versión del latín por Julio Puyol ( *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Tomo LXXXIV, Cuaderno I, enero, 1924).

<sup>15</sup> HENRI BASSET y E. LEVI - PROVENÇAL, *Chella, Une nécropole Merinide*. París, MCMXXIII; GABRIEL ROUSSEAU, obra citada.

<sup>16</sup> Son muy numerosas en los cementerios de Fez, pocas de ellas tienen inscripción; actualmente no se emplean. En Argelia se llaman *chennabía* (ALFRED BEL, *Inscriptions arabes de Fes*, París, MDCCCXIX).

1.668 de Casiri-, 2.773 de la Biblioteca Nacional y de la Real Academia de la Historia, de Madrid), y fueron publicadas por Casiri, acompañadas de su traducción latina<sup>17</sup>. Las de las losas encontradas en 1574 tradujéronlas Mármol y Castillo, como queda dicho; las de las que se conservan, lo han sido, además, por Lafuente Alcántara<sup>18</sup> y Almagro Cárdenas<sup>19</sup>. Nosotros publicarnos, para las últimas, las traducciones de Lafuente, y para las perdidas, las de Mármol.

## Mohámad II

La inscripción en verso, única conservada en la losa de este Rey, dice así según la traducción de Lafuente Alcántara<sup>20</sup>:

“Este es el lugar de descanso de la excelsitud, de la mansedumbre, de la benevolencia. Sepulcro del príncipe valeroso, puro, sabio.

»A Dios pertenece lo que este depósito encierra de nobleza colmada y de sublimes atributos de inteligencia.

»Bravura y generosidad es lo que contienen estos límites; pero no es la bravura de la fiereza, ni la munificencia de la debilidad.

»Es una mansión de generosidad y complacencia, en que habita la gloria de los reyes, el benévolo por esencia y carácter.

»Su condición en cada día de liberalidad era cual la de la lluvia para el árido campo; en cada día de combate, como la del león enardecido.

»Sus hazañas mantuvieron valerosamente su gloria; todos los pueblos reconocen la verdad de este aserto.

»Pues no caminó jamás entre el tumulto de su numeroso ejército, sin que fuesen para él estrechas las árabes e infieles comarcas.

»Y jamás se le acercaron por la mañana sus enemigos con furioso ímpetu, sin que depusiesen su enojo, y se apartasen sonriendo placenteramente.

Ni jamás envió contra ellos su bien ordenada caballería, sin que apagara su sed, en pozos de sangre.

»Ni jamás al administrar justicia dictó sentencia, que sus súbditos mal contentos dejasen de cumplir.

“¿Quién ignoraba los dones con que fué favorecido y sus hechos en defensa de la sagrada religión?

“Ahí están las huellas de sus generosas acciones, más claras y resplandecientes que el fuego en la cima de una montaña.

<sup>17</sup> *Biblioteca arabico-hispana Escorialensis*, Madrid, 1760-70.

<sup>18</sup> *Inscripciones árabes de Granada*, precedidas de una reseña histórica y de la genealogía detallada de los Reyes Alhamares, Madrid, 1859. Este autor utilizó, para corregir y completar algunas de las inscripciones, el texto de Abenaljatib y el manuscrito del Licenciado Alonso del Castillo, que perteneció al Sr. Estévez Calderón.

<sup>19</sup> (3) *Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada, con un apéndice sobre su Madraza o Universidad árabe*, Granada, 1879.

<sup>20</sup> Obra citada.

»Sobre el sepulcro que le guarda, jamás dejen de derramar las nubes de la clemencia (divina) su tranquila y benéfica lluvia.

“La bendición de Dios sea sobre nuestro señor y dueño Mohamad (Mahoma) y sobre su familia y compañeros. Salud y paz.”

En el grueso de la lápida repítese varias veces la leyenda: «Sólo Dios es vencedor.»

El epitafio en prosa, hoy borrado, de este Rey, decía así, según la traducción de Mármol:

«Con el nombre de Dios, piadoso y misericordioso. Este es el sepulcro del rey virtuoso, valeroso y justo, el más alto de los temerosos de Dios, único, religioso, sabio, escogido, el muy respetado, el que guerreamos en servicio de Dios, contento, devoto, y muy amigo de Dios, altísimo, en público, y en secreto, el que siempre pensaba en sus grandezas, y le glorificaba por su lengua, el que atendía y se ocupaba de ordinario en la salud, y gobierno de sus vasallos, y en administrar verdad, y justicia, el dechado de la religión de gracia, el que procuraba el bien de las gentes y miraba por ellos con piedad y buen celo, para darles toda libertad, sosiego y descanso, con celo de su buena intención, bondad y lealtad de sus obras y luz de su espíritu, el que siempre se ocupaba en hacer cosas, mediante las cuales entendía hallar luz manifiesta concomitante el día del juicio. El rey de esclarecidos hechos, y santas y altas obras, el victorioso en la conquista de los descreídos, con esfuerzo, ánimo, y limpia intención, el que administraba el peso de la justicia y continuaba la manera y uso de la clemencia, el defensor de las gentes y ensalzador de la ley del escogido profeta, el dechado del valor de sus predecesores, los socorredores victoriosos adelantados de santa intención, el que presumió y juró de hacer en servicio de Dios, y en demostración ejemplar de sus antepasados, santas obras, y altas hazañas en la conquista de sus enemigos, y salud y conservación de sus tierras, y de sus vasallos, el gobernador de los moros, y dechado de los creyentes, y abatidor de los descreídos, Abi Abdileh, hijo del adelantado belicoso guerrero en servicio de Dios, y victorioso mediante su gracia, Mahamete Abuseyed Ibni Nacer, gobernador de los hijos de salvación, y ensalzador de la ley. Alumbra Dios su sepulcro, y dele todo descanso mediante su gracia y misericordia. Nació, Dios le dé su gloria, en veintitrés días de la Luna de Maharam, año seiscientos y treinta y tres, y fué alzado por rey la primera vez, en la entrada de la Luna de Xahaban, año de seiscientos y cincuenta y cinco, y confirmaron su alzada los moros a seis días de la Luna de Xahaban año de seiscientos y setenta y uno. Falleció, glorifique Dios su espíritu, acabando la oración de la ocultación del Sol última, la noche del Domingo, ocho días de la Luna de Xahaban el acatado año de setecientos y uno, subióle Dios a la más alta mansión de los bienaventurados, y colócle con los principales que siguieron la verdad, a quien prometió descanso y bienaventuranza.»

## Yusuf III.

La inscripción en verso, única conservada en esta losa, dice así, según la traducción de Lafuente<sup>21</sup>:

«En el nombre de Dios clemente y misericordioso. La bendición de Dios sea sobre nuestro señor ..... el profeta escogido y noble. Salud y paz.

»La lluvia de las nubes riega este sepulcro y le vivifica. El vergel le presta sus perfumes.

»Vino puro y arrayán es lo que encierra este sepulcro. La recompensa (celestial) y el perdón (de Dios) son para el que ocupa este lugar.

»A Dios plugo permitirle morar en los jardines deleitosos. Los que en ellos gozan salieron a su encuentro batiendo las palmas.

»He aquí la oculta significación de lo que este sepulcro encierra: es un príncipe excelso; santifique Dios el interior de su tumba.

»En verdad habitó Yusuf, hijo del califa Yusuf, la casa del infortunio. Concluyó su vida de este mundo.

.....  
 »Se hundió en el polvo por influjo del hado adverso, y sin embargo las pléyades le son inferiores en grado.

»El infalible destino armó su flecha, y asestó a la cumbre del imperio su tiro.

»¡Cuán grande fué su nombradía, la elevación de su grandeza, lo incomparable del horizonte de sus claras virtudes!

»Fué Abul Hachach luna de buena dirección: cuando el sol se ocultaba, su rostro le suplía.

.....  
 »Fué Abul Hachach lluvia de generosidad, que esparcía sus dones cuando la lluvia se retardaba.

»Ya se secó su abundancia, se retardó su lluvia, se enjugó su gordura, se agostaron sus pastos.

»Se olvidó su munificencia, quedaron solitarias sus habitaciones, silenciosos sus ministros, desiertos sus aposentos.

»Cerradas sus mansiones, oscurecido su horizonte, alejada su protección, destruída su morada.

»Mas plugo al misericordioso (excelsa sea su grandeza) llevarle a la mansión eterna, cuando le quitó la vida.

---

<sup>21</sup> Como la lápida está perforada, no se puede leer toda la inscripción; substitúyense por puntos suspensivos las frases que faltan. Lafuente pone en notas estas faltas, utilizando la transcripción de Castillo y haciendo constar que algunos de los versos de éste no están conformes con el metro.

»Habita blandamente recostado en los cerrados límites del sepulcro; pero en los corazones de los hombres es donde se halla su verdadera mansión.

»¿Por qué no he de pedir que sobre él derrame la lluvia su abundante rocío, cuando la lluvia de sus liberalidades se derramaba sin interrupción?

»Por la luna suplía su rostro en altura y decoro .....

»¿Por ventura no fué un hemisferio en altura .....

»¿No era luz que avergonzaba al sol cuantas veces presentaba su resplandeciente rostro desde el oriente de la hermosura?

»¿No era el dotado de ciencia, de mansedumbre, de temor de Dios? ¿No eran la largueza, liberalidad y virtud parte de sus atributos?

»¿No era el único en los siglos que, cuantas veces la duda extendía su nocturna sombra, la esclarecía con sus conocimientos?

»¿No era la erudición lo que se manifestaba en sus palabras, semejante (por su claridad) a la luz de los claros luceros?

»¿No era una de sus grandezas el numen poético, con el cual engalanó el escabel de su trono, como con un collar de perlas?

.....  
»¿No era aquel a quien agradaba la firmeza en el combate? ¡Cuántos ataques enemigos rechazó con su espada!

»¿No era el que se obligaba con promesas noblemente? .....

»Pero Ebn Nasr, heredero del reino después de él, ciertamente es el más excelso de los reyes de la tierra; Dios le favorezca.

»Es el que reparte dones, el más complaciente, el vencedor, el que ha librado el reino de su perdición, y le ha restaurado.»

En el grueso de la lápida se repite varias veces la inscripción, que dice, traducida: <(Sólo Dios es vencedor.)>

El epitafio en prosa, hoy borrado, según la traducción de Mármol, decía así:

“Con el nombre de Dios piadoso y misericordioso. Este es el sepulcro del rey generoso, de limpio ser y linaje, cumplido en crianza, victorioso, misericordioso, caritativo, y prudentísimo entre los reyes de la morisma. Adornado de gracia y temor de Dios, maestro de toda elocuencia, dispensador de todo juicio, virtud, justicia y bondad. Dotado de su divina gracia, que es su alto ser y valor. Polo de la crianza y vergüenza, en quien luce la hermosura del temor de Dios, y el que dispensó todo género de venganza contra los que ofendían a sus vasallos. Defensor de la bandera de la ley, el de excelente linaje, progenie de los Ansares defensores. El gobernador de los moros, ensalzador de la ley de Dios, Abil Hagex Iusef hijo del rey alto, gobernador valeroso, piélagos de los sabios, y vergel de prudencia, el muy acatado entré reyes, defensor de las ciudades con su valor y esfuerzo. Fortaleza de las gentes con su prudencia y saber. El dispensador de los bienes que poseyeron sus liberales manos. El que administraba todas sus



fuerzas en la guerra de sus enemigos. El valiente, animoso y glorioso, difunto, gobernador de los moros, y rico en Dios Abil Hagex Iusef, hijo del rey alto, grande nombrado, el mayor de los reyes, el aniquilador con la luz de su justicia, de la oscuridad de los reyes descreídos, con la felicidad de su ventura, y correspondencia de los planetas celestiales, que todo buen suceso le disponían para los abatir. El que poseyó los dos aquendes sin contradicción, Aquel cuyo estado Dios ensalzó, y por ello, y por su amor, y temor se apartó y recogió de las cosas del mundo, y se humilló a Dios. El conquistador de los principales reinos. El que aprovechó a la ley, y a sus preceptos. El que en sus conquistas hizo maravillas, el adornado con el temor de Dios, el de alto estado y próspera era, el gobernador de los moros, el rico en Dios Abi Abdilehi hijo del Rey de conocida virtud, y conquista venturosa en la exclusión del enemigo de la ley, el de probada intención, y el atento, y ocupado en ensalzar la honra de Dios, el que hizo en favor y defensa de todas las ciudades grandes cosas, con su bondad, misericordia y honestidad. El glorioso gobernador de los moros, adiestrado y guiado por Dios Abil Hagex Iusef, hijo del Rey adelantado mayor de los reyes, auxilio de toda misericordia, el más alto del estado y casa de Nacer, y el más hermoso pimpollo e este árbol, cuyas raíces son firmes y bien plantadas, y sus ramas alcanzan al cielo. El conquistador de las tierras y pacificador de los Ansares, dechado de las costumbres de sus antepasados, los ensalzadores de la ley. El guerreador en servicio de Dios, el venturoso gobernador de los moros Abil Gualid Ismael Farax, hijo de Nacer, recibió Dios en su gracia, y colocólo en lo alto del paraíso en su gloria, y recibiólo para aquella honra y descanso que estaba aparejado en el alba del día, martes veintinueve días de la luna del Ramadán del año de ochocientos y veinte. Fué alzado por Rey domingo diez y seis días de la luna de Dilhexa año de ochocientos y diez. Nació, Dios le haya, Viernes veintisiete días de la luna de Safar a media noche año de setecientos y noventa y ocho. Bendito y ensalzado sea aquel que escogió para sí el reinar, y permanecer para siempre, y proveyó a todas sus criaturas el acabamiento y fin, que es el verdadero rey, que no hay otro Dios sino él.»

#### Ismael I.

La losa correspondiente a este rey ha desaparecido, como hemos dicho. También tenía dos inscripciones, una por cada cara, en verso y en prosa. Esta decía, según Mármol:

Con el nombre de Dios piadoso y misericordioso. Este es el sepulcro do yace el rey glorioso, que murió en defensa de la ley de Dios. El conquistador de los Ansares ensalzador de la ley del escogido y amado profeta, el resucitador de la santa intención, de sus predecesores, los conquistadores victoriosos, el gobernador justo, valeroso, animoso, señor

de la milicia, y decreto de la ley. El de claro linaje y hechos, el más venturoso en era de todos los reyes, y el más celoso de la honra de Dios en dicho, y en hecho, cuchillo de la milicia, luz de las ciudades, el que siempre afiló su espada en defensa de la ley, el que tuvo llenas las entrañas del amor del piadoso Dios. El belicoso y triunfante por la gracia de Dios, el gobernador de los moros Abil Gualid Ismael, hijo del valeroso, excelente, de limpio ser y linaje, en obra, mayor de los Jalifas, ensalzador de la ley, y fortaleza de la era triunfante, glorioso difunto Abiseyed Farax hijo del único de los únicos escogidos defensores de la ley de salvación, progenie del gran gobernador venturoso, y su dechado en hechos de alto nombre, difunto Abil Gualid Ismael hijo de Nacer, glorifique Dios su buen espíritu, y le hincha de salubérrimo socorro de su misericordia, que le aproveche con la milicia y confesión de que no hay otro Dios, y le cumpla de su gracia, Guerreó en defensa de la ley de Dios, y por su amor en toda perfección militar, y dióle Dios victoria en la conquista de las tierras, y en la muerte de los reyes descreídos sus enemigos, que es lo que hallará reservado el día que fuéremos llamados ante el acatamiento de Dios, hasta que fué servido de dar fin a sus días, los cuales acabó estando en la mayor gracia de su buen vivir, y en ella le llamó para lo que le estaba aparejado por su inmensa misericordia, teniendo el polvo de la milicia en los dobleces de sus vestiduras, y fué muerto en servicio de Dios, habiendo dado con furia en sus enemigos, de tal manera que por él se reconoció notable ventaja entre los confesantes de la ley de Dios a todos los reyes que han precedido, y con ella en esta gracia alzó bandera de guerra del inmenso Dios. Nació, cúmplale Dios de su gracia, en la feliz hora del alba del día; viernes diez y siete días del mes de Xaguel, año de seiscientos y setenta y siete, fué alzado por rey jueves veintisiete días del mes de Xaguel año de setecientos y trece. Falleció en la milicia lunes veintiséis días del mes de Argeb el Fard, año de setecientos y veinte y cinco. Bendito y ensalzado sea el rey verdadero, que queda después del acabamiento de todos los nacidos.»

La inscripción del otro lado de la losa, en verso, decía, según la versión de Mármol:

«Con el nombre de Dios, piadoso y misericordioso. Oh el mejor de los reyes, comprenda tu sepulcro salubérrima salutación, que así como la dulce aurora de la mañana conmista con fragantísimo olor de almizcle, te conforte.

»En este sepulcro yace un adelantado grande en bondad de los reyes de Nacer, alto en dignidad y en estado temporal y espiritual.

»Abil Gualid, que alteza de reyes verdaderamente terror y espanto a sus enemigos, triunfante magnificencia, temor de Dios altísimo, condición y conservación muy amorosa, a Dios sea el sacrificio de la alteza que la muerte aquí ha encerrado, el secreto de generosidad que en él se oculta, la lengua tan ejercitada en nombrar a Dios, y el

corazón tan aposentado en su amor, este es el que dispensaba el arte de la milicia, y el uso de los preceptos de ella que Dios manda guardar, guerrero verdadero que alcanzó en el estado de los creyentes el martirio por Dios, en tan supremo grado, que con él resucitará con muy aventajado premio.

»Pasó de esta vida con muerte semejante a la del Jalifa Odmen, a las primeras horas de la mañana, buena y dulce muerte, como la de este Odmen, que a tal hora fué alanceado dentro de su casa, teniendo el polvo de la milicia en su rostro, el cual le limpiarán en el paraíso de la eternidad las damas celestiales con sus manos, y le darán a beber de la sabrosísima agua, que corre por cima de los alcázares del paraíso.

»Y al que lo mató darán los demonios a comer en el infierno, donde estará perpetuamente encarcelado, del fruto de los árboles endemoniados, y le darán a beber de la hediondez ardiente de las inmundicias que se derriten de los vientres de los condenados.

»Endechen a este rey los pueblos, y todos los nacidos juntamente con diversas maneras de llantos, aunque deben consolarse con que este es juicio de Dios, tan poderoso, que de él hemos de tomar con paciencia todo cuanto su alta providencia ordenare por ser señor que manda, y ordena lo que es servido, la misericordia de este Sumo Dios de los nacidos sea con este rey de verdad que en este sepulcro yace.»

#### Yúsuf I.

La lápida de este rey figuraba también como perdida, hasta que, como hemos dicho, en 1903, en los derribos de la Gran Vía, de Granada, apareció un fragmento de losa sepulcral, que el Sr. Almagro Cárdenas dice pertenecer a la de Yúsuf I, y su inscripción ser parte del epitafio en prosa de ese rey<sup>22</sup>.

La inscripción en prosa, según la traducción de Mármol, decía así:

«Con el nombre de Dios, piadoso y misericordioso. Este es el sepulcro del Rey que murió en servicio de Dios, descendiente de alto y honroso linaje, su ser y condición fué conveniente a su reinado, es notorio entre las gentes su fortaleza, virtud y gracia, señor de ilustre progenie, y de feliz y próspera era, de buenas y agradables costumbres, y de condición amorosa, adelantado grande, cuchillo del reino, único de los grandes reyes en quien resplandece la gloria de Dios, el que tuvo los tiempos buenos y acomodados en la tranquilidad y gobernación de su reino, polo de bondad, y de crianza, progenie y linaje del imperio de los Ansares socorredores. El defensor del estado de salvación con su consejo y esfuerzo, el encumbrado en el trono de toda alteza sumamente, el que fué acompañado de toda felicidad y privanza, desde que comenzó a

<sup>22</sup>Artículo citado. En él se da una versión de este epitafio en prosa, corrigiendo las anteriores con ayuda del fragmento encontrado.

reinar hasta su fin, el gobernador de los moros Abil Hagex Yusef hijo del gran rey adelantado, llamado león de la ley de Dios, a cuyo gran poder los enemigos se sujetaron y los tiempos se mostraron benévolos a su querer y mando. El que extendió el velo de la verdad en el universo, el defensor del estado de la ley con las lanzas agudas, el conservador de los libros de los oficios divinos, perpetuos en la alteza perdurable. El que murió por Dios venturoso y glorioso rey Abil Gualid hijo del esforzado, alto y de conocido linaje y valor, en prosperidad, grandeza y honra muy notorio en ser y hechos, el mayor del reinado de los de Nacer, y fuera de la era triunfante, glorioso difunto Abi Ceyed Farax, hijo de Ismael, hijo de Nacer, cúbrale Dios con su piedad de su parte, y póngale en la gloria junto a Sahade Aben Obeda su claro linaje, porque aprovechó su loable ventura, su buen celo, y esfuerzo a la ley de salvación, y a los hijos de ella, gobernando el cargo de la gobernación de los moros, gobernación aprobada, y asegurándoles con tranquilidad el curso de los tiempos, les manifestó la haz de la paz, y quietud, que en hermosura resplandece, y dispensó con ellos todo ejemplo manifiesto de su humildad y virtud, hasta que -Dios fué servido de dar fin a sus días, estando en la mejor disposición y gracia de su buen vivir, y le cumplió de su felicidad, acomodándole este acabamiento en lo último del mes de Ramadán, en gracia y beneficio de su felicidad, porque en él le recibió en su gloria, estando en la oración que a Dios poderoso se debe, y confiado en él, contrito y humillado ante sus manos, salvo y seguro en aquel ser y acto que más cercano y propicio puede estar el hombre a su Dios, y esto fué por mano de un hombre pecador, de bajo ser y condición, que Dios permitió fuese causa de que en él se cumpliese lo que en su alta providencia le tenía reservado, escondiéndosele entre los paños y atavíos de su aposento y estrado, donde tuvo buen aparejo la ejecución de su traición, mediante la voluntad de Dios, y el aparejo que tuvo hallándole ocupado adorando a Dios altísimo, lo cual fué en la humillación postrera de la oración pascual, a la entrada de la luna de Xevel del año setecientos y cincuenta y cinco. Dios le aproveche con tan salubérrima muerte, pues con ella fueron dichosos, tal tiempo y lugar, y le prescribió y manifestó con ella su gracia y perdón, y le colocó con la generación de los Ansares de Nacer, defensores de su ley, con los cuales la ley de salvación fué honorificada, y están en el descanso que Dios les aparejó por ello. Fué alzado por rey en catorce días de la luna Dilhexa, año setecientos y treinta y tres, y nació en veintiocho días de la luna de Arbea el último del año setecientos y diez y ocho, soberano y ensalzado sea el que para sí escogió la perfecta eternidad, y proveyó el acabamiento a todos los nacidos que son sobre la haz de la tierra, a los cuales después juntará en el día de la cuenta y justificación, que es el verdadero Dios, que no hay otro sino él, que para siempre vive y reina.»

La traducción de la inscripción en verso, siempre según Mármol, es la siguiente:

«Con el nombre de Dios, piadoso y misericordioso. Saluden al que en este sepulcro yace, la gracia de Dios, con descanso y gloria, perpetuamente, hasta el día que resucitaren los muertos, humillando sus rostros ante el acatamiento de Dios en el consistorio del juicio.

»Verdaderamente este no es sepulcro, sino jardín fructífero de flores de fragantísimo olor, y si la verdad he de decir, aquí no hay otra cosa sino pimpollos de azahar y perlas clarísimas.

»Oh lugar donde yace toda verdad y temor de Dios.

»Oh lugar donde descansa la alteza.

»Oh lugar donde ha venido a esconderse la luna, en ti ha depositado el carruaje de la muerte, un adelantado de ilustre casa, uno de los reyes de Nacer.

»En ti moran generosidad, alteza y honra, y el que de todo temor sea asegurado.

»¿Quién otro como Abil Hagex defendió el estado de la honestidad?

»¿Quién como Abl Hagex confundió la oscuridad de la herejía?

»Es tema y progenie de Sahade Aben Obeda el Hazragi. ¡Oh qué perfección y grandeza de casa valerosa!

»Hablar de la vergüenza, caridad y amor de Dios, y de la grandeza de este Rey, es hablar de las maravillas incomprensibles de la mar.

»Salteóle la ocasión del tiempo y no vemos perpetuidad de cosa viva, ni firmeza en ningún estado.

»Es el tiempo señor de dos haces, del ser presente y del porvenir, y el que de esta manera es, con dureza nos saltea, mas hallóse conociendo a Dios, humillado en su oración, y en resplandeciente gracia, su lengua humedecida en nombrar su santo nombre, conociendo el felice mes, y el valor de los bienes que en él dispensó, y sintiendo la pascua de los Azimos su ocasión y desgracia, dándole el cáliz de tan salubérrima muerte por almuerzo, a Dios sea sacrificio de muerte tan viva, y a los progenitores de éste, gloria y honra.

»Permitióse, siendo alto en estado, que hubiese fin por manos de tan bajo hombre pecador, por quien tanto bien le vino, siendo tan malo, correspondió a su hecho tan detestable, y no se debe sentir tanto la maldad del bajo en los grandes, pues las maravillas ocultas del juicio de Dios no se pueden comprender ni prevenir.

»Póngase esta muerte con la del Jalifa Ali, que siendo tan gran señor, le mató el vilísimo Aben Muejam; y con la del escogido en valor Abil Hascen que acabó por manos de una fiera.

»Ponemos terror con los afilados alfanjes mujarafies, y cuando la voluntad de Dios ocurre, la más mínima ocasión nos mata.

»Por tanto, el que en este mal mundo estuviese muy confiado y firme le pareciere con soberbia, hallarse ha perdido.

»Pues oh Rey del reino que jamás se acabará, oh aquel que de veras tiene el mando y juicio sobre sus criaturas, cubre con el velo de tu piedad nuestras culpas, pues no tenemos otro amparo en ellas más que tu

misericordia, y cubre y amortaja al gobernador de los moros, con tu piedad y gracia, con la cual merezca el aposento de -tu sosiego por galardón, pues tu misericordia es la que nos ha de valer y esta vida emprestada del hombre, es cebo de quien a lo poco se aficiona.

»Dios por su piedad le ponga en descanso, con sus grandes predecesores, y le cumpla de su gracia.»

### Las losas de la sala de los Reyes

Según va dicho, existen tres, que debieron encontrarse en la Rauda. En la obra de don Pablo Lozano reproducense dos, traduciéndose sus inscripciones. En ella se afirma, siguiendo a Swinburne<sup>23</sup>, que estaban en la torre de las Dos Hermanas. Una se conserva; la otra, que tenía rota una de sus esquinas, va reproducida, sin sus adornos, en dicha obra de Lozano; se vació después en escayola por Góngora, y fué vendida en el último tercio del siglo pasado, ignorándose su paradero.

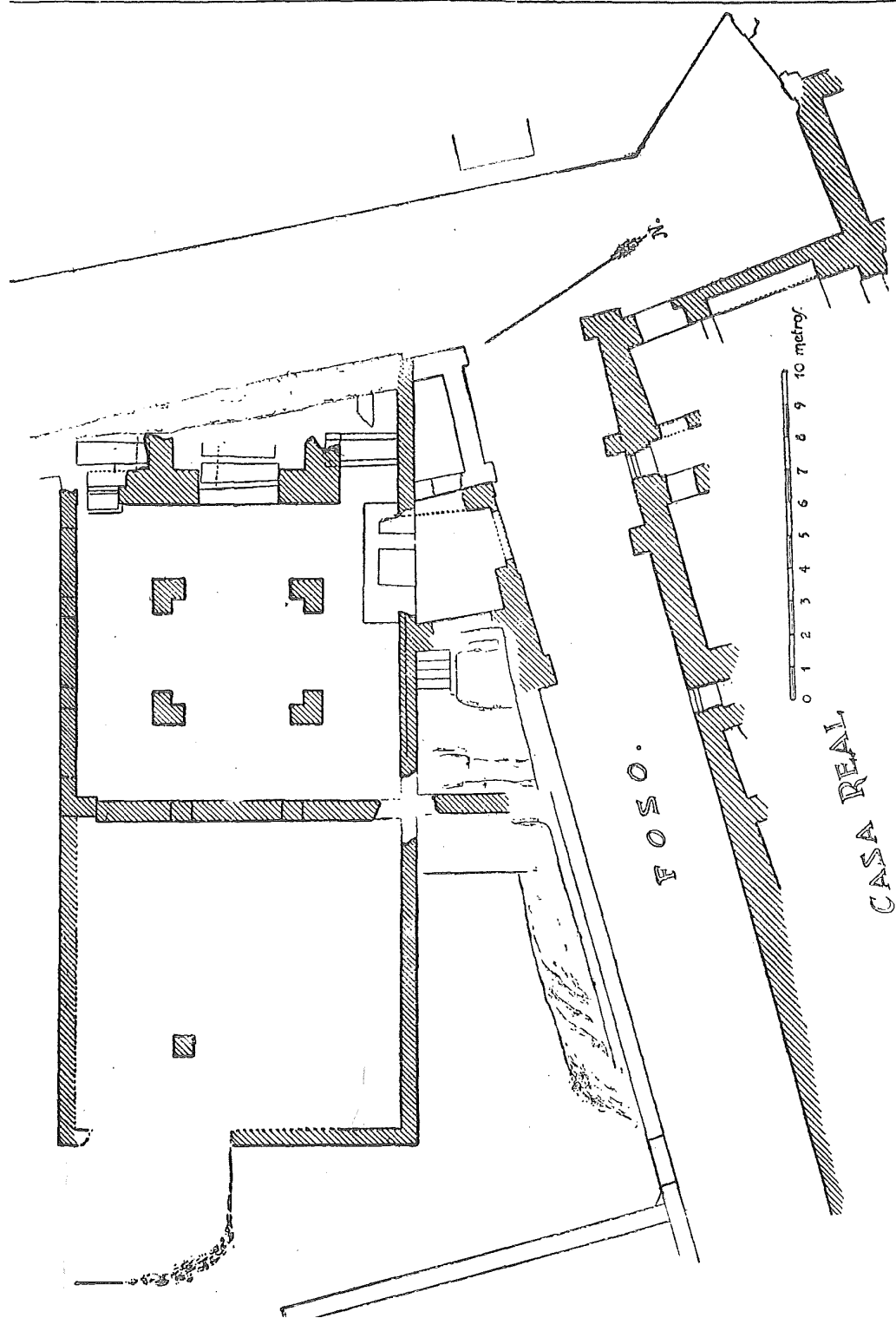
Lafuente Alcántara<sup>24</sup> vió dos losas en las habitaciones de la Casa Real habitadas por el Gobernador, colocadas «sobre toscos pies de madera en forma de mesas», traduciendo sus inscripciones. Ambas se hallan hoy en la sala de los Reyes, a más de una cuarta, y todas ellas figuran en un inventario de 1641, sirviendo de bufetes, o sea mesas, así: «En la sala de las Dos hermanas hay cuatro bufetes de piedra blanca de Filabres, con dos fajas de labor, que la una<sup>25</sup>.

---

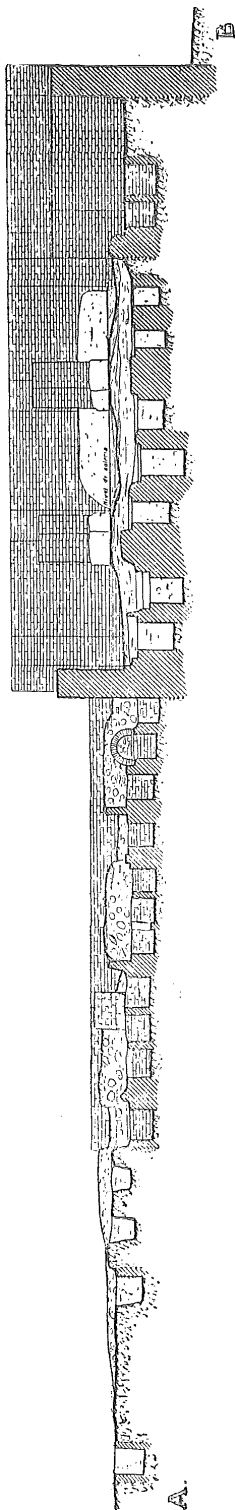
<sup>23</sup> *Travels Through Spain in the Years 1775 and 1776*, London, 1779.

<sup>24</sup> Obra citada.

<sup>25</sup> Falta texto del original.

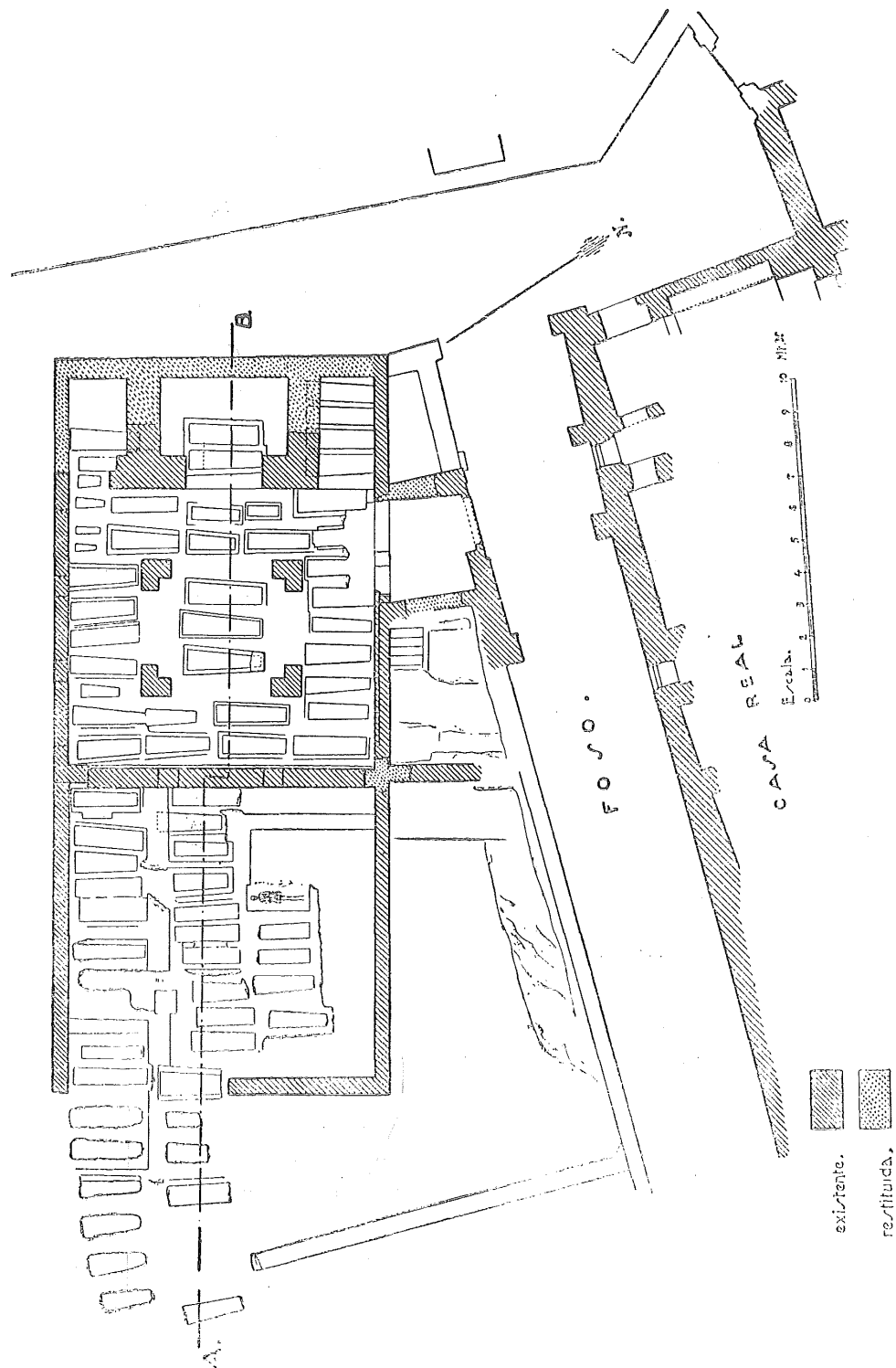


Plano de las ruinas de la Rauda, antes de las últimas excavaciones.

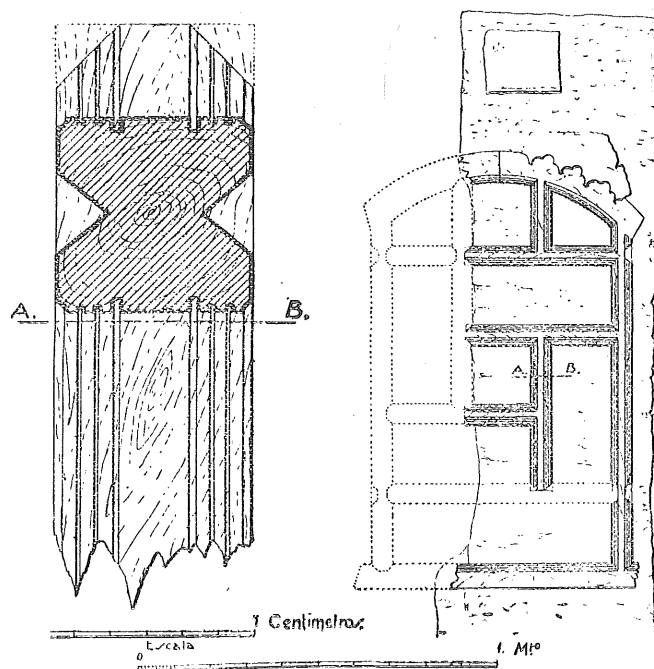


Sección por A-B de las ruinas de la Rauda

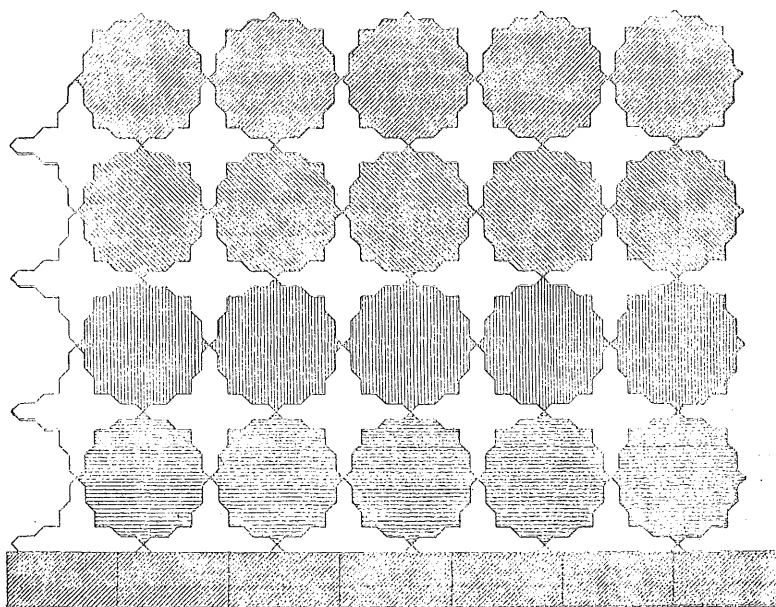




Plano de las ruinas de la Rauda, después de excavadas

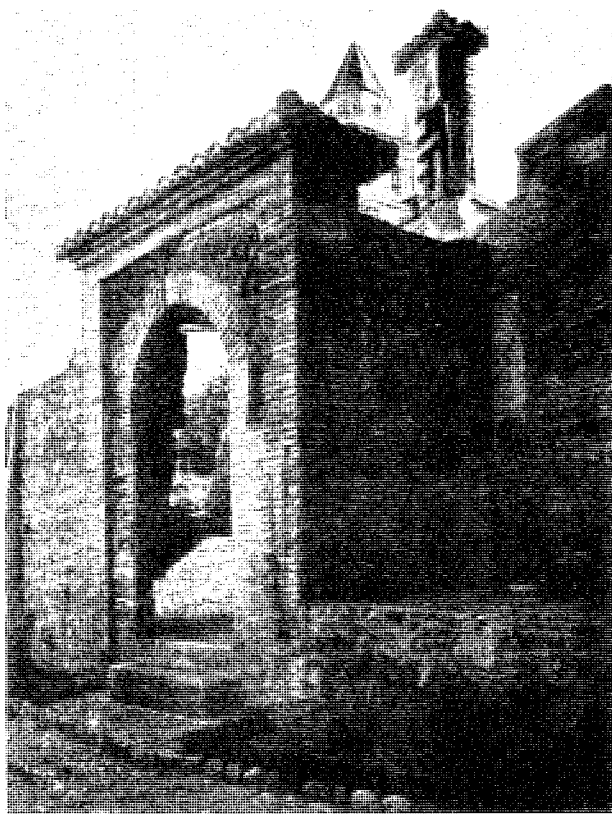


Fragmento de celosía, en las ruinas de la Rauda.



ALICATADO  
AZUL  
ROJO  
Escala.  
7 Centímetros

Alicatado en las ruinas de la Rauda.



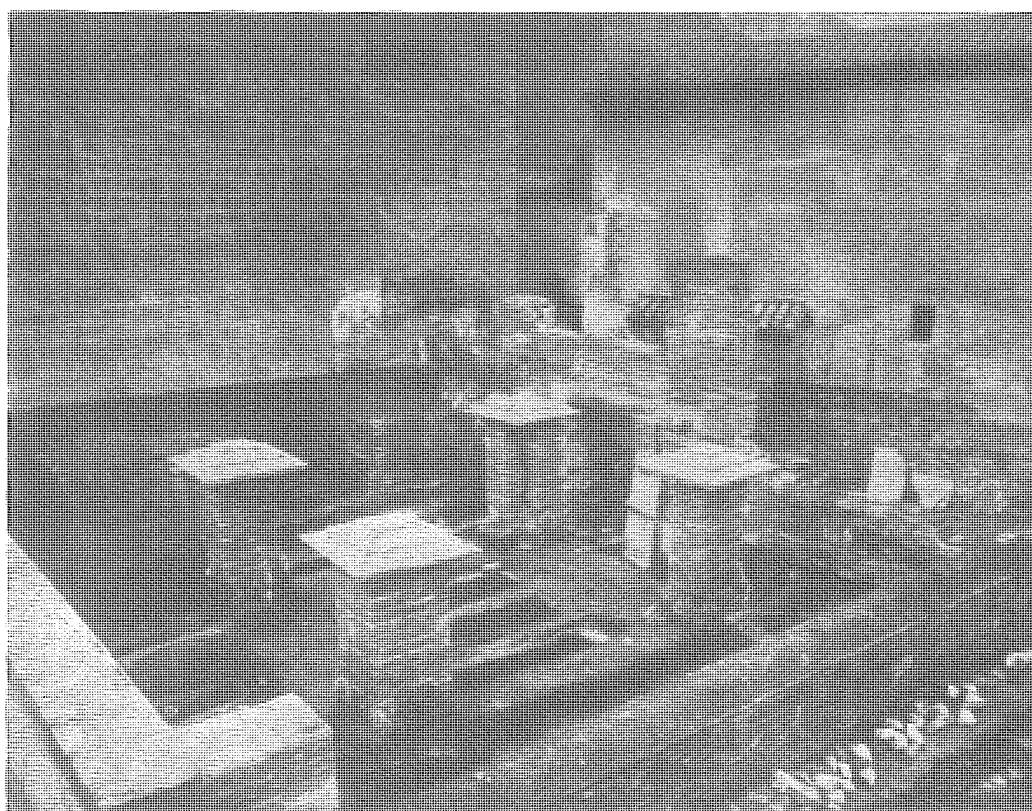
Puerta de ingreso a la Rauda



Vista de las ruinas de la Rauda desde el Palacio de Carlos V.



*Fragmentos de arco y celosía en la rauda*



Vista de las excavaciones en las ruinas de la Rauda

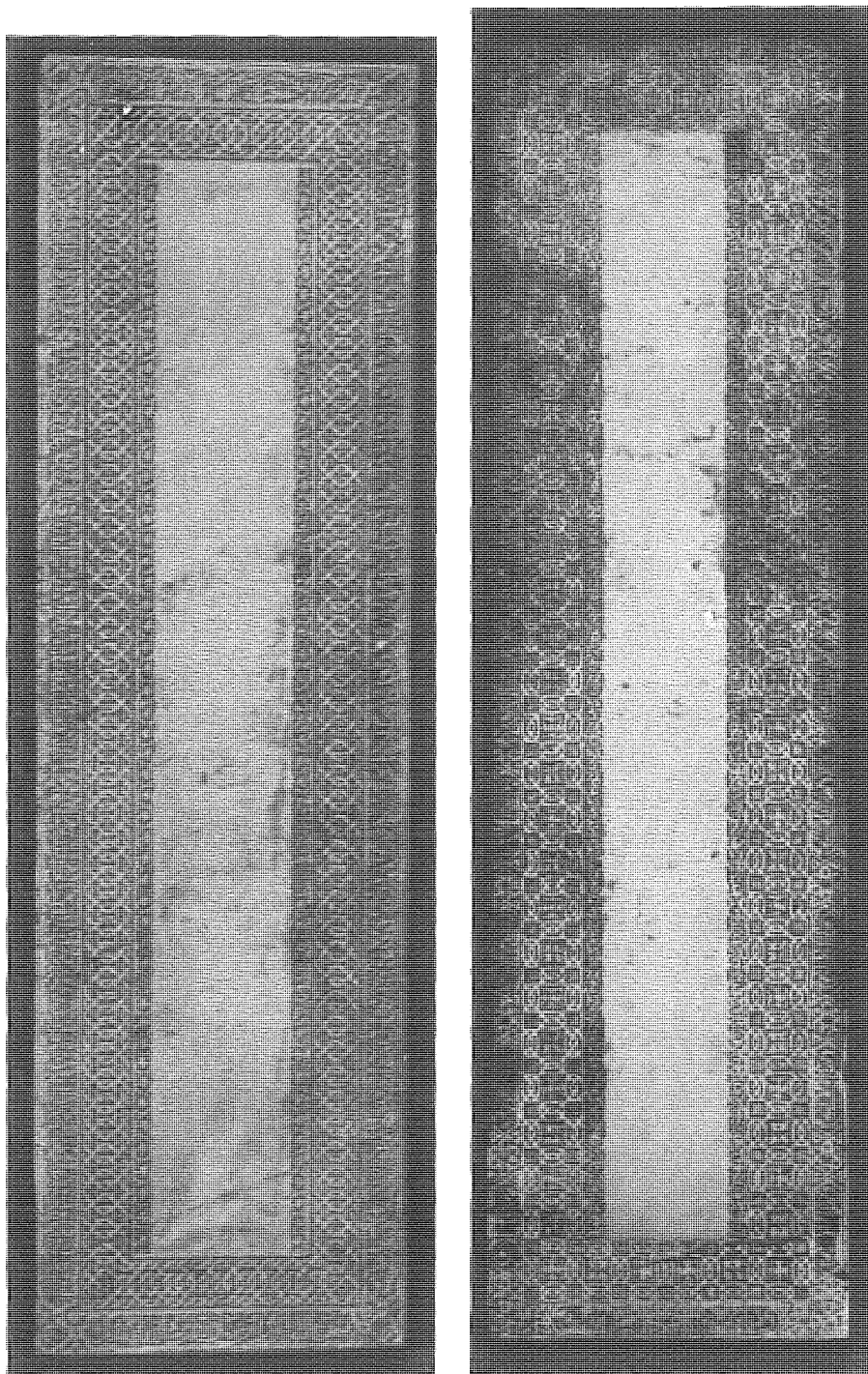


Vista de las excavaciones inmediatas a la Rauda

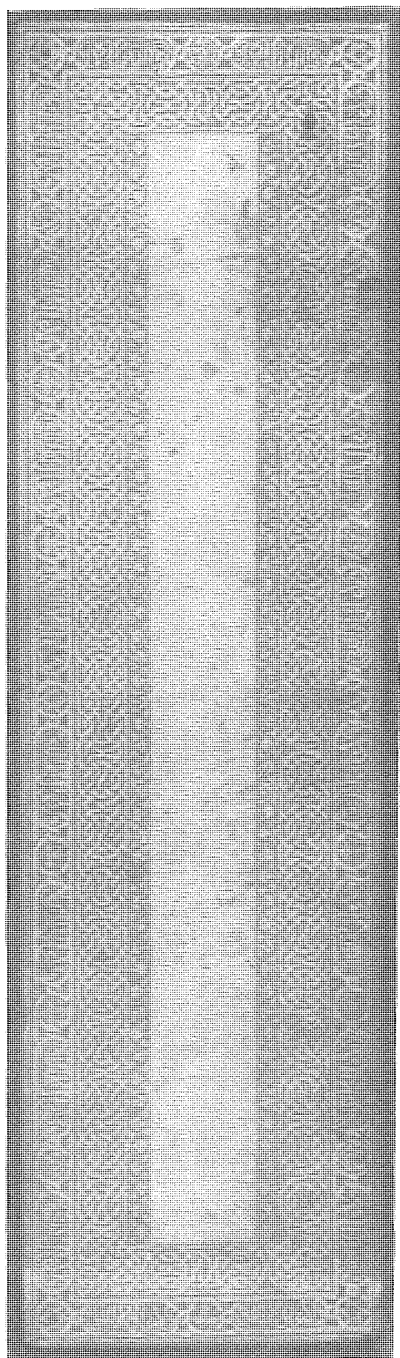


Losa sepulcral de Mohamad II, conservada en la Casa Real de la Alhambra.

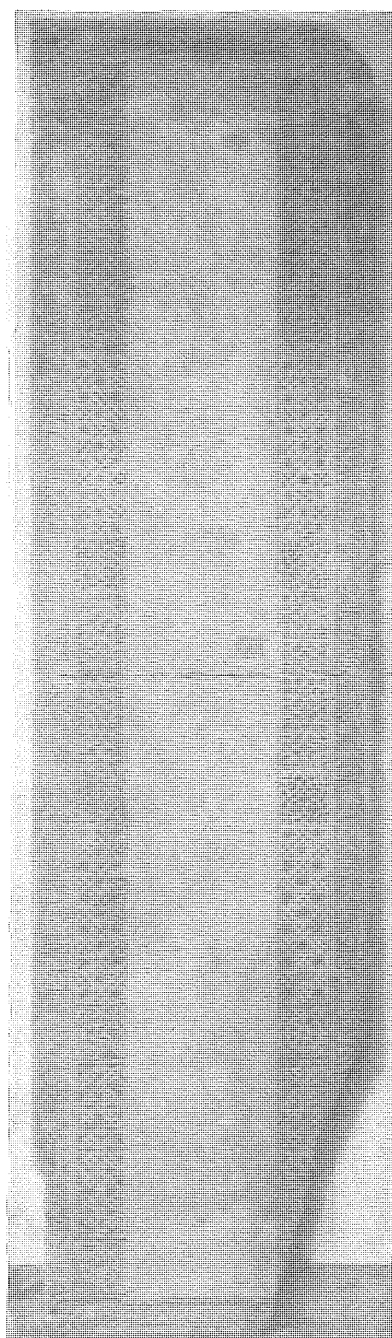




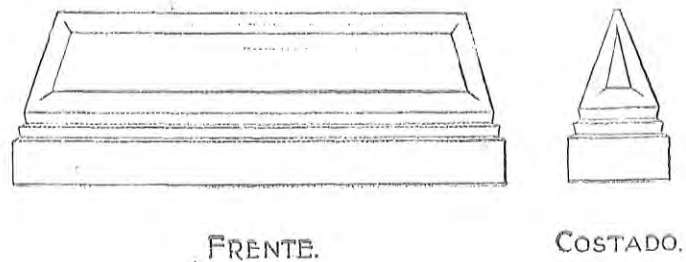
Losas sepulcrales conservadas en la Casa Real de la Alhambra



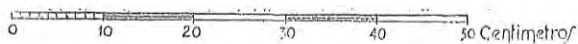
Losa sepulcral conservada en la Casa Real de la Alhambra



Losa sepulcral que existió allí mismo y luego perdida



PLANTA.



Estela sepulcral encontrada en el Partal bajo.



Fragmentos de estelas sepulcrales aprovechados en el altar de la Capilla.



## BREVE MENCIÓN SOBRE EL BANQUETE FÚNEBRE EN LOS TESTAMENTOS FRANCESES DE BIGORRA DE LA BAJA EDAD MEDIA

Germaine Velvet Hein<sup>1</sup>

**RESUMEN** : Este artículo describe los banquetes funerarios en los testamentos franceses estudiados.

**PALABRAS CLAVES** : muerte, ritos, comida, medieval

**ABSTRACT** : A brief description of funerary banquets in the studied French Wills.

**KEYWORDS** : death, rites, food, middle ages

En nuestro estudio sobre los testamentos alemanes, Inglaterra y Francia en la baja Edad Media, hemos comprobado que en los testamentos franceses de la región de Bigorra (en el sudoeste de Francia) hacen referencias en el testamento de los banquetes funerarios, algunos lo indican después de la palabra, *honours*,<sup>2</sup> proseguido con la palabra *mintyars* que significa comida de difunto. Vovelle<sup>3</sup> denota el auge de la práctica en Provenza desde la época medieval. Este tema forma parte del artículo Los testamentos franceses de Bigorra (Altos-Pirineos) en la baja

---

<sup>1</sup> Doctora en Antropología por la Universidad de Granada, Profesora de Secundaria en París, miembro del Grupo de Investigación HUM-165. C. e. [gvhein02@gmail.com](mailto:gvhein02@gmail.com)

<sup>2</sup> *Honeurs* : el costo del funeral, también llamados en Darré Aygue y en Lavedan (que pertenece a la región estudiada) *Basalica*.

<sup>3</sup> Vovelle, Michel (1978) *Piète Baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle*, p. 230, Evreux, Seuil.

Edad Media que ha sido previamente publicado en la revista de Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales (2006) Números 7-8 con la diferencia que hemos incluido uno de los testamentos.

El banquete funerario, generalmente almuerzos,<sup>4</sup> era ofrecido por la familia a los clérigos y a los vecinos después del funeral.

Un ejemplo: *Item per feer los minyars en la faderna de Sent Marti, xv flors;*<sup>5</sup> *Tot per [...] feer sos honors solemmalos e dia de la sepultura e los minyaas e la offera annuau xxx flors;*<sup>6</sup> *Item lexa de minya au collegatz, xxiis s;*<sup>7</sup>

*Item lexa de minyas dus jorns anzi que es de costuma en Darrelayga*<sup>8</sup>.

Habitualmente, se ofrecían a los invitados: *pain, omelette, fromage et parfois haricots y un ou deux soupers le soir*<sup>9</sup>. *A la fin du repas ou coulatiou, le premier voisin dans son office de "pregadou" (prieur) faisait réciter à l'assistance une dernière prière à la mémoire du défunt*<sup>10</sup>.

Van Gennepe<sup>11</sup> describe que el *repas funéraire* era una costumbre común en Francia hasta comienzos del siglo XX. A continuación, añade: Que es un rito de etapa que restablece las relaciones entre los vivos y se supone que el alma del muerto asiste a la comida antes de su integración definitiva al mundo de los difuntos o almas. El banquete funerario es una verdadera comida de comunión, lo mismo que la de un bautismo o de bodas. Simboliza los lazos de parentesco, de vecindad y de amistad que

<sup>4</sup> Según Riviere Chalan (1989) Vocabulaire gascon d' après les minutes notariales de la Vallée de Barèges, 1175-1550: pp.10-11, Tarbes. Soc. Acad. Des Hautes Pyrennées, Los gastos de estas comidas en el siglo XVI eran tan elevados y con efectos ruinosos para la familias de los difuntos que los cónsules determinaron un precio fijo.

<sup>5</sup> Testamento de Condoe de las Damas. Minutes de Pey de Prat, notaire en Vallée de Barerge (1396-1426). Microfilm 9 MI1 (RI) folio 29v.-30.

<sup>6</sup> Testamento de Bernat de Cord. Masson-Mouniq, ancien notaire à Luz. Minutes de Pey Durand (1415-1416) puis de Pey de Prat (1416-) 1 registre, 97 ff. 29x21 Microfilm 1 Mi (R1)

<sup>7</sup> Testamento de Maria de la Binha. 3 E Etude Masson-Mounicq. Minutes de Guilhem de Nogué, notaire a Luz de 1545-1546, folio 40v.

<sup>8</sup> Testamento de Cathelina de Sobia. 3 E Etude Masson-Mounicq. Minutes de Guilhem de Nogué, notaire a Luz de 1545-1546n folio 34 v.

<sup>9</sup> Pómes, Pierre (1986) La vie Associative à Saint-Pé au cours des siècles. Extrait de la revue Pyrénées, p. 59. En la región de los Pirineos: *Normalement, it doit être maigre et ne comprendre ni pâtisseries, ni dessert, ni liqueurs, ni café avec quelques variations locales. Obligatoire dans cette region, le plat de morue; on en fait une provision dès l'agonie, afin de ne pas en manquer le jour des obsèques. Parfois la viande est admise, mais bouillie ou de veau, non pas rôtie ni rouge*

<sup>10</sup> Pómes 1986: 59

<sup>11</sup> Van Gennepe (1998) Le folklore français. Du berceau à la tombe. Cycles de Carnaval. Cèreme et de Pâques p. 666. Paris, Robert Laffont.

une a los miembros de un grupo social, aunque eso no evita que en ocasiones termine en ebriedad.

Sin embargo, la comida después del funeral aún perdura hoy en día en muchas culturas. Actualmente, en Francia se ofrecen refrescos y raramente la consumación de alcohol y bizcochos, a diferencia de las épocas anteriores descritas.

Como describe Martínez Gil<sup>12</sup> sobre España citando Carillo, *De aquí ha salido aquella costumbre tan antigua, que en muchos pueblos se usa, que en las Missas de Difuntos y días de las Animas, se ofrecen pan y vino en abundancia, para los Ministros y Sacerdotes.*

Testamento de Cathelina de Sobia de Sazos Grossatum est.

In nomine domini, Amen. Coneguda causa sit a totz que cum Cathelina de Sobia de Sazos habitanta malanta et languenta de son cos enpero remembranta de sa bona pensa et perfeyta memoria en consideran en son coratge la fragilitat de natura et consideran que no abem causa plus certa que la mort ni plus incerta que la hora de la mort fe et ordena aquetz son darrer testament darrera voluntat et disposition.

En se senhan et [folio 35] (et) munin se dan senhan de la san[cta] et veraya crox en dissen in nomine patris et filh et spiritus sancti, Amen.

En las permeras causas lad. testadora areco manda son anima a Diu pux apres volo que apres on disses que fossa sopellida en lo sanct simeteri de Sanct Julian de Sazos.

Item lexa lega a la mayor glizia de Tarba ung gros. Item lexa lega a las quoate ordis de praubetat cada vi ard. Item lexa a la obra de la glisia de Sazos ix s. Item lexa au rector ii s. Item lexa a Nostra Dona de Feas una cartera de froment et una olha. Item lexa a Sanct Visent et Sanct Marti sengles liuras de olii

Item lexa a Sanct Sabastia v s. Item lexa de bassalica aus caperaas deu vic cada ii s.

**Item lexa de minyas dus jorns anxi que es de costuma en Darrelayga.** Item lexa tres xxxis la ung volo que sia cantat per Mossen Guilhem et Mossen Bernad deu Comera de Saziis et l'autre que sia cantat per Mossen Spaa de Cortada d'Esquiesa et Mossen Fors de Puyo de Saziis et l'autre

---

<sup>12</sup> Martínez Gil, Fernando (1993) Muerte y sociedad en la España de los Austrias, p. 428. Madrid, Siglo XXI  
847

per Mossen Bernad deu Faur Mossen Bernad de Poeymidaa Mossen Guilhem deu Castanhe Mossen Amaut de Layre de Sazos.

Item lexa ung obiit [folio 35 Vo]. Item lexa a Guilhan de Layre x flor. per seuir las scolas de bestiar presat a l'argent. Item lexa a Sansuc son paire et a a Bermad spm ,arot cada x scutz pagatz de bestiar a conexensa de amic. Item lexa a Johaneta filha de Bernad de Labat sa cosia la soma de detz scutz en pagas de matrimoni la e quant que era se maridara. Item lexa a Vereta de Jnordaa de Lus dets flor. en pagas de matrimoni quan se maridara. Item lexa a Johan son filh cent scutz et vestia honestamentz anxi que los amic. Item lexa a Johaneta sa filha [la primera].

Item lexa a Maria sa filha cent scutz et dus ltheytz de pelha bestida de drap de color et deu pays. Item lexa de totz sos autres biens heretera generau universau a sas proprias bolontatz et per compli lo testament a Johaneta sa filha [la primera].

Item lexa testamenters per deschargar lo present testament lo rector Mossen Guilhem deu Comera de Saziis [folio 36] Mosen Spaa de Cortada de Squiesa, Joha[ ] de Abadia de Sazos habitantz aus quans balh[a] plen poder etc.

Presentz Mossen Amaut de Layre, Mossen Bernad de Puyo Debat, Johanod de Abadia, Mossen Amaut deu Sole de Sazos, Mossen Guilhem deu Comera, Mossen Bernad deu Comera, Mossent Fertz de Puyo de Saziis, Mossen Laurens de Poey Mayos de Grust capera qui lo present testament a retengut en cas de nessesitat lo quan lo m'a balhat que lo botessi en forma publica so qui ey feyt et me soy signat au pe de mon senhau. Feyt en Sazos l'an susd. Et lo ters jorn de julh.







Las imágenes han sido tomadas de Google. Imágenes de la muerte en la Edad Media 25/10/2017.

**LAS LÁPIDAS FUNERARIAS EN LA GRANADA NAZARÍ. "LOS TESTIGOS DE LOS CREYENTES"**  
**THE FUNERAL LAPIDS OF GRANADA IN NASRID PERIOD. "THE WITNESSES OF THE BELIEVERS"**

**Carlos Vílchez Vílchez<sup>1</sup>**

**RESUMEN**

Estudiamos en este pequeño trabajo los distintos tipos de lápidas funerarias islámicas andalusíes de la Granada nazarí, halladas en las excavaciones o reutilizadas en edificios, y además nos interesa la escatología que nos lleva a pensar que estas lápidas actuaban como "testigos de los creyentes".

**Palabras clave:** lápidas funerarias, Granada, periodo nazarí, *al-Andalus*.

**ABSTRACT**

In this small work we study the different types of Andalusian Islamic tombstones of Nasrid period in Granada, found in excavations or reused in buildings, and we are also interested in the eschatology that leads us to think that these tombstones acted as "witnesses of the believers".

**Keywords:** funeral tombstones, Granada, Nasrid period, *al-Andalus*.

---

<sup>1</sup> Profesor del Máster "Tutela del Patrimonio Histórico-Artístico. El legado de al-Ándalus". UGR

## Introducción

Agradezco al profesor Manuel Espinar Moreno que haya contado conmigo en este Dossier o monográfico sobre el mundo funerario islámico, porque es un tema querido y trabajado por mí. Ya había estudiado este tema al hacer mi Memoria de Licenciatura sobre “Lápidas funerarias anepigráficas en piedra arenisca del Museo Nacional de Arte Hispano-musulmán”, que presenté en la Universidad de Granada en 1984<sup>2</sup>. Publiqué en 1986 un pequeño librito sobre los “Cementerios hispanomusulmanes granadinos”<sup>3</sup>, y en 1988 un trabajo sobre “La tipología decorativa de las lápidas tabulares y bordillos de sepultura anepigráficos en piedra en la Granada nazarí”<sup>4</sup>.

En mi Memoria de Licenciatura tenía un capítulo amplio sobre la ceremonia funeraria, el rito y la escatología, elementos básicos para comprender el enterramiento posterior dentro del rito malikí, que era la escuela sunní que dominaba en *al-Andalus*, y hacemos aquí una simple reseña. Ante el moribundo se clamaba el testimonio de fe o *šahâda* “No hay más Dios Muḥammad es su Profeta”, y el finado la repetía, y se recitaba la *sura* 36 (*Ya. Sin*) del Corán<sup>5</sup>. Al morir se iniciaban los “ritos de la muerte”, como los denominaba Pedro Longás<sup>6</sup>, que consistían en el lavatorio o alguado (*al-wudû*) del cuerpo, comenzando por la cara, las manos hasta los codos y los pies hasta los tobillos; los pies recibían el alguado de forma diferente si era uno u otro: para lavar el pie derecho se comenzaba por el dedo menique, empezando por el dedo gordo si era el pie izquierdo.

---

<sup>2</sup> Carlos Vílchez Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas en piedra arenisca del Museo Nacional de Arte Hispano-musulmán*, presentada el 19 de junio de 1984 en la Universidad de Granada. No publicada. Disponible para consulta en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la UGR, y en la Biblioteca del Patronato de la Alhambra.

<sup>3</sup> Carlos Vílchez Vílchez. *Cementerios hispanomusulmanes granadinos*. Granada: Depart. H<sup>a</sup> del Arte, 1986.

<sup>4</sup> Carlos Vílchez Vílchez. *La tipología decorativa de las lápidas tabulares y bordillos de sepultura anepigráficos en piedra en la Granada nazarí*, en *Estudios dedicados a don Jesús Bermúdez Pareja (1908-1986)*. Granada: Asociación Cultural de Amigos del Museo Hispanomusulmán de Granada, 1988, pp. 163-181

<sup>5</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 20-26.

<sup>6</sup> Pedro Longás. *Vida religiosa de los moriscos*. Madrid: Junta para Ampliación de Estudios, 1915, p. L. Edición facsímil con Estudio Preliminar de Darío Cabanelas, OFM, en la Colecc. Archivum de la Universidad de Granada. Granada: 1998.



Después se lava el resto del cuerpo “cuidando siempre de que un paño cubra lo que la vergüenza exige cubrir”<sup>7</sup>. Tras el lavatorio se recitaba la “oración del Trono de Dios”, tomada de las aleyas 255 a 258 de la *sura* 2 (*La Vaca*). El segundo paso era el amortajamiento, el tercero la conducción a hombros de familiares y amigos al cementerio (*maqbara* pl. *maqâbir*), pasando por la *muşalla*, o explanada ritual al aire libre, donde el imán dirige las plegarias acostumbradas o *şalât al-ÿanâ'iz*<sup>8</sup>. El cuarto paso era el enterramiento en la fosa sobre el tierra virgen descosiendo la mortaja por la cabeza y los pies. Se introducía la llamada “carta de la muerte” con la *şahâda* y la súplica del perdón de los pecados<sup>9</sup>, y finalmente se tapaba la fosa con lajas de piedra para que no cayera tierra al cadáver. Después se colocarán las lápidas que señalan la tumba.

### Las fosas y sus señalamientos

En la Memoria de Licenciatura y nuestro trabajo posterior de 1986<sup>10</sup> también estudiamos los cementerios de Granada, pero no nos detenemos en este pequeño estudio en los cementerios porque han ido apareciendo después otros estudios con numerosos datos novedosos sacados de los textos árabes<sup>11</sup>, y por suerte en las últimas décadas la arqueología ha ido documentándolos, y muchos de ellos son analizados en este Dossier por otros autores. Sólo quiero apuntar que se ha descubierto una serie de tumbas hace pocas fechas (2016-2017), y con ello la localización exacta del *maqbarat Sabîka* en el Carmen de los Catalanes, cerca de *Hişn Mawrûr*, y esperamos que el Patronato de la Alhambra dé cumplida y extensa información sobre ello. Este cementerio fundado por Muḥammad I (1238-1272), y allí enterrado, fue el gran cementerio de la colina palatina fuera del recinto amurallado de la Alhambra, y poco después Muḥammad II (1272-1303), su hijo, creó la *Rawḍa* o cementerio Real a Oeste de su palacio

<sup>7</sup> Julián Ribera y Tarragó. *Ceremonias fúnebres de los árabes españoles*, en *Disertaciones y Opúsculos*. Madrid: Imp. Estanislao Maestre, 1928, tomo II, p. 250,

<sup>8</sup> Feliz M. Pareja. *Islamología*. Madrid: Ed. Razón y Fé, 1952-1954, tomo II, pp. 550-551; J. Ribera. *Ceremonias fúnebres*. pp. 252-253.

<sup>9</sup> P. Longás. *Vida religiosa de los moriscos*. pp. 295-299.

<sup>10</sup> Carlos Vílchez Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 7-20; *Cementerios hispanomusulmanes granadinos*.

<sup>11</sup> Amador Díaz García y Jorge Lirola Delgado. “Nuevas aportaciones al estudio de los cementerios islámicos en la Granada nazarí”. *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 2 (segunda época) (1989), pp. 103-126.

del Partal Alto, y allí fue enterrado. Los sultanes nazaríes eligieron según su preferencia ser enterrados en uno u otro cementerio de la colina palatina, como así lo explicita Ibn al-Jatib.<sup>12</sup>

La bibliografía más clásica de la que partimos en 1984 era *Sepulturas arábigo-granadinas* (1888) de Manuel Gómez-Moreno<sup>13</sup>, pero sin duda el mejor trabajo que había hasta esa fecha era el de Leopoldo Torres Balbás sobre los “Cementerios Hispanomusulmanes” (1957).<sup>14</sup> Generalmente las fosas de las tumbas andalusíes granadinas tenían forma trapezoidal debido al estrechamiento que había hacia los pies. El hueco de la tumba era muy largo en relación a su ancho (2’00 a 2’20 m. de largo por unos 0’60 m. de ancho aprox.). Eran tan angostas las tumbas que en la “carta de la muerte”, que recogemos completa después, el difunto exclamaba “¡Oh Dios mío! ... *ensancha mi sepulcro*”<sup>15</sup>. Estas estrechas fosas se excavaban en la tierra virgen, y se forraban con cisternas de ladrillo, aunque muchas no las tenían, por motivos económicos.

En la sepultura o tumba (*qabra* pl. *qubūr*, término de la misma raíz (Q B R) que cementerio: *maqbara* pl. *maqābir*), se colocaba el cadáver sobre el costado derecho, la cabeza al Sur, los pies al Norte, y la cara mirando a Oriente, hacia la Meca.<sup>16</sup> (Fig. 1)

En muchas de las fosas se colocaban sobre las cisternas de ladrillo bordillos de piedra que rodeaban la tumba, y en menor medida lápidas horizontales o tabulares. (Fig. 2). No vamos a tratar en este estudio la amplia tipología decorativa de los bordillos granadinos, que estudié en profundidad en la Memoria de Licenciatura y dividí en 9 grupos y numerosos subgrupos. Son de piedra arenisca, y se unían entre ellos con

---

<sup>12</sup> Ibn al-Jatib. *Al-Lamha al-badriyya fi ajbar al-dawla al-nasriyya*, en José M<sup>a</sup> Casciaro Ramírez. *Historia de los Reyes de la Alhambra*. Granada: Universidad de Granada y El Legado Andalusi, 1998, pp. 23 y 24. Estudio preliminar de Emilio Molina López. pp. 42-42 y 55-57, Carlos Vílchez Vílchez. *El palacio del Partal Alto de la Alhambra*. Granada: Ed. Proyecto Sur, 2001. pp. 27-28.

<sup>13</sup> Manuel Gómez-Moreno González. *Sepulturas arábigo-granadinas*, en *Cosas granadinas de Arte y Arqueología*. Granada: Imprenta La Lealtad, 1888. pp. 107-120

<sup>14</sup> Leopoldo Torres Balbás. “Cementerios Hispanomusulmanes”. *Al-Andalus*, XXII (1957), pp. 131-173.

<sup>15</sup> P. Longás. *Vida religiosa de los moriscos*. p. 298.

<sup>16</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 27-29.

elementos cóncavos y convexos (machos y hembras) que encajaban y arropaban la tumba.<sup>17</sup> (Figs. 3, 4, y 5)

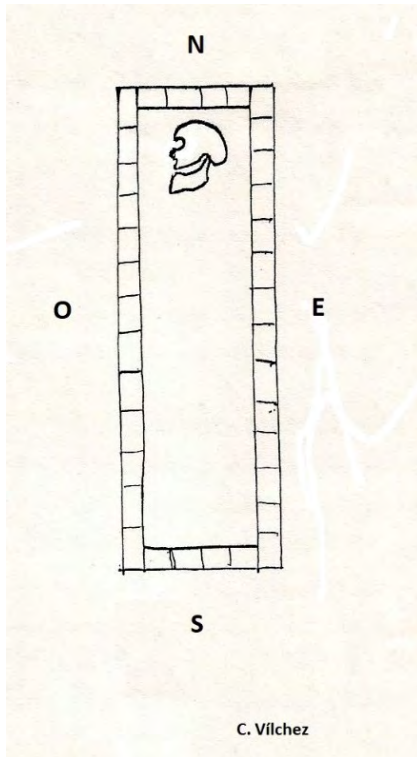


Fig. 1. Dibujo de una tumba islámica con las citaras de ladrillo, y su orientación. (Dibujo C. Vílchez. 1984-2018)

Fig. 2. Lápida tabular de mármol hallada en la Rauda Real de la Alhambra. (Museo de la Alhambra, NRE 237. Foto Museo de la Alhambra. 2018)

---

<sup>17</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas; La tipología decorativa de las lápidas tabulares y bordillos*. Las fotografías del Museo de la Alhambra me las ha facilitado mi querida compañera y amiga Purificación Marinetto, responsable de los museos y colecciones de la Alhambra, lo que le agradezco.

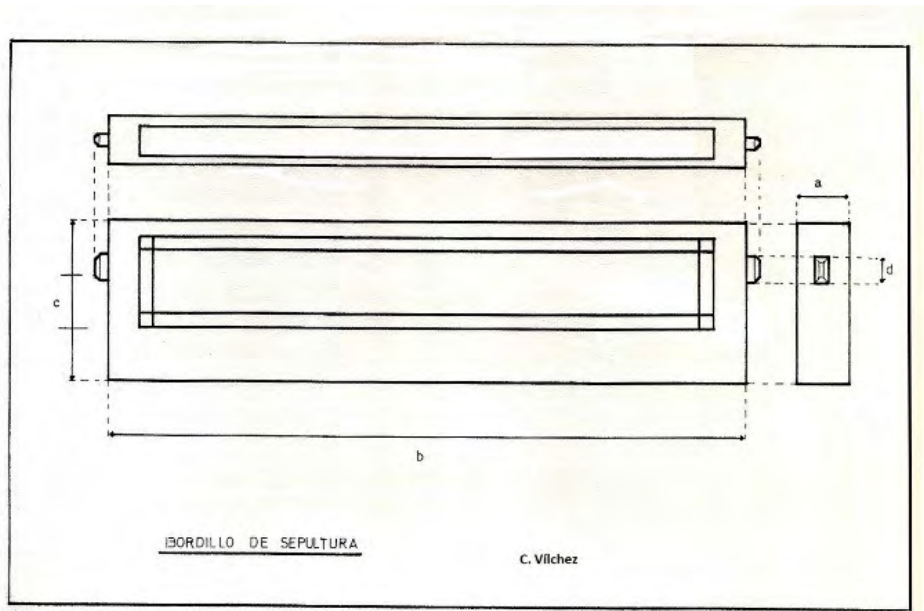


Fig. 3. Dibujo de un bordillo de sepultura. ((Dibujo C. Vílchez. 1984-2018)



Fig. 4. Bordillo epigráfico de arenisca con la inscripción *al-Mulk*, el poder. (Museo de la Alhambra, NRE 33. Foto MA. 2018)



Fig. 5. Bordillo anepigráfico de arenisca con decoración de *sebka*. (Museo de la Alhambra, NRE 26. Foto MA. 2018)

Las sepulturas eran pues más pobres o ricas dependiendo del nivel socio-económico de las familias. No hay duda que las más ricas son las halladas en la Rauda Real de la Alhambra con lápidas de mármol horizontales y verticales epigrafiadas (Fig. 6). Fueron halladas en 1574 entre las ruinas de la Rauda que fue derribada al hacer la cimentación del palacio de Carlos V en las décadas de 1530 y 1540.<sup>18</sup>

Leopoldo Torres Balbás clasificó en cuatro grandes tipos los señalamientos de las tumbas andalusíes, y en Granada islámica se usaron dos de esos tipos, y algún otro. Pero no hemos hallado todavía en excavación el tipo 3 y 4 de Torres Balbás, que son las tumbas señaladas con cipo y estelas discoidales<sup>19</sup>. La tipología de señalamientos de la Granada nazarí que hago yo con tres tipos, es la siguiente (Fig. 7):

<sup>18</sup> L. Torres Balbás. "Cementerios Hispanomusulmanes", p. 139; Carlos Vílchez Vílchez. *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás. (Obras de restauración y conservación. 1923-1936)*. Granada: Ed. Comares. 1988, pp. 293-304; Leopoldo Torres Balbás. "Paseos por la Alhambra. Una necrópolis nazarí: la Rauda". *Archivo Español de Arte y Arqueología*, II (1926).

<sup>19</sup> L. Torres Balbás. "Cementerios Hispanomusulmanes", pp. 139-149.





Fig. 6. Lápidas tabulares y verticales halladas en la Rauda Real de la Alhambra. (Museo de la Alhambra. Foto MA. 2018)

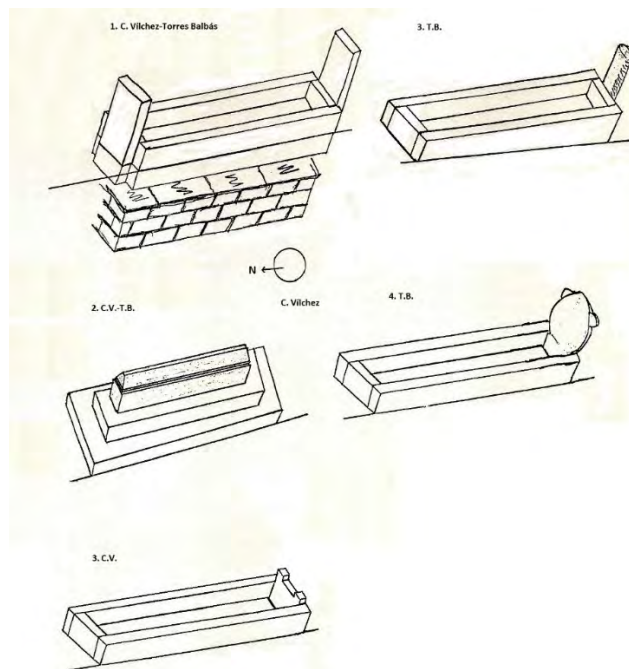


Fig. 7. Dibujo de los tipos de señalamientos de las tumbas islámicas. (Dibujo C. Vílchez. 1984-2018)

1. las tumbas señaladas por un par de estelas rectangulares hincadas verticalmente: *šāhidāt* (plural de *šāhid*), una en la cabecera y otra en los pies, aunque no siempre se colocaba la de los pies. Bourrilly y Laoust en su estudio sobre las estelas funerarias marroquíes, decían: “une observation très générale et important, c’est que ces steles, dressées verticalement ..., vont toujours para paires, rappelant le rite funéraire orthodoxe qui exige deux mchahada, des témoins, limitant le champ de la sépulture du droyant: le une plantée à la tête, l’autre aux pieds”. Sin duda *mašāhada* será una palabra dialectal magrebí <sup>20</sup>. Hay abundantes estelas verticales de todas las etapas, epigrafiadas y anepigráficas con decoración sobre todo de arcos, en piedra, mármol, etc. Reproducimos como ejemplo granadino dos lápidas del Museo de la Alhambra, una de ellas es de mármol y pertenece al sultán Yūsuf III (1408-1417), y otra es de piedra arenisca con decoración de arcos. (Figs. 8 y 9)



Fig. 8. Lápida vertical o *šāhid* de mármol hallada en la Rauda Real de la Alhambra perteneciente al sultán Yūsuf III (1408-1417). (Museo de la Alhambra, NRE 239. Foto MA. 2018)

Fig. 9. Lápida vertical o *šāhid* de arenisca con decoración de arcos. (Museo de la Alhambra, NRE 239. Foto MA. 2018)

<sup>20</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 29-30; J. Bourrilly y E. Laoust. *Stèles funéraires marocaines*. París: 1927. p. 5.

2. las señaladas por una estela alargada se sección triangular sobre planta rectangular colocada en el eje longitudinal de la tumba, casi siempre sobre varias gradas de mampostería o ladrillo. En dialecto marroquí se denomina *mqābrīya*. En *al-Andalus* hallamos macabriyas en las etapas almohade y nazarí. Tomamos como ejemplo granadino una hallada en el palacio del Partal de la medina de la Alhambra. (Fig. 10)



Fig. 10. *Mqābrīya* de mármol hallada en el Partal de la Alhambra. (Museo de la Alhambra, NRE 1392. Foto Museo de la Alhambra. 2018)

3. las señaladas por una lápida tipo bordillo pero con dos elementos elevados en los extremos, en forma de U, para señalar la cabecera. (Fig. 11)



Fig. 11. Lápida de arenisca tipo bordillo con elementos elevados en los extremos en forma de U. (Museo de la Alhambra, NRE 16. Foto MA. 2018)



De las tumbas señaladas por un cipo o fuste cilíndrico hincado en la cabecera de la tumba (tipo 3 de Torre Balbás), que también recibe el nombre de *šāhid*, se han hallado gran cantidad en la zona de Toledo en el siglo XI <sup>21</sup> (Fig. 12). Y de las señaladas por una o dos pequeñas estelas discoidales de cerámica vidriada (tipo 4 de Torres Balbás), denominadas por la terminología arqueológica como lápidas de orejas, es un tipo de lápida muy común en Málaga por su tradición ceramista, y halladas en el cementerio de Gibralfaro. Aquí tomamos como referencia una lápida de orejas procedente de este cementerio, perteneciente al Museo Arqueológico Nacional <sup>22</sup> Fig. 13, y hay otras muchas conservadas en el Museo de Málaga.



Fig. 12. Cipo de mármol con inscripción cúfica florida reutilizado en la casa del santero de la Ermita del Cristo de la Vega de Toledo.

<http://arqueologiatoledo.blogspot.com.es/2013/11/el-arte-de-morir-en-toledo-cipos.html>. Consultada el 10-02-2018).

Fig. 13. Lápida de cerámica discoidal o de orejas del cementerio de Gibralfaro en Málaga. (Museo Arqueológico Nacional, NRE 51128. Foto MAN. 2018).

<sup>21</sup> <http://arqueologiatoledo.blogspot.com.es/2013/11/el-arte-de-morir-en-toledo-cipos.html>. Consultada el 10-02-2018.

<sup>22</sup> Manuel Ación Almansa, y M<sup>a</sup> Antonia Martínez Núñez, M<sup>a</sup> Antonia. *Museo de Málaga. Inscripciones Árabes*. Madrid: Ministerio de Cultura, 1982; María Isabel Calero Secall y Virgilio Martínez Enamorado. *Málaga, ciudad de al-Andalus*. Málaga: Ed. Ágora y Universidad de Málaga, 1995. pp. 409-436.

La tipología de lápidas andalusíes es muy similar a la del Norte de África, por la relación continua entre *al-Andalus* y *al-Magrib*, aunque allí hay mayor variedad.<sup>23</sup>

En las últimas décadas la profesora M<sup>a</sup> Antonia Martínez Núñez ha hecho varios estudios sobre estelas funerarias andalusíes, trabajos a los que remitimos a todos los interesados.<sup>24</sup>

### **La reutilización de las lápidas funerarias**

Creo que si en algo estamos todos los investigadores de acuerdo es que la reutilización ha sido una de los elementos más positivos para la conservación de edificios y objetos arqueológicos. En el caso de las lápidas, se han conservado gran cantidad de ellas al ser reutilizadas como material constructivo en todo tipo de edificaciones.

En Granada las Capitulaciones garantizaban a los musulmanes granadinos (mudéjares desde 1492 hasta 1500), el uso de su costumbres, religión, cementerios, vestimenta, etc. Pero después de la derrota de la primera rebelión de los moriscos en 1499 (provocada sin lugar a dudas por la intransigencia del cardenal Cisneros que contradecía la aptitud integradora de nuestro arzobispo Fray Hernando de Talavera), convertirá a los antiguos “mudéjares” en “moriscos” al ser forzados a la conversión al cristianismo desde 1501. El poder cristiano veta la religión y todas las costumbres islámicas, e intenta hacer un cambio radical también en la ciudad. Entre las prohibiciones estaban su rito funerario y sus cementerios, o el uso de los baños, aunque los últimos volverán a ser permitidos en las décadas intermedias del siglo XVI porque la situación social se había tranquilizado.

Para favorecer la implantación efectiva de iglesias, conventos y monasterios se concede para su construcción toda la piedra y ladrillo de los cementerios islámicos de Granada, y con ello se llega a su destrucción total. Se conserva una muestra legal de este hecho en la Cédula Real de los

---

<sup>23</sup> J. Bourrilly y E, Laoust. *Stèles funéraires marocaines*. pp. 6-21.

<sup>24</sup> M<sup>a</sup> Antonia Martínez Núñez. *La estela funeraria en el mundo andalusí*, en Carlos de la Casa (ed.). *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias*. Soria 28 de abril-1 de mayo de 1993. Soria: Diputación Provincial, 1994, pp.419-444; “Epigrafía funeraria en al-Andalus (siglos IX-XII)”. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Nouvelle série, 41 (1), 2011, pp. 181-209.

Reyes Católicos, dada en Sevilla a 14 de abril de 1500, y confirmada en el Mandamiento de fecha 31 de mayo del Corregidor, D. Andrés Calderón, para que se cumpliera la Real Orden de los reyes. Leemos en la Cédula: *“El Rey e la Reyna. Por hacer bien e merced e limosna al Prior e Frayles e combento del Monasterio de Nuestra Señora Santa María de la Concepción de loa orden de San Gerónimo de la Cibdad de Granada, por la presente les hacemos merced e donación de todo el ladrillo e piedra que hay en el onsario que tenían los moros de la dicha Cibdad a lui de la Puerta delbira para la obra del dicho Monasterio ...”*<sup>25</sup>. No se han hallado hasta el momento otras cédulas de los demás cementerios islámicos con esta concesión de sus materiales, pero sin duda así fue porque los cementerios desaparecieron y su espacio fue ocupado por construcciones o plazas públicas, y porque hay infinidad de lápidas y bordillos de sepulturas usados en los muros de casi todas las iglesias y conventos levantados en el siglo XVI (San Cristobal (Fig. 14), San Miguel, Santo Domingo, San Nicolás, Santa Isabel la Real, convento de las Calzadas, convento de la Encarnación, San Pedro, antiguo convento de San Francisco el Grande en su ubicación original, en los muros del jardín del actual emplazamiento, a partir de 1969, del palacio de los Córdoba, etc). Tamnbién queremos poner como ejemplo de esta reutilización una *maqabriya* nazari del Museo Arqueológico de Granada (NRE 1391) a la que le falta la parte piramidal que estorbaba para ser metida en un muro. (Fig. 15)



Fig. 14. Bordillos de sepultura de arenisca reutilizados en la iglesia de San Cristobal del Albayzín de Granada. (Foto C. Vílchez. 2018)

<sup>25</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 115-116: Archivo de la Alhambra, L-301-1 (antiguo L-294-1).



Fig. 15. *Mqābrīya* de mármol cercenada al haber sido reutilizada en alguna construcción. (Museo Arqueológico de Granada, NRE 498. Foto MAEGR. 2018)

La función de los bordillos no siempre fue bien interpretada, porque una vez que fueron reutilizados en la construcción de edificios cristianos su uso originario funerario se olvidó pronto, y así los primeros historiadores del XVII como Luis de la Cueva o Bermúdez de Pedraza, pensaron que eran sillares de edificios. A finales del siglo XIX Rafael Contreras, con su idea romántica, creyó de tal manera en esa función que hizo pintar las paredes del patio de Comares a modo de sillares alargados, regulares y decorados con lacería y grecas. Leopoldo Torres Balbás borró esta decoración inventada cuando restauró el patio en mayo de 1924, porque Gómez-Moreno ya había reivindicado anteriormente el uso funerario de los bordillos.<sup>26</sup>

En la Alhambra el uso de los bordillos funerarios para la reconstrucción y restitución de muros y murallas fue tan masiva que desapareció la huella de la ubicación del *maqbarat Sabīka*, el gran cementerio de la colina palatina. Sólo vamos a citar la reparación en el siglo XVI de la muralla del foso que asciende desde la puerta de la Justicia hasta la puerta del Vino donde hay algo más de quinientos bordillos reutilizados como sillares (Fig. 16), que sin duda procedían del *maqbarat Sabīka*, o en el muro oriental del aljibe cristiano hacia la calle que baja desde la puerta del Vino a la plaza de organización urbanística ante el patio de la Madraza de los Príncipes, primer patio del palacio de Comares, o finalmente como tabicas para cubrir la acequia real cuando se reparaba como en la zona bajo palacio de Carlos V en una sala del actual Museo de la Alhambra, excavación que realizó Jesús Bermúdez López. (Fig. 17)

<sup>26</sup> L. Torres Balbás. "Cementerios Hispanomusulmanes", p. 141; C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 31-35; C. Vílchez. *La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás*. p. 164.





Fig. 16. Bordillos de sepultura de arenisca reutilizados en el foso de acceso desde la puerta de la Justicia a la puerta del Vino en la Alhambra. (Foto C. Vílchez. 2018)



Fig. 17. Bordillos de sepultura de arenisca reutilizados como tabicas en la acequia real de la Alhambra, bajo el palacio de Carlos V en una sala del actual Museo de la Alhambra. (Foto MA. 2018)

## La escatología del rito funerario y de las lápidas: “los testigos de los creyentes”

Queremos hacer aquí una reflexión sobre el sentido escatológico del rito, del que ya hemos citado algunos aspectos. En la tumba quedará el cuerpo que se corrompe hasta convertirse en esqueleto y el alma sobrevivirá, expresado de esta forma tan gráfica: *“tras la muerte el cuerpo pierde todas sus facultades y queda hecho un despojo, mientras que el alma se separa de él y pervive”*.<sup>27</sup>

Como estudió la profesora Concha Castillo, de los arcángeles existentes en la escatología islámica, Isrāfil, Mikīl o Miguel (Corán 2/98), , Ŷabrīl o Gabriel el que revela el Corán al profeta Mahoma (Corán 2/97), e ‘Izrā’īl o Ezrael, es éste último el que desempeñaba la misión de “ángel de la muerte”. Cuando la comitiva funeraria se iba a celebrar el banquete en la casa del finado, una persona instruía al alma del difunto sobre las respuestas que tenía que dar a diversos ángeles que lo visitarán en la tumba, unos anónimos y otros identificados. El primer ser de ultratumba que lo visita es el ángel Rūmān, también llamado Dawmān. Después recibía a los dos molestos ángeles negros de ojos azules, denominados “ángeles de los sepulcros”, de nombre Munkar y Nakīr, que lo van a examinar en materia de fe (Corán 6/93).<sup>28</sup>

En la “carta de la muerte”, que, como hemos visto se colocaba en la tumba, el difunto pedía a Allāh ayuda, fuerza y consuelo para pasar con bien este penoso proceso:

*“¡En el nombre de Dios Misericordiosos y Compasivo!*

*¡Oh Dios mío! Ciertamente yo me comprometí contigo durante mi vida a confesar que no existe otro Dios sino tú, que no tienes copartícipe y a confesar que Mahoma es tu siervo y mensajero; que la religión es a tus ojos como él definió, que el Islám es lo que él prescribió como ley, que lo que se dice en lo que él dijo, que El*

<sup>27</sup> José Miguel Puertas Vílchez. *Historia del pensamiento estético árabe. Al-Andalus y la estética árabe clásica*, Madrid: Ed. Akal, 1997. p. 202. Hace referencia a los *Ijwān*.

<sup>28</sup> Concepción Castillo Castillo. “Algunos aspectos de la angeología islámica, según Šihāb al-Dīn al-Aša’arī”, *Miscelanea de Estudios Árabes y Hebráicos*, (1977-1979), pp. 425-428; Abū L-Ḥasan al-Aša’arī. *Kitāb šaḡarat al-yaqīn. Tratado de Escatología musulmana*. Estudio, edición, traducción, notas e índices por Concepción Castillo. Madrid: Secretaría de Estado de Cooperación Internacional y para Iberoamérica, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1987; Félix M. Pareja. *Islamología*. tomo II, p. 551.

*Corán es lo que él reveló, y que Tú eres Dios y no hay otro Dios sino Tú, la verdad evidente (dispense Dios a Mahoma la mejor de las mercedes y le salve).*

*¡Oh Dios mío! En verdad, yo te pido que seas mi ayuda en toda tristeza, mi compañero en mi soledad, mi consolador en mis infortunios, mi protector en mi destierro y mi amigo afable en la soledad de mi sepulcro.*

*¡Oh Dios, Señor de los primeros y de los últimos, Dios de Abraham y de Ismael, de Isaac y de Jacob y de las tribus, de Jesús y de Mahoma, de El Corán, tesoro de sabiduría!*

*¡Oh Tú, que tienes presente todo secreto y que escuchas toda queja! ¡Oh Tú, que conoces lo que está oculto y que descubres toda pena!. ¡Oh Tú, que escuchas la súplica de los extraviados y eres luz de los que te piden consejo, amparo de los temerosos, riqueza de los pobres y necesitados, y fortaleza del débil!. ¡Oh Tú, que das vida a los huesos aunque estén cariados!. Yo te pido, ¡Oh Señor!, que no me confíes a persona alguna sino a ti solo; que apartes de mi todo mal y no me alejes del bien.*

*¡Oh Dios mío! Entrégame en el día del Juicio la carta de la generosidad, cárgame con ella en el momento de mi muerte, y, mediante ella, librame del desamparo que he de sentir en el sepulcro.*

*¡Oh Dios mío! Séame provechoso a tus ojos el Islám y la fe. Séame también provechoso el ayuno del mes de Ramadán.*

*¡Oh Dios mío! Ayúdame contra mis enemigos y ensancha mi sepulcro.*

*¡Oh Dios mío! Pon en mis labios palabras de verdad, ¡Oh el más piadoso de los piadosos!.*

*¡Oh Dios mío! Hazme pasar por el Asirat [al-Şirāt] recto de tus fieles servidores, ¿oh amparo de los pecadores!.*

*¡Oh Dios mío! Dame seguridad en mis palabras al ser interrogado en aquello a lo que no alcancen mis fuerzas.*

*¡Oh Dios mío! Defiéndeme del terror el día de la resurrección, y de los espantos del mismo, del Asirat y de resbalar en él, de la balanza de la justicia y de su precisión, y reúneme con nuestro profeta Mahoma.*

*¡Oh Dios mío! Ayúdame y guíame hacia el camino grande.*

*¡Oh Dios mío! Sé conmigo lo mismo en el estado de mi prosperidad como en el de mi tribulación.*

*¡Oh Dios mío! Concédeme a cambio una casa mejor que mi casa, compañía mejor que mi compañía, y mujer mejor que mi mujer, y trúecame en paraíso y vida temporal y percedera.*

*¡Oh Dios mío! Si he obrado bien, acrecienta a tus ojos la bondad de mis acciones. Y si he obrado mal, sé indulgente con mis pecados; pues si ciertamente,*

¿Oh Señor!, en nada puede dañarte mi desobediencia, no favorecerte mi desgracia. En verdad, Tú eres omnipotente.

*Alabado sea Dios, Señor del Universo. No hay fuerza sino en Dios, excelsa y grande*.<sup>29</sup>

Era muy importante este proceso porque si el difunto contestaba correctamente y afirmaba su testimonio de fe como verdadero musulmán (*muslim* pl. *muslimīn*, literalmente en árabe “creyente”) estaría en paz, pero si contestaba erróneamente sufriría el “tormento de la tumba” durante el tiempo que Allāh determinara. Todo se resolvería el “día del Juicio” en el que los buenos creyentes (los del “alma sosegada” (Corán 89,27) irían al Paraíso, los que no habían actuado del todo bien al purgatorio, y los malos creyentes al infierno o *Gehena* (*Ŷehannu*) (Corán 8/50 y 27/47).

Queremos resaltar el sentido simbólico de las lápidas funerarias, a parte de la descripción tipológica. La lápida vertical (*šāhid* شاهد) es el testigo (*šāhid* شاهد) que señala la ubicación de cada tumba, que generalmente en ella estará identificado el difunto con su nombre. Como vemos son dos acepciones de la misma palabra. Pero para nosotros el sentido simbólico se manifiesta al actuar también como “testigos de los creyentes”: la lápida-testigo (*šāhid* شاهد) da testimonio de la fe del allí enterrado, y la filología lo corrobora cuando comprobamos que el término *šāhid* (pl. *šāhidāt*) pertenece a la misma raíz (Š H D) que *šahāda* شهادة, el testimonio de fe islámico.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> C. Vílchez. *Lápidas funerarias anepigráficas*. pp. 109-111; P. Longas. *Vida religiosa de los moriscos*. pp.296-299. *Asirat: al-Širāt*, era el estrechísimo puente que tenían que pasar los creyentes para poder entrar en el Paraíso, después del día de la Resurrección.

<sup>30</sup> Federico Corriente. *Diccionario Árabe-Español*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1977, p. 418; Julio Cortés. *Diccionario de árabe culto moderno. Árabe-Español*. Madrid: Ed. Gredos, 2008, pp. 598-599.