

# Los enterramientos reales de Córdoba y el particularismo religioso andalusí en el contexto de la arquitectura funeraria islámica hasta el siglo X

Concepción Abad Castro e Ignacio González Cavero  
Universidad Autónoma de Madrid

Fecha de Recepción: 16 de julio de 2008  
Fecha de Aceptación: 1º de octubre de 2008

Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte  
vol. 20, 2008, pp. 7-18  
ISSN: 1130-5517

## RESUMEN

*En este artículo nos preguntamos por la ausencia material de un mausoleo dinástico en la Córdoba Omeya. Analizamos las noticias referidas a los enterramientos de los monarcas, en las diversas fuentes, y ello nos lleva a plantear el particularismo cordobés en este aspecto, en gran medida determinado por las prácticas religiosas Malikíes.*

## PALABRAS CLAVE

*Arquitectura funeraria islámica. Córdoba. Enterramientos reales. Omeya.*

## ABSTRACT

*In this article we wonder about the physical absence of a dynastical mausoleum in the Umayyad Cordoba. We analyze the news which refers to the monarchs' burials, on the different sources, and this leads us to set out the Cordoba's singularity on this way, in a great extent determined by the Malikies' religious practices.*

## KEY WORDS

*Funerary Islamic Architecture. Cordoba. Royal burials. Umayyad.*

---

Es opinión generalmente admitida entre los especialistas que el origen de la arquitectura funeraria en el Islam debe buscarse en las primeras construcciones erigidas para perpetuar la memoria de mártires, santos o místicos. Sin embargo, esta costumbre, que enseguida sería adoptada también en el seno de la realeza, se materializó a pesar de las claras prohibiciones y recelos que existían acerca de elevar cualquier monumento o edificación sobre una tumba.

Sabido es que el propio profeta recomendaba practicar los enterramientos a ras de suelo y condenaba que se convirtieran en lugares de culto o se elevaran monumentos funerarios sobre ellos. Igualmente, en los hadices se encuentran numerosas interdicciones en el mismo sentido, que no siempre fueron recogidas al ponerse por escrito el contenido de los mismos. En ellos se expresa clara-

mente la inconveniencia de erigir construcciones u orar sobre las tumbas, instándose incluso a realizar las inhumaciones en el interior de las casas o edificios ya existentes, sin ni siquiera revestirlas de ladrillos o mortero de cal en los laterales y en la parte superior. Cualquiera de estas prácticas podría resultar nociva o adversa para el propio difunto que, en el contexto de sus formulaciones teológicas, estaba presente física y mentalmente en la tumba. La utilización de ladrillos y cal para revestir la tumba, puesto que ambos son materiales expuestos al fuego, podrían desecar no sólo el cuerpo, sino también el alma de la persona fallecida. Es posible que este temor condujera a la idea muy extendida en el Islam de colocar las tumbas en lugares con frescura o sombra, retomando así una vieja costumbre de Mesopotamia y la Arabia preislámica<sup>1</sup>.

A pesar de ello, poco a poco en el Islam fueron levantándose edificios de todo tipo sobre las tumbas. Y si es cierto que las manifestaciones materiales más claras se remontan al siglo IX, tal como ya afirmaban K.A.C. Creswell<sup>2</sup> y O. Grabar<sup>3</sup>, en opinión de otros autores las primeras construcciones funerarias se llevaron a cabo incluso en vida del profeta. Yūsuf Rāḡib alude a varios ejemplos de edificaciones desde el año 7 de la Hégira (628/629) en adelante, intensificándose la tendencia a lo largo y especialmente a fines del siglo VIII, con la intención de señalar y proteger las sepulturas de los mártires<sup>4</sup>.

Puede decirse que el modelo más generalizado es el de *māshad* que, generalmente, se emplea con el significado de capilla funeraria, uno de cuyos primeros ejemplos debió ser, en opinión de Yūsuf Rāḡib, la de Muammad b. Abī Bakr, hijo del califa Abu Bakr, levantada hacia el año 39 (659/660) en El Cairo<sup>5</sup>.

Ya en periodo omeya, cuyos califas parecen haber respetado en mayor medida la tradición respecto a los usos funerarios, está documentado el deseo de al-Wallīd de elevar un mausoleo para custodiar las reliquias de San Juan Bautista, descubiertas en el proceso de construcción de la gran mezquita de Damasco. Su deseo no fue llevado a cabo, pues finalmente la cripta que albergaba los restos del santo, según la tradición, quedó bajo suelo y señalada únicamente por una columna diferente a las otras, en el interior del oratorio, donde hoy se levanta el mausoleo.

En Medina, el lugar donde se había depositado el cuerpo del propio Mahoma, enterrado, como es sabido, en el interior de su casa, reconstruida y convertida en mezquita entonces, fue rodeado por un muro pentagonal, recinto que pasó a conocerse como “*rawḏa*”, probablemente acatando el deseo del profeta quien dijo: “entre mi tumba y mi mimbar sólo hay un jardín de entre los jardines del paraíso (“*yanna*”)”<sup>6</sup> (Fig. 1).

Fue igualmente en época omeya cuando comenzaron a levantarse los primeros *martiria* alíes, entre los que destaca, sin duda, la *māshad* de al-Husayn, que murió en Kerbala en el año 61 (680). Según la tradición, el santuario, que se denomina a veces como *saqīfa* (galería, pórtico) y otras como *qubba*, era visitado por los peregrinos que debían entrar por la puerta oriental (lo que indica que tenía más de una), pararse para rezar, avanzar con el pie derecho, después con el izquierdo y, finalmente, pararse ante la tumba. Desgraciadamente, la demolición de este edificio nos ha impedido conocer la tipología concreta empleada en él, que se nos presentaba como una de las manifestaciones funerarias más antiguas. Por último, algunas noticias poco claras nos hablan de la existencia de cúpulas sobre enterramientos de esta misma época<sup>7</sup>.

Sin embargo, en relación con los propios califas, todo parece indicar que fueron enterrados posiblemente en el

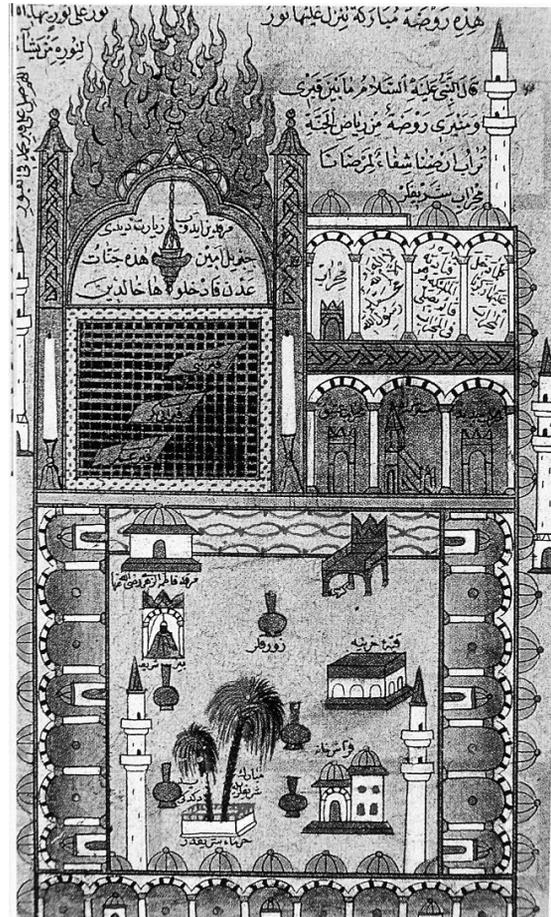


Fig. 1. Tumba de Mahoma en Medina. Miniatura iraquí del s. XIV (G. Mandel Khân).

interior de sus palacios, sin que tengamos constancia, ni siquiera documental, de edificaciones realizadas para tal fin.

Va a ser en época abasí cuando se intensifique la costumbre de levantar monumentos funerarios de variadas tipologías, coincidiendo con la erección en mayor número de construcciones en torno a la figura de santos o mártires, circunstancia esta última que, como ya hemos señalado, es determinante para la aparición y el uso generalizado de mausoleos en el Islam, a lo largo de los siglos IX y X.

Refiriéndonos expresamente a los enterramientos de los califas abasíes, se documentan variantes y un proceso evolutivo que conviene analizar, aunque sea de forma sintética<sup>8</sup>.

En un principio, todo indica que los monarcas fueron enterrados en palacios, dentro y fuera de Bagdad. El primer califa, al-Saffāh, recibió sepultura en el palacio de Hāshimiyah, cerca de al-Ambār en el Eúfrates (754), y este uso se generalizó entre sus sucesores a lo largo del

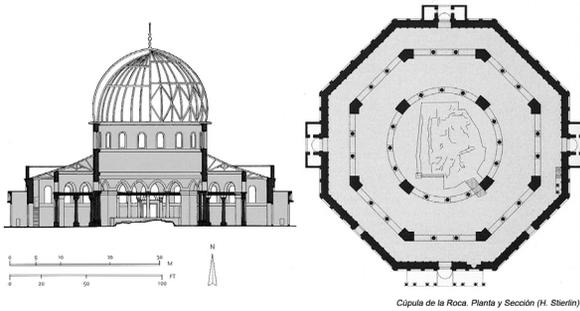


Fig. 2. *Cúpula de la Roca. Planta y sección (según H. Stierlin)*

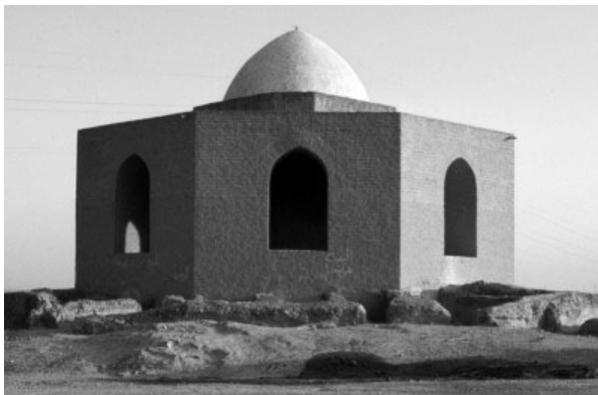


Fig. 4. *Qubbat al-Sulaybiya*

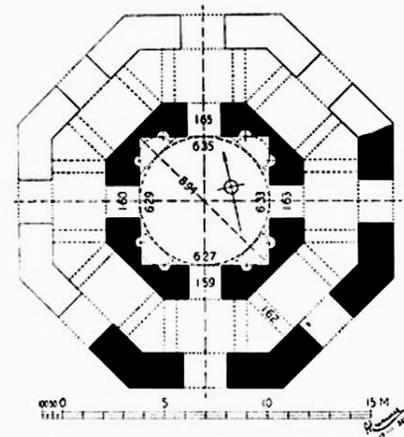
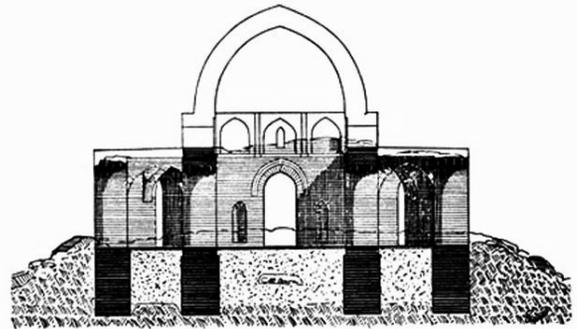


Fig. 3. *Qubbat al-Sulaybiya. Planta y sección (según Herzfeld)*

siglo VIII. En la centuria siguiente, los sucesivos gobernantes, hasta al-Muntasir, fueron enterrados indistintamente en “*turbas*”<sup>9</sup> o en jardines, también en el contexto de palacios o mansiones particulares<sup>10</sup>.

Un enterramiento algo peculiar y documentado con más detalle en las fuentes es el de Hārūn al-Rashīd, muerto en 809, quien, según algunas noticias, recibió sepultura en un jardín y, tal como se desprende de otras, fue inhumado en un mausoleo, mandado edificar por su hijo al-Ma’mūn en Sanābād, conocido con el nombre de Qubba al-Hārūniyya, donde también descansaría el octavo imán alida, convirtiéndose así el propio mausoleo o el contexto donde se encontraba en un lugar de culto<sup>11</sup>. Como vemos, para definir este enterramiento se emplea el término *qubba* que designa siempre una construcción sobre la tumba y que se asocia a la presencia en ella de una cúpula<sup>12</sup>.

A partir de al-Mu’tasim, va a ser la ciudad de Samarra la que acoja el mayor número de enterramientos reales. Efectivamente, el propio al-Mu’tasim (842) recibirá sepultura en el palacio de Jausaq al-Khāgānī; al-Wāthiq (847) en el Hārūnī y al-Mutawakkil (861) en el Qaṣr

Ja’farī, conjunto que fue completado por él mismo<sup>13</sup>. Es decir, todos ellos fueron enterrados en lugares concretos, dentro de los distintos palacios erigidos en esta segunda gran capital abasí.

Y fue en esta misma ciudad donde se levantó el más antiguo mausoleo conservado. Nos referimos a la Qubbat al-Sulaybiya, que acogería los restos de tres califas, al-Muntasir (862), al-Mu’tazz (869) y al-Muhtadī (870). Este mausoleo, que no constituye realmente un enterramiento dinástico<sup>14</sup>, fue mandado construir por la madre, de origen griego, del primero de ellos, a la orilla del Tigris, en el barrio conocido como Qaṣr al-ṣawāmi’, dato que plantea la duda de si realmente era un edificio aislado o, por el contrario, estaba enclavado en un palacio o, incluso, en un jardín<sup>15</sup>. Son varias las interpretaciones que se han escrito respecto al origen formal de este mausoleo. La opinión más generalizada es que se inspiró en la Cúpula de la Roca (Fig. 2), si bien conviene matizar que el espacio central de la Qubbat al-Sulaybiya es cuadrado, aunque al exterior se presente con forma poligonal (Fig. 3 y 4). También se han señalado otros posibles precedentes, dentro y fuera del mundo islámico, insis-

tiéndose en su contemporaneidad respecto a los mausoleos alíes, documentados en las fuentes, pero no conservados en su estado inicial, a los que nos hemos referido más arriba<sup>16</sup>.

Si la Qubbat al-Sulaybīya fue realmente una construcción aislada, puede considerarse una excepción en la época, pues, en general, los califas abasíes hasta la décima centuria fueron enterrados en el interior de palacios, como hemos visto. Todavía en la primera mitad de la misma, varios monarcas recibieron sepultura en recintos áulicos. En el palacio de Tahir, en Bagdad, se documentan varios enterramientos reales, como es el caso de al-Mu'taḍid (902) y sus hijos al-Muktafi y al-Qāhir y, más tarde, al-Muttaqī (968)<sup>17</sup>. Algunas especificaciones permiten pensar en la existencia de un lugar determinado, acaso una *turba* en el interior de este recinto palatino<sup>18</sup>.

Cuando la madre de al-Muqtadir (932) mandó construir para él una tumba, calificada en las fuentes como *turba*, en el antiguo cementerio de al-Ruṣāfa, en Bagdad, algo estaba cambiando, pues éste sí iba a ser un mausoleo dinástico y, al parecer, monumental. En efecto, esta gran turba recibió los cuerpos de la mayoría de los miembros de la familia real abasí, a partir de al-Muqtadir<sup>19</sup>. Debió ser una espléndida construcción, posiblemente rematada por una cúpula y rodeada por un ambulatorio poligonal, retomando así el modelo de la Qubbat al-Sulaybīya, dando por hecho, que el mausoleo de al-Ruṣāfa fuera, en efecto, erigido en torno a la fecha de la muerte de al-Muqtadir (932), puesto que el cementerio en sí ya existía desde antiguo.

De tal forma, estos dos mausoleos abasíes responden a un modelo concreto, que formalmente puede relacionarse con la Cúpula de la Roca y, acaso, con la vieja tradición martirial no islámica, aunque con matices particulares.

Sin embargo, va a ser el edificio cúbico, cubierto con cúpula, el que se adopte de una forma más generalizada. De cronología prácticamente contemporánea al mausoleo de al-Ruṣāfa, es el samaní de Bukhārā (Fig. 5). Aunque la tradición lo considera como sepultura del Ismā'īl ibn Aḥmad (892-907), es opinión generalmente admitida que la construcción se efectuó con posterioridad a la muerte de este gobernante, quizá el más significativo de la dinastía (819-1005). Se trata de una qubba emplazada en origen en un cementerio, aunque con el tiempo nos hayamos acostumbrado a verlo aislado en el paisaje del lugar, cuya calidad, armonía tanto de la obra como de la decoración, indican que probablemente no fue el primero de este tipo en realizarse<sup>20</sup>.

También los buyíes o buwaihíes, dinastía que gobernó en Irán occidental y Mesopotamia entre 945 y 1062, según las informaciones del geógrafo al-Muqaddasī (985), construyeron grandes mausoleos dinásticos, como el de Ray, una de sus capitales, al sur del actual

Teherán<sup>21</sup>. En el mismo territorio de Irán, a partir del siglo X se edificaron numerosas qubbas y un modelo de mausoleo que después tendría una gran incidencia en la región. Nos referimos a las torres funerarias, cuyo ejemplo más significativo es la de Gunbad-i Qābūs, mandada construir por Qābūs ibn Wushmgir (978-1012), un soberano de la dinastía ziyarí local<sup>22</sup>.

El modelo de qubba se impondrá también en otros ámbitos geográficos, como es el caso de Egipto. El mismo al-Muqaddasī alaba los maravillosos mausoleos de los cementerios egipcios, sólo comparables, en su opinión, al de Ray<sup>23</sup>.

En efecto, desde época fatimí, pues de periodos anteriores no han llegado ejemplos hasta nosotros<sup>24</sup>, en Egipto se va a desarrollar una gran arquitectura funeraria, teniendo allí una incidencia especial la construcción de edificios relacionados con mártires y, especialmente, con el culto y veneración a los descendientes de Alí<sup>25</sup>.

Yūsuf Rāgib, señala que el nombre de Mašāhid que recibió el barrio situado en la región de al-Marāga, entre la mezquita de Ibn Tūlūn y el mausoleo de Nafisa, deriva de la existencia en ese lugar de santuarios donde se veneraban tumbas atribuidas a miembros de la familia del profeta. Este enclave fue abandonado con la desaparición de la dinastía tuluní y una vez fundado El Cairo, bajo los fatimíes, se convirtió en un lugar de paso obli-gado entre la antigua capital Fuṣṭat y la nueva.

Es éste quizá uno de los más antiguos conjuntos funerarios de Egipto. Diversos santuarios, mencionados en las fuentes indistintamente con los términos de mašjid o de mašhad, surgieron allí en época fatimí, pero fueron reconstruidos o remodelados en periodos posteriores<sup>26</sup>.

Como vemos, en Egipto, todo parece indicar que existía ya una tradición funeraria anterior a la época fatimí, pero va a ser bajo el gobierno de esta dinastía, cuando, como hemos señalado, se generalice la construcción de edificios funerarios. No obstante, los monumentales conjuntos conservados no corresponden a las primeras etapas de la misma. Es el caso de los cementerios de Aswan, con más de cuarenta mausoleos de los siglos XI-XII, de Sab'a Bannat, a las afueras de El Cairo, o el gran conjunto de Qarafa al-Kubra (Fig. 6). En todos ellos domina el tipo de qubba cubierta con cúpula sobre variados tambores poligonales, que les dan un aspecto característico, encontrándose similitudes con los edificios cupulados de Ifriqiyya.

También conocemos la existencia de mausoleos erigidos en el interior de palacios, como el que mandó construir al-Mu'izz (953-975), para enterrar a sus antepasados, a quienes hizo trasladar precisamente desde Ifriqiyya. Del mismo modo, a través de ejemplos del cementerio de Aswan y especialmente el de Shaṛīf Tabāṭabā', a las afueras de la misma ciudad de El Cairo, constatamos también el uso de máshad o mezquitas fune-



Fig. 5. Mausoleo samaní de Bukhara



Fig. 6. Mausoleos fatimíes de Asuán

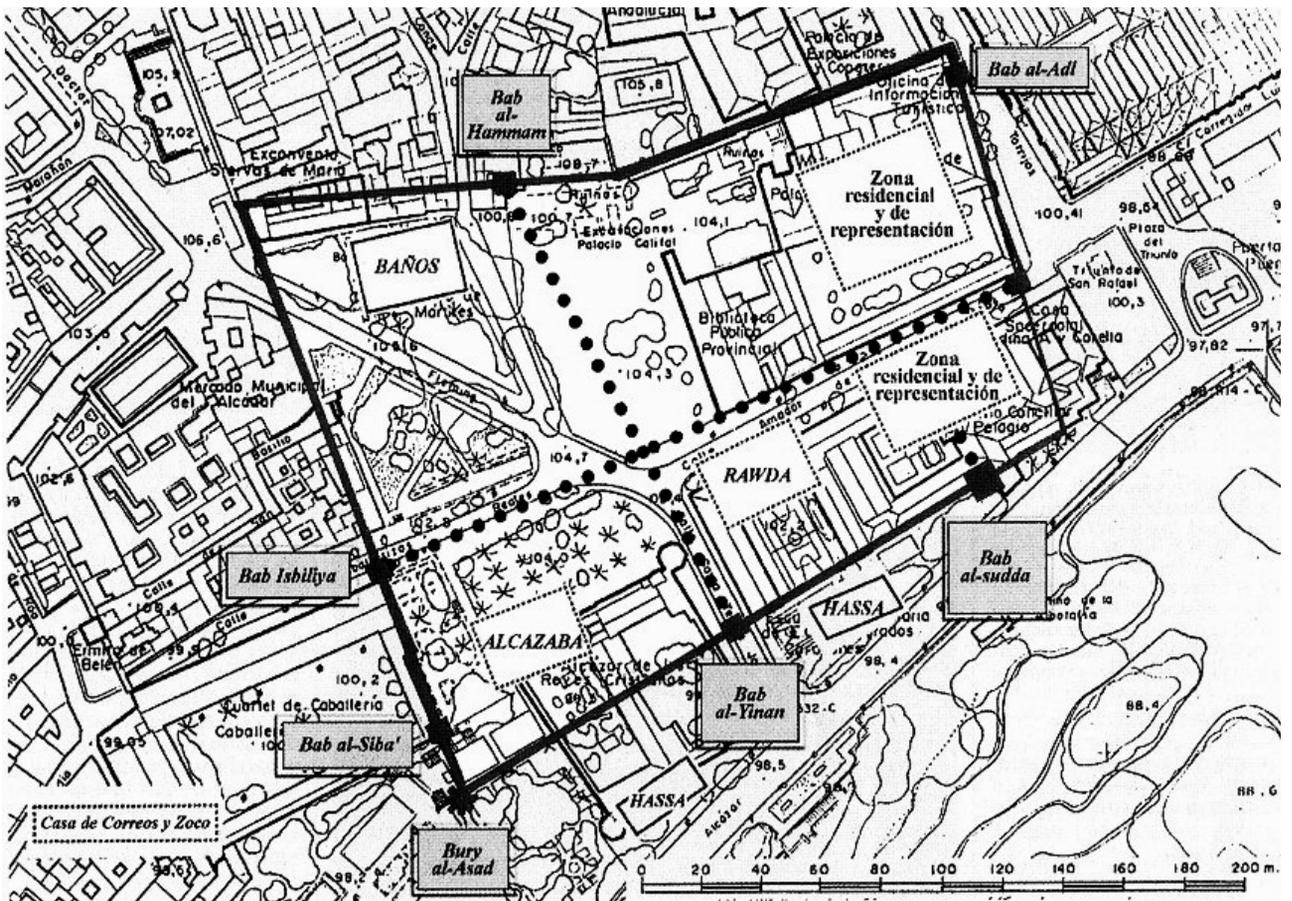


Fig. 5. Planta del alcázar califal de Córdoba (según A. J. Montejo)

rarias en Egipto. Es, esta última, una estructura interesante, fechada a mediados del siglo X (943). Se configura con nueve tramos, cubiertos con cúpulas y completamente abierta al exterior, mediante arcos<sup>27</sup>.

En definitiva, hemos visto a través de estos ejemplos, cómo desde el siglo IX, se hace realidad la costumbre de erigir construcciones sobre las tumbas, a pesar de las prohibiciones iniciales. Entre ellas destacan las “turbas” materializadas con mausoleos, configurados frecuentemente como “qubbas”, en cementerios o palacios, y sobre las que las fuentes escritas informan de manera más o menos detallada.

Respecto a al-Andalus, objetivo principal del presente trabajo, la primera circunstancia a señalar es la parquedad de noticias documentales que poseemos acerca de los enterramientos reales. En las diferentes fuentes escritas leemos reiteradamente que los sucesivos emires y califas, hasta al-Ḥakam II, fueron inhumados en el alcázar de la capital, pero las precisiones acerca del lugar o del enterramiento en sí son mínimas. No percibimos intención alguna por parte de los autores de ensalzar o tan sólo dejar constancia clara de cómo y de qué manera recibieron sepultura los monarcas, ni siquiera al hablar de los dos grandes califas del siglo X. Al contrario, parece intuirse una voluntad generalizada de silenciar esos datos, como si no se quisiera dar importancia al aspecto material de un acontecimiento tan importante.

Se han consultado las obras de los distintos autores árabes, contrastando traducciones y textos originales, siempre que ha sido posible, con el fin de verificar la información real y la terminología concreta empleada, que hemos introducido en la redacción.

Las noticias más puntuales, dentro de esa parquedad general<sup>28</sup>, son las que proporcionan la obra anónima del *Dirk bilad al-Andalus* e Ibn Ḥayyān<sup>29</sup>. A través de ambos puede confirmarse la existencia de un ámbito, que se designa con el término “turba”, destinado a los enterramientos reales en el alcázar, ya desde la época de ‘Abd al-Rahmān I. En el *Dirk* se dice: “Murió el iman ‘Abd al-Rahmān al-Dājil en Mérida, del Yawf al-Andalus, el martes, a seis noches por pasar de rabi’ II del año 172 (30 de septiembre de 788). Su cadáver fue transportado a Córdoba y allí fue enterrado, rezando la oración fúnebre su hijo Hisam”<sup>30</sup>, pero Ibn Ḥayyān, al referirse a Sulayman (hijo de ‘Abd al-Rahmān) especifica que “fue decapitado y su cabeza enviada al emir (se refiere a al-Ḥakam I), que la remitió a Córdoba, donde fue expuesta, al tiempo que ordenó traerle el cuerpo, que enterraría en el mausoleo (“turba”), dentro del palacio (“al-Qasr”), junto a su padre y ascendientes”<sup>31</sup>.

Ḥiṣām I, según el *Dirk*, “Murió la noche del jueves, ocho de safar del año 180 (22 de Abril de 796), a los treinta y tantos años. Fue enterrado en el alcázar y le rezó las oraciones fúnebres su hijo al-Ḥakam. Había perma-

necido en el trono siete años y nueve meses. La causa de su muerte fue un ataque de atrábilis que le provocó una angustia tal que le debilitó el juicio; tan intensa, aguda y prolongada fue que lo llevó a la tumba (“al-qabr”)<sup>32</sup>.

Ibn Ḥayyān, quien a su vez lo toma de al-Razī, al relatar el fallecimiento del propio al-Ḥakam I dice: “El emir Al-Ḥakam falleció entre las oraciones de mediodía y tarde del jueves, quedando catorce noches del mes de ḍulḥiġġah del año 206 h., quedando siete del mes solar de mayo de este mismo año. Rezó por él su hijo y sucesor, el emir ‘Abdrrahmān, y fue sepultado dentro del Alcázar (“al-Qasr”), en el mausoleo de los califas (“*turbat al-Julāfā*” o “*turbat al-Jalifatus*”), conocido entre ellos como “*Arrawḍah*”, junto a su padre y abuelo, al viernes siguiente”<sup>33</sup>. Esta es la información más precisa que poseemos. A través de sus palabras confirmamos la existencia de la turba de los califas en el interior del alcázar, pero además se añade un matiz que nos parece de suma importancia, referido al término “rawḍa”. La turba no se encuentra en la rauda, como a veces se ha interpretado, sino que es ella misma la que se califica como tal. Es decir, no estamos hablando de un supuesto jardín donde se procedió a los enterramientos.

Ibn Ḥayyān añade, citando de nuevo a al-Razī : “El emir ‘Abdrrahmān (‘Abd al-Rahmān II) accedió a la sucesión en el Alcázar de Córdoba el viernes, quedando tres noches del mes de ḍulḥiġġah del año 206 (...). Mientras tanto se ocupaba de las exequias de su difunto padre, Alḥakam, con gran ceremonia, llevándole a su sepulcro (“*Ramsihi*”)<sup>34</sup> en el mausoleo (“turba”) interior del Alcázar (“al-Qasr”), haciendo por él la plegaria, al frente de toda la corte y enterrándolo junto a su abuelo Ḥiṣām (de ‘Abd al-Rahmān II) : allí permaneció de pie junto a la tumba (“al-qabr”), impetrando para él la divina clemencia, hasta que lo cubrió la tierra, momento en que ‘Abdrrahmān se sentó cabizbajo en el suelo, sin ningún tipo de alfombra y pronunció en excelentes palabras el elogio fúnebre de su padre”<sup>35</sup>. La especificación de la tumba en el interior del mausoleo, parece incidir en la idea señalada anteriormente. Es decir, un edificio o ámbito, donde se situaban los sepulcros o simplemente las fosas (“qubur” o “qobour”=plural de “qabr”) que recibían los cuerpos de los monarcas.

Respecto al enterramiento de ‘Abd al-Rahmān II, emir al que Ibn ‘Idārī en su relación omite<sup>36</sup>, circunstancia que se repite en el *Dikr*, Ibn Ḥayyān señala que “muere a tres días pasados de Rabi’ II de este año [= 22 septiembre 852] y se enterró el jueves en la tumba de los califas en el Alcázar de Córdoba” y añade: “cerca de su tumba estaban enterrados sus hermanos al-Mugira y Umayya. Rezó la oración fúnebre su hijo, el emir Muhammad ‘Abd al-Rahmān”<sup>37</sup>. Resulta cuando menos extraño que el autor sea tan escueto a la hora de dejar constancia de la inhumación, cuando hace una pormeno-

rizada descripción de los acontecimientos previos a la muerte del emir. Narra al detalle cómo fue llevado hasta la azotea que él mismo había mandado construir sobre la Puerta de los jardines, en el alcázar, para que pudiera contemplar el paisaje o cómo, levemente mejorado, antes de morir, ordenó que le acicalasen<sup>38</sup>. Algo más precisa es la redacción de Ibn Ḥayyān: “Murió el príncipe ‘Abd al-Rahmān ben al-Hakam ben Hisam ben ‘Abd al-Rahmān ben Moawiya ben Hisam ben ‘Abd al-Malik ben Marwan a tres días pasados de Rabi’ II de este año y se enterró el jueves en la *Turbat al-Julafa*’ de Córdoba, le introdujeron en su *qabr* cerca de donde estaban enterrados sus hermanos al-Mugira y Umaya”<sup>39</sup>.

De Muḥammad I sólo sabemos que fue inhumado, como señala el *Dirk*, en el alcázar de Córdoba: “Había salido un día el imán Muhammad a pasear por la Ruzafa (...) Al regresar de ese paseo tuvo un acceso de fiebre y murió ese mismo día; contaba entonces sesenta y siete años. El fallecimiento tuvo lugar la noche del jueves, penúltima de Safar del año 273 (4 de agosto de 886) y fue enterrado en el alcázar de Córdoba”<sup>40</sup>.

Al-Mundir, que murió en Bobastro, fue trasladado hasta el alcázar de la capital, donde se le dio sepultura, junto al emir Muḥammad. En el *Ajbar Maymu’a*, se relata este hecho: “El mismo sábado que murió Al-Mondzir le sucedió su hermano Abd-Allāh. Los soldados se hallaban cansados de tan prolongado sitio, y apenas se divulgó la nueva de la muerte del Emir, las divisiones de los diferentes distritos y tribus se dispersaron cada cual por su lado. Mandó el Emir que permaneciesen en sus puestos, pero no fue obedecido, y tuvo que retirarse, a fin de ponerse a salvo de un ataque de los enemigos, llevando delante de sí el cadáver de su hermano, pues aunque le aconsejaron que lo enterrase allí, no quiso hacerlo, y lo llevó a Córdoba, donde lo enterró con sus antepasados, en el alcázar”<sup>41</sup>. Ibn Ḥayyān sobre la muerte del emir dice: “según ‘Isa b. Ahmad al-Razi “La proclamación (de Abd Allāh) se hizo en forma solemne y no hubo una sola objeción de parte de nadie; después de lo cual volvió a Córdoba con todo su ejército, conduciendo el catafalco de madera (*tabout*) de su hermano Al-Mundir sobre un camello que encabezaba la marcha de la comitiva en su viaje (...) Después de descansar del viaje y de remediar el estado deplorable de sus acompañantes, entró en el palacio del califato (*al-Qasr al-Jilafa*) el lunes siguiente<sup>42</sup>. Oró por su hermano Al-Mundir y lo sepultó al lado de su padre el Emir Muhammad, en la *Turbat al-Julafa*, conocida como *al-Rauda* dentro del mismo palacio (*al-Qasr*).”<sup>43</sup>.

Cuenta Ibn al-Qutiyya: “Cuando supieron que el Emir Al-Mundir había muerto se produjo un desorden en medio de los campesinos y los tribales (...) Sus ministros (de ‘Abd Allāh) le aconsejaron abandonar el lugar, y así lo hizo, llevando consigo el cadáver de su hermano Al-

Mundir (...) En el acto ordenó que todo el mundo se pusiera en marcha, llegando a Córdoba en compañía de 40 jinetes, el día 13 del mes de Safar. Hizo el oficio religioso y luego le sepultó en el “*madafin*” de sus padres los jalifas en *al-Rauda*”<sup>44</sup>.

Respecto a Abd Allāh, Ibn ‘Idārī, como ya hemos señalado, se limita a decir que fue sepultado en el alcázar de Córdoba, con sus abuelos los califas. “El imán ‘Abad Allāh b. Muhammad falleció el jueves primero de rabi’ I del año 300 (15 octubre 912); le rezó las oraciones su nieto y sucesor ‘Abd al-Rahmān y fue enterrado en el alcázar”. Así se pronuncia A. Arjona, sin especificar la fuente de donde toma la información<sup>45</sup>. Sin embargo, el mismo autor, en otro lugar precisa: “Abd Allāh fue enterrado en el “jardín de los califas” (*Rawdat al-Julafa*)”<sup>46</sup>. Datos similares ofrece la *Crónica anónima de ‘Abd al-Rahman III al-Nasir*. En ella se dice: “Terminó la ceremonia de la jura para las clases elevadas a la hora de la oración meridiana de ese día, en la que Abd al-Rahman, acompañado de los visires y altos funcionarios del Estado, dejó el trono para hacer la oración fúnebre por su abuelo e inhumarlo en su sepulcro (“*madfan*”) en la *Rawdat al-Julafa* de Córdoba”<sup>47</sup>.

Desconocemos la fuente en que se fundamenta, porque no la indica, José Antonio Conde, para afirmar que Abd Allāh mandó labrar un magnífico sepulcro, con el fin de acoger el cuerpo de su madre, Athara, y enterrarla en el alcázar de al-Ruṣāfa, celebrándose el entierro con gran pompa. Pero, además añade que el monarca “triste desde entonces no pensaba si no en su muerte, y mandó hacer otro sepulcro cerca del de su madre, para que en él le diesen sepultura”<sup>48</sup>. Es evidente que este último deseo no se cumplió, pues Abd Allāh fue enterrado en el alcázar real.

A modo de síntesis, antes de ocuparnos de los califas ‘Abd al-Rahmān III y al-Ḥakam II, sobre los que contamos con informaciones controvertidas, podemos confirmar que en Córdoba, en el interior del alcázar, desde ‘Abd al-Rahmān I, existió un ámbito (“turba”), que, con el tiempo tuvo un carácter dinástico (“*Turbat al-Julafa*”), y que se conocía como “*rawdā*”. Es decir, la rauda era el propio lugar de enterramiento, como ya hemos señalado más arriba y no debemos pensar en un jardín como tal, donde se procedió a las inhumaciones, sino que el término implica el “concepto” de jardín sí, pero del Paraíso<sup>49</sup>. Y, en este sentido, podemos pensar en un espacio cercado<sup>50</sup>, que recuerda el de la tumba del propio profeta, que él designó con este nombre y en torno a la cual, después de su fallecimiento, se colocó un muro pentagonal, que se llamó del mismo modo. Acaso se intentó emular en la Córdoba emiral y califal unos usos funerarios antiguos, quizá los recomendados por el propio profeta, imbuidos de privacidad, de cierto ascetismo y, aparentemente, desprovistos de símbolos o mate-

rializaciones que, por otro lado, no habrían sido extraños al tratarse de soberanos.

Retomando nuestra exposición, el último autor citado, sorprendentemente, afirma que los dos primeros califas, ‘Abd al-Rahmān III y al-Ḥakam II, recibieron sepultura en al-Rusafa. Dice concretamente: “Allí (en Madinat al-Zahra) la noche del miércoles día dos de la luna de ramazan del año trescientos y cincuenta, a los setenta y dos años de su edad, y cincuenta años, seis meses y tres días de su reinado, que ninguno de su familia reinó más largo tiempo (...) Acabada la ceremonia (la de la aclamación de al-Ḥakam) en Medina Azara el jueves, envió al día siguiente a Córdoba el cadáver de su padre con grande acompañamiento, y se le puso en un magnífico mausoleo en el panteón de la Rusafa”<sup>51</sup>. Y respecto a al-Ḥakam: “Falleció en Medina Azara a dos de safar del año trescientos sesenta y seis, a los sesenta y tres años de su edad, y quince años, cinco meses y tres días de su reinado. El féretro de Alhakem fue acompañado de todos los caballeros de la ciudad y de infinita gente que acudió de la comarca. Fue enterrado en su sepulcro del cementerio de la Rusafa. Hizo oración por él su hijo Hixem, que descendió al sepulcro y salió de él sin poder contener sus lágrimas”<sup>52</sup>.

Sabemos que la vieja residencia de ‘Abd al-Rahmān I, siguió en uso después de su muerte y tenemos constancia documental de que en tiempos de Muḥammad I, por orden suya, dado que era su residencia de recreo preferida, se hicieron importantes construcciones en al-Ruṣāfa. Entre ellas, las fuentes destacan, la edificación de un gran salón (*maḥlis*) revestido de lujo y ornato<sup>53</sup>, pero nada indica que en este establecimiento hubiera panteón alguno y tampoco parece lógico que los dos gobernantes más relevantes de Córdoba, fueran enterrados en un lugar distinto al de sus predecesores. De haber sido así, probablemente habrían optado por Madinat al-Zahrā’<sup>54</sup>.

Al margen de estas consideraciones, cuyo respaldo documental desconocemos, y volviendo a la figura de ‘Abd al-Rahmān III, resulta más extraña aún la escasez de noticias acerca del tema que nos ocupa, tratándose del primer califa de al-Andalus. En las fuentes escritas se hace referencia a la muerte de al-Nasir, ocurrida, como hemos señalado, en Madinat al-Zahrā’<sup>55</sup>, y su traslado posterior a Córdoba, recibiendo sepultura en el alcázar. Al-Maqqari, sobre el lugar de enterramiento del califa dice: “desde Madinat al-Zahra’ sus hermanos, visires y oficiales (...) llevaron el cuerpo al *al-Qasr* de Córdoba para enterrarlo en la *Turbat al-Julafa*”<sup>55</sup>.

Que fue inhumado allí nos lo confirma la noticia aportada por Ibn Ḥayyān y recogida a su vez por al-Maqqari, acerca de la visita que Ordoño IV, depuesto como rey, hace a al-Ḥakam II, en Córdoba: “Pasaron ante la Puerta del Alcázar, y, al estar Ordoño [por fuera],

entre las Puertas de la Azuda (Bab al-Sudda) y de los Jardines (Bab al-Ŷinan), preguntó por el lugar de enterramiento de al-Nāsir li-din Allāh. Le indicaron el sitio que corresponde en el interior del Alcázar, en la Rawda, que ocupa la tumba y entonces Ordoño se quitó el gorro, se inclinó ante el lugar de la tumba, y oró, tras lo cual volvió a ponerse el gorro en la cabeza”<sup>56</sup>. Este relato, a la par de situar aproximadamente el lugar concreto del enterramiento o rauda, dentro del alcázar, pone de manifiesto que no debía existir ni siquiera un sepulcro señalado, como correspondería a un califa, sino que posiblemente era una tumba más, dentro del recinto.

En cuanto a su hijo y sucesor en el califato, al-ʿakam II, la oscuridad al respecto es aún mayor. Conocido es que, estando ya muy enfermo en Madinat al-Zahrā’, por consejo médico, se trasladó a Córdoba y, pocos días después, murió en el alcázar. “Falleció la noche del lunes, cuatro de safar y fue enterrado en la *Rawdat al-Julafa*, en *al-Qaṣr* de Córdoba”<sup>57</sup>.

De tal manera y a la luz de las escasas noticias documentales, puede afirmarse, por un lado, que no debió existir en el alcázar de Córdoba un mausoleo como tal, pues no encontramos alusión concreta alguna que nos permita pensar en ello. La expresión “*turba*”, se interpreta con mucha frecuencia en la historiografía como mausoleo, pero puede indicar simplemente un espacio cerrado, como señalaba O. Grabar<sup>58</sup>, sin un edificio expreso. Y, por otro, la turba cordobesa, independientemente de su materialización, se conoció con el nombre de rauda, lo que marca un matiz diferencial respecto a otros conjuntos, otorgando al lugar del enterramiento unas connotaciones concretas, a las que nos hemos referido más arriba y sobre cuya posible causalidad hablaremos en las próximas páginas.

Estas circunstancias parecen quedar avaladas por la ausencia de restos arquitectónicos claros en el interior del alcázar cordobés. Son varios los trabajos publicados al respecto, bien fundamentados en excavaciones arqueológicas o prospecciones en base a las escasas coordenadas de situación que aportan las fuentes, y en ellos no se ha formulado ninguna conclusión clara. Incluso existen ciertas dudas y discrepancias respecto a la ubicación precisa de la rauda, dentro del alcázar (Fig.7).

Las primeras investigaciones, buscando la rauda de los califas, fueron realizadas hacia 1929 por Rafael Castejón<sup>59</sup>, quien, a partir de 1961, llevó a cabo excavaciones arqueológicas primero en los jardines que entonces eran del Palacio Episcopal, colindantes con la Plaza de los Santos Mártires, actualmente pertenecientes a la Biblioteca Pública Provincial. Y, posteriormente, en una zona situada más hacia el sur, hallándose diversos vestigios arquitectónicos importantes, pero que no se correspondían con las tumbas de los califas<sup>60</sup>.

Alberto J. Montejo Córdoba, José Antonio Garriguet Mata y Ana María Zamorano Arenas, basándose en gran medida en el relato de Ibn Ḥayyān acerca de la visita de Ordoño IV a la tumba de ‘Abd al-Rahmān III, concluyen que debía localizarse aproximadamente en la mitad occidental del actual seminario de San Pelagio y la calle Amador de los Ríos, circunstancia por la cual, según ellos, Rafael Castejón no pudo descubrirla<sup>61</sup>.

Antonio Arjona Castro, tomando también como referencia otro pasaje de Ibn Ḥayyān, donde se menciona el salón occidental (*al-maʿyilis-al-garbi*) del Alcázar omeya, en la Dar al-Rawda, construida por ‘Abd al-Rahmān III, señala que posiblemente la Rawdat al-Julafa se ubicaría en la zona a poniente del palacio<sup>62</sup>. Concretamente propone “la parte occidental de los jardines llamados Campo Santo de los Mártires y la manzana del barrio de San Basilio, hasta la puerta de Belén, en base al hallazgo de restos de esqueletos en un sótano de una casa contiguo a este lugar a la muralla occidental”<sup>63</sup>.

M<sup>a</sup> Teresa Casal, recoge las noticias acerca de los enterramientos, alude a las investigaciones arqueológicas y concluye del mismo modo que Montejo<sup>64</sup>, quien, en otro trabajo más reciente, donde recoge todas las noticias y resultados de investigaciones anteriores, incluidas las suyas propias, mantiene su tesis acerca de la ubicación de la rauda<sup>65</sup>.

En síntesis, todavía hoy no se han hallado vestigios claros de la rauda real y ninguno de la *turbat al-Julafa*, algo que no deja de ser sorprendente y que alimenta la hipótesis de que no existiera un mausoleo como tal, conclusión hacia la que, como hemos venido viendo, conducen las noticias documentales.

Y, llegados a este punto, deberíamos preguntarnos cuál fue la razón que llevó a los emires y califas de Córdoba a enterrarse aparentemente de manera tan sencilla, que no ha quedado huella ni de sus tumbas, al contrario de lo que ha sucedido en otros casos<sup>66</sup> y por qué los distintos autores, como señalábamos más arriba, fueron tan escuetos a la hora de describir la forma y el lugar de las sucesivas inhumaciones reales. No resulta sencillo dar respuesta a estos interrogantes, pero, bajo nuestro punto de vista, en la intención de unos y otros existe una justificación o fundamento de carácter religioso, determinado probablemente por las prácticas malikíes, introducidas en al-Andalus a finales del siglo VIII.

El malikismo, una de las cuatro escuelas consideradas ortodoxas, fue establecido por Mâlik Ibn Anas de Medina (m.795), cuyo “Al-Muwatta”, constituye la primera obra de derecho islámico existente. Su doctrina, además de en El Corán, se fundamenta en la Sunna y el derecho constitucional de Medina. Acepta la fuente racional de la opinión personal, la deducción analógica y el consenso de los alfaquíes o doctores de la Ley, principalmente los de aquella ciudad.

Comenzó a ser divulgada en al-Andalus, en gran medida, por los estudiantes que retornaban después de acudir a Medina, a escucharla del propio Mâlik, pero también por figuras concretas como Ziyad al-Lajmi (m. 819) o al-Gazi b. Qais (m.815), quien, según Ibn al-Qutiyah, aprendió del propio Mâlik, en tiempos de ‘Abd al-Rahman I. Se sabe que los alfaquíes de al-Andalus comenzaron a seguir los dictámenes del malikismo para resolver los casos de jurisprudencia y muy pronto surgieron escritores que reprodujeron o comentaron el al-Muwatta.

Desde comienzos del siglo IX, y a lo largo de las cinco décadas siguientes, se documentan varias obras jurídicas en las que se desarrollaban las doctrinas del malikismo, que impregnó la vida intelectual de al-Andalus<sup>67</sup>. Una de la figuras más destacadas fue Abu Muhammad ‘Abd Allah b. Abi Zaid al-Qarawani, originario, según algunas fuentes, de al-Andalus, y según otras de Qairawan, lugar en el que pasó gran parte de su vida y de donde viene su nisba o gentilicio (m.386/996). Escribió, al parecer siendo muy joven, su *Risala*, con la que puso al alcance de todos los conceptos fundamentales de la doctrina jurídica maliki<sup>68</sup>.

Es natural, según señala Mahmud ali Makki, que el malikismo fuera importante en el reinado de ‘Abd al-Rahmān III, “sobre todo teniendo en cuenta que esta doctrina representaba la oposición ortodoxa más férrea a las tendencias heréticas, y especialmente al shiismo, poderosa amenaza al estado hispano-musulmán en las cercanas costas norteafricanas<sup>69</sup>. Al-Hakam II, un auténtico mecenas de la cultura y gran entusiasta del malikismo, siguiendo palabras del mismo autor, encargó a un joven alfaquí componer una obra que reuniera todas las opiniones jurídicas de Malik transmitidas por sus discípulos originarios de diversas partes del mundo musulmán. Que la doctrina impregnó el pensamiento de al-Hakam lo demuestran las múltiples inscripciones que mandó colocar en su ampliación de la mezquita de Córdoba, que constituyen una auténtica declaración de principios<sup>70</sup>.

En El Collar de las perlas preciosas, que trata de la doctrina de Mâlik, de Abu Muhamed Abdala ben Nacham, encontramos numerosas referencias a las prácticas funerarias. Según la traducción de Julián Ribera y Tarragó<sup>71</sup>, para proceder al enterramiento del difunto, basta con hacer un hoyo a la altura de la cintura de un hombre, no es necesaria mayor profundidad. Éste debe ser de la misma tierra, sin obra hecha de yeso ni fábrica en que se use barro y se ha de cubrir con ladrillo o piedras, siendo posible colocar una piedra labrada en el extremo de la cabeza. Lo más recomendable es que la tumba quede a ras de suelo.

Respecto al duelo, debe ser presidido por la autoridad más alta de la ciudad, siempre que el cargo lleve consigo la presidencia de la oración del viernes en la mezquita. Si

las autoridades no asisten al entierro, el papel corresponde a la familia y, dentro de ésta, en orden de preferencia, según la cercanía de parentesco o edad.

En este sentido, hemos constatado en páginas precedentes cómo los distintos autores, al referirse al fallecimiento de los sucesivos emires y califas, dejan constancia clara de quien presidió el duelo y rezó la oración fúnebre en cada caso, que siempre es el heredero, cumpliéndose así los preceptos. Incluso, en algunos casos, las fuentes especifican cómo se procede a la proclamación del sucesor antes de llevar a cabo el enterramiento. Ibn Hayyān, al relatar el momento de la muerte de Al-Munḍir, dice que Abd Allāh fue proclamado de forma solemne y después condujo el *tabout* de su hermano hasta Córdoba, oró por él y procedió a su sepultura. De forma similar se recoge el discorrir de los acontecimientos relativos a la inhumación de este último emir. ‘Abd al- Raḥmān III, su sucesor, una vez concluida la ceremonia de la jura para las clases elevadas, acompañado de los visires y altos funcionarios dejó el trono para hacer la oración fúnebre por su abuelo e inhumarlo en su sepulcro. Más concreto aún es el pasaje donde

se relata cómo ‘Abd al- Raḥmān II, una vez proclamado, se ocupó de la exequias de su padre, al-Hakam I, llevándole a su sepulcro, haciendo por él la plegaria al frente de toda la corte y, una vez depositado en su tumba, permaneció de pie junto a ella, impetrando para él la divina clemencia, hasta que lo cubrió la tierra, momento en que ‘Abd al- Raḥmān se sentó cabizbajo en el suelo, sin ningún tipo de alfombra y pronunció en excelentes palabras el elogio fúnebre de su padre.

Este pasaje reproduce fielmente las recomendaciones malikies respecto al ritual de enterramiento. El que preside el duelo debe colocarse al lado del féretro, una vez depositado el cuerpo en la tumba, se le reza la última oración y ésta se cubre.

Vemos, por tanto, cómo los dictámenes del malikismo parecen respetarse a la hora de proceder a los enterramientos reales, tanto desde el punto de vista ideológico y del ritual funerario, como desde su materialización. Esta circunstancia debió condicionar también, bajo nuestro punto de vista, las descripciones o relatos de los distintos autores.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Véase a este respecto, entre otros, el trabajo de Thomas LEISTEN, “Between Orthodoxy and exegesis: some aspects of attitudes in the Shari‘ca toward funerary architecture”, *Muqarnas*, vol. 7 (1990), pp. 12-22, donde se desarrollan ampliamente todas estas cuestiones.
- <sup>2</sup> Por ejemplo, en *The Muslim Architecture of Egypt*, Oxford, 1952-1959, vol. I, pp.110-111 y 268, se expresa claramente en este sentido. Argumenta que los árabes no mostraron interés en conmemorar a los muertos con edificaciones durante la *jāhiliyya* e incluso después de aceptar el Islam. En su opinión, el primer mausoleo es la Qubbat al-Sulaybiya de Samarra que, en cierto modo, violó estas prohibiciones o recelos.
- <sup>3</sup> Así se pronuncia en “The earliest islamic commemorative structures”, *Ars Orientalis*, VI (1966), pp. 20, 29 y 38.
- <sup>4</sup> “Les premiers monuments funéraires de l’Islam”, *Annales Islamologiques*, 9 (1970), pp. 21-36. En este trabajo se lleva a cabo una relación de construcciones de todo tipo, hasta llegar al primer mausoleo conservado, la Qubbat al- Sulaybiya. Pretende demostrar cómo, a pesar de las prohibiciones, desde el comienzo del Islam se procedió a levantar edificios de distinta índole, que darían lugar a la aparición del mausoleo como tal.
- <sup>5</sup> Cuando empleamos el término *māshad* debemos tener en cuenta algunas precisiones. La palabra deriva del vocablo árabe “shahada”, que literalmente significa “confesar la religión del Islam”. Su asociación al término *shahīd* “mártir de la religión”, hace que, de esta manera, *māshad* deba interpretarse literalmente como la tumba de un mártir. Los mártires en el Islam son considerados como “santos” y se produce de inmediato un culto popular en torno a sus tumbas, construyéndose oratorios (*masǧid*) sobre o junto a ellas. De esta manera, se funden con cierta frecuencia para un mismo edificio las denominaciones de *māshad* y *masǧid*. Por otro lado, debe tenerse en cuenta que el término *shahīd* tiene invariablemente el significado de “testigo”, algo en lo que están de acuerdo todos los exégetas, tal como se expresa en El Corán (sura II, vers. 137: “Así nosotros hemos hecho de vosotros [creyentes] una comunidad alejada de los extremos para que vosotros seáis testigos del encuentro de los hombres y que el Apóstol sea testigo de vuestro encuentro...”). Será con el tiempo cuando el término adquiera el significado de mártir, tal como se contempla en los hadices. Véase al respecto el trabajo de Robert ANCIAUX, “Le concept de martyre et de sainteté en Islam sunnite”, *Problèmes d’Histoire du Christianisme. Sainteté et Martyre dans les religions du Livre*, Université Livre de Bruxelles. Institut d’étude des Religions et de la Laïcité, 19 (1989), Bruxelles, pp. 151-158.
- <sup>6</sup> Sobre estos dos términos, “*rawḍa*” y “*ḡanna*”, volveremos más adelante.
- <sup>7</sup> Se señalan frecuentemente las cúpulas que cubrían las tumbas de Abraham, su esposa Sara y de Jacob y su esposa Lía en Hebrón, que se describen como cúpulas sobre triángulos esféricos. Yūsuf Rāǧib, *Op. cit.*, pp.28-29.
- <sup>8</sup> A este respecto es fundamental el trabajo ya clásico de Terry ALLEN, “The tombs of the ‘Abbāsīd caliphs in Bagdad”, *Bulletin of the School of oriental and African Studies*, XLVI (1983), pp. 421-431, al que remitiremos en las siguientes líneas.
- <sup>9</sup> El término *turba*, que no debe confundirse con el de *qabr* (=tumba, sin especificación arquitectónica alguna), presenta un significado algo ambiguo, lo que conduce a un cierto confusionismo. En opinión de Oleg GRABAR, *turba* designa un terreno acotado en un cementerio, donde pueden recibir sepultura una o varias personas. El cerramiento consiste en un simple muro o cerca e, incluso, un pórtico (*op. cit.*, pp. 12 y 23). En este sentido, podría decirse que el término designa la función y no tanto la forma. Sin embargo, el significado más extendido es el de mausoleo. Según Terry ALLEN, ambas características son perfectamente conciliables, es decir, puede tratarse de un mausoleo cercado por un tipo de cerramiento determinado (*op. cit.*, pp. 424 y ss).
- <sup>10</sup> Al-Hādi (813) fue enterrado en su jardín (“*bustan*”, un término de origen persa) de ‘Isābādh al-Kubrā, en un emplazamiento al este de Bagdad y al-Ma’ mūn (833) en una residencia suya en Tarsus.
- <sup>11</sup> Terry ALLEN, *Op. cit.*, p. 427. Yūsuf Rāǧib menciona una *māshad* construida para enterramiento de ‘Ali al-Ridā, el octavo imán, en un monumento que al-Ma’ mūn había mandado erigir cerca de la Qubba al-Hārūniyya, también edificada por él para su padre, si bien matiza que algunas fuentes

indicando el proceso contrario. En época de Hārūn al-Rashīd se documenta, además por iniciativa suya, la construcción de un monumento funerario, el más antiguo del contexto, sobre la tumba de 'Alī en Nayaf. Todo parece indicar que se trataba de una estructura de cuatro arcos, cubierta con cúpula, obra toda ella realizada en ladrillo, que después sería sustituida por otra Yūsuf Rāḡib, *op. cit.*, pp. 30-32).

<sup>12</sup> En esencia la *qubba* define un espacio cúbico de base y cubierto por una cúpula, cuya forma puede variar. Desde la filosofía clásica, el volumen cúbico, una de las formas básicas de la arquitectura, se ha interpretado como símbolo de la tierra, mientras la forma hemisférica de la cúpula, desde Platón, pasando por las teorías cosmogónicas del Oriente antiguo, ha sido considerada como la transposición de la bóveda celeste. Se produce así un espacio completo, un microcosmos perfecto que protege y enaltece a quien se encuentra en su interior. Un valor idéntico va a tener en la filosofía sufí, que ve en este espacio una gran carga de simbolismo. La cúpula en la cultura islámica es la materialización del espíritu, que rodea y penetra al mismo tiempo todo el ser manifiesto de la misma, fundiéndolo en su espacio cerrado, a semejanza de la bóveda del cielo, que abarca toda la creación. Mientras, el volumen cúbico de la base, visto como un hombre, como la tierra o el paraíso terrestre, es el símbolo supremo del reposo y la manifestación más física del creador (son palabras estas últimas extraídas de Nader ARDALAN y Laleh BAKHTIAR, *El sentido de la unidad. La tradición sufí en la arquitectura persa*, ed. orig. 1973, trad. castellano, Siruela, Madrid, 2007, pp. 153-154). Respecto al significado y simbolismo de la cúpula, véase entre otros muchos títulos, los ya clásicos de K. LEHMANN, "The Dome of Heaven", *The Art Bulletin*, XXVII (1945), pp. 1-27; E. B. SMITH, *The Dome*, Princeton, 1951 o L. HAUTECOEUR, *Mystique et architecture. Symbolisme du cercle et de la coupole*, Paris, 1954.

Ante estos planteamientos, no es extraño que en el Islam se adopte como prototipo de mausoleo más generalizado precisamente éste, que define o describe la unión del círculo y el cuadrado o, lo que es lo mismo, la unión del cielo y la tierra. Otro problema es saber si se emplea como expresión de una teoría propia, cosmogónica o filosófica, o se trata sólo de la emulación, con la misma carga simbólica, de soluciones previas ya utilizadas en otras esferas culturales. Y en este sentido, no debe obviarse el gran influjo de la cultura sasánida sobre las obras de la dinastía abasida, tanto desde las formas como de los materiales, por lo que no es extraño que el *chahār Taq* persa, edificio religioso, cuyo simbolismo es coincidente, como similar es también la forma, inspirada de manera directa la *qubba* funeraria del mundo islámico (R. HILLEBRAND, *Islamic Architecture. Form, function and meaning*, Columbia University Press, New York, 1994, pp. 276 y ss., ha insistido en la presencia de elementos zoroastrianos en la arquitectura islámica.

Por otra parte, tampoco debe dejarse de lado la posible influencia que pudo ejercer sobre la creación de la *qubba* el uso desde época incluso preislámica, de las tiendas de campaña de cuero en forma de cúpula que se usaban para preservar objetos preciosos y la propia figura del jefe de la tribu, conocido como "el señor de la *qubba*". De aquí que el tabernáculo en forma de cúpula se relacionase, bien con un objeto precioso o directamente con la soberanía.

Esta última interpretación justificaría por sí misma el uso de la *qubba* también como espacio áulico, aula regia o salón principal en la arquitectura islámica de todos los tiempos (es muy interesante al respecto el trabajo de Jonathan M. BLOOM, "The Qubbat al-Khadra" and the iconography of height in Early Islamic Architecture", *Ars Orientalis*, 23 (1993), pp. 135-141) y por toda la geografía musulmana, así como su trascendencia posterior o contemporánea en ámbitos cristianos (véase en relación con la incidencia de esta fórmula en al-Andalus y en los reinos cristianos hispánicos, Basilio PAVÓN MALDONADO, "la "qubba" del Islam occidental", *Estudios sobre la Alambra. Anejo II de Cuadernos de la Alambra*, Granada, 1977, pp. 211-219; Id.: "Qubba y alcoba": síntesis y conclusiones", *Revista de Filología Española*, 1980, pp. 333-334; Id.: "En torno a la Qubba real en la arquitectura hispano-musulmana", *Actas de las jornadas de cultura árabe e islámica*, 1978, Madrid, 1981, pp. 247-262; Rafael MANZANO MARTOS, *La Qubba, aula regia en la España musulmana*, Discurso de entrada a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, leído el día 6 de marzo de 1994, Madrid, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, 1994; Juan Carlos RUIZ SOUZA, "La planta centralizada en la Castilla bajomedieval. Entre la tradición martirial y la *qubba* islámica. Un nuevo ejemplo de particularismo hispánico", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)*, XIII, 2001, pp. 9-13.

<sup>13</sup> Terry ALLEN, *op. cit.*, p. 427.

<sup>14</sup> Véase a este respecto A. N. ABBŪ, "Qubbat al-Sulaibbiya", *Sumer*, 29, I (1973), pp. 111-116.

<sup>15</sup> Terry ALLEN, *op. cit.*, pp. 428-429.

<sup>16</sup> Varias referencias a este particular encontramos en Ernst HERZFELD, *Sammara, Aufnahmen und Untersuchungen zur islamischen Archäologie*, Berlín, 1907; Ernst HERZFELD und Friedrich SARRE, *Archäologische Reise in Euphrat-und Tigris-Gebiet*, 4 vols., Berlín, 1911-20, vol. I, p. 85-88; O. GRABAR, señala como posibles precedentes determinados ejemplos bizantinos, pero insistiendo en que en ningún caso se trata de mausoleos aislados (*op. cit.*, p. 20).

<sup>17</sup> Se trata, según Terry ALLEN, de la residencia de Muḡammad b. 'Abd Allāh b. 'Tāhir, uno de los miembros de la familia de los Tāhiríes, que eran gobernadores de Bagdad mientras el califato estaba en Samarra, palacio que fue utilizado por los abasíes para su uso particular (*op. cit.*, pp. 429-430).

<sup>18</sup> Id. *Ibidem*, p. 430.

<sup>19</sup> Véase la relación completa de califas y miembros de la familia real abasí que recibieron sepultura en este mausoleo, prácticamente hasta el final de la dinastía (Id. *Ibidem*, pp. 422 y ss).

<sup>20</sup> En opinión de R. HILLEBRAND, *op. cit.*, p. 276, el mausoleo de Bukhārā, que él fecha hacia 943, es una versión enriquecida del templo del fuego sasánida o *Chahār Taq*. Respecto al mausoleo, es imprescindible la consulta del trabajo ya clásico de L. J. REMPEL, "The mausoleum of Ismail the Samanid", *Bulletin of the American Institut for Persian Art and Archaeology*, IV (1936), pp. 198-208.

<sup>21</sup> Sheila BLAIR y Jonathan Bloom, "Irak, Irán y Egipto: los abasíes y sus sucesores", en *El Islam. Arte y Arquitectura*, Ed. Markus HATTSEIN y Peter DELIUS, Colonia, 2000, ed. Cast., Barcelona, 2001, pp. 115-117.

<sup>22</sup> Acerca del origen y significado de este prototipo véase G. AZARPAY, "The Islamic Tomb Tower: A Note on Its Genesis and Significance", *Essays in Islamic Art and Architecture in Honour of Katharina Otto-Dorn*, ed. A. DANESHVARI, Malibú, 1981, pp. 9-12 o A. DANESHVARI, *Medieval Iranian Tomb Tower*, Lexington, 1986.

<sup>23</sup> Sheila BLAIR y Jonathan BLOOM, *op. cit.*, p. 117.

<sup>24</sup> Si tenemos constancia documental de la existencia de *mshad*, como la de Zayd ibn Zayd al-Abidīn, o la de 'Ibrāhīm b. Abd Allāh, ambas en El Cairo, levantadas respectivamente en 740 y 763. Yūsuf Rāḡib, *op. cit.*, pp. 27-28.

<sup>25</sup> Son varios los trabajos publicados al respecto. Véanse, entre otros, Christel KESSLER, "Funerary Architecture within the city", *Colloque International sur l'histoire du Caire*, 1969, El Cairo, 1972, Leibniz, 1972, pp. 257-267; Yūsuf Rāḡib, "Sur deux monuments funéraires du cimetière d'al-Qarafa al-Kubra au Caire", *Annales Islamologiques*, 12 (1874), pp. 72-83; Id., "Les mausolées fatimides du quartier d'al-Mašāhid", *Annales Islamologiques*, 17 (1981), pp. 1-30; Christopher S. TAYLOR, "Revaluating the shii role in the development of monumental islamic funerary architecture: The case of Egypt", *Muqarnas*, 9 (1982), pp. 1-10, donde recoge diversas tesis planteadas al respecto; Carolina WILLIAMS, "The Cult of 'Alid saints in the Fatimid monuments of Cairo. Part. II, "The Mausolea", *Muqarnas*, 3 (1985), pp. 38-60; Jonathan BLOOM, "The Mosque of the Qarafa in Cairo", *Muqarnas*, 4 (1987), pp. 9-18.

- <sup>26</sup> “Les mausolées fatimides du quartier...”, *op. cit.*, p. 2.
- <sup>27</sup> Esta tipología de mezquita, sin carácter funerario, ya conocida anteriormente, como demuestra el ejemplo de Balkh, fechada en el siglo IX, se reproducirá en la toledana de Bāb Mardūm, donde, en nuestra opinión, se produce una variante significativa, como es el hecho de sobreelevar más el tramo central de los nueve, lo que, desde el punto de vista espacial, introduce un matiz no suficientemente explicado todavía.
- <sup>28</sup> Ibn ‘Idārī, por ejemplo, alude a los sucesivos emires, indicando que todos ellos fueron sepultados en el alcázar de Córdoba, sin añadir ningún otro dato. IBN ‘IDARI, al-Marrākūšī, *Historias de al-Andalus* (selección del Bayan), trad. Francisco FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Granada, 1860. Respecto a ‘Abd al-Rah-mān I dice: “Abd al-Rahman ben Hixem murió días martes a seis por andar de rabi el último (dicen también que a diez por andar de Giumada primero) año 172 y fue sepultado en el alcázar de Córdoba” (p.107). Hīšām I: “Y en el año 180 murió el iman Hixem ben Abdi-r-rahman (Dios le haya perdonado) y fue sepultado en el alcázar de Córdoba y azaleó sobre él su hijo al-Hacam, y esto noche del jueves...” (p. 137). Al-Ḥakam I: “Y murió Al-Hacam día jueves a cuatro por andar de Dzu-l-higia de aquel año (206). Hizo la oración por él su hijo Abdu-r-rahman y fue sepultado en el alcázar” (p. 159). Muḥammad I: “...y mientras al-Mundhir (...) le vino la noticia de la muerte de su padre, el amir Muhammad ben Abdi-r-rahman, noche del jueves, a una noche por andar del mes de Safar de aquel año y fue sepultado en el alcázar y le alcanzó al-Mundhir antes de su entierro e hizo la azalá sobre él” (p. 208). Al-Munāir: “Al-Mundhir ben Muhammad ben Abdi-r-rahman Aben al-Hacam murió en la algazúa que hizo contra Barbaster, día sábado a mediados de Safar del 275. (...) y fue sepultado en el Alcázar de Córdoba y azaleó sobre él su hermano Abdu-l-lah, abuelo de An-Nasir” (p. 221). Abd-Allāh: “Y en este año 300 fue la muerte del iman Abdu-l-lah (ben Muhammad) dios le haya perdonado, (noche del jueves) a principios de Rabī primera... Fue sepultado en el Alcázar de Córdoba con sus abuelos los califas (Dios sea prop.icio a él y a ellos) y azaleó por él Amiru-l-momenin Abdu-r-Rahman ben Muhammad (dios le sea prop.icio)” (p. 279). Hemos consultado también la traducción de E. FAGNAN (IBN ‘IDARI, *Histoire de l’Afrique et de l’Espagne intitulé al-Bayano ‘l-Mogrib*, tomo II, Alger, 1904, IBN ‘IDARI, *Al-Bayan al-Mugrib fi ahbar al-Andalus wa-l-Magrib*, Lévy-Provençal (ed.), trad. E. FAGNAN, vol. 2, Bayrut, 1970), que en opinión de los lingüistas es más acorde con el original: ‘Abd al-Rahmān I ben Mo’āwiya ben Hichām ben ‘Abd el-Melik: “Lui-même mourut le mardi 23 rebi’ II, ou, selon d’autres, le 10 djomāda 172 (16 ou 17 octobre 788) et fut enterré dans le palais de Cordoue (...)” (pp. 73-74). Hichām ben ‘Abd er-Rahmān: “En 180 (16 mars 796) mourut l’imām Hichām ben ‘Abd er-Rahmān, qui fut enterré dans le palais de Cordoue” (p. 104). Al-Hakam ben Hichām ben ‘Abd er-Rahmān: “Ce prince mourut le jeudi 25 dhoū’l-hiddja de cette année (22 mai 822) et fut inhumé dans le palais après que son fils ‘Abd er-Rahmān eut récité sur lui les dernières prières” (p. 126). ‘Abd al-Rahmān ben el-H’akam: No señala el lugar de enterramiento. Dice “Il mourut dans la nuit du mercredi au jeudi 3 rebi’ II 238 (22 sept. 852) à l’âge de soixante-deux ans et après un règne de trente-et-un ans trois mois et six tours. Il eut quarante-cinq fils et quarante-deux filles” (p. 132). “En 238, dans la nuit du mercredi au jeudi 3 rebi’ II (22 sept. 852), mourut l’émir ‘Abd er-Rahmān ben el-H’akam, qui n’avait pas cessé d’acquérir des titres à la renommée, de faire des actes magnanimes et glorieux (...)” (p. 147). Mohammed ben ‘Abd er-Rahmān: “(...) l’émir Mohammed venait de mourir dans la nuit du mercredi au jeudi 28 çafar (4 août 886). Ce prince fut inhumé dans le palais, mais El-Mondhir put arriver avant ce moment et prononcer sur lui les dernières prières” (p. 174). El-Mondhir ben Mohammed: “(...) et il mourut dans une expédition contre Bobastro le samedi 15 çafar 275 (29 juin 888), à l’âge de quarante-six ans et après un règne de deux ans moins dix-sept tours. Il fut inhumé dans le palais de Cordoue, et les dernières prières furent dites sur lui par son frère ‘Abd Allāh, grand père d’En-Nāçir” (p. 187). ‘Abd Allāh ben Mohammed: “En 300, dans la nuit du jeudi 1er rebi’ I (16 oct. 912), l’imām ‘Abd Allāh ben Mohammed mourut à l’âge de soixante-douze ans après un règne de vingt-cinq ans et quinze tours. Les dernières prières furent dites sur lui par le Prince des croyants ‘Abd er-Rahmān ben Mohammed, et il fut inhumé dans le palais de Cordoue à côté des khalifas ses ancêtres” (p. 250). ‘Abd er-Rahmān ben Mohammed en-Nāçir li-dīn Allāh: No comenta nada sobre el lugar de su enterramiento. Dice “(...) il mourut le mercredi 2 ramadān 350 (15 oct. 961), après un règne de cinquante ans six mois et trois tours” (p. 259). “En-Nāçir mourut au commencement de ramadān 350 (oct. 961)” (p. 383). El-Hakam el-Mostañçir billāh: No comenta nada sobre su lugar del enterramiento. Tan solo dice de su muerte “(...) et mourut dans la nuit du samedi au dimanche 3 çafar 366 (30 sept. 976), de sorte qu’il régna quinze ans, sept mois et trois tours” (p. 385). “Dans la nuit du samedi au dimanche 3 ramadān 366 (1er oct. 976), El-Hakam el-Mostañçir billāh mourut des suites de sa maladie qui ne lui laissa aucun répit et pendant laquelle le pouvoir fut exercé par Dja’far ben ‘Othmān” (p. 418). Hichām ben ‘Abd er-Rahmān en-Nāçir: No comenta nada sobre su muerte.
- <sup>29</sup> Respecto a la primera, hemos manejado *Dikr bilad al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus.*, ed. y trad. Luis MOLINA, 2 vols, Madrid, 1983, comprobando que la traducción es fiel al texto árabe, por lo que citaremos esta edición. En cuanto al texto de Ibn Hayyān, son varias las ediciones que hemos consultado y contrastado con los textos árabes. IBN HAYYAN, *al-Muqtabis-b*, ed. de Maḥmūd ‘Alī Makkī, Beirut, 1973; IBN HAYYAN, Abu Marwan, *Al-Muqtabis II, Anales de los Emires de Córdoba Alhaquēm I (180-206 H./796-822 J.C.) y Abderramān II (206-232/822-847)*, ed. de Joaquín VALLVÉ BERMEJO, Madrid, 1999; IBN HAYYAN, *Crónica de los emires Alhakam I y Abdarramān II entre los años 796 y 847 (Almuqtabis, II, 1)*, trad., notas e índices por Maḥmūd ‘Alī Makkī y Federico Corriente, col. Estudios Islámicos. Instituto de Estudios Islámicos y de Oriente Próximo, La Aljafería, Zaragoza, 2001; J. VALLVÉ y F. RUIZ GIRELA, *La primera década del reinado de Al-Hakam I, según el Muqtabis II-I de Ben Hayyan de Córdoba (m. 469h./ 1076 J.C.)*, Madrid, 2003.
- <sup>30</sup> *Dikr...*, *op. cit.*, tomo II, p. 126. AL-MAQQARI, *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, trad. parcial, resumida y adaptada por Pascual de GAYANGOS, 2 vols., London, 1840, señala que el monarca fue enterrado en el palacio real de Córdoba (“He was buried within the royal palace of Cordova”), p. 93, chap. II, book VI. Referencia similar encontramos en la obra anónima *Fath al-Andalus, La conquista de al-Andalus*, trad. de Mayte PENELAS, Madrid, 2002: “...y fue enterrado en el alcázar a la edad de cincuenta y nueve años y cuatro mese y medio. La inscripción de su sello decía <‘Abd al-Rahman se somete a la decisión de Dios>”, p. 95.
- <sup>31</sup> IBN HAYYAN, *Crónica de los emires...*, *op. cit.*, fol 89v, p.18 y p. 4 de la ed. de Joaquín VALLVÉ BERMEJO. Según al-Razī, “a este [‘Abd al-Rahmān I] hicieron sepultura de oro en el alcázar de Cordoua, e soterraronlo muy honradamente”, AL-RAZĪ, *Ahmand ibn Muhammad ibn Mus?, Ajbar muluk al-Andalus, Crónica del Moro Rasi...*, *romanizada para el rey Dionis de Portugal hacia 1300 por Mahomad, alarifé y Gil Pérez, clérigo*, Diego CATALÁN y Soledad DE ANDRÉS, eds., Madrid, 1975, fol.105v, p. 372.
- <sup>32</sup> *Dikr...*, *op. cit.*, p. 124 del texto, fol. 103 y p.132 de la traducción. Antonio ARJONA CASTRO, *Córdoba en la historia de Al-Andalus. Desarrollo, Apogeo y Ruina de la Córdoba Omeya*, vol. I, *De la conquista al final del Califato Omeya (711-929)*, Córdoba, 2001, pp. 80-81, citando el *Dikr*; dice que fue enterrado en el alcázar de la rawda o jardín que los omeyas tenían frente a la Puerta de los Jardines del Alcázar de Córdoba.
- <sup>33</sup> *Crónica de los emires...*, fol. 115v-116r, pp. 91-92. En el *Dikr* se dice: “Murió al-Hakam el jueves, a cuatro noches por pasar de du l-hiyya del año 206 (22 de mayo de 822), cuando contaba cincuenta y tres años. Le rezó las oraciones fúnebres su hijo y sucesor ‘Abd al-Rahman y fue enterrado en la *Turbat al-Julafa’*, dentro del alcázar (*al-Qars*)” (p. 133, fol. 112, p. 142 de la trad.).
- <sup>34</sup> El término “*Ramsihi*” empleado en el texto, aunque se traduce por sepulcro, en realidad, no designa algo material, sino conceptual. El *Ramsihi* es un concepto que expresa y conlleva todo lo relacionado con el enterramiento, independientemente de su forma, ubicación...y, en cualquier caso, se emplea sólo para referirse a personajes de importancia, como un emir o califa.

<sup>35</sup> *Crónica de los emires...*, fol. 139r, pp. 167-168. En el *Dikr* se relata del mismo modo: (...) Concluida la jura salió y ordenó preparar el cuerpo de su padre, le rezó las oraciones fúnebres y permaneció en pie ante la tumba (*al-qabr*) hasta que fue inhumado, una vez acabado el entierro se apartó de allí y se sentó en el suelo, sin ningún tapiz bajo él” (Id., p. 138, fol.113-114, p.146 de la traducción).

<sup>36</sup> Véase nota 29.

<sup>37</sup> IBN HAYYAN, *al-Muqtabis-b*, ed. de Maḥmūd ‘Alī Makkī, *op. cit.*, p. 158.

<sup>38</sup> Reproducimos algunos párrafos por su cuidada descripción e interés: “Se aisló el emir ‘Abd al-Rahman ben al-Hakam de la gente antes de su muerte por un período de tres años a causa de la enfermedad que le produciría la muerte y que le afectó largo tiempo [...] Se dice que verdaderamente dijo el emir un día...antes me distraía subiendo a la atalaya y contemplando desde allí el paisaje, pero ahora mi cuerpo está débil y por eso pregunto si esto no tendrá remedio. Entonces le respondieron: Sí lo tiene, nuestro señor. Acudió inmediatamente el jefe de sus sirvientes para cumplimentar su deseo. Y tomaron un sillón de caña de bambú y colocaron al Jilifa cómodamente sobre un cojín blando de plumas y lo sentaron. Sus sirvientes se lo colgaron al cuello. De este modo subieron hacia la ‘illyya [=mirador] por su cuerpo central, el cual era una de las construcciones que erigió el emir sobre la Bab al-Ŷinan, una de las puertas meridionales del alcázar. Luego el descenso lo harían de la misma forma. Y se ayudaron en aquel paso transportando al emir por las revueltas de la escalera de caracol... Colocaron el cuerpo del emir ‘Abd al- Rahman sobre aquel colchón, lo aseguraron por todos los lados para evitar que se cayese y lo subieron lentamente hasta que llegaron a la parte más alta de la ‘illyya, sentándose en la parte delantera de ella, aproximándose hacia la puerta central de la misma. Se alzaba sobre la parte delantera de la sahr?’ [=desierto] del arrabal que hay delante de la puerta del alcázar y se explayó con su mirada en ella...

Entonces dijo el emir a la Rashida que ataba a su cabecera, entra en el armario real de la ropa y elige para nosotros de la tela brocada de los vestidos Yusufiya los más vistosos de su clase.

Y pasó la Rashida hacia el departamento y trajo el vestido Yusufiyya floreciente, no vieron los ojos otro más bello que él. Y ordenó después al más grande de los servidores que viniera el jefe de los sastres [“arf al-jayyatin”] en el Alcázar para cortar para él tela para su vestido [...] Y colocó el traje sobre el sillón en el ma?lis...Pero entonces su enfermedad se avivó y le visitó la muerte [...] Dios decretó su muerte y colocó en su lugar al emir Muhammad aquella misma noche. Por ello el nuevo emir cuando vio el traje, el tan esperado, y recordó las circunstancias que tuvo su padre con él la tarde anterior, dijo: Aparta la mortaja del emir...Tomado de Antonio ARJONA CASTRO, *Anales de Córdoba Musulmana (711-1008)*, Córdoba, 1982, doc. N° 41b, pp.44-46, que remite a IBN HAYYAN, *al-Muqtabis-b*, ed. de Maḥmūd ‘Alī Makkī pp. 158 al 163 del texto árabe.

<sup>39</sup> *Al-Muqtabas min anba’ ahl al-Andalus*, [al-Muqtabis II-2], Maḥmūd ‘Alī Makkī (ed.), al-Qahira, 1971, p. 158.

<sup>40</sup> *Dikr...*, *op. cit.*, p. 158.

<sup>41</sup> ANÓNIMO, *Ajbar Maymu’a fi fath al-Andalus wa dikr umara’i-ha*, Colección de tradiciones sobre la Conquista de al-Andalus, trad. de Emilio LAFUENTE Y ALCANTARA, red. Madrid, 1984, p. 131 de la traducción y 150 de la ed. árabe.

<sup>42</sup> Conviene hacer la distinción entre *Qasr al-Jilafa*, que es el lugar donde el emir o califa va a recibir la aprobación de sus visires, ministros, súbditos..., y donde va a seguir gobernando durante toda su vida y *Qasr al-Julafa*, que hace referencia a uno cualquiera de los palacios donde reside o vive el soberano.

<sup>43</sup> J.E. GURAIEB, traduce como cementerio de los califas el término *Turbat al-Julafa*, que nosotros hemos contrastado en la edición árabe de IBN HAYYAN, Abu Marwan, *Al-qism al-talit min Kitab Al-muqtabis fi tarih rigal al-Andalus*, *Al-Muqtabis [III]*, P. Melchor M. Antuña (introduc.), París, 1937, p. 3. AL-MAQQARI insiste en la misma referencia del “cementerio llamado al-rawda”: On the following morning at dawn of day ‘Abdullah removed to the royal palace in Cordova, and, having read the funeral service over the body of his brother, caused it to be interred in the cemetery called Ar-raudhah, within the palace”, ed. Pascual de GAYANGOS, *op. cit.*, note 47, pp.438-439, chap. IV, book VI.

<sup>44</sup> *al-Muqtabis*, III, J. E. Guriel (trad.), en *Cuadernos de Historia de España*, n° XIII, Buenos Aires, 1950, pp. 160-162. En el texto árabe, para definir el cementerio, el conjunto de tumbas o el lugar de las mismas se emplea el término “*madafin*”, que es el plural de “*madfan*”. IBN HAYYAN, Abu Marwan, *Al-qism al-talit min Kitab Al-muqtabis fi tarih rigal al-Andalus*, *Al-Muqtabis [III]*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>45</sup> Antonio ARJONA CASTRO, *Córdoba en la historia...*, *op. cit.*, p. 250.

<sup>46</sup> Id., *Anales de Córdoba...*, *op. cit.*, p.63. La identificación de la Rawdat al-Julafa con el jardín de los califas es relativamente frecuente y, en este caso, a la vista de los datos que poseemos, no parece la más exacta.

<sup>47</sup> Ed. y trad. de E. LEVI-PROVENÇAL y E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid-Granada, 1950, pp.92-93 (fol. 2r°, p.30 de la edición árabe, en la que hemos contrastado los términos exactos).

<sup>48</sup> *Historia de la dominación de los árabes en España, sacada de varios manuscritos y memorias arábigas*, 3 vols., Barcelona, 1990 (1ª ed. 1844), vol. I, p. 341.

<sup>49</sup> En este sentido se expresa James DICKIE (“The Hispano-arab garden its Philosophy and Function”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 31, n° 2 (1968), pp. 237-248): “The word *firdaus* stands for both garden and Paradise; in like fashion *raudā* frequently served as a burial-place where owner, inadequately satisfied with the pleasures it had given him whilst lived, wanted to continue enjoying them even in death and where-Symbocally- he had already entered into Paradise” (pp.238-239).

<sup>50</sup> Véase a este respecto, entre otras obras, R.H. SHAMSUDDIN ELIA, “El jardín en la tradición islámica”, en *Islam y al-Andalus*, 68 (2007), pp. 1-32.

<sup>51</sup> Id. Ib., vol. II, pp.12-13.

<sup>52</sup> Id. Ib., vol. II, p. 43. Mª Teresa CASAL GARCÍA, “Los cementerios islámicos de Qurtuba”, *Anales de Arqueología Cordobesa*, 12 (2001), pp. 283-313, al referirse a al-Rusafa, recoge la misma noticia, pero la toma de José Antonio CONDE y, por tanto, tampoco especifica nada más.

<sup>53</sup> Antonio ARJONA CASTRO, *Córdoba en la Historia...*, *op. cit.*, p. 225. Véase al respecto el trabajo del mismo autor, *La almunia de al-Rusafa en el yacimiento arqueológico de Turruñuelos*, Córdoba, 2000.

<sup>54</sup> María Teresa CASAL GARCÍA, *Los cementerios musulmanes de Qurtuba*, Córdoba, 2003, p. 58-59, sí menciona una *maqbara* en al-Rusafa, cementerio en el que recibieron sepultura diversos sabios o ascetas.

<sup>55</sup> *Nafh al-tib, Analectes sur l’histoire et la littérature des arabes d’Espagne par Almacari*, ed. de R. DOZY, vol. I, Ámsterdam, 1967 (reed), (1ª ed. Leiden, 1855-1861), p.251.

<sup>56</sup> Antonio ARJONA CASTRO, *Anales de Córdoba...*, *op. cit.*, Doc. N° 168ª, tomado de Ibn Hayy?n, y de al- Maqqari y cita AL-MAQQARI, *Naft al-T?b min gusn al-Andalus al-ratib wa dirk wazirihá Lisán al-Din ibn al-Jatib*, ed. texto árabe por DOZY, DUGAT KREHL Y WRIGT, *Annalectes sur l’Histoire et la literatura del Arabes d’Espagne*, Leyde, 2 vols., 1855-1861, vol. I, pp. 252-256. Noticia recogida igualmente por E. GARCÍA GÓMEZ, “Notas sobre la topografía cordobesa en los anales de al.Hakam II según Ibn Razid, crónica arqueológica de la España musulmana”, *al-Andalus*, XXX (1965), pp. 319-379. También se hacen eco de esta información MONTEJO, GARRIGUET Y ZAMORANO, “El Alcázar andalusí de Córdoba y su entorno urbano”, en *Córdoba en la Historia. La Construcción de la Urbe*, Córdoba, 1999, pp. 163-172.

<sup>57</sup> *Dikr...*, *op. cit.*, p.173, fol. 145 del texto y p.183 de la traducción.

<sup>58</sup> Véase nota 9.

<sup>59</sup> Rafael CASTEJÓN, “Córdoba Califal”, *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 25 (1929), pp. 255-339.

<sup>60</sup> Id., “Excavaciones en el Alcázar de los califas”, *Al-Mulk*, 2 (1961-1962), pp. 240-253. Id., “Excavaciones en Córdoba para localizar las tumbas de los califas”, *Noticiero Arqueológico Hispánico*, 7 (1963), pp. 229-253.

<sup>61</sup> “El alcázar andalusí de Córdoba. La olvidada sede de los gobernantes de al-Andalus”, *Revista de Arqueología*, Año XIX, nº 203 (1998), pp. 6-13.

<sup>62</sup> Esta hipótesis ya había sido planteada por el mismo autor en *Urbanismo de la Córdoba califal*, Córdoba, 1977, p. 45, así como por Rafael PINILLA LA MELGUISO, “Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras”, en *Qurtuba*, 2 (1997), pp.175-214, p. 197. En este último trabajo se menciona el enterramiento en el alcázar de ‘Alī b. Ḥammūd, de la dinastía Ḥammūdī, así como el de Ṣubh, madre de Hišām II (p.197).

<sup>63</sup> *Córdoba en la Historia...*, op. cit., p. 122, nota 367.

<sup>64</sup> *Los cementerios musulmanes de Córdoba*, Col. Arqueología Cordobesa, nº 9, Córdoba, 2003, pp. 47-48. Véase también, M<sup>a</sup> Teresa CASAL, Alberto LEÓN, Rosa LÓPEZ, Ana VALDIVIESO, y Patricio G. SORIANO “Espacio y usos funerarios en la *Qurtuba* islámica”, en *Anales de Arqueología Cordobesa*, nº 17, (2006), vol. II., pp. 257-290.

<sup>65</sup> “La Rauda del alcázar de Córdoba”, *Anales de arqueología cordobesa*, 17 (2006), vol. II, pp. 237-256.

<sup>66</sup> Citemos, a modo de ejemplo, las tumbas reales de Sevilla, Valencia, Algeciras y la propia rauda de la Alhambra, todas ellas ciertamente más tardías. Respecto a esta última, las excavaciones realizadas desde principios del siglo XX, han demostrado cómo en el cementerio real se construyó una qubba, organizada internamente en nueve espacios, mediante cuatro pilares centrales, y cerrada con un ámbito tripartito, a modo de maq̄sura. Esta estructura, en opinión de Basilio PAVÓN “responde tipológicamente a un tipo de edículo funerario oriental, llamado *turba* muy difundido en Egipto y en el Magreb” (*Ciudades hispanomusulmanas*, Madrid, 1992, pp. 83-84. En Murcia, recientemente se ha dado a conocer un nuevo cementerio real en el alcázar, cercado por un muro y unido a un oratorio, que puede fecharse en los siglos XII-XIII (José A. SÁNCHEZ PROVIA y Luis A. GARCÍA BLÁNQUEZ, “Fulgor en el alcázar musulmán de Murcia. El conjunto religioso-funerario de San Juan de Dios”, en *Las artes y las ciencias en el Occidente musulmán*”, Murcia, 2007, pp. 235-250).

<sup>67</sup> Entre las más tempranas cabe citar *Al-Hidaya*, del toledano Isa ben Dinar (m.212/827); *Al-Wādiha*, obra de Abd al-Malik ben Habib de Elvira (m.238/852); *Mustajra* de Al-Utbi (m.255/868); *Al-Mustaqsiya*, comentario de *Al-Muwatta*, que escribió, entre otros tratados, Yahya ben Ibrahim ben Muzayyin (m. 259/872) o el compendio de derecho redactado por Málík ben Alí al-Qatani (m. 268/881). Véase al respecto, Mahmud ali MAKKI, “La cultura religiosa”, *Abdarrahman III y su época*, Córdoba, 1991, pp. 124-136. Anel MAGID TURKI, en “La vénération por M?lik et la physionomie du M?likisme andalou”, *Studia Islamica*, nº 33 (1971), pp. 41-65, nos ofrece, además del propio estudio, una completa historiografía al respecto.

<sup>68</sup> Ibn Abi Zaid al-Qairawani, *La Risala. Tratado de creencia y derecho musulmán*, Kutubia Mayurqa, Palma de Mallorca, 1999.

<sup>69</sup> “La Cultura religiosa”, op. cit, pp. 126-127.

<sup>70</sup> Véase al respecto el espléndido trabajo de Susan CALVO CAPILLA, “El programa epigráfico de la Mezquita de Córdoba en el siglo X: un alegato a favor de la doctrina maliki”, *Qurtuba*, nº 5 (2001), pp. 17-26. La misma autora ha publicado muy recientemente un nuevo artículo donde retoma estas y otras cuestiones. “La ampliación califal de la Mezquita de Córdoba: Mensajes, formas y funciones”, *Goya*, nº 323 (2008), pp. 89-106.

<sup>71</sup> Julián RIBERA Y TARRAGÓ, “Ceremonias fúnebres de los árabes españoles. Estudio litúrgico”, en *Disertaciones y Opúsculos* (1887-1927), Madrid, 1928, vol. II, pp. 248-256.