

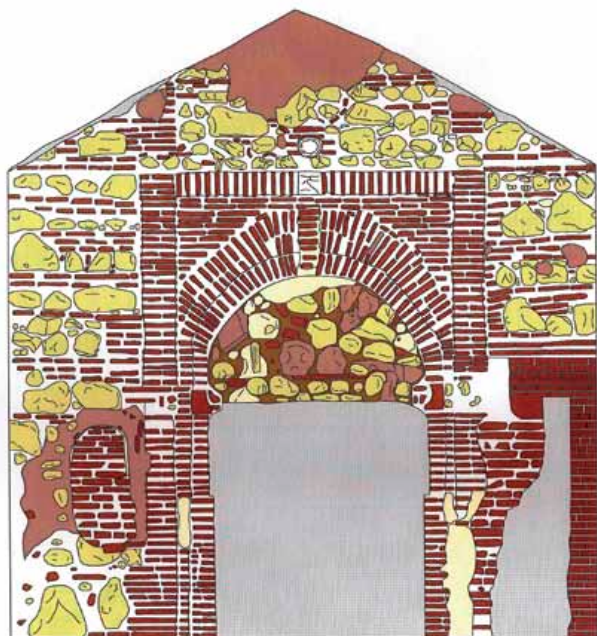


ACTAS

de las décimas jornadas de

PATRIMONIO ARQUEOLÓGICO

en la Comunidad de Madrid



COMUNIDAD DE MADRID

Presidente

Ignacio González González

Consejera de Empleo, Turismo y Cultura

Ana Isabel Mariño Ortega

Viceconsejera de Turismo y Cultura

Carmen González Fernández

Director General de Patrimonio Histórico

Fernando Carrión Morales

Subdirectora General de Difusión y Gestión

Alicia Durántez de Irezábal

Subdirector General de Protección y Conservación

Luis Lafuente Batanero

Organización de las Jornadas

Dirección General de Patrimonio Histórico

Área de Protección

Nicolás Benet Jordana

Área de Promoción y Difusión

Rosario Pérez

Secretaría de las Jornadas

Ilustre Colegio Oficial de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras y Ciencias de Madrid
(Sección Arqueología).

Lugar de celebración de las Jornadas

Museo Arqueológico Regional. Alcalá de Henares, Madrid.

Coordinación editorial

Dirección General de Patrimonio Histórico

Área de Promoción y Difusión

María Domingo Fominaya

Fco. Javier Pastor Muñoz

Maquetación

Everyone Plus S.L.

Producción editorial:

Boletín Oficial de la Comunidad de Madrid

© de los textos e imágenes: sus autores.

© de la edición: Dirección General de Patrimonio Histórico. Consejería de Empleo, Turismo y Cultura. Comunidad de Madrid.

Tirada: 500 ejemplares

Depósito Legal: M-28166-2014

La responsabilidad sobre el contenido de los artículos reproducidos en esta publicación corresponde exclusivamente a sus autores.

La muerte en el Madrid andalusí

Arturo Ruiz Taboada¹

La muerte en el Madrid andalusí no entiende de políticas ni credos, aunque sí de rituales y costumbres. Su condición secular de tierra de frontera hace que haya estado sometida a múltiples influencias durante los primeros siglos de la Edad Media. En esa época, la tradición indígena anterior se ve alterada por la llegada de un nuevo invasor que, con el tiempo, acaba imponiendo sus costumbres. Así, las aldeas madrileñas experimentan un proceso de aculturación que, en muchos casos, hace que convivan diferentes prácticas funerarias durante los primeros años de la conquista. En otros, la fundación de nuevos enclaves tanto rurales como urbanos, en los que la población es enteramente foránea, representa una inmediata adopción de las nuevas tendencias.

La identificación de estos procesos de aculturación es clave para comprender el patrón de enterramiento de las diferentes comunidades involucradas. Las prácticas funerarias pueden no diferir en exceso de épocas precedentes. Sin embargo, la introducción en la península del rito musulmán en el año 711 representa una innovación en cuanto al tratamiento del difunto con respecto a la tradición tardoantigua. El nuevo ritual busca una colocación determinada del cuerpo, en unos casos en decúbito lateral derecho, con las extremidades inferiores ligeramente flexionadas, los brazos recogidos hacia delante sobre la región púbica y el rostro hacia la Meca, en otros, en decúbito supino aunque manteniendo la orientación de la cabeza. Esta variedad responde tanto al proceso de asimilación por parte de la población indígena de la nueva religión, como por la existencia dentro de la sociedad musulmana de diferentes formas de enterramiento. Además de estos rasgos generales, el enterramiento andalusí posee multitud de variables dependiendo del contexto funerario, desde las delimitaciones superficial y subterránea de las tumbas, al uso o no de ataúdes y objetos de adorno. Aunque se tiende a repetir tipos y patrones, no existen leyes generales que definan de forma categórica un ritual concreto.

¹ Centro de Estudios Internacionales. Fundación Ortega Maraño. taboada@arrakis.es

En cuanto a la localización de los cementerios, estos se sitúan fuera de los núcleos urbanos, junto a los principales caminos y puertas de la muralla. La investigación tradicional considera los *maqābir* como espacios abiertos, concebidos como lugar de encuentro de la población. Pero no son los únicos que se localizan extramuros durante la Edad Media, las religiones cristiana y judía también buscan el exterior de las ciudades como descanso para sus difuntos. No obstante, mientras que judíos y musulmanes se entierran exclusivamente en el exterior, aunque pueda existir algún enterramiento aislado musulmán en el interior (*rawda/riyād*), los cristianos del XII comienzan a enterrarse también en el interior de las ciudades, dejando progresivamente sin uso los cementerios de las afueras.

Estos espacios siempre han sido el lugar predilecto para el enterramiento desde época romana. La costumbre tiene continuidad en el tiempo, desde época romana y durante la Antigüedad Tardía hasta la Edad Media, momento en el que las tres religiones mayoritarias que conviven en el centro de la Península Ibérica, musulmanes, judíos y cristianos, se entierran en el exterior de las poblaciones. El cambio de tendencia, que afecta únicamente al enterramiento cristiano, consiste en la preferencia por los nuevos cementerios localizados en las iglesias del interior de los municipios. Aunque tiene su origen durante la Reconquista, es consecuencia de un largo proceso de transformación del ritual. En diferentes concilios Visigodos, nacionales e internacionales, se va perfilando lo que en la Edad Media será el rito oficial. En este proceso cobra gran importancia la lucha del individuo por alcanzar la vida eterna, lo que conlleva el progresivo acercamiento de finados a los lugares sagrados. Dicho proceso se inicia en el siglo VI y culmina con la generalización del enterramiento en el interior de los templos durante la Baja Edad Media (Ruiz Taboada 2013: 15).

En este contexto, los cementerios cristianos extramuros se fundan junto a ermitas o iglesias, mientras que el judío suele buscar lugares alejados del núcleo urbano, y del resto de cementerios de las otras religiones. Por su parte, los cementerios musulmanes extramuros (*maqbara/maqābir*) se localizan en torno a caminos o asociados a cauces, lagunas o manantiales, en zonas en las que la frecuencia de las inundaciones impide el aprovechamiento urbano del suelo (Botella Ortega *et al.* 2005; Olcina Domenech *et al.* 2008: 220; Casal *et al.* 2006: 272). La decisión de ubicar las áreas funerarias junto a un curso de agua no parece ser un acto casual, sino que está directamente relacionado tanto con cuestiones funcionales (disponibilidad de espacio) como, rituales (de purificación), con creencias escatológicas propias de la religión musulmana (Casal *et al.* 2006; Robles Fernández *et al.* 1993). Como veremos, esta preferencia por el agua puede ser clave a la hora de establecer un patrón de asentamiento funerario en ciudades como Madrid.

Además de estos límites naturales, las necrópolis pueden tener cierres artificiales como tapias o las propias murallas de la ciudad o sus arrabales. Estas

tapias, aunque no son frecuentes en contextos arqueológicos, se han documentado en cementerios como la Ronda de Poniente de Córdoba (cierre oriental del cementerio con dirección NE-SO) (Casal *et al.* 2006: 281) o el Circo Romano de Toledo (cierre occidental del cementerio con una tapia orientada de Norte a Sur, en proceso de estudio por el autor).

La identificación de los cementerios es hoy en día una tarea pendiente en muchas ciudades de nuestra geografía. Esto se debe a la reciente expansión urbanística, en donde los nuevos barrios ocupan los viejos cementerios. En el caso de la ciudad de Madrid, esta identificación se complica puesto que esta expansión se produce después de la conquista cristiana de la ciudad y se multiplica tras su conversión en capital del reino.

En los últimos años, el incremento del número de intervenciones arqueológicas en cementerios de rito andalusí en la península está permitiendo conocer en detalle cuestiones como su localización, rituales de enterramiento, distribución interna de las tumbas y la colocación de los cuerpos. Los datos provenientes de dichas excavaciones están permitiendo diseñar una metodología que ayude a identificar estos espacios en el contexto urbano actual. Estas investigaciones completan la información arqueológica recogida a lo largo del siglo XX en diferentes foros científicos, siendo Torres Balbás (1957) uno de los pioneros en establecer la caracterización del ritual funerario andalusí. Así, contamos con la publicación de cementerios en ciudades emblemáticas como Sevilla (López Ruiz 2009), Córdoba (Casal 2003), Alicante (Olcina Doménech *et al.* 2008), Jaén (Serrano Peña y Castillo Armenteros 2000), Lorca (Ponce García 2002), Pamplona (Miguel Ibáñez 2012), Zaragoza (Galve Izquierdo 1995), Ávila (Moreda Blanco *et al.* 2008) o Toledo (De Juan García 1987). Las excavaciones complementan la información recogida en los diferentes tratados jurídicos y fuentes históricas referidas al mundo funerario musulmán medieval ibérico. En dichos tratados se recogen algunas de las prácticas documentadas en contexto arqueológico, en un intento de normalizar el hecho de la muerte (Fierro 1991; Jomeini 1991).

En todos ellos la conclusión a la que se llega es siempre la misma. Existe un ritual andalusí que se diferencia claramente de las tradiciones cristianas indígenas anteriores a la conquista, y que se repite, de forma más o menos homogénea, en todas las poblaciones que surgen al amparo de la nueva cultura. De igual forma, estos rituales se van perdiendo conforme avanza la reconquista cristiana y, la misma población indígena islamizada entonces, ahora en proceso de recristianización, tiende a recuperar las costumbres de sus antepasados y adaptarlas a las nuevas corrientes. Para ciudades como Madrid en los que se desconoce la localización exacta de estos cementerios, esta información permite plantear una serie de hipótesis que desarrollaremos a lo largo del texto, encaminadas a localizar la posible ubicación de estos espacios cementeriales.

El territorio de Madrid

El gran número de yacimientos andalusíes descubiertos en las últimas décadas en la Comunidad de Madrid, gracias a las excavaciones preventivas y a la redacción de la Carta Arqueológica, está permitiendo conocer en profundidad los procesos de islamización de esta zona. Aunque el registro funerario es aún escaso, llama la atención la gran cantidad de necrópolis visigodas documentadas, frente a las andalusíes, por encontrarse éstas bajo las ampliaciones modernas de los núcleos urbanos. Los enterramientos poseen un patrón de similar al documentado en ciudades limítrofes como Toledo y representan la ruptura con la tradición funeraria anterior. En este sentido, este trabajo examina los procesos de aculturación y la adopción del nuevo ritual funerario en la Comunidad de Madrid. Para ello, no sólo se analizan los enterramientos andalusíes descubiertos hasta la fecha, sino su relación con el resto de sepulturas pertenecientes a comunidades ajenas a este ritual, indígenas o foráneas, que también compartieron el mismo territorio de frontera, como judíos y mozárabes.

El territorio de Madrid tras la conquista musulmana no es ajeno a los acontecimientos que están desarrollándose simultáneamente en el resto de la península. En este sentido, algunos autores han entendido la conquista de *al-Andalus* como una paulatina ocupación por un ejército de circunstancia, instalándose así una sociedad agraria que se superpuso a otra preexistente (Zozaya Stabel-Hansen 1996). De considerar esta hipótesis como válida, son muchos los factores que van a condicionar la evolución social, política y religiosa de las comunidades indígenas sometidas a esta ocupación. En concreto, el mundo funerario local se va a ver influido por el avance de la conquista musulmana primero y por el de la reconquista cristiana después.

Durante los primeros años de la conquista, se va a producir una coexistencia de rituales de enterramiento en función del grado de influencia ejercido por unos u otros. Así, en Toledo tenemos constancia de la pervivencia del rito mozárabe en una ciudad totalmente islamizada (Ruiz Taboada, 2013). Por el contrario, en la Sierra Norte de Madrid se aprecia una cierta aculturación, al convivir tradiciones visigodas con musulmanas, en donde se documenta tanto la proliferación de un patrón de enterramiento diferente, como en el caso de Los Navalvillares (Colmenar Viejo) (Retuerce Velasco, 2000), una continuidad con respecto a la tradición anterior. En este último caso, la especial topografía favorece el desarrollo de un patrón de ocupación del espacio diferente al que se empieza a generalizar en el resto del territorio por la autoridad central andalusí (Martín Viso, 2003: 68). Este modelo considerado de frontera por desarrollarse en pleno centro de conflictos entre el norte y el sur, tiene su reflejo en algunas necrópolis de la zona, que mantienen el diseño y ritual de tradición indígena y, por tanto, cristiana (Martín Viso, 2002: 57). Su cronología genera aún discusión existiendo algunos autores que la sitúan en época visigoda y otros en un momento inicial de la reconquista (Yañez Santiago *et al.* 1994; Benito López, 1999). Desde luego, si nos guiamos por las

tumbas de esta tipología documentadas en contextos arqueológicos cercanos como Toledo, todo parece indicar que este tipo de necrópolis se relacionan con la ocupación del territorio en los momentos en los que se produce el avance hacia el sur de la frontera cristiana (Ruiz Taboada, 2013: 24). Estas necrópolis suelen ser rupestres y de escasa entidad, como los grupos de población a los que debieron estar asociados. Las aldeas debían localizarse en diferentes puntos de la sierra, siendo su razón de ser el aprovechamiento de los recursos naturales del entorno, permaneciendo ajenas a los procesos de cambio político que estaba transformando radicalmente el país. Ejemplos de estos asentamientos los tenemos en el entorno de Becerril de la Sierra o Colmenar Viejo (Martín Viso, 2002: 63) o en el SO de la Comunidad como Cadalso de los Vidrios o San Martín de Valdeiglesias (Martínez Lillo y Crespo Fernández, 2013).

El resto del territorio madrileño se caracteriza por una temprana islamización. Ésta se produce de forma paulatina debido a la dinámica de la propia conquista, en la que participa un reducido número de soldados y a la que siguieron una repoblación civil extranjera que poco a poco fue asentándose en la península. Esta escasez de población del nuevo invasor obligó a replantear el funcionamiento y existencia de los núcleos indígenas existentes (Herrera Casado, 1985: 9). En la llanura madrileña, a diferencia de la sierra, los datos arqueológicos apuntan a una temprana islamización. Se ha documentado que, al menos, una parte de la población indígena se alinea con los nuevos parámetros políticos, sociales y culturales del nuevo estado cordobés (Vigil-Escalera Guirado, 2009a). Este proceso de aculturación ha sido identificado en alguno de los asentamientos rurales excavados recientemente como el Encadenado/El Soto (Barajas, Madrid), en el que se aprecia una continuidad de uso a lo largo de la Alta Edad Media. Esta continuidad y su origen indígena se ve corroborado por la existencia de una necrópolis en la que sus excavadores identifican dos rituales de enterramiento diferentes: El primero caracterizado por la colocación del cadáver en decúbito supino y el segundo en decúbito lateral (Vigil-Escalera Guirado, 2009b: 99). Como veremos más adelante, pese a las reservas a la hora de adscribir los enterramientos a un ritual religioso concreto, lo que no cabe duda es que existe una continuidad en el tiempo en lo que a su ocupación humana se refiere, que tiene su reflejo en el mundo funerario.

No obstante, este territorio no se entiende sin la fundación de nuevos núcleos urbanos como el propio Madrid, Talamanca o Alcalá la Vieja, que forman parte de un sistema defensivo organizado contra la reconquista con capital primero en Toledo y después del año 1085 en Medinaceli (Retuerce Velasco, 2000: 245). Durante el primer siglo de conquista musulmana se ocupan indistintamente ciudades preexistentes, desmantelando aquellas que no sirven a sus intereses territoriales, y se crean nuevos núcleos de población repartidos estratégicamente atendiendo a “la nueva geopolítica surgida tras la invasión” (Carballeira Debasa, 2013: 78). Así, Madrid pertenece a esta última tipología urbana que,

independientemente de que existieran ocupaciones esporádicas anteriores, su origen no se entiende sin el contexto militar y social de la época. Estos enclaves buscan su autodefensa lo que, en muchos casos, les aleja del río o las principales vías de comunicación. Su carácter estratégico condiciona tanto su tamaño como su desarrollo posterior, lo que hace que sus recintos amurallados iniciales sean muy pequeños (Navarro Palazón, 2011). En este sentido, con la fundación de Maÿrīt se busca el control de caminos y poblaciones más o menos pequeñas aunque estratégicas (Zozaya Stabel-Hansen, 1996: 63). Mazzoli-Guintard (2009) sugiere que dicha fundación pudo estar relacionada con la reorganización del territorio, necesaria una vez que el ejército omeya dejó de controlar la recaudación de impuestos a mediados del siglo IX. En ese momento y en el marco de una política centralizadora, se utilizaría la creación de estas nuevas ciudades para establecer las bases de una administración estable.

Madrid se encuentra en el siglo XI en plena frontera abierta y en permanente estado de guerra. El porqué sobrevive pasado el año 1085 hay que relacionarlo con su proximidad con uno de los principales ejes de comunicación Toledo Córdoba. Como señala Rodríguez Picavea (1999: 34) tras sufrir varios asedios almorávides, Madrid cayó en 1110 de nuevo en poder musulmán, con excepción de la alcazaba, donde con dificultad consiguió resistir la guarnición castellana. Con la victoria de las Navas de Tolosa de Alfonso VII en 1212, la ciudad vuelve a manos cristianas y se inicia un proceso de repoblación que continuará a lo largo de la Edad Media. Su continuidad viene dada por su capacidad para adaptarse a la nueva situación impuesta tras la conquista, sometida a una profunda transformación social. El referente más cercano de este proceso de adaptación lo tenemos en la ciudad de Toledo, y Madrid no debió ser diferente a esta. Los conquistadores y repobladores que acudieron a Toledo a partir del año 1085 encontraron no sólo población ya instalada, sino suficientes emplazamientos urbanos y rurales para su explotación. Tras la reconquista total del territorio, Toledo sigue manteniendo su estatus de ciudad principal complementada por un conjunto de villas de menor importancia como Talavera, Madrid, Alcalá o Guadalajara. Además, la especial distribución de su población va a condicionar el desarrollo interno de la ciudad durante toda la Edad Media y en siglos posteriores. El primer grupo de población lo forman las minorías étnico-religiosas de musulmanes mudéjares y judíos que, por su especial situación, van a permanecer al margen del nuevo sistema social imperante. El segundo y más numeroso, los cristianos divididos según su origen en mozárabes indígenas, repobladores castellanos y francos (Ruiz Taboada, 2012: 24). Atrás van quedando los 150 años de frecuentes enfrentamientos entre cristianos y musulmanes, sobre todo durante las incursiones almorávides (1086-1118) y almohades (1157-1212) (Ladero Quesada, 1984: 72).

Aunque en el territorio que ocupa la actual Comunidad de Madrid se empieza a conocer la dinámica del cambio, no pasa lo mismo con Madrid capital,

donde la falta de datos arqueológicos y fuentes históricas que hablen tanto de los cementerios de rito andalusí como de otros, hace que actualmente exista un vacío en la investigación en cuanto a arqueología funeraria se refiere. A esto ha contribuido la radical transformación de la ciudad tras la reconquista cristiana y su posterior conversión en capital del reino en época de Felipe II. A continuación se sientan las bases para tratar de identificar los lugares de enterramiento de rito musulmán en la ciudad de Madrid. Para ello, se analiza el contexto histórico de la ciudad y su distribución y crecimiento en base a su topografía e historia con el fin de hacer una hipotética restitución del espacio cementerial extramuros en relación con sus dos recintos amurallados medievales. Además, se hace un breve recorrido de los patrones de enterramiento de las tres religiones mayoritarias de cara a su contextualización en el conjunto de la ciudad.

Apuntes sobre el ritual de enterramiento

La única necrópolis andalusí documentada hasta el momento en la ciudad de Madrid se localiza en el antiguo camino de Toledo. Fue descubierta en el transcurso de las excavaciones arqueológicas en el número 68 de la calle Toledo y forma parte del cementerio asociado a la puerta de Moros y el camino de Toledo. En la excavación se detectaron 36 enterramientos pertenecientes, según sus excavadores, a diferentes fases de ocupación desde el siglo X al XV. Estos enterramientos se encontraban en decúbito lateral derecho con la cabeza orientada hacia el Este y en decúbito supino con la misma orientación de cabeza. Las fosas se excavan en el lecho geológico y los cuerpos están desprovisto de ajuar. Aunque algunas tumbas conservan el cierre subterráneo, no se ha conservado su delimitación de superficie (Murillo Fraguero, 2009).

No hay duda de la pertenencia de estos enterramientos al rito musulmán, pero el hecho de que sea la única necrópolis documentada en contexto arqueológico en Madrid capital, obliga a la prudencia de cara a su interpretación. A fecha de hoy, se desconoce la caracterización de los diferentes rituales de enterramiento de las tres culturas que se enterraron extramuros de Madrid a lo largo de la Edad Media. Tampoco se conoce la evolución interna de estas necrópolis, si sufrieron abandonos, reutilizaciones o fueron ocupadas sin solución de continuidad hasta su desaparición definitiva. El hecho de que puedan existir extramuros del Madrid medieval necrópolis pertenecientes a las tres religiones y que no se conozca nada de ellas, salvo las relacionadas directamente con las iglesias y conventos fundados a partir del XII (Gómez Nieto, 1991), obliga a ser cautos a la hora de hablar del patrón de enterramiento medieval en la ciudad. Este patrón varía de unas religiones a otras y, como se ha documentado en casos de ciudades cercanas como Toledo, resulta muy complicada su identificación e individualización en el contexto urbano.

En este sentido, la caracterización de los enterramientos es fundamental a la hora de relacionarlos con una religión concreta. Como hemos visto, resulta



Ritual Musulmán, ss. VIII a XI (Cementerio del Circo Romano, Toledo)



Ritual Judío, ss. XII (Cementerio del Cerro de la Horca, Toledo)

Fig. 1.- Modelos de enterramiento en las tres religiones mayoritarias durante la Edad Media (Toledo).

complicado asumir un cambio de ritual drástico tras la conquista musulmana, puesto que la introducción de esta nueva práctica se realiza de forma progresiva, implicando a varias generaciones. Se debe suponer que coexisten diferentes ritos durante las primeras décadas de la conquista. Resulta complicado establecer patrones de enterramiento para sociedades tan cambiantes como la medieval, además de los rituales de las tres religiones mayoritarias, y de las variaciones que puedan darse dentro de cada una de ellas, concurren otros factores que pueden influir en esta caracterización funeraria. Así, tenemos en



Ritual Cristiano, ss. XII a XIV (Cementerio de Santa Leocadia de Afuera, Toledo)

Fig. 1.- Modelos de enterramiento en las tres religiones mayoritarias durante la Edad Media (Toledo).

diferentes siglos circunstancias que complican este tipo de estudios e impiden poder plantear leyes generales. Desconocemos los procesos de aculturación de las sociedades indígenas con respecto al nuevo invasor musulmán. Desconocemos como se produce la recristianización de estas poblaciones tras la conquista cristiana. Además, la existencia de grupos minoritarios residuales durante estas transiciones como muladíes, mozárabes, mudéjares e incluso los conversos de cada una de ellas, dificulta cualquier identificación de sus respectivos patrones de enterramiento, máxime cuando la mayoría de las tumbas aparecen desprovistas de ajuar o *corpus* epigráfico. A estos grupos hay que añadir el gran número de extranjeros y colonos que ayudaron al crecimiento demográfico durante la Edad Media en los diferentes territorios, cada uno de ellos con su ritual de enterramiento vernáculo. En territorios como Madrid en los que la documentación arqueológica es escasa, este tipo de análisis por el momento sólo puede plantearse a nivel de hipótesis.

Las variaciones en el ritual no se limitan a un aspecto cultural, sino a un cambio formal que afecta tanto al exorno de la muerte, la colocación del cuerpo, el tipo de fosa o la localización de los cementerios. Estos cambios se producen dentro de un marco ideológico relacionado con el Islam y la necesidad de diferenciarse de las otras religiones que cohabitaban en el mismo territorio, para evitar la máxima de que “quien imita a los otros se convierte en uno de ellos” (Fierro 1992: 471). Algo similar ocurre con la religión cristiana en el período de dominación musulmana, interesada en determinar lo que suponía ser musulmán

o cristiano en una época en la que no era fácil distinguir ambos por sus señales externas (Echevarría Arsuaga, 2009: 45). Estas señales externas se encuentran reflejadas en el enterramiento andalusí. La introducción del nuevo rito conlleva un cambio en la orientación y colocación de los cuerpos. Así, en el Corán se establece, “vuelve en la dirección de la Mezquita Sagrada (Meca), donde quiera que estéis, girad vuestros rostros en su dirección”. Esta orientación se remonta a la Hégira, cuando en el año 623 el profeta desiste de convertir a judíos y cristianos al Islam, tomando como referencia la *Kaaba* de la Meca. Previamente, el cuerpo se colocaba dirección a la *Quibla* de Jerusalén (Chavet Lozoya *et al.* 2006: 151). Por su parte, el cristiano mantiene la posición decúbito supino con la cara mirando al cielo, para ello utiliza tumbas antropomorfas, cuyos ábsides impiden que la cabeza pueda adquirir orientaciones no deseadas tras la pérdida de la conexión anatómica (Ruiz Taboada, 2013: 24). Por último, el enterramiento judío es sensiblemente distinto a los anteriores puesto que, independientemente de la colocación del cadáver, el ritual presta además atención tanto a la profundidad de las tumbas, la organización interna de las necrópolis y la elección del espacio cementerial (Ruiz Taboada, 2011)(Figura 1).

La implantación del ritual musulmán de enterramiento en *al-Andalus* se realiza en dos fases. La primera corresponde al tiempo de la conquista entre los siglos VIII y IX, y la segunda entre el IX y la totalidad del X, en el que se produce la generalización de esta práctica frente a los tardo-romanos cristianos de tradición indígena (Chavet Lozoya *et al.* 2006: 2). Con respecto a la tipología de las tumbas, *Abu ‘Abdullah Muhammad ibn Isma’il al-Bujari* (siglo IX) describe tres arquetipos: “Fosa simple, fosa simple con covacha lateral y fosa simple compartimentada en dos niveles”. En esta última el individuo se coloca y se cubre con lajas, tejas u otros elementos, apoyadas en la pared, quedando separados los restos de la fosa de inhumación, después se rellena la fosa con tierra y se delimita con dos piedras, una en la cabecera y otra en los pies (Chavet Lozoya *et al.* 2006: 152). Según estos mismos autores, la fosa de inhumación suele poseer una profundidad de 0,80 a 100 cm., y de 0,45 cm. en niños. Esta profundidad según el derecho malikí, del que hablaremos posteriormente, impide que las tumbas sean excavadas por animales carroñeros (Fierro, 2000: 177).

Una vez introducido en la fosa, ésta se dotaba de dos cierres, uno subterráneo y otro superficial. Para los cierres subterráneos se utilizaban diferentes materiales: ladrillos de adobe o cocidos, planchas de madera, tejas y piedras (Fierro, 2000: 178). Estas diferencias respondían a gustos estéticos, o necesidades económicas o de tipo funcional, no siendo posible establecer con ellas cronologías (Serrano Peña y Castillo Armenteros 2000: 101).

Los cementerios andalusíes dejaron hace siglos de formar parte de nuestro paisaje histórico, debido tanto a la política de los Reyes Católicos de eliminación de cualquier símbolo funerario que recordara la presencia tanto de judíos como musulmanes en la Península, como al desarrollo urbanístico de las ciudades.

Algunas noticias aún nos recuerdan la existencia de estos espacios, como en el caso de la *maqbara* de San Nicolás de Ávila, de la que las crónicas del siglo XVII aún recogen la existencia del cementerio de rito musulmán de la ciudad “tenían sus entierros fuera de ella, en un campo muy grande, junto al río Adaja conseruando oy el nombre. En el cual se hallan mas de dos mil pilarcicos, labrados en redondo, de a vara cada uno y en algunos unas medias lunas y en otros estrellas y letras. Los cuales ponían empinados encima de cada sepultura y les servían de asiento y señal cuando iban a enterrarlos y a hacer sus cerimonias” (Ruiz Entrecanales, 1991; Moreda Blanco y Serrano Noriega, 2008: 210). En otros casos como en Vascos (Navalmoralejo, Toledo), aún es posible contemplar estos espacios sin alteración. El cementerio aún conserva la delimitación superficial de las tumbas, a base de cipos, consistente en bloques alargados de granito, de altura diversa. En el caso de agrupaciones funerarias, los cipos se comparten (Izquierdo Benito, 1992).

El tratamiento del cuerpo se encuentra condicionado por una serie de factores de orden político, canónico y social que conlleva que puedan existir diferencias formales en cuanto a su manipulación. Estas diferencias vienen dadas por la influencia de dos corrientes de pensamiento que convivieron en *al-Andalus*, y afectan a cuestiones de rito como el luto, la preparación de la tumba, la colocación del cadáver e incluso los elementos materiales constructivos o de adorno que pueden acompañar al cadáver. La primera de estas corrientes es la denominada tradicionalista y se caracteriza, entre otras cosas, por colocar el cadáver en decúbito supino con el rostro orientado hacia la Meca. La segunda aplica la doctrina recogida en el derecho malikí en la que el cadáver se deposita en decúbito lateral derecho y el rostro también orientado hacia la Meca (Chávet Lozoya *et al.* 2006). Para evitar la alteración postdeposicional del cuerpo, las fosas solían ser muy estrechas. Así se evitaba su desplazamiento tras la pérdida de la conexión anatómica, pudiéndose ayudar de pequeñas piedras o piezas de cerámica a modo de calzos (León Muñoz, 2012: 43).

Ambos rituales mantienen muchos elementos formales en común, lo que hace que su reconocimiento en contextos arqueológicos sea bastante complejo. A pesar de esta convivencia, el ritual malikí estará presente en la mayoría de los enterramientos en *al-Andalus*, sobre todo desde el apoyo implícito de califas como *Abd al-Rahman III* o *al Hakam II*, quienes la utilizaron como elementos legitimadores de sus pretensiones políticas (Fierro, 1991: 129). No obstante, existen ejemplos de cementerios tradicionalistas como L'Alfosar (Novelda, Alicante) (López Seguí *et al.* 2005) o de rito mixto como el documentado en Lorca en el entorno de la iglesia del Carmen (Chávet Lozoya y Sánchez Gallego, 2010).

Así, cada uno de los elementos usados en los enterramientos andalusíes serán objeto de revisión constante, por parte de los tratados y normas que van a regular este tipo de práctica a lo largo de la Edad Media. Como ejemplo, el uso de ataúdes se encuentra reprobado en época califal, no obstante, hay constan-

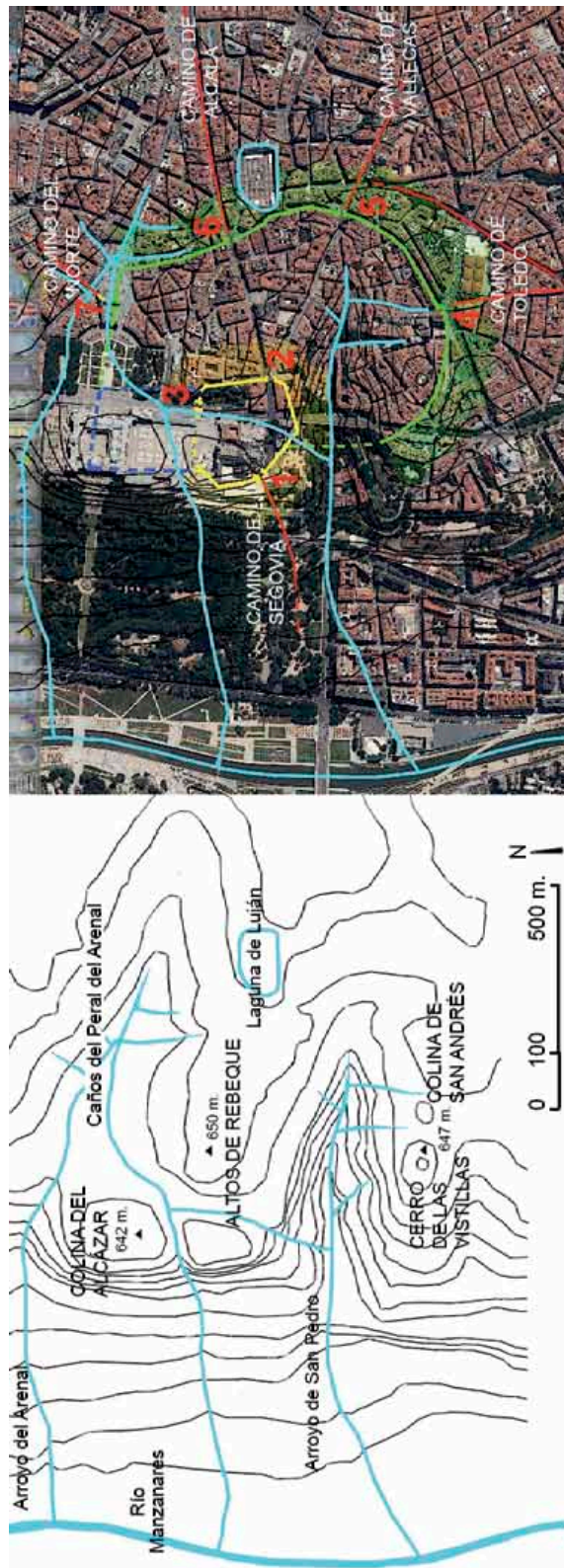


Fig. 2.- Medio físico de Madrid y distribución de los principales caminos y puertas medievales (Ortoimagen del PNOA, IGN).

cia de su uso en época almohade, lo cual sitúa *al-Andalus* en el mismo plano que otras regiones del mundo islámico, al generalizarse su uso a partir del siglo XII (Fierro, 2000: 180). Lo que si se emplea son cubiertas de madera como cierre subterráneo de la tumba, documentado en cementerios como Marroquíes Bajos (Jaén) (Serrano Peña y Castillo Armenteros, 2000: 100), el pamplonés de la Plaza del Castillo (Faro Carballa *et al.* 2007) o el cementerio de la calle Toledo 68 de Madrid (Murillo Fraguero, 2009: 93). Como hemos visto, este último, pese a constituir una mínima muestra del mundo funerario madrileño, permite plantear una serie de hipótesis que deberán ser contrastada conforme la investigación avance.

Análisis del espacio cementerial en Madrid.

El contexto en el que se localizan las necrópolis y la sociedad que los desarrolla es lo que más se transforma a lo largo de los siglos, en cambio, el ritual funerario asociado es lo que menos (Arranz Guzman, 1986: 110). Las fuentes históricas nos dan idea de las implicaciones políticas y religiosas de la reconquista y los procesos de adoctrinamiento cristiano que llevó a edictos de supresión de aquello que recordara la presencia de cualquier religión no oficial, judía o musulmana en Madrid. Edictos similares los encontramos a lo largo de la Edad Media en ciudades cercanas como Alcalá de Henares o Toledo. En el Sínodo de Alcalá de 1481 se ordena que “la dicha nota e diferencia de todo sea quitada e della non haya memoria alguna, que cualesquier sepolcros que en los dichos cementerios están fechos de mármol e de piedra o de otra cualquier manera... sean de fechos dentro de dos meses primeros siguientes de la publicación desta nuestra constitución” (De Juan García, 2011: 276). En Toledo, los Reyes Católicos autorizaron la venta de las lápidas del cementerio judío a diferentes canteros toledanos a inicios del siglo XVI, para su reutilización en los edificios góticos (Ruiz Taboada, 2011: 292). La expulsión de los moriscos en 1612, gobernando Felipe III, marca el fin de una era de convivencia que se había iniciado en Toledo con la creación de bibliotecas, observatorios y centros de estudios en tiempos de *al-Mamun* a mediados del siglo XI.

En Madrid, la desaparición de estas necrópolis se debió tanto a la expansión de sus arrabales como a esta política de erradicación de cualquier resto material que tuviera relación con los rituales de enterramiento y los espacios cementeriales de las religiones judía y musulmana. Esto ha derivado en que muchas de las viviendas extramuros del recinto medieval de Madrid se encuentren edificadas sobre cementerios. No se descarta que, en un futuro, las excavaciones de urgencia saquen a la luz no sólo sepulturas musulmanas, sino de otras tradiciones religiosas. Uno de los ejemplos más gráficos que ilustra el abandono y reutilización de estos cementerios lo tenemos en Burgos, en donde un acuerdo municipal de 1488 disponía que “la basura...se saque por la puerta de Santa Gadea e se eche al osario de los moros...” (De Juan García, 1987: 13).

Para comprender la localización de los lugares de enterramientos en el Madrid andalusí es imprescindible conocer tanto su origen y evolución urbanística como la distribución de las puertas principales de la medina y su entorno amurallada. Estos recintos sirven de límite a múltiples espacios urbanos organizados en torno a ejes principales que derivan en sus respectivas puertas. Al primer recinto se le atribuyen tres puertas: de la Vega (1), Santa María o Mezquita (2) y La Sagra (3), mientras que al segundo son cuatro: de Moros (4), Cerrada (5), Guadalajara (6) y Balnadú (7). Estas puertas estarían orientadas a los diferentes caminos de acceso a la ciudad como el del Norte, Toledo, Segovia o Alcalá (Figura 2). Por su parte, la localización de la alcazaba aún genera dudas, mientras algunos autores la sitúan en el actual Palacio Real, otros lo hacen en el interior de la propia ciudadela (Valdés, 1990). La construcción de este recinto, en torno a la segunda mitad del IX, pudo deberse tanto a la necesidad de controlar a los cristianos del Norte, como a los toledanos tradicionalmente díscolos con Córdoba o similar (Segura Graiño, 2004: 30).

En lo referente al problema de las murallas, en el Madrid medieval se identifican dos perímetros: el menor (4 Ha.), tradicionalmente adscrito al período andalusí, con torres cuadrangulares, y el mayor (35 Ha.) con torres semicirculares, de cronología cristiana aunque con un origen discutido.

El conocimiento de la topografía de la ciudad y el diseño de las principales puertas de la muralla resulta imprescindible de cara a plantear cualquier hipótesis sobre la localización de sus espacios cementeriales medievales. A esto no ayuda las controversias sobre el origen de ambos recintos amurallados. Así, para algunos autores, los numerosos restos islámicos hallados en el segundo recinto, en el entorno de las plazas del Rollo o de los Carros fechados entre los siglos IX y XI, son interpretados como ocupaciones esporádicas dependientes de la ocupación principal contemporáneos a la fundación de la ciudad e independientes de ella en origen (Mazzoli-Guintard, 2009; Andreu Mediero, 2007). Para otros, estas ocupaciones responden a arrabales extramuros (Retuerce Velasco, 2004; Navarro Palazón, 2011). Como veremos, esta falta de acuerdo dificulta el planteamiento de cualquier hipotético diseño de la distribución del espacio cementerial madrileño.

La configuración del enclave defensivo y su papel en el contexto militar del territorio, hace suponer que al primitivo recinto emiral, se añadieran una serie de arrabales que asimilarían la emergente población de la ciudad. Como sugiere Navarro Palazón (2011), en base a la dispersión de los restos andalusíes localizados extramuros del primer recinto, estos arrabales pudieron estar delimitados por una cerca, muro que con el tiempo fue perfeccionándose hasta alcanzar la entidad necesaria como para ser considerado como muralla. Esta tapia pudo servir de cimiento a la de época cristiana. La hipótesis de Palazón es altamente controvertida y choca frontalmente con las teorías que defienden una fábrica enteramente cristiana de este segundo recinto

(Zozaya Stabel-Hansen, 1996; Andreu Mediero, 2007). A nuestro juicio, no resulta descabellado entender Madrid no sólo como un mero emplazamiento defensivo sino como un proyecto de ciudad, consciente tanto de su especial topografía como de su posible expansión y desarrollo. Las medinas andaluzas como la de Madrid siempre se fundamentan en los mismos elementos: El edificio religioso, los baños públicos, el mercado y el zoco, las calles y los adarves. Todos ellos fueron y son diseños de ciudad que se han sucedido en el tiempo y el espacio siguiendo una misma línea funcional hasta la época actual. Debido a lo reducido del emplazamiento original madrileño, cabe pensar que es la propia ciudad la que habilita de forma organizada amplios espacios vacíos para el futuro crecimiento, en los que la saturación de su espacio urbano obligará a la fundación de arrabales (Jiménez Del Castillo y Navarro Palazón, 2001). Este desarrollo extramuros demandará muy pronto una mínima protección, que en la mayoría de los casos consistirá en un muro de escasa entidad, construido frecuentemente con tapial. Con el paso del tiempo y bajo nuevas necesidades defensivas, se sustituirá la vieja cerca por otra más sólida de mampostería que, al construirse en el mismo lugar, ha dejado poco rastro de la antigua. Por tanto, no se debe descartar la posibilidad de que el recinto más amplio de Madrid, materialmente obra cristiana, esté sustituyendo a otro de origen andalusí y, por consiguiente, los cuatro focos de silos y pozos documentados en las excavaciones de los últimos años, no serían núcleos de población independientes sino que deberían de interpretarse, más bien, como pertenecientes a un incipiente arrabal vinculado a la medina principal (Navarro Palazón, 2011).

Los escasos restos materiales relacionados con las necrópolis de rito andalusí en Madrid, también sugieren la existencia de esta planificación de ciudad previa a su expansión. La necrópolis del camino de Toledo es la única documentada hasta la fecha en contexto arqueológico (Murillo Fraguero, 2009). No obstante, Madrid cuenta con una tradición historiográfica que da idea de la potencialidad de su contexto funerario. Los textos de *al-Himyari* mencionan el descubrimiento de una tumba de un personaje mitológico durante la excavación del foso de la muralla de Madrid “un cadáver gigantesco, de 51 codos de largo, es decir 102 palmos, desde el cojín que sostiene la cabeza hasta la planta de los pies .. la caja craneana de este cadáver podía calcularse en 8 arrobas, poco más o menos. Gloria a aquél que ha puesto su señal en todas las cosas” (Retuerce Velasco, 2004: 92). Por desgracia, el resto de noticias funerarias en la ciudad durante esta época no son tan explícitas. De hecho, hasta hace una década, la única crónica sobre la existencia de un cementerio andalusí en Madrid se limitaba a la reseña del descubrimiento de restos humanos durante las obras del mercado de la plaza de la Cebada (camino de Toledo), cementerio atribuido tanto a población musulmana madrileña de este período como a la mudéjar bajomedieval (Zozaya Stabel-Hansen, 1996; Retuerce Velasco, 2004: 86).



Fig. 3.- Lápida emiral hallada en Madrid según Martínez Núñez, 2011 (Museo Arqueológico Regional, Alcalá de Henares).

En la actualidad no hay muchos más datos que ayuden a completar el mapa funerario de la ciudad, salvo la confirmación de la existencia de este cementerio gracias al descubrimiento de una serie de tumbas en la calle Toledo (Murillo Fra-guero, 2009). No obstante, contamos con noticias aisladas que pueden ayudar a plantear una caracterización de este tipo de yacimientos en un entorno urbano tan alterado como Madrid. Entre estas noticias se encuentra el descubrimiento de un individuo en el entorno de la iglesia de la Almudena (Andreu Mediero y Pa-ños Cubillo 2012: 42), de dudosa adscripción cronológico cultural. A este dato hay que sumar la reciente adquisición de una lápida emiral por parte del Museo Arqueológico Regional y las noticias de otra lápida supuestamente sepulcral, de origen tardo romano, ambas en el entorno de la Almudena. El hecho de que ambas lápidas se encontraran descontextualizadas y reutilizadas en edificacio-nes posteriores plantea serios problemas de cara a su integración en el contexto cementerial de Madrid.

La estela emiral hallada durante el transcurso de unas obras en el barrio de la Almudena, contiene el epitafio de un varón fallecido en el 308 de la Hégira (921 de nuestra Era). Está escrita en cúfico arcaico tallado en relieve con unas dimensiones de 0,26 x 0,41 x 0,10 cm. (Martínez Núñez, 2011: 186).

Las referencias documentales de la segunda lápida, la sitúan en el claustro de la desaparecida iglesia de Santa Mara de la Almudena, asociada a un perso-naje de nombre *Bokatus*. Aunque hoy se ha perdido su rastro, fue descubierta en el siglo XVII asociada a un sepulcro. Esta lápida ha sido ampliamente comen-tada en la bibliografía sin que, hasta la fecha, se haya podido llegar a una inter-pretación concluyente en cuanto a su origen y funcionalidad (Velazquez Soriano, 2006). Mientras algunos autores la consideran pieza clave para comprender el origen tardo romano de Madrid, otros la asocian con un asentamiento ocasional (Vigil-Escalera Guirado, 2011). Lo cierto es que dado su carácter de material de expolio, las discusiones en torno a su importancia no dejan de ser meras conje-turas, que deberán ser contrastadas en un futuro, cuando se avance algo más en el conocimiento del subsuelo arqueológico de la ciudad. Algo similar ocurre con la lápida emiral. Se desconoce su procedencia original, lo único seguro es que pertenece a uno de los cementerios extramuros que debieron poblar las afueras del recinto amurallado. En este sentido, la falta de consenso en cuanto a los límites del Madrid andalusí, sumado a la transformación urbanística que sufre la ciudad desde su reconquista, hace necesario enfocar las futuras investi-gaciones arqueológicas en la localización de los espacios funerarios extramuros y no en los hallazgos arqueológicos aislados.

La existencia de un único recinto de época andalusí o de dos, y la amplia-ción definitiva de la ciudad amurallada tras la reconquista cristiana siguen aca-parando las discusiones en torno a la configuración de la urbe. Como hemos visto, mientras que algunos autores identifican claramente una diferencia entre el Madrid andalusí y el medieval cristiano, otros plantean la posibilidad de un

amurallamiento de los arrabales, anterior al desarrollado tras la conquista. La concentración de materiales andalusíes en torno al segundo recinto nos habla de la existencia de estos arrabales. Resulta probado, por tanto, que este segundo recinto, sea árabe o cristiano, se encuentra enmarcado en un arrabal andalusí perfectamente urbanizado, delimitado y estructurado con sus zocos, necrópolis y viales de agua (Zozaya Stabel-Hansen, 1996: 60). A falta de la comprobación de las hipótesis que apuntan a que pudo existir una cerca que delimitaba estos arrabales, anterior a la muralla cristiana, similar a la documentada en otras ciudades como Toledo, el único cementerio documentado hasta la fecha en el camino de Toledo, define un espacio cementerial de entidad alejado del primer recinto amurallado y asociado a estos arrabales. Este hecho obliga a replantear la topografía funeraria de la ciudad y considerar la posibilidad de que su planificación urbanística se hizo de forma premeditada, considerando la futura expansión de la misma y el emplazamiento de sus arrabales y necrópolis.

La localización de los cementerios responde a criterios de tipo estratégico (caminos y puertas) topográficos y funcionales. Si comparamos Madrid con otras ciudades contemporáneas como Toledo, Alcalá la Vieja o Vascos, vemos que la localización de estos cementerios se encuentra perfectamente estructurada en el territorio cercano (Fig. 4). En el caso de Toledo, la ciudad cuenta hasta la fecha con cuatro grandes lugares de enterramiento andalusí extramuros: Circo Romano (1), camino de Madrid (2), puerta del Vado (3) y Vega Baja (4). En Vascos se conocen dos, el cementerio Sur (1) y el Oeste (2), mientras que en Alcalá la Vieja uno, el Sur (1). Todos estos cementerios están asociados a los principales caminos y puertas de la ciudad, próximos o asociados con arroyos y lagunas, a una distancia que varía según los casos, entre los 0 y los 500 metros con respecto a la muralla. Las distancias de referencia se han establecido a partir de una de sus puertas principales: Bisagra Antigua en el caso de Toledo, puerta Sur de Vascos, puerta SO en Alcalá la Vieja y la desaparecida puerta de Santa María en Madrid.

En el caso de Madrid, el medio físico es fundamental para entender la localización de estos cementerios. Así, su urbanística se desarrolla en torno a diferentes colinas, delimitadas por arroyos como el de San Pedro, Arenal y el barranco de la vega del Manzanares. Además del cementerio del camino de Toledo, frente a la puerta de Moros, deberíamos plantear la existencia de necrópolis repartidas por todo el perímetro amurallado, frente a las puertas y principales caminos o junto a los arroyos y lagunas que configuran dicho espacio. Estas últimas son la de Luján (en la actual plaza Mayor) y el manantial de los caños del Peral del Arenal (en el entorno del Teatro Real). La desecación de la laguna de Luján permite el diseño y construcción de la plaza Mayor (o plaza del Arrabal) en el siglo XIV, en una zona en la que ya se habían consolidado dos nuevos arrabales en torno a las iglesias de San Ginés y Santa Cruz.

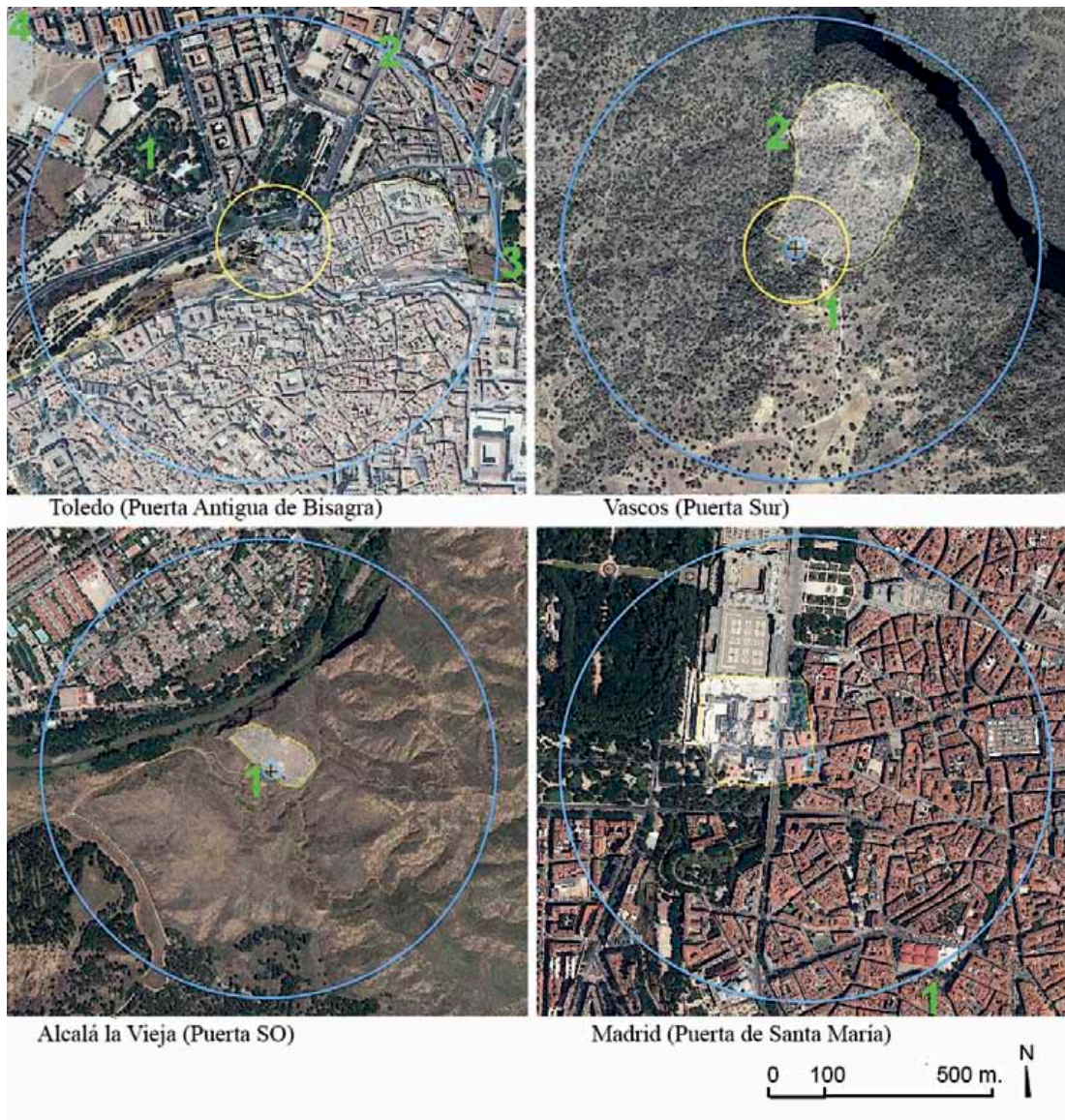


Fig. 4.- Localización de las necrópolis andalusíes conocidas en Toledo, Vascos (Toledo), Alcalá la Vieja (Según Serrano y Torra en estas Actas) y Madrid (Ortoimagen del PNOA, IGN).

La segunda laguna se localizaba en una amplia zona inundable que recogía la escorrentía de los diferentes arroyos que confluían en el entorno del actual Teatro Real. Hoy en día la zona aún conserva algún topónimo como calle de las Fuentes o el propio Arenal (Figura 2).

La huella de estas necrópolis debió desaparecer con la expansión urbana, que tiene su origen con la fundación de nuevos conventos e iglesias a partir del

siglo XII. Estos conventos e iglesias empiezan a congregar diferentes espacios de enterramiento extramuros, esta vez de rito cristiano, contemporáneos de los cementerios parroquiales del interior de la ciudad. La primera de estas fundaciones fue el convento de San Martín (1126). Del arrabal de San Ginés se tiene constancia desde 1358 por su iglesia mientras que el de Santa Cruz se remonta al XIII. Estos nuevos barrios, en origen, estuvieron separados entre ellos hasta que su crecimiento los fue acercando a los muladares y huertas que rodeaban la muralla hasta terminar por cegar el foso o cava que delimitaba la misma (Navascués Palacio, 1979). Otros arrabales como el de San Francisco o San Millán acaban por transformar un paisaje dominado hasta ese momento por las necrópolis andalusíes y, posiblemente, también por la judía.

Si escaso es el registro material que dé idea de la distribución de espacios cementeriales de rito andalusí en la ciudad, con el resto de religiones ocurre lo mismo. En relación con la comunidad judía, las últimas investigaciones la sitúan en el entorno de la actual catedral de la Almudena, junto a la desaparecida puerta de la Vega (Andreu Mediero y Paños Cubillo 2012). Su existencia se conoce gracias a las fuentes históricas de mediados del siglo XI que hablan de una comunidad judía en el Madrid andalusí antes de la ocupación cristiana. En concreto, se hace referencia tanto al fallecimiento de dos hebreos (Viñuales Ferreiro, 2002: 287), como de un mercader (Andreu Mediero y Paños Cubillo 2012: 57). Su cementerio debió estar alejado del segundo recinto, en un lugar en el que se pudiera contemplar la judería.

Por último, los lugares de enterramiento cristianos surgen al amparo de las nuevas iglesias y conventos tanto en el interior como en el exterior de la ciudad, en plena disputa por la frontera. Tras la conquista, la población mozárabe indígena y los repobladores castellanos, gallegos, leoneses, navarros aragoneses, catalanes o francos empiezan a recuperar el espacio perdido durante los siglos de dominación musulmana. Poco a poco la población mudéjar resultante va perdiendo presencia en la ciudad, relegada a un segundo plano, hasta su total asimilación.

Consideraciones finales

El Madrid andalusí ha estado sometido a multitud de influencias de tipo social, político y religioso. El exiguo registro arqueológico dificulta la identificación de estas influencias en los patrones de enterramiento de las diferentes comunidades que ocuparon su territorio. La posición del cadáver o el tipo de tumba, frente a lo que pueda parecer, es solamente uno de los múltiples factores que ayudan a su catalogación. En los últimos años, el amplio número de excavaciones arqueológicas en yacimientos de la periferia de Madrid ha permitido avanzar en el conocimiento del ritual funerario durante los primeros siglos de la Edad Media.

No ocurre lo mismo con la ciudad de Madrid, que carece de la información necesaria para desarrollar este tipo de estudios. La existencia o no de una ocu-

pación indígena previa a su fundación andalusí, es clave a la hora de establecer los procesos de aculturación y cambio ante el nuevo invasor musulmán. De igual forma, falta por aclarar la evolución cronológica de los diferentes recintos amurallados de cara a conocer la localización de los cementerios medievales de la ciudad. Lo que resulta probado es que existió un núcleo de población musulmana que experimentó un importante desarrollo y que aseguró su pervivencia tras la reconquista cristiana.

El tratamiento de la muerte en el Madrid andalusí no difiere al de otras ciudades contemporáneas, como así se refleja en los enterramientos de la calle Toledo. Los datos arqueológicos y la distribución topográfica de la ciudad apuntan a que existió una planificación urbanística previa, que condicionó el emplazamiento de las necrópolis. Así, es posible aventurar que estos cementerios se localizaron más allá de los arrabales, en torno a los principales caminos de acceso y junto a las fuentes y lagunas de las tierras adyacentes. Las futuras excavaciones arqueológicas nos dirán la importancia, caracterización y evolución de estos espacios funerarios.

Agradezco a la Dirección General de Patrimonio de la Comunidad de Madrid y al Colegio de Doctores y Licenciados en Filosofía y Letras de Madrid su invitación a participar en este congreso. En especial a Isabel Baquedano, Inmaculada Rus, Eva Zarco y Diana del Pozo, por su amabilidad y ayuda prestada en todo momento.

Bibliografía

- ANDREU MEDIERO Ester 2007: "El Madrid Medieval". *Caesaraugusta*, 78: 687-698.
- ANDREU MEDIERO Ester y PAÑOS CUBILLO Verónica 2012: "Nuevas propuestas de ubicación espacial de la judería medieval de Madrid: Evidencias arqueológicas". *Historia Autónoma*, 1: 53-72.
- ARRANZ GUZMAN Ana 1986: "La reflexión sobre la muerte en el medievo: ¿Continuidad o ruptura?". *España Medieval*, Tomo V, Madrid: 109-124.
- BENITO-LÓPEZ José Enrique, GARRIDO PENA Rafael, GARCÍA VALERO Miguel Ángel y MUÑOZ LÓPEZ-ASTILLERO Kenia (1999): "Aportación al estudio de las necrópolis medievales en la meseta: La Mezquita (Cadalso de los Vidrios, Madrid)". *II Congreso de Arqueología Peninsular*, Zamora, vol. IV: 561-566.
- BOTELLA ORTEGA Daniel, DIÉGUEZ RAMIREZ Juan Pablo, MARTÍNEZ ENAMORADO Virgilio y MORENA LÓPEZ José Antonio 2005: "Evidencias arqueológicas de un cementerio andalusí en Córdoba: ¿La Maqbara de Umm Salama?". *Boletín de Arqueología Medieval*, 12: 19-50.
- CARBALLEIRA DEBASA Ana María 2013: "La ciudad en *al-Andalus*: Estructura y funciones del espacio urbano". *El mundo urbano en la España cristiana y medieval*, vol. 7: 75-92.

- CASAL María Teresa 2003: Los cementerios musulmanes de *Qurtuba*. Universidad de Córdoba.
- CASAL María Teresa, LEÓN Alberto, LÓPEZ Rosa, VALDIVIESO Ana y SORIANO Patricio 2006: "Espacios y usos funerarios en la *Qurtuba* Islámica". *Anales de Arqueología Cordobesa* 17, Vol. II: 257-290.
- CHÁVET LOZOYA María y SÁNCHEZ GALLEGO Rubén 2010: "Hallazgos arqueológicos inéditos en la ciudad de Lorca". *Clavis*, 6: 9-31.
- CHÁVET LOZOYA María, SÁNCHEZ GALLEGO Rubén y PADIAL PÉREZ Jorge 2006: "Ensayo de rituales de enterramiento islámicos en *al-Andalus*". *AnMurcia*, 22: 149-161.
- DE JUAN GARCÍA Antonio 1987: Los enterramientos musulmanes del Circo Romano de Toledo. Estudios y Monografías 2, Toledo.
- DE JUAN GARCÍA Antonio 2011: "Los cementerios islámicos de Toledo en la Edad Media". *Actas digitales del Congreso La Muerte en el Tiempo*. Talavera de La Reina: 265-291.
- ECHEVARRÍA ARSUAGA Ana 2009: "Los marcos legales de la islamización: El procedimiento judicial entre cristianos arabizados y mozárabes". *Bibliid* 27: 37-52.
- FARO CARBALLA José Antonio, GARCÍA-BARBERENA UNZU María, URMENETA Mercedes e IBÁÑEZ Miguel 2007: "El cementerio islámico de la Plaza del Castillo (Pamplona)". *La tierra te sea leve. Arqueología de la muerte en Navarra*: 249-252.
- FIERRO Maribel 1991: "El derecho Malikí en *al-Andalus*". *Al-Qantara*, XII: 119-132.
- FIERRO Maribel 1992: "Prácticas y creencias religiosas en *al-Andalus*". *Al-Qantara*, XIII, 2: 463-474.
- FIERRO Maribel 2000: "El espacio de los muertos: Fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios". *L'urbanisme dans l'occident musulman au moyen âge: Aspects juridiques*, Casa de Velázquez: 153-190.
- GALVE IZQUIERDO María Pilar 1995: "Necrópolis islámica de la Puerta de Toledo (Zaragoza): Nuevas excavaciones". *Estudios sobre cementerios islámicos andalusíes*. Servicio de Publicaciones: 117-136.
- GÓMEZ NIETO Leonor 1991: Ritos funerarios en el Madrid medieval. Madrid.
- HERRERA CASADO Antonio 1985: "La marca media de *al-Andalus* en tierras de Guadajajara". *Wad-Al-Hayara*, 12: 9-25.
- IZQUIERDO BENITO Ricardo 1992: "Los cementerios de la ciudad hispanomusulmana de Vascos". *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española*, II: 391-396.
- IZQUIERDO BENITO Ricardo 2005: "Una ciudad de la Marca Media: Vascos (Toledo)". *Arqueología y Territorio Medieval*, 12: 35-56.
- JIMÉNEZ CASTILLO Pedro y NAVARRO PALAZÓN Julio 2001: "El urbanismo islámico y su transformación después de la conquista cristiana: El caso de Murcia". *La ciudad medieval: La Casa y el tejido urbano*. Universidad de Castilla-La Mancha: 71-130.
- JOMEINI Imam 1991: Las leyes prácticas del Islam. Buenos Aires.
- LEÓN MUÑOZ Alberto 2012: "¡Hombres! la promesa de Dios es verdadera. El mundo funerario islámico en Córdoba (siglos VIII-XIII)". *Arqueología Medieval*, 4-5: 24-49.

- LADERO QUESADA Miguel Ángel 1984: "Toledo en época de la frontera". *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 3: 71-98.
- LÓPEZ RUIZ Urbano 2009: "El cementerio islámico de la Alameda de Hércules de Sevilla: Últimos hallazgos". *Caetaria*, 6: 255-276.
- LÓPEZ SEGUÍ Eduardo, TORREGROSA GIMÉNEZ Palmira, QUILES Juan, DE MIGUEL María Paz y NAVARRO POVEDA Concepción 2005: "La necrópolis islámica de l'Alfossar (Novelda, Alicante)". *Recerques del Museo d'Alcoi*, 14: 143-156.
- MARTÍN VISO Iñaki 2002: "Espacio y poder en los territorios serranos de la región de Madrid (siglos X-XIII)". *Arqueología y Territorio Medieval* 9: 53-84.
- MARTÍN VISO Iñaki 2003: "La construcción del territorio feudal en la región de Madrid". *España Medieval* 26: 61-96.
- MARTÍNEZ LILLO Sergio y CRESPO FERNÁNDEZ Marta 2013: "Las necrópolis excavadas en roca como indicador para el estudio del poblamiento medieval en el suroeste de la Comunidad de Madrid". *Actas de las séptimas jornadas de Patrimonio Arqueológico en la Comunidad de Madrid*: 405-409.
- MARTÍNEZ NÚÑEZ María Antonia 2011: "Epigrafía funeraria en *al-Andalus* (siglos IX-XII)". *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, 41-1: 181-209.
- MARÍN Manuela 2001: "Una ciudad en la frontera de *al-Andalus*. *Maÿrīt*". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, vol. 56, 1: 9-20.
- MAZZOLI-GUINTARD Christine 2009: Madrid, petite ville de l'islam médiéval (IXe-XXIe siècles), Rennes.
- MIGUEL IBÁÑEZ Mari Paz 2012: "Mortui viventes docent: La *maqbara* de Pamplona". *De Mahoma a Carlomagno. Los primeros tiempos (siglos VII a IX)*. Navarra: 351-376.
- MOREDA BLANCO Francisco Javier y SERRANO NORIEGA Rosalía 2008: "Excavación arqueológica en el cementerio de rito islámico de San Nicolás, Ávila (Mayo-Junio de 2002)". *Oppidum: Cuadernos de Investigación*, 4: 185-212.
- MURILLO FRAGUERO José Ignacio 2009: "Registro estratigráfico de una necrópolis musulmana en la calle Toledo, 68 (Madrid). El proceso de islamización a través del ritual de enterramiento". *Actas de las terceras jornadas de Patrimonio Arqueológico en la Comunidad de Madrid*: 89-98.
- NAVARRO PALAZÓN Julio 2011: "Christine Mazzoli-Guintard, Madrid, petite ville de l'islam médiéval". *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 41-1: 1-4.
- NAVASCUÉS PALACIO Pedro 1979: "Introducción al desarrollo urbano de Madrid hasta 1830". *Madrid, testimonio de su historia*: 15-26.
- OLCINA DOMÉNECH Manuel, TENDERO PORRAS Eva y GUILABERT MAS Antonio 2008: "La *maqbara* del Tossal de Manises (Alicante)". *Lvcentum XXVII*: 213-227.
- PONCE GARCÍA Juana 2002: "Los cementerios islámicos de Lorca: Aproximación al ritual funerario". *Alberca: Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca*, 1: 115-147.
- RETUERCE VELASCO Manuel 2000: "Madrid, de Medina a Villa". *Boletín de la Asociación de Amigos de la Arqueología*, 39-40: 239-260.
- RETUERCE VELASCO Manuel 2004: "Testimonios materiales del Madrid andalusí".

- Serie Cursos y Conferencias. Museo de San Isidro, 2. Testimonios del Madrid Medieval. El Madrid Musulmán: 81-116.*
- RODRÍGUEZ PICAWEA Matilla 1999: "Aproximación a la geografía de la frontera meridional del reino de castilla (1157-1212)". *Cuadernos de Historia Medieval Secc. Miscelánea, 2: 29-42.*
- ROBLES FERNANDEZ Alfonso, RAMÍREZ AGUILA Juan Antonio y NAVARRO SANTA CRUZ Elvira 1993: "Influencia de las mentalidades en el urbanismo andalusí: la interacción funcional de baños y cementerios en Murcia". *IV Congreso de Arqueología Medieval Española: 95-102.*
- RUIZ ENTRECANALES Rosa 1998: "El mundo funerario musulmán en Ávila". *Homenaje a Sonsoles Paradinas. Ávila.*
- RUIZ TABOADA Arturo 2011: "La necropole juive de Tòlede: Type, construction et distribution des tombes". *L'Archéologie du judaïsme, Paris: 289-300.*
- RUIZ TABOADA Arturo 2012: *Arquitectura civil y religiosa: Toledo (siglos X a XVIII). Madrid.*
- RUIZ TABOADA Arturo 2013: *La vida futura es para los devotos: La muerte en el Toledo medieval. Madrid.*
- SEGURA GRAIÑO Cristina 2004: "El origen islámico de Madrid y sus relaciones con los reinos cristianos". *Serie Cursos y Conferencias. Museo de San Isidro, 2. Testimonios del Madrid Medieval. El Madrid Musulmán: 19-42.*
- SERRANO PEÑA José Luis y CASTILLO ARMENTEROS Juan Carlos 2000: "Las necrópolis medievales de Marroquíes Bajos (Jaén): Avance de las investigaciones arqueológicas". *Arqueología y Territorio Medieval, 7: 93-120.*
- SERRANO Elena, TORRA Mar, CASTRO Manuel y SÁNCHEZ Aurelia 2004: "Excavaciones en Guadalajara: secuencia andalusí desde época Emiral a Taifa y presentación de un singular conjunto numismático". *Arqueología y Territorio Medieval, 11.1: 79-113.*
- TORRES BALBÁS Leopoldo 1957: "Cementerios hispanomusulmanes". *Al-Andalus, XXII: 131-191.*
- VALDÉS Fernando 1990: *El Madrid islámico. Notas para una discusión arqueológica. Madrid castillo famoso. Diez trabajos sobre el Madrid árabe, Madrid.*
- VELAZQUEZ SORIANO Isabel 2006: "La epigrafía de época visigoda en la región de Madrid". *Zona Arqueológica 8, vol. III: 769-779.*
- VIGIL-ESCALERA GUIRADO Alfonso 2004: "Noticia preliminar acerca del hallazgo de una necrópolis altomedieval de rito islámico en la Comunidad de Madrid. El yacimiento de La Huelga (Barajas, Madrid)". *Bolskan, Revista de Arqueología del Instituto de Estudios Altoaragoneses 21: 57-61.*
- VIGIL-ESCALERA GUIRADO Alfonso 2009a: "Las aldeas altomedievales madrileñas y su proceso formativo. *The archaeology of early medieval villages in Europe: 315-339.*
- VIGIL-ESCALERA GUIRADO Alfonso 2009b: "Sepulturas, huertos y radiocarbono (siglos VIII-XIII D. C.). El proceso de islamización en el medio rural del centro peninsular y otras cuestiones". *Biblid, 27: 97-118.*

- VIGIL-ESCALERA GUIRADO Alfonso 2011: "Una iglesia del siglo VII, señal de la matritense época visigoda". *Ilustración de Madrid*, 19: 45-50.
- VIÑUALES FERREIRO Gonzalo 2002: "Los judíos de Madrid en el siglo XV: Las minutas de los escribanos". *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III*, 15: 287-305.
- YÁÑEZ SANTIAGO Gregorio, RIPOLL LÓPEZ Gisela, SERRANO Eliseo y CONSUEGRA Susana 1994: "Excavaciones en el conjunto funerario de época visigoda de La Cabeza (La Cabrera, Madrid)". *Pyrenae*, 25: 259-287.
- ZOZAYA STABEL-HANSEN Juan 1996: "Fortification building in *al-Andalus*". *Madridrer Beiträge*, 24. *Spanien und der Orient im Frühen und Hohen Mittelalter. Kolloquium Berlin*, 1991: 55-74.